

Tomasz Tułodziecki

Widzenie Boga w świetle Księgi Psalmów

Verbum Vitae 16, 107-122

2009

Artykuł został 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.

WIDZENIE BOGA W ŚWIETLE KSIĘGI PSALMÓW

Ks. Tomasz Tułodziecki

Od pierwszych kart Biblii towarzyszy człowiekowi pragnienie poznania Boga, posiadania Jego bliskości i przyjaźni, a także wiedzy na temat, jaki jest Bóg, gdzie mieszka, jak wygląda, czym się zajmuje? Ten stan rzeczy doskonale ujmuje pytanie, jakie zadał Mojżesz Bogu Jahwe w czasie swojego powołania: „... *Oto pójdę i powiem im Bóg naszych ojców posłał mnie do was. Lecz oni zapytają mnie: Jakie jest jego imię, cóż im mam odpowiedzieć?...*” (Wj 3,13). To pragnienie bliskości i poznania Boga przełożyło się szybko na bardzo konkretne formy i drogi poznania w liturgii i kulcie, w literaturze oraz poprzez budowanie Mu sanktuariów i świątyń (Rdz 28,10-22; 32,25-32; Wj 40; 1 Krl 8; 1 Krl 12,26-33).

Obok ogromnej rzeszy tych, którzy pragną głębokiej znajomości Boga, pojawia się na kartach Biblii także grupa tych, którzy nie uznają Boga i dla których Jego istnienie jest przeszkodą w realizacji osobistego szczęścia. Zwłaszcza Księga Psalmów obfituje w przedstawienia tych, dla których Bóg staje się barierą w realizacji życiowych planów: *głupców* (Ps 14,1), *drapieżców* (Ps 10,4), *występnych* (Ps 10,4,7-10; 14,1,4). Szczęściem tych ludzi jest Bóg ukryty, niemy i właściwie nieobecny w życiu człowieka (Ps 10,11).

W pozostałych przypadkach nieobecność Boga, brak łączności z Nim, Jego ukrycie jest, zarówno w ST jak

i w innych pismach, i kulturach Starożytnego Wschodu, powodem nieszczęścia lub nieszczęściem samym w sobie dla tych, którzy go doświadczają. Stąd staranie człowieka, by stale mieć przed oczyma Boże przykazania i Prawo, aby wprost widzieć Boga i mieć nad sobą Jego pogodne oblicze. Księgi natchnione wskazują również, że sam Bóg patrzy na człowieka, świat i ogarnia wszystko wzrokiem swojej nieskończonej opatrności (Rdz 1,1-31). Jednak to widzenie, jak podkreśla autor 1 Sm 16,7, różni się od naszego, ludzkiego postrzegania: „... *nie tak bowiem, jak człowiek widzi Bóg, bo człowiek widzi to, co dostępne dla oczu, a Pan widzi serce*”. Skierowanie wzroku przez Boga na człowieka i ten świat jest często przejawem Jego bezpośredniej interwencji, drogą do przywrócenia elementarnej sprawiedliwości i moralnego ładunku (Wj 3,7). Stąd częste prośby ludzi pobożnych kierowane do Jahwe, aby ten raczył wejrzeć na udrękę potrzebujących: 1 Sm 1,11; 2 Sm 16,12; Ps 9,14; 10,14; 25,18-19; 59,5; 119,153¹. Fakt, że wszechmogący Bóg może widzieć, słyszeć, wysłuchiwać, czy odpowiadać jest podstawowym doświadczeniem wiary w każdej religii, także w starożytnym Izraelu. Na tym doświadczeniu buduje swoją wiarę, każdy wierzący człowiek².

Prawda o wszechogarniającym widzeniu Boga jest zatem powszechna i bezdyskusyjna. Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa z możliwością oglądania Boga przez człowieka. Przede wszystkim dlatego, że w starożytnym Izraelu istniał całkowity zakaz tworzenia obrazów Boga³, a On sam doznawał czci w niewidzialnej postaci⁴. Powszechnie znane są również te teksty, które mówią

¹ Por. H. F. Fuchs, «rā'āh», w: TDOT XIII, 233.

² Por. L. Perliitt, «Die Verborgtheit Gottes», w: H.W. Wolff, *Probleme biblischer Theologie*, FS. G. von Rad, München 1971, 371.

³ Więcej na temat zakazu tworzenia obrazów w ST w: C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Grundrisse zum AT (ATD.E 6; Göttingen 1985), 162-164.

