

Marian Gołębiewski

Objawienie Boga w Starym Testamencie

Studia Theologica Varsaviensia 23/2, 19-43

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIAN GOŁEBIEWSKI

OBJAWIENIE BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Treść: Wstęp; I. Imiona Boga; II. Natura Boga.

WSTĘP

Kiedy w Starym Testamencie mówi się o Bogu, dotyka się punktu centralnego, niejako punktu ciężkości całej Biblii. Bóg jawi się na każdej stronicy Pisma Świętego. Stwierdzono, że imię Boga Jahwe występuje w Biblii ponad 6700 razy. Jeśli Księga Estery opuszcza je ze względu na szacunek, to wcale nie znaczy, że go nie zna. Zgodnie ze świadectwem Ps 14, 1 (por. Jr 5, 12) ST nie zna ateistów teoretycznych. „Rzekł głupi w sercu swoim: Nie ma Boga”, ale tekst ten nie odnosi się do tych, którzy wątpią w istnienie Boga, ile raczej w Jego potęgę. Istnienie Boga jest głoszone jako postulat nie podlegający dyskusji w każdej księdze ST, który w oparciu o fundamentalną ideę Boga stawia problem sensu życia i wysiłku człowieka. Może najbardziej kontrowersyjna pod tym względem jest księga Koheleta. Autor jej jest prawdopodobnie współczesny stoicyzmowi, epikureizmowi i cynizmowi. Podczas gdy te kierunki filozoficzne wyznaczają dużo miejsca dla człowieka w świecie pogrążonym w nieładzie i w ten sposób zarysowują kształt humanizmu realizowanego przez „atarksję” (nieczułość, obojętność) i przez „apatie”, to Kohelet przypisuje Bogu najbardziej podstawowe zadanie i gotów jest poświęcić człowieka, niż pomniejszyć Boga¹.

ST jest jednocześnie objawieniem i odkryciem Boga. Oddziaływanie odgórne na Izraela jest inicjatywą i zarazem serdeczną troską; jest pedagogią, w której odnajduje się wysiłek poszukiwania Boga ze strony człowieka. Etapy tego oddziaływania chcielibyśmy ukazać w tym artykule. Pierwsze stronicę Księgi Rodzaju świadczą o tym, że Bóg dał bardzo

¹ Por. J. Pedersen, *Scepticisme israélite*, Paris 1930.

wzniosłą ideę samego siebie, której ludzie nie przyjęli lub którą stopniowo odrzucali. Powołując Abrahama i wybierając sobie naród, Bóg rozpoczyna proces „ponownego odkrycia” i nie dziwi nas, że ten sposób postępowania, trwający przez tysiące lat, jawi się nam jako historia ciężąca ku Chrystusowi i w Nim się finalizująca, prezentując jednocześnie momenty zwolnienia, regresji czy nawet dewiacji. Nie jest to proces intelektualny. Bóg Biblii to nie Bóg filozofów, ale to Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg objawiający się w historii jako Wybawiciel, o którego obecności świadczy cała seria wybitnych i w pewnym sensie uprzywilejowanych jednostek. Bodźcem pobudzającym ich do owego odkrycia było często cierpienie. Tak jest np. w wypadku Ozeasza, Jeremiasza, anawim i in.² Artykuł składa się z dwóch części: w pierwszej omówiono imiona Boga, w drugiej — Jego podstawowe przymioty.

I. IMIONA BOGA

Przedmiotem teologii jest poznanie Boga. Przez teologiczne poznanie Boga rozumiemy wypracowanie i syntezę pojęć na podstawie danych zaczerpniętych z Objawienia i wniosków rozumowania. Tego rozumowania nie spotykamy w izraelskiej myśli biblijnej, której obce było rozumowanie dyskursywne, rozwinięte przez filozofię grecką.

W języku hebrajskim „poznać Boga” oznacza spotkać rzeczywistość osobową, a osoba nie jest znana dopóki jej nie nazwiemy.³ W mentalności Hebrajczyków osoba i imię są związane w sposób szczególny, obcy dla ludzi współczesnych.

² A. Gelin, *Le idee dominanti del Vecchio Testamento*, (tł. wł. G. Castoldi), Modena 1970³, s. 16; C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1978, s. 5—8.

³ Termin „objawienie” nie występuje w znaczeniu technicznym w ST. Używa się słowa *jāda* w formie *hifil* — „sprawić poznanie”, *gēla* (aram. *gālāh*) — „zdjąć zasłonę”, *lē-higgālōt* — inf. constr. w formie *mifal* — „objawić się”, *higgid* — „ukazać” *hāsaf* — „odkryć”, niezależnie od tego czy chodzi o prawdziwe objawienie Boga, czy o zakomunikowanie orędzia człowiekowi. Znaczenie prawie że techniczne posiada wyrażenie „*dēbar Jahweh*” — słowo Jahwe. „Słowo” to posiada nie tylko znaczenie noetyczne, ale również dynamiczne: „I rzekł Bóg: Niech się stanie światłość. I stała się światłość”. Słowo Boże jawi się jako wszechmocne samo z siebie, realizuje to, co zapowiada. — Por. J. Alen, *Rivelazione*, w: *Enciclopedia della Bibbia V*, Torino 1971, kol. 1287.

Wyraz „imię” używany jest w takich kontekstach, w których obecnie używamy słowa „osoba” czy „osobowość”. Być bez imienia, oznacza nie istnieć w ogóle. Jeśli ktoś traci imię, przestaje istnieć. Nadać imię oznacza nie tylko wyróżnić spośród innych jednostek czy rodzajów, ale znaczy obdarzyć tożsamością. Przy stwarzaniu Bóg nadaje imię stworzeniom (Rdz 1). Nadanie imienia jest aktem władzy i afirmacją własności, czy też jakąś formą kontroli. Zmiana imienia oznacza zmianę stanu czy kondycji; oznacza rozpoczęcie nowego istnienia.

Poznać imię znaczy poznać rzeczywistość oznaczoną tym imieniem. Dlatego ST zdradza predylekcję do etymologii, które z punktu widzenia lingwistyki są często fałszywe, co wcale nie pomniejsza ich wartości. Imię jest brzemienne w treść; w połączeniu przez paronomazję⁴ z jakąś cechą charakterystyczną osoby lub wydarzenia z jej życia, imię pełniej objawia osobę. Poznanie i odkrycie Boga jest już zawarte w pełnym sensie w Jego imieniu⁵.

1. El, Elohim, Eloah

Słowo El jest transliteracją hebrajskiej formy słowa, które we wszystkich językach semickich oznacza bóstwo. W credo politeistycznym el jest słowem wskazującym na kogoś, kto należy do sfery bóstwa, jak wyraz „człowiek” wskazuje na indywiduum, które należy do rodzaju ludzkiego. ELOHIM nie posiada paraleli w innych językach semickich; łączy się prawdopodobnie z El. Z punktu widzenia gramatycznego elohim jest formą hebrajskiej lm.⁶ „Elohim” jest używane już to dla oznaczenia jedyne Boga czczzonego w Izraelu, już to dla oznaczenia bogów innych narodów. W drugim wypadku słowo to oprócz formy może mieć także znaczenie lm. Kiedy jest używane dla oznaczenia Boga Izraela, niezależnie od formy lm, jest pojedyncze w swoim znaczeniu i zgodności gramatycznej. El jawi się jako imię boskie i osobowe przywódcy panteonu w Ugarit. Być może użycie ugaryckie jest

⁴ Paronomazja jest to gra słów polegająca na zestawieniu wyrazów podobnych brzmieniowo, lecz mających różne znaczenia.

⁵ Por. J. L. McKenzie, *Aspetti dell pensiero del Vecchio Testamento*, w: *Grande commentario biblico*, wyd. wł. opr. przez A. Bonora, R. Cavedo, F. Maistrello, Brescia 1973, s. 1785; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie (Theologische Wissenschaft 3)*, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1972, s. 12—15.

⁶ Niektórzy sądzą, że jest tu pozostałość koncepcji politeistycznej, istniejącej u przodków Izraela.

jedynym śladem rozpowszechnionej teologii, w której imię boga El było imieniem własnym, zanim stało się imieniem wspólnym. E L O A H — bez paraleli w innych językach — pojawia się tylko w poezji i wydaje się być tylko innym wariantem poetyckim⁷.

