

Ks. dr hab. Piotr Łabuda, prof. UPJP II
Kierownik Katedry Pisma Świętego
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Ul. Piłsudskiego 6
33-100 Tarnów

Recenzja rozprawy doktorskiej

Przemysław Kubisiak, *Moria* jako miejsce ofiary Izaaka (*Akeda*) i Świątyni Jerozolimskiej w świetle źródeł biblijnych i rabinicznych. Analiza literacka, historyczna, archeologiczna i teologiczna (Rdz 22,1-19; 2 Krn 3,1), Lublin 2023, ss. 245.

Rozprawa Pana Przemysława Kubisiaka posiada jasną, poprawną metodycznie strukturę. Składa się z trzech logicznie ułożonych rozdziałów. Wszystko zostało poprzedzone wykazem skrótów, spisem treści i wprowadzenia, a zwieńczone zakończeniem i bibliografią.

1. Charakterystyka rozprawy

Autor rozprawy we wprowadzeniu zapowiada temat i plan badań. Krótko omawia zamierzenia badawcze oraz zasadniczą metodę którą będzie się posługiwał w pracy.

Rozdział pierwszy rozpoczyna dobrze przeprowadzona krytyka tekstu. Autor dostrzega zmiany w tekście, dokonuje ich klasyfikacji oraz podejmuje próby wyjaśnienia zaistniałych zmian tekstualnych. Dalej zostają przybliżone opinie dotyczące genezy tekstu Rdz 22,1-19. Doktorant odnosi się do najbardziej reprezentatywnych opracowań – zasadniczo, podobnie jak w całej pracy – bazuje na opracowaniach obcojęzycznych. Podkreśla, iż opowiadanie o *Akedzie* Izaaka w kraju *Moria* „uchodzi za najpiękniejszy przykład bogatej w przekaz literatury biblijnej” (s. 18). Porusza kwestię gatunku Rdz 22,1-19 oraz omawia strukturę narracji o ofierze Izaaka. Ostatni punkt pierwszego rozdziału odnosi się do – według Autora – najważniejszego motywu Rdz 22,1-19 – próby Abrahama.

Rozdział drugi – Ofiara Izaaka (*Akeda*) – składa się z trzech punktów. Po wprowadzeniu, Autor analizuje etymologię słowa *Akeda*. Przedstawienie to rozpoczyna od krótkiego przybliżenia kwestii pochodzenia samego terminu „ofiara”. Przechodząc do próby Abrahama stwierdza, iż spośród wielu terminów za szczególny należy uznać czasownik *Akeda*, od którego często także nazywa się całą perykopę – *Akeda* Izaaka. Dalej podaje jeszcze dwa kolejne terminy (s. 31), które znajdują się w tej perykopie, a które są wykorzystywane przy starotestamentalnych opisach odnoszących się do składania ofiar. Koncentruje się jednak na terminie *Akeda*, który zostaje bardzo rzetelnie omówiony. Posiłkując się licznymi opracowaniami, słownikami, poprawnie określa formy, przybliża pochodzenie, kreśli analogie. Efektem badania jest stwierdzenie, iż termin „*Akeda* to *hapax legomenon*, który użyty w odniesieniu do „wiązanego” Izaaka występuje jedynie w Rdz 22,9” (s. 31).

Kolejny punkt przedstawia wydarzenie Rdz 22,1-19 na tle starożytnego świata. Autor ukazuje zwyczaje ofiarnicze, które mogły przeniknąć do tradycji starożytnego Izraela. Tę część studium rozpoczyna od stwierdzenia, iż starożytne kultury Bliskiego Wschodu

są znane ze składania bogom w ofierze ludzi. Wskazuje autorów dla których „*Akeda* jest istotnie polemiką, która ma się przeciwstawić praktyce składania w ofiarach dzieci” (s. 33).

Omówienie wybranych tradycji, które mogły mieć wpływ na tradycje Izraela Autor rozpoczyna od starożytnej Kartaginy. Konkludując o możliwym przenikaniu się tradycji punickich i fenickich ze starożytnym Izraelem, zauważa jednak, iż narracja Rdz 22,1-19 rozegrała się dobry tysiąc lat wcześniej. Dalej poddaje analizie tradycje ziem starożytnego Izraela. Stwierdza, iż trudno jest znaleźć dowody na praktykowanie przez pierwotnych mieszkańców składania ofiar z dzieci. Przywołuje fragmenty tekstów biblijnych, w których wyraźnie zostaje potępione składanie przez plemiona kananejskie ofiar z dzieci. Uznaje, iż na ziemiach starożytnego Izraela „ofiary z ludzi funkcjonowały równoległe ze zwierzęcym ubojem rytualnym” (s. 39).

W kolejnym podpunkcie, Autor skupia się na Tofet – próbuje ustalić gdzie znajdowało się to miejsce, jakie miało konotacje i funkcję, oraz na bożku Molochu, ku czci którego miano składać w ofierze dzieci. Po krótkim omówieniu tych kwestii powraca do tekstów biblijnych w których jest mowa o składaniu ofiar z ludzi – zabijaniu ludzi grzesznych (np. Lb 25; 2 Sm 21), których śmierć miała uśmierzyć gniew Pana. Następnie wraca do narracji o ofiarowaniu Izaaka. Stwierdza, iż opis ten jest określany często „jako jedna z najmroczniejszych scen w Biblii” (s. 45), wskazuje także, iż opis ten jest wystawieniem Abrahama na próbę. Wskazuje, iż już Rdz 22,1 niejako zapowiada, iż Izaaka nie będzie zabity. Stwierdza, iż cała narracja, jest odrzuceniem ofiar z ludzi (s. 45). Myśl ta – co sam Autor stwierdza – pojawiła się (i pojawi się) w pracy wiele razy. Punkt, który w zapowiedzi miał być studium nad miejscem składania ofiar oraz nad bożkiem, przechodzi finalnie w studium o ofiarach i tradycjach z tym związanymi. Kilka razy zostaje powtórzone, iż liczne teksty, szczególnie Księgi Wyjścia, podkreślają, iż wszystko co pierworodne – zarówno człowiek jak i zwierze jest poświęcone Panu. Dalej zostają omówione kwestie kultyczne patriarchów. Być może – wskazuje Doktorant – pierwotna wiara patriarchów Izraela mogła mieć charakter animistyczny. Wskazuje także, iż rytm ofiar i świąt wyznaczały wydarzenia rodzinne. Po tych uwagach, po stwierdzeniu, iż próba ustalenia – odtworzenia procesu tworzenia się kultu w tradycji patriarchów – jest niemożliwa, ponownie przechodzi do ofiary Abrahama. Opisuje samą ofiarę, po czym ogólnie stwierdza, iż ślady składania ofiar z ludzi można odnaleźć w wielu kulturach.

