

JANUSZ LEMAŃSKI, SZCZECIN-KOSZALIN

ORCID: 0000-0002-1512-997x

ABRAHAM VERSUS JAKUB

Już nawet na pierwszy rzut oka nietrudno zauważyć, że znana nam z Księgi Rodzaju opowieść o patriarchach, została skonstruowana z tradycji, które pierwotnie były od siebie niezależne. Początki tradycji o Abrahamie łatwo łączyć z Hebronem i jego najbliższą okolicą, zaś tradycję o Jakubie-Izraelu z Zajordanią i Sychem. Przy czym ta ostatnia ma wyraźnie chronologiczny priorytet.¹ Między postaciami obu patriarchów, reprezentujących niewątpliwie początkowo niezależne od siebie organizmy plemienne z południa (Juda) i północy (plemiona izraelskie po obu stronach Jordanu),² znajdujemy jeszcze postać Izaaka. W tym gronie jest to jednak przysłowiowy „ubogi krewny”. W obu wielkich cyklach narracyjnych poświęconych Abrahamowi i Jakubowi jest on zawsze postacią z drugiego planu. W jedynym „niezależnym” fragmencie poświęconym mu w Rdz 26 opowiada się o nim, niejako naśladując w skróconej formie schemat opowieści o Abrahamie. Ze względu na tajemnicze wzmianki o nim w Księdze Amosa (Am 7, 9.16) i powiązaniach jego osoby („dom Izaaka”) z plemionami z północy („dom Izraela”) oraz pielgrzymkach do Beer Szeby podejmowanych przez Izraelitów (Am 5,5; 8,14; por. Rdz 26,23-25), można sądzić, że zanim doszło do połączenia tradycji o Abrahamie i Jakubie, istniały już jakieś tradycyjne więzy

¹ Szerzej: J. L e m a Ń s k i, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27 – 36,43*, NKB. ST I/2, Św. Paweł, Częstochowa 2014, s. 63-85, 592-600. Na temat tradycji o Abrahamie por. także A. M ü h l i n g, „*Blick auf Abraham, euren Vater*”. *Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und den zweiten Tempels*, FRLANT 236, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011.

² Warto odnotować fakt, że Juda nie jest wymieniana w Sdz 5 wśród zwoływanych przez Deborah plemion Izraela; J. L e m a Ń s k i, *Księga Rodzaju*, s. 771-774.

łącznie postaci przodków Izraela z mieszkańcami Beer Szeby i dopiero wtórnie tradycja tego miejsca, jak i jego głównego bohatera Izaaka, mogła stanowić materiał wykorzystany do wykreowania więzów między praprzodkiem Judy oraz Izraela. Kwestia tego, czy wydarzenia – a przynajmniej jakaś ich część – łączone dzisiaj głównie z Abrahamem zostały ostatecznie przeniesione na niego z tradycji odziedziczonych po Izaaku, może być już jedynie przedmiotem spekulacji.³ Główny rdzeń znanych nam dziś w formie kanonicznej tradycji patriarchalnych tworzą zatem opowieści o Abrahamie i Jakubie, zaś Izaak jest postacią pozwalającą połączyć obu przodków późniejszego Izraela.

Tradycja o trzech patriarchach

Pierwsze, co możemy stwierdzić, to fakt, że poza drobnymi wyjątkami, nie istnieje żadna inna tradycja o Abrahamie poza znaną nam opowieścią o nim z Rdz 11,27 – 25,10. Po informacji o śmierci patriarchy (Rdz 25,7-10) nie wspomina się go potem w praktyce w jakiś szczególny sposób od Księgi Jozuego po Drugą Księgę Królewską. Jedyne, co powraca z pewną częstotliwością, to tradycyjna formuła trzech patriarchów (Abraham, Izaak, Jakub-Izrael). Ten standardowy zwrot spotykamy głównie w Księdze Powtórzonego Prawa, rzadziej w Księgach od Wyjścia do Liczb i jeszcze rzadziej w późniejszych księgach należących do tzw. historii deuteronomistycznej. Formuła ta, w z godnej opinii egzegetów, jest ostatnim stadium w łączeniu tradycji patriarchalnych. W tym sensie Izaak wzywa Boga Abrahama (Rdz 26,23-24) i powiela w swoim życiu epizody tworzące paralele z wydarzeniami w życiu Abrahama,⁴ zaś Jakub spotyka potem Boga Abrahama i Izaaka (Rdz 28,13; 32,10) i błogosławi swoich potomków

³ Szerzej por. t e n ż e, *W poszukiwaniu tradycji o Izaaku*, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2/2013, s. 63-76.

⁴ W nawiązaniu do tradycji o Abrahamie wspomnieć można np. wędrówkę do obcego kraju z powodu głodu (Rdz 26,1; por. 12,10) czy tradycję o dostępie do studni (Rdz 26,15; por. 21,25-32).

w imię Boga, przed którym chodzili jego ojcowie, Abraham oraz Izaak (Rdz 48,15-16). Józef w końcu będzie zapewniał swych braci, że kiedyś Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba wyprowadzi ich z Egiptu do Ziemi Obiecanej (Rdz 50,24).⁵

