

ISAAC KALIMI

Department of Near Eastern Languages and Civilizations
The Oriental Institute, University of Chicago

Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze! „Związanie” Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej

Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him!:
„Binding” of Isaac in Rabbinic Literature and Thought

Powszechnie znana, fascynująca i dramatyczna opowieść biblijna o związaniu Izaaka przez jego ojca Abrahama (tradycyjnie zwana Akeda, czyli „związanie”¹, Rdz 22,1-19) niewątpliwie należy do arcydzieł dziedzictwa literackiego starożytnych Izraelitów. Jest to kunsztowny przykład krótkiego opowiadania (całość zawiera się w zaledwie czternastu bądź dziewiętnastu wersach)², o bogatej treści, rodzącej szereg wymagających pytań³. Ponadto, choć na pozór proste,

Niniejsze studium jest polskim tłumaczeniem artykułu pt.: *«Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him!»: Binding of Isaac in Rabbinic Literature and Thought*, „Review of Rabbinic Judaism” 13 (2010), pp. 1-29. Tłumaczenia dokonała Małgorzata Wiertelwska za uprzejmą zgodą autora (I. Kalimi, 1155 East 58th Street, Chicago, IL 60637; kalimi22@gmail.com).

Od tłumaczki: cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia (wyd. III poprawione); cytaty ze źródeł rabinicznych i innych komentarzy przetłumaczono z j. ang. wg wersji przytoczonej przez autora. Pragnę podziękować dr Teresie Stanek za cenne uwagi do pierwszej wersji przekładu.

¹ Hebrajski termin *Akeda* = „związanie Izaaka”, „ofiara Abrahama” w tradycji chrześcijańskiej. Warto odnotować, że termin hebrajski akcentuje dokonany przez Abrahama akt związania Izaaka, podczas gdy określenie „ofiara Abrahama” nazywa sens owego aktu.

² Aktualna wersja opowiadania w tekście masoreckim obejmuje dziewiętnaście wersów (Rdz 22,1-19). Jednak pierwotne opowiadanie było jeszcze krótsze: składało się tylko z wersów 1-14a+19a; zob. szczegółowe omówienie w: I. Kalimi, „The Land / Mount Moriah, and the Site of the Jerusalem Temple in Biblical Historical Writing,” *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy: Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies* (Jewish and Christian Heritage 2; Assen 2002), s. 9-32 zwł. 9-11 oraz przyp. 1 i 5.

³ Odnośnie do paralelnych opowiadań w świecie greckim, zob. przykłady wymienione w: S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends: A Piyyut on the Slaughtering of Isaac and his Resurrection by Rab Ephraim of Buna,” *The Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950, s. 471-547 zwł. s. 474-475 (część hebr.; wersja ang.: tegoż, *The Last Trial*, tłum. J. Golden; New York 1967]; J.S. Licht, „Isaac's *Aqedah*” *Encyclopedia Biblica*, Jerusalem 1971), t. 6, s. 336-338 zwł. S. 336 (hebr.); D. Flusser, S. Safrai, *Who Sanctified the Well-Beloved in (lit.: from) the Womb*, w: *Studies in Bible*

opowiadanie to jest w rzeczywistości niezwykle skomplikowane. Kryje w sobie możliwość kilku różnych interpretacji i punktów widzenia, łączących wszystkie czasy i kultury⁴. Porusza najgłębsze emocje⁵ i kluczowe kwestie teologiczne, takie jak relacja między Bogiem i ludźmi, czy granice wzajemnych wymagań i obowiązków. Ponadto opowiadanie to dotyczy kluczowego problemu dokonywania wyborów między wiarą religijną a fundamentalnym zobowiązaniem moralnym, oraz między wiernością Bogu a wiernością wobec więzów ciała i krwi. Dotyka też kluczowych relacji międzyludzkich, takich jak minimalne zobowiązanie ojca wobec swego dziecka, oraz męża wobec żony i matki swego syna.

Nie dziwi więc, że opowieść ta zajmuje poczesne miejsce we wszystkich religiach odwołujących się do wiary Abrahama: judaizmie, samarytanizmie, chrześcijaństwie i islamie, oraz w ich różnych, wewnętrznych odłamach: żydzi: rabiniczni, karaimi, ortodoksyjni, konserwatywni i reformowani; chrześcijanie: katolicy, prawosławni i protestanci; muzułmanie: sunnici i szyici. Opowiadanie o „związaniu” Izaaka bezsprzecznie wywarło ogromny wpływ na te religie w za-

and the Ancient Near East, red. Y. Avishur, J. Blau, Jeruzalem 1978, s. 329-336 zvl. s. 329-330 (hebr.).

⁴ Jako uzupełnienie targumicznych i midraszowych interpretacji „związania” omówionych w niniejszym artykule, zob. np. interpretacje „związania” dokonane przez Filona z Aleksandrii, *De Abrahamo*, xxxiii 172-175 (zob. *The Works of Philo*, tłum. C.D. Yonge, Peabody 1993, s. 426-428; Józef Flawiusz, *Antiquitates Judaicae* 1.222-236 (zob. też L.H. Feldman, *Josephus as a Biblical Interpreter: The Aqedah*, „Jewish Quarterly Review” 75 [1985], s. 212-252); a z późniejszych autorów, Rabbi Elazar z Wormacji (Niemcy), Rabbi Mosze ben Maimon (Majmonides), *Sefer HaZohar*, Don Izaak Abarbanel, Rabbi Lewi Izaak z Berdyczowa, Rabbi Samson Rafael Hirsch, Rabbi Abraham Izaak Kook i Abraham Joshua Heschel – wszystkie komentarze zebrane i omówione w: A. Evan Chen, *The Biding of Isaac: Mystical and Philosophical Interpretation of the Bible*, Tel Aviv 2006; hebr. Zob. także Y. Elbaum, *From Sermon to Story: The Transformation of the Aqedah*, „Prooftexts – A Journal of Jewish Literary History” 6 (1986), s. 97-116; R.M. Jensen, *The Biding or Sacrifice of Isaac: How Jews and Christians See Differently*, „Bible Review”, October 1993, s. 42-52; M.M. Caspi, S.B. Cohen, *The Binding (Aqedah) and its Transformations in Judaism and Islam: The Lambs of God*, Lewiston, N.Y. 1995; L.A. Berman, *The Aqedah: The Binding of Isaac*, Northvale, N.J. 1997 [praca ważna zwłaszcza ze względu na antologię poglądów autorów piszących w jidysz oraz współczesnych autorów i myślicieli]; *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, red. E. Noort and E.J.C. Tigchelaar, (Themes in Biblical Narrative 4; Leiden 2002); oraz L.H. Kant, *Restorative Thoughts on an Agonizing Text: Abraham's Binding of Isaac and the Horror of Mount Moriah (Genesis 22)*, „Lexington Theological Quarterly” 38 (2003), s. 77-109, 161-194.

⁵ Por. E. Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge 2004, s. 31. Szczegółowa krytyczna recenzja książki, zob. Kalimi, *Bound by the Bible? – A Review Essay on Edward Kessler, Bound by the Bible, Jews, Christian and the Sacrifice of Isaac*, „Review of Biblical Literature” 9 (04/2005): http://www.bookreviews.org/pdf/4501_4561.pdf (krótsza wersja artykułu, zob. „Journal of Biblical Literature” 124, 2005, s. 371-376).

⁶ Istnieją liczne przykłady dzieł sztuki podejmujących ten temat. Ze starożytności i średniowiecza warto wspomnieć fresk z synagogi w Dura Europos oraz mozaiki podłogowe synagogi w Beth Alpha i Seforis. Ze sztuki chrześcijańskiej godne uwagi są drzeworyty z *Biblia pauperum*, książka blokowa (ok. 1460), Drezno.

kresie ich systemu wierzeń i myśli, liturgii, literatury i sztuki⁶. Niewątpliwie, wspomniane wyżej kwestie nurtowały nie tylko twórców i badaczy Talmudu, lecz również wiele wcześniejszych i późniejszych pokoleń żydowskich (i nie-żydowskich) myślicieli: teologów i filozofów, pisarzy, poetów i egzegetów, artystów i kompozytorów. Wszyscy oni podejmowali, i nadal podejmują, trud zrozumienia i zinterpretowania tej zadziwiającej i przerażającej opowieści.

Historia interpretacji opowiadania o „związaniu” jest niemal tak stara jak sama opowieść, gdyż sięga wczesnych etapów kształtowania się biblijnej narracji (np. Rdz 22,14b; 2Krn 3,1)⁷. Niniejsze studium wskaże kilka perspektyw określających znaczenie, interpretację i oddziaływanie „związania”, wybranych spośród całego konglomeratu literatury i myśli rabinicznej. Zamiarem autora jest naświetlić stanowiska rabinów wobec *Boga*, który domaga się od swego wiernego sługi tak niezwykłego czynu; wobec *Abrahama*, który miłość i wierność względem Boga stawia ponad miłość i wierność względem siebie samego, swego syna, żony, rodziny i przyjaciół; wobec *Izaaka*, który, jak się wydaje, był gotowy złożyć siebie w ofierze i współdziałał ze swym ojcem; oraz wobec *Sary*, która w ogóle nie jest wspomniana w opowiadaniu.

I. RABINI I TEOLOGICZNO-ETYCZNE WARTOŚCI „ZWIĄZANIA”

Chociaż biblijny narrator nie krytykuje żadnej z postaci wymienionych w opowiadaniu, to jednak skłania ono do postawienia kilku pytań teologicznych i etycznych, które w sposób szczególny odnoszą się do Boga z jednej strony, a Abrahama z drugiej. Przyjrzyjmy się tym pytaniom i zbadajmy, jak – jeśli w ogóle – podejmuje je rabini.

1. Bóg wystawia Abrahama na próbę

Rozdział 22 jest jedynym miejscem w całej Księdze Rodzaju, gdzie Bóg żąda ofiary od człowieka, a ponadto wskazuje dokładnie co, jak i gdzie ma być ofiarowane, nie pozostawiając mu żadnej alternatywy⁸. Bóg nakazuje Abrahamowi, aby złożył swego długo oczekiwanego, umiłowanego syna Izaaka, w ofierze całopalnej na jednym z pagórków kraju Moria (werset 2). Życzenie to wydaje się co najmniej zaskakujące, jeśli nie wręcz absurdalne: potężny Król wszechświata, posiadający mnóstwo stad owiec i bydła, „łaknie” jedyne *jagnięcia* podeszłych

⁷ Zob. Kalimi, *The Land / Mount Moriah*, s. 9-15. Spis dodatkowej literatury pomocniczej i jej krótka analiza w: C. Westermann, *Genesis 12-36, A Commentary*, tłum. J.J. Scullion, Augsburg 1981, t. 2, s. 351-354.

⁸ Księgi Powtórzonego Prawa i Liczb także wskazują dokładnie „co, jak i gdzie” ma być ofiarowane. Jednak większość ofiar zwierzęcych i roślinnych uwarunkowanych jest osobistym wolnym pragnieniem, popełnionym wykroczeniem i sytuacją materialną składającą ofiarę (np. Lb 1-3).

wiekami rodziców. Jak miłosierny Bóg mógł być tak okrutny względem Swego wiernego sługi i bezwarunkowo żądać, aby ten zamordował swego umiłowanego syna? Jak Bóg mógłby żądać czegoś, co całkowicie zaprzecza Jego własnym przykazaniom, takim jak: „kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego” (Rdz 9,6; które pojawia się w zakończeniu tekstu biblijnego, poprzedzającego opowiadanie o „związaniu”) i „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13 // Pwt 5,17; pojawiającego się po opowiadaniu o „związaniu”)?⁹

Co więcej, historia „związania” jest jedyną spośród opowieści o Abrahamie, która rozpoczyna się od słów: „Bóg wystawił Abrahama na próbę” (Rdz 22,1)¹⁰. Takie rozpoczęcie rzeczywiście łądodzi krytykę czytelników wobec okrucieństwa Boga¹¹, wyjaśniając, że nie domagał się On od tego podeszłego wiekiem mężczyzny ofiary z człowieka, lecz wykazania się bezwarunkową wiarą. I faktycznie, owa wyjściowa intencja znajduje potwierdzenie w zakończeniu opowiadania (Rdz 22,11-12). Rabini podążają w swych interpretacjach za tekstem biblijnym i uważają całe opowiadanie za historię próby. Bóg wystawia wierność Abrahama na ostateczną i całkowitą próbę: czy jest on gotowy dać Bogu to, co ma najcenniejszego – swego umiłowanego syna?

