

Ks. Krzysztof SIWEK

„WYJDŹ Z TWOJEJ ZIEMI RODZINNEJ” (RDZ 12,1)

POWOŁANIE ABRAHAMA JAKO POCZĄTEK POWOŁANIA IZRAELA W ŚWIETLE „CYKLU O PATRIARCHACH”

Treść: 1. Wprowadzenie do cyklu opowiadań o Patriarchach; 2. Opowiadanie o powołaniu Abrahama (11,27- 12,9); 3. Konkluzja: propozycje dla rozważań teologicznych.

W niniejszym artykule podejmiemy próbę zinterpretowania jednego z najbardziej znanych i programowych tekstów Księgi Rodzaju, którego lektura wyjaśnia naturę biblijnego powołania. Naszym przewodnikiem będzie najwspanialszy syn Kanaanu, który uwierzył Nieznanemu Bogu i to zostało mu poczytane za sprawiedliwość.

Na wstępie, w syntetycznym wprowadzeniu, zostanie zaprezentowany cykl opowiadań o Patriarchach. Następnie skupimy się na dwóch tekstach. Pierwszy, który prezentuje genealogię Patriarchy oraz ten, który słusznie może być nazwany pierwszym przekazem o powołaniu. Po dogłębnej lekturze obydwu tekstów, uwzględniającej wymogi interpretacyjne tekstu hebrajskiego, dokonamy refleksji nad przesłaniem i znaczeniem obydwu tekstów zarówno w kontekście cyklu o Patriarchach, jak i w szerszym kontekście biblijnym.

1. Wprowadzenie do cyklu opowiadań o Patriarchach

W księdze Rodzaju znajdujemy trzy cykle opowiadań poświęconych patriarchom. Krytyka literacka grupuje je w trzy duże bloki narracji i nazywa odpowiednio:

„cyklem o Abrahamie” (Rdz 11,27- 25,11);

„cyklem o Jakubie” (Rdz 25,19- 35,29);

„cyklem o Józefie” (Rdz 37,2- 50,26).

Taki a nie inny podział jest spowodowany pojawieniem się na scenie wydarzeń poszczególnych protoplastów klanów, którzy jednocześnie w prostej linii są potomkami pierwszego z nich.

Każdy z wielkich cykli opowiadań posiada własną charakterystykę. O ile historia o Abrahamie składa się z 20 krótkich epizodów (z wyjątkiem Rdz 24, który jest obszernym, jednolitym tekstem), to najważniejsza część historii o Jakubie jest przedstawiona w ramach jednego długiego opowiadania, którego akcja rozgrywa się w Mezopotamii (Rdz 28,10-32,1). Historia zaś o Józefie, opisana w formie noweli, jest z punktu widzenia

literackiego o tyle szczególna, że praktycznie jest pewnego rodzaju kontynuacją historii o Jakubie, opisując wydarzenia, w których ten ostatni czynnie uczestniczy¹.

W historii Patriarchów, formuła genealogii („toledot”) pełni ważną rolę w odpowiedzi na pytanie o dziedziczenie ziemi obiecanej przez Boga². W tekście odnajdujemy kilka możliwych rozwiązań. Najpierw jako spadkobierca pojawia się Lot (Rdz 13), następnie Eliezer Damasceńczyk (Rdz 15,2), dalej Izmael (Rdz 16; 21,10). Ale ostatecznym sukcesorem okazuje się Izaak (Rdz 21,1-7; por. także 15, 1-6; 17; 18,1-5). Co prawda, Izmael ma swoją genealogię (Rdz 25,12-18), jednak jest to linia boczna. Jej celem wydaje się być raczej nawiązanie do ludów ościennych, takich jak Moabici czy Ammonici (potomkowie Lota) z jednej strony oraz Izmaelici i Izraelici (potomkowie odpowiednio Izmaela i Izaaka), z drugiej. W kontekście dziedziczenia ziemi, cała sekcja Rdz 12-25 wskazuje, że ziemią obiecaną jest Kanaan. Jedynym dziedzicem pozostaje Izaak, podczas, gdy potomkowie Lota przejmą w posiadanie Moab i Ammon (Rdz 19), zaś Izmaela- ziemię pustynną na wschód od Beer-Szeby, blisko Egiptu (Rdz 25,18; por. także 16,14; 21,14.21).

W opowiadaniu o Jakubie jest on ukazany w konfrontacji z Ezawem i Edomitami, potomkami Ezawa z jednej strony oraz z Labanem Aramejczykiem z drugiej. Ezaw jest bliźniakiem Jakuba, zaś Laban jest jego wujem. Jednak tylko Jakub stanie się dziedzicem ziemi obiecanej, choć uczyni to w sposób podstępny (25,29-34; 27).

Historia Józefa odpowiada na pytanie: Dlaczego jest 12 szczepów? W Gn 37 mamy konflikt pomiędzy braćmi, zakończony „oddzieleniem” Józefa od braci. Czy po to, by potem ukazać go jako jedynego spadkobiercę? W Rdz 49 widzimy jednakże, że wszyscy bracia otrzymują błogosławieństwo i wszyscy staną się protoplastami 12 pokoleń Izraela. Najpierw, cała rodzina schodzi do Egiptu, ale ostatnie wersety (50,24n) przywołują obietnicę powrotu do Kanaan. Zatem historia Józefa służy jako pomost łączący księgę Rodzaju i księgę Wyjścia, w której ten wieki powrót do ziemi ojców zostanie zrealizowany³.

1.1. Wewnętrzna spójność tematyczna cyklów o Patriarchach

Pomimo tego, że z łatwością da się zidentyfikować cykle opowiadań o Patriarchach, spośród których każdy z osobna stanowi zamkniętą całość, uważna lektura każe nam zwrócić uwagę na fakt istnienia pomiędzy nimi dość wyraźnych powiązań tematycznych. Losy bohaterów łączą podobne wydarzenia, które, dodajmy to, stają się też częścią historii Izraela. Idąc za tym wskazaniem, możemy wyróżnić co najmniej 10 takich przykładów.

- Wszyscy bohaterowie opuszczają swoją ziemię rodzinną (12,1; 28,2; 37,28).
- We wszystkich opowiadaniach pojawia się element konfliktu, która wpływa na zmianę kierunku wydarzeń (13,7; 27,41; 37,4).

¹ Więcej na temat stylu tych cyklów, zobacz dwie publikacje: E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (Neukirchen-Vluyn 1984) oraz R. RENDTORFF, *Die Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Berlin 1977).

² J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia (Collana biblica; Roma 1998, Bologna 2000), 37.

³ J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia (Editrice Queriniana, Brescia ²2002) = *The Pentateuch*. An Introduction to the first five books of the Bible (Doubleday, New York 1992) 45.

- Trzech udaje się do Egiptu, albo w okolice Egiptu (12,10-Abraham; 26,1-Izaak; 37,28-Józef; 46,6-Jakub i jego synowie, bracia Józefa).
- Dwie żony zostają uwiedzione, zaś żona Potifara próbuje uwieść Józefa (12,14-16; 20,1-14; 26,1-11; 39,6-18).
- Pojawiają się spory wokół potomstwa (16,1-6; 29,31-30,8).
- Młodszy synowie są, zgodnie z zapowiedziami, faworyzowani względem starszych (17,18-19; 25,23; 48,14; 49,8-12.22-26).
- Studnia staje się miejscem spotkania i poznania przyszłych małżonków (24,15-16; 29,9-10).
- Obietnica dzieci, ziemi i bożego błogosławieństwa (np. 12,1-3; 26,2-5; 28,13-15).
- Obce ludy widzą w Patriarchach osoby szczególnie obdarzone błogosławieństwem (21,21-22; 26,28-29; 41,39-40).
- Patriarchowie są pochowani w grobowcu w Makpela (23,1-10; 25,9; 35,27-29; 49,29-32), z wyjątkiem Józefa (50,26), ale: 50,24-25.

W cyklach o Patriarchach kładzie się szczególny nacisk na obietnicę złożoną przez Boga oraz na fakt pogrzebania ich w tym samym miejscu. Temu ostatniemu służy właśnie obszerne opowiadanie o kupnie pola w Makpela (Rdz 23).

Oczywiście, obok licznych podobieństw, trzeba też wskazać na intencję narratora ukazania postaw i zachowań bohaterów. Dobrze to widać w przypadku obietnicy. Abraham, choć jest przedstawiony jako „ojciec wiary”, ma też w swojej historii epizody, które zdają się go stawiać w niezbyt pozytywnym świetle. To on właśnie schodzi do Egiptu i oddaje swoją żonę do haremu, tylko po to, aby się bronić (12,9-20). Jakub zwozi swego ojca i oszukuje starszego brata, po to, by uzyskać błogosławieństwo, które prawnie mu się nie należało (Rdz 27). W tym kontekście Józef jest przedstawiony bardzo pozytywnie, jako człowiek niezwykle roztropny i dojrzały. Te fakty nie deprecjonują jednak ani Abrahama ani Jakuba, ale wskazują na rozwój wiary w całym kontekście wypełniania się obietnicy danej przez Boga. Te postaci stają się zatem doskonałym odzwierciedleniem całej drogi wiary Izraela.