Patrząc na te wypowiedzi od strony historyczno-krytycznej, można sądzić, że za klasyczną formą tej potrójnej formuły patriarchalnej: „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba” i jej jahwistycznym utożsamieniem (Wj 3,6.15-16; 4,5) stoi jakaś droga rozwoju religii starożytnego Izraela. Albrecht Alt w swoim słynnym już dziś esejju *Bóg Ojców*,⁶ przywołując przykład ludów nomadycznych, sugerował, że na wczesnym etapie przodkowie Izraela czcili w każdym klanie/plemieniu własnego Boga. Z tego względu spokrewnieni ze sobą Laban i Jakub, zawierając układ graniczny, odwoływali się każdy do swego Boga w roli gwarantów jego przestrzegania. Laban wzywał zatem Boga Nahora, zaś Jakub Boga Abrahama, określanego też jako „Bojaźń Izaaka” (Rdz 31,53).⁷ Kontekst sugeruje wyraźnie politeistyczne rozumienie tego odwołania.⁸

W kontekście wspomnianych ksiąg historycznych na uwagę zasługuje jedno niestandardowe przywołanie postaci tego patriarchy w Joz 24. Przedstawiona tu zostaje krótka synteza dziejów narodu wybranego (Joz 24,2-13), której zwieńczeniem ma być zwanie przymierza w Sychem (Joz 24,1-28). Nie zaczyna się ona jednak od przywołania Jakuba czy triady Abraham, Izaak i Jakub, ale Teracha, Abrahama i Nahora. Określa się ich mianem „przodkowie od starodawnych czasów” (Joz 24,2). Wzmianka jest o tyle ciekawa,

⁵ J. B l e n k i n s o p p, *Abraham. The Story of a Life*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2015, s. 2.

⁶ A. A l t, *Der Gott der Väter*, w: t e n z e, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, C.H. Beck, München 1959, s. 1-78.

⁷ „Bojaźń Izaaka” to najczęściej spotykane tłumaczenie. Możliwe jednak, że zwrot *paḥad jišḥāq* lepiej byłoby rozumieć w sensie „przerażający”, „budzący postrach” (por. Ps 91,5: *paḥad balēlōt* – „Przerażenie nocy”; Pnp 3,8). Może chodzić o określenie mające pierwotnie konotacje demoniczne; H.P. M ü l l e r, *phd*, w: TDOT, t. 11, s. 517-526.

⁸ J. L e m a Ń s k i, *Księga Rodzaju*, s. 820.

że wychodzi poza to, co znamy z Księgi Rodzaju. Wspomina się w niej bowiem, że Terach służył obcym bogom, kiedy żył jeszcze po drugiej stronie Eufratu. Potem Bóg przeprowadził Abrahama do Kanaanu i dał mu tam potomków: Izaaka, Jakuba i Ezawa. Tekst jednak w zgodnej opinii badaczy jest uważany za późniejszy dodatek do deuteronomistycznego rdzenia tej księgi (por. podobny tekst w Ne 9,6-15), choć jego oryginalne pochodzenie i datacja są nadal przedmiotem zażartej dyskusji i nie można wykluczyć, że część zawartych w tym tekście tradycji jest starsza niż szkoła deuteronomistyczna.⁹ Można np. sądzić, że tekst historycznego podsumowania stanowił w całości jakiś element wzorca stosowanego podczas ceremonii zawierania przymierza i oryginalnie mógł być związany z sanktuarium w Sychem (por. Joz 24,2.23: Jhwh Elohe [Bóg] Izraela; Rdz 33,20: Elohe Izrael).¹⁰

Abraham

Jeśli takie założenie jest słuszne, to można sobie wyobrazić, że postać Abrahama była stopniowo wkomponowywana w genealogiczną nić powiązań, której pierwszą fazą było połączenie postaci Izaaka i Jakuba. Ten pierwszy być może stał się ogniwem łączącym obu antenatów klanów z południa i północy dopiero w ostatniej fazie tworzenia tradycji patriarchalnych. Wtedy też nie tylko z pomocą redaktorów przekazał Abrahamowi część związanych z nim tradycji i miejsc (np. Beer Szeba), a i rozbudowaniu samej opowieści

⁹ W.T. K o o p m a n s, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOT.S 93, Academic Press, Sheffield 1990, s. 1-95; M. A n b a r, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24: 1-28)*, Lang, Frankfurt am Main 1992, s. 7-22; J.L. S i c r e D i a z, *Giosuè*, Borla, Roma 2004, s. 389-392. Patrząc na tę dyskusję z perspektywy ostatnich, przykładowych komentarzy, zauważalny jest taki brak zgody. Dla przykładu w kontekście rozstrzygnięć (Jhwh vs. cudzy bogowie), koniecznych w drugiej połowie V w. przed Chr., sytuuje ten rozdział np. E.A. Knauf, *Josua*, ZBK.AT 6, Theologische Verlag, Zürich 2008, s. 193-194. Z kolei za „pre-Deuteronomistic” (VIII/VII w. przed Chr.) uważa go H.N. R ö s e l, *Joshua*, HCOT, Peeters, Leuven-Paris 2011, s. 363.

¹⁰ *Tamże*.

o Abrahamie posłużyły również inne opowieści nie powiązane na początku z tym patriarchą. Przykładem jest tradycja o zniszczeniu Sodomy (Rdz 13,13;19), która pojawia się w wielu innych miejscach, gdzie stanowi ostrzegawczy przykład dla Jerozolimy (Iz 1,9-10; 3,9; Jr 23,14; Ez 16,44-58), czy także bardziej ogólny symbol zepsucia (Am 4,11; Sof 2,9; Iz 13,19; Jr 49,18).