⁴ Por. J. Morgenstern, *The Fire upon the Altar*, Chicago 1963, 37-38.

o przerażeniu tych, którzy widzieli Boga lub Jego posłańca: Sdz 6,22-23; 13,22-23; Iz 6,5. Z drugiej strony inne teksty biblijne, a zwłaszcza Księga Psalmów, zawierają wypowiedzi mówiące o bezpośrednim oglądaniu Bożego oblicza przez człowieka. Tego typu stwierdzenia odnajdujemy np. w Ps 11,7; 16,11; 17,15; 21,7; 27,13; 36,10; 42,3; 63,3; 140,14⁵. Według studium przeprowadzonego przez M. Dahooda, wszystkie te fragmenty Psalmów mają charakter eschatologiczny i wskazują na nagrodę dla sprawiedliwego, którą będzie oglądanie oblicza Bożego w niebie tzw. „beatific vision”⁶. Koncepcja ta spotkała się jednak z krytyką ze strony innych autorów – L. Dorna⁷ i J.F. Healera⁸, którzy w swoich badaniach doszli do wniosków, że żaden z wyżej wymienionych Psalmów nie zawiera w swojej treści problematyki eschatologicznej.

Wydaje się zatem celowe, wobec tej polemiki, postawienie pytania: co autor biblijny rozumie, mówiąc kilkakrotnie o „widzeniu Boga”? Jak przyjąć możliwość wpatrywania się w Boże oblicze przy jednoczesnej groźbie utraty życia podczas przeżywania takiego wydarzenia? Czy wyrażenie to należy rozumieć dosłownie, czy też kryje się w nim podtekst symboliczny? Jak rozumieć te sytuacje, gdy Bóg celowo ukrywa swoje oblicze przed człowiekiem? Niniejsze opracowanie będzie kolejną próbą uzyskania odpowiedzi na te pytania. Poddamy analizie zwłaszcza niektóre teksty z Księgi Psalmów najczęściej odwołujące się do doświadczenia widzenia Boga w życiu człowieka.

⁵ Zwrot „ujrzeć Boga” spotykamy także w wypowiedzi króla Ezechiasza Iz 38,11. Jest to fragment dłuższego tekstu, który posiada znamiona psalmu.

⁶ Por. M. Dahood, *Psalms I, 1-50*, (AB 16; Garden City 1966), xlix.

⁷ L. Dom, *The Beatific Vision in Certain Psalms: An Investigation of Mitchell Dahood's Hypothesis*, Chicago 1980.

⁸ J.F. Healer, «The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms», *Or* 53 (1984), 245-255.

1. „UJRZEĆ BOŻE OBLICZE” A KULT SOLARNY

Termin „*oblicze*” – *pānīm* (w domyśle Boże) jest bardzo częstym zwrotem w Księdze Psalmów. Wśród interesujących nas utworów termin ten spotykamy w Ps 11; 17; 27. W innych tekstach Księgi Psalmów odnajdujemy go we fragmentach nawiązujących do języka prawniczego czy wprost mów sądowych. Jednak pole semantyczne słowa *pānīm* nie zawęża się do tych kontekstów. Bardzo interesujące jest użycie tego terminu w Psalmach w kontekście symboliki światła, słońca czy w ogóle problemu jasności i ciemności. Boże oblicze porównywane jest do światła, które dociera do jego wiernych czcicieli (por. Ps 4,7; 89,16; 90,8). Bywa i tak, że Psalmista sam prosi Boga o światło, które ma oświetlać jego drogi (np. Ps 31,17). Szereg Psalmów ukazuje rozpromienione oblicze Boga jako symbol błogosławieństwa i łaski (por. Ps 34,6; 67,2; 80,4.8.20; 119,58). Wreszcie same akty kultu kierowane są w Izraelu (i nie tylko) bezpośrednio ku promieniującemu obliczu Boga (por. Ps 68,4; 86,9; 141,2)⁹. Szczególną formą tych aktów kultu przed Bożym obliczem są nocne czuwania. Świadectwem tego są Psalmi 17 i 63, które wspominają o oglądaniu Boga o świtaniu, po przebudzeniu się człowieka ze snu (Ps 17,15; 63,7). W tym kontekście pojawia się doświadczenie teofanii słonecznej w świątyni.

Jednym z najstarszych świadectw w literaturze Izraela porównujących Boże oblicze do zstępującego światła słonecznego jest tekst Pwt 33,2: „*Pan przyszedł z Synaju i z Seriru dla nich zajaśniał, zabłysnął z góry Paran...*”. Mimo iż tekst ten należy do tradycji deuteronomicznej, to jest on fragmentem hymnu pochwalnego, którego korzenie mogą sięgać nawet X wieku przed Chr.¹⁰ Ta informacja

⁹ Por. M.S. Smith, «„Seeing God” in the Psalms: The Background to the Beatific Visio In the Hebrew Bible», CBQ 50 (1988), 173-174.