1.2. Opowiadania o Patriarchach w tradycji biblijnej

Pomimo ważności tych opowiadań, Biblia nie traktuje ich w jednakowy sposób. Powiedzmy na samym początku o miejscach w Biblii Hebrajskiej, gdzie nie ma wzmianki o Patriarchach. Zdecydowanie brakuje ich w księgach mądrościowych (Hi, Prz, Koh, Pnp). Wzmianki o „ojcach” ograniczają się do materiału narracyjnego w Wj, Kpł, Lb, dalej w tzw. Dziele Deuteronomicznym oraz u Proroków i w Psalmach.

Prorocy. W wielu tekstach rzeczownik hebrajski אבות („ojcowie”) odnosi się do spadkobierców Abrahama, Izaaka i Jakuba. Mówi się tam często o niewierności religijnej następców Patriarchów (Jr 2,5; 3,25; 9,13.15; 11,10; 14,20; 16,11-13.19; Iz 43,27-28⁴; Ez 2,3; 20,4.27.36; Ag 2,2; Za 1,2.4-6; 8,14; Ml 3,7). Znajdujemy aluzje do ojców z okresu wyjścia i pustyni (Jr 11,3-4; 31,32; 34,13 mówi o przymierzu zawartym z ojcami w okresie Wyjścia).

⁴ Jest tu być może aluzja do postępków Jakuba (Rdz 27,1-29).

Mamy tu wyraźne nawiązanie do Przymierza synajskiego (Wj 21,2; Pwt 15,12). Podobną aluzję spotykamy u Ezechiela (20,4-6.42). W tekstach prorockich przedwygnaniowych istnieją aluzje do jednego z dwóch królestw (Izraela/Judy) podkreślając fakt wybrania Jakuba (np. Am 3,13; 9,8; Oz 10,11; 12,3⁵; Iz 2,5.6. Czasem, ale rzadziej niż ma to miejsce w przypadku Jakuba, wspomina się Izaaka (Am 7,9.16) czy Józefa (Am 5,6.15; 6,6). W tekstach prorockich okresu wygnaniowego (Ezechiel i Deuteroizajasz) znajdujemy liczne odniesienia do Jakuba w aspekcie wybrania z „dalekiego kraju” (Iz 41,8; 44,1-2; Jr 30,10; 46,27-28; Ez 28,25). O Abrahamie mówi się w różnych kontekstach (Iz 29,22; 41,8; 63,16; Mi 7,20; Jr 33,26). Wspomina się szczególnie jego powołanie i otrzymane błogosławieństwo (Iz 51, 1-2; 63,16), oraz jego szczególne prawo do ziemi (Ez 33,23-29).

Dzieło Deuteronomiczne. Wspomina trzech Patriarchów (1 Krl 18,36; 2 Krl 13,23), czyni aluzję do zejścia Jakuba do Egiptu (1 Sm 12,8; por. Pwt 10,22; 26,5-9). Na szczególną uwagę zasługuje jednak tekst u Jozuego (24,2-15). Ta ważna mowa następcy Mojżesza, która poprzedza przymierze zawarte w Sychem, zawiera zarys historii Patriarchów, poczynawszy od Teracha aż do momentu wyjścia z Egiptu. Wezwanie Jozuego, skierowane do Izraela (24,14-15), dość wyraźnie nawiązuje do epizodu związanego z Jakubem (Rdz 35,1-4); chodziło o usunięcie „wizerunków obcych bogów” jako warunku koniecznego do wejścia w nową sytuację.

Materiał narracyjny w Wj-Lb. Wspomina się Patriarchów w kontekście płonącego krzewu, czyli w momencie powołania Mojżesza (Wj 3,6.15-16; 4,5). Po wydarzeniu ze złotym cielcem (Wj 32) wymienia się Patriarchów w kontekście apelu, jaki do Boga kieruje Mojżesz (32,13; por. Pwt 9,27). W Wj 33,1 i Lb 32,11 powraca wątek ziemi danej przez Boga Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Wspomina się przymierze, jakie Bóg zawarł z Patriarchami (Wj 2,24; Kpł 26,42).

2. Opowiadanie o powołaniu Abrahama (11, 27- 12,9)

Lekturę tego tekstu musimy rozpocząć od kilku wersetów, które poprzedzają nasze opowiadanie a które stanowią rodzaj wstępu, gdzie w formie literackiej zwaną genealogią, zostają przedstawieni bohaterowie opowiadania (zob. 12.1).

Z formalnego punktu widzenia genealogie są zbudowane na bazie znanej w starożytności formuły *toledot*. Hebrajski rzeczownik תולדות wywodzi z się od rdzenia ילד („zrodzić”) i oznacza „pokolenia”, „listę genealogiczną”. W księdze Rodzaju odnajdujemy 10 genealogii, zbudowanych na tej formule:

1.	2,4a	Niebo i ziemia	6.	11,27	Terach (Abraham)
2.	5,1	Adam	7.	25,12	Izmael
3.	6,9	Noe	8.	25,19	Izaak (Jakub)
4.	10,1	Synowie Noego	9.	36,1	Ezaw
5.	11,10	Sem	10.	37,2	Jakub (Józef i jego bracia)

⁵ Aluzja do postępu Jakuba wobec swego brata.

Analizując powyższe teksty, zwróćmy uwagę na sam schemat *toledot*; w Biblii Hebrajskiej wygląda od następująco: X (imię) + תולדות + אלה („oto pokolenia X”)⁶.

W starożytnych tekstach Bliskiego Wschodu spotykamy podobne genealogie, najczęściej potomków królewskich, które służyły potwierdzeniu więzów krwi, zatem ich królewskiego pochodzenia. W Rdz ich celem jest uwiarygodnienie głównej linii genealogicznej, rozpoczynającej się od Adama i biegnącej do Jakuba i jego synów jako protoplastów 12 pokoleń Izraela.

2.1. Genealogia Abrahama (11,27-32)

Na wstępie przeczytajmy tekst i dokonajmy jego delimitacji.

²⁷ *Oto genealogia Teracha: Terach zrodził Abrama, Nachora i Harana. Haran zrodził Lota.* ²⁸ *Umarł Haran przed swoim ojcem Terachem w ziemi swojego pochodzenia, w Ur Chaldejczyków.* ²⁹ *Abram i Nachor wzięli sobie żony. Imię żony Abrahama było Saraj a imię żony Nachora było Milka (która była) córką Harana, ojca Milki i ojca Iski.* ³⁰ *Sara był niepłodna, nie miała dziecka.* ³¹ *Terach wziął Abrahama, swojego syna, i Lota, syna Harana, syna swojego syna i Saraj, swoją synową, żonę Abrahama, swojego syna i wyszli (dosł. z nimi-razem) z Ur Chaldejczyków, aby pójść do ziemi Kanaan. Przyszli aż do Charanu i tam zamieszkali.* ³² *Lata życia Teracha to 205. I umarł Terach w Charanie.*

W tym tekście możemy wyróżnić trzy części.

- (11,27-29) to typowa genealogia, gdzie wiodącym czasownikiem jest ילד (w koniugacji Hifil), który oznacza czynność sprawczą („zrodzić kogoś”). Ten rdzeń pojawia się czterokrotnie: 2 razy jako czasownik (w. 27: „Terach zrodził Abrahama, Nahora i Harana” a także w tym samym wierszu: „Haran zrodził Lota”); 2 razy jako rzeczownik (w. 27: formuła *toledot*- pokolenia; w. 28 w rzeczowniku מולדת jako „miejsce pochodzenia”).

Obok tych form, występują jeszcze dwa inne rdzenie, również charakterystyczne dla stylu genealogii. Rdzeń נח, za pomocą którego opisuje się śmierć Harana (w. 28) oraz לקח, który opisuje małżeństwo pozostałych synów Teraha, czyli Abrahama i Nahora (w. 29). Cała akcja rozgrywa się w pierwszym planie (Foreground). Czasowniki występują w formie *qatal* (w. 27) lub *wayyiqtol* (ww. 28,29). To wskazuje, że akcja rozgrywa się w dość długim okresie czasu historycznego (*narrative time*): zrodzenie, wychowanie i ożenienie synów, wobec bardzo krótkiego czasu narracji (*narration time*); są to zaledwie trzy wersety. Taki zabieg stylistyczny służy temu, aby narrator dość sprawnie mógł opisać te wydarzenia i przejść do tego, co jego zdaniem, było najistotniejsze. Niemniej jednak i w tych trzech wierszach można zauważyć pewne cechy charakterystyczne stylu narratora.