O Abrahamie równie niewiele mówią księgi prorockie. Cztery razy wspomina się go w Księdze Izajasza (Iz 29,22; 41,8; 51,2; 63,16) i są to teksty z okresu wygnania i późniejsze. Potem po razie imię patriarchy pojawia się jeszcze u Jeremiasza (Jr 33,26: formuła trzech patriarchów),¹¹ Ezechiela (Ez 33,24) i Micheasza (Mi 7,30).¹² Jedyne wzmianka u Ezechiela traktowana jest jako „oryginalna”, a zatem najstarsza w gronie wymienionych tekstów.

W Księdze Amosa jedynym wspomnianym przodkiem jest Jakub, a jego poprzednikiem wydaje się być Izaak. To jego bowiem imię pojawia się paralelnie jako określenie tożsamościowe dla mieszkańców Samarii (Am 7,9.16). Dane te są o tyle ciekawe, że większość, o ile nie wszystkie, księgi prorockie były jednak ostatecznie redagowane w Królestwie Judy wiele dziesięcioleci po upadku Samarii. Tymczasem według Amosa to Jakub pełni rolę praprzodka dla mieszkańców obu królestw, a po asyryjskiej inwazji na Samarię (722 r. przed Chr.) dla samej tylko Judy. Z kolei inspirowane duchem deuteronomistycznym oskarżenie wysuwane wobec Judy o to, że chodziła za obcymi bogami (Am 2,4-5), dotyczy raczej pokolenia Exodusu, a nie trzech patriarchów. W każdym bądź razie Abraham w ogóle nie pojawia się w przepowiadaniu tego proroka. Nie inaczej jest u kolejnego proroka z połowy VIII w. przed Chr. Ozeasz, bo o nim mowa, czyni wiele

¹¹ Tekst ewidentnie powygnaniowy; R. P. Carroll, *Jeremiah*, OTL, Westminster, Philadelphia 1986, s. 634-639; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, t. 2: *Commentary on Jeremiah XXVI-LII*, ICC, T&T Clark, Edinburg 1996, s. 860-865.

¹² Wspomnienie o lojalności Jhwh wobec Abrahama zamyka fragment poświęcony odbudowie murów Jerozolimy (Mi 7,11; por. Ezd 9,9) i obcych narodach zlizujących proch przed Izraelem (Mi 7,16-17); to swego rodzaju „fantazja” znana także z Deutero-Izajasza (Iz 49,23).

odniesień do tradycji znanych z późniejszego Pięcioksięgu.¹³ Kwestia datowania tych rozdziałów jego księgi, w których jest o tym mowa, pozostaje jednak sprawą nie do końca rozstrzygniętą. Jednak prorok, pisząc o początkach Izraela, wskazuje na doświadczenie Exodusu i tradycję pobytu na pustyni, gdzie Izrael znalazł się po wyprowadzeniu go przez Boga z Egiptu (Oz 11,2-12). Ten Bóg określa się potem jako „Bóg od ziemi egipskiej” (Oz 13,4). Nawet Jakub nie jawi się w przepowiedaniu proroka, jako postać pierwszoplanowa. Poświęcony mu fragment w tej księdze (Oz 12,2-6.12) można wręcz odczytać jako polemiczny względem przodka o nienajlepszej opinii, któremu przeciwstawia się, jako alternatywną, tradycję o Exodusie.¹⁴ Wspomnienie o Jakubie zaczyna się od wzmianki o narodzinach bliźniaków (Jakub i Ezaw) i pierwszym oszustwie Jakuba (Oz 12,4). Chodzi o wydarzenie „wyjątkowe w historii położnictwa”, które przypomina legendę (por. Rdz 25,22-26). Potem prorok wspomina o walce z istotą nadnaturalną nad rzeką Jabbok (Oz 12,5a; Rdz 32,22-32), tajemniczym spotkaniu w Betel (Oz 12,5b; Rdz 28,10-22; 33,9-15), jego ucieczce do Aramu i służbie pasterskiej w zamian za żonę (a nie za dwie żony! Oz 12,13; por. Rdz 28,5; 29,15-30). Co do Ozeaszowej autentyczności tej wypowiedzi można mieć uzasadnione wątpliwości (por. Oz 12,1b: pozytywna wzmianka o Judzie). Jednak nawet jeśli znajdujemy tu ślad późniejszej judejskiej redakcji, to uderzający jest już sam fakt, że redaktor ów utożsamia swoje początki z postacią Jakuba, a nie Abrahama, podobnie zresztą jak czyni to potem Deutero-Izajasz.¹⁵ Wspomnienie najważniejszych wątków z opowieści o Jakubie nie rozstrzyga jeszcze o priorytecie tego tekstu przed

¹³ M. B e d n a r s k i, *Motywy Pięcioksięgu w Księdze Ozeasza*, *Collectanea Theologica* 86(2016) nr 4, s. 33-62.

¹⁴ Też taką stawiaj przede wszystkim w swoich licznych publikacjach A. de Pury. Krytycznie o niej H.Ch. S c h m i t t, *Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irreweg der Pentateuchforschung*, w: A.C. H a g e d o r n, H. P f e i f f e r (red.), *Die Erzäter in der biblische Tradition*. *Fs. M. Köckert*, BZAW 400, de Gruyter, Berlin-New York 2009, s. 241-366.