¹⁰ Por. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, 123.

jest o tyle istotna, że może wskazywać na pewne kontakty i nawiązania literatury izraelskiej do podobnych utworów zachowanych w innych kulturach Starożytnego Wschodu. Istnieją opinie egzegetów, którzy uważają, iż terminologia mówiąca o „jaśniejącym Bożym obliczu”, „widzeniu Boga” czy „Bożym świetle”, dostępnym dla wierzących jest zapożyczeniem z literatury obcych kultur¹¹.

Tekst Pwt 33,2 jest nasycony terminologią nawiązującą do symboliki słońca. Czasownik, który wskazuje na wschód słońca, czyli hebrajskie *zārah*, używany jest w innych kontekstach do opisu Bożych procesji lub czynności powstawania czy pojawiania się Boga (Iz 60,1). Natomiast sam termin „słońce” *šemeš* używany jest dla wyrażenia światłości własnej Jahwe. Obraz Boga podobnego do słońca odnajdujemy np. w tekście Psalmu 84,12: „*Bo Pan jest słońcem i tarczą...*”¹². Terminologia tego tekstu jest bardzo pomocna w interpretacji Psalmu 42-43¹³. Tematycznie obydwa utwory Ps 42-43 i Ps 84 wyrażają podobną tęsknotę pielgrzymów za doświadczeniem obecności żywego Boga w Świątyni Jerozolimskiej. Zarówno Ps 42,3, jak i Ps 84,8, mówią o możliwości zobaczenia Boga na Górze Syjon. Widzenie Boga w tych tekstach umieszczone jest zatem w kontekście odnoszącym się bezpośrednio do symboliki słońca.

Niewątpliwie symbolika solarna aplikowana do Boga Jahwe była bardzo niebezpieczna i groziła utożsamianiem jedyne go Boga z samym słońcem. Wyrazem tego był rozwój różnego rodzaju kultów astralnych. Opisuje ten fakt dość dokładnie redaktor deuteronomiczny, relacjonując przebieg reformy króla Jozjasza. Szczególnie istotny dla

¹¹ Por. M. Fishbane, «Form und Reformulation of the Biblical Priestly Blessing», *JAOS* 103 (1983), 116.

¹² Por. M.S. Smith, «„Seeing God” in the Psalms», 177.

¹³ Większość współczesnych egzegetów nie ma wątpliwości, że Psalm 42-43 tworzą jedną literacką całość. Szerzej na ten temat: H.-J. Krauss, *Die Psalmen* (BKAT 15.1; Neukirchen-Vlyun 1978^s), 472.

naszych analiz jest tekst 2 Krl 23,11, który wspomina o zniszczeniu przez Jozjasza „*koni poświęconych Słońcu*” oraz tzw. „*rydwanu słonecznego*”. Archeologia Palestyny potwierdza istnienie podobnych sprzętów w niektórych miastach tego regionu: w Lakisz, Hazor i Jerozolimie¹⁴. Jednoznaczną krytykę tego typu praktyk zawiera również tekst proroka Ezechiela 8,16, nie pozostawiając wątpliwości, że wszelkie formy kultu słońca są w Izraelu niedopuszczalne. Jednak sam prorok Ezechiel nawiązuje w innym tekście do tej tematyki, opisując pojawienie się Bożej chwały (*kābôd Jahwe*) za pomocą terminologii astralnej: słońca i burzy, dokładnie „*chwala Pana przychodząca ze wschodu, jak szum wielu wód*” (Ez 43,1-5). Przez połączenie obydwu zjawisk natury w jednej osobie Boga prorok próbował podkreślić Jego wielkość i niemożliwość zredukowania Go do jakiegokolwiek doświadczenia ludzkiego. W efekcie Bóg wymyka się także poza sferę pojęciową języka mówiącego o naturalnych zjawiskach dostrzeganych przez człowieka. Bóg jest po prostu ponad naturą. Poza tym połączenie w Bogu dwóch przeciwstawnych elementów: słońca i burzy nawiązuje do dwóch rodzajów natury: męskiego i żeńskiego lub inaczej męczyńskiego i ojcowskiego w jednej osobie. W innych tekstach ŚT takie zestawienie jest próbą ukazania Bożej transcendencji i wykraczania poza granice ludzkiej percepcji (Iz 42,13-14; 45,10; Ps 27,10; 50,1-3; Hb 38,28-29)¹⁵.