Bardzo szybko pojawia się motyw śmierci Harana; mówi się jedynie, że przed śmiercią zrodził (הוליד) syna, czyli Lota. Haran ma umierać przed Terachem. Narrator podkreśla to bardzo wyraźnie za pomocą dość niezwykłego w tym kontekście wyrażenia על פני תרח אביו („przed ojcem swoim Terachem”, tzn. umarł, kiedy jeszcze Terach żył). Ta syntagma, bardziej charakterystyczna dla innego kontekstu, „stanać przed kimś” na przykład wobec króla,

⁶ Porównaj przykłady: Rdz 2,4a; 5,1; 6,9; 11,27; 36,1.

podkreśla fakt, że ojciec miał doświadczenie śmierci swojego syna⁷. Jak zauważa Wenham, to wyrażenie jest zbliżone do tego, które znajdujemy w Lb 3,4 oraz Pwt 21,16⁸: intencją narratora nie byłoby stwierdzenie samego faktu, że Haran nie przeżył swojego ojca, ale ta wypowiedź miałaby walor jurydyczny: Lot, którego osierocił Haran, staje się niejako w jego miejsce synem Teraha (w sensie dziedziczenia), po wtóre, śmierć Harana wyjaśnia, na gruncie dalszej narracji fakt, że Abraham zaopiekował się swoim bratankiem. Kolejna cecha stylu to przesadna, oczywiście z naszego punktu widzenia, chęć podkreślenia związków pokrewieństwa. Widać to szczególnie wyraźnie w wierszu 31. Narrator używa trzykrotnie w odniesieniu do Teracha, wyrażenia בְּנֵי („swojego syna”); za każdym razem, kiedy wymienia jego synów; aż dwukrotnie w tym samym wierszu tak właśnie określa Abrama.

- **(11,30)** to pozornie dość lakoniczne stwierdzenie faktu, że Sara była niepełna. Jednak przyjrzyjmy się nieco uważniej tej wzmiance. Pomimo, że umieszczona trochę „między wierszami”, ani nie jest przypadkowa, ani drugorzędna. Więcej, jest to klucz do rozumienia problemów rodziny Teracha. Narrator już na samym początku informuje czytelnika o temacie wiodącym opowiadania o Abramie, wyprzedzając nawet opis jego powołania, a co więcej nie wspominając jeszcze o jego pierwszym spotkaniu z Bogiem. Bohaterem tego lakonicznego stwierdzenia nie jest jednak Abram; tu mówi się o bezpłodności Sary, i to dwukrotnie. Po raz pierwszy używając przymiotnika, który oznacza kobietę bezpłodną (עֲקָרָה). To wyrażenie występuje kilka razy w Biblii Hebrajskiej. Znamienne jest to, że związane jest najczęściej z historią Patriarchów. Obok Sary, tak samo mówi się o Rebecce, żonie Izaaka (Rdz 25,21), Racheli, żonie Jakuba (29,31) a także, już poza Pięcioksięgiem, o żonie Manoacha (Sdz 13,2.3)⁹. Zaraz potem, pojawia się drugie określenie. Z punktu widzenia syntaksy jest to *dativus possessivus*, który należy przetłumaczyć „nie miała dziecka” (a bardziej dosłownie: „nie było dla niej dziecka”). Podobne, podwójne stwierdzenie faktu bezpłodności, znajdujemy tylko w historii żony Manoacha (Sdz 13, 2nn)¹⁰. Emfaticzne użycie tych dwóch wyrażen zwraca uwagę na niebezpieczeństwo przerwania sukcesji w rodzinie Teracha. Oto jeden z synów protoplasty rodu pozostaje bez potomka, inny syn zmarł przedwcześnie, zostawiając tylko jednego syna. Zatem pozycja klanu Teracha wydaje się być wielce zagrożona. Ten stan rzeczy prawdopodobnie zmusza go do działania. Dodajmy, że umieszczona w tym miejscu informacja o bezpłodności ma znaczenie strategiczne nie tyle dla historii Abrama, ile dla historii całego klanu Teracha. Cały ten tekst jest tak skomponowany, aby zaprezentować ojca Abrahama jako głównego bohatera. Dopiero później, w dalszej części opowiadania, stanie się przełomową dla samego Patriarchy.

- **(11,31-32)**. Jest tu mowa o migracji klanu Teracha do ziemi Kanaan. Wiersz 31 opisuje moment przełomowy w historii klanu. Działania Teracha i jego rodziny zostały przedstawione za pomocą 4 czasowników¹¹; są to kolejno: לָקַח („wziąć”), יָצָא („wyjść, wyruszyć”) בָּרַח („dojść, dotrzeć”) i יָשָׁב („zamieszkać, osiedlić się”). Opisują one 4 etapy działań podjętych

⁷ C. WESTERMANN, *Genesis II* (London: SPCK- Minneapolis, MN: Augsburg/Fortress Press, 1985) = *Genesis 2* (BK I,2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 137.

⁸ G.J. WENHAM, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, TX: Word Books 1987) 272.

⁹ Spotykamy je jeszcze w innych miejscach, gdzie użyte zostało (1 Sm 2,5; Hi 24,21; Iz 54,1). Tutaj jednak nie odnosi się do żadnej historii a ma charakter bardziej poetycki.

¹⁰ Tutaj jednak konstrukcja jest prostsza, wyrażona za pomocą zaprzeczenia czasownika (וְלֹא יָלְדָה).

¹¹ Dodajmy, że wszystkie trzy wyrażone w *wayyiqtol*, sytuują opowiadanie na pierwszym planie.

przez Teracha. Nie bierze on ze sobą całej rodziny (jest mowa tylko o Abramie, Locie i Saraj; nie ma żadnej wzmianki o Nachorze i jego rodzinie), po drugie ma pokonać niewiarygodnie dużą odległość. To każe nam przypuszczać, że ten tekst stanowi przykład itinerarium „drugorzędnego” i jako taki może być, z punktu widzenia krytyki literackiej, tekstem dodanym później¹². Jednak z drugiej strony, można go zinterpretować inaczej. Fakt, że Terach nie bierze ze sobą Nachora, tłumaczy się tym, że w całej historii jego rodzina odgrywa niewielką rolę. W dalszej części cyklu o Abrahamie wspomina się o wędrownicy Nachora i Milki do północnej Mezopotamii (22,20-24; 24,10). Także forma czasownika וַיֵּצֵא nie jest jednoznaczna. Wykazuje to krytyka tekstualna: wersja syryjska czyta וַיֵּצֵא (liczba pojedyncza: „wyszedł z nimi”), zaś Pięcioksiąg Samarytański, LXX oraz Wulgata וַיֵּצֵא אֹתָם .¹³ Ta ostatnia forma czasownika to nie Qal, jak w Tekście Masoreckim, ale Hifil od tego samego rdzenia, która oznacza: „wyprowadzić z...”. Biorąc pod uwagę fakt, że pierwotnie tekst hebrajski zawierał tylko spółgłoski, można przyjąć taką wersję, która z resztą dobrze komponuje się z całością wypowiedzi: „Terach wziął [...], wyprowadził ich [.....]”. LXX używa w tym miejscu wyrażenia $\epsilon\xi\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ („wyprowadził ich”). Ten wariant nasuwa dwa wnioski: 1) Terach jest głową rodu i to on zabiera rodzinę i ją wyprowadza; 2) taka interpretacja może wskazywać na pewien wpływ tradycji o wyprowadzeniu Izraela z Egiptu przez Mojżesza (Wj 3,11)¹⁴. Jednak tu musimy zanotować istotną różnicę: w przypadku Mojżesza, to Bóg rozkazał mu wyprowadzić naród, w naszym tekście inicjatywa wyraźnie należy do Teracha.

Pomimo pewnej oryginalności takiej interpretacji, proponowanej przez LXX, a za nią prawdopodobnie Wulgatę, należy jednak przyjąć wersję TM, który jako *lectio difficilior* może być uznany za oryginalną¹⁵.

Podróż Teracha dobiegła jednak do pewnego punktu, nie osiągnąwszy zamierzonego celu. Według pierwotnego planu, „wyszli z Ur Chaldejczyków, aby dojść do ziemi Kanaan”. Infinitivus constructus czasownika וַיֵּצֵא ma wyraźnie znaczenie celowe, określa cel podróży. Jednak ten cel nie został osiągnięty: zatrzymali się w Charanie, gdzie Terach umarł (11,32)¹⁶. Druga część podróży zostanie podjęta przez Abrama (12,5).

¹² WESTERMANN, *Genesis II*, 139.

¹³ Z punktu widzenia morfologii mamy tu pewne zamieszanie. Forma וַיֵּצֵא oznacza „ich” (przyimek אֹתָם z sufitem pronominalnym 3 osoby liczby mnogiej w bierniku), a w TM mamy formę וַיֵּצֵא אֹתָם „z nimi” (przyimek אֹתָם z sufitem pronominalnym 3 osoby liczby mnogiej w celowniku), por T.O. LABDIN, *Introduction to Biblical Hebrew* (London 162003) & 38 i 69.

¹⁴ Zauważmy tu pewną uwagę. Kiedy w tekście Wj jest mowa o tym, że Mojżesz ma wyprowadzić lud, używa się formy Hifil czasownika וַיֵּצֵא , kiedy zaś mowa o tym, że sam Bóg wyprowadza swój lud, pojawia się czasownik וַיֵּצֵא w Hifil (por. Wj 3 8.17).

¹⁵ Dodajmy też, że i tradycja targumiczna idzie w tym przypadku za TM: $\text{וַיֵּצֵא אֹתָם יחד}$ („i wyszli razem”).