Dlaczego jednak Bóg miałby w ogóle wystawiać Abrahama na próbę? Jeśli z góry zna jej wynik, dlaczego wystawia na nią Abrahama? Jeśli zaś nie zna wyniku (a tak właśnie okazuje się ze słów „*teraz poznałem, że boisz się Boga...*” Rdz 22,12b) – opowiadanie stawia pod znakiem zapytania doskonałość Boga. Interpretacja harmonizująca źródła rabiniczne (np. *Genesis Rabba* 56,7; ok. 400-500 n.e.)¹² i jej średniowieczni kontynuatorzy¹³ nie rozwiązują tego problemu. Pogląd, że Bóg znał wynik, ale po prostu chciał ukazać ludziom sprawiedliwość Abrahama, jest nie do utrzymania, ponieważ w czasie „związania” nie było nikogo na górze (chyba, że powiemy, iż Bóg wiedział, że ta historia będzie w przyszłości opowiedziana następnym pokoleniom). Ponadto, jak stwierdza Hans Blu-

⁹ Dlatego też w 1798 r. Immanuel Kant przytaczał Rdz 22 jako przykład na to, że Bóg nie mógł być naprawdę zakaż Abrahamowi zabić Izaaka, ponieważ stanowiłoby to pogwałcenie prawa moralnego; zob. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, t. 2, s. 354.

¹⁰ Na temat „prób” jako takiej, zob. J. Licht, *Testing in the Hebrew Scriptures and in Post-Biblical Judaism*, Jerusalem 1973; (hebr.).

¹¹ Podobnie, opowiadanie w Księdze Hioba 1-2 stanowi tło, wyjaśniające, że Bóg tylko wystawia Hioba na próbę, po to, by ukazać jego wierność Bogu, tak w dobrej, jak i złej doli.

¹² W niniejszym artykule cytuję szeroki wybór źródeł rabinicznych (i innych). Nie zawsze jest łatwo ustalić dokładny czas ich redakcji. Przytaczam przybliżone bądź przyjęte daty źródeł, aby dać czytelnikowi jakiś pogląd na ich chronologiczną sekwencję i rozwój. Odnośnie do niektórych midrasz przyjmuję ustalenia za: M.D. Herr, „Midrash”, *Encyclopedia Judaica*, Jeruzalem 1971, s. 1511-1512. Tym niemniej, należy pamiętać, że późna redakcja dzieła nie wyklucza możliwości, że zawiera ono dużo wcześniejszy materiał/tradycję.

¹³ Zob. np. Saadia Gaon i Abraham ibn Ezra, komentarze nt. miejsca; oraz Majmonides, *Przewodnik błędzących*, 3,24.

menberg, niemiecki filozof żydowski: „Tym, czego filozofowie nie są w stanie zaakceptować ze strony Boga jest posłuszeństwo, jakiego wymaga On od Abrahama – posłuszeństwo stojące w całkowitej w sprzeczności z naturą – aby złożył w ofierze swego jedyne go syna i odwołanie tego nakazu w ostatniej chwili przez głos posłańca niebieskiego”¹⁴.

Rabini nie krytykują żądania Boga, jak czyni to później średniowieczny komentator i filozof żydowski, Rabbi Josef ibn Kaspi (Prowansja, pld.-wsch. Francja; 1280-1332), który pyta: *Jak Pan mógł nakazać taką potworność?*¹⁵. Ich zdaniem Bóg nigdy nie przeznaczył Izaaka na ofiarę całopalną. Tak więc werset *czego nie nakazałem i co nie przyszło Mi nawet na myśl* (Jr 7,31), zgodnie z tekstem odnoszący się do ofiar z dzieci na wyżynie Tofet/w dolinie Ben-hinnom, zostaje odniesiony do przypadku „związania” (Talmud Babiloński, *Ta’anit* 4a [ok. 500 n.e.]). Co więcej, aby złagodzić wymowę problematycznej próby, na którą Bóg wystawia Abrahama, rabini obierają w *Genesis Rabba* 56,8 inny kierunek: „Nie powiedziałem ci ‘zabij go’, ale ‘weź go na górę’”. Według tego źródła, nie było nigdy zamiarem Boga domagać się od Abrahama złożenia syna w ofierze. To Abraham błędnie zrozumiał, że ma tak uczynić¹⁶. Wydaje się, iż rabiniczna koncepcja, jakoby *baran Abrahama został stworzony o zmierzchu* (Tanchuma [Buber] 17,2; ok. przełomu VIII/IX w.)¹⁷ ma na celu propagowanie następującej myśli: Bóg przygotował barana już w pierwszy szabatowy wieczór tygodnia Stworzenia, i od tego czasu baran ów czekał, by zastąpić Izaaka¹⁸. Bóg przygotował barana na długo przed narodzinami Izaaka i na długo nim zwrócił się do Abrahama, by złożył go w ofierze całopalnej. Wynika stąd, że złożenie Izaaka w ofierze nigdy nie było zamiarem Boga. Ściślej mówiąc, rabini uważają „zwią-

¹⁴ „Was die Philosophen an diesem Gott nicht ertragen konnten, war der Gehorsam wider alle Natur, den er von Abraham forderte, als er ihm das Opfer des einzigen Shones auferlegte und erst im letzten Augenblick durch eine Botenstimme vom Himmel verhinderte.” Zob. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M. 1988, s. 111.

¹⁵ Zob. Ch. Kasher, „How Could the Lord Command Such an Abomination to be done?” – Rabbi Joseph ibn Caspi’s Critics on the Binding of Isaac”, *Et-Hadaat* 1 (1997), s. 38-46 (hebr.). Kasher omawia także szczegółowo różne odpowiedzi ibn Kaspiego na to problematyczne zagadnienie teologiczne. Ogólnie biorąc, odpowiedzi charakteryzuje filozoficzny i filologiczny wysiłek złagodzenia nakazu, a nawet oddzielenia go od Boga. Według ibn Kaspiego, wielkość Abrahama wyrażona została w zakończeniu opowiadania: „Nie podnoś ręki na chłopca” (Rdz 22,12), a więc posłuszeństwo Bogu, by nie zabijać Izaaka, nie zaś na początku opowiadania: „Weź twego syna... i złóż go w ofierze” (Rdz 22,2).

¹⁶ W średniowieczu, Raszi (1040-1105) podąża za tą interpretacją w swym komentarzu do Rdz 22,12.

¹⁷ Por. *Awot* 5,9 (prawdopodobnie późny dodatek do Miszny [ok. 200 n.e.], *Awot*).

¹⁸ Wydaje się, że tradycję tę wyraża także ostatni panel mozaiki podłogowej synagogi w Beth Alpha (VI w. n.e.). Panel przedstawia barana nie tak, jak opisany jest w tekście biblijnym, tzn. „uwikłanego rogami w zaroślach”, lecz czekającego z boku, przywiązanego do krzewu.

zanie” za ostateczną i najwyższą z dziesięciu prób¹⁹. Bóg dał Abrahamowi wolność wyboru, ale jednocześnie zażądał od niego dokonania „właściwego” wyboru, tak by wszyscy uznali sprawiedliwość i bezwarunkową wierność Abrahama. Dlatego też Talmud Babiloński, *Sanhedryn* 89b zawiera następujący opis:

Rabbi Symeon ben Abba powiedział: *na* (נא), co może oznaczać tylko usilną prośbę. Można to porównać do króla z krwi i kości, który stoczył wiele wojen, wygranych dzięki pomocy wielkiego wojownika. Jakiś czas potem stanął w obliczu ciężkiej bitwy. Wtedy rzekł mu: ‘Proszę cię, wesprzyj mnie w tej bitwie, żeby ludzie nie powiedzieli, że poprzednie nie były prawdziwe’. Podobnie i Święty Jedyń, niech będzie błogosławiony, powiedział do Abrahama: „Wypróbowałem cię w wielu próbach, a ty zniósłeś je wszystkie. Ze względu na Mnie bądź nieugięty i w tej próbie, żeby ludzie nie powiedzieli, że poprzednie nie były prawdziwe.

Chociaż więc rabini nie krytykowali Boga w sprawach szczegółowych, to jednak najwyraźniej kwestionowali całe opowiadanie o „związaniu”. Innymi słowy, nawet jeśli „związanie” jest tylko ‘próbą’ wiary Abrahama, a faktycznie poddanie człowieka próbie przez Boga odgrywa ważną rolę w myśli biblijnej²⁰, jest to próba zbyt okrutna. Czy tak okrutna próba znajduje jakiegokolwiek uzasadnienie? Dlaczego Bóg nagle poprosił Abrahama o ofiarowanie swego syna?

Aby rozwickłać tę trudność, rabini rozważali wyrażenie otwierające opowieść: *ויהי אחר דבריהם האלה* (Rdz 22,1a). Wyrażenie to jest dobrze znane, zwłaszcza z narracyjnych i historycznych części Biblii Hebrajskiej²¹ i na ogół znaczy „niedługo potem”²². Jest to wyrażenie techniczne, skonwencjonalizowane, łączące kilka opowiadań w jeden ciąg, lub określające miejsce jakiegoś opowiadania w łańcuchu kilku narracji. Niekiedy zastępuje dokładną datę, znajdującą się we wcześniejszej partii tekstu²³. Tym niemniej, we wczesnej egzegezie żydowskiej, wyrażenie to rozumiano jako wyznacznik chronologii zdarzeń w opowiadaniu, przez odniesienie ich do zdarzeń zrelacjonowanych we wcześniejszym opowiadaniu/opowiadaniach. Termin *דברים* (l.mn. od *דבר*) interpretowano albo jako „słowo” (np. Rdz 39,17; 44,4-7; Pwt 1,1; 4,12), albo jako „czyn, rzecz” (np. Rdz

¹⁹ Zob. *Awot* 5,3; *Pirkei de Rabbi Eliezer* 26. Dziesięć „prób” rozpoczyna się od nakazu danego Abrahamowi przez Boga, „Wyjdź do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12,1) a kończy tymi samymi słowami: „Idź do kraju ... na jednym z pagórków, jakie ci wskażę” (Rdz 22,2). Szczegółowe omówienie tej literackiej cechy cyklu opowiadań o Abrahamie w: Kalimi, *The Land / Mount Moriah*, s. 9-10. Odnośnie do charakterystycznej reakcji Abrahama na „pierwszą” i „ostatnią” próbę zob. poniżej, przyp. 33.

²⁰ Zob. np. Wj 15,25; 16,4; Pwt 8,2, 16; 13,4; Sdz 2,22; Hi 1-2.

²¹ Wśród licznych zastosowań tego słowa (np. Rdz 15,1; 39,7; 48,1), warto odnotować najbliższe, w następnym akapicie omawianego rozdziału – Rdz 22,20a.

²² Np. *Jewish Study Bible* tłumaczy Rdz 22,1: „Some time afterward, ...”.

²³ Por. np. 2Krl 32,1 z 2Krl 18,13 // Iz 36,1; zob. także Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, Winona Lake 2005, s. 23-24.

18,25; 39,19; 2Krn 32,1)²⁴. Odpowiednio więc rozumiano יהי אחר דבריהם האלה albo jako „po tych *słowach*”, albo jako „po tych *czynach/rzeczach*”:

(1) דברים = „słowa”: w Talmudzie Babilońskim, *Sanhedryn* 89b rabini podają następującą interpretację:

I wydarzyło się *po* tych *słowach*, że Bóg wystawił Abrahama na próbę” (Rdz 22,1) – co znaczy „po”? – Rabbi Johanan rzekł, powołując się na autorytet Rabbiego Jose ben Zimra: „*po słowach szatana*, jak jest napisane, „Dziecko podrosło i zostało odłączone od piersi [Abraham wyprawił wielką ucztę w tym dniu, w którym Izaak został odłączony od piersi]” (Rdz 21,8). Na to szatan rzekł do Wszechmocnego: «Władco wszechświata! Raczyleś łaskawie obdarzyć tego starca owocem łona w wieku stu lat, jednak z całej uczyty, jaką przygotował, nie złożył Tobie w ofierze nawet jednej synogarlicy czy gołębia! Wszystko uczynił wyłącznie na cześć swego syna!» Odrzekł On (=Bóg), «Jednak gdybym powiedział mu: ‘Złóż Mi w ofierze swego syna’, uczyniłby to bez wahania». Natychmiast „Bóg wystawił Abrahama na próbę... I powiedział «Weż, proszę (אנ), twego syna» (Rdz 22,1).

