

KONRAD SCHMID

Zakaj je Bog skušal Abrahama?

I.

Sveto pismo ne predstavlja Boga kot Boga filozofov, temveč kot živega Abrahamovega, Izakovega in Jakobovega Boga. Podobe Boga v Svetem pismu so s podobami v krščanski teologiji v sicer nujni, toda plodni napetosti. Krščanstvo rado razmišlja o Bogu tako, kot predvideva njegovo izročilo: da je dober in ljubeč, da vodi ljudi in vse ve. Seveda tudi Sveto pismo pozna te Božje poteze, a poleg teh prinaša tudi izjave o Bogu, ki te znane predstave razbijajo, še več, v nekem smislu se zdi, da jih prevračajo v njihovo nasprotje.¹

Sveto pismo ne oddalji od Boga hudobije, nesreče in tudi skušnjave. Ta »nerodnost« pa ne izhaja iz tega, ker bi imeli pisci pomanjkljivo podobo o Bogu, marveč je tem piscem šlo za to, da Boga povežejo s svojimi izkušnjami v življenjskem okolju. Na vsako verstvo in vsako predstavo o Bogu vplivajo politične, družbene, kulturne in zgodovinske okoliščine ter izkušnje. In te nujno večpomenske življenjske izkušnje v svetu so se izkazovale tako, da jih je bilo mogoče razložiti s prisotnostjo tudi mračnih vidikov v samem Bogu.

Lahko se pritožujemo zaradi takih odločitev nekaterih sveto-pisemskih piscev, ker se zdi, da kvarijo predstavo o Bogu. Bog je ljubezen (1 Jn 4,8), kakšno mesto ima torej skušanje v Bogu ali pri

Konrad Schmid, rojen 1965, je od leta 2002 profesor za eksegezo Stare zaveze in versko zgodovino zgodnjega judovstva na Teološki fakulteti Univerze Zürich. Članek »Weshalb versuchte Gott Abraham? Genesis 22 «von unten» her gelesen«, v: IKaZ Communio 48 (2019) 5–14 je prevedel Marijan Peklaj.

Bogu? Vendar je Bog v Svetem pismu tako zapleten kot življenjsko okolje, v katerem so se gibali ti pisci. Odločitev, da bi vse razsežnosti resničnosti povezali z Bogom, je teološko nadvse pomembna; kaže, da je Bog Svetega pisma mišljen v strogem smislu kot Bog, namreč kot resničnost, ki odloča o vsem – in ni samo projekcija človeških želja po uspehu in blaginji.

Temu ustrezno lahko z veliko verjetnostjo predpostavljamo, da ena gotovo najbolj mračnih pripovedi v Svetem pismu – Bog Abrahama preizkusi s tem, da od njega zahteva, naj mu daruje sina Izaka (1 Mz 22,1-19)² – ni plod sprevržene domišljije, temveč so pripovedovalci s tem nakazali določene izkušnje, ki so jih povezali s svojo podobo Boga. V primeru 1 Mz 22 se svetopisemski pisci niso ustrašili tega, da bi obravnavano teološko problematiko zavili v odvratno obleko poskusa umora otroka.

Za razlagalce v antiki ta motiv ni bil nič manj spotakljiv kot za moderne bralce. O Sari beremo, da je potem, ko ji je Izak povedal, da bi ga bil Abraham na gori Morija zaklal, če ne bi vmes posegel angel, šestkrat na vse grlo zakričala, potem pa na mestu umrla. Tako pripoveduje judovski midraš.³ To ima neko oporo v Svetem pismu, saj na začetku 23. poglavja 1 Mz poroča o Sarini smrti. Sicer ne omenja vzročne povezave med obema dogodkoma, a ni težko videti, kako je prišlo do nje v midrašu. To nedvoumno pojasnjuje, da s preprečitvijo žrtvovanja v zadnji sekundi nikakor ni odstranjena stvarna težava pripovedi 1 Mz 22,1-19.