¹⁵ Słusznie podkreśla to J. B l e n k i n s o p p, *Abraham*, s. 6.

wersją znaną nam z Księgi Rodzaju.¹⁶ Można bowiem zakładać, że Oz 12 mógł mieć wpływ na formowanie się cyklu o Jakubie, jak i być przekonany, że było odwrotnie. Autorzy obu tekstów równie dobrze mogli niezależnie od siebie odnosić się do epickiej tradycji o Jakubie.¹⁷ Jednak badacze zgodnie raczej uznają, że tekst Ozeasza świadczy o antyczności tradycji związanej z Jakubem, gdyż nie wszystkie detale wspomniane przez proroka znajdują odzwierciedlenie w cyklu poświęconym temu patriarsze w Księdze Rodzaju i nie do wszystkich znanych z tego cyklu detali nawiązuje prorok (zwłaszcza Oz 12,13).¹⁸

Również w znacznie późniejszej Księdze Jeremiasza nie wspomina się o Abrahamie. Jedyna, wspominana już, wzmianka (Jr 33,26) pojawia się jako konkluzja wyroczni dotyczącej obietnic dynastycznych (Jr 33,14-26). Ten fragment stanowi jednak wariant dla Jr 23,5-6 i brak go w LXX. Chodzi zatem – jak już wcześniej zauważyliśmy – o fragment późniejszej,¹⁹ dłuższej wersji księgi z późnego okresu perskiego, a sama wypowiedź to klasyczna formuła trzech patriarchów (o potomkach Abrahama por. Iz 41,8; Ps 105,6; 2Krn 20,7). W innych miejscach prorok zwracając się do mieszkańców Judy, określa ich mianem „Jakuba” (Jr 10,25; 30,5-7.18; 31,7-14), „mojego sługi Jakuba” (Jr 30,10-11; 46,27-28) i „domu Jakuba” (Jr 2,4; 5,20), a ich Boga na-

¹⁶ A. Bentzen, *The Weeping of Jacob*, *Vetus Testamentum* 1/1951, s. 58-59; P.R. Ackroyd, *Hosea and Jacob*, *Vetus Testamentum* 13/1963, s. 245-253; E.M. Good, *Hosea and the Jacob Tradition*, *Vetus Testamentum* 16/1966, s. 137-145; S.L. McKenzie, *The Jacob Tradition in Hosea XII 4-5*, *Vetus Testamentum* 36/1986, s. 311-322; H.A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok*, *Journal for the Study of the Old Testament* 38/1987, s. 3-13; A. De Pury, *Le Cycle de Jacob*, w: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Brill, Leiden 1991, s. 78-96; E. Blum, *Once Again: Hosea and the Pentateuchal Traditions*, w: C. Weraman (red.), *From Author to Copyist. Essays on the Composition, Redaction, and Transmission of the Hebrew Bible in Honor of Zippi Talshir*, Eisenbrauns, Winona Lake 2015, s. 81-94.

¹⁷ M.I. Gruber, *Hosea: A Textual Commentary*, Bloomsbury T&T Clark, London i in. 2017, s. 493.

¹⁸ Dobrze, syntetyczne omówienie znaleźć można *tamże*, s. 493-504, 518-520.

¹⁹ Potwierdza to także G. Fischer, *Jeremia 26-52*, HThKAT, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 223.

zywa „Bogiem Jakuba” (Jr 10,26; 51,19). Nawet w rozdziałach o wyraźnie „Deutero-Izajaszowym”²⁰ zabarwieniu (Jr 30–31), słowa „nie bój się” kierowane są do Jakuba (Jr 30,10; 46,27-28; Iz 41,10.13-14; 43,5; 44,2), podobnie jak zapewnienia „Ja jestem z tobą” (Jr 30,11; Iz 41,10; 43,5) i wezwania do radości (Jr 31,7.12; Iz 54,1).²¹

Na podstawie tekstów biblijnych spoza Pięcioksięgu można śmiało wnioskować, że postać Abrahama w całej okazałości pojawia się w tradycjach religijnych biblijnego Izraela w przełomowym momencie jego dziejów, jakim było wygnanie babilońskie (597-539 przed Chr.). Świadczą o tym wspomniani już prorocy okresu wygnania, Ezechiel i Deutero-Izajasz. Pierwszy z nich, kilka lat po pierwszej deportacji, interweniuje w sporze o ziemię pozostawioną przez deportowanych (Ez 11,14-21).²² Jednym z argumentów w tym sporze jest tradycja o Abrahamie, wspomniana w Ez 33,23-29 (ww. 24).²³ Nie wiemy, czy stanowi ona „argument skryptyrystyczny”,²⁴ ale na pewno jest najstarszym, poza Pięcioksięgiem, wspomnieniem o tym patriarsze. Dodajmy, że jest to wspomnienie czysto świeckie. Abraham w roli samotnego przodka, który przybył na obecne ziemie i, mimo że był „jeden”, zdołał je posiąść (Rdz 13). Ten argument przytaczany przez proroka, jak się wydaje, nie przekonuje ani cytującego, ani tych, których broni on przed bezprawnym pozbawieniem ich prawa do ziemi. Pozostawieni w Judei mieszkańcy nie mogą rościć sobie prawa do dziedziczenia po Abrahamie tylko dlatego, że udało im się uniknąć deportacji (por. Ez 11,14-15).

Pod koniec wygnania prorok Deutero-Izajasz będzie już wskazywał na Abrahama jako przykład do naśladowania, nazywając

²⁰ Deutero-Izajasz, mimo że – jak wspomnieliśmy – najczęściej wspomina o Abrahamie, to jednocześnie o swoich rodakach mówi o wiele częściej jako o Jakubie, „słudze Jhwh” (Iz 41,8-9; 44,1-2.21; 45,9).

²¹ J. B l e n k i n s o p p, *Abraham*, s. 7 przyp. 12.

²² W. P i k o r, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, KUL, Lublin 2013, s. 199-210.

²³ *Tamże*, s. 213-214.

