



Paradygmat zbawczej obecności wyzwolenia: imię Boga *Ehjah-Jhwh*, „Jestem-On jest” (Wj 3,14-15 / Wj 34,6-7)

JERZY SEREMAK SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

Kompozycja literacka opowiadań o Mojżeszu i wyjściu Izraelitów z Egiptu w Księdze Wyjścia powstała w wyniku długotrwałego procesu opracowywania i scalania wielu różnorodnych tradycji na ten temat. Jednym z elementów nadających jedność w ostatecznej, kanonicznej formie tego kompleksu tekstów jest motyw objawienia imienia Boga. Objawienie imienia *Ehjah-Jhwh*, „Jestem-On jest”, pod górą Synaj w Wj 3,14-15, dokonujące się w formie autoprezentacji ze strony Boga, stoi u początku historii wyjścia i jest elementem konstytutywnym powołania Mojżesza do misji wyzwolenia. To pierwsze objawienie imienia Boga ma charakter obietnicy wyzwolenia, która inicjuje proces ukonstytuowania się Izraela jako Ludu Przymierza. Ponowne objawienie imienia Boga w formie autoprezentacji ze strony Boga, będące kontynuacją objawienia imienia w Wj 3,14-15, występuje w kompleksie literackim Wj 19,1 – 31,17, mówiącym o pobycie wyzwolonego Izraela pod górą Synaj, w Wj 20,2, w preambule Dekalogu, będącego pierwszym z całego kompleksu tekstów wypełniających treścią przymierze zawarte między Bogiem a ludem (Wj 20,1 – 31,12-17). To objawienie imienia Boga jest komplementarne w stosunku do objawienia w Wj 3,14-15, ma ono bowiem miejsce w kontekście dokonanego już wyzwolenia i oznacza spełnienie obietnicy wyzwolenia danej w Wj 3,14-15, czego ostatecznym wyrazem jest zawarcie przez Boga przymierza z ludem.

Kolejne objawienie imienia Boga w formie autoprezentacji występuje w Wj 34,6-7, w kompleksie literackim Wj 33,7 – 34,35, w kontekście odnowienia przymierza, po jego zerwaniu przez grzech kultu „złotego cielca” (Wj 31,18 – 33,6). Jest ono jakościowo nowym wydarzeniem w stosunku do

dwóch poprzednich, nie oznacza bowiem prostej kontynuacji dotychczasowej historii obietnicy wyzwolenia, lecz jest początkiem nowej obietnicy, mającej charakter gwarancji ocalenia i dalszego trwania Ludu Boga w kontekście grzechu przeciwko przymierzu.

Poniższe opracowanie jest próbą odczytania teologicznego znaczenia objawienia imienia Boga, stanowiącego istotny element obietnicy wyzwolenia danej przez Jhwh: w Wj 3,14-15 obietnicy wyzwolenia danej ofiarom zła, a w Wj 34,6-7 obietnicy wyzwolenia danej sprawcom zła.

1. *Ehjah-Jhwh* – imię obecności solidarnej (Wj 3,14-15)

Według Wj 2,11nn. dorastający Mojżesz musiał uciekać z Egiptu, ponieważ zabił Egipcjanina, mszcząc się w ten sposób za spowodowaną przez niego śmierć Izraelity. Jako cudzoziemiec i uciekinier został przyjęty do rodziny kapłana Midianitów, a następnie – już jako jego zięć – otrzymał „posadę” pasterza owiec. Na starożytnym Bliskim Wschodzie określenie „pasterz” było także używane jako tytuł króla lub przywódcy¹. Pewnego razu Mojżesz poprowadził stado przez stepy aż do starodawnego sanktuarium, do „góry Bożej”, która tutaj, według deuteronomicznej tradycji, nosi imię Horeb (Wj 3,1); w innych tradycjach literackich Pięcioksięgu ta sama góra nazywana jest najczęściej Synaj (Wj 19; 24). Była to najprawdopodobniej zwyczajna zmiana pastwisk, które na obszarach pustynnych mogły być użytkowane tylko przez krótki czas; aż do tego momentu to miejsce było prawdopodobnie Mojżeszowi nieznane².

U podnóża góry ukazuje się Mojżeszowi Bóg, a dokładniej „anioł *Jhwh*” (*mal'ak jhwh* – Wj 3,2). W Wj 3,2a następuje dokładniejszy opis tego wydarzenia: podany jest rodzaj i sposób tego objawienia oraz reakcja Mojżesza. Widzi on nieznane sobie wcześniej zjawisko, płonący krzak cierniowy, który jednak się nie spala. W Mojżeszu, zafascynowanym tym fenomenem natury, rodzi się potrzeba poznania, postanawia zatem zbliżyć się i dokładniej przyjrzeć się temu zjawisku. Od tego wydarzenia *Jhwh* jest określany w uproszczony sposób także jako „mieszkający w ciernistym krzewie” (*šokēni sēneh* – Pwt 33,16). Nie można stwierdzić z całą pewnością, o jakie zjawisko natury chodzi w przypadku płonącego krzewu. W starodawnym przekazie biblijnym przedstawia się je jednak jako coś nadzwyczajnego, a dokładniej jako znak obecności Boga. Ten lokalny prze-

¹ Karl-Heinz Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament: unter besonderer Berücksichtigung der Psalmenexegese* (Leiden: Brill, 1961), 68; Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, wyd. 2 (Oxford: Blackwell, 1967), 194.