Nie ma wyjaśnienia etymologicznego znaczenia, które posiadają imiona El i Elohim. Większość uczonych łączy to imię ze słowem, które oznacza „władzę” i jest rzeczą zupełnie prawdopodobną, że potęga była rysem charakterystycznym i istotnym bóstwa w starożytnym świecie semickim. Jeśli nawet wyjaśnienie to jest słuszne, to idea „potęgi” nie występuje już więcej w hebrajskim użyciu tych terminów. Jeśli istnieje jakieś słowo, które mogłoby streścić w sobie izraelską koncepcję istoty bóstwa, to jest nim przymiotnik „święty”, który słusznie sparafrazował R. Otto jako „całkowicie różny”, co oznacza, że Bóg jest całkowicie różny od wszelkiego bytu stworzonego. Język hebrajski posiada wiele sposobów użycia przymiotnikowego imion El i Elohim, w których stwierdza się, że jakaś osoba lub rzecz identyfikują się z El lub Elohim i że do nich należą. Określenia te wynoszą przedmiot w ten sposób oznaczony ponad zwyczajny poziom bytów ludzkich czy ziemskich i umiejscawiają go na poziomie wyższym, słusznie zwanym nadprzyrodzonym. Przedmiot jest wyniesiony, ponieważ przez swoją jakość jako formę, przez swoją moc oraz prawdziwą i właściwą sobie nadzwyczajność wychodzi z zasięgu normalności. W starożytnym świecie semickim nie było jasnej i precyzyjnej linii, która oddzielałaby bogów od innych istot nadludzkich. Sfera oznaczana mianem El—Elohim obejmowała byty i potęgi wyższe od człowieka. Kiedy jednak w Biblii Jahwe nazwany jest El lub Elohim, to z konieczności wywyższony jest ponad wspomniany świat ponadludzki na poziom, który Jemu tylko jest właściwy⁸.

2. Szad daj

Według źródeł E i P, a więc według tradycji czysto historycznej, imię Boga Jahwe nie było znane przed Mojżeszem. Według tradycji P patriarchowie nazywali Boga imieniem Szad daj. Imię to występuje w kilku bardzo starych utworach

⁷ Język hebrajski nie ma rzeczownika rodzaju żeńskiego na oznaczenie bóstwa.

⁸ Por. J. Guillet, *Dieu*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de X. Léon-Dufour, Paris 1970², kol. 279—280.

poza źródłem P (Lb 24, 4; Rdz 49, 25). Znaczenie tego imienia, które występuje tylko w Biblii, nie jest pewne. Wersja grecka zwana Septuagintą przetłumaczyła je przez pantokrator — „wszechmogący”. Wielu autorów współczesnych idzie za hipotezą W. F. Albrighta, według której imię to oznacza „Kogoś z góry”. W ten sposób zinterpretowane imię odzwierciedla starożytne przekonanie, wspólne dla świata semickiego, że mieszkanie bogów znajduje się na „górze północy”, o której wspominają również niektóre teksty ST (Iz 14, 13; Ps 48, 3)⁹.

3. Baal, Adonaj, Melek

Te trzy tytuły wyrażają ideę władzy zarządzania. B A A L (pan) jest używane dość rzadko na oznaczenie Jahwe, ponieważ było tytułem najbardziej popularnego bożka Kananejczyków. Często jednak, kiedy słowo Baal jawi się jako komponent imienia izraelskiego (np. syn Saula Iszbaal, syn Jonatana Meribbaal — 1 Krn 8, 33—34) — wówczas możemy przyjąć, że dziecku zostało nadane imię Jahwe/Baal, a nie imię bożka pogańskiego. Późniejsi pisarze ST patrzyli niechętnie na używanie wyrazu baal w imieniu i zamienili go na „boszet” (hebr. wstyd). W ten sposób w 2 Sm 2, 8 i 9, 6 imiona dwóch osób wyżej wymienionych jawią się jako Iszboszet i Meriboszet. A D O N A J (mój pan; wymowa ta używana jest tylko w odniesieniu do Jahwe) jest równoznaczne z adoni, którym to słowem zwracano się zwykle do króla. M E L E K (król) bardzo często jest używane w odniesieniu do Jahwe. Królewskość była przymiotem licznych bóstw semickich, lecz rozwój tej idei w Izraelu idzie sobie tylko właściwą drogą. Jahwe jest królem Izraela, królem wszystkich narodów, królem stworzenia, królem i wybawicielem Izraela, królem w sensie eschatologicznym, który utrwali swoje uniwersalne królestwo przy końcu dziejów historycznych. Nie jest rzeczą możliwą określić, który z tych aspektów był pierwotny, ale koncepcja przymierza — pojętego jako relacja wasala do pana — sugeruje, że pojęcie królewkości Jahwe nie było wynikiem późniejszego rozwoju myśli izraelskiej. Główne zadania króla w starożytności to wojna i stanowienie prawa. Właśnie Jahwe spełnia obydwie te funkcje w Izraelu. On

⁹ M. Weippert, *Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens 'El Saddaj*, ZDMG III (1961) s. 42—62.

jest wybawicielem, który prowadzi wojny Izraela, prawodawcą nadającym kodeks postępowania, sędzią wydającym wyroki zgodnie z tym kodeksem¹⁰.

4. J a h w e

Jest to imię własne Boga Izraela. Wymowa imienia „Jahwe” została zrekonstruowana w najnowszych czasach. W Biblii hebrajskiej imię napisane jest przy pomocy czterech spółgłosek (tetragram) JHWH i samogłosek wyrazu adonaj¹¹.

Znaczenie imienia jest niepewne, a wyjaśnienia zaproponowane są zbyt liczne, by je tutaj cytować. Tekst z Wj 3, 13—14 właściwie nie jest wyjaśnieniem i ponadto jest niezwykle trudny do przetłumaczenia. W Biblii hebrajskiej imię to występuje w 1 os. — „ehjeh 'aszer ehjeh”. Septuaginta przetłumaczyła to przez „Ja jestem istniejący” (ho ōn — ten który jest), Wulgata — przez „Ja jestem tym, który jestem”. Idąc w ślad P. Haupta wielu autorów zaproponowało hipotezę, według której formuła była pierwotnie wyrażona w 3 os. i brzmiała „jahweh 'aszer jahweh”. Większość chciałaby połączyć formę ehjeh lub jahweh z czasownikiem hāwāh, stanowiącym starożytną formę czasownika „być”. W szczególności W. F. Albright i F. M. Cross podkreślają, że jahweh pochodzi od formy przyczynowej tego czasownika i oznacza „on sprawia istnienie”.

Jako imię — zdaniem Albrighta — Jahwe jest częścią imienia dłuższego, które on rekonstruuje jako „jahweh 'aszer jahweh”, co oznacza: „ten, który daje istnienie wszystkiemu, co dochodzi do istnienia”. W ten sposób wyjaśnione imię określa Jahwe jako Stwórcę. F. M. Cross proponuje inną wersję; utrzymuje, że Jahwe było częścią tytułu liturgicznego El, np. 'el 'aszer (albo dū - starożytny zaimek względny) jahweh šebāot (El, który daje istnienie zastępom). Jeśli zaś się przyjmie

¹⁰ R. Rendorff, *El, Ba'al und Jahwe*, ZAW 78 (1966) 277—291; por. A. Jankowski, *Bóg. I Imiona*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna I*, s. 196; N. C. Nabel, *Yahwe versus Baal. A Conflict of Religious Cultures*, New York 1964; F. E. Eakin, *Yahwism and Baalism before the Exile*, JBL 84 (1965) s. 407—414; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968; U. Oldenburg, *The Conflict between 'El and Baal in Canaanite Religion*, Leiden 1969.

¹¹ W późnym okresie przedchrześcijańskim Żydzi — kierując się przesadną czcią — zaprzestali wymawiać imienia świętego i używali zawsze wyrażenia Adonaj. Ta kombinacja dała początek imieniu Jehowa, które występuje w niektórych wersjach.

wyjaśnienie odpowiadające wersjom Septuaginty i Wulgaty i bardziej kładzie się nacisk na istnienie, wtedy imię to oznacza, że Jahwe jest jedynym, który prawdziwie jest elohim — Bóg¹². Być może wszystkie te badania dotyczące etymologii imienia Jahwe chybiają celu, ponieważ jeśli nawet z całą pewnością znalibyśmy znaczenie pierwotne imienia, to przez to samo nie możemy być jeszcze pewni, że Hebrajczycy pojmowali je w tym sensie. Użycie imienia Jahwe w Biblii nie wykazuje śladów jakiegś etymologii świadomej i nie ma w ST dowodów na istnienie teologii zbudowanej w oparciu o znaczenie tego imienia. Jak powiedzieliśmy imię użyte jest przeszło 6700 razy i jest normalnym oznaczeniem Boga, używanym częściej od wszystkich innych razem wziętych. Występuje często jako komponent imion osobowych, które zaczynają się od Je/Jehu/Jeho, a kończą się na iah/jah (Adonijah, Elijah, Jeremiah, Isaia, Jehoszafat, Jehoiakin). Jest to — o ile tak można powiedzieć — imię izraelskie Boga, które wyraża związek obopólnie przyjęty i ogłoszony między Bogiem i Izraelem.