²⁴ Tak J. B l e n k i n s o p p, *Abraham*, s. 8: „a ‘scriptural’ proof from Abraham”.

patriarchę „przyjacielem Boga”²⁵ (Iz 41,8) i wskazując go (wraz z jego żoną Sarą) jako praprzodka narodu (Iz 51,1-2), zapowiadanego po raz pierwszy w późniejszym chronologicznie tekście o powołaniu Abrahama (Rdz 12,2; 13,16). Nie zmienia to faktu, że ten sam prorok, jak wspominaliśmy wcześniej, zwraca się do tych, którzy przeżyli katastrofę wygnania słowami: „Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mojego przyjaciela [lub: który mnie miłował]!” (Iz 41,8). W tym tekście Abraham to już nie tylko imię dawnego przodka, ale ktoś czynnie zaangażowany w relacje z Bogiem. Już samo zastosowanie w odniesieniu do patriarchy słów „przyjaciel” i „sługa” wskazuje, że jego postać stała się pod koniec wygnania dość prominentna w tradycji religijnej narodu wybranego. Widać to również w jeszcze późniejszym tekście z Iz 29,22-24,²⁶ gdzie wspomina się o „odkupieniu Abrahama”, ale jednocześnie mówi o „domu Jakuba”, który tego dokonał i nie będzie się więcej rumienił oraz „Świętym Jakubowym (...) Bogu Izraela”. O nadziei na pomnożenie narodu, jak było już za czasów Abrahama, wspomina potem kolejny Deutero-Izajaszowy tekst z Iz 51,1-2 i, być może nieco od niego młodszy, fragment lamentacji z Iz 63,7-64,12 (o Abrahamie Iz 63,15-16). Z obu tych tekstów – jak słusznie zauważa Joseph Blenkinsopp²⁷ – przebija poczucie dezorientacji i odłączenia, zarówno w sferze tradycji religijnych, jak i etnicznych, niezbędnych przecież do zachowania tożsamości i życiowego celu.

W tekstach deuteronomistycznych Abrahama wspomina się w powiązaniu z dwoma pozostałymi patriarchami, Izaakiem i Jakubem,

²⁵ Sens „mój przyjaciel” przyjął się w tradycji translatorskiej i nie tylko (2Krn 20,7; Ne 9,7; Jk 2,23; Koran 4: 124), choć być może bardziej adekwatne tłumaczenie dla użytej tu strony czynnej czasownika, to jednak „ten, który mnie miłuje”; tak m.in. J.L. K o o l e, *Isaiah III*, t. 1: *Isaiah 40–48*, HCOT, KOK Pharos Publishing House, Kampen 1997, s. 154-155.

²⁶ Mamy tu do czynienia z późniejszym dodatkiem (w. 22) do starszej lamentacji (ww. 17-24); J. B l e n k i n s o p p, *Isaiah 1–39*, AB 19, Doubleday, New York 2000, s. 410.

²⁷ T e n z e, *Abraham*, s. 10: „A sad sense of disorientation and disconnect from the religious and ethnic traditions...”.

i to w kontekście warunkowej obietnicy ziemi (Pwt 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,32; 34,4), nie robiąc jednak żadnych aluzji do osoby czy aktywności samego Abrahama. W konsekwencji wśród badaczy w ostatnich kilku dekadach panuje zgoda co do tego, że wyjątkowo bogata opowieść o Abrahamie z Rdz 11,27 – 25,11 to nie dziedzictwo jakiejś ustnej tradycji z okresu monarchii, lecz owoc pracy teologicznej i literackiej kręgów zainteresowanych tą postacią w okresie wygnania i po nim.²⁸

Koniec Babilonii i nowe perskie porządki, związane m.in. z pozwoleniem na powrót do ojczyzny, odczytano jako koniec kary i szansę na nowy początek. Początkowy entuzjazm tej części wygnańców, która zdecydowała się na powrót, szybko zastąpiło zwątpienie i zniechęcenie. Widać tę atmosferę zarówno w księdze Deutero-Izajasza, jak i u innych proroków tego okresu (Aggeusz, Proto-Zachariasz). Jerozolima i inne ważne miasta Judy nadal leżały w ruinie, świątynia była zniszczona, autochtoniczna ludność nie zawsze przyjaźnie nastawiona, dawny aparat państwowy unicestwiony. Liczba mieszkańców Judei dramatycznie zmalała, a „fale” powrotów nie były masowe. W tej ostatniej kwestii mówimy raczej o kilku grupach repatriantów w okresie kilkunastu lub nawet kilkudziesięciu lat od dekretu Cyrusa. Odwołanie do Abrahama i Sary oraz dostrzeżenie w poprzedzającej je metaforyce (skała i studnia) symboli owej patriarchalnej pary²⁹ i odniesienia do trudnych początków przyszłego wielkiego narodu (por. Iz 51,1-2) wydaje się więc w tym czasie zupełnie zrozumiałe.³⁰ To wtedy prawdopodobnie zostaje wyartykułowana po raz pierwszy, w formie obietnic złożonych Abrahamowi, tradycja o wielkim narodzie i Ziemi Obiecanej, jako owocu błogosławieństwa Bożego

²⁸ Ogromny wpływ na to przekonanie miały prace: Th.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, de Gruyter, Berlin 1974; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven 1975; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984).

²⁹ Można bowiem tu myśleć również o Bogu Izraela (por. Pwt 32,18).

³⁰ Dyskusję na ten temat znaleźć można m.in. w: H.J. Hermisson, *Deuterosephaja 49,14 – 55,13*, BK XI 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, s. 169-176.