Metafora słońca służyła zatem, zarówno w tekstach historycznych (Pwt 33,2), jak i w literaturze prorockiej i mądrościowej (Ez 43,1-5; Ps 84,12) do określania Bożej obecności i błogosławieństwa. Warto jednak zadać pytanie: czy możliwe byłoby zastosowanie twierdzenia, iż jest to jedyny sposób postrzegania Boga przez człowieka? Czy właśnie słońce jako symbol wielkości Boga jest tą rzeczywistością, za którą tęskni człowiek, mówiąc w Psalmach:

¹⁴ Por. J.W. McKay, «Further Light on the Horses and Chariots of the Sun in the Jerusalem Temple (2Kings 23,11)», PEQ 105 (1973), 167-169.

¹⁵ Por. M.S. Smith, «„Seeing God” in the Psalms», 179.

„Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze, powstając ze snu, nasycę się Twoim widokiem” (Ps 17,15) bądź: „Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego, kiedyż więc dojdę i ujrzę oblicze Boże” (Ps 42,3).

Język Psalmu 11, zwłaszcza fragment 11,7, wskazuje na fakt, że widzenie Boga to raczej pewna nagroda w postaci błogosławieństwa i uznania (por. Ps 4; 31; 80). Psalm 17,15 także wspomina o „widzeniu Boga”: „Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze, powstając ze snu nasycę się Twoim widokiem”. Wzmianka o przebudzeniu może wskazywać na poranną jutrzenkę i wschód słońca, jednak nie ma pewności, czy autor ma na myśli rzeczywiście początek dnia, natomiast termin *pānīm* odnosi się bardziej do Bożej obecności niż do słonecznej teofanii. Emfaza położona na Bożą obecność w tym wierszu wyraża się przede wszystkim poprzez użycie dwóch terminów, które można traktować jako synonimy obecności Boga: „oblicze” i „widok”.

Kolejne opisy mówiące o „widzeniu Boga” odnajdujemy w Psalmie 27,4.13: „O jedno proszę Pana, tego poszukuję: bym w domu Pana przebywał po wszystkie dni mego życia, abym zażywał laskowości Pana (dokładnie: abym oglądał jego laskawość, przychyłność), stale się radował Jego świątynią (...). Wierzę, iż będę oglądał dobroć Pańską w ziemi żyjących.” Podobnie jak we wcześniejszych dwóch przypadkach (Ps 11 i 17), także i tym razem nie ma bezpośredniego nawiązania do terminologii związanej ze słońcem czy słoneczną teofanią. Autor zwraca najpierw uwagę na doświadczenie Bożej laskowości. Użyto tu terminu *nō'am* – oznacza on coś niewymownie pięknego lub coś bardzo upragnionego, co zaspokaja najbardziej wyszukane zmysły. Ponieważ jednak Boga nie możemy porównać do żadnej rzeczywistości materialnej, stąd termin ten należy interpretować w sensie niepojętej chwały Bożej, która jest przedmiotem głębokiego doświadczenia i zachwyty podczas modlitwy w świątyni¹⁶. Druga rzeczywistość, której człowiek może doświadczyć oglądając ob-

¹⁶ Por. L. Alonso Schökel, *I Salmi*, t. 1, Roma 1992, 506.

licze Boże, tym razem pośród braci, to Jego dobroć – tûb. Obydwa terminy – nō'am Jahwe i tûb Jahwe – można traktować jako synonimy wyrażające wielką przychyłność Boga dla człowieka i pragnienie obdarzania go życiem¹⁷.

Najwięcej elementów literackich nawiązujących do słonecznej teofanii spotykamy w Psalmie 42-43. Terminologia światła łączy się w Ps 43,3 z terminem „prawda”, wskazując jednoznacznie na najważniejsze przymioty Boga: „Ześlij światłość swoją i swoją prawdę, niech one mnie wiodą...”. Użyty w tym tekście czasownik „widzieć” (rā'āh) wydaje się mieć w tym przypadku znaczenie metaforyczne i wyraża raczej doświadczenie obecności Boga aniżeli Jego bezpośrednie widzenie. Czasownik rā'āh dość często występuje w znaczeniu „doświadczać”, „zaznać” np. Ps 89,49; Jr 5,12. Ostatni z interesujących nas tekstów pochodzi z Psalmu 63 (w. 3): „W świątyni tak się wpatruję w Ciebie, bym ujrzał Twoją potęgę i chwałę”. Odwołuje się w nim Psalmista do swego doświadczenia, które przeżył, będąc sam na sam z Bogiem w Przybytku. To doświadczenie pozwala mu ufać w rzeczywistość obecność Boga podczas pobytu w świątyni (podobnie jak w innych tekstach: Ps 17,15; 27,4; 42,3). Żaden z tych tekstów nie wspomina jednak wprost o solarnej teofanii Boga. Psalmista dużo mówi o doświadczeniu bezpośredniej obecności Boga i Jego bliskości, zwłaszcza w miejscu sprawowania kultu i modlitwy, ale nie redukuje tych doświadczeń do terminologii związanej ze słońcem. Na pewno doświadczenie światła, świtu czy wschodu słońca jest momentem dogodnym, aby wywołać i lepiej pojąć szczególny wymiar Bożej światłości. Jednak stwierdzenie: „widzieć Boga” wskazuje raczej na kulminacyjny punkt głębokiej modlitwy bądź przeżywanej liturgii w obrębie świątyni, aniżeli na solarną teofanię¹⁸.