² Elias Auerbach, *Moses* (Amsterdam: C.J.A. Ruys, 1953), 31.

kaz został następnie przejęty przez starodawną tradycję izraelską i stanowi obecnie tło dla objawienia się Boga Mojżeszowi³. Hebrajskie słowo *s^eneh* oznacza określony rodzaj krzewu ciernistego, który jeszcze dzisiaj rośnie w okolicach Morza Martwego. Później słyszano w tym słowie nawiązanie, samo w sobie nieistniejące, do Synaju. Bóg objawia się tu w znanej z Rdz 16,7-11 postaci „anioła *Jhwh*” (*mal'ak jhwh*), który jest identyczny z *Jhwh* i w starożytnym Izraelu był preferowaną formą ukazania się Boga⁴.

W Wj 3,4 zmienia się, bez zapowiedzi, podmiot objawienia z *mal'ak jhwh* na *jhwh*. To oczywiste utożsamienie, bez specjalnego uzasadnienia, wskazuje na świadomość starożytnego Izraela, dla którego *Jhwh* był identyczny z aniołem *Jhwh*. Nadzwyczajny fenomen natury odniósł skutek w odniesieniu do Mojżesza i stał się okazją do spotkania z Bogiem, który ukazuje się w krzaku i odzywa się do Mojżesza, wołając go dwukrotnie po imieniu: „Mojżeszu, Mojżeszu” (*mošeh, mošeh* – Wj 3,4). Gdy Mojżesz zadeklarował swoją otwartość i gotowość na przesłanie Boga: „Oto ja” (*hinneni*), *Jhwh* żąda od niego, aby zdjął ze swoich nóg sandały i zachował odpowiedni dystans (Wj 3,5). Każda teofania zawiera ze swej natury cechę kultyczności, dlatego też Mojżesz zostaje wezwany do postawy kultycznej. Nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, czy określenie miejsca ukazania się Boga jako „ziemi świętej” (*'admat qodeš*) nawiązuje do przedizraelskiej tradycji Synaju, czy też podobnie jak w Rdz 28,17 jest wyrazem staroizraelskiego przekonania, zgodnie z którym właśnie przez fakt objawienia się Boga miejsca te nabierają cechy świętości⁵. W każdym razie z Iz 6 i Ps 99 można wywnioskować, że kwalifikacja „święty” (rdzeń *qdš*, według rozumienia Starego Testamentu) w sposób istotny jest właściwa tylko Bogu i wyraża Jego absolutną doskonałość i inność od wszystkiego, co stworzone; świętość Boga, jako Jego chwała, promieniuje na wszystkie obszary stworzenia. Jest więc zrozumiałe, że obecność Boga stwarza wokół siebie przestrzeń świętości, która zmusza człowieka, w tym przypadku Mojżesza, do zachowania należącego dystansu i rewerencji.

Wj 3,6 wprowadza nowy moment do przebiegu wydarzenia objawienia. Chodzi o autoprezentację *Jhwh*, jaka jest znana m.in. z preambuły Dekalogu (Wj 20,2): „Jestem Bogiem ojca twojego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (*'anoki 'elohe 'abika 'elohe 'abraham 'elohe*

³ Hugo Greßmann, *Mose und seine Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 26nn.

⁴ Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen: Mohr, 1985).

⁵ Ernst Jenni, Claus Westermann, red., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2 (München: Kaiser Verlag, 1976), 603-605.

jišḥaq we'elohe ja'aqob). W przeciwieństwie do Wj 20,2, autoprezentacja Boga zawiera tutaj element rodzinności: „Jestem Bogiem ojca twojego”. Przez tę formułę pozostaje się w obszarze myślenia rodzinnego i klanowego czasu patriarchów, chociaż ta teofania ma za zadanie wyprowadzić potomków Abrahama z epoki patriarchów do epoki ludu Izraela. Bóg, który objawia się Mojżeszowi, podkreśla swoją tożsamość z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba: ten sam Bóg, który kierował losami patriarchów, chce w podobny sposób włączyć się do życia Mojżesza i Izraela. Ten fakt stanowi międzypokoleniowe powiązanie historii w Starym Testamencie. Zaangażowanie się Boga w życie pierwszych ojców nie było za każdym razem nowym przedsięwzięciem ze strony *Jhwh*, lecz stanowi z punktu widzenia Wj 3,6 ciągłość, która teraz wraz z nowym zadaniem dla Mojżesza ma dalej trwać. Przez ten szczególny sposób interwencji Boga w nurcie toczącej się historii, nabiera ona znaczenia historii zbawienia. Ta specyficzna właściwość starotestamentalnego objawienia wyróżnia się w sposób zasadniczy na tle starożytnego środowiska Izraela. Reakcja Mojżesza, wyrażająca się w zakryciu twarzy, kładzie szczególnie nacisk na postawę czci i szacunku człowieka w stosunku do Boga (por. postawę Abrahama w Rdz 22,12.15).