Midrasz ten łączy opowiadanie o „związaniu” z opowiadaniem o długo oczekiwany narodzeniu Izaaka (Rdz 21,5; por. 17,17) oraz świętowaniem tego wydarzenia przez podeszłych wiekiem rodziców, jak wynika z wersetów otwierających poprzedni rozdział (Rdz 21,1-8). Przez to jeszcze dobitniej uwydatnia okrucieństwo Bożego nakazu, aby Abraham zabił Izaaka! Ponadto, o ile opowiadanie biblijne przekazuje, że „związanie” ma źródło w decyzji Boga, by wystawić Abrahama na próbę, źródłem interpretacji midraszowej jest niegodne zachowanie Abrahama i złośliwe słowa szatana. Intencja rabinów jest więc jasna: usprawiedliwienie Boga (teodycea), i zrzucenie winy na Abrahama i szatana. Jednak to podejście otwiera nowy front teologiczny: *Jak to się stało, że zła siła, szatan, ma tak przesądzający wpływ na decyzje Boga?* Rabini zupełnie nie uwzględniają tego problemu.

Tym niemniej, warto zauważyć, że ten kierunek interpretacji teologicznej zakorzeniony jest w literaturze późnobilijnej, i znany jest już z Księgi Kronik i Księgi Hioba:

1) Opowiadanie otwierające Księgę Hioba mówi, że to *szatan* nakłonił Boga, by wystawił Hioba na próbę (1,6-2,8 zwł. 2,3)²⁵, mimo iż Hiob był bogobojny (1,1, 8-9; podobnie jak Abraham, Rdz 22,12).

2) IKrn 21,1 relacjonuje: „Powstał *szatan* przeciwko Izraelowi i *pobudził Dawida*, żeby policzył Izraela”, podczas gdy wcześniejszy tekst paralelny poda-

²⁴ Por. np. *Revised Standard Version (RSV)* i *New Revised Standard Version (NRSV)*: „After these things”. Zwrot ten został przetłumaczony podobnie w wydaniu *Jewish Publication Society*: „And it came to pass after these things”. *Luther-Bibel* przekłada go jako: „Nach diesen Geschichten”; zaś *Die Bibel – Einheitsübersetzung* jako: „Nach diesen Ereignissen”.

²⁵ Chociaż nie pojawia się tu słowo „próba”, kontekst opowiadania nie pozostawia wątpliwości co do tego, że wystawienie Hioba na próbę jest centralnym tematem księgi.

je: „Jeszcze raz Pan zapłonął gniewem przeciw Izraelitom. *Pobudził* przeciw nim Dawida słowami: «Idź i policz Izraela i Judę», (2Sm 24,1)²⁶.

Ta charakterystyczna cecha midraszu do „związania”, została wypracowana już w epoce przedrabbinicznej. Księga Jubileuszów (ok. 161-140 p.n.e.) stwierdza, że „Książę Mastema” (paralelne określenie na szatana, diabła, nękającego demona)²⁷, nakłonił Boga, by wystawił Abrahama na próbę, chociaż nie wątpił, że Abraham, podobnie jak Hiob, zdoła ją przejść pomyślnie (Hi 1,9-11):

[...] doszły do nieba słowa o Abrahamie, że wiernie spełniał wszystko, co mu polecono i miłował Pana, i dochował wiary we wszystkich niedolach. I przyszedł *Książę Mastema* i rzekł do Pana: «Spójrz, Abraham miłuje Izaaka, swego syna. I cieszy się nim najbardziej ze wszystkiego. Powiedz mu, żeby złożył go na ołtarzu jako ofiarę całopalną. A zobaczysz, czy spełni to. I poznasz, czy jest wierny we wszystkim, w czym wystawisz go na próbę» (Jub 17,15-16)²⁸.

Z kolei Pseudo-Filon, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,1-4²⁹, stwierdza, że to nie jedna postać niebieska, szatan/*Książę Mastema* „nakłonił” Boga, by nakazał Abrahamowi złożyć swego syna w ofierze, ale wszyscy zazdrośni aniołowie. W każdym razie, według tego samego źródła, nie była to inicjatywa samego Pana:

A wszyscy aniołowie byli zazdrośni o niego [= Izaaka], i Bóg powiedział do niego, «Zabij owoc swego ciała dla mnie i złoś w ofierze to, co zostało ci dane przeze mnie». A Abraham *nie spierał się, ale wyruszył natychmiast* (tamże, 1-2)³⁰.

²⁶ Wydaje się, że przez słowo *szatan* Kronikarz rozumiał nie negatywną postać ludzką, jak w 1Krl 11,14.23 (Hadad Edomita i Rezon Aramita), ale metafizycznego diabła, jak w przypadku historii Hioba (Hi 1,6-12). Tak właśnie zostało to słowo przetłumaczone na grecki w Hi i Krn διάβολος („diabeł”), podczas gdy w 1Krl 11,14 (wersety 23-25 tekstu masoreckiego 1Krl 11 nie pojawiają się w LXX) tłumacz dokonał po prostu transliteracji słowa hebrajskiego: שטן („szatan”).

²⁷ W Księdze Jubileuszów 49,2, słowa „siły *Mastemy*” zastępują termin המשויה „niszczyciel”, który pojawia się w Wj 12,23. Termin ten pojawia się często w Zwojach znad Morza Martwego (np. 1QM 13:11 i 1QS 3:23; 4Q390 1:11). Co więcej, „Rdeń słowa *mastema* jest bardzo podobny do rdzenia słowa *satan* zarówno w formie (*stm* vs. *stin*) jak i znaczeniu („być wrogim wobec” vs. „oskarżać, sprzeciwiać się”); zob. S.M. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, „Texte und Studien zum Antike Judentum” 36; Tübingen 1993, s. 66-67 zwł. s. 67.

²⁸ Autor Księgi Jubileuszów stwierdza, że po tym, jak Abraham zwycięsko przeszedł próbę, *Książę Mastema wstydił się* swego podżegania do niegodziwości (Jub 18,11-12).

²⁹ Na ogół księga datowana jest na okres przed zburzeniem Drugiej Świątyni (70 n.e.) albo „około czasu Jezusa”. Zob. D.J. Harrington, *Pseudo-Philo: A New Translation and Introduction*, w: J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha, The Anchor Bible Reference Library*; Garden City 1985), t. 2, s. 297-377 zwł. s. 299. Flusser jest zdania, że kompozycja księgi przypada na dwie pierwsze dekady po zburzeniu Świątyni, zob. D. Flusser, „A New Commentary on Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*”, *Tarbiz* 67 (1997/98), s. 135-138 zwł. s. 136 (hebr.).

³⁰ Co ciekawe, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 18:5; 40:2 podaje, że Abraham spełnił ten nakaz „chętnie”.

Jeszcze inna legenda do Rdz 22,1 pojawia się w Targumie Pseudo-Jonatana (ok. VII-VIII w. n.e.). Także tutaj, termin דברים rozumiany jest jako *słowa*, nie jest jednak przypisany szatanowi/Księciu Mastemie, lecz wpisany w spór Izaaka z Iszmaelem. Wydarzenie „związania” natomiast skojarzone zostało z bliższym opowiadaniem, z połowy poprzedniego rozdziału, gdzie jest mowa o Izaaku i Iszmaelu (Rdz 21,9-21). Według tej legendy, Bóg zażądał od Izaaka dotrzymania słowa:

I wydarzyło się *po tych słowach*, że Izaak i Iszmael zaczęli się spierać. Iszmael powiedział: «Jest rzeczą słuszną, żebym to ja był dziedzicem mego ojca, gdyż jestem jego pierworodnym synem». Lecz Izaak powiedział: «Jest rzeczą słuszną, żebym to ja był dziedzicem mego ojca, gdyż jestem synem Sary, jego żony, a ty jesteś synem Hagar, służebnicy mej matki». Na to Iszmael rzekł: «Jestem bardziej sprawiedliwy od ciebie, ponieważ zostałem obrzezany, kiedy miałem trzynaście lat; a gdybym nie zechciał, nie poddałbym się obrzezaniu». Izaak odrzekł: «Czyż nie mam teraz trzydziestu siedmiu lat? Gdyby Święty Jedyny, niech będzie błogosławiony, zażądał ode mnie wszystkich moich członków, nie zawahałbym się». Słowa te natychmiast usłyszał Pan wszechświata i natychmiast słowo Pana wystawiło Abrahama na próbę, i powiedział do niego: «Abrahamie», a on odpowiedział, «Oto jestem»³¹.

(2) דברים = „czyny/rzeczy” (Boga i Abrahama): takie rozumienie tego biblijnego terminu nie pojawia się w literaturze rabinicznej, lecz jest obecne w historycznych pismach Józefa Flawiusza, *Dawne dzieje Izraela* 1,223-224 (ok. 93-94 n.e.):

I osiągnął to [= „związanie”] dzięki pomocy Bożej. Ale przedtem Bóg, chcąc wybać jego pobożność, ukazał mu się i wyliczywszy wszystkie łaski, jakich mu udzielił (pozwolił mu przecież zatriumfować nad nieprzyjaciółmi, opieką swoją zapewnił mu szczęście i, co najważniejsze, dał mu Izaaka), zażądał od Abrama, by złożył Mu tego syna jako ofiarę całopalną na szczycie góry Moria³².

Flawiusz nie łączy „związania” z jakimś jednym opowiadaniem, bądź kilkoma opowiadaniem³³ z poprzedniego rozdziału, lecz raczej z wszystkimi *czynami* Boga i Abrahama, zrelacjonowanymi w Rdz 12-21. Jako historyk, podkreśla zwłaszcza polityczno-militarne zwycięstwa, jakich Pan udzielił Abrahamowi (Rdz 14). Trudno ocenić, czy tradycja ta wyrasta ze źródeł rabinicznych. Co cie-

³¹ W swym komentarzu do Rdz 22,1, Raszi sugeruje, iż obie rabiniczne tradycje egzegetyczne – z *Traktatu Sanhedryn* 89b oraz z Targumu Pseudo-Jonatana – są równorzędnymi alternatywnymi interpretacjami Pisma.

³² Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 1993.

³³ Zob. np., A.B. Ehrlich, *Mikrâ ki-Pheschutô: Volume I – Divre Tora*, Berlin 1899; przedruk przez „Library of Biblical Studies”, New York 1969, s. 59-60 (hebr.). Ehrlich utrzymuje, że „po tych rzeczach” odnosi się do dwóch pierwszych opowiadań poprzedniego rozdziału (Rdz 21,1-8 i 9-21), ponieważ wtedy Izaak był jedynym dzieckiem w domu, a zatem próba polegająca na zabraniu go z domu i złożeniu w ofierze była o wiele trudniejsza.

kawe, średniowieczny komentator, Rabbi Szemuel ben Meir (Raszbam; 1080-1160 n.e.), odnosi „związanie” do *aktu* przymierza, jakie Abraham zawarł z Filistynami, co opisane jest w zakończeniu poprzedniego rozdziału (Rdz 21,22-32):

Bóg rzekł do Abrahama: stałeś się dumny ze swego syna, którego ci dałem i zawarłeś przymierze z nimi (=Filistynami), teraz idź i złóż go w ofierze całopalnej, a zobaczymy, co stanie się z przymierzem!

2. Abraham „rycerz wiary”

Biblijne opowiadania o Abrahamie (Rdz 12,1-25,10) pokazują, że nie wahał się on pytać Boga, kiedy uważał to za konieczne. I tak, w Rdz 15,7-8 czytamy: „Potem zaś rzekł do niego: «Ja jestem Pan, który ciebie wywiodłem z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność». A na to Abram: «O Panie, mój Boże, *jak będę mógł się upewnić, że otrzymam go na własność?»*”. Podobnie, kiedy Bóg obwieścił, że Sara „stanie się matką ludów i królowie będą jej potomkami”, Abraham roześmiał się i powiedział do siebie, „«Czyż człowiekowi stuletniemu może się urodzić syn? Albo czy dziewięćdziesięcioletnia Sara może zostać matką?» Rzekł zatem do Boga: «Oby przynajmniej Ismael żył pod Twoją opieką!»” (Rdz 17,15-17).