Če je v judovskem midrašu protest proti žrtvovanju sina še zasidran v pripovedi, se je samozavest novega veka že zelo zgodaj zelo kritično obrnila proti Svetemu pismu kot takemu. Po Immanuelu Kantu bi moral Abraham vedeti, da ukaz za žrtvovanje ni mogel priti od Boga, saj ni mogoče, da bi Bog nasprotoval moralnemu zakonu. Abraham bi zato moral po Kantovem mnenju odgovoriti: »Čisto gotovo je, da svojega dobrega sina ne smem usmrtiti. Nisem pa prepričan in tudi ne morem postati prepričan, da si ti, ki se mi zdaj prikazuješ, Bog, četudi bi tvoj glas zadonel iz (vidnih) nebes.«⁴ V tem miselnem sobesedilu Abrahamov, Izakov in Jakobov Bog

nima druge funkcije, kot da predstavlja črno ozadje za Kantovega boga, moralni zakon.

Seveda je danes razsvetljsko skrčenje vere na razumsko etiko že precej v letih. Naj se nam zdi svetopisemska pripoved še tako nesprejemljiva, nas tudi razsvetljski protest proti njej nič več ne prepriča. Da je Sveto pismo več in nekaj drugega kot poučna ilustracija pametnih etičnih načel, je proti razsvetljenstvu dovolj prepričljivo razčistila že romantika. In preteklo stoletje je razvilo poseben čut za pripovedno logiko v Svetem pismu. Za Biblijo ne stojijo moralni imperativi, s pomočjo katerih bi svet postajal popoln, ampak tisto, kar so ljudje izkusili v odnosih z Bogom. Če je literarna oblika Svetega pisma tako večplastna in večpomenska kot samo človeško izkustvo, potem to ne govori proti ampak za Sveto pismo.

Vendar, zakaj so avtorji 1 Mz 22 podlegli misli, da je treba Boga predstaviti kot skušnjavca?

II.

Najprej moramo vseeno pogledati v zgodovino razlage, ki je pripoved 1 Mz 22 v veliki meri udomačila. V novejšem času je treba glede tega imenovati predvsem Hermanna Gunkla (1862–1932), njegovo razlago 1 Mz 22.⁵ Gunkel je videl prvotni smisel izročila o darovanju Izaka v prikazu ukinitve žrtvovanja otrok. V ozadju 1 Mz 22 naj bi bila predizraelska bogočastna legenda, ki naj bi pripovedovala o tem, kako je neki oče, kot številni pred njim, hotel žrtvovati svojega sina nekemu božanstvu, a mu je bilo to prepreno in naloženo, naj namesto otroka žrtvuje žival kot nadomestno daritev in tako odpravi žrtvovanje otrok. V resnici se je perspektiva obrnila iz domnevne nečlovečnosti pripovedi ravno v njeno nasprotje. Ta svetopisemska pripoved v resnici ne govori o okrutnem Bogu, ki zahteva, da mu ljudje žrtvujejo otroke, temveč o Bogu, ki take žrtve odklanja in sprejema živalske daritve.

Malo je rezultatov kritične svetopisemske eksegeze, ki so bili tako uspešno sprejeti kot ta »rešitev« 1 Mz 22 s pomočjo teorije iz zgodovine verstev. Toda, naj se ta razlaga zdi še tako privlačna, je vendar čisto nevzdržna, kar je med tem že doživelo splošno priznanje med eksegeti. Kje so težave te razlage? Prvič. Nikjer v 1 Mz 22 ni niti najmanjšega sledu kritike proti darovanju otrok, nasprotno, v pripovedi je edino pomembno to, da je bil Abraham dejansko pripravljen žrtvovati svojega sina. K temu ga je Bog spodbudil in za to ga je v 22,12 (prim. 22,16-18) tudi izrecno pohvalil.⁶ K temu je treba dodati, da pripoved od samega začetka računa s tem, da bo daritev načelno živalska. Izak vpraša svojega očeta: »Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« (v. 7).