(Rdz 12,1-3; 18,18; por. Iz 54,1; 60,21-22). W ten sposób patriarcha stał się praojcem całego narodu wybranego (Wj 2,24; 4,5; 32,13; por. Mi 7,20) i gwarantem posiadania przez niego praw terytorialnych (Wj 3,6.15; 4,5; por. Ps 47,9). Wędrówka Abrahama z Ur Chaldejczyków³¹ (Rdz 11,28.31) to dobry przykład dla repatriantów przybywających z Babilonii. Podobnie zresztą jak pierwsza rzecz wykonana przez patriarchę po przybyciu do Kanaanu: budowa ołtarza (Rdz 12,7; por. Ezd 3,1-3; 1Krn 21,28 – 22,1).³²

Abraham w roli ojca Izaaka i dziadka Jakuba jest więc w opinii badaczy zajmujących się analizą historyczno-krytyczną wytworem pewnej koncepcji teologicznej okresu wygnania babilońskiego i po nim. Powiązania postaci tego patriarchy z Hebronem sugerują, że pierwotnie mógł on być wyłącznie protoplastą plemienia Judy, nie wchodzącego nawet w ramy wspólnoty międzyplemiennej określanej dawniej jako „Izrael” (por. Sdz 5). Próby precyzyjnego otworzenia rozwoju tej tradycji są jednak trudne, gdyż brakuje nam wiarygodnych źródeł pozabiblijnych i tym samym materiału porównawczego.³³ Sama nazwa „Izrael” stała się jednak określeniem stosowanym także w odniesieniu do mieszkańców Judy nie wcześniej niż upadek Samarii (722 r. przed Chr.) i próby odbudowy zjednoczonej monarchii pod rządami Jozjasza (podczas reform w latach 630/622-609 przed Chr.). Wtedy mogła narodzić się idea linii patriarchalnej od Abrahama, przez Izaaka po Jakuba i jego dwunastu synów, eponimów „dwunastu plemion Izraela” – „ideału” kładącego się u podstaw przyszłego narodu wybranego.

³¹ Określenie *kašdīm* pojawia się dopiero w czasach dominacji Babilończyków (2Krl 25,4.13.25; Jr 21,4.9; 32,5.29; Ha 1,6; Ez 11,24; Iz 43,14; 48,14.20).

³² Na temat identyfikacji wygnańców z Abrahamem szerzej J. B l e n k i n s o p p, *Judaism. The First Phase. The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2009, s. 37-43.

³³ P. R. W i l l i a m s o n, *Abraham*, w: T. D. A l e x a n d e r, D. W. B a k e r (red.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove-Leicester 2003, s. 15.

Jakub

Z powyższego krótkiego przeglądu tekstów biblijnych wynika, że na początku to Jakub był uważany za protoplastę narodu wybranego. Wynika to choćby z faktu, że to jego imię stanowi eponim etniczny i plemienny, o czym wspomina się w Biblii aż dwa razy. Po raz pierwszy w okolicach Peniel/Penuel, na wschodnim brzegu Jordanu, po walce, jaką patriarcha ten stoczył z tajemniczą postacią (posłaniec reprezentujący Boga lub sam Bóg) nad rzeką Jabbok (Rdz 32,28). Po raz drugi wspomina o tym tradycja kapłańska, umiejscawiając całe wydarzenie w Betel i opowiadając o tym, jak patriarcha Jakub został pobłogosławiony przez El Szaddaj oraz otrzymał gwarancje posiadania tej ziemi dla siebie i swego potomstwa (Rdz 35,9-15). Obie wersje są zgodne w jednym – działo się to podczas powrotu Jakuba do Kanaaanu po dwudziestu latach spędzonych na „wygnaniu” w Aramie, u swego wuja Labana. Aram to Mezopotamia. W tym czasie Jakub doczekał się jedenastu synów (Rdz 29,31 – 30,24; Benjamin urodził się już w Kanaanie: Rdz 35,16-18). Kolejny jeszcze etap w rozwoju tej tradycji stanowi wspomnienie o Efraimie i Manassesie, synach Józefa narodzonych w Egipcie (Rdz 46,27) którzy znaleźli swoje miejsce w alternatywnej (terytorialnej a nie genealologicznej) tradycji o dwunastu synach.³⁴

Centralne znaczenie postaci Jakuba widoczne jest w wielu tekstach historycznych i prorockich poza Księgą Rodzaju.³⁵ W prośbie skierowanej do króla Edomu o pozwolenie na przejście przez jego terytorium, Mojżesz przywołuje historię swego ludu, zaczynając ją od Jakuba i jego synów, którzy zeszli niegdyś do Egiptu (Lb 20,14-16).³⁶ Podobnie początki narodu widzi Samuel, odpowiadając ludowi

³⁴ J. L e m a ń s k i, *Manasses – Makir – Gilead: pytanie o źródła jednej z biblijnych tradycji genealologicznych*, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1/2015, s. 25-51.

³⁵ Korzystam tu z tekstów wskazanych w: J. B l e n k i n s o p p, *Abraham*, s. 11-15.

³⁶ Tekst jest późniejszą przeróbką starszej anegdoty (por. Pwt 2,3-6) zawierającą fragmenty starszej tradycji (ww. 14.16ba.19[bez wprowadzenia].21); tak H. S e e b a s s,

na jego żądanie króla (1Sm 12,6 – 15,6³⁷). Również w upomnieniu skierowanym do żydowskiej diaspory w tzw. Kodeksie Świętości (Kpł 26,40-45) autor biblijny zapewnia adresatów, że Bóg będzie pamięta „o przymierzu z ich przodkami [hebr. *ri šōnīm*]”, których wyprowadził z ziemi egipskiej (w. 45).