W Wj 3,7-8 podaje się właściwy powód objawienia się Boga Mojżeszowi. Objawienie to, podobnie jak wszędzie indziej, nie ma przyczyny i znaczenia samo w sobie, ale służy kontynuowaniu Bożego planu zbawienia, który ma się teraz urzeczywistnić na potomkach patriarchów. Nadszedł właśnie czas spełnienia się zapowiedzi z Rdz 15,13-14, o niewolniczym losie potomków Abrahama: miara nieszczęścia i cierpienia Izraela w Egipcie się wypełniła i *Jhwh* musi teraz interweniować. Podstawą tego przekonania jest świadomość, że ostatecznie losy ludu spoczywają w ręku Boga i że to On właśnie, pozostając w sposób tajemniczy ukryty we wszystkich ziemskich grach władzy, jest decydującym współgrającym w historii Izraela. Właśnie w wyrażeniu: „Znam jego cierpienia” (*jada'ti mako'baw*) podkreśla się szczególną bliskość i współodczuwający udział Boga. Słowo w Wj 3,8: „Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egipcju...” (*wa'erek l'hašilo mijjad misrajim* – por. Rdz 11,5) wprowadza wyzwolenczą interwencję *Jhwh* jako czyn Jego osobistego zaangażowania. Wyrażenie tego czynu w hebrajskiej formie *perfectum consecutivum*, *wa'erek*, oznacza, że *Jhwh* schodzi na „górze Bożą”, aby objawić się Mojżeszowi i że ta droga Boga z nieba na Horeb/Synaj jest decydującym początkiem dzieła wyzwolenczego na rzecz Izraela. To spotkanie z Bogiem, które tu staje się udziałem Mojżesza, od początku jest ukierunkowane na wyprowadzenie ludu z Egiptu i, chociaż dokonuje się za pośrednictwem Mojżesza, pozostaje dziełem Boga.

Dzieło zbawcze Boga w odniesieniu do Izraela składa się treściowo z dwóch części, najpierw w skutecznym wyzwoleniu ludu z niewoli Egiptu

a następnie w spełnieniu obietnicy ziemi, danej już wcześniej patriarchom. Kraj obietnicy otrzymuje atrybuty „kraj piękny i rozległy” (*'eres ęobah ur^eħabah*) i po raz pierwszy „kraj płynący mlekiem i miodem” (*'eres ęabat ħalab ud^ebaš*). „Mleko i miód” uchodziły nie tylko w Izraelu, ale i na całym starożytnym Wschodzie, za znak obfitej płodności, w tym przejawiało się często wspomnienie utraconego raju. Świadczy o tym m.in. fakt, że buntownicy w Lb 16,13-14 tym pozytywnym atrybutem określali Egipt i chcieli do niego powrócić. Częste używanie tego określenia w Starym Testamencie w stosunku do Ziemi Obiecanej świadczy o jego szczególnej randze (Wj 3,17; 13,5; 33,3; Kpł 20,24; Lb 13,27; 14,8; Pwt 6,3; 11 itp.). Ponieważ to określenie jest tutaj użyte w formie obietnicy, co wskazuje na przyszłość, można było się nim posłużyć w późniejszych tekstach w celu zobrazowania szczęśliwej, docelowej przyszłości epoki eschatologicznej (por. Jo 4,18; Am 9,13-15 itp.)⁶.

To, że Mojżesz, podobnie jak później Jeremiasz (por. Jr 1), nie zadeklarował spontanicznie i jako czegoś oczywistego swojej gotowości podjęcia się misji, którą zleca mu Bóg (Wj 3,9-12), lecz zgłasza najpierw zastrzeżenia ze względu na swój brak znaczenia wśród Izraelitów, odpowiada teologicznej tradycji powołań w Starym Testamencie⁷. Chociaż Bóg rozwiewa te wątpliwości obietnicą czynnego wsparcia i gwarantuje Mojżeszowi, że Izrael tu, na tym miejscu objawienia się Boga, uczi Go później kultycznie, Mojżesz zgłasza w Wj 3,13 nowego rodzaju obiekcję. Odpowiada Bogu, że zwykle określenie „Bóg waszych ojców” (*'elohe 'abotekem*) nie wystarczy Izraelitom, że będą oni chcieli poznać imię (*šem*) tego Boga. U podstaw tego żądania leży rozpowszechnione na starożytnym Bliskim Wschodzie przekonanie, że tylko z tym można się liczyć i tylko tym dysponować, co można nazwać. Można więc być pewnym tylko takiego Boga, którego imię się zna i na którego można dzięki temu liczyć⁸.

Po tym nowym pytaniu ze strony Mojżesza następuje teraz przełomowe wydarzenie, objawienie Bożego imienia. Samookreślenie Boga dokonuje się najpierw, w Wj 3,14, w formie paronomazji zdania względnego: „Jestem, który jestem” (*'ehjeħ 'ašer 'ehjeħ*), a następnie w zdaniu mówiącym o aktywnej obecności w stosunku do Mojżesza i Izraela. W tym drugim zdaniu orzeczenie pierwszego zdania „Jestem” (*'ehjeħ*) staje się podmiotem: „Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was” (*koh to'mar*

⁶ Hugo Greßmann, *Der Messias* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1929), 157.

⁷ Otto Bächli, „Die Erwählung des Geringen im Alten Testament”, *Theologische Zeitschrift*, nr 4 (1966): 385-395; George W. Coats, „Self-Abasement and Insult Formulas”, *Journal of Biblical Literature*, nr 1 (1970): 14-26.

⁸ Por. Auerbach, *Moses*, 33nn.; Greßmann, *Mose und seine Zeit*, 35-36.