Abraham dał się też poznać jako ktoś, kto troszczy się o niewinne ludzkie życie. Wytrwale spierał się z Bogiem o zniszczenie występnych miast, Sodomy i Gomory (Rdz 18,16-33): *O, nie dopuść do tego... O, nie dopuść do tego! Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?* (Rdz 18,25). Takiej relacji brak w biblijnym opowiadaniu o „związaniu”. Czy Abraham pytał Boga o uzasadnienie „związania”? Czy podawał w wątpliwość Boże obietnice, że jego potomkowie odziedziczą ziemię Kanaan (Rdz 12,7; 15,7-21), oraz że od Izaaka będzie nazwane jego potomstwo (Rdz 17,19, 21; 21,12)? Wydaje się, że Abraham nie stawiał pytań, jak czynił to Hiob³⁴. Nawet nie zwrócił się do Boga, jak Jeremiasz: *Sprawiedliwość jest przy Tobie, Panie, jeśli zacznę prowadzić spór z Tobą. Chciałbym jednak mówić z Tobą o słuszności...* (Jr 12,1). W każdym razie, opowiadanie z Rdz 22 nie ujawnia, czy, a jeśli tak, to jakie pytania być może zadał Abraham, ani jakie otrzymał odpowiedzi³⁵.

³⁴ Warto zauważyć, że w zakończeniu Księgi Hioba, Bóg chwali Hioba (pomimo, a nawet z powodu, jego pytań), gani natomiast przyjaciół Hioba i żąda od nich złożenia ofiary, jako zadośćuczynienia za popełniony przez nich grzech, tj. za ich usprawiedliwianie (teodyceę) Boga i obwinianie Hioba (Hi 42,7-9).

³⁵ Sytuacja w istocie przypomina tę z „pierwszego szlaku” Abrahama (Rdz 12,1-7). Bezdzienny 75-letni Abraham i bezpłodna 65-letnia Sara otrzymali nakaz wyjścia do obcego kraju, „który Ja [=Bóg] ci ukazę” (12,1). Tam Bóg obiecuje Abrahamowi ziemię, chociaż była wówczas wciąż jeszcze zamieszkała przez Kanaanejczyków (12,6)! Abraham przyjmuje obietnicę z wdzięcznością i nie kieruje do Boga żadnych pytań (12,7). Zob. także powyżej przyp. 18.

Ponadto, co zaskakujące, Abraham nawet nie modlił się do Boga o odwołanie nakazu zabicia syna (choć miał wystarczająco dużo czasu, żeby to zrobić jeszcze tej samej nocy, a także później, podczas trzydniowej wędrówki na święte wzgórze w kraju Moria). Abraham z pewnością mógł pomodlić się do Boga i przeciwstawić surowy Boży nakaz ofiarowania Izaaka, obietnicom, jakie Bóg mu złożył, podobnie jak uczynił to później Jakub. Ten bowiem przeciwstawił potencjalne zgładzenie przez Ezawa siebie i swych potomków, otrzymanym od Boga obietnicom (Rdz 32,10-13). Mimo to Abraham, kierując się swą wiarą w Boga, gotowy jest spełnić natychmiast i bez pytania, niemoralny czyn zabicia własnego syna. Czy dał pierwszeństwo swej wierze religijnej (בין אדם למקום) przed swymi zasadami moralnymi (בין אדם להביר)? Czy Abraham także wystawia Boga na próbę, żeby sprawdzić, jak dalece będzie On egzekwował swą władzę nad swym wiernym czcicielem?

Narrator biblijny podkreśla ogólnie miłość Abrahama względem Izaaka (Rdz 22,2; zob. też wersety 7-9, gdzie słowo בני „mój syn”, בנו „jego syn” powtarza się trzykrotnie). Jednak nie opisuje uczuć Abrahama bezpośrednio po otrzymaniu nakazu zabicia syna. Brak takiego opisu jest czymś niezwykłym, jeśli przypomnimy sobie inną sytuację, o wiele mniej krytyczną: kiedy Sara zażądała od Abrahama, aby wypędził Izmaela i Hagar, „To powiedzenie Abraham uznał za bardzo złe – ze względu na swego syna” (Rdz 21,9-14, zwł. w. 11). Czy podobny opis jest w przypadku „związania” po prostu niemożliwy z powodu nadmiaru uczuć, jakie wchodzą tu w grę? A może Abraham całkowicie stłumił swą ludzką i ojcowską miłość i litość („jak się lituje ojciec nad synami”, Ps 103,13), po to, by wypełnić Boży nakaz? Czy zachodził jakiś konflikt między miłością Abrahama do Boga a jego miłością do Izaaka, między posłuszeństwem wobec nakazu religijnego a przestrzeganiem wartości moralnej, zakazującej zabicia człowieka? W jaki sposób *on* mógł usprawiedliwić taką prośbę ze strony Boga?

Biblijny narrator nie przekazuje nam także, czy Abraham w sprawie Bożego nakazu zasięgał zdania Izaaka lub Sary, swej żony i matki kandydata do całopalnej ofiary, lub też kogokolwiek innego spośród najbliższej rodziny (np. Izmaela i Eleazara). Brak choćby sugestii, czy Abraham zastanawiał się nad potencjalnie katastrofalnymi skutkami czynu dla swych najbliższych. Z opowiadania dowiadujemy się jedynie, że nagle, najwyraźniej w nocy, Abraham otrzymał nakaz, by wziąć swego syna i złożyć go w ofierze „na jednym z pagórków”, który wskaże mu Bóg. Nie odmówił zamordowania swego niewinnego syna, przeciwnie, „nazajutrz rano” zabrał Izaaka (i dwóch swych ludzi) i wędrował trzy dni, by spełnić egoistyczny i okrutny nakaz Boga: zabicie własnego syna! Zacytujmy Pseudo-Filona: „Abraham nie spierał się, lecz wyruszył natychmiast” (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,1-2).

Ponieważ rabini nie stworzyli żadnego systematycznego studium „związania” (a, prawdę powiedziawszy, poza traktatem *Awot* żaden inny traktat nie zaj-

muje się w sposób systematyczny zagadnieniami etycznymi)³⁶, można stąd wysnuć mylny wniosek, że kwestie etyczne i humanistyczne po prostu przekraczały horyzonty rabinów. Tymczasem wnikliwa ocena różnych rozproszonych midraży pokazuje, że rabini byli świadomi niektórych *pytań*. I tak, w *Genesis Rabba* 56,10 czytamy³⁷:

Rabbi Bibi Rabba rzekł w imieniu Rabbi Johanana: Przemówił do Niego: ‘Władco wszechświata! Kiedy nakazałeś mi, „Weź twego syna jedynego” (Rdz 22,2), mogłem odpowiedzieć, „Wczoraj obiecałeś mi: „Od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo” (Rdz 21,12), a teraz mówisz mi: „tam złóż go w ofierze” (Rdz 22,2)? Lecz, Boże broń, *nie tak to rozstrzygnąłem*, ale *stłumiłem moje uczucia* litości, aby spełnić Twoją wolę. Może więc taka będzie Twoja wola, o Panie nasz Boże, że kiedy dzieci Izaaka będą przeżywać trudności, wspomnisz to związanie na ich korzyść i zlitujesz się nad nimi.

Zatem niektórzy rabini mają świadomość, że Abraham *nie walczył z Bogiem*, lecz *stłumił swe uczucia* i całkowicie panował nad swymi myślami. Podobnie jak Pseudo-Filon, nie kwestionowali natychmiastowego i ślepego posłuszeństwa Abrahama względem Boga. Nie mówią nic na temat tego, że Abraham nawet się nie modlił do Boga o odwołanie surowego nakazu. Wydaje się, iż rabini nie byli zainteresowani karceniem Abrahama, wręcz przeciwnie, pragnęli go zrozumieć, usprawiedliwić i chwalić jego postępowanie³⁸. Czy takie stanowisko podaje w wątpliwość własne wartości etyczne rabinów? Wyjaśnienie stanowiska rabinów wymaga uwzględnienia kilku uwarunkowań:

(1) Rabini podzielają ogólny pogląd wyłaniający się z biblijnego przekazu, że Abraham był wystawiony na próbę i okazał się całkowicie wierny (Rdz 22,12). Dlatego też dostał *pochwały* i *nagrody* w postaci błogosławieństw za swą wierność, posłuszeństwo i nadzwyczajny czyn, jak to jest szczegółowo wymienione w Rdz 22,16-18: *Przysięgam na siebie, wyrocznia Pana, że ‘ponieważ uczyniłeś to, a nie oszczędziłeś syna twego jedynego’, będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarenka piasku na wybrzeżu morza; potomkowie twoi zdobędą warownie swych nieprzyjaciół. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa, ‘dlatego że usłuchałeś mego rozkazu’.*

(2) Rabini zazwyczaj unikali krytykowania patriarchów, rzeczywistych założycieli narodu izraelskiego. Tendencja ta jest widoczna już znacznie wcześniej, począwszy od Księgi Kronik; kronikarz nie krytykuje głównych królów Izraela:

³⁶ Warto odnotować, że spośród 66 lub 63 Traktatów Miszny, tylko jeden – Traktat *Awot* (*[Etyka] Ojców*) – poświęcony jest kwestiom etycznym.

³⁷ Por. Talmud Jerozolimski, *Ta’anit* 2:4 ([65d]; ok. 400 n.e.).

³⁸ Tak właśnie był i jest odbierany Abraham w religiach abrahamicznych – judaizmie, chrześcijaństwie i islamie.

Dawida i Salomona. Pomija wręcz wszystkie niepoehlebne opowieści o nich (np. 2Sm 11-12; 1Krl 11), jak też choćby najlżejsze napomknienia o czymś, co mogłoby zostać odczytane jako grzech lub niewłaściwe zachowanie z ich strony³⁹. Ta cecha stała się normą klasycznej literatury rabinicznej (np. źródeł miszniczych, talmudycznych, midraszowych i targumicznych), niemal całej egzegezy żydowskiej czasów przednowożytnych i przeważającej większości liturgii żydowskiej⁴⁰. Dopiero poczawszy od VII w., łatwość, z jaką Abraham gotów był ofiarować swego syna, wzbudziła nieco zawoalowanej krytyki, która znalazła wyraz w niektórych *pikutim*⁴¹.

(3) Najwyraźniej rabini byli zdania, że Abraham tak całkowicie ufał Bogu, iż wierzył, że Bóg jakoś ocali Izaaka i spełni swe obietnice. Być może ich pogląd zbliżony był do wyrażonego w innym dziele, stanowiącym część żydowskiego dziedzictwa literackiego, tj. w Liście do Hebrajczyków 11,17-19 (ok. 60-69 n.e.):

Przez wiarę Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedyne go syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo [Rdz 21,12]. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, jako podobieństwo [śmierci i zmartwychwstania Chrystusa].

Tekst biblijny nie zawiera, co prawda, żadnego wskazania na temat wiary lub niewiary Abrahama w zmartwychwstanie. Co więcej, powyższe źródło, List do Hebrajczyków, usiłuje dostrzec u Abrahama obecność idei zmartwychwstania, podobnej do wiary w zmartwychwstanie Jezusa⁴². Faktycznie bowiem religia żydowska w owym czasie znała już porównywalną ideę zmartwychwstania⁴³. Rabini z pewnością znali też stwierdzenie z Rdz 18,14a: *Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana?*

(4) Czy rabini uważali „związanie” za akt *Kidusz HaSzem* (dosłownie: uświęcenie imienia Boga, faktycznie: męczeństwo)? Innymi słowy, spełniając akt „związania”, Abraham był gotowy ofiarować swego syna, a w konsekwencji

³⁹ Zob. np. I. Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 40-42, 94, 140-149. Nehemiasz jednakże nawiązuje do wykroczenia popełnionego przez Salomona (Ne 13,26).

⁴⁰ Inny przykład: midrasz usprawiedliwia miłość Izaaka do Ezawa (*Pesiqta deRav Kahana* 32, 68), chociaż inne midrasze go krytykują, zob. Tanchuma [Buber] *Toledot* 8; midrasz do Psalmów *Szoher Tow* 7,6; Talmud Babiloński, *Megilla* 28a).

⁴¹ Zob. S. Elizur, *Did Abraham Our Father Transgress by Binding of Isaac?*, w: *The Binding of Isaac for His Descendants: The Aqedah from an Israeli View*, red. I. Rosenson, B. Lau, Tel Aviv 2003, s. 215-223 (hebr.).