¹⁶ Według TM miał wtedy 205 lat. Pięcioksiąg Samarytański podaje, że Terach umarł w wieku 145 lat (por. także Dz 7,4). Skąd może pochodzić ta zmiana? Prawdopodobnie czyni to pod wpływem Rdz 11, 26 (Terach miał 70 lat, kiedy urodził się Abraham) oraz Rdz 12,4 (Abraham miał 75 lat, kiedy wyszedł z Charanu). Wniosek nasuwa się dość oczywisty: autor Pięcioksięgu Samarytańskiego uważa, że Abraham podejmuje drugi etap podróży dopiero po śmierci swojego ojca, przypisując to tym samym działaniu Boga (12, 1).

2.2. Powołanie Abrama (12,1-9)

2.2.1. Tekst i jego tłumaczenie

¹ Pan powiedział do Abrama: „Wyjdź z twojej ziemi i miejsca twojego pochodzenia i z domu twojego ojca do kraju, jaki ci pokażę, ² tak, abym cię uczynił wielkim ludem, pobłogosławił cię i twoje imię uczynił wielkim: tak, abyś stał się błogosławieństwem. ³ tak, abym błogosławił błogosławiącym cię a temu, kto cię lekceważy, abym ja złorzeczył. Znajdą błogosławieństwo w tobie wszystkie plemiona ziemi”.

⁴ Poszedł Abram, tak jak powiedział mu Pan. Poszedł z nim Lot. Abram miał 75 lat, kiedy wyszedł z Charanu. ⁵ Abram wziął Saraj, swoją żonę, i Lota, syna swojego brata i wszystkie dobra, które posiadli i ludzi, których nabyli w Charanie. Wyszli, aby pójść do ziemi Kanaan. Przyszli do ziemi Kanaan. ⁶ Abram przeszedł ziemię, aż do miejsca (w, zwanego) Sychem, aż do dębu More. Kananajczycy (byli) wtedy w tej ziemi.

⁷ Ukazał się Pan Abramowi i powiedział: „Potomstwu twojemu daję tę ziemię”. Zbudował tam ołtarz dla Pana, który mu się ukazał. ⁸ Stamtąd zaś przeniósł obozowisko na wzgórze na wschód od Betel. Rozbił swój namiot pomiędzy Betel od zachodu i Aj od wschodu. Tam zbudował ołtarz dla Pana. Wzywał imienia Pana. ⁹ Zwinąwszy namioty, Abram wędrował z miejsca na miejsce w stronę Negebu.

Przyjrzyjmy się nieco dokładniej problemom gramatycznym i syntaktycznym tego tekstu.

-w.1 לֵךְ-תֵּיצֵא *Dativus ethicus*. W celu podkreślenia konkretnego podmiotu, o którym mowa. W tej konstrukcji osoba czasownika musi się zawsze zgadzać z osobą zaimka. Tłumaczymy taką konstrukcję: „idź, wyjdź ty”. Porównaj inne przykłady: Rdz 22,2; Pwt 2,13.

-w wierszach 2-3a spotykamy serię czasowników mające formę cohortatywu: וְיֵצֵא / וְיֵצֵא / וְיֵצֵא. Zgodnie z regułą gramatyczną, ponieważ występują po czasowniku w trybie rozkazującym (לֵךְ), należy je rozumieć jako konsekwencję tego właśnie imperatywu. Dlatego właściwe tłumaczenie jest następujące: „Tak, bym mógł cię uczynić (tak, bym cię uczynił.”).

-w.2 וְיֵצֵא. Znaczenie tego imperatywu przypomina to, co powiedzieliśmy wyżej o cohortatywach: konsekwencję poprzedniej wypowiedzi; tłumaczy się go: „abyś stał się”¹⁷.

-w.2. Wyrażenie וְיֵצֵא בְרָכָה ma w BH dwie paralele: Iz 19,24 („W ów dzień Izrael, trzeci kraj z Egiptem i z Asyrią, będzie błogosławieństwem pośrodku ziemi”) oraz Zach 8,13 („I tak jak byliście, narodzie judzki i narodzie izraelski, przekleństwem wśród narodów, tak, gdy was wybawię, będziecie błogosławieństwem [...]”). Znaczenie tego wyrażenia nie jest jasne. Wskazują na to różne próby interpretacji dokonywane przez tradycję targumiczną, czy LXX. Targum Onkelosa interpretuje go w ten właśnie sposób, używając imiesłowu biernego w koniugacji Pael (וְיֵצֵא בְרָכָה, „będziesz błogosławiony”). Ale już Targum Neofiti zdaje się iść za Tekstem Masoreckim; używa w tym miejscu formy rzeczownika (וְיֵצֵא לְבָרְכָה, „staniesz się błogosławieństwem”). LXX posługuje się formą

¹⁷ W. GESENIUS – E. KAUTZSCH (GK), *Gesenius' Hebrew Grammar* (tr. A.E. Cowley, Oxford 21910) &110i.

przymiotnika (καὶ ἔση εὐλογητός, „będziesz błogosławiony”), widząc w tekście hebrajski przymiotnik בָּרֵךְ. Zatem, w tradycji przekładu, to wyrażenie nie było tak jednoznaczne. Dziś podaje się 3 interpretacje:¹⁸ 1) „będziesz błogosławiony”, to znaczy Abram ma stać się niejako „uosobieniem” błogosławieństwa. Tutaj to błogosławieństwo byłoby zarezerwowane dla Abrama¹⁹; 2) „będziesz źródłem błogosławieństwa dla innych”. Przez Abrama błogosławieństwo Boga rozlewałoby się na innych; 3) „być błogosławionym tak jak Abram”. Ta ostatnia interpretacja, zasugerowana w oparciu o Zach 8,13, wyraźnie sytuuje historię Abrama w szerszym kontekście, tj. w kontekście historii Izraela, który po okresie niewoli zostanie ocalony przez Boga i stanie się błogosławieństwem. Okres niewoli Zachariasz określa słowem בְּגוּיִם קָלְלָהּ בְּגוּיִם („byliście przekleństwem pośród narodów”), zaś okres wolności וְהִיִּיתֶם בְּרָכָה („staniecie się błogosławieństwem”). To podobieństwo prowadzi do istotnej konkluzji: naród, który był przekleństwem pośród innych narodów pragnie odrodzić się i stać się jak Abraham, błogosławieństwem²⁰. Taka interpretacja wyrażenia וְהִיִּיתֶם בְּרָכָה znajduje swoje potwierdzenie także w Rdz 48,20: „Przez ciebie Izrael będzie błogosławiony, mówiąc: ‘Bóg niech uczyni twoje imię tak jak Efraima i Manasse-sa’. Tutaj, podobnie jak Abram, także ci dwaj bracia staną się błogosławieństwem.

- w. 3a וּמִקְלָלֶיךָ אָאָר. Mamy tu dwie formy dwóch różnych czasowników. Forma מִקְלָלֶיךָ to participium Piel od czasownika קָלַל i oznacza „ten, który ciebie lekceważy, ten, który tobą pogardza”. Druga forma pochodzi od czasownika אָרָר (Qal imperfectum 1 osoba liczby pojedynczej) „przeklinać”. Współczesne tłumaczenia najczęściej traktują obie formy jako ten sam wyraz²¹. Tymczasem te dwa hebrajskie czasowniki wyrażają ideę nieco odmienną. Wybór rdzenia קָלַל w formie participium na określenie przeciwników Abrama w miejsce אָרָר, który opisuje reakcję Boga, został najwyraźniej zamierzony przez narratora. אָרָר wyraża „urzędowe przekleństwo rzucone na złoczyńcę”, zaś קָלַל „niezgodny z prawem atak słowny na kogoś”²². Dodajmy, że ten ostatni jest przeciwieństwem czasownika כָּבַד (Pi) „oddawać cześć”. Takie rozróżnienie sugeruje ogromną determinację Boga wobec Abrama: nie tylko tych, którzy będą go przeklinać, ale nawet tych, którzy będą go lekceważyć, czyli nie oddawać czci, Bóg będzie przeklinał²³. (por. teksty, gdzie konstrukcja przekleństwa zostaje wyrażona z odmienną emfazą: Rdz 27,29; Lb 24,9).

-w. 3b: וּנְבָרְכֶנּוּ בְּךָ. Gramatycznie jest to forma Nifal od rdzenia בָּרַךְ, syntaktycznie mamy tu tzw. *perfectum consecutivum* (*weqatalti*). Jeśli jest to Nifal, zatem kategoria bierna czasownika i dlatego możliwe jest tłumaczenie „będą błogosławieni w tobie” (tak to rozumie

¹⁸ Zobacz szczegóły : WENHAM, *Genesis I*, 276-277.

¹⁹ Zauważmy jednak, że ta interpretacja ma swoją słabą stronę. Gdyby bowiem chodziło o bierny sens tego wyrażenia, z pewnością użyto by nie formy rzeczownika, ale przymiotnika בָּרֵךְ („błogosławiony”).

²⁰ Tamże, 276.