Trzeci punkt poświęcony jest ofierze Izaaka w tekstach biblijnych. Autor ukazuje obecność *Akedy* Izaaka w Księdze Rodzaju, Mądrości, Mądrości Syracha, Księdze Nehemiasza, Judyty oraz w Pierwszej Księdze Machabejskiej. Omawiając Rdz 22 podkreśla znaczenie Anioła JHWH, posłuszeństwo Abrahama oraz otrzymane przez niego obietnice. Przypomina najważniejsze wydarzenia z dziejów Patriarchy, wracając zaś do przekazu o ofierze Izaaka wskazuje, iż po interwencji Anioła JHWH Abraham milknie, po czym sam – bez Izaaka – wraca ze sługami do Beer-Szeby. Kolejne wydarzenia z życia Patriarchy od tej chwili są, według Autora, nacechowane „ochłodzeniem” relacji Abrahama z Bogiem (s. 52). Doktorant podejmuje także kwestię Izaaka i jego relację z Abrahamem. Zastanawia się również nad uczuciami Boga które mogły Mu towarzyszyć podczas próby Abrahama. Wskazuje, iż Bóg z uznaniem patrzył na posłuszeństwo poddanego próbie Patriarchy.

Po analizie Rdz 22, Autor przechodzi do analizy Mdr 10,5. Nawiązując do pomieszania mowy (Rdz 11) – czy też narodów (Mdr 10,5), przytacza świadectwa rabiniczne wedle których, gdy Bóg pomieszzał ludziom języki, Abraham miał 48 lat. Miał być rówieśnikiem pokolenia Wieży Babel. Abraham był jednak Sprawiedliwym. Siłę do tego dała mu Mądrość – dzięki czemu był nienagannym wobec Boga. Owa nienaganność Abrahama ukazała

się w sposób szczególny podczas najtrudniejszej próby, jakiej Patriarcha został poddany. Mdr 10,5 wyraźnie nawiązuje do Rdz 22.

Do wydarzenia na górze *Moria* nawiązuje też Syr 44,19-21. Pierwszy Patriarcha zostaje nazwany ojcem mnóstwa narodów. Doktorant zasadnie wskazuje, iż w obietnicy Abrahama nie uczestniczy jedynie Izrael, ale również i inne narody. Do takiego znaczenia Abrahama przyczyniły się dwa wydarzenia – wskazuje Autor – obrzezanie oraz *Akeda*. Do wierności Abrahama nawiązuje także Neh 9,7-8 – autor natchniony podkreśla, iż Pan zawarł przymierze z Abrahamem, kiedy uznał, że jego serce jest wierne. Również Księga Judyty 8,25-27 – wydaje się nawiązywać do ofiary Izaaka. Przypominając doświadczenia, którym zostali poddani trzech wielcy Patriarchowie, wspomina Abrahama nawiązując do wydarzenia *Akedy*. O próbie Abrahama, który okazał się wiernym i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość wspomina także w swojej mowie pożegnalnej Matatiasz (1 Mch 2,52).

Przechodząc do nawiązań nowotestamentalnych Autor zaznacza, iż niewiele jest takich fragmentów. Na samym początku stwierdza, iż trudno jest wskazać bezpośrednie nawiązania do ofiary Izaaka w kontekście śmierci Jezusa na krzyżu. Być może, wskazuje przytaczając hipotezę J.E. Wooda, śmierć Jezusa stała się przyczyną wstrzymującą od nawiązań do Izaaka, gdyż Izaak ostatecznie nie został zabity, zaś Jezus umarł na krzyżu.

Nawiązania nowotestamentalne do *Akedy* Izaaka Autor widzi w Mk 1,11, gdzie głos z nieba ogłasza, iż Jezus jest umiłowanym Synem Bożym, w którym Bóg ma upodobanie. Być może, wskazuje Doktorant, ta formuła została zaczerpnięta właśnie z Rdz 22,2.12.16. Tak w Mk 1,11, jak i w podobnych tekstach (Mk 9,7; Mt 17,5; Łk 9,35) – podobnie jak w Rdz 22, jest mowa o ofierze Umilowanego Syna. Abraham ofiarował Bogu swojego umilowanego syna Izaaka, Bóg zaś ofiarował swojego Umilowanego Syna, jako ofiarę przebłagalną za grzechy całego świata.

Nawiązanie do *Akedy* Izaaka Autor widzi w J 3,16. Bóg, podobnie jak Abraham, oddał to co miał najcenniejszego – swojego Jedynego Syna. Wskazując na łączność postaci Jezusa i Izaaka, zostają podkreślone zasadnicze różnice – Jezus miał świadomość swojego posłannictwa, i czekających Go wydarzeń, Izaak zaś nie. Do tej ofiary Abrahama i Boga, nawiązuje także List do Rzymian (Rz 8,32).