Objawienie imienia Mojżeszowi w Wj 3 przypisane jest tradycji E; tradycja P z Wj 6, 3 stwierdza, że imię nie było znane patriarchom. Chociaż tradycja J używa tego imienia od początku swego opowiadania w Rdz 2, to nie należy tego pojmować jako wyparcie się tradycji E—P, lecz po prostu jako znak, że J nie znało innej tradycji. W teologii imienia, którą wyłożyliśmy powyżej, objawienie imienia Jahwe Izraelowi przez pośrednictwo Mojżesza było nowym i bardziej pełnym objawieniem rzeczywistości osobowej Boga. Widać to w tradycjach Wyjścia, gdzie imię Jahwe łączy się z początkiem przymierza. Izrael zna swego Boga z imienia i nie ma potrzeby jakiegś innej definicji. Imieniem tym nazywany jest On jako byt boski i osobowy, który objawił się Izraelowi i który potwierdził swoje istnienie poprzez czyny zbawcze w czasie Wyjścia i utwierdził więź przymierza z ludem przez siebie uformowanym. Imię Jahwe wskazuje, że Bóg jest bytem osobowym, a stąd Jego istoty i przymiotów nie może podzielać jakiś inny byt¹³.

¹² Spozrzenie to nie powinno być przerwane na teren filozofii, jakoby Biblia miała twierdzić, że istotą Boga jest istnienie.

¹³ P. van Imschoot i H. Haag, *Jahwe, BL*, s. 796—798; por. H. Schmid, *Jhwh, der Gott der Hebräer*, Jud 25 (1969) s. 257—266; J. Harvey, *Elohim et Yahvé*, *EgTh* 2 (1971) s. 149—160; R. Lapointe, *Nom et personnage de Yahvé*, tamże, s. 161—176.

5. Jahwe Sebaot

Tytuł ten „Jahwe [Bóg] zastępów” nie występuje w zbiorze ksiąg od Rodzaju do Sędziów i łączy się z sanktuarium zbudowanym dla arki przymierza w Silo, skąd wynoszono ją na zewnątrz na pole walki (1 Sm 1, 3; 4, 4). Często natomiast występuje u proroków (Iz 1—39; Jr, Am, Ag, Za). Trudno jest sprecyzować znaczenie „zastępów”. Uczni widzą tu zastępy Izraela lub „zastępy niebieskie” (ciała niebieskie lub aniołowie) czy też „zastępy nieba i ziemi” (wszechświat stworzony). Użycie tytułu w księgach prorockich nie sprzyja identyfikacji zastępów z wojskami Izraela. W 1 Księdze Samuela znaczenie jest dokładnie przeciwne i być może pierwotne. Trzecia hipoteza doskonale harmonizuje z użyciem u proroków; tytuł oznaczałby zatem Jahwe jako „Pana stworzenia”.¹⁴

6. Imiona patriarchalne na oznaczenie Boga

Jak to wykazał A. Alt, jedną z form jakiej używali patriarchowie, aby oddać cześć Bogu, jest wyrażenie „Bóg ojców”. Bóg, który ingeruje w życie patriarchów, nazywany jest „Bogiem Abrahama” albo „Izaaka” czy „Jakuba”. Bóg ten czczony był przez Abrahama i przez jego klan i był w jakiś sposób Bogiem plemienia. Być może, że Bóg poszczególnych patriarchów miał własne imię, np. Tarcza Abrahama (Rdz 15, 1), Bojaźń Izaaka (być może Krewny — Rdz 31, 42. 53), Mocarz Jakuba (Rdz 49, 24). Oddawanie czci Bogu w jakiejś szczególnej postaci jest czymś charakterystycznym dla narodów koczowniczych. Najstarszy przykład takiego kultu pochodzi z w. XVIII z Kapadocji i jest współczesny okresowi patriarchów. Ludy osiadłe mogą czcić Boga narodowego, związanego z jakimś szczególnym miejscem, ale ludy koczujące, które przemieszczają się z miejsca na miejsce, mają potrzebę Boga osobowego lub plemiennego, który z nimi mógłby podróżować. Wysiłek teologiczny, poprzez który wprowadza się pojęcie „Boga ojców” ma duże znaczenie w religii biblijnej, ponieważ zakłada relację osobową między Bogiem i patriarchą (klanem) i w ten sposób przeciwstawia się formalizmowi religijnemu. Zarysowuje tło przyszłej relacji przymierza między Bogiem a Izraelem i dystansuje się od opinii, według której Bóg przebywałby tylko w jakimś szczególnym miejscu.

¹⁴ Por. A. Jankowski, *art. cyt.*, s. 196—197.

Inną formą, poprzez którą patriarchowie oddawali cześć Bogu, było El w połączeniu z różnymi słowami, które bliżej Go kwalifikowały: El Eljon (Rdz 14, 18), El Szaddaj (Rdz 17, 1), El Olam (Rdz 21, 33) itd. F. M. Cross wykazał, że określenia te nie są imionami bóstw indywidualnych (tzn. bóg Eljon, Szaddaj lub Olam), lecz są przymiotami jedyne­go Boga El. Kiedy patriarchowie dotarli do kraju, stwierdzili, że Kananejczycy czcili najwyższego Boga El w różnych sanktuariach i pod różnymi imionami. Tak więc El Eljon (Bóg najwyższy) czczony był w Jerozolimie, El Olam (Bóg wieczny) — w Berszebie, El Berit (Bóg przymierza) — w Sychem. Biblia ukazuje nam patriarchów, którzy tymi tytułami oddają cześć Bogu El w odpowiednich sanktuariach. Porównując ten fakt z tym, co powiedzieliśmy w odniesieniu do „Boga ojców”, stwierdzamy, że patriarchowie nie widzieli żadnej sprzeczności w zestawianiu czci Boga, który w szczególny sposób im się objawił ze czcią Boga powszechnego, znanego już w Kanaanie. Tak więc Rdz 49, 25 zestawia „Boga ojców” paralelnie z El Szaddaj. Kult El dodał religii patriarchów aspekt powszechności, którego brakowało w kulcie Boga ojców. W ten sposób zarówno Bóg natury jak i Bóg historii (Bóg Abrahama) miał swoje miejsce w religii przed-Mojżeszowej. Kiedy Bóg historii objawił się Mojżeszowi jako Jahwe, kontynuował niejako tradycję Boga ojców (Wj 3, 15), ale Biblia nie waha się przypisać Mu przymiotów El, jak Eljon, Szaddaj i Olam.¹⁵

II. NATURA BOGA

W drugiej części naszego artykułu przechodzimy do ukazania — o ile to możliwe — natury Boga objawiającego się w historii zbawienia. Nie chodzi tutaj o omówienie przymiotów Boga, jak to zwykło się czynić w teologii dogmatycznej, ale chodzi o ukazanie takich właściwości Boga, jak Jego jedyność, duchowość, transcendencja i bliskość.

1. Jedyność Boga

Najbardziej charakterystyczną cechą nauki ST o Bogu jest monoteizm, zjawisko wyjątkowe na tle politeistycznych kultur starożytności. Geneza monoteizmu biblijnego wiąże się

¹⁵ Por. J. Guillet, *Dieu, VTB*, 284.

z epoką patriarchów, ale jego realizacja stanowi temat ciągle powracający w całym niemal ST. Bez wątpienia kult jednego Boga, objawiający się i przemawiający do wybranych ludzi, sięga czasów Abrahama i jego potomków.

Na starożytnym Wschodzie Środkowym bez zastrzeżeń przyjmowano istnienie bogów. Jeśli chodzi o jedyność Boga, to na pewnym etapie historycznym nie stwierdzamy w Izraelu wyraźnego zaprzeczenia istnienia innych bogów, chociaż tekst z Księgi Powtórzonego Prawa pochodzący z w. VI w swoim sformułowaniu jest tak samo wyraźny jak Deutero-Izajasz, który bardzo mocno i wyraźnie akcentuje jedyność Jahwe.