'el b^ene isra'el 'ehjeh š^elahani 'alekem). W następującym wersecie Wj 3,15, w zdaniu zbudowanym paralelnie do poprzedniego, w miejsce podmiotu 'ehjeh pojawia się jako podmiot Jhwh: „Tak powiesz synom Izraela: Jhwh, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje i to jest zawołanie na najdalsze pokolenia”. Według tego tekstu zatem imię Boga 'ehjeh jest semantycznie tożsame z Jego imieniem Jhwh⁹.

W określeniach imienia Boga 'ehjeh i Jhwh chodzi o nazwanie szczególnego rodzaju, ponieważ jest tu wyrażona nie tyle wewnętrzna istota Boga, czy też Jego wewnętrzna cecha, ile raczej Jego relacja do Izraela. Czasownik *hajah* wyraża w przeciwieństwie do indoeuropejskich języków nie tyle czyste „być” lub „istnieć”, w sensie metafizycznym, ile raczej dynamiczną obecność: „być aktywnie”, „być skutecznie”. W tym właśnie należy upatrywać szczególności tego objawienia: objawiający się Mojżeszowi Bóg ojców Izraela (*abotekem*), Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba, jest obecny z całą swoją aktywnością dzieła wyzwolenia w stosunku do Izraela; co więcej, będzie On aktywny w ogóle w swoim planie zbawczym w odniesieniu do swojego ludu. Mojżesz może zatem w sposób przekonujący wystąpić przed swoimi rodakami z nakazem Jhwh. Werset Wj 3,15 potwierdza to, co zostało powiedziane: ten Bóg, Jhwh, jest Bogiem ojców, On wspiera misję Mojżesza całym swoim autorytetem jako posyłający, chce być zawsze nazywany i przywoływany przez Izrael właśnie pod tym imieniem – Jhwh. Innymi słowy, w tym imieniu obiecana jest Izraelowi obecność Boga dla ludu: Jego wierne wsparcie pełne mocy działanie na rzecz swojego ludu. W konsekwencji, z imieniem Jhwh dane jest Izraelowi nowe rozumienie Boga. Objawienie imienia Boga staje się punktem wyjścia do dalszego biegu historii zbawienia, podstawą dla wiary biblijnego Izraela w ogóle¹⁰. Biorąc pod uwagę częstotliwość jego używania w Starym Testamencie (ponad 6000 razy), imię to przewyższa wszystkie inne imiona Boga. Biorąc pod uwagę kontekst objawienia tego imienia, położenie Izraela w Egipcie i misję wyzwolenia przez Mojżesza, wiele ważniejsze i bardziej konieczne było, aby w imieniu Jhwh otrzymać gwarancję pomocy i wyzwolenieczego działa-

⁹ Etymologia imienia Jhwh jest przedmiotem nieustającej naukowej dyskusji, zob. Jean Kinyongo, *Origine et signification du nom divin Yahvé a la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques: (Ex 3,13-15 et 6,2-8)* (Bonn: Hanstein, 1970), 59nn.

¹⁰ Brian Long, „Notes on the Biblical Use of ‘ad-‘olam”, *Westminster Theological Journal*, nr 1 (1978-1979): 54-67; Gillis Gerleman, „Die sperrende Grenze: Die Wurzel ‘lm im Hebräischen”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 3 (1979): 338-349.

nia Boga niż uzyskać wgląd w istotę Boga. Wyzwolenie z Egiptu stanowi trwałą podstawę szczególnej egzystencji starotestamentalnego Ludu Boga.

W świetle lingwistyki porównawczej, według reguł budowy imion, imię *Jħwh* znaczące „On jest”, może być rozumiane jako imię dziękczynne, przez które ten, kto takie imię wypowiada, świadczy o swoim szczęściu: On, mianowicie „mój Bóg”, okazuje się w stosunku do mnie pomocnikiem, udowadnia na mnie, że jest rzeczywiście Bogiem¹¹. Imię Boga Izraela, *Jħwh*, jest zatem odpowiedzią na czyn wyzwolenia, którego ten Bóg dokonał wobec swojego ludu. To imię jest odpowiedzią na „Być” tego Boga, które nie jest statyczne, osadzone w samym sobie, lecz zawsze ze swojej natury, to właśnie jest aspektem Jego Boskości, jest w aktywnej relacji do człowieka i świata. Na tym polega jedyność Boga Izraela i w tym jest On nieporównywalny z nikim innym. Dlatego właśnie w Wj 3,14 Bóg definiuje siebie tylko przez siebie: „Jestem, który jestem” oznacza „okazuję się tym, kim się okazuję”, to znaczy jako ten, który działa w historii, który jest nieporównywalnie skuteczny. Podczas gdy ta definicja w Wj 3,14 kładzie główny akcent na formalną strukturę bycia *Jħwh*, bycia skutecznym i bliskim, w Wj 34,6-7 usiłuje się treściowo wyjaśnić to bycie skutecznym ze strony Boga: *Jħwh* działa (jest aktywny) w swojej dobroci (*ħesed*), ale także w swoim sądzie (*parad*).

2. Chwała i Imię – zbawcza obecność w drodze do wolności (Wj 33,18-23)

Drugie objawienie imienia Boga *Jħwh* (Wj 34,6-7) dokonuje się w kontekście zerwania przymierza przez grzech „złotego cielca” (Wj 31,18 – 33,6)¹². Symbolicznym wyrazem zerwania było zniszczenie przez Mojżesza „dwóch kamiennych tablic świadectwa zapisanych palcem Boga” (*ħene*

¹¹ Hermann Vorländer, *Mein Gott: Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1975), 184nn.