Ważnym tekstem jest drugi rozdział Listu św. Jakuba (Jk 2,21-23), w którym autor nawiązując do próby, której został poddany Abraham, podkreśla znaczenie uczynków. Przykład Abrahama pokazuje, iż wiara winna wyrażać się w uczynkach. Wiara bez uczynków – wskazuje św. Jakub nawiązując do Rdz 22,1-19 – jest martwa (zob. Jk 2,26). Wprost wydarzenie z Rdz 22,1-19 przywołuje autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 11,17-19). Doktorant wskazuje, iż autor listu uważa Abrahama za tego, który uwierzył w Bożą moc uśmiercania ale i wskrzeszania.

Rozdział trzeci dysertacji koncentruje się na analizie *Morii* jako miejscu ofiary oraz lokalizacji Świątyni Jerozolimskiej. Tę najobszerniejszą część pracy Autor rozpoczyna od analizy terminu *Moria*, który na kartach Biblii Hebrajskiej pojawia się dwa razy: w kontekście *Akedy* Izaaka (Rdz 22,2) oraz podczas opisu rozpoczęcia budowy Świątyni Jerozolimskiej przez króla Salomona (2 Krn 3,1). Przytaczając opinie komentatorów wydaje się uznawać, iż autorzy Rdz 22 i 2 Krn 3 musieli utożsamiać ją z określoną lokalizacją geograficzną. Stąd też i poprzedzenie nazwy własnej *Moria* rodzajnikiem. Sama jednak etymologia terminu *Moria* nie jest znana. Doktorant wskazuje na kilka terminów, które mogą stanowić źródło dla tej nazwy. Uznaje, iż za najbardziej prawdopodobnym i bliskim oryginału jest מרא – „Pan widzi” (s. 94-95). Słusznie zwraca uwagę, na inny zapis terminu *Moria* w Rdz 22 i 2 Krn 3, choć zaznacza, iż odnosi się on do tego samego miejsca. Wydaje się, iż zapis w przekazie Księgi Kronik jest młodszy.

Drugi punkt koncentruje się na historii Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie. Ukazane zostaje położenie geograficzne i dzieje samej Jerozolimy. Kreśląc najważniejsze etapy kształtowania i powstawania miasta, koncentruje się na Wzgórzu Świątynnym – górze *Moria*, która pierwotnie znajdowała się poza jebusycką twierdzą (stąd też ceremonia przeniesienia Arki Bożej z Miasta Dawida (Syjon) na górę *Moria*). Góry *Moria* i Syjon były odrębnymi górami. W obręb Jerozolimy, jak wskazuje Doktorant, góra *Moria* została włączona dopiero w czasach Salomona, stając się nieodłączną częścią miasta. Wcześniej *Moria* należała do Arauny. Po zakupieniu klepiska i wzniesieniu w tym miejscu ołtarza dla JHWH *Moria* i Syjon stają się jednością. „Jerozolima zdaje się posiadać dwa święte miejsca w jednym” (s. 98). Gdy kult zaistniał w Świątyni Jerozolimskiej, uznaje Doktorant, żydowscy uczeni zaczęli wskazywać, iż na tym wzgórzu Izaaka został ofiarowany Bogu.

Dzieje góry *Moria* Autor rozpoczyna od czasów jebusyckich, gdy na górze uprawiano zboże. Później od Arauna Jebusyty ziemię zakupił Dawid, który miał zbudować tam pierwszy ołtarz. Według tradycji żydowskiej, miało to mieć miejsce około 980 roku. Dawid miał zbudować ołtarz w tym samym miejscu, gdzie Abraham wznosił ołtarz całopalny, na którym miał złożyć w ofierze Izaaka. W tym miejscu miała powstać wzniesiona przez Salomona Pierwsza Świątynia Jerozolimska. Od czasu ukończenia budowy Pierwszej Świątyni i pałacu królewskiego Jerozolima stała się stolicą Izraela i nade wszystko miastem Boga.

Po informacjach o budowie świątyni zostają podane dane o lokalizacji poszczególnych pomieszczeń oraz sprzętów świątynnych. Krótko zostają nakreślone dzieje świątyni po śmierci króla Salomona, aż do jej zniszczenia w 587 roku przed Chrystusem.

Druga Świątynia została odbudowana w tym samym miejscu, gdzie znajdowała się Pierwsza. Doktorant wspomina o profanacji Świątyni i o okresie jej wielkiego rozwoju za czasów Hasmoneuszy. Szczególną rolę w dziejach Świątyni odegrał Herod Wielki, który dokonał jej rozbudowy i upiększenia. Opis rozbudowanej świątyni ubogacony jest nawiązaniami do pism rabinicznych. Po niemal 64 latach przebudowy w 70 roku po Chrystusie, Świątynia została zburzona przez Rzymian. Niszczycielskie dzieło przetrwały jedynie mury podtrzymujące platformę Świątynną, która po dziś dzień wznosi się nad skałą góry *Moria*. Po upadku powstania Bar-Kochby, cesarz Hadrian nakazał na wzgórzu *Moria* wzniesić pogańskie sanktuarium. Żydzi zaś otrzymali zakaz wchodzenia tam. W czasach bizantyjskich, za zgodą Juliana zwanego Apostatą, Żydzi podjęli próbę odbudowy Świątyni. Zakończyła się ona jednak niepowodzeniem. Trudno – wskazuje Doktorant – ustalić wydarzenia w czasach bizantyjskich, ze względu na brak zgody na badania. Być może jednak – uważa – iż *Moria* nie była zupełnie pusta. Mogły tam istnieć domy mieszkalne.

Niejako finalnymi wydarzeniami dla wzgórza *Moria*, było zdobycie Jerozolimy przez kalifa Omara, który miał dokonać oczyszczenia wzgórza. Wkrótce później, w 691 roku, jego potomkowie z dynastii Umajadów zbudowali budynek, który miał być zadaszeniem dla skały wzgórza *Moria*. Z czasem z miejscem tym złączono tradycję nocnej podróży Mahometa z Mekki, do najdalszego sanktuarium. Ze szczytu zaś góry *Moria* Mahomet miał wstąpić do nieba. W ten sposób powstało trzecie do ważności sanktuarium muzułmańskie – tzw. Szlachetne Sanktuarium.