²¹ TNK: “I will bless those who bless you And **curse** him that **curse**s you”; IEP: “Benedirò coloro che ti benediranno e **maledirò** chi ti **maledirà**”, BT: “Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie **będą złorzeczyli**, i ja **będę złorzeczył**”. Pewne rozróżnienie czyni FBJ: « bénirai ceux qui te béniront, je **réprouverai** ceux qui te **maudiront** » ; EIN używa w istocie dwóch synonimów: « Ich will segnen, die dich segnen; wer dich **verwünscht**, den will ich **verfluchen**”.

²² WENHAM, *Genesis I*, 276-277

²³ Targum Neofiti w tym miejscu interpretuje to wyrażenie nieco inaczej. To nie Bóg przeklnie tych, którzy przeklinać będą Abrama, ale oni sami staną się przeklęci. Zamiast czasownika אָלַיִט („ja będę przeklinał”, co odpowiada hebrajskiemu אָאָר), używa w tym miejscu wyrażenia לִיִּי לִיִּי („staną się przeklęci”).

LXX: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ). Tak samo interpretuje Targum Onkelosa używając formy Hitpaal (וַיְהִי בְרַכְּךָ בְּדִלְךָ, „będą błogosławieni z twojego powodu”) i Targum Neofiti. Ale wiadomo, że Nifal może być rozumiany trojako²⁴: 1) jako strona bierna („będą błogosławieni”); 2) jako strona medialna („znajdą błogosławieństwo”); 3) jako strona zwrotna („uczynią samych siebie błogosławionymi”, „błogosławić się będą”). Ta ostatnia możliwość pokrywa się z formą Hitpael tego czasownika (por. Pwt 29,18; Iz 65,16). Jeśli spojrzymy na tłumaczenia współczesne, znajdziemy tam dość szeroką gamę rozumienia tego wyrażenia²⁵. Problem tkwi w tym, że forma Nifal czasownika בָּרַךְ jest poświadczona tylko trzy razy w BH i to tylko w księdze Rodzaju (12,3; 18,18; 28,14). Dwukrotnie obietnica Boża, tak wyrażona, odnosi się do Abrahama, raz do Jakuba. Czasownikowi zawsze towarzyszy przedimek sufigowany (בְּךָ lub בּוֹ²⁶), co wyraźnie określa, przez kogo przechodzić będzie błogosławieństwo Boga. Kto ma być adresatem tego błogosławieństwa? Dwukrotnie jest mowa o כָּל־מִשְׁפָּחַת הָאָרֶץ, „wszystkie plemiona ziemi” (Rdz 12,3; 28,14), raz mówi się o כָּל־גּוֹי הָאָרֶץ, „wszystkie ludy ziemi” (Rdz 18,18). Rzeczownik גּוֹי podkreśla charakter terytorialny danej grupy jako zorganizowanej struktury społeczno-politycznej. Natomiast מִשְׁפָּחָה wyraża charakter klanowy grupy etnicznej, słabiej zorganizowany terytorialnie i politycznie i mającej zdecydowanie mniejszy zakres oddziaływania.

Te przykłady nie dają rozwiązania naszego problemu na gruncie intertekstualności, choć pozwalają zobaczyć istotę tego błogosławieństwa, które może stać się udziałem wyłącznie tych, którzy z pewnością sami nie mogą go osiągnąć, ale mogą go otrzymać za pośrednictwem wybranych przez Boga. Zauważmy jednak, że w samym tekście o powołaniu Abrahama widać pewne elementy, które pomogą rozstrzygnąć nasz dylemat. Znajdujemy cztery istotne przesłanki tekstualne, które tworzą dynamikę tego tekstu.

- 1) Sam Abraham jest błogosławiony (w.2);
- 2) Imię Abrahama zostało użyte jako błogosławieństwo (w. 2);
- 3) Ci, którzy błogosławić będą Abrahama, będą błogosławieni (w.3);
- 4) Wszystkie klany ziemi znajdą błogosławieństwo w Abrahamie (w.3b)²⁷.

- עָתָה וַיֵּעָתֵק Czasownik עָתָה (Hifil) oznacza „przenieść obozowisko”, zmienić miejsce postoju.
 - אָהֳלָה Jest to być może forma archaiczna rzeczownika אָהֳלָה z sufiksem 3 osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego²⁸. Według Geseniusa jest to niepoprawna forma sufigowana²⁹, stąd Qere proponuje wersję אָהֳלוֹ („swój namiot”).

²⁴ Zobacz T.O. LAMBDIN, *Introduction*, &140.

²⁵ TNK: “Shall bless themselves by you”- idzie za formą zwrotną; podobnie FBJ: “Par toi se béniront”. Formę bierną preferuje NRS („in you... shall be blessed”) a także TOB (“en toi seront bénies”). Zaś formę medialną chcą widzieć: IEP (“in te acquireranno benedizone”) a także BT („Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo”).

²⁶ Użycie w 18,18 zaimka dla 3 osoby liczby pojedynczej jest spowodowane oczywiście charakterem wypowiedzi Boga. Tutaj Bóg nie zwraca się bezpośrednio do Abrahama, ale prowadzi dialog sam ze sobą (por. 18,17). To oczywiście nie zmienia istoty tej formuły: błogosławieństwo przechodzi przez Abrahama.

²⁷ Na temat gramatycznych przesłanek, uzasadniających użycie strony medialnej, zob. W. WENHAM, *Genesis I*, 277-278.

²⁸ F.M.CROSS, D.N. FREEDMAN, *Early Hebrew Orthography* (American Oriental Society, New Haven 1952) 57.

²⁹ GK, &91e.

- הלֹךְ וְנָסַע [...] וְנָסַע. *Infinitivus absolutus* (נָסַע) podkreśla tutaj proces wędrówki Abrama, kontynuację jego podróży; stąd winien być tłumaczony przez aspekt niedokonany: „wędrował z miejsca na miejsce, wędrował nieustannie”³⁰.

2.2.2. Delimitacja tekstu

W tekście możemy wyróżnić następujące jednostki:

1. 12,1-3: Obietnica Boga skierowana wobec Abrama;
2. 12,4-6: Podróż Abrama z Charanu do Kanaanu (Sychem);
3. 12,7a: Obietnica Boga;
4. 12,7b: Budowa ołtarza dla Pana;
5. 12, 8-9: Podróż Abrama z Sychem do Negebu.

Istnieją dwa typy akcji: mowa Boga wzywająca do działania i obietnice skierowane do Abrama (ww.1-3.7a) oraz reakcja Abrahama, która zostaje przedstawiona w postaci dwóch działań: podróż w 2 etapach (ww.4-6.8-9) oraz budowa ołtarza dla Pana (w.7b). Czasownikiem, który otwiera i zamyka główne sekcje jest הָלַךְ, który pojawia się trzykrotnie: polecenie Boga (w.1), jego realizacja (w.4) oraz drugi etap podróży Abrama (w.9).

Pierwsza zawiera *program narracyjny*. Tak określa się początkowy moment narracji, gdzie pojawia się po raz pierwszy jakiś plan, dzieło lub misja, która ma być zrealizowana w dalszym ciągu opowiadania. Z punktu widzenia strategii tekstu i jego odbioru, program narracyjny ma do spełnienia ważną rolę: obudzić zainteresowanie czytelnika, zaprosić go do uważnej lektury i śledzenia z większą intensywnością losów bohatera³¹. Nasz program narracyjny zawiera dwa elementy: zgodnie z rozkazem Boga, Abram ma opuścić ziemię, aby zamieszkać w miejscu zupełnie sobie nieznanym. Druga część to obietnica Boga uczynienia go wielkim ludem. Odnajdujemy jednak pewne trudności, obecne w tej jednostce.

1) bardzo nietypowy początek. Bóg przemówił do Abrama (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָם), ale ten dyskurs nie jest poprzedzony żadnym elementem teofanii, jak to na przykład dzieje się w 12,7: „ukazał się Pan (וַיֵּרָא יְהוָה) Abramowi”. To jednak może świadczyć o tym, że narrator zakłada, że lektor zna Abrahama i jego sytuację a zatem, mowa Boga nie miałaby w tym miejscu sensu, gdyby czytelnik nie wiedział nic o jego sytuacji³²; co więcej następujące wezwanie do opuszczenia ziemi, gdzie przebywał dotąd, byłoby niezrozumiałe, gdyby była to ziemia wcześniej obiecana; wyraźne staje się zatem założenie narratora, że czytelnik zna kontekst poprzedzający dyskurs Boga (11, 27nn).

2) Następuje formuła wykonawcza (12,4a: „Poszedł Abram, jak to rozkazał mu Jahwe”). Może ona mieć dwie funkcje: a) streszcza całą wędrówkę Abrama (summarium podsumowujące); b) wprowadza rodzaj podtytułu w opowiadaniu (summarium wprowa-

³⁰ Por. LAMBDIN, *Introduction*, &158; GK &113u.

³¹ Więcej na ten temat zob. J.L. SKA, *Our Fathers*, 12-14; J.L. SKA, "Analisi narrativa", *Metodologia dell'Antico Testamento* (red. H. SIMIAN-YOFRE) (Studi Biblici 25, Bolonia, Edizioni Devonianie 1994) 157,230.