¹² Christoph Dohmen, *Das Bildverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (Königstein Ts./Bonn: Hanstein, 1985), 66nn.; Jacques Vermeylen, „L'affaire du veau d'or (Exod. 32-34)”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 1 (1985): 1-23; Peter Weimar, „Das goldene Kalb: Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32”, *Biblische Notizen*, nr 38-39 (1987): 117-160; Moshe A. Zipor, „The Deuteronomic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 1 (1996): 20-33; Michael B. Hundley, „What is the Golden Calf?”, *Catholic Biblical Quarterly*, nr 4 (2017): 559-579.

luhot ha'edut luhot 'eben ketubim b'ešba' 'elohim), które otrzymał na górze Synaj. Według Wj 33,12-17 Mojżesz, który otrzymał od Boga misję prowadzenia Izraela do wolności w Ziemi Obiecanej, odczuwał potrzebę wsparcia ze strony kogoś, kogo Bóg posłałby z nim. Prosił zatem, aby Bóg dał mu poznać (*jada'*, Hifil), kto mógłby być kimś takim, motywując swoją prośbę cytatem z wcześniejszej deklaracji samego Boga na temat osobistej więzi, jaka łączy Boga z Mojżeszem i z Jego ludem. Na pierwszym miejscu wymieniony jest w tej deklaracji aspekt więzi ze strony Boga: „Znam cię po imieniu” (*j'da'tika b'šem*), na drugim natomiast aspekt więzi ze strony Mojżesza: „...a także znalazłeś łaskę w moich oczach” (*w'gam maša'ta hen b'e'enai* – Wj 33,12)¹³.

Bóg odpowiada pozytywnie na tę prośbę. Odpowiedź przewyższa oczekiwania Mojżesza, ponieważ obiecany wsparciem dla niego nie będzie żaden posłaniec Boga, lecz On sam: to On osobiście pójdzie z Mojżeszem i z ludem (Wj 33,14), dosłownie: „moje oblicze pójdzie z tobą” (*panaj jeleku*)¹⁴. W Wj 33,17 Bóg podaje uzasadnienie swojej pozytywnej odpowiedzi, jest to uzasadnienie z wcześniejszej deklaracji Boga, zawarte przez Mojżesza w jego prośbie, z tą różnicą, że tu, w odpowiedzi Boga, elementy tego uzasadnienia podane są w odwrotnej kolejności niż w prośbie Mojżesza: na pierwszym miejscu wymieniany jest bowiem aspekt więzi ze strony Mojżesza: „Ponieważ znalazłeś łaskę w moich oczach” (*ki maša'ta hen b'e'enaj*), na drugim natomiast aspekt więzi ze strony Boga: „...i znam cię po imieniu (*wa'eda'aka b'šem*).

W tym kontekście w Wj 33,18 Mojżesz prosi Boga, aby pozwolił mu zobaczyć (*ra'ah*, Hifil) swoją chwałę (*kabod*). Czasownik *ra'ah*, jest m.in. terminem technicznym oznaczającym otrzymanie przez proroka objawienia (por. 1Sm 9,9). W prorockim doświadczeniu objawienia, „widzeniu” może towarzyszyć „słyszenie” (por. Am 1,1). Oba te elementy są obecne w opowiadaniu o objawieniu się Boga Mojżeszowi. Niezwykle jednak w porównaniu ze świadectwami proroków jest to, że Mojżesz przerasta ich m.in. przez to, że sam odważa się prosić Boga o dar widzenia chwały (*kabod*) Boga. W podstawowym znaczeniu rdzeń *kbd* oznacza „być ciężkim”. Natomiast w metaforycznym, międzyosobowym odniesieniu *kabod* wyraża coś takiego, przez co dany człowiek ma znaczenie wśród innych, imponuje innym; może tym być zarówno jego zewnętrzna wspaniałość (bogactwo, sukces, pozycja) czy też splendor wewnętrzny, wielki format jego osobowości, wymiar *kabod* człowieka wypracowany przez niego samego. Człowiek może jednak także mieć *kabod* nadany mu przez innych, jako owoc uzna-

¹³ Nahum M. Waldman, „God's Ways – A Comparative Note”, *Jewish Quarterly Review*, nr 2 (1979-80): 67-72.

¹⁴ Martin Buber, *Moses*, wyd. 2 (Heidelberg: Schneider, 1952), 184-185.

nia. Termin *kabod* oznacza zatem dynamiczną więź, jaka powstaje między ludźmi, czy to na skutek własnej aktywności, czy też aktywności innych. Ten, kto ma chwałę, jest znaczący, emanuje wspaniałością, względnie tak jest odbierany przez innych. Wszystkie te aspekty mogą być obecne w sytuacji, gdy mówi się o jakimś człowieku, że ma *kabod*. Hebrajski rzeczownik *kabod* może zatem być używany w dwóch komplementarnych znaczeniach, które można oddać jako „wspaniałość” i „cześć”. Wspaniałość kogoś może być pochodną jego potencjału czy też jego znaczenia w szerszym sensie. Tej wspaniałości może odpowiadać uznanie, jakie ktoś ma w swoim środowisku, może się zatem pokrywać z czią, jaka jest mu okazywana przez innych. Rzeczownik *kabod* może obejmować oba znaczenia. Cześć zatem to nie coś, co wypływa z oddającego cześć, lecz z tego, który jest czczony; jest ona refleksem znaczenia danego człowieka¹⁵.