Po zdobyciu Jerozolimy przez krzyżowców, Kopuła na Skale została przemianowana na świątynię chrześcijańską o nazwie *Templum Domini*. Sięgając po starożytne świadectwa Doktorant stara się odtworzyć wygląd skały *Moria* i jej znaczenie. Po przejściu Jerozolimy przez sułtana Saladyna skała *Morii* ponownie stała się centralnym sanktuarium islamu. Kopułę nad Skałą odrestaurowano za czasów Sulejmana Wspaniałego.

Dalej, na podstawie opracowań do których dotarł Doktorant opisuje współczesny wygląd skały. Wskazuje, iż skała *Morii*, była podstawą Świątyni – fundamentem „Świętego Świętych” (s. 115.). Potwierdzeniem takiego uznania jest także tradycja rabiniczna.

Po szerokim nakreśleniu historii Wzgórza Świątynnego i skały *Moria* Doktorant przechodzi do omówień literatury biblijnej. Omówienie to rozpoczyna od Biblii Hebrajskiej i Septuaginty. Zauważa, iż w tekście hebrajskim Rdz 22,1-15, w Rdz 22b, występuje rzeczownik określony *Moria*, natomiast w przekazie greckim hebrajski termin *Moria*, oddany zostaje przez „την γην την ὑψηλήν”. A zatem w świetle greckiego przekładu Abraham udał się do kraju wielkiego, do ziemi górzystej. Nazwa *Moria* pojawia się natomiast w 2 Krn 3,1 w kontekście budowy Świątyni przez Salomona. Niewątpliwie Rdz 22,2 i 2 Krn 3,1 wskazują na to samo miejsce (s. 118). Dokonując egzegezy Rdz 22,1-5.9-10.14 opisuje postać i dzieje Patriarchy, po czym przechodzi do analizy wybranych fragmentów opisu *Akedy* Izaaka: „Wybrane wersety skupiają się wokół *Morii* oraz wydarzeń jej towarzyszących” (s. 120). W analizie nawiązuje do licznych tekstów rabinicznych. Jest to niewątpliwie niezwykle cenne i niezwykle ubogacające dla opracowania, dla zrozumienia *Akedy* Izaaka.

Omawiając Rdz 22,1 Autor podejmuje kwestie wieku i świadomości Izaaka oraz wieku Abrahama. Zastanawia się także nad kwestią Sary – czy wiedziała o próbie. Wskazuje, iż próbę Abrahama przez Boga niektórzy określają mianem kuszenia. Odpowiedź Patriarchy jest wyrazem gotowości i podporządkowania się Bogu. Autor zastanawia się nad lokalizacją kraju *Moria*. Przypuszcza, iż pierwotnie termin *Moria* w Rdz 22,2 nie łączył się z konkretnym miejscem, przekaz jednak 2 Krn 3,1 wskazuje na konkretne miejsce. Przybliżone zostają także inne możliwe lokalizacje krainy.

Analizując Rdz 22,4, zostaje przywołany Targum Pseudo-Jonatana wskazujący, iż dwaj słudzy towarzyszący Abrahamowi to damasceńczyk Eliezer i Izmael. Podjęta zostaje kwestia długości podróży oraz wiedzy Abrahama co do miejsca ofiary. Dalej, w Rdz 22,5, Doktorant stwierdza, iż Abraham w sercu już dokonał ofiary Izaaka. Analizując Rdz 22,9, gdy Abraham przyszedłszy na szczyt i przystąpił do budowy ołtarza – podkreśla, iż był to pierwszy ołtarz świątynny. Opracowanie zatrzymuje się nad kwestią przygotowania ofiary – związania Izaaka.

Myśl, iż Abraham ofiarował w sercu swojego syna powraca w egzegezie wersetu Rdz 22,10. Zostaje ukazane znaczenie interwencji Anioła Pańskiego. W ofierze ma zostać złożony baranek „uwikłany rogami w zaroślach” (Rdz 22,13). Miejsce, w którym dokonało się to wydarzenie otrzymuje od Abrahama nazwę „Pan widzi” (Rdz 22,14). Zostają przywołane teksty rabiniczne poświęcone analizie znaczenia tego wyrażenia. Całość Doktorant konstatuje stwierdzeniem: „interpretacja rabiniczna zbudowała wokół narracji o *Akedzie* bogatą i bardzo ważną w judaizmie tradycję. Ołtarz Abrahama, ołtarz Dawida i ołtarz ofiarny przed Świątynią Jerozolimską skupiają wokół siebie najświętsze miejsce dla najstarszej monoteistycznej religii świata.” (s. 140).

W 2 Krn 3,1 wskazuje, iż Księga Kronik celowo zestawia ofiarę Abrahama i klepisko Arnauty z miejscem które zakupił Dawid, gdzie Salomon zaczął budować dom Pański. Przywołując 1 Krn 21,15 pokazuje, iż wybór miejsca dla ołtarza i kultu sprawowanego w tym miejscu łączy się z wyraźną interwencją Boga.

Kolejne punkty trzeciego rozdziału przedstawiają Rdz 22,2 oraz 2 Krn 3,1 w kodeksach i przekładach biblijnych. Po krótkiej analizie Kodeksów Synajskiego i Watykańskiego, zostają omówione Targumy, które – jak stwierdza – „w omawianej kwestii prezentują nieco inne stanowisko niż tekst natchniony” (s. 151). W Targumie *Neofiti 1*, Doktorant wskazuje, iż zostaje wyraźnie sprecyzowane, że *Moria* jest górą, jest miejscem ofiary. Poza tym marginalia do TgN dodają, iż jest to miejsce, gdzie została zbudowana Świątynia. W Targumie

Onkelosa – podobnie jak w LXX zostaje pominięty termin *Moria*. W tekście tego niezwykle szacownego tłumaczenia Abraham z polecenia Bożego udaje się do „ziemi kultu/ziemi służby”. (s. 152).