³² J.L.SKA, "L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israel. Genèse 12,1-4", w: *Deuteronomy and Deuteronomic Literature* (ed. M. Vervenne, J. Lust), (BETL 133), 1997, 369.

dzające) i tym samym stanowi wprowadzenie do kolejnej sekcji, mówiącej o dalszej podróży Abrama (por. 12,5-9.10; 13,1-4.18; 20).

Już te dwie uwagi każą nam spojrzeć na tekst jako na pewną całość, wykraczającą nawet poza ramy przez nas określone (12,1-9). Mamy tutaj do czynienia z jednostką narracyjną szerszą (macro-jednostka). Zdają się to potwierdzać także i inne argumenty. Bóg składa obietnicę Abramowi, że „pokaże mu ziemię” (אֶרֶץ 12,1). W 12,7 w sposób bardziej już konkretny, Bóg ją przekazuje: „potomstwu twemu daję (אֶתְּךָ) tę ziemię”. Istotną rolę odgrywają tu dwa czasowniki „widzieć, zobaczyć” (רָאָה) oraz „dać, przekazać” (נָתַן). W 13,14-15 powracają te dwa wiodące czasowniki i potwierdzają prawdziwość słów Boga: „podnieś swoje oczy i zobacz (וּרְאֵה)..... cały ten kraj, który widzisz (רָאָה) tobie daję (לְךָ אֶתְּנֶנָּה) i twemu potomstwu na zawsze”. Dopiero w ten sposób analizując tekst, można zobaczyć pewien proces, w którym obietnica Boga się wypełnia. Z punktu widzenia programu narracyjnego, trudno jednoznacznie zamknąć tekst w ramach 12,1-9; wykracza on poza nie i obejmuje w istocie całą historię Abrahama i jego rodziny. Jeżeli bowiem pójdziemy dalej śladem błogosławieństwa, którego Bóg mu udziela, musimy zapytać o realizację jeszcze jednej obietnicy: obietnicy potomstwa. W tekście została wyrażona dwukrotnie: raz, gdzie Bóg mówi o Abrahamie jako o „wielkim ludzie” (12,2), i kolejny, gdzie jest mowa już konkretnie o potomstwie (12,7). Zapytajmy jednak, kiedy została zrealizowana ta obietnica? Zauważmy, że obejmuje ona potomków Abrama, zatem jest rzeczą zrozumiałą, że nie może być spełniona natychmiast, co więcej nawet wewnątrz całego cyklu o Abrahamie. Znajduje swoją realizację i pełnię historii całego Izraela jako ludu, poprzez który z kolei błogosławieństwo będą otrzymywały ludy całej ziemi. Posuńmy się jeszcze dalej. Ta obietnica w istocie dotyczy, jak to już wcześniej powiedzieliśmy, historii Izraela powygnaniowego. Dotyczy w swoim docelowym wymiarze powrotu z niewoli i odbudowy świątyni w Jerozolimie³³. W Starym Testamencie w sposób jasny tę obietnicę aktualizuje Iz 53,1-3: „Słuchajcie Mnie, wy, co się domagacie sprawiedliwości, którzy szukacie Pana. Wejrzyjcie na skałę, z której was wyciosano, i na gardziel studni, z której was wydobyto. Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca, i na Sarę, która was zrodziła. Bo powołałem jego jednego, lecz pobłogosławiłem go i rozmnożyłem³⁴. Zaiste, zlituje się Pan nad Syjonem, zlituje się nad wszelką jego ruiną. Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stopy na ogród Pana. Zapanują w nim radość i wesele, pienia dziękczynne przy dźwięku muzyki”.

2.2.3. Analiza poszczególnych micro-jednostek

2.2.3.1. Przekaz o obietnicy (12,1-3.7a)

- Bóg daje Abramowi „ziemię”. Użyty tu rzeczownik אֶרֶץ pojawia się czterokrotnie w następujących wypowiedziach. Najpierw w opozycji sformułowanej w pierwszym rozkazie (w.1): „Wydź z twojej ziemi” (מֵאֶרֶץְךָ) – „do ziemi, którą ci pokażę” (אֶל־הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲרַאֶךָ). Wiersz 3 używa formuły „wszystkie ludy ziemi” (כָּל־מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה). W wierszu 7 obietnica dotyczy ziemi dla potomków Abrahama (לְיִצְחָק אֶת־הָאֶרֶץ הַזֹּאת). Rozkaz wyrażony w wierszu 1 definitywnie „pozbawia” Abrahama swojej ziemi. Odtąd „jego ziemią” i jego potomstwa ma stać się „ziemia Boga”, w której także będą miały udział inne ludy.

³³ Licznych argumentów, na poparcie tej tezy dostarcza J.L. SKA, *L'appel d'Abraham*, 367-389.

³⁴ Pojawiają się tu sformułowania bardzo typowe, szczególnie w. 2 (כִּי־אֲחַדְךָ קָרָאתִי וְאַבְרָהָם וְאַרְבָּרָהוּ).

- Formuła גוי גדול („wielki lud”). Bóg uczyni Abrama wielkim ludem. Ta obietnica będzie się powtarzać w innych kontekstach i odnosić się zarówno do Abrahama (por. 18,18; 21,18), jak i jego potomków: Izmaela: (17,20) oraz Izaaka (21,18). Ta sama obietnica zostanie także złożona Jakubowi (46,3). Po raz pierwszy rzeczownik גוי zostaje tu użyty w takim kontekście³⁵. Służy on przede wszystkim do określenia politycznego statusu ludów, mających wspólną ziemię, język i politykę, podczas gdy termin עם, który można by tłumaczyć jako „lud” wyraża więzy krwi pomiędzy poszczególnymi członkami klanów. Wydaje się, że użycie w tym kontekście wyrażenia o zabarwieniu ściśle społeczno-politycznym służy do podkreślenia odrębnego statusu potomków Abrahama wobec innych ludów. Oznacza niezależność od innych aspektów politycznym czy ekonomicznym, zaś przymiotnik „wielki” bez wątplenia uzasadnia tezę o wyjątkowości tego klanu. Wyjątkowości, dodajmy, która jest konsekwencją Bożego wyboru. To samo wyrażenie stanie się także synonimem ludu Izraela (por. Lb 14,12; Pwt 9,14), zawsze jako realizacja obietnicy danej Abrahamowi. Wj 32,10 zawiera pewien interesujący element. Oto Bóg rozgniewał się na Izraela (czyli potomków Abrahama) i chce ich wyniszczyć, a w ich miejsce Mojżesza uczynić wielkim ludem (וְאַתְּשָׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גָּדוֹל). Ale Mojżesz przypomina Bogu o obietnicy, którą złożył Abrahamowi i w tym kontekście także o przewadze Izraela nad innymi narodami (32,12-13). Bóg odstępuje od kary, którą zamierzył (32,14). To pokazuje, jak mocno w świadomości biblijnego Izraela, była zakorzeniona myśl i przekonanie o byciu wybranym przez Boga, jak mocna była więź z tradycją patriarchalną, czyli z własnymi korzeniami.

- וְאַתְּשָׂה לְךָ שְׁמִי („uczynię wielkim twoje imię”). Odnotujemy od razu fakt, że w Biblii Hebrajskiej tak się definiuje imię Boga (Joz 7,9; 1 Sm 12,22; Ps 76,2; Ml 1,11). Taka formuła opisuje jeszcze Abrahama a także Dawida, jednak zawsze w kontekście obietnicy składanej przez Boga (por. 2 Sm 7,9). Tutaj formuła nie jest identyczna z Rdz 12,2, ale w istocie paralelna. Czasownik נָדַל w Hifil został zastąpiony przez formułę opisową וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל („uczynię dla ciebie wielkie imię), aby zaraz dodać „tak, jak imię wielkich, którzy byli na ziemi” Wydaje się dość jasne, że mamy tutaj aluzję do Abrahama i jego potomków.

- וַיִּרְא יְהוָה אֶל-אַבְרָם. (w.7). To pierwsze wspomnienie faktu objawienia się Boga w dziejach Patriarchów. Jest to typowa formuła teofanii³⁶, która występuje w wielu miejscach (Rdz 17,1; 18,1; 26,2.24; 35,9; 48,3; Wj 3,2.16; 16,10; Kpł 9,4). Zaraz potem Bóg przemawia do Abrahama. Zostaje ponowiona obietnica ziemi, tym razem prawo do jej posiadania zostaje poszerzone o potomków Patriarchy.

- לְרִעְךָ אֶתֵּן אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת („Twojemu potomstwu daję tę ziemię”). Ziemia nie jest już anonimowa, nie mówi się już, jak wcześniej: „ziemię, którą ci ukazę”. Abram już widzi ziemię obietnicy (tekst wcześniejszy mówił przecież o jego wędrowce). Kolejny element bardzo znaczący to fakt, że po raz pierwszy jest mowa explicite o przekazaniu ziemi (נָתַן). Ziemia nie należy tylko do Abrahama, ale do całej jego rodziny. Wartość ziemi jest ogromna, jest znakiem wierności Boga wobec Abrahama i jego potomstwa. Nawet, gdy jego potomko-

³⁵ We wcześniejszych tekstach (10,5.20.31.32) ta formuła nie ma charakteru tak indywidualnego, służy raczej jako formuła podsumowująca w genealogiach.