Pripoved torej nikakor ne meri na uvedbo žrtvovanja živali, ampak to že predpostavlja kot običajno daritev. V 1 Mz 22 gre za izjemen preizkus in ukaz o darovanju otroka se počasi izkaže kot popolnoma izreden in vse kaj drugega kot običajen dogodek.

Potem je treba upoštevati tudi zgodovino verstev, ki ugotavlja, da v starem Izraelu nikjer ni mogoče z zadostno verjetnostjo dokazati prakso žrtvovanja otrok. Ustrezno arheološko in epigrafsko gradivo je moč navesti le za Feničane in Punce.⁷ Dalje so tu nekatere starozavezne notice o praksi žrtvovanja otrok pri Izraelu sosednih narodih, ki imajo morda neko zgodovinsko vrednost, kot na primer v Moabu (2 Kr 3,27). Razlog za te notice pa bi vsekakor lahko bile devteronomistične tendence, da govori o sramotnih dejanjih ljudstev. Za stari Izrael podatki sicer – kot se v zadnjem času spet poudarja⁸ – niso povsem enoznačni, vendar so v vseh primerih mogoče alternativne interpretacije. Znan je obred v »Tofetu«⁹ v Hinomski dolini, kjer je rečeno, da so »spravljali otroke skozi ogenj«, ki so ga imeli za nekaj vojaškega. To bi prej utegnilo namigovati na obred posvetitve kot na darovanje človeških žrtev.¹⁰ (Da je to moč razumeti kot žrtvovanje otrok, je spet v zvezi z devteronomističnim zgražanjem nad tem obredom.) Tragični dogodek z Jeftejevo hčerjo v Sodnikih 11 bi mogli pojasniti z literarno-kulturnim stikom z grško tragedijo.¹¹ Starozaveznih pravnih izročil glede določb o prvo-rojencih zgodovinsko ni mogoče povezovati z žrtvovanjem otrok.¹²

Ob vseh težavah proučevanja zgodovine verstev v tem pogledu navsezadnje Gunklova razlaga tudi ne more pojasniti, čemu mora biti Bog v 1 Mz 22 označen kot skušnjavec. Nadomestitev darovanja otrok z darovanjem živali bi se dalo v pripovedni obliki prikazati čisto drugače.

III.

Če ta na prvi pogled obetavna, a nevzdržna razlaga po Gunklu ni več možna, kako je torej treba razložiti pripoved o Izakovi daritvi? Ključ dobimo v prvih treh besedah: »Po teh dogodkih«. S tem je avtor 1 Mz 22 postavil besedilo v kontekst predhodnih zgodb o Abrahamu v 1 Mz 12 – 21. Če jih na kratko povzamemo, govorijo o tem, kako Bog od 1 Mz 12 dalje stalno in retorično vedno bolj poudarjeno Abrahamu obljublja številno potomstvo. Toda čas mineva in šele po 25 letih, v poglavju 21, če govorimo literarno, se Abrahamu končno rodi sin, na katerem sloni celotna obljuba o potomstvu; brez lastnega sina ni številnega potomstva.

In na tako zgrajeni napetosti – po devetih poglavjih ali 25 letih pripovedno pretečenega časa – prinaša 1 Mz 22 kot prvo poročilo o Izaku zgodbo o ukazu, da ga je treba darovati. Zaradi tega, ker je 1 Mz 22 vstavljeno v to sobesedilo, moramo torej v Izaku 1 Mz 22 videti ne le sina svojega očeta, ampak nosilca obljube, majhen vezni člen, brez katerega ne gre, v verigi med Abrahamom in možno izpolnitvijo obljube, vezni člen, od katerega je odvisna celotna tekoča Abrahamova zgodba.