⁴² Por. Rz 4,17 gdzie Paweł stwierdza, iż Abraham wierzył Bogu i że Bóg Abrahama „ożywia umarłych”.

⁴³ Zob. np., Pwt 32,39; 1Sam 2,6; Ezek 37,1-14; Miszna, *Sanhedryn* 10,1. Drugie z *Osiemnastu/Dziewiętnastu Błogosławieństw* kończy się słowami: „Błogosławiony jesteś Boże, który wskrzeszasz umarłych”.

swoje własne życie i przyszłość, aby wypełnić Boży nakaz. Tę perspektywę wydaje się wzmacniać legenda z midraszu *Rabba do Lamentacji* 1,50 (ok. 400-500 n.e.). Legenda opowiada o żydowskiej matce imieniem Miriam, córce Tanhuma (albo Nahuma)⁴⁴ i jej siedmiu synach, którzy zostali zabici przez Cezara, i porównuje jej czyn z czynem Abrahama z opowiadania o „związaniu”. Po zabiciu sześciu jej synów za to, że wierni nakazom Tory, odmówili oddania pokłonu posagowi, Cezar chciał zabić i siódmego syna. Wtedy *matka przypadła do swego dziecka, objęła je i ucałowała. Rzekła mu: ‘Mój synu, idź do patriarchy Abrahama i powiedz mu: »Tak powiedziała moja matka: Nie pysznij się [swą sprawiedliwością], mówiąc: Zbudowałem ołtarz i złożyłem w ofierze mego syna Izaaka. Spójrz, nasza matka w jednym dniu zbudowała siedem ołtarzy i złożyła siedmiu synów w ofierze. Twoja ofiara była tylko na próbę, ale moja była naprawdę«*⁴⁵.

Wydaje się, że rabini, którzy podali tę legendę, uważają „związanie” za najwcześniejszy akt *Kidusz HaSzem*, udokumentowany w Biblii Hebrajskiej. Wcześniejszy aniżeli śmierć Nadaba i Abihu, synów Aarona (Kpł 10,1-3), których śmierć w Namiocie Spotkania mędracy uważali za *Kidusz HaSzem*⁴⁶. „Związanie” jest też z pewnością dużo wcześniejsze od opowiadań o męczeństwie z Księgi Daniela⁴⁷. Czytamy tam o Ananiaszu, Miszaelu i Azariaszu, którzy odmówili oddania czci bałwanowi, tj. złotemu posagowi wzniesionemu przez króla i wole-

⁴⁴ Prawdopodobnie nie było to imię „Nahtum”, jak pojawia się w tekstach drukowanych.

⁴⁵ Paralelna opowieść znajduje się w 2Mch 7,1-42 (ok. 143 p.n.e.; odnośnie do tej daty, zob. D.R. Schwartz, *The Second Book of Maccabees: Introduction, Hebrew Translation, and Commentary*, Jeruzalem 2004, 16-19; hebr.) i w Talmudzie Babilońskim, *Gittin* 57b. Te paralelne teksty nie podają imienia kobiety. W tradycji późnożydowskiej, owa matka nosi imię „Hannah”. Co do pochodzenia opowiadania, prawdopodobnym kontekstem historycznym są prześladowania za Antiocha IV (Epifanesa), następnie powstanie narracji przesunięto na czas zakazu wydanego przez Hadriana, zob. Spiegel, *From the Aqedah Legends*, s. 476-477. W Antiochii wzniesiono kaplicę dla matki i jej siedmiu synów, która później była także otaczana czcią przez chrześcijan; zob. Y. Guttmann, *The Mother and Her Seven Sons*, w: *Studies in Jewish Hellenism: Festschrift Yochanan Levi*, red. M. Schwabe, Y. Guttmann, Jerusalem 1949), s. 36-37 (hebr.). Analiza tekstów i materiałów z wschodniego obszaru śródziemnomorskiego i północno-zachodniej Europy, związanych z męczennikami machabejskimi: zob. D. Joslyn-Siematowski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York 2009.

⁴⁶ Zob. *Leviticus Rabba* 12,2; Talmud Babiloński, *Zewachim* 115b; midrasz Saфра, *Szemini* 36; zob. także D. Flusser, S. Safrai, *Nadab and Abihu in Midrash and Philo*, w: D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature*, red. S. Ruzer Jerusalem 2002, s. 278-283 (hebr.).

⁴⁷ O *Kidusz HaSzem* w literaturze tannaickiej w ogólnym zarysie, zob. S. Safrai, *Martyrdom in the Teaching of the Tannaim*, w: *Sjaloom: Ter nagedachtenis van Mgr. Dr. A.C. Ramselaar*, red. T.C. de Kruijf and H. van der Sandt, Arnhem 1983, s. 145-164. Odnośnie do pojęcia *Kidusz HaSzem* w okresie Drugiej Świątyni i w chrześcijaństwie, zob. D. Flusser, „*Kiddush Hashem in the Second Temple Period and in Early Christianity*”, *Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature*, s. 238-245 (hebr.).

li być wrzuceni do ognistego pieca (Dn 3)⁴⁸. Sam Daniel wolał zachować przykazanie Boże, chociaż został z tego powodu wrzucony do jaskini lwa (Dn 6)⁴⁹. Jak zobaczymy poniżej, taki pogląd na związanie Izaaka rozwinął się znacząco w średniowieczu.

Podsumowując, rabini uważają milczenie Abrahama za oznakę szlachetności. Podziwiają panowanie Abrahama nad swą ojcowską miłością i miłosierdziem, po to, by spełnić Boży nakaz. Przedstawiają jego postać jako wzór najwyższego zaufania i wiary w Boga, najdoskonalszy wyraz bezwarunkowej czci i posłuszeństwa wobec Niego. Abraham stał się więc „ojcem wierzących”, albo, by posłużyć się określeniem ukutym przez duńskiego filozofa, Søren A. Kierkegaarda (1813-1855), „rycerzem wiary”⁵⁰. Ten rys Abrahama jest jego głównym wyróżnikiem dla kolejnych pokoleń i wieczną zasługą dla Izraela (zob. Ne 9,7-8; Syr 44,19-21 [ok. 200-180 p.n.e.]; 1Mch 2,51-52 [ok. 130-100 p.n.e.]; Księga Jubileuszów 17,17-18; 19,2-3.8 [dziesięć prób]; Miszna *Awot* 5,3; *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31 [ok. 640-900 n.e.])⁵¹.

⁴⁸ Czyny Ananiasza, Miszaela i Azariasza uważane były przez rabinów za akt *Kidusz HaSzem*, zob. Sifra, *Aharei Mot* 13 (86b). Jednak istnieją też inne źródła rabiniczne (np. Talmud Babiloński, *Pesachim* 53b; Talmud Jeruzolimski, *Berachot* rozdz. 9), które rozwijają refleksję, że *Kidusz HaSzem* wydarza się dzięki cudowi zdziałanemu na rzecz tych trzech sprawiedliwych mężów, a nie przez ofiarę ich życia (zob. Safrai, *Martyrdom in the Teaching of the Tannaim*, s. 147-149). W każdym razie, midrasz *Rabba do Lamentacji* 1,50 jest jednym z najbardziej jednoznacznych tekstów rabinicznych mówiących o męczeństwie (choć bez użycia terminu *Kidusz HaSzem*), ponoszonym by uniknąć przekroczenia nakazu Tory. Dalsze przykłady: zob. Talmud Jeruzolimski, *Sanhedryn* 3,2 (1b); Talmud Babiloński, *Berachot* 61b; *Sanhedryn* 74a (zobacz także omówienie w: Safrai, tamże, s. 155-161).

⁴⁹ Historyczny kontekst obu opowiadań to także okres prześladowań za czasów Antiocha IV (Epifanesa), tuż przed powstaniem Machabeuszy w 166 p.n.e.

⁵⁰ S.A. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 23-55.

⁵¹ Mówiąc ogólnie, chrześcijaństwo ujmuje „związanie” jako prototyp i aluzję do ukrzyżowania Jezusa. Podobnie jak żydowska egzegeza rabiniczna, reprezentuje pozytywne podejście do Abrahama (zob. np. D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, „Beiträge zur historischen Theologie“ 12, Tübingen 1950). Tym niemniej, podejście rabinów do Abrahama i „związania” ostrej krytyce poddał Hegesippus (ok. 370-375 n.e.; imię to jest prawdopodobnie zniekształconą formą *Iosippus*, co z kolei jest spotykaną w wielu manuskryptach pisownią imienia *Josephus*. Aby odróżnić tego Hegesippusa od wspomnianego przez Euzebiusza pisarza Hegezypa z II w., niektórzy wolą nazywać go „Pseudo-Hegesippus”). Napisane po łacinie dzieło Hegesippusa, które przetrwało w średniowiecznych manuskryptach pod tytułem *O zniszczeniu Miasta Jeruzalem historia (De excidio urbis Hierosolymitanae Historiae)*, jest zasadniczo wolnym chrześcijańskim tłumaczeniem *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza. Od czasu do czasu tłumacz wplata w dzieło swoje własne uwagi. I tak, w księdze 5, paragraf 41,2, pisze on:

„Skoro samego Abrahama, którego oni [= Żydzi, I.K.] nazywają ojcem i dawcą nauczania oraz pierwszym człowiekiem oddającym cześć w tej formie, szczególnie przyzywają wyznając wiare, ponieważ uważał on, iż nie powinien oszczędzić swego syna i przyprowadził go do ołtarzy jako ofiarę, i nie wahał się złożyć go w ofierze. Nie potępiam jego oddania, ale podaję w wątpliwość jego pobożność... Cóż to za lud, który zabicie człowieka uważa za czyn religij-

3. „Związanie” i co wydarzyło się potem

Po „związaniu”, Abraham nie otrzymuje już żadnego bezpośredniego objawienia od Boga, ani też sam nie nawiązuje z Bogiem kontaktu w pozostałych opowiadaniach w Księdze Rodzaju. Co więcej, Bóg, który nakazał Abrahamowi złożenie w ofierze swego umiłowanego syna, później nie pojawił się sam, aby powstrzymać Abrahama przed ofiarowaniem Izaaka, ale wysłał swego anioła (Rdz 22,11). Czy te zdarzenia wskazują na zerwanie więzi między Bogiem i Abrahamem, gdyż każdy z nich żałuje aktu „związania”? Czy Bóg żałował wystawienia swego wiernego czciciela na okrutną próbę? Czy Abraham miał Bogu za złe tę bezlitosną próbę? Rabini nie zajmują się tą kwestią. Nam natomiast przypominają się słowa Kierkegaarda o tym, co „związanie” (przypuszczalnie) uczyniło Abrahamowi: „Od tego dnia począwszy Abraham się zestarzał i nie mógł zapomnieć, czego Bóg żądał od niego. Izaak rósł jak przedtem, ale oko Abrahama pociemniało i nie oglądał on już żadnej radości”⁵².

II. CZY BÓG WYSTAWIŁ IZAAKA NA PRÓBĘ?

Według opowiadania o „związaniu” w Biblii Hebrajskiej, Abraham używa w odniesieniu do Izaaka określenia נער (Rdz 22,5). Tego samego terminu używa także anioł Pana (tamże, 12). Termin נער pojawia się także w Rdz 21,12, 17-20 jako paralela do słowa ילד „dziecko, mały chłopiec” (tamże, wersety 14,15). Mały chłopiec Samuel, który niedawno został odstawiony od piersi matki i potrafił już sam zadbać o siebie w podstawowych sprawach, nazwany jest נער (1Sm 1,23-27; zob. także 2,11.21.26; 3,1.8). Zatem, można odnieść wrażenie, że Izaak był młodym chłopcem, kiedy wędrował ze swym ojcem do kraju Moria. I chociaż trudno powiedzieć dokładnie, w jakim wieku był wtedy Izaak⁵³, był już wystarczająco duży, by nieść drwa potrzebne do złożenia jednej ofiary całopalnej i dojść pieszo na górę (Rdz 22,6).

ny, a zamordowanie członka rodziny za złożenie ofiary? Jakież Bóg może tego wymagać, i cóż to za kapłan, który jest w stanie to spełnić [*Qualis ista gens, quae religioni tribuat hominis necem et sacrificium putet esse paricidium?*]

Zob. *Hegesippi qui dicitur historiae libri V* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 66.1, red. V. Ussani, Wiedeń i Lipsk 1932), s. 387.