³⁶ Jej schemat jest w istocie ten sam: czasownik רָאָה w Nifal, podmiot (Bóg albo Anioł Boga-Wj 3,2, Chwała Pana-Wj 16,10) oraz przyimek אֶל z zaimkiem osobowym lub następujące po nim dopełnienie w postaci imienia.

wie będą musieli emigrować z tej ziemi za chlebem a potem być niewolnikami w Egipcie, wrócą tu ponownie według obietnicy złożonej przez Boga (por. Rdz 15,13-16).

- וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה („zbudował tam ołtarz dla Pana”). Budowa ołtarza zwykle kojarzy się ze składaniem ofiar, ale tekst nic o tym nie mówi. Stąd niektórzy komentatorzy uważają, że Abram nie złożył tam Bogu ofiary³⁷. Prawdopodobnie cel tej wypowiedzi jest inny. Abram buduje ołtarz w miejscu, gdzie otrzymał obietnicę. Jest to znak odpowiedzi danej Bogu, znak przyjęcia obietnicy. B. Jacob dodaje także, że ołtarz stał się manifestacją kultu jedyne Boga, skierowaną przeciwko politeizmowi mieszkańców Kanaanu³⁸. Nie negując tych ustaleń, przyjrzyjmy się bliżej pierwszej tezie. Czy rzeczywiście ołtarz nie był miejscem złożenia ofiary? Analiza intertekstualna dostarcza nam pewnych przesłanek, aby być ostrożnym w zbyt stanowczym odrzuceniu tej możliwości. Przede wszystkim to właśnie patriarchowie budowali ołtarze dla Pana. Abraham zbudował je w 3 miejscach: 12,8 (Betel), 13,8 (Hebron), 22,9 (Moria). W ostatnim tekście mowa jest o ofierze, którą przygotował, w pozostałych nic się o tym nie mówi. W przypadku pozostałych Patriarchów wspomina się tylko o budowie ołtarza, nigdzie explicite o składaniu ofiar (26,25³⁹; 35,7). Także Mojżesz budował ołtarz dla Pana (Wj 17,15; 24,14). W drugim z tekstów, który opowiada o przymierzu na Synaju jest mowa o budowie stel (מִצְבֵּה), następnie mowa jest o złożeniu ofiary całopalnej (עֹלָה) i ofiary (זֶבַח). W Rdz 8,20 czytamy, że kiedy po potopie Noe zszedł na ląd, zbudował ołtarz dla Pana i złożył zwierzęta w formie ofiary całopalnej na ołtarzu (וַיִּשַׁל עֹלָה בַּמִּזְבֵּחַ), po czym Bóg zawarł z nim przymierze. Widać zatem, że sytuacja nie jest do końca klarowna. Jednak, jeżeli niektóre teksty mówią o budowie ołtarza i ofiarach (Rdz 8,20; 22,9; Wj 24,14), trudno jest odrzucić zupełnie możliwość, że i Abram złożył Bogu ofiarę w Betel, nawet jeśli tekst nie wspomina o tym explicite. Powstaje pytanie, jeśli przyjąć taką możliwość, to dlaczego tekst o tym milczy? Bez wątpienia sam fakt budowy ołtarza był bardziej trwałym świadkiem obietnicy niż sama ofiara⁴⁰. Bez wątpienia był też bardziej czytelnym znakiem przynależności tego miejsca do Boga.

2.2.3.2. Przekaz o wędrowce Abrama (12,4-6.8)

Przekaz o migracji Abrama należy do gatunku opowiadań o bohaterach, którzy odbywali wielkie wędrówki. W literaturze światowej mamy wiele takich opowiadań, ale przekaz, który znajdujemy w Rdz 12,1-9 odbiega od powszechnie przyjętego schematu. To, co jest charakterystyczne w historii Abrama, to wyczuwalne napięcie związane z niepewnością, jaką oferuje wezwanie. Abram nie jest panem sytuacji, to nie on organizuje podróż, to nie on wybiera jej kierunek, więcej, nie wie, dokąd idzie. Bohaterowie heroicznych opowiadań doskonale znali cel swoich podróży. Wystarczy wspomnieć Odyseusza, którego celem staje się powrót do domu, czy Eneidę w poszukiwaniu miejsca do założenia nowej Troi. Cel podróży Abrama pozostaje tajemnicą; napięcie wywołuje dodatkowo dość zagadkowa informacja: ma iść do ziemi, którą pokaże mu Ten, kto do niego mówi. Nie ma mowy o teofanii czy chociażby wizji; Abram słyszy tylko stanowczy nakaz wyruszenia z miejsca,

³⁷ B. JACOB, *The first Book of the Bible. Genesis* (New York 1974) 88; C. WESTERMANN, *Genesis II*, 155.

³⁸ JACOB, *The first Book of the Bible*, 88.

³⁹ Tutaj jednakże dodaje się, że „wzywał imienia Pana”. Jest to zapewne wspomnieniem jakiejś formy kultu, niewykluczone, że właśnie ofiary.

⁴⁰ WENHAM, *Genesis I*, 280.

które dotąd było jego domem. Taki właśnie rodzaj przekazu jest charakterystyczny dla literatury biblijnej. Zakłada się, że człowiek, który otrzymuje takie polecenie, ma być posłuszny. Dlatego tekst nie wspomina nic o tym, co przeżywał Abram, nie ma mowy o jego wątpliwościach, czy wewnętrznych sporach samym z sobą. To nie oznacza, że tego nie doświadczał; to po prostu nie było istotne z punktu widzenia strategii opowiadania. Ważny był za to inny element: Abram usłyszawszy nakaz, natychmiast go spełnia⁴¹. Z drugiej jednak strony, paradoksalnie, ten sposób „postępowania” z Abramem, ma pewne konsekwencje dla niego samego. Przede wszystkim staje się on głównym bohaterem opowiadania; to jego wybiera Bóg a nie Teracha, który przecież zainicjował wędrówkę; nie wybrał ani Lota ani Sary. Tylko z nim rozmawia, tylko jemu przekazuje obietnicę. Kolejna konsekwencja to ciągła uległość Abrama i posłuszeństwo, które staje się fundamentem całego jego życia. Człowiek, który decyduje o swoim życiu, sam je zaczyna organizować, wchodząc w pokusę traktowania go w sposób mechaniczny: bodziec, który wywołuje reakcję. W przypadku Abrahama jest zupełnie inaczej: niepewność każdego dnia pozwala mu coraz bardziej ufać, choć nie oznacza to, że dzieje się to bez wewnętrznych zmagani. Otwiera się przed nim samym proces stopniowego poznawania tego Głosu, który nakazał mu wyjść z ziemi. Jak wiemy jego postawa zostaje nagrodzona przez fakt, że Bóg ukazuje się mu wreszcie (12,7), aby potem robić to znacznie częściej.

Sam tekst dostarcza nam wielu informacji na temat tej podróży.

- Przede wszystkim fakt samego wyjścia; znamienne jest to, że narrator podkreśla, że poszedł „tak, jak mu powiedział Pan” (12,4). Formułę *כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי יְהוָה*, którą możemy nazwać formułą wykonawczą; znajdujemy je także w innych miejscach (Rdz 21,1; Wj 7,13.22; 8,11.15; 9,12.35)⁴². Ma ona tutaj swoją wartość, ponieważ zostaje użyta po raz pierwszy i wskazuje, że Abram jest pierwszym, nawet przed Mojżeszem, który wypełnia rozkaz Boga⁴³.

- Informacje, dość szczegółowe, zważywszy na wielkość całego przekazu, na temat tego, kogo i co ze sobą zabrał (12,5): Sarę, Lota oraz dobra, które posiadli i ludzi, których nabyli w Haranie. Wzmianka o Locie, wpisana zresztą w całą koncepcję opowiadania (zob. także 11, 27-31), służy w późniejszym przekazie, który go przedstawi jako bohatera (Rdz 13-14). Abram zabiera także *נָפֶשׁ וְרֶכֶשׁ*. Pierwszy z rzeczowników oznacza własność, która można przenieść, także stada zwierząt (por. Rdz 14,11.12; 31,18). Drugi dosłownie oznacza „osoby”, w tym przypadku chodzi konkretnie o niewolników. Te dwie ostatnie informacje z pewnością chcą powiedzieć dużo o zamożności i potędze Abrama; zapowiadają powodzenie i przychylność, z jaką się spotka odwiedzając obce dla siebie miejsca, właśnie z powodu swego bogactwa (12,16; 20,14)⁴⁴.

- Formuła *וַיֵּצֵאוּ לְלֶכְתָּ אֶרְצָה כְּנָעַן* (w. 5b) jest identyczna z tą którą spotykamy w 11,31, gdzie mowa jest o Terachu. Jednak różnica pomiędzy tymi dwoma tekstami jest znacząca:

⁴¹ Ciekawy przykład ukazujący postawę przeciwną do Abrama znajdujemy w księdze Jonasza. On też otrzymuje podobny nakaz (nawet wie dokładnie gdzie ma iść). Co prawda wstaje i idzie, ale nie do Niniwy.