Po analizie tekstu Wulgaty zostaje wskazane, iż w Rdz 22,2, który jest tu tłumaczeniem starszej wersji tekstu pierwotnego, jest brak terminu *Moria*, w miejsce którego umieszczone jest wyrażenie „in terram visionis”. W przypadku 2 Krn 3,1, tłumaczenie pokrywa się z tekstem Biblii Hebrajskiej. Pięcioksiąg Samarytański zmienia wyrażenie „ziemia *Moria*” na „ziemia Moreh”. Doktorant przywołując jeden z traktatów rabinicznych uznaje, iż Samarytanie nie akceptowali lokalizacji Świątyni na górze *Moria*. Stąd też i zmiany w tekście, które miały służyć przeniesieniu uwagi z Jerozolimy na leżące w pobliżu wzgórze Garizim Sychem.

W tekstach z Qumran są jedynie nawiązania do góry *Moria*. Bardzo często jednak to określenie Autor odnajduje w tekstach rabinicznych. Ta część studium jest niezwykle ciekawa. „Przebadany materiał został podzielony na cztery postacie biblijne: Adama, Abrahama, Izaaka i Jakuba. Teksty nie zostały przedstawione chronologicznie, lecz ułożone tak, aby odpowiadały poszczególnym etapom z życia omawianych postaci. Założeniem przedstawionej analizy (pisownia oryginału) jest przedstawienie głębokiej tradycji w judaizmie oraz zaprezentowanie testów żydowskich silnie związanych z biblijną *Morią*” (s. 158).

Całość studium wieńczy zakończenie, w którym Doktorant przypomina, iż zasadniczym celem dysertacji było przebadanie Rdz 22,1-9 oraz 2 Krn 3,1 pod kątem hebrajskich terminów *Moria* i *Akeda* oraz odpowiedź na dwa ważne pytania: „czy *Akeda* Izaaka jest faktycznie polemiką przeciwko składaniu dzieci w ofiarach Bogu oraz czy kraj *Moria* może być utożsamiany ze Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie” (s. 214).

Odnosząc się do powyższych kwestii podkreśla szczególną paralelę między krajem *Moria* i Wzgórzem Świątynnym w tradycji żydowskiej. Trudno jednak na podstawie badań historyczno-archologicznych jednoznacznie tak orzec. Podobnie trudno jest, uznaje Doktorant, orzec o łączności między *Akedą* i polemiką ze składaniem w ofierze dzieci. W dalszej części zakończenia, Autor prezentuje osiągnięcia studium. W sposób szczególny w tym podsumowaniu, koncentruje się na podkreśleniu łączności Adama, Abrahama, Izaaka i Jakuba z górą *Moria*.

2. Ocena metodyczna

Struktura rozprawy jest poprawna i jasna, o czym wspomniałem już wyżej. Dodatkowo zauważmy, że została ona wyjaśniona przez autora we wprowadzeniu.

Pierwsze pytanie metodologiczne, na które należy odpowiedzieć to: Co w omawianej dziedzinie zrobiono dotychczas i jakie zostały osiągnięte wyniki? Doktorant trafnie zauważa, że tak w polskojęzycznej ale i w ogólnościwiatowej literaturze biblijnej brak jest kompleksowego opracowania podejmowanej przez niego kwestii. Autor dobrze orientuje się w badanej przez siebie materii, o czym świadczy bogata literatura – zasadniczo jednak obcojęzyczna. Na uznanie zasługuje zgromadzona bibliografia. Niewątpliwie jest to zasługa możliwości korzystania z biblioteki École biblique et archéologique française de Jérusalem, Studium Biblicum Franciscanum (Facultas Scientiarum Biblicarum et Archaeologiae) a zapewne i biblioteki promotora Księdza profesora Mirosława Wróbla. Całość bibliografii Autor dzieli na źródła – teksty biblijne, apokryficzne, teksty z Qumran, teksty rabiniczne. Ponadto wyróżnia komentarze biblijne – do Księgi Rodzaju i do Ksiąg Kronik. Pozostałe komentarze umieszcza w trzeciej części – monografie i artykuły szczegółowe. Być może bardziej zasadnym byłoby w ramach komentarzy biblijnych umieścić część: Komentarze inne –

i tu zgromadzić pozostałe komentarze. Całość dopełnia wypis pomocy. Wypis bibliograficzny liczy 23 strony.

Odpowiadając na pierwsze pytanie metodologiczne należy stwierdzić, że Doktorant dobrze orientuje się w kwestiach dotyczących tekstów biblijnych i pozabiblijnych, łączących się z kwestią góry *Moria*, *Akedą* Izaaka oraz Świątynią Jerozolimską. Świadczy o tym bogato cytowana literatura przedmiotu. Patrząc z uznaniem na zgromadzona bibliografię rodzi się jednak pytanie, czy rzeczywiście podejmowane w dysertacji kwestie nie są obecne w opracowaniach polskojęzycznych?

Kolejnym pytaniem metodologicznym, na które trzeba odpowiedzieć to: W jaki sposób Doktorant opracował temat, czyli w jaki sposób poprowadził dyskursywny postępowanie badawczy?

Idea, plan studium jest przemyślany i poprawny. Słowa wielkiego uznania należą się tu promotorowi, księdzu profesorowi Mirosławowi Wróblowi oraz promotorowi pomocniczemu księdzu doktorowi Arnoldowi Zawadzkiemu. Do rozważenia jest przed drukiem pracy – bo wierzę, że praca ta ukaże się drukiem – czy nie zasadnym byłoby podzielenie trzeciego rozdziału na dwie, a nawet na trzy części: *Moria* – historia Wzgórza Świątynnego; Źródła biblijne o górze *Moria*; Tradycja rabiniczna o górze *Moria*. Wydaje się, iż takie rozbięcie nadałoby pracy symetrii. Niewątpliwie zamieszczenie po każdym z rozdziałów podsumowania, pozwoliłoby lepiej śledzić czytelnikowi proces badawczy, a Autorowi uniknąć znajdujących się pracy częstych powtórzeń.