⁵² Zob. S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 11.

⁵³ Flawiusz twierdzi, że w czasie „związania” Izaak miał 25 lat, a Abraham 125 (*Antiquitates Judaicae* 1.227). Natomiast w oparciu o niektóre wersety z Księgi Jubileuszów, Rösch utrzymuje, że Izaak miał wówczas 21 lat, a Abraham 121, zaś na podstawie tego samego źródła, Nestle dochodzi do wniosku, że Izaak miał 15 lat, a Abraham 115 i twierdzi, że liczba „25” u Flawiusza jest błędnym zapisem liczby „15”, zob. E. Nestle, *Miscellaneous: 13. Wie alt war Isaak bei der Opferung?*, ZAW 26 (1906), s. 281-282 (Rösch jest cytowany przez Nestle, tamże, s. 292). Jednakże wszystkie te (i inne) spekulacje nie znajdują oparcia w tekście *Biblii Hebrajskiej*.

Biblijne opowiadanie mówi jednak, że Abraham miał 100 lat, Sara zaś 90 lat, kiedy urodził się Izaak (Rdz 17,17; 21,5). Dowiadujemy się też, że Sara umarła w wieku 127 lat (Rdz 23,1). Z bliskiego sąsiedztwa opowiadań o „związaniu” (Rdz 22) i śmierci Sary (Rdz 23), rabini wyprowadzają wniosek, że to drugie wydarzenie zostało spowodowane przez pierwsze (zob. niżej §5). Zatem, kiedy Abraham wziął Izaaka do kraju Moria, miał 137 lat, Izaak zaś 37 lat (*Genesis Rabba* 56,8)⁵⁴.

Słowa otwierające narrację o „związaniu” brzmią: *Bóg wystawił Abrahama na próbę*. Ale czy próba Abrahama nie jest też próbą Izaaka? Czy Izaak znał powód podróży do kraju Moria? Czy Abraham mógł ukryć przed nim ostateczny cel, ku któremu zmierzała podróż? Mówiąc ogólnie, przekaz biblijny zasadniczo przedstawia Izaaka jako postać bierną, szczególnie w opowiadaniu o „związaniu”. Jedyny dialog, jaki nawiązuje się między ojcem i synem (Rdz 22,6b-8b) to pytanie Izaaka: „Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?” i odpowiedź Abrahama: „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój”, w której nie wyjawia on swego prawdziwego zamiaru. Jak zareagował Izaak, kiedy Abraham położył go związanego na drwach na ołtarzu, obok przygotowany był ogień, a ręka trzymająca nóż zbliżała się do jego szyi? Czy Izaak dobrowolnie spełniał polecenia swego ojca, czy stawiał mu opór? Czy wiekowy Abraham rzeczywiście mógł narzucić swą wolę trzydziestosiedmioletniemu mężczyźnie (wg rabinów)?

Niektórzy rabini uważają „związanie” za próbę nie tylko dla Abrahama, ale i Izaaka. Izaak poddany był próbie na równi ze swym ojcem i przeszedł ją pomyślnie⁵⁵, ponieważ wiedział, że ojciec prowadzi go na śmierć, a mimo to poszedł z nim dobrowolnie i był mu posłuszny. Taki właśnie jest sens powtarzającego się zwrotu „i obaj szli dalej” (Rdz 22,6b, 8b)⁵⁶: to znaczy, obaj wiedzieli dokąd i w jakim celu wędrują (np. *Rabba do Lamentacji, Petichta* 24)⁵⁷. Pogląd ten dobitnie wyrażony jest w *Genesis Rabba* 56,4:

[Zły anioł] Samael podszedł do Izaaka i rzekł mu: „Synu nieszczęsnej matki! On idzie ciebie zabić!” „Przyjmuję mój los”, ten [= Izaak] odrzekł.

Bardziej szczegółowa legenda pojawia się w *Genesis Rabba* 56,8⁵⁸:

⁵⁴ Por. *Seder Olam Rabba* 1: „Kiedy Izaak był związany na ołtarzu, miał 37 lat”. Zob. także Targum Pseudo-Jonatana do Rdz 22,1.

⁵⁵ Zatem, „związanie” jest wieczną zasługą Abrahama i Izaaka dla ich potomków. Zob. np. Talmud Jerozolimski, *Ta’anit* 2,1 (8a) i omówienie w niniejszym artykule, poniżej, §6.

⁵⁶ Z literackiego punktu widzenia (czego rabini albo nie byli świadomi, albo ich to po prostu nie interesowało), struktura dialogu oparta jest na inkluzji: יהודו וילכו שניהם יחדו... וילכו שניהם יחדו „i obaj szli dalej... i obaj szli dalej” (Rdz 22,6b, 8b). Omówienie tej figury literackiej i jej funkcji w literaturze biblijnej w: Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 295-325.

⁵⁷ Zob. także komentarz Rasziego do Rdz 22,8, i *Jalkut Szimoni* 247,101 (ok. 1200-1300).

⁵⁸ Zob. także midrasz *Hagadol* do Rdz 22,3; Targum Pseudo-Jonatana i Targum Neofiti do tegoż wersetu.

Rabbi Izaak rzekł: Kiedy Abraham chciał złożyć w ofierze swego syna Izaaka, ten powiedział do niego: „Ojcze, jestem młody i boję się, że moje ciało może zadrzeć z obawy przed nożem, i ulitujesz się nade mną, przez co zabicie mnie może nie być właściwe i nie będzie się liczyć jako prawdziwa ofiara; przeto *zwiąż mnie bardzo mocno*”. Niezwłocznie związał Izaaka. Czy można związać trzydziestosiedmioletniego mężczyznę? Tylko za jego zgodą!

O dobrowolnej zgodzie Izaaka, by być złożonym w ofierze zaświadcza już Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 1.232), Pseudo-Filon (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,1-3) oraz 4Mch 7,13-14 (między I a początkiem II w. n.e.)⁵⁹. To oznacza, że korzenie omawianego ujęcia są o wiele wcześniejsze od czasu redakcji powyższych źródeł midraszowych. Wydaje się, że odzwierciedlona w tych źródłach chętna gotowość Izaaka na śmierć, by spełnić nakaz Boga, została wyrażona w nawiązaniu do koncepcji *Kidusz HaSzem*. Koncepcja ta jest głęboko zakorzeniona w judaizmie Drugiej Świątyni i rabinicznym, a później również w jego religii-córcie, tj. chrześcijaństwie⁶⁰.

III. CO NAPRAWDĘ WYDARZYŁO SIĘ NA GÓRZE?

Źródła rabiniczne reprezentują trzy stanowiska odnośnie do pytania o to, co naprawdę wydarzyło się na górze w kraju Moria:

1. Izaak nie został zraniony

Według opowieści biblijnej, chociaż Izaak był już związany na ołtarzu, w ostatniej chwili Anioł Pański zawołał na Abrahama z nieba i powiedział: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu *nic* złego!” (Rdz 22,11-12). Zatem, Izaak nie został zabity, ani w żaden sposób zraniony, przynajmniej nie fizycznie. Obrazową interpretację biblijnego tekstu odnajdujemy w *Genesis Rabba* 56,7:

I rzekł On: „Nie podnoś ręki na chłopca” – a gdzie był nóż? Trzy łyżki aniołów służby upadły nań i go stopiły. On [= Abraham] rzekł Mu: „Uduszę go [= Izaaka]”. Rzekł mu: „Nie podnoś ręki na chłopca”. On [= Abraham] rzekł Mu: „Utoczmy z niego kroplę krwi”. Rzekł mu: „Nie czyn mu nic [קטלנו]; nie czyn w nim żadnej skazy [מגע]”.

Bardziej brutalna charakterystyka Abrahama pojawia się w midraszu *Hagadol* (ok. 1300-1400 n.e.) do Rdz 22,12:

„Nie podnoś ręki na chłopca” – Abraham powiedział do Świętego Jedynego, niech będzie błogosławiony: „Panie Niebios, czy mam go udusić i związać jako ofiarę ca-

⁵⁹ Szczegółowe omówienie tych źródeł podaje Huizenga, *Obedience unto Death: The Matthean Gethsemane and Arrest Sequence and the Aqedah*. s. 511-515.

⁶⁰ Zob. także wyżej, §2, oraz odniesienia do cytowanych tam opracowań Flussera i Safrai.

łopalną przed Tobą?” Rzekł mu: „Nie czyń mu nic!” – „Czy mam go dla Ciebie poświęcić?”, rzekł mu: „Nie czyń mu nic!”⁶¹

Pomimo oczywistego poglądu przedstawionego w Piśmie i zgodnej z nim interpretacji rabinów, byli też i tacy, którzy podążali ku skrajnościom: niektórzy utrzymują, że Izaak został zraniony i krwawił, inni mówią nawet o śmierci i zmartwychwstaniu Izaaka. Poglądy te wyraziły się na różne sposoby w źródłach halachicznych i hagadycznych.

2. Izaak został zraniony i krwawił

Tannaicki (= mędracy miszniccy) – midrasz halachiczny, *Mechilta de Rabbi Iszmael (Paraszat Bo 7 [II Paraszat Bo 11]*, na Wj 12,13; II w. n.e.) mówi o „krwi związania Izaaka”:

„Gdy ujrzę krew” (Wj 12,13) – ujrzę krew związania Izaaka, jak jest powiedziane: „I dał Abraham miejscu temu nazwę ‘Pan widzi’” (Rdz 22,14), i dalej powiedziane jest: „Lecz gdy ten [= anioł] dokonywał zniszczenia [=Jeruzolimy], wejrzał Pan i ulitował się nad nieszczęściem” (1Krn 21,15). Co ujrzał Pan? *Krew związania Izaaka*....

Czy *krew związania Izaaka* oznacza własną krew Izaaka, czy odnosi się do „krwi barana, jak gdyby była krwią samego Izaaka”? Także i w tej kwestii źródła rabiniczne są podzielone: z jednej strony, w *Genesis Rabba* 56,9 przedstawiona jest opinia, że to *nie* była krew Izaaka:

Rabbi Juda rzekł w imieniu rabiego Benajasza: rzekł on przed Nim: Panie wszystkich światów, wejrzyj na krew tego barana, *jak gdyby* była krwią Izaaka mojego syna, na części ofiarne tego barana, *jak gdyby* były częściami ofiarnymi mego syna Izaaka – tak jak się nauczyliśmy: „Spójrz, to jest zamiast tego, to jest w zamian za to; patrz, to jest w zastępstwie za to. Spójrz, to jest (ważna) zamiana....”

Pogląd, że krew i mięso barana liczą się tak, jak gdyby były Izaaka, został szczegółowo wyłożony w *Rabba do Księgi Liczb* 17,2 (ok. 1100-1200 n.e.):

⁶¹ Zob. *Midrash Hagadol on the Five Books of Torah*, red. M. Margoliot, Jerusalem 1947, s. 355 (hebrajski; tłum. ang. I.K.). Co ciekawe, *Genesis Rabba* tworzy antytetyczny obraz między reakcją aniołów, których łzy dotarły aż na ziemię (nt. płaczu aniołów zob. także *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31), a brakiem ojcowskiego współczucia ze strony Abrahama. Nawet kiedy Bóg cofa swój nakaz, Abraham nadal obstaje przy dokonaniu ofiarowania, a przynajmniej zranieniu swego syna. Czy rabini krytykują, czy też chwalą Abrahama za bycie tak nieugiętym wyznawcą? Opierając się na ogólnej tendencji źródeł rabinicznych, można wysnuć wniosek, iż intencją rabinów jest pochwała Abrahama. W odróżnieniu od tych źródeł, *Genesis Rabba* 56,8 próbuje złagodzić to wrażenie i mówi o ojcowskim współczuciu Abrahama w chwili dokonywania ofiary: „Wyciągnął swą rękę, by ująć nóż, podczas gdy z oczu płynęły mu łzy, a łzy te, powodowane ojcowskim współczuciem, wpadały w oczy Izaaka”. Mimo to „Serce jego odczuwało jednak radość z posłuszeństwa wobec woli swego Stwórcy”.