⁴² Jest bardzo częsta w tradycji deuteronomistycznej (np.: Dt 1,11.21; 2,1; 9,3; 12,20; 31,3; Joz 4,8; 13,14.33; 23,5; Sdz 2,15; 6,27; 1 Sm 28,17; 1 Krl 2,24; 8,20; 2 Krl 17,23; 24,13), w tradycji kronikarskiej (1 Km 22,11; 2 Km 6,10; 23,3) a także w innych tekstach (Hi 42,9; Jr 27,13; 40,3).

⁴³ SKA, "L'appel d'Abraham", 384.

⁴⁴ WENHAM, *Genesis I*, 278.

Podczas gdy Terach zatrzymał się w Haranie (11,32b), Abram dociera do Kanaanu, osiąga-
jąc cel podróży zamierzony wcześniej przez swego ojca.

- Wiersz 6 precyzuje miejsce, do którego dociera Abram: przeszedł przez ziemię (Kanaan) i dotarł do Sychem, aż do dębu More. Narrator nadzwyczaj dokładnie podaje miejsce, gdzie się zatrzymał. Sychem (współcześnie prawdopodobnie Nablus) jest wspominany w ST kilkakrotnie⁴⁵. Jest to miejsce ważne w dziejach wszystkich Patriarchów (Rdz 33,18; 35,4; 37,12-13), miejsce zawarcia przymierza z Izraelem po wejściu do ziemi obiecanej; to tutaj Jozue wygłasza swoją mowę do ludu, w której przypomina początki ludu Izraela, wywodząc je właśnie od Abrahama (Joz 24,1); a także miejsce elekcji (Sdz 9,6; 1 Krl 12,1). Jest to także miejsce, gdzie Jakub ustawił ołtarz i nazwał go imieniem Boga Izraela (Rdz 33,18.20). Drugą wskazówką jest „dąb More”. Gatunek tego drzewa jest dyskutowany: większość uważa, że chodzi tu o terebint, ale istnieje opinia, że jest to dąb (*quercus ithaburensis*), czyli dąb charakterystyczny dla Taboru, albo pospolity, zawsze zielony dąb (*quercus calliprinos*)⁴⁶. Interesująca jest nazwa tego dębu (מֹרֶה). Forma gramatyczna to participium Hifil od czasownika ירה („nauczać”). Zatem całe wyrażenie, *genetivus constructus* (אֵלֶּן מֹרֶה) należałoby rozumieć jako „drzewo wyroczni, nauczania”, czyli miejsce, gdzie otrzymuje się wyrocznię bożą. Takie wyjaśnienie staje się bardziej zrozumiałe, jeśli zauważymy, że zaraz potem (w.7a) Bóg ukazuje się Abramowi. Dodajmy, że drzewa i kamienie często bywają miejscem wyroczni, czy innych ważnych wydarzeń (por. Rdz 28,18-22; 35,8; Joz 24,26; Sdz 6,11.19-20). Ta informacja może służyć zapowiedzi inauguracji miejsca świętego gdzie ukazuje się Bóg i przekazuje swoje orędzie. Dodajmy, szczególnego miejsca, gdzie rozgrywać się będą doniosłe wydarzenia w dziejach ludu Izraela.

- W miejscu, gdzie dotarł Abram, przebywali Kananejczycy (w. 6b). Ten szczegół wyjaśnia, dlaczego Abram nie wziął tej ziemi w posiadanie: była ona już zamieszkała. W świetle tej wzmianki staje się jasne, dlaczego Abram przenosi się i „rozbija namioty pomiędzy Betel i Aj” (w.8). Betel wcześniej nazywano Luz (Rdz 28,19). Powszechnie identyfikuje je się z Beitin, położonym 17 kilometrów na północ od Jerozolimy. Ai, dzisiejsze Et-Tell, znajduje się 2 kilometry na wschód od Beitin.

- Abram ponownie buduje ołtarz (por. w.7) i wzywa imienia Pana (וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה). Te dwie informacje zdają się potwierdzać wcześniejsze przypuszczenie, że chodzi o pewną zorganizowaną formę kultu, sprawowanego przez Abrama (por. także Rdz 4,26; 21,33; 26,25). To miejsce wspomina także Rdz 13,4. Świadczy to, że Abram zatrzymał się w Betel⁴⁷ na dłuższy czas, skoro rozpoczął tam sprawowanie kultu.

- Abram wędrował w stronę Negebu (w.9). Jest to swoiste summariusz wędrowki Abrama na południe; nie mówi się tu o szczegółach tej podróży. Jednak składnia tego zdania (וַיֵּצֵא אֶת אַבְרָם מִן הַלְלוּךְ וְנִסְיֹתָ) wskazuje na proces wędrowki, zatem obejmuje także postoje. Występuje tutaj czasownik, który jest charakterystyczny dla opisów itinerarium Izraela przez pustynię (por. Lb 33). נָסַע oznacza „wyruszać”, „wędrować”.

⁴⁵ Więcej informacji zob. w dwóch monografiach: B.W. MATYSIAK, *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego* (Biblioteka Wydziału Teologii 16) (Hosianum, Olsztyn 2003) 22-26.

⁴⁶ M. ZOHARY, *Plants of the Bible* (Cambridge: University Press 1982) 108-111.

⁴⁷ Zobacz obszerną monografię Ł. NIESIOŁOWSKI - SPANÒ, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie* (Dialog, Warszawa 2003) 71-101; także MATYSIAK, *Izraelskie sanktuaria*, 26-32.

3. Konkluzja: propozycje dla rozważań teologicznych

Na podstawie dokonanych analiz tekstualnych obydwu perykop, nasuwają się następujące uwagi, które mogą się stać punktem wyjścia dla rozwinięcia teologii powołania zawartej w cyklach o Patriarchach:

Powołanie Abrahama było wydarzeniem bez precedensu, pierwszym w historii Izraela, wezwaniem do posłuszeństwa i zaufania. Po raz pierwszy Bóg składa tak daleko sięgające obietnice, które nie dotyczą tylko Abrahama, ale przede wszystkim mają zostać zrealizowane w jego potomstwie.

Tematem, który zainicjował cykle o Patriarchach, swoistym *Leitmotiv*, stał się fakt niepłodności, który inicjuje interwencje Boga w rodzinę Abrahama i jego potomków. Jednak, znamienne jest to, że obietnica Boga najpierw dotyczy ziemi a dopiero potem upragnionego potomka⁴⁸.

Ogólny schemat tego opowiadania można zamknąć w dwóch seriach przeciwstawiństw: fakt bezpłodności (Rdz 11,30) i Słowo Boga, które zapowiada liczne potomstwo (12,1.2) oraz obietnica Boga (12, 1-3) i natychmiastowa odpowiedź Abrahama (12,4).

Powołanie Abrahama staje się pretekstem literackim do kompozycji opowiadań o pozostałych Patriarchach jako reperkusji tego pierwszego wydarzenia. W życiu każdego z nich zostaje potwierdzona obietnica i przymierze, jakie Bóg zawarł z ich przodkiem.

Dzieje Izraela, które zostały zapoczątkowane powołaniem Abrahama, to gatunek literacki, który możemy nazwać sagą, czy opowieścią rodzinną. Większość wydarzeń w całym cyklu patriarchalnym to wydarzenia rodzinne; rzadko czynione są aluzje do wydarzeń publicznych (por. Rdz 14).

Konsekwentnie, w całej Biblii Hebrajskiej, przypomina się to pierwsze powołanie w kontekście najważniejszych wydarzeń z dziejów narodu wybranego, którego Abraham stał się protoplastą.

„VATTENE DALLA CASA DEL TUO PADRE” (Gn 12,1)

La chiamata di Abramo come l’inizio della vocazione di Israele alla luce dei *cicli patriarcali*

Al centro della nostra ricerca mettiamo uno dei testi dell’Antico Testamento spesso commentati ed analizzati che ci da una luce sulla natura della vocazione biblica. Abramo era primo che aveva creduto in tutto questo che gli fu stato manifestato da Dio. Era primo così obbediente alla Parola di un Grande Sconosciuto.

Partiamo da una introduzione che ci spiega la natura dei racconti patriarcali. Poi prenderemo due testi che introducono la storia di Abramo (Gn 11, 27-32; 12,1-9). Attraverso analisi lessicografica e sintattica proveremo leggere attentamente il testo stesso cercando di

⁴⁸ Por. Wyjaśnienia, jakie daje W. BRUEGGEMANN, *Genesi* (Strumenti 9, Commentari), Torino: Claudiana 2002, 141nn.

trovare una risposta sulla questione di originalità della sua vocazione. Faremo un passo in avanti, cercando di mettere questi due testi in contesto biblico ampio. Alla fine, come una conclusione, offriremo qualche appunto per analisi teologica.

Słowa kluczowe: *Abraham, przymierze z Abrahamem, powołanie Abrahama, błogosławieństwo Abrahama, potomstwo Abrahama, genealogia Abrahama.*

Keywords: *Abraham, Covenant with Abraham, vocation of Abraham, blessing to Abraham, descendants of Abraham, Genealogy of Abraham.*