Če pogledamo tako, se 1 Mz 22 ne vrti okoli vprašanja žrtvovanja otroka, ampak okoli vprašanja, ali Bog lahko svojo obljubo vzame nazaj in, obrnjeno, ali jo Abraham more vrniti. Priostreno moremo reči: Zgodba v 1 Mz 22 ne more pripovedovati o katerem koli očetu oz. katerem koli sinu. Popolnoma je odvisna od čisto določenih oseb: Abrahama kot očeta in Izaka kot dolgo obljubljenega sina, ki predstavlja nujni vezni člen za poznejše Abrahamovo potomstvo, ki mu ga je Bog obljubil. V literarnem pogledu moremo

ugotoviti, da 1 Mz 22 sploh ni posebno staro besedilo v Stari zavezi. Zelo jasno predpostavlja centralizacijo bogočastja – Abraham se mora podati na določen kraj, da bi mogel opraviti daritev. Razgledani bralci Svetega pisma morejo celo uganiti, da ime »Morija« (1 Mz 22,2) označuje kraj, na katerem je pozneje stal jeruzalemski tempelj.¹³ To pomeni, da pripoved v 1 Mz 22 ne more biti starejša od Jošijevega časa, ko je ta za središče daritvenega bogočastja določil Jeruzalem (2 Kr 23). Verjetno pa je besedilo še veliko mlajše, kajti ime »Morija« je sicer izpričano le v 2 Krn 3,1 in kaže na zadnji del perzijske dobe (ok. 4. stol. pr. Kr.).

Iz osnovnih arheoloških in pisnih pričevanj je današnjemu preučevanju znano, da sta v tem času bila Jeruzalem in Juda v zelo bednem stanju.¹⁴ V resnici mesta še niso na novo postavili, število meščanov se je skrčilo na majhen del nekdanjega – kdor koli je stopil v to mesto z vsaj malo zavesti o izročilu, je moral skoraj nujno priti do sklepa: Bog ni izpolnil svojih obljub. Veliko ljudstvo, številno potomstvo – o tem ni ne duha ne sluha. Bog je svoje obljube vzel nazaj.

Zdi se, da hoče 1 Mz 22 nekaj povedati za ta položaj. Težava z odstopom od obljube je tako stara kot obljuba sama. Bog od prejemnikov svoje obljube pričakuje, da bodo sprejeli tudi njeno zatamnitev. Tudi pri že dani obljubi ostaja Bog svoboden; tako skrajno lahko zatamni to obljubo, da nastane videz, kakor da jo je vzel nazaj. Bog skuša svoje ljudstvo, a skušal je že njegovega začetnika Abrahama.¹⁵

IV.

To teološko razsežnost, da je Bog v 1 Mz 22 sam zatamniti obljubo, je videl predvsem Gerhard von Rad (1901–1971). Razločno je spoznal, da je z ukazom Abrahamu, naj daruje Izaka, nastopila čisto posebna teološka problematika: »Otroka, ki mu ga je Bog podaril po dolgotrajni zakasnitvi, edini vezni člen, ki bi lahko vodil k objubljeni veličini Abrahamovega potomstva, naj bi

z daritvijo dal Bogu nazaj.«¹⁶ Od Abrahama se torej zahteva, da z darovanjem svojega sina tudi vrne Bogu njegovo obljubo. V tem je njegov preizkus.

V pripovedi zatorej ne gre zgolj za Abrahama in njegovo razmerje z Izakom, ampak tudi in predvsem za njegovo razmerje z Bogom. Če smo natančni, je 1 Mz 22 Abrahamova daritev in ne toliko darovanje Izaka. Abraham je tisti, ki bi moral žrtvovati svojega sina, in on naj bi s tem njemu dano obljubo, da bo iz njega nastalo veliko ljudstvo in bo za to ljudstvo prejel v posest deželo, sam izničil. To je tu na kocki, o tem skušanju Abrahama govori pripoved, a tudi o tem, kako bosta to grožnjo vse do zadnjega prestala Izak in od njega odvisna obljuba o množenju potomstva.