„Abraham wziął go i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna”; skoro powiedziane jest: „wziął barana i złożył go w ofierze całopalnej” – czy potrzeba mówić coś więcej? Jaki cel mają więc dodane słowa „zamiast swego syna”? Abraham rzekł: „Władco światów! Uznaj ten czyn, jak gdyby było to pokropienie krwią Izaaka przed Tobą!” Wziął barana i zdarł z niego skórę, mówiąc: „O uznaj ten czyn, jak gdybym zdarł skórę z Izaaka przed Tobą”. Wziął barana i wysuszył jego krew solą, mówiąc: „O uznaj ten czyn, jak gdyby krew Izaaka była wysuszona przed Tobą”. Spalił barana i powiedział: „O uznaj ten czyn, jak gdyby popioły Izaaka były usypane na ołtarzu”⁶².

Z drugiej strony, niektórzy rabini są zdania, że była to krew *samego Izaaka*, jak czytamy w midraszu halachicznym, *Mekhilta de Rabbi Szymon bar Jochaj, Wajera 6,2*⁶³:

Rabbi Jozua rzekł, „i Bóg przemówił do Mojżesza” – Święty Jedyny, niech będzie błogosławiony, rzekł do Mojżesza: Dochowuję wiary i wypłacę nagrodę *Izaaka, syna Abrahama, z którego wypłynęło ćwierć (miary) krwi na ołtarz*, i rzekłem do Niego, „Mocą Twojego ramienia oszczędź na śmierć skazanych” (Ps 79,11). A teraz, patrz, przysięga na wierność jest nieodwołalna....

Podobnie wyrażone jest to w midraszu hagadycznym, Tanchuma, *Wajera 23*:

On [= Abraham] uniósł nóż, by ugodzić go [Izaaka], aż nie wypłynie z niego *jedna czwarta jego krwi*. I przyszedł szatan, i uderzył rękę Abrahama, tak że nóż wypadł mu z ręki. A kiedy wyciągnął rękę, by podnieść nóż, rozległ się głos z niebios i rzekł do niego: „Nie podnoś ręki na chłopca” (Rdz 22,12); i gdyby tego nie uczynił, on [Izaak] byłby już zabity.

Ten midrasz także interpretuje werset: „Nie podnoś *ręki* na chłopca” i odpowiada na pytanie: „gdzie był nóż?”. Jednak odpowiedź, jakiej udziela, prowadzi w innym kierunku niż *Genesis Rabba 56,7*, wspomniana wyżej: Abraham czuł się bezwzględnie zobowiązany wypełnić Boży nakaz ofiarowania Izaaka. Spowodował nawet, że Izaak krwawił i zabiłby go, gdyby szatan (!) i głos z nieba nie interweniowali i nie powstrzymali go. Tak więc rabini starają się wykazać całkowitą i bezkompromisową wierność i posłuszeństwo Abrahama względem Boga.

Z kolei kilka źródeł chrześcijańskich mówi o krwi Jezusa, którą „przelał w ofierze swej śmierci na krzyżu” (Rz 3,25; J 19,34; Hbr 9,14; 10,19): krew Chrystusa sprowadza odkupienie od grzechów i śmierci dla całej ludzkości (Ef 1,7; Hbr 9,12; 1P 1,19; 1J 1,7; Ap 1,5), usprawiedliwia ludzi przed Bogiem (Rz 5,9), uświęca ich, nabywa ich jako lud święty dla Pana (Hbr 13,12; Dz 20,28; Ap 5,9), ustanawia nowe przymierze między Bogiem i ludźmi (Mt 26,28 i teksty paralelne; 1Kor

⁶² Por. *Kohelet Rabba 9,7, 1; Pesikta Rabbati 40; Tanchuma (Buber), Szalach 14.*

⁶³ *Mekhilta D'rabbi Sim'on b. Jochai*, red. J.N. Epstein, E.Z. Melammed, Jerusalem n.d., p. 4.

11,25; Hbr 10,29; 13,20)⁶⁴. Czy krew Izaaka służy za żydowski odpowiednik krwi Jezusa, która jest ważnym wątkiem w Nowym Testamencie i późniejszej myśli chrześcijańskiej? Davies i Chilton odpowiadają na to pytanie twierdząco⁶⁵. Jednakże, rozsądek nakazuje nam raczej przyjąć stanowisko Haywarda, który w oparciu o gruntowne badanie dochodzi do wniosku, iż geneza „krwi („związania”) Izaaka nie ma żadnych odniesień do chrześcijaństwa”⁶⁶. Prawdę mówiąc, żaden z wymienionych dotąd tekstów rabinicznych nie „wymaga hipotezy, że wywodzi się lub rozwinął z myśli o chrześcijaństwie; przeciwnie, ich sens doskonale wpisuje się w całkowicie żydowski kontekst religijny i teologiczny”⁶⁷, jak już zostało to wykazane w odniesieniu do Tar.chuma, *Wajera* 23.

3. Izaak umarł i został wskrzeszony

Opowiadanie biblijne kończy się słowami: „*Abraham wrócił* [וישב אברהם] do swych sług i wyruszywszy razem z nimi w drogę, poszedł do Beer-Szeby” (Rdz 22,19a). Słowo וישב, w liczbie pojedynczej, odnosi się do głównej postaci opowiadania, czyli Abrahama, lecz wskazuje także na Izaaka, który mu towarzyszył (Rdz 22,3.6-8)⁶⁸. Jednakże niektórzy rabinzi dziwią się liczbie pojedynczej czasownika i pytają: gdzie jest Izaak, czy wrócił ze swym ojcem? Zasadność tego pytania dodatkowo wzmacnia fakt, że Izaak nie jest wymieniony w następnym rozdziale (Rdz 23), opowiadającym o żalu i pogrzebie jego matki. I tak, *Genesis Rabba* 56,11 podaje:

‘Abraham wrócił do swych sług’ – A gdzie był Izaak? Rabbi Berekiasz rzekł w imieniu Rabinów: Wysłał go do Szema, aby studiował Torę...⁶⁹ Rabbi Jose ben Rabbi Hanina rzekł: Wysłał go [do domu] w nocy, z obawy przed [złym] okiem⁷⁰.

Istnieje także bardzo niezwykły pogląd rabiniczny, który mówi o całkowitej śmierci Izaaka i jego zmartwychwstaniu. Pogląd ten wyraża się na wiele sposobów. *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31 i midrasz *Hagadol* do Rdz 22,12 mówią o śmierci Izaaka z powodu okropnego strachu:

⁶⁴ Zob. C.T.R. Hayward, *The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity*, „Catholic Biblical Quarterly” 52 (1990), s. 292-306 zwł. 294.

⁶⁵ Zob. P.R. Davies, B.D. Chilton, „The *Aqedah*: A Revised Tradition History,” *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), s. 514-546 zwł. 539.

⁶⁶ Zob. C.T.R. Hayward, „The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity”, s. 295.

⁶⁷ Hayward, „The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity,” s. 299.

⁶⁸ Por. np. komentarz Rabbiego Abrahama ibn Ezry do Rdz 22,19. W Biblii Hebrajskiej istnieje wiele przykładów użycia liczby pojedynczej, kiedy w rzeczywistym zamierzeniu jest to liczba mnoga (np. Pwt 4,9-10.19.21.25; 22,15a; 2Sm 6,2).

⁶⁹ Por. Targum Pseudo-Jonatana do Rdz 22,19, „Aniołowie przenieśli Izaaka do Beit Midrasz, do Wielkiego Szema, aby studiował Torę, i przebywał tam przez trzy lata”.

⁷⁰ Inne rozwiązania sugerowane przez rabinów: zob. S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends”, s. 471-473, oraz przywołane tam odniesienia literaturowe i źródła.

Rabbi Eliezer rzecze⁷¹: kiedy miecz dotknął szyi Izaaka, jego dusza go opuściła (tzn. umarł). Gdy Święty Jedyny, niech będzie błogosławiony, przemówił spomiędzy dwóch Cherubinów i rzekł: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyń mu nic złego”, jego dusza powróciła do jego ciała, i stanął na nogi...⁷².

Inne źródła mówią, iż Izaak został fizycznie zabity, spalony, a następnie wskrzeszony z popiołów:

„Lecz gdy ten [= Anioł] dokonywał zniszczenia [= Jerozolimy], wejrzał Pan i ulitował się” (1 Krn 21,15). Cóż On ujrział? Raw rzekł: Ujrzał On Jakuba, naszego przodka, jak jest napisane, „Ujrzawszy ich, (Jakub) rzekł” (Rdz 32,3). Samuel rzekł: *Ujrzał On popioły Izaaka*, jak jest powiedziane, „Bóg upatrzy sobie jagnię” (Rdz 22,8)” (Talmud Babiloński, *Berakot* 62b).

Pogląd Samuela podtrzymał też amoraita (= mędrzec talmudyczny), Rabbi Icchak Nafcha w Talmudzie Babilońskim (*Zewachim* 62a)⁷³, a ponadto też Targum Ksiąg Kronik do 1Krn 21,15 (ok. VIII w. n.e.):

„I posłał Bóg Anioła do Jerozolimy, aby ją wyniszczyć” (1Krn 21,15). Jednak zanim [mógł dokonać] zniszczenia, On [= Bóg] zauważył *popioły związania Izaaka*, które były u podstawy ołtarza. Wtedy wspomniął na swe przymierze z Abrahamem, jakie zawarł z nim na Górze Oddawania Czci Bogu [= Góra Moria]⁷⁴

I ponownie możemy zapytać, czy „popioły Izaaka” / „związania” Izaaka oznaczają w tych źródłach popioły *samego Izaaka*, czy też określenie to odnosi się do popiołów *barana Izaaka*, tj. barana, którego Abraham ofiarował *zamiast* swego syna, jak rozumieją to inne źródła rabiniczne (np. *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31)? Midrasz *Hagadol* do Rdz 22,13 próbuje złagodzić ostrze tego poglądu i mówi, iż ofiarowany baran był przewodnikiem Abrahamowego stada i nosił imię „Izaak”. Tak więc Bóg powiedział: niech „Izaak” (baran) podejdzie *zamiast* „Izaaka” (syna Abrahama). Zatem „popioły Izaaka” oznaczają ni mniej, ni więcej, tylko popioły barana o imieniu „Izaak”, które uważane są za tożsame z osobą samego Izaaka. Inna sugestia – o wiele mniej legendarna – pojawia się w Talmudzie Jerozolimskim (*Ta’anit* 2,1 [8a]). Tutaj rabini dyskutują nie o prawdziwych „popiołach Izaaka”, lecz o „popiołach Izaaka *jak gdyby* (כאילו) były usypane na ołtarzu”. Popioły nie znajdowały się tam w rzeczywistości, ale należą je sobie wyobrazić.

⁷¹ W *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31 ta wypowiedź przypisana jest Rabbieemu Judzie.

⁷² Margoliot, *Midrash Hagadol on the Five Books of Torah*, s. 355 (tłum. I.K.). Różne wersje tej legendy i inne podobne oraz jej związek z błogosławieństwem *tehijat hametim* w codziennej modlitwie omawia Spiegel, „From the *Aqedah* Legends”, s. 483-485.

⁷³ Zob. także Talmud Babiloński, *Ta’anit* 16a.

⁷⁴ Cytowane tu tłumaczenie za francuskim wydaniem: R. Le Déaut, S. Robert, *Targum des Chroniques (cod. Vat. Urb. Ebr. I)*, (AnBib 51; Rome 1971), t. 1, s. 86-87. Tekst aramejski zob. tamże, t. 2, s. 128.

Chociaż legenda o śmierci Izaaka i jego wskrzeszeniu z popiołów tkwi korzeniami w midraszach amoryckich, została rozwinięta i przeżywała okres rozkwitu w średniowieczu⁷⁵. Według tych legend, Izaak nie powrócił z góry ze swym ojcem (Rdz 22,19a), lecz umarł, a następnie został wskrzeszony z popiołów i wysłany do Ogrodu Eden na trzy lata, aby wyleczyć się z ran „związania”, aż do czasu swego ślubu z Rebeką w wieku 40 lat (Rdz 25,19)⁷⁶. Jak wykazał Shalom Spiegel, legendy te rozwinęły się szczególnie w Nadrenii w Niemczech. Ich podłożem historycznym były masowe zabójstwa i samobójstwa społeczności żydowskich w pogromach dokonanych przez krzyżowców w 1096 roku⁷⁷. Legendy miały na celu pokazanie, że śmierć za wierność Jedynemu Bogu ponoszono już w czasach patriarchów, i że wiara w zmartwychwstanie umarłych pochodzi z Tory, a zmartwychwstanie Izaaka jest tylko tego przykładem. Innymi słowy, Żydzi nadreńscy, którzy woleli umrzeć, niż wyrzec się własnej religii, i pozostali wierni Bożym przykazaniom, uważali swą śmierć za nowe „związanie” Izaaka. Ufali, że jest nadzieja na życie po tych okropnych masakrach! Każdy, kto umiera za to, że jest Żydem, za wierność Bogu Izraela i Jego przykazaniom, będzie wskrzeszony z martwych, nawet z popiołów.