W końcu również w tradycji liturgicznej zdecydowanie zwycięża odwoływanie się do Jakuba. W psalmach wspomina się Abrahama zaledwie w dwóch ze stu pięćdziesięciu (Ps 47,9; 105,6.9.42). Raz tylko mowa jest o „Bogu Abrahama” (Ps 47,9), podczas gdy wielokrotnie potem wzywa się w nich „Boga Jakuba”. Przodkowie to ci, których Jhwh wyprowadził z Egiptu pod wodzą Mojżesza i Aarona. Psalm 78, który w swej finalnej formie jawi się jako tekst antysamarytański (ww. 9-11.67-69), zaczyna panoramę historyczną od Exodusu i kończy się odrzuceniem Efraima oraz wybraniem przez Boga Jerozolimy i Dawida. Także wiele innych psalmów, przywołując historyczne reminiscencje początków Izraela, akcentuje priorytet pokolenia „wyprowadzonego z Egiptu”, nie zawsze jednak postrzeganego jako dobry przykład (Ps 78,56-64; 79,8-10; 95,8-11; 106,6-33). Nigdy zaś nie wspomina się przy tej okazji o Abrahamie. Brak go również na liście niewierności przodków narodu podanej przez Ezechiela (Ez 20,4-38). Jako pierwszego wspomina on tu Izraela/szczep Jakuba i jego wyjście z Egiptu (w. 5; por. Wj 6,2-4). Doświadczenia przodków na pustyni w ziemi egipskiej (sąd Boga), to zapowiedź takiego samego sądu dla obecnego pokolenia (w. 36). Przyszłe pokolenia będą jednak mieszkać w ziemi, którą Jhwh obiecał swemu słudze Jakubowi/przodkom (Ez 37,25).

Również deuteronomistyczny tekst z Pwt 26,5-10,³⁸ zawierający modlitwę recytowaną przy okazji składania pierwocin, przypo-

Numeri. Kapitel 10,11–22,1, BK. IV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 291-292.

³⁷ Tym razem jednak mamy prawdopodobnie do czynienia z późniejszą „korekta dogmatyczną”, a więc z głosą; tak W. D i e t r i c h, *1Samuel 1–12*, BKVIII/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2010, s. 534.

³⁸ Por. analizę krytyczno-literacką w: E. O t t o, *Deuteronomium 23,16 – 34,12*, HThKAT, Herder, Freiburg- Basel-Wien 2017, s. 1885-1889.

minający swą treścią rodzaj kanonicznego wyznania wiary, jako pierwszego wspomina Jakuba i jego zejście do Egiptu: „...ojciec mój Aramejczyk błędzący/zagubiony, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny (...) wyprowadził nas Jhwh z Egiptu (...) Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj”.

Gerhard von Rad zaliczał ten tekst w poczet swoich „małych historycznych *credo*”, dostrzegając w nim nie tylko terminologię charakterystyczną dla Deuteronomisty, ale i elementy starszego materiału.³⁹ Teza o takim historycznym, starożytnym *credo* nie wytrzymała krytyki.⁴⁰ Jednak samo wspomnienie o Aramejczyku błędzącym jest archaiczne i sugeruje raczej odwołanie się do Jakuba a nie do Abrahama. Zdaniem Eckarta Otto, na tym starszym, deuteronomistycznym rdzeniu pracowali potem autorzy kapłańscy, którzy chcieli widzieć w nim aluzję do późniejszej tradycji o Abrahamie (np. Rdz 12,10; 18,18).⁴¹ W ten sposób dopiero po wygnaniu zostają scalone obie linie tradycji patriarchalnych. Inna kwestia to fakt, że żaden z patriarchów nigdy nie jest nazywany Aramejczykiem, choć wspomina się powiązania obu patriarchów z Aram-Naharaim (Rdz 24,10.24) oraz z Labanem Aramejczykiem (Rdz 25,20; 28,5; 31,20.24). W tekście IQapGen wędrownym Aramejczykiem jest już jednak wyraźnie Abraham.⁴² Kiedy po „małym *credo*” Izraelici modlą się do Boga swoich przodków (Pwt 26,7), a potem składają ofiarę z pierwocin, prosząc o błogosławieństwo, zgodnie z obietnicą złożoną przodkom,

³⁹ G. v o n R a d, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Kaiser, München 1961, s. 11-16 (tekst po raz pierwszy publikowany był w 1938); por. t e n ż e, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W i d ł a, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 104-106. Historię dyskusji nad tą tezą omawia potem E. O t t o, *Gerhard von Rad als Deuteronomiumskommentator. Klärungen aus zeitlichem Abstand*, w: B. M. L e v i n s o n, E. O t t o (red.), *Recht und Ethik im Alten Testament*, ATM 13, LIT Verlag, Münster 2004, s. 1-28.

⁴⁰ E. O t t o, *Deuteronomium 23,16 – 34,12*, s. 1881-1885.

⁴¹ *Tamże*, s. 1897.