V 1 Mz 22 je Abraham kakor razpet med dvema skrajnostma: po eni strani voljno in brez obotavljanja izpolnjuje strašno naročilo Boga, naj mu žrtvuje svojega sina Izaka. V nekaterih podrobnostih pripoved vsekakor nakazuje, kako se je moral Abraham boriti s svojo pokorščino. Tako je na primer v 1 Mz 22,3 rečeno, da je Abraham osedlal svojega osla, da bi se z obema hlapcema in svojim sinom Izakom odpravil proti gori v deželi Morija. Vendar je šele po sedlanju osla povedano, da je Abraham nacepil drva za žgalno daritev. Hlapca in njegov sin so že pripravljeni za odhod, a Abraham mora še prej nacepiti drva. Razlagalci 1 Mz 22 so pogosto računali s tem, da se je tu pisec zmotil in da je to prvotno stalo pred sedlanjem osla. Vendar taka domneva ni niti dokazljiva niti verjetna. Bolj verjetno je, da je s to zakasnitvijo motiva cepljenja drv posredno nakazano, da skuša Abraham pred svojim odhodom odložiti delo, ki je najbližje darovanju, kolikor mogoče daleč. Po drugi strani pa 1 Mz 22 ne dopušča nobenega dvoma o tem, kako Abraham zaupa, da se bo to potovanje dobro končalo. V 1 Mz 22,5 pisec takole ubesedi Abrahamov nagovor hlapcema: »Ostanita tukaj z oslom, jaz in deček pa greva tjakaj, da pomoliva. Potem se vrneva k vama.« V sobesedilu pripovedi to, da Abraham napove, da se bosta s sinom Izakom vrnila z gore, ne more biti niti zvijača niti laž – to ne bi ustrezalo niti načinu pripovedovanja niti ozračju celotne pripovedi.

Marveč postane v tej vrstici jasno, da Abraham računa s tem, da se bo skupaj s sinom vrnil k obema hlapcema, da se torej ne bo zgodilo najhujše.

V isto smer kaže kratki dvogovor med Izakom in Abrahamom v 1 Mz 22,7-8: »Izak je nagovoril svojega očeta Abrahama in rekel: ›Moj oče!‹ Ta je rekel: ›Tukaj sem, moj sin.‹ Pa je rekel: ›Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?‹ Abraham je rekel: ›Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin.« Tudi tu ne moremo domnevati, da se je Abraham, da bi pomiril sina, zatekel k laži v sili. Marveč iz Abrahamovega odgovora govori zaupanje, da mu končno ne bo treba uresničiti daritve na sinu. Abraham torej stoji med svojo vdanostjo Bogu, čigar naročilo bi rad poslušno izpolnil, in svojo vero, da mu tega ne bo treba izvršiti.

Če ta pripoved, kot je nakazano zgoraj v III. poglavju, verjetno odseva brezupno stanje v Jeruzalemu in Judu v perzijskem obdobju, nas ne sme presenetiti, da se je v tem položaju pojavila misel: Kaj se je vendar zgodilo z vsemi velikimi obljubami, ki naj bi jih bil Bog dal našemu ljudstvu? Našega potomstva naj bi bilo kot peska ob morju? Posedovali naj bi zemljo od Evfrata pa do Nila? Izkustvo je vsa ta pričakovanja postavilo na laž. Nič od tega se ni uresničilo in ni bilo videti, da bo v prihodnje kaj iz tega.

V tem položaju so nekateri pismouki v Jeruzalemu napisali pripoved o tem, kako je Bog skušal Abrahama. Z njo so želeli razložiti tole: Težava, da se obljube ne uresničijo, je tako stara kot same obljube; celo naš praoče Abraham je moral doživeti, kako Bog sam vzame njemu dano obljubo nazaj. Z Izakovo daritvijo ni postavljeno na kocko le življenje Abrahamovega sina, kar bi bilo že dovolj hudo, ampak vse, kar je Bog obljubil Abrahamu, da bo iz njega nastalo veliko ljudstvo.