IV. GDZIE BYŁA SARA?

W biblijnej opowieści o „związaniu” Izaaka zupełnie nieobecna jest jedna z kluczowych postaci: Sara, matka Izaaka i żona Abrahama, a więc, mówiąc przeźrocznie, pominięty został całkowicie jeden bok trójkąta! Czy ona nie ma już nic do powiedzenia po urodzeniu Izaaka? Czy ktokolwiek zasięgał jej opinii na temat tego, co ma się wydarzyć z jej jedynym synem? Wszak biblijny narrator informuje nas, że Bóg przemówił tylko do Abrahama (Rdz 22,1-2). Ale czy Abraham powiedział Sarze o Bożym nakazie? Jak wytłumaczył swoją i Izaaka długą nieobecność w domu? Midrasz Tanchuma (Buber; *Wajera* 22; por. Midrasz *Hagadol* do Rdz 22,3) próbuje wypełnić tę lukę:

Ona [Sara] przygotowywała mu posiłek.

On [Abraham] rzekł jej: Znałem Wszechmogącego odkąd miałem trzy lata; jednakże ten młodzieniec [= Izaak] wyrósł, lecz nie otrzymał wykształcenia.

Daleko stąd jest miejsce, gdzie kształcą młodzieńców.

Zabiorę go tam i wykształcę.

Odrzekła: Idźcie w pokoju!

⁷⁵ Nt. legendy o popiołach Izaaka, zob. S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends,” s. 483-497.

⁷⁶ Szczegóły w: S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends,” s. 482-497.

⁷⁷ Zob. S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends,” s. 477-547; a ostatnio E. Chen, *The Biding of Isaac: Mystical and Philosophical Interpretation of the Bible*, s. 17-31.

Po „związaniu” Izaaka (Rdz 22), pierwszy raz słyszymy o Sarze w następnym rozdziale (Rdz 23) w związku z jej śmiercią i pogrzebem. Rabini wnioskujeją, że jej śmierć spowodowana została wydarzeniem „związania”:

Gdyż Izaak wrócił do swej matki, a ona rzekła mu: „Gdzie byłeś, mój synu?” Rzekł jej: „Mój ojciec poprowadził mnie na górę i w dół z góry, zbudował ołtarz i wziął nóż, żeby mnie zabić, itd.”

„Biada”, rzekła, „synowi nieszczęsnej matki! Gdyby nie Anioł, byłbyś już zabity!” Po czym zawołała głośno sześć razy ... i umarła (*Leviticus Rabba* 20,2; ok. 400-500 n.e.)⁷⁸.

Inna legenda, nieco mistyczna, pojawia się w Targumie Pseudo-Jonatana do Rdz 22,20. Tutaj powodem śmierci Sary nie była pogawędka z Izaakiem, lecz rozmowa z szatanem. Ten, który spowodował, że Bóg wystawił Abrahama na próbę, spowodował także śmierć jego żony:

Po tych słowach i po tym, jak Abraham związał Izaaka, szatan poszedł do Sary i powiedział jej, że Abraham zabił Izaaka. Ona zemdlła i postradała zmysły, i umarła z głębokiego smutku⁷⁹.

Rabini jednakże nie wyjaśniają, jak to się stało, że Sara umarła w Hebronie (Rdz 23,2), chociaż wyprawa Abrahama, by spełnić „związanie” rozpoczęła się i zakończyła w Beer-Szebie (Rdz 21,33; 22,19)? Czy Sara opuściła swego męża i przeniosła się do Hebronu, gdzie doszła ją wieść o „związaniu” Izaaka dokonanym przez Abrahama?

V. GÓRA „ZWIĄZANIA” IZAACA I WIECZNA ZASŁUGA OJCÓW

Źródła rabiniczne uważają czyn Abrahama (niektórzy z nich także czyn Izaaka)⁸⁰ z opowiadania o „związaniu” za najważniejszą wieczną zasługę ojca/ojców dla jego/ich potomstwa, narodu żydowskiego. „Związanie” zajmuje centralne miejsce w żydowskiej myśli, liturgii i obrzędach religijnych, jako jedna z najważniejszych wiecznych zasług ojców.

Nieznana jest lokalizacja kraju Moria, gdzie na jednym ze wzgórz Abraham związał swego syna. Żydzi i Samarytanie od pokoleń spierają się o to, gdzie znajduje się owo wybrane miejsce święte, a zwłaszcza o to, gdzie wydarzyło się „związanie” Izaaka. Samarytanie kojarzyli „związanie” z Górą Gerazim, podczas gdy rabini twierdzą, że istnieje więź między Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie a miejscem „związania”, przytaczając na poparcie kilka tekstów źródłowych.

⁷⁸ Pogląd ten podzielano również w średniowieczu, zob. np. komentarz Rasziego do Rdz 23,2.

⁷⁹ W księdze *Zohar*, część 1, 11:1 śmierć Sary wyjaśniona jest jako skutek jej niewłaściwego zachowania podczas świętowania narodzin Izaaka: nie dała nic ubogim i dlatego poniosła karę, umierając z żalu nad Izaakiem.

⁸⁰ Zob. np. Talmud Jerozolimski, *Ta'anit* 2,1 (8a).

Obie strony interpretują niejasne teksty biblijne odwołując się do celów pragmatycznych, przekonań teologicznych i polemicznych intencji⁸¹.

*

Przykuwająca uwagę biblijna narracja o „związaniu” Izaaka okazuje się prawdziwym klejnotem w koronie starożytnej literatury Izraela. Opowieść ta zawiera szereg pytań teologicznych i ludzkich, dotyczących relacji mężczyzny do swego syna, żony i otoczenia. Uwypuklając autentyczne emocje i istotne zagadnienia teologiczne i etyczne, opowiadanie to zajmuje ważne miejsce we wszystkich religiach abrahamicznych. Odegrało ogromną rolę w kształtowaniu ich wierzeń, liturgii i obrzędów, jednocześnie oddziaływując na literaturę i sztukę, wyrosłą na gruncie wiary tych religii. Wielu rabinów talmudycznych oraz pokolenia żydowskich i nie-żydowskich myślicieli usiłują zrozumieć tę opowieść.

Różnorodne źródła rabiniczne dostarczają całej palety perspektyw widzenia „związania” Izaaka, przez to, że próbują wypełnić luki w narracji i sugerują rozmaite kierunki interpretacji Pisma. Niniejszy artykuł stanowi próbę pokazania, jak wielorakie i złożone były odpowiedzi rabinów na „związanie”. Niektóre z rabinicznych tradycji egzegetycznych są odzwierciedleniem pism Józefa Flawiusza, a przypuszczalnie także Zwojów z Morza Martwego, i/lub korzeniami sięgają już apokryfów i literatury pseudoepigraficznej. Wiele tradycji egzegetycznych oddziaływało ponadto na różne żydowskie średniowieczne interpretacje, które także dziś wciąż wywierają ogromny wpływ na Żydów.

Generalnie, rabini nie odnoszą się krytycznie ani do Boga, ani do Abrahama. W żądaniu Boga widzą jedynie próbę, sprawdzającą bezwarunkowe zawierzenie Bogu przez Abrahama. Niektórzy rabini postrzegają tekst jako mylne odczytanie zamiaru Boga przez Abrahama. Inni potwierdzają, że Bóg postanowił wystawić Abrahama na próbę, ale usprawiedliwiają stanowisko Boga, obwiniając szatana i Abrahama za Jego niegodne zachowanie. Byli też i tacy rabini, którzy zdawali się uważać „związanie” Izaaka za akt *Kidusz HaSzem* ze strony Abrahama. Jednakże w świetle wielu interpretacji, Abraham postrzegany jest jako „rycerz wiary”: ktoś, kto jest prawdziwie powodowany w swym postępowaniu wiarą religijną, stawianą ponad nakaz moralny. Natychmiast podejmuje się niemoralnego czynu zabicia swego syna, nie pytając o nic ani nie prosząc rozkazodawcy o zmianę decyzji. Brak opisu uczuć Abrahama w zaistniałej sytuacji i, co prawdopodobne, stłumienie ich, jest dla rabinów znakiem szlachetności Abrahama. Rabini starają się zrozumieć i usprawiedliwić jego natychmiastowe przyjęcie rozkazu, jako zachowanie godne pochwały. Wielu rabinów uważa „związanie” rów-

⁸¹ Kwestie te omówione są szczegółowo w: Kalimi, „The Land / Mount Moriah”, *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, s. 9-32; tegoż, *The Affiliation of Abraham and the Aqedah with Zion / Gerizim in Jewish and Samaritan Sources*, tamże, s. 33-58.

nież za próbę dla Izaaka. Izaak wiedział, że ojciec prowadzi go na śmierć, a mimo to był mu chętnie posłuszny.

Istnieje wiele ujęć rabinicznych próbujących zrozumieć, co naprawdę wydarzyło się na górze Moria. Niektórzy rabini są przekonani, że Izaak nie doznał fizycznego uszczerbku, dokładnie tak, jak mówi Pismo, podczas gdy inni wierzą, iż Izaak został zraniony i krwawił. Jednak przy takim ujęciu, krwi Izaaka z wydarzenia jego „związania” nie należy postrzegać jako dyskursu z chrześcijańskim rozumieniem krwi Jezusa w Nowym Testamencie. Jeszcze inni utrzymują, że Izaak umarł i został wskrzeszony z martwych, w oparciu o stwierdzenie, że tylko Abraham powrócił z góry i brak wzmianki o Izaaku w następnym rozdziale.

Co ciekawe, cały tekst opowiadania o „związaniu” Izaaka pozostawia otwarte pytanie o miejsce pobytu Sary. Ponieważ wymieniona jest ponownie dopiero w następnym rozdziale, który mówi o jej śmierci i pogrzebie, rabini wiążą jej śmierć ze „związaniem”.

Źródła rabiniczne polemizują z Samarytanami, i łączą miejsce „związania” Izaaka z terenem Świątyni Jerozolimskiej. Uważają oni czyn Abrahama za najcenniejszą i wieczną zasługę ojców dla swego potomstwa – narodu żydowskiego. Poprzez szereg czytań z Tory, modlitw i obrzędów, zasługa „związania” sławiona jest zarówno ze względu na swe narodowe, jak i wieczyste przesłanie. Tak oto „związanie” Izaaka ukazuje się jako nieprzemijająca sława Izraela.

tłum. z j. ang.: Małgorzata Wiertelwska

SUMMARY

The *Aqedah* story is a crown jewel of the biblical literature. Highlighting genuine emotions and important theological and ethical problems, it holds ground in all monotheistic religions. It brings about several questions concerning the mutual relationship between man and God, and man's relationship with his son, wife and surroundings. Rabbinic literature provides plurality of perspectives on the *Aqedah*. It fills in gaps of the narrative and suggests directions of interpretation that reflects in Josephus and perhaps in the Qumranic literature. Some interpretations are rooted in Apocrypha and Pseudepigrapha literature, and many continue in the medieval Jewish interpretation. Usually the rabbis see God's request as a test of Abraham's unconditional belief. Some view the text as Abraham mistaking God's intent. Others are justifying the placement of God and blaming Satan and Abraham. Several rabbis considered the *Aqedah* as an act of *Kiddush Hashem* (martyrdom). Abraham is viewed as one who is truly motivated by his religious belief over moral command, and his immediate acceptance of the command was praised. Many consider the *Aqedah* also as Isaac's test. There are several approaches regarding what truly happened on the mount. However, Isaac's blood cannot be viewed as a counterblast to Jesus' blood. Sarah's death was related with the *Aqedah*. Abraham's act is considered to be an enduring eminence of Israel.

Key words

binding of Isaac – rabbinic literature – obedience of faith – moral obligation – eternal merit of the fathers