Studium rozpoczyna się od wprowadzenia, którego treść pod względem metodycznym zasadniczo nie budzi zastrzeżeń. Drobne uwagi: Wydaje się, iż zasadnym by we wprowadzeniu do studium wyraźnie podać temat pracy. Zasadnym także we wstępie byłoby szersze przedstawienie stanu badań na tematy poruszane w pracy. Autor ogranicza się do podania przy zapowiedzi pierwszego i drugiego rozdziału kilku najnowszych opracowań obcojęzycznych. Cennym byłoby przypomnieć również i starsze opracowania, szczególnie z zakresu biblistyki polskiej. Brak jest podania opracowań i źródeł, które nawiązywałyby do zasadniczego rozdziału studium – do rozdziału trzeciego.

Pierwszy rozdział poświęcony został analizie literackiej Rdz 22,1-19. Pod względem metodycznym nie budzi on zastrzeżeń. Można by jednak rzec – poświęcony jest jedynie fragmentowi Rdz 22, choć w tytule pracy, wzmiankowana jest również Księga Kronik (2 Krn 3,1). Powstaje zatem pytanie, czy nie zasadnym w tej części pracy było przywołanie i analiza literacka także 2 Krn 3,1? Czy rzeczywiście wystarcza studium nad 2 Krn 3,1 w trzecim rozdziale w pkt. 3,3? Kwestia ta wydaje się być ważną, gdyż podtytuł pracy zapowiada taką analizę tak Rdz 22 jak i 2 Krn 3.

Doktorant choć zapowiada omówienie kontekstu, jednak przechodzi prawie od razu do kwestii problemowych w opisie Rdz 22,1-19. Dotyka tylko pewnych kwestii spornych nie zgłębiając ich. W pewnej mierze będzie to miało miejsce w trzecim rozdziale, choć np. kwestia baranka – która wydaje się być ważną dla tradycji żydowskiej – nie pojawi się.

W całej pracy przywoływane są opinie różnych komentatorów. Podając je Doktorant zasadniczo nie opowiada się za żadną z nich. Wartościowym jest to, że referuje status quo. Niezwykle cenną jednak byłaby próba oceny poszczególnych teorii, opowiedzenie się za którąś z nich. Nawet, gdyby ta ocena miała być przywołaniem opinii innych egzegetów. Takie próby widać jednak rzadko.

W pierwszym rozdziale Doktorant koncentruje się na samej próbie – ofierze i Abrahamie. Niejako pomija wszystkie inne elementy składające się na opis Rdz 22,1-19 – choć np. tytuł ostatniego punktu: Treść i interpretacja – wskazuje, iż zostanie owa treść – cho-

ciażby skrótowo, ale jednak przedstawiona i omówiona. Omówienie znajduje się w trzecim rozdziale – ale tylko wybranych kilku elementów. Rozdział pierwszy jest bardzo krótki (13 stron), ale Autor we wprowadzeniu do pracy zaznacza, iż ma on być swoistym wprowadzeniem do dalszego studium.

Rozdział drugi, poświęcony jest ofierze Izaaka. Po omówieniu terminu *Akeda*, Doktorant przechodzi do wskazania starożytnych kultur Bliskiego Wschodu, które były znane ze składania ofiar z ludzi, a które mogły mieć wpływ na ofiarę Abrahama. We wprowadzeniu do tego punktu stwierdza, iż: „ojcowie składający w ofierze swoje dzieci nie tylko są na to przygotowani, lecz w przeciwieństwie do Abrahama zabijają swoje dzieci.” (s. 32). Można się zastanowić, czy rzeczywiście taka opinia jest zasadna?

Dalej zastanawia się, czy zasadnym jest uznanie heroicznego postawy Abrahama. Zastanawia się, czy ofiara Abrahama nie była tylko symboliczna – miała za cel przeciwstawić się składaniu ludzi w ofierze bogom, czy była wydarzeniem historycznym? (s. 33). Po stwierdzeniu, że narracja Rdz 22,1-19 nie ma nic wspólnego z rytuałem składania dzieci w ofierze, Autor pokazuje kultury, w których składano takie ofiary. Wybiera jednak tylko Kartaginę, starożytny Izrael po czym ma przejść do omówienia miejsca ofiar w Jerozolimie oraz bożka Molocha. Ma przejść, gdyż kwestię tę podejmuje niejako obocznie.

Kwestią dyskusyjną jest odniesienie się jedynie do Kartaginy i tradycji starożytnych na ziemiach Izraela. Czy nie warto by przywołać i innych tradycji krajów ościennych wśród których kształtował się Izrael?

Po nawiązaniu do Kartaginy i starożytnego Izraela, Doktorant zapowiada studium nad Tofet – miejscem składania ofiar w Jerozolimie oraz na bożku Molochu. Po krótkim omówieniu jednak tych kwestii przechodzi – wraca do ofiary Abrahama, kultu patriarchów. Sam przy tym stwierdza, iż kwestie te już były poruszane wcześniej. Pytanie zatem, czy nie należałoby pominąć kwestie poruszane wcześniej, czy też te, do których Autor później będzie się odnosił a skupić się na Tofet i Molochu.

Ogólna uwaga metodyczna, nie tylko do drugiego rozdziału, to kwestia powtórzeń. Przykładowo Autor stwierdza, iż tekst Rdz 22,1-19 „zalicza się do źródła E, to należy zauważyć, że dwukrotnie używa się tu tetragramu” po czym w przypisie dopowiada, iż „Taka forma pojawia się w stosunku do Anioła Pańskiego (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ) w ww. 11 i 15.” Informacja taka występuje na s. 10 (przypis 5) i dokładnie taka sama na s. 28 (przypis 51). O tym, że przekaz Rdz 22 jest polemiką, która ma się przeciwstawić praktyce składania w ofiarach dzieci Autor pisze m.in. na s. 17; 23; 33; 33; 46; 87; 214; 214. Takich powtórzeń myśli w pracy jest dość dużo.