„Patrzcie teraz, że Ja jestem, Ja jeden i nie ma ze Mną żadnego boga. Ja zabijam i Ja sam ożywiam, Ja ranie i Ja sam uzdrawiam, że nikt z mojej ręki nie uwalnia” (Pwt 32, 39). Brak wyraźnej negacji na pewnym etapie historii nie oznacza wcale, że Izraelici podzielali w jakiś sposób wierzenia politeistyczne innych narodów starożytnych. Odrzucali oni te wierzenia, chociaż tego odrzucenia nie wyrażali w języku filozoficznym, ale w terminach typowo biblijnych. Niezależnie od tego jak pojmujemy elohim, Jahwe jest Elohim w sposób szczególny i wprost wyjątkowy. Jeśli Izraelita musiałby przyjąć, że istnieją inni elohim, to jednocześnie zaprzeczyłby, że nie są to prawdziwi elohim. Problem nie tyle polegał na tym, czy istnieją inni elohim, ale czy istnieje jakiś elohim jak Jahwe. Na tak postawione pytanie Izraelici zawsze dawali odpowiedź przeczącą. Widzimy jednak, że w swoich najbardziej starożytnych fazach słownik izraelski nie może w sposób adekwatny wyrazić monoteistycznej wiary Izraela.¹⁶

Fakt, że istnieje tylko Jahwe jest bezsporny i wynika z samego Jego imienia, które nie należy do nikogo innego. Jest on jasny na mocy relacji Jahwe do Izraela, w której nikt inny nie może uczestniczyć. Jest to relacja wybrania i przymierza, nakładająca na Izrael żądania, których żaden inny bóg nie nałożył na swój naród. Żądaniem najbardziej zaskakującym jest to, aby Izrael nie oddawał czci innym bogom, tylko samemu Jahwe. Wśród narodów ościennych nie ma koncep-

¹⁶ C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966; por. V. Hamp, *Monotheismus im Alten Testament*, w: *Sacra Pagina* I, Paris—Gembloux 1959, s. 516—521; A. Deissler, *Der alttestamentliche Monotheismus*, Einsiedeln 1967, s. 233—235.

cji boga, który byłby pojmowany jako totalny i jedyny do-
broczyńca i sędzia swoich czcicieli do tego stopnia, żeby wy-
kluczał cześć wobec innych bogów. Pierwsze przykazanie De-
kalogu stwierdza, że gdziekolwiek znajduje się człowiek i
świat przyrody, tam też rozciąga się panowanie Jahwe. Tyl-
ko On stwarza i kieruje działaniem sił natury. Jest to kon-
cepcja Boga o szczególnej wymowie na tle starożytnych bóstw
natury. Teogonie czy mity o początkach bóstw spotykane są
wszędzie na starożytnym Wschodzie Środkowym z wyjąt-
kiem Izraela. Izraelici nie pytają, jaki jest początek Jahwe,
ani jaki jest początek innych bóstw. Pytanie o początek Jah-
we równałoby się stwierdzeniu, że nie jest On całkowicie in-
ny; postawienie problemu pochodzenia innych bóstw oznacza-
łoby uznanie ich realnego istnienia.

Prawda o jedyności Jahwe kryje się także w zakazie czy-
nienia obrazów. Zakaz przedstawiania Jahwe w obrazach jest
tym bardziej zaskakujący, jeśli porównamy go z biblijnym
sposobem mówienia o Bogu przy pomocy antropomorfizmów.
Zakaz dotyczy kultu wszelkiej rzeczy, która jest na niebie
w górze, na ziemi w dole czy też w wodach pod ziemią (Wj
20, 4; Pwt 5, 8). W wyliczeniu tym chce się opisać komple-
tnie świat widzialny. Przykazanie stwierdza, że Jahwe nie
jest podobny do żadnej rzeczy, która istnieje we wszechświe-
cie. Jest On ponad i poza wszechświatem i nie jest podobny
do żadnego elohim, który znany był dotychczas Izraelitom.

Powszechnym tytułem Jahwe jest wyrażenie „Bóg żyjący”.
Tytuł ten przeciwstawia Jahwe innym bogom, identyfikowa-
nym wówczas z ich obrazami. W sposób pozytywny tytuł ten
stwierdza, że Jahwe ma życie, moc i osobowość; jest uważ-
ny, prędko i odpowiedzialny. Jako Bóg żyjący przeciwstawia
się człowiekowi, który jest bytem śmiertelnym. Jahwe daje
i podtrzymuje życie. Przejście od tych idei do stwierdzenia, że
tylko Jahwe jest Elohim nie jest dalekie. Jeśli bogowie in-
nych narodów są bezsilni, to znaczy, że nie posiadają realno-
ści Elohim, czyli w ogóle nie istnieją. Są to tylko obrazy bez
życia, dzieła rąk ludzkich.

Wspomniane już pierwsze przykazanie jest konsekwencją
tego, co wydarzyło się na Synaju i co zostało zawarte w sło-
wach: „Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec
mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością po-
śród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia”
(Wj 19, 5). Świadkiem i inspiratorem owego zwrotu w życiu
narodu był Mojżesz. To jemu objawił się Jahwe jako Bóg

ojców (Wj 3. 6. 13—15). Wielką jednak nowością epoki Mojżeszowej było nie tyle imię Boże narzucone plemionom izraelskim, ile sam fakt przymierza. Najlepszą formułę tego przymierza znajdujemy u Jr 7, 23: „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”. Wraz z przymierzem zrodziły się w narodzie dwa uczucia. Poczucie młodzieńczej siły i potężnego dynamizmu, dzięki któremu naród ten odnosił triumfy pod egidą Boga nazywanego „Bohaterem” i „Bogiem Zastępów” (Ps 24, 8. 10). Zdobycie Kanaanu przez Jozuego było nagłe, bo „Jahwe sam walczył za Izraela” (Joz 10, 14). To samo można powiedzieć o Dawidzie w czasie wojny z Filistynami (2 Sm 5, 22—25). To jemu udało się zjednoczyć wszystkie plemiona pod jednym berłem i utworzyć jedno królestwo ze stolicą w Jerozolimie. To uczucie pewności wyrażone zostało w starym psalmie, w którym Jahwe ogłasza z wysokości niebios spokojny wyrok: „Przecież Ja ustanowiłem sobie króla na Syjonie, świętej górze mojej” (Ps 2, 6).

Drugie uczucie zrodzone z przymierza to nadzieja i nie dające się powstrzymać oczekiwanie. Wszystkie czyny Boga dokonane przez Hebrajczyków są zapowiedzią przyszłości. W odpowiednim czasie nadejdzie „dzień Jahwe” w światłości i blasku. Był to wyraz wiary narodu w jedyne Boga. Jaka była ta wiara? Na czym ona polegała? Czy był to monoteizm uczuciowy i praktyczny, charakteryzujący duchowość Izraela w pierwszej fazie jej rozwoju? Izraelici są bardzo przywiązani do Jahwe, ale zdają sobie sprawę z tego, że istnieją inne narody, które przywiązane są do swoich bogów. Izrael wie, że np. Kamosz czczony jest w Moabie (Sdz 11, 24; 2 Krl 3, 27). Znajdujący się na wygnaniu Dawid skazany był niejako na to, by służyć obcym bogom (1 Sm 26, 19). Wydawać by się mogło, że w ciągu wieków po Mojżeszu Izraelici wierzyli w istnienie i potęgę bóstw innych narodów. Skądinąd Mojżesz przedstawił Jahwe jako Boga świata i równocześnie Boga Izraela (Wj 19, 5). Myśl Mojżesza została dopracowana w kołach prorockich. Okazją ku temu była kwestia monoteizmu moralnego. Zdaniem proroka Amosa Jahwe jest stróżem moralności międzynarodowej, autorem prawa narodów, poręczyicielem ładu moralnego wśród narodów świata. To Jego wszechmoc sprawia, że narody respektują sprawiedliwość (Am 2, 1nn; 2, 4nn; 9, 7). Więź łącząca Jahwe z Izraelem oparta jest na wolnym wyborze. Assur — zdaniem Izajasza — i Babilon — zdaniem Jeremiasza — są narzędziami potęgi Bożej w służbie moralności. Od idei rzecznika moralności międzynarodowej

przechodzi się do idei Boga uniwersalnego, co jest nawrotem do myśli Mojżesza, a nawet jej przewyższeniem.