⁴² J. R. L u n d b o m, *Deuteronomy. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2013, s. 726.

język tej modlitwy także przypomina bardziej tradycję o Abrahamie niż o Jakubie (Pwt 26,15).⁴³

Nie mamy zatem poza Pięcioksięgiem zbyt wielu tekstów, w których u początków Izraela wymieniana była postać patriarchy Abrahama. Często zaś mowa jest w takim kontekście o Jakubie, zejściu do Egiptu i wyprowadzeniu licznej już potem narodu, potomków tego patriarchy, z kraju faraonów. Przegląd i datacja tekstów biblijnych poświęconych Abrahamowi pozwalają na wyciągnięcie dwóch zasadniczych wniosków. Po pierwsze, poza standardową, powygnaniową formułą „Abraham, Izaak, Jakub” o Abrahamie nie ma mowy w sposób jednoznaczny w żadnym z tekstów sprzed okresu wygnania babilońskiego. Po drugie, w tym właśnie okresie Abraham zaczął stanowić modelowy przykład dla tych, którzy chcieli powrócić z wygnania i całą sytuację odczytywali jako „nowy początek” w Judei pod rządami Persów.

Jeśli przyjmiemy, że nastąpiła – wspomniana powyżej – „pro-Abrahamowa” reinterpretacja liturgicznego *credo* z Pwt 26,5-10, to zrozumiały staje się wówczas także wstęp do przymierza zawartego przez Jozuego w Sychem. Tam, jako praprzodków, wymienia się, jak wspomnieliśmy, Teracha, Abrahama i Nachora (Joz 24,2). Pomysł na „tropienie” genealogicznych powiązań od Jakuba do Abrahama i wyprowadzenie całej tej linii od Teracha, ostatniego przedstawiciela postpotopowej ludności, który stanowiłby pomost od prehistorii do legendarnej historii narodu wybranego, wynikał nie tylko z potrzeby chwili, jaką była sytuacja demograficzna i polityczna tuż po powrocie z wygnania babilońskiego. Miał on związek również z koncepcją samej księgi o korzeniach narodu i jego uniwersalnej misji wyznaczonej przez Boga, jaką była – powstająca wówczas – Księga Rodzaju. Do tego czasu mieszkańcy Judei identyfikowali się jako

⁴³ E. Otto, *Deuteronomium 23,16 – 34,12*, s. 1890, 1900 klasyfikuje ten wiersz jako „nachexilische Fortschreibung”.

potomkowie Abrahama, zaś mieszkańcy terenów na północ od Jerozolimy jako przodkowie Jakuba. Wybór Abrahama jako pierwszego powołanego przez Boga praprzodka i powiązanie go z Jakubem *via* Izaak, znajduje swoje uzasadnienie w tym, że tradycje o Abrahamie stanowiły naturalny punkt odniesienia w poszukiwaniu swojej tożsamości przez mieszkańców Judei po powrocie z wygnania, oraz w tym, że to właśnie owi mieszkańcy powygnaniowej Judei przejęli (być może jeszcze za czasów Jozjasza⁴⁴) teologiczny już sens pojęcia „Izrael”. Do tego czasu luźne tradycje o Abrahamie jako praprzodku Judejczyków krążyły prawdopodobnie swobodnie i stanowiły jakiś rodzaj odpowiedzi na katastrofę polityczną, jaką był upadek Królestwa Judzkiego.⁴⁵ Dopiero podczas łączenia ich z wcześniej i lepiej ukształtowaną już tradycją o Jakubie, przemodelowaniu i reinterpretacji uległa również tradycja o Abrahamie. Kwestia tego, czy to jej „wzbogacenie i rozbudowanie” dokonało się na bazie i kosztem tradycji o Izaaku, już wcześniej łączonej z tradycją o Jakubie (por. Amos), oraz tego, czy połączenie tradycji patriarchalnych z tradycją Exodusu dokonało się jeszcze w czasach monarchii (por. Ozeasz), czy dopiero pod koniec wygnania lub już po nim, jest nierozstrzygnięta, choć w tej drugiej sprawie większość badaczy skłania się ku teorii o szkole kapłańskiej jako środowisku odpowiedzialnym za powiązanie obu nurtów tradycji.⁴⁶

ks. Janusz LEMAŃSKI

⁴⁴ N. Na'aman, Saul, Benjamin and the Emergence of "Biblical Israel" (cz. I), *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121/2009, s. 211-224.

⁴⁵ J. Blenkinsopp, *Abraham*, s. 14-15.

⁴⁶ K. Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testament*, WMANT 81, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999; Th.C. Römer, *Les histoires des Patriarches et la légende de Moïse: une double origine?* w: D. Doré (red.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire?* Cerf, Paris 2007, s. 155-196. Za okresem monarchii (czasy Ozeasza) opowiada się cytowany już H.Ch. Schmidt, *Erzvätergeschichte*, s. 241-266. Dyskusję na ten temat znaleźć można również w J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały I–II*, NKB.ST I/1, Św. Paweł, Częstochowa 2013, s. 66-69.

Słowa kluczowe: Abraham, Jakub, patriarchowie Izraela, Exodus, Księga Rodzaju

Keywords: Abraham, Jacob, patriarchs of Israel, Exodus, The Book of Genesis

Abraham *versus* Jacob

Summary

This article deals with the process of the formation of the traditions concerning the three patriarchs in the book of Genesis. It can already be stated that the traditions concerning Abraham, Isaac, and Jacob were initially formed independently of each other. Chronological priority should be assigned to the tradition concerning Jacob. It was originally somehow combined with the tradition concerning Isaac (in Amos), and at the time before the exile it constituted the earliest point of reference for seeking the roots and identity of Israel. Only by the end of the exile did the particular time and situation cause the local Judaeen traditions concerning Abraham to play a greater role also from a theological aspect. Abraham then became not only a model of faith and an example of behaviour for the exiles and the repatriates, but also from a the first link in the chain of the three patriarchs. It is possible that at that time some of the motifs of the story of Abraham were borrowed from the traditions concerning Isaac (cf. Gen 26).