W prośbie Mojżesza dochodzi do głosu znaczenie *kabod Jħwh* jako Boga, który uratował mu życie, wyprowadzając z przestrzeni śmierci i prowadząc do przestrzeni życia w Ziemi Obiecanej. *Kabod* Boga to kwestia tego, co w *Jħwh* jest dla Izraela tak ważne, że uratowany od śmierci lud upada przed tym z uznaniem na kolana, w geście adoracji (por. Wj 34,8). *Kabod* jest zatem czymś, czego nie można oddzielić od osoby *Jħwh*. To jest coś, co jest dla człowieka rozpoznawalną i widzialną stroną Jego natury, co jest w pewnym sensie doświadczalnym „Ja” *Jħwh*. Dlatego w Wj 33,22 przejście chwały Boga przed Mojżeszem jest równoważne z przejściem samego Boga; jest to oddane w paralelizmie synonimicznym zapowiadanego wydarzenia: „gdy moja chwała przejdzie” (*w^eħajah ba‘abor k^ebodi*) – „aż Ja przejdę” (*ad-‘obri*). Z tego wynika, że Mojżesz prosząc o objawienie chwały *Jħwh*, prosi w istocie o objawienie „Ja” *Jħwh*¹⁶.

Według Wj 33,19 treścią odpowiedzi Boga na prośbę Mojżesza jest zapowiedź wydarzenia składającego się z dwóch elementów: Bóg sprawi, że przed obliczem Mojżesza, który prosił o możliwość zobaczenia chwały, *kabod Jħwh*, przejdzie „cała dobroć (majestat)” *Jħwh (kol tubi)* oraz, że „zawoła w imię *Jħwh*” (*w^eqarati b^ešem jħwh*). Z paralelizmu między prośbą Mojżesza w Wj 33,18 a taką odpowiedzią Boga wynika, że „cała dobroć” *Jħwh (kol tub)*, jest synonimem Jego chwały (*kabod*). Następujące uzasadnienie takiej właśnie odpowiedzi *Jħwh* wyraża Jego absolutną suwerenność w okazywaniu komuś łaski i miłosierdzia (czasownik *raħam*); ta suwerenność wyrażona jest w syntaktycznym paralelizmie, w paronomazji zdań względnych: „Wyświadczam łaskę, komu chcę wyświadczyć łaskę”

¹⁵ Ernst Jenni, Claus Westermann, red., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1 (Stuttgart: Chr. Kaiser Verlag München, 1971), 799-800.

¹⁶ Theodor Seidl, „Mose und Elija am Gottesberg”, *Biblische Zeitschrift*, nr 1 (1993): 1-25.

(w^eħannoti 'et 'ašer 'aħon) oraz „Okazuję miłosierdzie, komu chcę okazać miłosierdzie” (w^eriħamti 'et 'ašer 'arahem).

Następujący po tej deklaracji opis przebiegu objawienia *kabod Jhwh* jest tak gwałtowny, że Mojżesz może go przeżyć jedynie chroniony ręką Boga, stojąc w zagłębieniu skały (Wj 33,20-23). Przez swoją bliskość *Jhwh* stwarza Mojżeszowi przestrzeń ochronną, podobną do tej, która jest opisana w psalmach, w wymownych słowach człowieka wiernego Bogu (por. Ps 62,7-8; 71,7; 91,1-2; 94,22). Człowiek nie może oglądać oblicza Boga i pozostać przy życiu, ale może oglądać przechodzącą obok ('*abar*) Jego chwałę (*kabod*). Biorąc pod uwagę podstawowe znaczenie rdzenia *kbd* – „być ciężkim”, a w metaforycznym sensie „być znaczącym”, główną treścią chwały Boga nie jest Jego wizualna wspaniałość, lecz znaczący wymiar Jego obecności. Ta objawiająca się w chwale obecność Boga przyjmuje znaczenie odpowiednio do potrzeb tych, wobec których Bóg się objawia. Szerszym kontekstem objawienia chwały Boga jest tu poprzedzający te wydarzenia grzech ludu oznaczający zerwanie przymierza z Bogiem (por. Wj 31,18 – 33,6). Objawiająca się w tym kontekście chwała Boga oznacza Jego miłosierną obecność. W sytuacji grzechu Bóg nie wycofał się z historii swojego ludu, nie zabrał mu swojego Imienia *Ejeh-Jhwh* („Jestem-On jest”), lecz objawia swoją chwałę, która w tym kontekście ma znaczenie obecności miłosiernej.

3. *Jhwh* – imię obecności miłosiernej (Wj 34,6-7)

Kontekstem bezpośrednim tego kolejnego objawienia imienia Boga jest odnowienie przymierza (Wj 34,1-28). Znakiem tego są nowe, kamienne tablice przymierza, na których ma być zapisany ponownie ten sam tekst, co na poprzednich, zniszczonych przez Mojżesza w obliczu wiarołomstwa Izraelitów (Wj 31,18 – 33,6).