Jednakże niebezpieczeństwo idololatrii było ciągle aktualne. Przyczyny tego stanu rzeczy można sprowadzić do czterech: zwyczaje przodków (Joz 24, 2. 14), środowisko kananejskie (Sdz 10, 6), zły wpływ królów (2 Krl 21, 11nn) i prestiż panteonu asyryjskiego (Iz 17, 8). Zjawiska te spowodowały wielki kryzys wyrażający się w synkretyzmie religijnym w w. VII, który trwał przez następne trzy wieki. Do walki z tym kryzysem włączyli się prorocy, rozwijając słynną polemikę z idololatrią (Jr 2, 27; 3, 9; 10, 1—16; 16, 20; Iz 40, 19—26; 44, 9—20). Naukę ich można streścić w zdaniu: „bożkowie są nicością”.¹⁷ Wśród proroków polemizujących z bożkami wybija się Deutero-Izajasz.¹⁸ Oto niektóre z jego słynnych wypowiedzi:

„Tak, Ja jestem Bogiem i nie ma innego,

i Bogiem, i nikogo nie ma jak Ja” (Iz 46, 9)

„Ja jestem pierwszy i Ja ostatni;

i nie ma poza Mną boga” (Iz 44, 6; por. Hi 9, 10).

Co więcej — niektóre teksty z Księgi Hioba (np. 26, 7—13) i Ps 74, 12—14 wskazują na fakt wykorzystania mitologii pogańskiej dla opiewania chwały prawdziwego Boga, co zakłada, że owa mitologia nie stanowi już żadnego zagrożenia dla monoteistycznego jahwizmu, który mocno zakorzenił się w duszy izraelskiej.¹⁹ Monoteizm izraelski znalazł swój najdoskonalszy wyraz w Pwt 6, 4: „Słuchaj, Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem — Panem jedynym”. Jest to szczyt orędzia ST w kwestii monoteizmu.²⁰

¹⁷ C. Nagel, *Vocabolario biblico*, Roma 1969, s. 225; por. N. Lohfink, *Gott und die Götter im Alten Testament*, *Theologische Akademie*, Frankfurt a.M. 1969, t. VI, s. 50—71.

¹⁸ Por. H.-M. Dion, *Le genre littéraire sumérien de l' "Hymne à soi-même" et quelques passages du Deutéro-Isaïe*, RB 74 (1967) s. 215—234; D. Michel, *Nur ich bin Jahwe. Erwägungen zur sog. Selbstvorstellungsformel*, „*Theologia Viatorum*” 11 (1966—1972) s. 145—156; por. także L. Stachowiak, *Stary Testament o Bogu jedynym, transcendentnym i osobowym*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny* (red. ks. J. Szlaga), Lublin 1984, s. 111—127, zwł. s. 113—121, 123.

¹⁹ Por. R. Labat, *Le Poème babylonien de la Création*, Paris 1936 passim.

²⁰ A. Gelin, *Le idee dominanti*, dz. cyt., s. 19—23; A. Goldberg, *Schema*, BL s. 1536—1537; por. N. Lohfink, TWAT I, s. 213—214.

2. Duchowość Boga

Prawda o duchowości Boga była przez długi czas raczej insynuowana, niż stwierdzona wyraźnie. Przechodziła ona również pewne etapy rozwoju, zanim została sformułowana wyraźnie. Pierwszym etapem w sformułowaniu tej prawdy jest stwierdzenie o niemożliwości umiejscowienia gdziekolwiek Boga. Jak już wspomnieliśmy, Jahwe nazywany jest niekiedy Bogiem gór (1 Krl 20, 28). Przede wszystkim Synaj był tronem Boga; tam też uda się prorok Eliasz, by pogrążyć się w atmosferze obecności Jahwe (1 Krl 19, 8nn). Następnie Jahwe zapuści swe korzenie w Kanaanie, w miejscu gdzie przebywali liczni baalim, zajmując ich lokalne sanktuaria. Opowiadania z Księgi Rodzaju są usprawiedliwieniem tych różnych miejsc kultu, ponieważ patriarchowie przyszli „oglądać oblicze Jahwe” w Sychem, w Hebronie i w Bersabei. Z czasem świątynia jerozolimska stanie się jedynym sanktuarium i palladium narodu. Wreszcie Jahwe był związany z arką, która była jednocześnie miejscem i symbolem Jego obecności (1 Sm 4, 21—22; por. Ps 24, 7—8).

Z czasem i te lokalizacje uznano za niedoskonałe i wyznaczono dla Boga „mieszkanie w niebie” (Pwt 26, 15). Co więcej wybitne osobistości religijne — na ogół uprzedzając swoją epokę — stwierdzały, że Bóg nie był związany z arką, dlatego Dawid uciekając przed spiskiem swego syna Absaloma nie chce zabrać z sobą świętego przedmiotu (2 Sm 15, 24nn). Jeremiasz nie zawaha się zapowiedzieć zniszczenia świątyni jerozolimskiej (7, 12—14) dając do zrozumienia, że doskonała religia czasów mesjańskich nie będzie przywiązywała większej uwagi do tych przedmiotów. „A gdy się rozmnożycie i wydacie liczne potomstwo na ziemi w tamtych dniach — wyrocznia Pana — nikt nie będzie już mówił: Arka Przymierza Pańskiego! Nikt już nie będzie o niej myślał ani jej wspominał, odczuwał jej braku, ani też nie uczyni nowej” (Jr 3, 16).

Drugim etapem w rozwoju prawdy o duchowości Boga jest zakaz czynienia wizerunku Jahwe, sformułowany w drugim przykazaniu Dekalogu (Pwt 4, 15—16).²¹ Epizod o złotym cielcu z Wj 32 jest protestem sformulowanym w formie epickiej przeciw takiej tendencji. Zakaz czynienia wizerunków płynie z samej koncepcji Jahwe, jaką posiadał Mojżesz (por.

²¹ A. Gelin, *Idoles*, DBS IV, s. 170—177.

Pwt 4, 15). Jest to zakaz przedstawiania Boga; zakaz ten ma charakter absolutny i implikuje również odrzucenie wszelkiego symbolu z kamienia, który był w użyciu u narodów ościennych. Kiedy Izrael — pod wpływem kananejskim — pozwolił sobie na przedstawienie Boga w postaci cielca, to fakt ten surowo zostaje napiętnowany przez proroków, którzy mówią o „grzechu Samarii”. Jahwe nie chce mieć nic wspólnego z „cielcem Samarii” (Oz 8, 5; 10, 5—6; 13, 2). Był to sposób stwierdzenia duchowości Boga przy jednoczesnej rezygnacji z wartości pedagogicznej, jaką poniekąd zawierają wizerunki bóstw.²²

Z prawdą o duchowości Boga łączy się problem antropomorfizmów. Przypisywanie cech i postępowania ludzkiego istotom nadludzkim jest wspólne zarówno w literaturze świeckiej, jak i religijnej wszystkich kultur. To co czyni antropomorfizm w ST godnym najwyższej uwagi, to trudność pogodzenia go z zakazem czynienia obrazów i z wyraźnym zaprzeczeniem, że Jahwe nie jest jakimś bytem stworzonym. Obawa przed wizerunkiem Jahwe kontrastuje głęboko z brakiem ograniczeń w użyciu obrazów słownych. Jahwe ma oblicze, uszy, usta, nozdrza, ręce, nogi. Jahwe mówi, słucha, czuje, śmieje się, gwizdże, syczy, uderza, pisze, idzie. Odczuwa radość, gniew, nienawiść, miłość, niesmak, przykrość, współczucie. ST nie mówi nigdy o Jahwe bez przypisywania mu rysów ludzkich. Nie jest to jednak jakiś fenomen szczególnie; bóstwa innych starożytnych narodów semickich były w rzeczywistości personifikacjami sił natury i rzeczywistości społecznych. Im to przypisywano rysy i ludzkie postępowanie. Trudno jest znaleźć w ST antropomorfizm, który nie miałby paraleli w innej starożytnej literaturze semickiej. Niektóre jednak ograniczenia narzucone antropomorfizmowi w ST nie znajdują paraleli gdzie indziej. Kiedy ST mówi, że Jahwe jest niezmienny, a Jego postanowienia nie są tak słabe jak człowieka (Lb 23, 19), że jest On Elohim, a nie człowiekiem, to jest rzeczą jasną, że autorzy ST byli świadomi ograniczoneści figur retorycznych. W kontekście starożytnych sposobów wyrażania się i starożytnych wierzeń religijnych antropomorfizmy utrudniały zrozumienie transcendencji Jahwe. Ponadto mogłyby być one przeszkodą w rozwoju idei Boga prawdziwie duchowego. Przy pomocy jednak tychże antropomorfizmów jest możliwe zrozumienie Boga, którego nie możemy

²² Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 198—199.

osiągnąć przez rozumowanie bardziej abstrakcyjne. Skądinąd język ludzki nie dysponuje żadnym innym środkiem zdolnym wyrazić niewypowiedzialną rzeczywistość Boga.