¹⁷ Por. M. Mannanti, «Tûb-Yahwè en Psaume XXVII – La bonté de Yahwè, ou les biens de Yahwè?» VT 19 (1969), 488-489; A. Jepsen, «hāzāh», TDOT IV, 288-289.

¹⁸ Por. M.S. Smith, «„Seeing God” in the Psalms», 181.

2. „UJRZEĆ/WIDZIEĆ OBLICZE BOGA” W LITURGII I NA MODLITWIE

Dotychczasowe rozważania wskazują, że terminu „ujrzeć/widzieć oblicze Boga” nie da się zredukować do symboliki słońca, które swoim blaskiem przypominałoby Bożą teofanię. Nie takie „oglądanie Boga” miał na myśli Psalmista Pański. Teksty ST z zasady bardzo rzadko wspominają o bezpośrednich spotkaniach Boga z człowiekiem, podczas których możliwe byłoby oglądanie Jego oblicza. Jednym z najbardziej wymownych jest fragment Wj 24,9-11. Jest to część tradycji synajskiej przekazującej przebieg nadania Dekalogu narodowi wybranemu przez Mojżesza. W interesującym nas fragmencie nie tylko Mojżesz, ale także Aaron, Nadab, Abihu oraz siedemdziesięciu innych starszych Izraela, „ujrzało Boga Izraela, a pod Jego stopami jakby jakieś dzieło z szafirowych kamieni... Na wybranych Izraelitów nie podniósł On swej ręki, mogli przeto patrzeć na Boga.” Dzięki temu spotkaniu tworzy się między człowiekiem i Bogiem wzajemna relacja: Jahwe rozciąga nad człowiekiem swoją opiekę, a człowiek nabywa szczególnego zaufania do swojego Stwórcy. Wśród innych świadectw opisujących szczególną łaskę oglądania Bożego oblicza przez zwykłego człowieka należy wspomnieć dwa fragmenty z Księgi Rodzaju: Rdz 16,13 i 32,30-31. W pierwszym z tekstów niewolnica Sary Hagar wypowiada następujące słowa: „*«Tyś Bóg widzialny»*, bo mówiła *«Czyż więc tu widziałam, potem jak mnie widział?»*”. W drugim fragmencie mamy do czynienia z etiologią miasta Penuel, która wiąże się z widzeniem Boga przez patriarchę Jakuba podczas powrotu z Haranu. Osobami, które doświadczyły widzenia Boga są ponadto w ST Jozue (Joz 5,13), Gedeon (Sdz 6,22), Dawid (1 Krn 21,16) i Izajasz (6,5). W większości tych przypadków spotkaniu człowieka twarzą w twarz z Bogiem towarzyszą dwie rzeczywistości: Bóg wykorzystuje takie spotkanie, aby pouczyć swojego rozmówcę, człowiek natomiast okazuje najczęściej śmiertelny strach przed natychmiastową i nieodwołalną śmiercią jako konsekwencją takiej wizji¹⁹.

¹⁹ Por. H.F. Fuchs, «rā'āh», 229-230.

O oglądaniu oblicza Bożego oraz o pragnieniu takich doznań mówią jednak nie tylko wielcy bohaterowie ST, ale, jak to wynika z tekstu Księgi Psalmów, zwykli ludzie (Ps 42,3; 84,8; Iz 38,11). Jak zatem rozumieć słowa modlących się do Boga czy też tych, którzy doświadczyli oglądania Bożego oblicza w różnych okolicznościach swego życia. Jeśli nie była to jakaś szczególna teofania związana z pojawieniem się słońca, ani specjalny przywilej dla wybranych świadków wiary, to jak rozumieć słowa: *ujrzała oblicze Boga*? We współczesnej egzegezie przeważa opinia, że zwrot ten należy rozumieć w sensie technicznym: „odwiedzać świątynię/wstępować do świątyni” lub „wchodzić do jakiegoś sanktuarium”. W tym znaczeniu termin ten znany jest także w literaturze pozabiblijnej²⁰.