Abraham v tej zgodbi ni prikazan kot predstavnik slepe pokorščine, temveč kot nekdo, ki se znajde v precepu: od Boga dobi ukaz, ki ga mora izvršiti. Hkrati pa globoko veruje, da Bog ne bo dopustil, da bi se zgodilo najhujše. »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin« (1 Mz 22,8). Ta pripoved hoče simbolizirati doživetje te notranje stiske in premoč vere. Naj se Bog v tej

skušnjavi pokaže še tako oddaljen, še tako zatemnjen – izkazalo se bo, da je pravičen človekov odgovor vztrajna vera v Boga.

V.

Seveda ni čudno, da zgodba o Izakovi daritvi igra pomembno vlogo tudi v Novi zavezi in v njenem učinkovanju; Bog sam daruje svojega Sina, kakor je bilo naloženo Abrahamu, naj daruje svojega sina Izaka.

Vendar naredi Nova zaveza korak naprej: Bog svojega Sina dejansko daruje. Jezus Kristus na križu umre in kristjani so v tej smrti Božjega Sina prepoznali daritev Božjega Sina za njihove grehe. Pojem daritve je za veliko današnjih ljudi postal nerazumljiv. A takrat je bila vsakdanja daritev realnost in je bila kot prispodoba ljudem zelo blizu.

Vprašanje je, ali je še mogoče najti pot do daritvene teologije Nove zaveze ali ne.¹⁷ Na ozadju zgodbe o Abrahamovi daritvi postane jasno, da se je za Novo zavezo predstava o skušanju Abrahama in o vztrajanju v veri še enkrat spremenila.

Za Novo zavezo vera ne pomeni zaupanja v to, da se bo na koncu še vse dobro končalo. Vera ne pomeni: Bog bo že sodil. Temveč vera pomeni, da je Bog sam navzoč tam, kjer bi ga človek najmanj pričakoval. Bog ni navzoč v zmagi, ampak v porazu. Bog ni Bog junakov in močnih, ampak je Bog slabotnih in žrtev.

V okviru svetovne zgodovine verstev je bila ta misel, ubesedena v zgodnjem krščanstvu, v tej zaostitvi nova. Bila pa je tudi tako revolucionarno uspešna, da je iz malega krdela prvih kristjanov v le nekaj generacijah nastalo svetovno verstvo, ki je danes daleč največje. Tej misli, da je Bog navzoč v najtemnejših urah, da drži z najmanjšimi, najrevnejšimi, najbolj zatiranimi, celo takrat, ko se zdi, da jih pušča na cedilu. Ta misel je pridobila tako neposredno kot tudi nenavadno močno prepričljivost. Božja slava za krščanstvo ni zmagoslavno veličastvo kake božanske premoči, temveč je to slava, ki se kaže na obličju Križanega. Ali če to povemo s Pavlom:

»Kajti Bog, ki je rekel: ›Iz teme bo zasvetila luč, je zasijal v naših srcih zaradi razsvetljenja Božjega veličastva na obličju Jezusa Kristusa« (2 Kor 4,6).

S tem je krščanstvo iz prepadne skušnjave naredilo nekaj normalnega; vera ne čaka na obstoj domnevne skušnjave od Boga, temveč poskuša teološko prodreti skozi skušnjava: Kako in kje je moč spoznati Boga v izkustvu Božje oddaljenosti? Človeško življenje bi mogli s krščanskega vidika brez nadaljnega tolmačiti kot niz skušnjav, ki jih pošilja Bog sam,¹⁸ vendar krščanska vera ne išče in ne najde Boga v uspešnem premagovanju skušnjave, ampak v vseh nižinah in zoprnostih, v katerih ga sicer nihče ne išče in ne najde.