Przedstawiając Boga na sposób antropomorficzny podkreślano stale Jego żywą osobowość. Wyrażone to zostało przy pomocy desygnacji Jahwe jako Boga żywego. Wybór Izraela, zawarcie przymierza i czyny zbawcze, poprzez które Jahwe uczynił Izrael swoim ludem, są dobrodziejstwami rodzącymi się z życzliwości osobowej. Prawo nałożone Izraelowi w przymierzu objawia wolę żywą i osobową. Odpowiedź Jahwe na miłość i nieposłuszeństwo jest odpowiedzią osobową miłości i gniewu. Jego relacja z Izraelem może być przedstawiona jako relacja ojca do dzieci albo męża do żony. Osobowa relacja istniejąca między Jahwe i Izraelem domaga się odpowiedzi osobowej, a nie tylko oficjalnej postawy wyrażającej się w kulcie. Twierdzenie, że kult bez zaangażowania osobistego jest daremny i nieszczerzy, jest prawie miejscem wspólnym w księgach prorockich. Absolutne wymagania ze strony Jahwe mogą znaleźć stosowną odpowiedź wyrażoną w całkowitym oddaniu. W ten sposób staje się możliwa komunikacja osobowa: Jahwe przemawia do Izraela a Izrael może mówić do Jahwe. Rzeczywistość tego dialogu w historii Izraela nie może podlegać wątpliwości. Dzięki antropomorfizmowi język ST osiąga w modlitwie ową intymność i ciepło, które w inny sposób nie mogłyby zaistnieć. Ryzyko zhumanizowania Boga podjęto po to, by nie pojmować Go jako abstrakcji czy też jako siły nieosobowej.

Ostatecznie najważniejsze jest to, co stwierdza sam Jahwe przez usta proroka Ozeasza: „Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem” (11, 9). Wraz z rozwojem Objawienia odczuwano potrzebę spiritualizacji niektórych wyrażań antropomorficznych. Procesu tego podejmię się Septuaginta. Podczas gdy w tekście hebrajskim czytamy, że Mojżesz i starsi ludu wstąpili na Synaj i „widzieli Boga” (Wj 24, 10), to wersja grecka tłumaczy ten wiersz: „Widzieli miejsce, gdzie przebywał Bóg Izraela”. Gdy Jozue mówi o „ręce Jahwe” (4, 25), tekst grecki woli mówić o Jego „potędzie”.²³ Ps 139 prezentuje Jahwe, który swoją obecnością przenika wszystko, nie tylko serce człowieka, ale także szeol, czyli świat zmarłych. Ze względu na prawdę o wszechobecności Boga autor Księgi Mądrości stwierdza wyraźnie Jego duchowość:

²³ J. L. McKenzie, *Aspetti del pensiero, dz. cyt.*, s. 1789.

„Albowiem Duch Pański wypełnia ziemię,
Ten, który ogarnia wszystko, ma znajomość mowy” (Mdr
1, 7);

„Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie” 12, 1).
Od tekstów tych już niedaleka droga do stwierdzenia syntetyzującego wszystkie wysiłki ST, że „Bóg jest duchem” (J 4, 24), które stanie się udziałem Nowego Testamentu.

3. Transcendencja Boga

Są teksty w ST, które mówią o nieporównywalnej wielkości Boga i wyrażają uczucie szacunku, którego doświadcza stworzenie znajdujące się w obecności Stwórcy. Abraham (Rdz 18, 27), Mojżesz (Wj 3, 6), Izajasz (6, 4—5), Hiob (42, 2—3) doświadczają w spotkaniu z Bogiem lęku i fascynacji. Są to teksty klasyczne, ponieważ stanowią istotę nauki ST o Bogu. Używając słownictwa z terenu religiológii powiedzielibyśmy, że „numinosum” jest absolutnie różne od wszelkiego stworzenia, a w konsekwencji jest tajemnicze, potężne i pełne majestatu. Wzbudza uczucie lęku, a jednocześnie przyciąga. Wobec numinosum człowiek przeżywa swoją nicość, dreszcz, zaskoczenie i lęk podyktowany szacunkiem, któremu towarzyszą przerażenie, podziw i zaufanie.²⁴ Jahwe jest „mysterium tremendum et fascinans”, jest „całkowicie inny”.

Biblia wyraża transcendencję Boga przy pomocy przymiotnika „święty” (qadosz). Naród wybrany stopniowo dochodził do poznania prawdy o świętości Boga. Świętości tej doświadczył w momencie wielkiej teofanii na Synaju. Cała góra była wówczas święta. Świętość tworzy barierę, która nie pozwala ludowi do niej się zbliżyć. Na Synaju naród poznaje za pośrednictwem Mojżesza Boga, który jest święty. Świętość jest niepokonalną przepaścią, która czyni Boga nieprzystępnym dla stworzenia. Bóg jednak wychodzi naprzeciw człowiekowi, by go zbliżyć do siebie. Prawo dane przez Mojżesza ma na celu wychowanie narodu do świętości. Trzeba było oderwać ten naród od jego pożądliwości, odgraniczyć go od idololatrii i sprawić, by zajaśniał w nim obraz świętości Boga. Świętość jest bardziej apelem Boga i łaską, niż ideałem do realizacji.

²⁴ Por. P. van Imschoot, *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament*, w: „La Vie Spirituelle”, Juillet 1946, s. 35; Ch. Larcher, *Transcendencja Boża przyczyną nieobecności Bożej*, Conc. 5 (1969) z 6—10, s. 277—286.

„Będziecie mi ludem świętym” (Wj 22, 30) — jest to motyw przewijający się we wszystkich starożytnych kodeksach biblijnych (por. Wj 21—23; Pwt 12—26; Kpł 22, 32). Księga Kapłańska formułuje ten motyw w formie postulatu: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (Kpł 11, 44—45; 19, 2; 20, 26). Jak może człowiek zbliżyć się do Niewidzialnego, do Nieprzystępnego? Świętość wynosi Boga ponad wszystko, do czego możemy dotrzeć, stawia wymagania moralne ponad wszystkim tym, do czego jesteśmy zdolni. Święty Bóg jest także zazdrosny (Rdz 24). Jako miłość Bóg jest wyłączny i absolutny; nie znosi podziałów (Iz 33, 14). Dobrze tę prawdę odmalowuje prorok Ozeasz: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszcze, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — święty i nie przychodzę, żeby zatracać” 11, 9).

W dniu swego powołania Izajasz staje w obecności świętego Boga. Reakcja jego jest spontaniczna: „Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6, 5). Prorok doznaje jednak oczyszczenia warg, by głosić ludziom słowa Boże. Treść tego słowa będzie zastraszająca i zarazem dająca pewną nadzieję. „Ten, kto pozostał żywy na Syjonie, i który się ostał w Jeruzalem, każdy będzie nazwany świętym i wpisany do [Księgi] Życia w Jeruzalem” (Iz 4, 2; por. 4, 2—5 i Mi 3, 9—21). Z chwilą, gdy dokona się owo oczyszczenie, uświęcone będzie imię Boga, imię święte, które sprofanowane zostało przez Izraela, przez jego niewłaściwe postępowanie.