Wydaje się, że połączenie dwóch rzeczywistości: miejsca świętego i wizji Boga, Jego teofanii, czy też możliwości oglądania Go twarzą w twarz, bierze swój początek w teofanii synajskiej. Na Synaju wspólnota dwunastu pokoleń Jakuba po raz pierwszy mogła doświadczyć żywego słowa Jahwe, które zostało skierowane podczas teofanii Boga tylko do niej w świętym czasie i na świętym miejscu. Podczas tego wydarzenia Mojżesz staje się pośrednikiem między ludem a świętym Jahwe (Wj 19; 24,15-18). Wszystko to, co Mojżesz otrzymał podczas tego spotkania, przybrało materialną formę wyrażoną w przepisach prawa i w dziesięciorgu przykazaniach. Również, a może przede wszystkim po tej teofanii życie liturgiczne i kultowe w Izraelu przybrało konkretne, materialne formy. Świadectwem tego jest tekst Wj 25,8: „*Uczynią Mi świątyni przybytek, abym mógł zamieszkać pośród was*”. Do osiągnięcia tego celu służyło właśnie oglądanie Bożego oblicza przez Mojżesza na górze Synaj, którą można podzielić na dwie paralelne odsłony. W każdej z nich można odkryć trzy podobne czynności: przybycie na górę – pobyt na niej – przekazanie słowa. Pomiedzy tymi wydarzenia-

²⁰ Por. L. Alonso Schökel, *I Salmi*, 711; H.-J. Krauss, *Die Psalmen*, 475.

mi w Wj 24,17 opisane zostało pojawienie się chwały Jahwe (kābôd Jahwe). Ta teofania chwały Bożej zapowiada późniejsze wstępowanie Boga do miejsca najświętszego w Przybytku, a potem w Świątyni Jerozolimskiej²¹. Mamy tu zatem do czynienia z wyraźnym połączeniem oglądania Boga i miejsca świętego.

Do natury człowieka należy zatem powoływanie do istnienia miejsc kultu, zwłaszcza tam, gdzie Bóg zaznaczył swoją obecność, gdzie pozwalał oglądać swoje oblicze. Człowiek dąży także do odwiedzania miejsc poświęconych Bogu, aby tam przed Jego obliczem (najczęściej jakimś wizerunkiem) przedstawiać mu swoje pragnienia i prosić o dalszą opiekę. W narodzie wybranym spotkania z Bogiem różniły się znacząco od podobnych praktyk w innych kulturach i religiach. W Świątyni Jerozolimskiej nie przechowywano bowiem żadnych wizerunków Boga Jahwe. Spośród wszystkich przykazań Bożych i praw Tory żadne nie miało tak głębokiego i istotnego znaczenia jak pierwsze przykazanie Dekalogu. To przykazanie stało zawsze w ścisłym związku z zakazem czynienia jakichkolwiek obrazów i wyobrażeń Boga Jahwe. Obydwa te przepisy stanowią jądro całego Prawa w Izraelu²². Pomimo tego zakazu życie religijne i praktyki liturgiczne osiągnęły w biblijnym Izraelu formy i rozmiar niespotykany w innych religiach. To one nakazywały, aby każdy dorosły Izraelita stawał przed Bogiem trzy razy w roku podczas świąt pielgrzymkowych do świątyni w Jerozolimie (Wj 23,15; 34,20; Pwt 16,16). Wiązało się to jednocześnie ze złożeniem tam należytego daru. Pamiętać także należy, że sama droga przebyta z miejsca zamieszkania do Jerozolimy była szczególnym wyrazem modlitwy Izraelity²³.

²¹ Por. C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 161-162. 165. 170.

²² Por. W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, 100-108.

²³ Por. H.F. Fuchs, «rā`āh», 230; C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 177.