Druga kwestia metodyczna dotycząca się całej pracy, odnosi się do zapisu bibliograficznego. Jest on zasadniczo poprawny i staranny. Zasadniczo przy pierwszym cytowaniu podawany jest pełny zapis, później zaś Autor podaje już tylko nazwisko i początek tytułu dzieła. Wiele razy jednak bez powodu odchodzi od tej reguły (np. przypisy 7 i 52, czy 8 i 53). Niejasny jest także czasami klucz pełnego i częściowego zapisu w przypisach. Np. dzieło: L. Ruppert, *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar II. Genesis 11,27-25,18* (FzB; Würzburg: Echter Verlag 2002), w przypisie 40 przywołane jest w całości. Wcześniej jednak w przypisie 17, 21 i 22 jest skrócony: „Ruppert, *Genesis*”. Podobnie jest z cytowaniem komentarza ks. J. Lemańskiego (J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2005). Przypis 16 jest bez pełnego podania, zaś pełny wypis bibliograficzny jest w przypisie 23. Potem Doktorant kilkakrotnie nawiązuje do tego cennego komentarza, i nieoczekiwanie w przypisie 254 po raz kolejny podaje pełny wypis.

Brakiem jest rozróżnienie w zapisie przypisów i tekście kiedy dany fragment jest cytatem autora, kiedy zaś tylko nawiązaniem czy parafrazą.

Ostatni punkt drugiego rozdziału poświęcony ofierze Izaaka w tekstach biblijnych jest ciekawy i poprawny metodycznie.

Trzeci rozdział dysertacji, został podzielony na trzy jasne części – które jak wspominałem mogły by być trzema osobnymi rozdziałami. Trudno w tej najbardziej wartościowej części pracy dostrzec poważniejsze braki metodyczne. Po analizie samego terminu *Moria*, Doktorant poprawnie kreśli dzieje Wzgórza Świątynnego. Następnie przechodzi do opisów i nawiązań do góry *Moria* w tekstach biblijnych, kodeksach i przekładach biblijnych, targumach, Wulgacie, Pięcioksięgu Samarytańskim, manuskryptach qumrańskich oraz w pismach rabinicznych.

Autorowi udało się niewątpliwie ukazać, iż niezwykle ważne wydarzenia biblijne łączące się z Adamem, Abrahamem, Izaakiem i Jakubem łączą się właśnie z górą *Moria*. Co więcej, wykazał, iż każdy z nich odwiedza *Morię*, która w świetle tekstów natchnionych jest miejscem wybranym przez Boga i przez Jego Szekinę.

Za szczególnie wartościową należy uznać właśnie tę końcową część pracy. Drobne mankamenty metodyczne tej części to powtórzenia: np. dokonując egzegezy Rdz 22,2, dokonuje licznych powtórzeń. Trochę dziwnym także jest właściwie przemilczenie znaczenia baranka, którego Abraham złożył finalnie w ofierze.

Ważniejszą kwestią jest wskazany wcześniej brak odrębnej analizy literackiej 2 Krn 3. Co prawda w pkt. 3.3 Autor podaje kilka ogólnych informacji, nie jest to jednak rzetelna analiza literacka. Być może pierwszy rozdział pracy można by ubogacić o analizę literacką 2 Krn 3,1?

W najcenniejszej według mnie części pracy – w przedstawieniu wskazań i opinii rabinicznych Autor czasami cytuje pełne zdania (w języku oryginalnym i przekładzie polskim), innym razem podaje jedynie wyraz – dwa, a czasami jedynie streszcza opinie rabinów. Wydaje się, iż bardzo cennym dla czytelnika byłoby nie tylko streszczanie, ale podawanie całych fragmentów tekstów (w języku oryginalnym i tłumaczeniu).

Poprawy czy ujednoczenia domaga się zapis tekstów greckich i hebrajskich. Często Doktorant podaje terminy greckie bez przydechów i akcentów innym razem z, terminy hebrajskie są raz z samogłoskami, innym razem bez, czasami zaś podaje zapis hebrajski w formie transkrypcji (np. s. 14, 30, 39). Wskazać można także błędne zapisy przydechów, akcentów (np. s. 73: εἶδεν (ὀράω)).

Podsumowując zasadnym jest przekonanie Autora wyrażone w ostatnim akapicie: „Przeprowadzone badania zdają się wносить świeży powiew do tematu. Nie sposób bowiem na gruncie zarówno polskiej, jak i światowej biblistyki dopatrzeć się podobnego opracowania. Gruntowna analiza terminu *Moria*, wnikliwe przebadanie jego występowania w literaturze biblijnej, międzytestamentalnej oraz rabinicznej sprawiają, że praca ta powinna być pomocna w dalszych badaniach oraz stanowić cenne wsparcie na niwie polskiej i światowej biblistyki.” (s. 221).

3. Ocena merytoryczna

Praca pod względem merytorycznym nie budzi zastrzeżeń. Została bardzo dobrze przeprowadzona w oparciu o źródła biblijne i pozabiblijne w dyskusji ze współczesnymi autorami. Zasadnym jednak wydaje się zastanowić nad kilkoma stwierdzeniami Doktoranta.

Sprawą otwartą wydaje się być kwestia świadomości Izaaka, który ma być złożony w ofierze. Doktorant kilkakrotnie wskazuje, iż idący z Abrahamem Izaak nie wie gdzie idzie, nie wie dlaczego, wreszcie, nie wie że na górze *Moria* to on będzie złożony w ofierze. Kwestia ta zresztą powraca kilkakrotnie w studium. Sam Autor wskazuje, iż Izaak mógł być

nastolatkiem, a nawet mógł mieć prawie 40 lat (s. 121-122; s. 135; Targum Neofiti 1). Co więcej czytając Midrasz Rabba (s. 180), Doktorant pisze, iż *Akeda* była próbą tak dla Abrahama jak i dla Izaaka. W całej jednak pracy wydaje się wyrażać przekonanie, iż Izaak nie miał świadomości, iż będzie złożony w ofierze. Czy takie przekonanie jest zasadne? Kiedy się sięgnie po Midrasz o związaniu Izaaka, można zobaczyć, iż to sam Izaak prosi Abrahama, by ten związał go mocno, by ofiara dobrze i właściwie została złożona. W tym duchu wydaje się świadczyć Targum Neofiti 1.