Ostatnie stwierdzenie będzie leitmotivem przepowiadania Ezechiela, który nicości człowieka przeciwstawia potęgę Boga. „Dlatego mów do domu Izraela: Tak mówi Pan Bóg: Nie z waszego powodu to uczynię, domu Izraela, ale dla świętego imienia mego, które beczczęście wśród ludów pogańskich, do których przyszlście. Chcę uświęcić wielkie imię moje, które zbezczeszczone jest pośród ludów, zbezczeszczone przez was pośród nich, i poznają ludy, że Ja jestem Pan — wyrocznia Pana Boga — gdy okażę się Świętym względem was przed ich oczami” (Ez 36, 22—23).²⁵ Jahwe deklaruje, że uświęci imię swoje pośród narodów, co znaczy: udowodnię, ukażę, kim jestem i co jest w mojej mocy. Właśnie u Ezechiela poczucie dystansu, który istnieje między Bogiem i człowiekiem,

²⁵ Por. A. Lefevre, *Santo é il Signore*, w: *Grandi temi biblici*, Albo 1969⁴, s. 65—69.

aż 87 razy wyrażone zostało przymiotnikiem „śmiertelny”, z którym Jahwe zwraca się do proroka. Jest on także obecny w wizji inaugurującej Księgę Ezechiela. Na tym dziedzinie ideowym rozwinie się później literatura apokaliptyczna, która oddalając Boga od ludzi właściwie Go zmaterializuje, wyznaczając Mu ściśle określone miejsce i tron.²⁶ Judaizm starał się zawsze o zachowanie dystansu między Bogiem a człowiekiem. Świadczy o tym rozwój angelologii, według której Bóg objawia się przez aniołów (mal'akim) i działa za ich pośrednictwem. Pod wpływem angelologii następuje pewien retusz starożytnych tekstów biblijnych; to nie Jahwe przemawia bezpośrednio do Hagar, ale Jego anioł (Rdz 16). Ta sama zmiana ma miejsce w wypadku Gedeona (Sdz 6) i Jakuba (Rdz 32). U podstaw tego procesu rewizji niektórych pojęć znajduje się przesadny szacunek wobec transcendencji Boga. Tak więc relacje Jahwe do człowieka wyrażono przy pomocy pewnych terminów, z istoty swej mało precyzyjnych, np. oblicze Jahwe (Wj 33, 13), chwała Jahwe (1 Krl 8, 11) czy imię Jahwe (Wj 20, 24). W ostatnich latach judaizmu — ze względu na wspomniany szacunek do Boga — zastąpiono Jego imię pewnymi określeniami abstrakcyjnymi, np. niebo, miejsce, imię, słowo. Niektórzy rabini nazywali Boga tajemniczym „On”.²⁷ Z czasem dojdzie do tego, że będzie się uważało za wyłączonego ze świata przyszłego człowieka, który odważy się wypowiedzieć święte imię w brzmieniu spółgłoskowym. Tylko najwyższy kapłan mógł je wypowiedzieć w dniu przebłagania; mógł je wymówić tylko szeptem, a wierni wyrażali je śpiewem. W ten sposób zatracano właściwą wymowę imienia Bożego, a tekst z Kpł 24, 16: „Zarówno tubylec, jak i przybysz będzie ukarany śmiercią za bluźnierstwo przeciwko Imieniu” został przetłumaczony w Septuagincie: „Ktokolwiek wypowiada Imię będzie ukarany śmiercią”.

Reasumując możemy powiedzieć, że Jahwe jest Bogiem transcendentnym, nie tylko różnym od świata, ale nieskończenie go przewyższającym. Nie posiada też ograniczonego zasięgu czy terenu swej władzy, jak inne bóstwa starożytności semickiej. Władza Jahwe rozciąga się na całą ziemię, obejmując

²⁶ Por. M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, s. 449.

²⁷ J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, Paris 1935, t. I, s. 144; A. Deissler, *Selbstoffenbarung Gottes im Alten Testament*, Einsiedeln 1967 s. 244.

je, niebo oraz szeol, przekracza również wszelkie ludzkie kategorie czasu. Transcendencja Boża przejawia się nadto w niemożności poznania Boga przez człowieka. Według ST byłoby to równoznaczne ze zniszczeniem psychofizycznej egzystencji człowieka, z jego śmiercią.²⁸

4. Bliskość Boga

„Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?” (Pwt 4, 7). Jahwe jest zarazem daleki i bliski. Ta bliskość Boga ukazana jest w najstarszych księgach Biblii. Bóg jest rzeczywiście wśród swoich, wmieszany w ich życie, rozmawia z nimi, składa wizytę Abrahamowi. Z tych spotkań naród urabia sobie ideę, że Bóg chce rzeczywiście komunikować się ze swoim ludem. Przymierze zapowiada realność czynnej obecności świętego Boga pośród ludzi, których Bóg sobie wybrał. Z kolei świątynia będzie znakiem i rękojmią przymierza, miejscem uprzywilejowanym, w którym w sposób prawie namacalny doświadcza się obecności Boga Izraela. Stanie się ona miejscem, w którym naród będzie mógł spotkać się ze swoim Bogiem, aby Mu służyć i do Niego się modlić, na co wskazuje sama nazwa „namiot spotkania” (Wj 33, 7). Tajemnica świątyni nie jest niczym innym jak tajemnicą spotkania Boga z ludem, tajemnicą, która urzeczywistnia się stopniowo w historii zbawienia. Religia izraelska jest z istoty religią obecności Boga, komunii z Bogiem. Ta właśnie obecność stworzyła lud Boży; jeśli ona zanika, ginie naród. Jest ona pewnością, siłą i szczęściem narodu.

Patriarchowie żyjący przed Mojżeszem nie mieli żadnego miejsca świętego; ofiary były składane tam, gdzie się zatrzymywali w swoich wędrówkach (Rdz 12, 1—6; 13, 4—18; 11, 33). Zawarcie przymierza na Synaju wprowadza istotną zmianę: jest obecna arka przymierza, strzeżona w namiocie, która staje się rękojmią i symbolem nowej rzeczywistości. Arka — permanentny znak obecności Bożej — jest skrzynią, w której zamknięte są świadectwa przymierza, zwłaszcza tablice prawa i tron, z którego rozbrzmiewa głos Boga pośród

²⁸ L. Stachowiak, *Bóg w Starym Testamencie*, EK II, s. 903; tenże; *Bóg w pismach starotestamentalnych i literaturze międzytestamentalnej*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 161.

skrzydeł Cherubinów. Nad arką unosi się obłok znany z wędrówki narodu po pustyni (Wj 13, 21—22; 40, 34—38). Księgi święte odmalowują plastycznie całą tę epopeję arki, która — chociaż prowadzi naród do zwycięstwa — nie jest jakimś magicznym talizmanem, bo nieprzyjaciel wziął ją w posiadanie, by potem z powszechnym entuzjazmem wróciła do Izraelitów. Znaczenie tego faktu jest wymowne: Bóg daje się swemu narodowi, ale nie jest jego niewolnikiem, pozostaje wolny w działaniu. Kiedy za czasów Dawida nastąpiło zjednoczenie narodu wokół stolicy w Jerozolimie, wtedy powstaje myśl wzniesienia świątyni dla Jahwe. Dzieła tego podejmuje się Salomon. Chodziło o godny dom dla Boga i o właściwe miejsce kultu dla narodu (por. 1 Krl 8, 23—61). Świątynia ma podwójne znaczenie: wyraża myśl, że Bóg ustawicznie jest obecny pośród swego ludu, chociaż poprzez obecność tajemniczą. Ciemność i cisza, które panowały w „Sancta Sanctorum” wyrażają bez wątpienia nieskończoność Boga świętego i Jego transcendencję w stosunku do świata. Z czasem sama świątynia staje się przedmiotem kultu i gorącej miłości, o czym świadczą liczne psalmy (por. Ps 24, 48, 65, 84, 87, 118). Entuzjazm wobec świątyni nie pozbawiony był pewnych niebezpieczeństw dla religii izraelskiej. Stąd też prorocy przypominają z mocą, że obecność Boga nie jest związana z konstrukcją z kamienia lub złota (Am 5, 21—24; Oz 6, 6; Iz 1, 11—17; Jr 7). Świątynia jest znakiem przymierza i wielkiej łaski, ale jest rzeczą nieodzowną żyć według woli Bożej. Poza taką wiernością świątynia traci wszelki sens.