Fragment Wj 34,6-7 opisuje objawienie *kabod Jhwh*, którego dokonuje się wobec Mojżesza w „wizji” i „audycji”. Wymowna jest tu dynamika wydarzenia: *Jhwh* zstąpił w obłoku, Mojżesz ustawił się przy Nim i „zawołał w imię *Jhwh*” (*wajjiqra' b'ešem jhwh* – 34,5). Wówczas nadszedł decydujący moment: *Jhwh* „przeszedł” przed Mojżeszem (34,6a). Użyty tutaj czasownik '*abar* na wyrażenie ruchu Boga oznacza większe wydarzenie niż tylko proste przejście obok. Ten czasownik jest w tradycji objawień prorockich, przede wszystkim u proroka Amosa (por. 5,17; 7,8; 8,2), terminem teofanii i oznacza przejście *Jhwh*, które ma skutki wobec tych, obok których On przechodzi. Kiedy *Jhwh* przechodzi, zawsze dzieje się coś więcej. Gdy „przechodził” w Egipcie (Wj 12,12.23), uśmiercił synów Egiptu i zapoczątkował wyzwolenie swojego ludu. W Księdze Amosa zapowiedzi

kary ze strony *Jħwh* wspominają początkowo poszczególne akcje karania: „posyłam ogień” (*w^ešillaħti 'eš*), „niszczę” (*w^ešabarti*), „ścinać” (*w^eħi-kratti*) (Am 1,4-5.6-7.14; 2,2-3), aż wreszcie zbiegają się w jednej krótkiej groźbie: „przechodzę pośrodku ciebie” (*ki 'e'ebor b^eqirb^eka* – Am 5,17; por. także 7,8; 8,2). Zagrożeniem zagłady nie jest tutaj to, że *Jħwh* się wycofa, że będzie trzymać się z daleka od swojego ludu, lecz to, że nagle przejdzie. Sąd nad Izraelem dokonuje się nie przez jakieś konkretne akcje karania ze strony *Jħwh*, nie przez Jego nieobecność, lecz wyłącznie przez Jego obecność. „Przejście” *Jħwh* ma zatem znaczenie ambiwalentne: może oznaczać zbawienie lub nieszczęście, ratunek lub sąd. Przejście *kabod Jħwh* oznacza: Bóg ma moc, aby „przejsć”, to znaczy, ma władzę, by ratować i niszczyć, pomagać i karać.

Autoprezentacja Boga w 34,6-7 wskazuje właśnie na ten podwójny aspekt Jego *kabod*. Pierwsza część tej mowy przynosi „pozytywne” wypowiedzi o *Jħwh*, podczas gdy druga dodaje „negatywne”. Używa się tu mnóstwa utrwalonych zwrotów, które pojedynczo z różną częstotliwością występują także w innych tekstach Starego Testamentu. Znacząca jest formalna struktura mowy *Jħwh* w Wj 34,6-7, w której uwydatniają się trzy elementy. Po pierwsze mowa *Jħwh* rozpoczyna się dwukrotnym wymienieniem tego imienia, przy czym następujące imienne, imiesłowowe określenia odnoszą się precyzyjnie do *Jħwh*. Po drugie 34,6 zawiera orzeczenia imienne, których treści pierwotnie nie są specyficzne dla religii *Jħwh*, lecz które również były wypowiedziami o bogach w religijnym środowisku ludów wokół Izraela. Po trzecie Wj 34,7 składa się z uszeregowanych orzeczeń w formie imiesłowów, przy czym treść nie odnosi się do działania *Jħwh* wobec swego ludu w historii. Podobne wypowiedzi w odniesieniu do bogów są spotykane także w środowisku ludów wokół Izraela¹⁷. Izrael, posługując się elementami takiego hymnu, nadał im jednak specyficzną funkcję przez to, że posłużył się nimi do wyrażenia prawomocności stosowania tego typu określeń hymnicznych jedynie w stosunku do *Jħwh*. Tego rodzaju proces można dostrzec w doksologiach Księgi Amosa: ciąg hymnicznych wyrażeń o Bogu kończy się emfatyczną deklaracją: „*Jħwh* jest Jego imię” (*jħwh 'eloħe š^eba'ot š^emo* – Am 4,13; 5,8; 9,5-6).

Zaadaptowanie materiału hymnicznego z religijnej spuścizny ludów z otoczenia Izraela w celu wyrażenia jedyności *Jħwh* może także nastąpić przez to, że imię *Jħwh* zostanie postawione w pozycji emfatycznej na początku tekstu. W hymnie Hanny 1Sm 2,1-10, w którym konfrontacja *Jħwh* z innymi bogami jest jednym z głównych tematów (1Sm 2,2), wypowiedzi imiesłowowe są w 1Sm 2,6-7 zastrzeżone dla Boga Izraela przez po-

¹⁷ Frank Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 81-154.

stawienie na początku imienia *Jhwh* (1Sm 2,6-7). W tym świetle można zrozumieć znaczenie dwukrotnego, emfaticznego w swej wymowie, wymienienia tego imienia w Wj 34,6. Wydaje się, że jest to świadome przejęcie hymnicznego materiału nieizraelskiego do wyrażenia jedyności *Jhwh* wobec innych bogów. To oznacza, że wypowiedzi o Bogu użyte w Wj 34,6-7, występujące poza Izraelem w odniesieniu do bogów pogańskich, mogą być w Izraelu użyte tylko i wyłącznie w odniesieniu do *Jhwh*. Związek, jaki zachodzi między Wj 34,6-7 a Wj 19,16, wskazuje wyraźnie na to, z czym polemizuje teologia *kabod Jhwh*, która nie jest atrybutem jakiegoś boga pogody, którego teofania dokonuje się w błyskawicy i grzmocie w Wj 19,16. *Jhwh* nie jest po prostu jakimś kolejnym bogiem natury jak Baal, chociaż natura jest poddana Jego władzy; Jego *kabod* oznacza, że wszystkie, stojące do dyspozycji, prawdziwe atrybuty Boskie, odnoszą się jedynie i wyłącznie do Niego. Przez fakt zapożyczenia językowych wyrażen z środowiska religijnego wokół Izraela, dochodzi wymownie do głosu uniwersalne znaczenie teologii *kabod Jhwh*.