Opombe

¹ Prim. W. Dietrich /C. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen -Vluyn ⁶2009; Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn ⁴2009; U. Berges, Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive, Paderborn 2013.

² Prim. G. Steins, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, HBS 20, Freiburg i. Br. u.a.1999; isti, Abrahams Opfer. Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text, ZKTh 121 (1999), 311-324; K. Schmid, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der »heilsgeschichtliche« Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, v: M. Witte (izd.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/I, Berlin/New York 2004, 271–300.

³ S. GenR 58,5 (prim. Bill. IV/1, 182).

⁴ I. Kant, Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), v: Akademie Textausgabe Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band VII, Berlin 1968, 63, op. (brez številke).

⁵ H. Gunkel, Genesis, HK I/1, Göttingen ⁶1964, 240-242; prim. H. Holzinger, Genesis, KHC I, 1898, 165: »Gen 22,1-19 ist dann eine gegen das Menschenopfer sich aussprechende Tendenzerzählung.«

⁶ Hardmeier, Realitätssinn, 14-18; erkennt eine Ambiguität in dem Opferauftrag V. 2 (»ihn als Brandopfer hinaufsteigen lassen« bzw. »ihn zu/bezüglich einer Brandopferdarbringung hinaufführen«): »Slednje bi enoznačno pomenilo, da bi Abraham svojega sina peljal na neko goro in tam skupaj z njim opravil žgalno daritev.«. Zaradi angelovih besed v v. 12 je vsekakor zelo vprašljivo, ali smemo 1 Mz 22 interpretirati iz te (ne posebno razločno dojete) dvoumnosti (prim. k temu Hardmeier, Realitätssinn, 52–59).

⁷ Prim. S.S. Brown, Late Carthaginian Child Scrfice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context, JSOT/ASOR MS 3, Sheffield 1991; F.M. Cross, A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice, v: M.D. Coogan (izd.), Scripture and Other Artifacts, FS P.J. King, Louisville 1994, 93–107.

⁸ Da je stari Izrael poznal človeške oz. otroške daritve, menijo na primer Müller, Gen 22 (glej op. 18); T. Römer, Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, Archive für Religionsgeschichte 1 (1999), 17–26; Kaiser, Bindung, 219–222; Michel, Gott, 287–294 (vsakokrat z literaturo).

⁹ Prim. J.A. Dearman, The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile, JNWSL 22 (1996), 59–71.

¹⁰ Prim. K. Engelken, Menschenopfer im alten Orient und im Alten Testament, v: H. Seebass, Genesis II/1, Neukirchen-Vluyn 1997, 205–207, 206; E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, Neukirchen-Vluyn 1984, 327 z op. 97; R. Albertz, Religionsgeschichte Israels, GAT 8/1.2, Göttingen 1992, 297–301.

¹¹ Prim. T. Römer, Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, JSOT 77 (1998), 27–38; M. Bauks, Jephthas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40, FAT 71, Tübingen 2010.

¹² Prim. Steins, Bindung, 181–185.

¹³ Prim. Schmid, Rückgabe, 294–296.

¹⁴ Prim. C.E. Carter, The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study, JSOT.S 294, Sheffield 1999, 235sl.; I. Finkelstein, Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah, JSOT 32 (2008), 501–520.

¹⁵ I. U. Dalferth, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 465sl.. razlaga, zakaj Abraham ob kakozu, naj žrtvuje sina ne protestira in zakaj tako odločno ukrepa, kakor da v resnici ni Bog skušal Abrahama, ampak je Abraham skušal Boga.

¹⁶ G. von Rad, Das Erste Buch Mose Genesis, ATD 2–4, Göttingen 1952, 189.

¹⁷ Prim. J. Frey / J. Schröter (izd.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen ²2012.

¹⁸ Prim. razmišljanja teologa E. Hermsa, v: Art. Versuchung, IV. Dogmatisch, V. Ethisch, RGG4, Bd. 8, Tübingen 2005, 1072–1074.