Wydarzenia historyczne potwierdziły przepowiednie proroków, zwłaszcza Jeremiasza. W r. 587 zostaje zniszczone święte miasto i świątynia. Można zrozumieć osłupienie Izraelitów wobec faktu zburzenia tylu znaków przymierza. Nadejdzie dzień kiedy — po powrocie z niewoli — zbudują nową świątynię (Ezd 3, 12), która przetrwa do czasów Jezusa. Ale idea świątyni uległa głębokiej transpozycji. Będzie to zasługą proroków z okresu niewoli. Ezechiel widział chwałę Boga (szekina — synonim kolumny obłoku, tj. Obecności) opuszczającą świątynię (10, 18). Zarysował też wizję świątyni idealnej. Wizja ta jest paralelna do proroctwa o „nowym sercu i nowym duchu” (Ez 36, 23—28), które będzie posiadał Izrael duchowy. Izajasz (7, 14) zapowiedział przyjście Emmanuela (tj. Boga-z-nami — dokładne znaczenie świątyni), a Deutero-Izajasz nada świątyni wymiary światowe, zdolne objąć całą ludzkość. Świątynia stanie się symbolem ludzkości odrodzonej. Widzimy, że

w języku biblijnym przetrwały stare obrazy, ale obecność Boga wśród ludzi nabiera innej już wartości, która w pełni ujawni się w NT.²⁹

Inny nurt myśli biblijnej o bliskości Boga znalazł wyraz w idei Bożego ojcostwa. Zawarta jest ona w imionach nadawanych Izraelitom. Były to imiona teoforyczne, które przypominały Boga. Za ich pomocą wzywano Jahwe, by zamaniestował uczucia, które z takim zaufaniem były Mu przypisywane. Chodzi o takie imiona, jak Abi-ram — Mój Ojciec jest wyniesiony (Lb 16, 1), Abi-ezer — Mój Ojciec jest pomocą (Joz 17, 2), Abi-jah — Moim Ojcem jest Jahwe (1 Krn 7, 8), Abi-tub — Mój Ojciec jest dobrocią (1 Krn 8, 11) i in. Pierwszym tekstem, który mówi o ojcostwie Bożym jest fragment tradycji jahwistycznej z Księgi Wyjścia, pochodzący z IX w. przed Chrystusem. W zarodku zawiera on naukę o ojcostwie Bożym. „To mówi Pan: Synem moim pierwotnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to ja zesłę śmierć na twego syna pierwotnego” (Wj 4, 22—23). Jak widać temat ojcostwa Bożego ujęty jest tutaj w perspektywie kolektywnej: naród jako całość jest „synem pierwotnym” Boga. Termin „pierwotny” należy rozumieć w znaczeniu „umilowany”. Izrael jest „synem pierwotnym”, jeśli został wybrany przez Boga wśród wszystkich narodów świata, aby być przedmiotem Bożej miłości (por. Pwt 7, 6; 14, 2). W zamian za to Izrael ma oddawać Bogu cześć i służyć Mu, musi opuścić innych bogów, których czczą inne narody. Temat ojcostwa zostanie podjęty przez Ozeasza, który rozwinię go we wzruszających obrazach: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem i syna swego wezwałem z Egiptu. Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, a składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem, oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich” (Oz 11, 1—3).

Religia izraelska stopniowo staje się coraz bardziej osobowa. W związku z tym pełniejszego znaczenia nabiera relacja ojca do syna. Dlatego w Księdze Mądrości czytamy słowa włożone w usta sprawiedliwego: „Kres sprawiedliwych ogła-

²⁹ A. Leboisset, *Dio in mezzo a noi*, w: *Grandi temi biblici*, dz. cyt., s. 74—78; por. H. Renckens, *Storia primitiva e storia della salvezza*, Alba 1970², s. 96.

sza za święty i chełpi się Bogiem jako Ojcem” (2, 16). Psalmi z kolei ukazały bogactwo zażyłości z Bogiem. Psalmiści idąc w ślady Jeremiasza — herolda indywidualizmu religijnego — praktykują „konwersację z Jahwe” (Ps 25, 14) i doświadczają „bliskości Boga” (Ps 73, 28). Podstawą tych przeżyć jest życie duchowe, którego opis praktyczny, a nie teoretyczny, daje już ST. Można powiedzieć, że w ST jest już w załączku teologia łaski, którą tak wspaniale rozwinie św. Jan i św. Paweł.

Temat ojcostwa Bożego znajduje najpełniejszy wyraz z kantyku Mojżesza (Pwt 32, 4n), zredagowanym prawdopodobnie po powrocie z niewoli przy końcu VI w. po Chr. Trzeba zauważyć, że oprócz idei wybraństwa Izraela, która leży u podstaw ojcostwa Bożego, kantyk ten dodaje jeszcze fakt zawarcia przymierza na Synaju, przez co naród został usynowiony przez Boga. Wraz ze zbliżaniem się do ery mesjańskiej temat synostwa Bożego nabiera odcienia bardziej personalnego. „...Ojcem moim jesteś i mocarzem, który mnie wyzwoli. Nie opuszczaj w dniach udreki, a w czasie przewagi pysznych — bez pomocy! Wychwalać będę bez przerwy Twoje imię i opiewać je będę w uwielbieniu” (Syr 51, 10). Aby się uwolnić od osobistej próby autor wzywa Boga jako swego Ojca, tzn. jako tego, który może go uwolnić od udreki. Księga Mądrości jest pod tym względem jeszcze bardziej wymowna (por. 2, 16—18).³⁰

* * *

Z całości artykułu wynika, że w księgach ST trudno mówić o systematycznym i całościowym przedstawieniu Jahwe — Boga Izraela. Autorzy wypowiedzi o Bogu są Jego świadkami i aktywnie uczestniczą w zbawczym dialogu Boga z ludem wybranym w roli pośredników. Nie mogą być wobec Boga obojętni i nie zaangażowani. Są oni głęboko przekonani, że pełne poznanie Boga przekracza możliwości człowieka, że poznanie to z konieczności jest fragmentaryczne i niedoskonałe. Mówią o Bogu tak, jak On objawia się człowiekowi. Mówią o Nim na sposób ludzki, czerpiąc porównania i metafory z życia narodu, jednostek, małżeństwa i rodziny. Pojęcia o Bogu ulegają rozwojowi i pogłębieniu teologicznemu wraz z postę-

³⁰ M. E. Boismard, *Dio nostro Padre*, w: *Grandi temi biblici*, dz. cyt., s. 85—89; por. J. Drozd, *Ojciec nasz — Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983, s. 56—63.

pem Objawienia Bożego. Pomimo konkretnych uwarunkowań Objawienia ST i jego niedoskonałości, koncepcja Boga Izraela jest tak wzniosła, że człowiek ST składa Mu hołd, wyznając Jego wielkość, miłość i wierność, przygotowując ludzkość na spotkanie z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa.

La révélation de Dieu dans l'Ancient Testament

Résumé

Dieu c'est le thème central de la Bible. L'existence de Dieu est une vérité jamais contestée dans l'Écriture Sainte. L'Ancient Testament constitue une révélation et en même temps une découverte de Dieu. Cette découverte apparaît comme un processus qui continue par les siècles et se présente comme une histoire convergeant vers le Christ. En hébreu „connaître Dieu” signifie rencontrer une réalité personnelle. Dans la mentalité des Hébreux la personne et le nom s'unifient d'une manière particulièrement étroite. Connaître le nom signifie connaître la réalité signifiée par ce nom. La connaissance et la découverte de Dieu se trouve en certain sens dans son nom. La révélation de nom Yahvé à Israël par Moïse fut une nouvelle et plus pleine révélation de la réalité personnelle de Dieu. Israël connaît son Dieu par nom et il n'a pas besoin d'une autre définition de Dieu. Le nom Yahvé veut dire que Dieu est un Être personnel dont l'essence et les propriétés ne peuvent pas être partagées par un autre être.

La religion d'Israël est monothéiste. Quel est-il ce monothéisme israélite? Tout d'abord c'est un monothéisme moral qui trouve la plus parfaite expression dans Dt 6, 4. Un autre attribut de Dieu d'Israël c'est sa spiritualité. En outre Dieu est transcendant (quadoś) et proche. Yahvé est un „mysterium tremendum et fascinans” et comme tel est tout à fait autre. Cette constatation n'exclue pas l'emploi d'anthropomorphisme qui rend Dieu de la Bible réel et concret. Yahvé non seulement est tout à fait différent du monde, mais le surpasse infiniment et surpasse toutes les catégories de temps. Dieu est en même temps proche et lointain. L'Alliance annonce la réalité d'une active présence de Dieu parmi les hommes qu'il a élus. La proximité de Dieu trouvera une parfaite expression dans une autre vérité, cest-à-dire dans la paternité de Dieu.

Comme l'on voit dans les livres saints il n'y a pas d'une présentation systématique et intégrale de Dieu. Les auteurs de l'Ancient Testa-

ment sont simplement des témoins de Dieu et participent activement dans le dialogue du salut avec le peuple élu en tant que médiateurs. Ils sont profondément convaincus que la pleine connaissance de Dieu surpasse les possibilités de l'homme. C'est pourquoi cette connaissance est fragmentaire et imparfaite. Ils en parlent d'une manière humaine — à travers les comparaisons et métaphores tirées de la vie de la nation. Au cours de la révélation la notion de Dieu s'approfondit théologiquement. Malgré l'imperfection de la révélation la conception de Dieu est si sublime que l'homme de l'Ancient Testament rend l'hommage à ce Dieu et ainsi prépare l'humanité à une rencontre avec Dieu dans la personne de Jésus Christ.

M. Gołębiewski