Teksty biblijne opisujące przebieg liturgii tych dni wskazują również często na fakt teofanii Jahwe, której pojawienie się było punktem kulminacyjnym świąt. Dogłębne studium w tym temacie przeprowadził T. Brzegowy. Analizując różne teksty z Księgi Psalmów, które nawiązują do liturgii różnych świąt w kalendarzu liturgicznym Izraela, T. Brzegowy dochodzi do wniosków, że teofania Boża mogła towarzyszyć różnym uroczystościom, ale momentem najbardziej prawdopodobnym było Święto Dedykacji Świątyni i jego kulminacyjny moment, czyli Dzień Pojednania. Najpełniejszy opis tego święta odnajdujemy w Kpl 23 i Lb. Co prawda żaden psalm, czy też inny tekst ST, nie relacjonują żadnego osobistego świadectwa o przeżyciu spotkania twarzą w twarz z Bogiem, ale cały przepych liturgii, śpiewy, ofiary i specjalna gra światła wywoływały w ludziach nieodparte wrażenie szczególnej Bożej obecności. Boga nikt nigdy nie widział, ale właśnie głębia symboli i znaków liturgicznych pozwalała uczestnikom doświadczać Boga tak, jakby był On tu i teraz obecny, i pozwalał oglądać swój majestat. Szczególnie wymowna była formuła uroczystego błogosławieństwa podczas święta Dedykacji. Przypominała ona bardzo formułę błogosławieństwa ustanowioną przez Jahwe w czasie teofanii na Synaju w Lb 6,24-27:

*„Niech cię Pan błogosławi i strzeże.
Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą,
niech cię obdarzy swoją łaską.
Niech zwróci ku tobie oblicze swoje
i niech cię obdarzy pokojem.
Tak będą wzywać imienia mojego nad Izraelitami,
a Ja im będę błogosławił”.*

Cała formuła nasycona jest terminami charakterystycznymi dla analizowanych już opisów teofanii Jahwe w ST: „rozjaśnić oblicze”; „zwrócić oblicze”. O teofanii w czasie święta Dedykacji możemy mówić zwłaszcza w kontekście procesji z Arką Przymierza, która kończyła się uroczystym błogosławieństwem i proklamacją Imienia Jahwe Zastępów. Był to kulminacyjny moment święta, który łączył się z osobistym przeżyciem obecności

Boga i rozjaśnienia Jego oblicza nad zebranymi (por. Syr 50,20-21)²⁴.

Propozycja T. Brzegowego, choć bardzo rzeczowa i starannie opracowana, ukazuje jednak idealny stan życia religijnego w Izraelu. Wydaje się, że termin „*ujrzeć/widzieć oblicze Boga*” należy umieścić w jeszcze innym kluczu interpretacyjnym. Poziom religijności, zaangażowania w kult i liturgię, jaki wynika z opisów przeżywanej liturgii w Psalmach, choćby podczas uroczystości Dedykacji Świątyni, spotykamy na kartach ST bardzo rzadko. Historia biblijnego Izraela od momentu wyjścia z Egiptu nasycona jest raczej świadectwami odstępstw od podstawowego nakazu prawa, który zabraniał czynienia podobizn jakiegokolwiek bóstwa (Wj 32; 1 Krl 12,26-33; 2 Krl 11,18; 18,3-4; 23,3-15; Oz 8,5-6). W czasach późnej monarchii synkretyzm religijny oraz kult oddawany idolom bóstw pogańskich był tak daleko posunięty, że doprowadził do całkowitego zalamania się prawowitej służby Bożej na terenie Izraela i Judy (2 Krl 21)²⁵. Odplatą Boga Jahwe za uprawianie kultów pogańskich było ukrycie Bożego oblicza na czas nieokreślony. Jednocześnie była to forma pokuty i refleksji, aby wzbudzić w Izraelitach na nowo głód za żywym słowem Bożym i prawdziwą liturgią. Doskonale wyraża to tekst z Księgi proroka Amosa 8,11-12: „*Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana Boga – gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich. Wtedy błąkać się będą od morza do morza, z północy na wschód będą krążyli, by znaleźć słowo Pańskie, lecz go nie znajdą.*” Podobną ideę odnajdujemy również w analizowanych przez nas Psalmach, np. 27,4.13; 42,3 czy też 44,25: „*Dlaczego ukrywasz Twoje oblicze? Zapominasz o nędzy i ucisku naszym?*”

Wołanie, prośba, a nawet wspomnienie dawnych przeżyć związanych z oglądaniem Bożego oblicza w Księdze

²⁴ Por. T. Brzegowy, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989, 260-266.

²⁵ Por. C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 168.