Kwestią sporną rzecz jasna, jest pytanie czy rzeczywiście ofiara Abrahama jest jedynie symboliczna, i jako taka została utworzona by przeciwstawić się składaniu ludzi w ofierze bogom? Uznanie takie jednak prowadzi do pytania, czy *Akeda* Abrahama jest wydarzeniem historycznym? (s. 33). To zaś pytanie, sprawia kolejne w tym duchu. Sam Autor stwierdza: „Wśród badaczy istnieje powszechne przekonanie, że Abraham nie może być uznany za postać historyczną, bowiem nie znajdziemy o nim żadnych informacji w innych zewnętrznych źródłach poza tekstem biblijnym.” (s. 172). Kwestia ta pojawia się również gdy omawia postać Jakuba. Autor stwierdza: „Powszechnie przyjmuje się, że postaci patriarchów Izraela są legendarne.” (s. 197). Kwestia historyczności pojawia się także w zakończeniu – Autor stwierdza, iż „Nie ma znaczenia, czy omawiana perykopa wspomina o prawdziwych zakorzenionych w legendach starożytnego Kanaanu wydarzeniach czy fikcyjnej legendzie kulturowej.” (s. 215). Tymczasem można spotkać odmienne głosy. Np. Prof. Roman Krawczyk stwierdza: „Krytyka liberalna w różny sposób usiłowała podważyć historyczność Abrahama. Niektórzy jej przedstawiciele głosili, że Abraham, podobnie jak inni patriarchowie izraelscy, są postaciami legendarnymi, mitologicznymi, bądź są uosobieniem semickich plemion. Za historycznością istotnych wiadomości o Abrahamie przemawiają wykopaliska archeologiczne, które w wielu szczegółach potwierdzają prawdziwość biblijnego opisu, a także fakt, że Abrahama jako praojca Izraela wymieniają księgi Starego i Nowego Testamentu. Wszystkie księgi Starego Testamentu chwala wielkość Abrahama.” (zob. *Abraham – ojciec wiary w tradycji biblijnej*, „Studia Elbląskie” XIV (2013), s. 115.

Ciekawym studium nad tą kwestią jest opracowanie J. Lemańskiego, *Kim był Abraham i skąd pochodził? Kilka uwag na temat potencjalnych śladów tradycji o Abrahamie*, „The Biblical Annals”10/1(2020), s. 5-30.

W tym duchu kwestią ciekawą, ale i trudną jest stwierdzenie Doktoranta: „od momentu przerwanej ofiary Izaaka w kraju Moria relacje Abrahama z Bogiem ulegają znacznemu „ochłodzeniu” (s. 52). Czy rzeczywiście można mówić o „ochłodzeniu” relacji Abrahama z Bogiem. Co przez to Doktorant rozumie?

I ostatnia kwestia. We wprowadzeniu, ale i innych miejscach Autor stwierdza: „Doktryna chrześcijańska w ofierze Izaaka widziała ofiarę Jezusa, co stało się tematem licznych opracowań Ojców Kościoła oraz teologów” (s.10, 28). W innym miejscu zaś stwierdza „niezwykle trudno jest znaleźć bezpośrednie nawiązania do Izaaka chociażby w kontekście śmierci Jezusa na krzyżu.” (s. 71). Warto zobaczyć jak na temat analogii między *Akedą* a ofiarą Chrystus pisze np. M. Rosik w monografii: „*Eucharystia w tradycji biblijnej*, Wrocław 2022, s. 134-140. Pokazuje jak poprawnie rozumieć typologię Izaak – Jezus.

W tekście występują czasami błędy interpunkcyjne, czy składniowe. Nie są one rażące. Można wskazać drobne nieścisłości, np. stwierdzenie: „meczet al-Aksa został początkowo zagospodarowany na pałac Baldwina I, pierwszego łacińskiego władcy Jerozolimy” (s. 112). Czy pierwszym władcą Jerozolimy (krótco, ale jednak), nie był Gotfryd z Buillon (panował 1099-1100)?

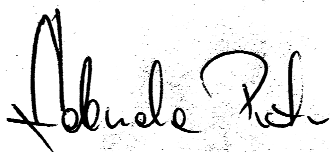
4. Pytania

Podczas czytania pracy nasunęło się mi kilka pytań. Takie dwie kwestie najważniejsze:

1. Czy rzeczywiście Izaak nie miał świadomości swojego ofiarowania?
2. Jak patrzeć na „historyczność” Abrahama i wydarzeń z nim się łączących?

5. Klauzula

Stwierdzam, że rozprawa doktorska mgr lic. Przemysława Kubisiaka, *Moria* jako miejsce ofiary Izaaka (*Akeda*) i Świątyni Jerozolimskiej w świetle źródeł biblijnych i rabinicznych. Analiza literacka, historyczna, archeologiczna i teologiczna (Rdz 22,1-19; 2 Krn 3,1), Lublin 2023, ss. 245, spełnia wszystkie wymogi stawiane rozprawom doktorskim z teologii biblijnej w Polsce. Podane wyżej uwagi nie podważają dobrej jakości pracy pod względem metodycznym i merytorycznym. Wobec powyższego oceniam rozprawę na dobry i wnioskuję do Rady Instytutu Nauk Teologicznych KUL o przystąpienie do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Ks. dr hab. Piotr Łabuda, prof. UPJP II

Tarnów 18.08.2023 r.