Psalmów mogą być wyrazem głębokiej tęsknoty za prawdziwym kultem i liturgią sprawowaną dla niewidzialnego Boga, w miejscu, które On sam wybrał sobie na mieszkanie. Dotyczy to zwłaszcza czasów, w których tęsknota ta była najdotkliwsza, czyli epoki wygnania. Był to czas, kiedy Izrael uczył się na nowo odkrywać swojego Boga i podstawową prawdę o Nim, którą najpełniej wyraził Deuteroizajasz: „*Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!*” (Iz 45,15). Tak jak prorok, tak również Psalmista Pański, chce podkreślić w najtrudniejszym okresie historii Izraela, że prawdziwym zbawcą jest ukryty Bóg Jahwe. By tę prawdę przyjąć, nie wystarczą ludzkie teorie poznawcze, lecz konieczna jest głęboka wiara, która wyraża się poprzez prawdziwą liturgię i kult w Jerozolimskiej Świątyni²⁶. Ale to właśnie ten Bóg, którego nie wolno było przedstawiać żadnym wizerunkiem, był w stanie wyprowadzić naród z katastrofy i prowadził go jeszcze wiele razy przez różne zawirowania historii, jak potwierdza to na innym miejscu ten sam Deuteroizajasz: „*Aż do waszej starości Ja będę ten sam i aż do siwizny Ja was podtrzymam. Ja tak czynilem i Ja nadal noszę, Ja też podtrzymam was i ocalę*” (Iz 46,4).

ZAKOŃCZENIE

Słowa „*ujrzeć/widzieć oblicze Boga*” znaczą zatem tyle, co wierzyć w Boga, którego tak naprawdę zobaczyć nie można. Dalej ich znaczenie zawiera się w modlitwie na miejscu świętym oraz na sprawowaniu tam uroczystej liturgii, ufając, że Bóg tam jest i przyjmuje dar ludzkiej obecności. Słowa „*ujrzeć/widzieć oblicze Boga*” to również wyrażenie całym sobą gotowości na przyjęcie z wiarą Boga w takiej postaci, która wszystkich przeraża i odpycha: „*Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego*

²⁶ Por. L. Perlitt, «Die Verborgenheit Gottes», 381-382.

popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” (Iz 53,2); „Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, rozwierają wargi, potrząsają głową” (Ps 22,8). Z pewnością zwrot „ujrzeć/widzieć oblicze Boga” występujący w Psalmach i innych tekstach ST (por. także Iz 40,5; 35,2; 52,10), jak wspomnieliśmy na początku, to również wyraz głębokiej wiary w to, że kiedyś nastąpi czas zjednoczenia z Nim. Rzeczywiście, Jahwe da poznać swoje oblicze zbawionym, gdy przyjdzie sądzić Izraela na końcu czasów. To właśnie teksty Psalmów mówiących o oglądaniu Boga twarzą w twarz stanowią podłoże wypowiedzi nowotestamentalnych, zwłaszcza u św. Pawła: „Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyzbyłem się tego, co dziecięce. Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,11-12; por. także 2 Kor 3,18).

Zusammenfassung

Gottes Angesicht schauen heißt in vielen Texten des AT, besonders in den Psalmen: 11,7; 16,11; 17,15; 21,7; 27,13; 36,10; 42,3; 63,3; 140,14. Aber Gott zu sehen, hieß in Israel auch etwas anders als in seiner Umwelt: dazwischen steht das Bilderverbot. Wenn also der Gott Israels sein Angesicht verbirgt, dann bedeutet das unter den Bedingungen der Religion Israels grundsätzlich: es gibt nicht einmal mehr einen Anhalt für das Offenbarsein Gottes. Von Israel verbarg sich Jahwe nicht mutwillig, sondern unwillig, nicht von Anfang an, sondern im Gang der Geschichte. Das ist eine Reaktion auf die Taten des schuldig gewordenen Volkes, das durch Götzenverehrung ganz weit von einzigen wahren Gott entfernt wurde. Diese Schuld wurde vor allem von den Propheten des VIII Jahrhunderts eingeklagt. Seitdem nur der verborgene Gott ist der Retter. Ihn kann man begegnen nur auf dem Weg des Glaubens. Deshalb das Wort „Gottes Angesicht schauen” heißt vielmehr Gott anbeten und durch Liturgie und Kultus vereh-

ren. Das geschieht im Tempel und in der Gemeinschaft der an den einen Gott gläubigen Brüder und Schwestern.

Ks. Tomasz Tułodziecki
ul. Frelichowskiego 1
87-100 Toruń

Ks. TOMASZ TUŁODZIECKI, ur. 1969, dr teologii, licencjat nauk biblijnych, wicerektor WSD w Toruniu, adiunkt w katedrze egzegezy i teologii ST i lektor języka hebrajskiego na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Publikacje: *Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 11,26-14,20* (Rozprawy i Studia Biblijne 14), Warszawa 2004.