Deklaracja, że *Jhwh* jest „Bogiem miłosiernym i łaskawym” (*el raḥum w^e’et ḥannun*) należy do najgłębszych wypowiedzi na temat „osoby” *Jhwh*¹⁸. Zwraca się w niej uwagę na zwrócenie się Go ku człowiekowi. Istotnym aspektem bycia Bogiem jest w przypadku *Jhwh* to, że szuka On wspólnoty z ludźmi. Jego „Ja” jest ukierunkowane od zawsze na ludzi, a relacja do ludzi jest porównywalna do wewnętrznej więzi, jaka łączy matkę z jej dzieckiem; przymiotnik *raḥum* („współczujący”, „współodczuwający”) jest bowiem powiązany z rzeczownikiem *reḥem* („łono”). Co więcej, współczująca, współodczuwająca więź, jaka łączy *Jhwh* i człowieka, jest nawet silniejsza niż łącząca matkę z jej dzieckiem: „Czy kobieta może zapomnieć o swoim niemowlęciu, mająca miłosierdzie wobec syna swego łona? Nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (*hatiškah ’iššah ’ulah m^eraḥem ben biṭnah gam ’elleh tiškahnah w^e’anoki lo’ ’eškahek* – Iz 49,15). W tej wewnętrznej więzi nie zmienia niczego fakt nieskończonej, transcendentnej odległości, jaka oddziela Boga od człowieka, ponieważ Bóg jest jednocześnie *ḥannun*, to znaczy, do Jego istoty należy jednocześnie to, że jest życzliwy i wielkoduszny, nie używa swojej pozycji w stosunku do poddanych, aby ich wykorzystać i zniewolić, a jedynie, by ich wesprzeć. Do tego samego rdzenia *ḥnn* co przymiotnik *ḥannun* należy także rzeczownik *ḥen* („łaska”, „życzliwość”).

¹⁸ Hermann Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 1 (1990): 1-18; Thomas B. Dozeman, „Inner-Biblical Interpretation of Yahweh’s Gracious and Compassionate Character”, *Journal of Biblical Literature*, nr 2 (1989): 207-223.

Antropomorfizm, którym opisane jest „Ja” *Jħwh*, jest wzmocniony w następnym sformułowaniu: *Jħwh* jest „daleki od gniewu” (dosłownie „długi w nozdrzach” – *'erek 'appajim*). Jego życzliwość jest tak wielka, że odsuwa On swój gniew na długo, na dłużej niż można by tego oczekiwać. To oznacza nadzwyczajną cierpliwość, życzliwe odczekanie i odłożenie karzącej interwencji. Przyczynę tej cierpliwości wymienia ostatnia wypowiedź w Wj 34,6, w formie zdania imiennego: *Jħwh* „bogaty w *ħesed* i *'emet*”, to znaczy, że w stosunku do człowieka jest On wielki dobrocią, miłością, łaską, solidarnością (*ħesed*) oraz wiernością, stałością, wiarygodnością (*'emet*). W połączeniu obu tych wyrazów akcent spoczywa na rzeczowniku *ħesed*, rzeczownik *'emet* natomiast modyfikuje *ħesed* w kierunku wiarygodności, niezawodności. Nawet w sytuacji, gdy więź między Bogiem a ludem poddana jest ciężkiej próbie, działanie *Jħwh* jest wyznaczane przez Jego *ħesed*. Dlatego wszechogarniająca dobroć, *ħesed Jħwh*, jest rozumiana jako fundamentalna struktura stworzonego świata: gdy *Jħwh* jest oddany swojemu ludowi, „spotykają się dobroć i wierność” (*ħesed we'emet nilgau*), „ucałują się sprawiedliwość i pokój” (*ħesed we'emet nilgau*), wówczas „wierność wyrośnie z ziemi” (*'emet me'eres tišmah*), „a sprawiedliwość zakwitnie z nieba” (*ħesed we'emet nilgau*) (Ps 85,11-12). Gdy to się dzieje, wówczas w ziemi Izraela „mieszka chwała, *kabod Jħwh*” (Ps 85,10). W Ps 89 sprawiedliwość, prawo, dobroć i wierność są głoszone jako fundament i podpory królowania *Jħwh*: „Sprawiedliwość i prawo są podporą Twojego tronu, dobroć i wierność idą przed Tobą” (*ħesed we'emet nilgau*) (Ps 89,15). Dobroć i wierność stanowią podstawową strukturę więzi między *Jħwh* a Jego ludem i objawiają się w tym, że Bóg prowadzi człowieka właściwą, szczęśliwą dla niego drogą (por. Rdz 24,49; 32,11; 2Sm 2,6). Ten zatem, kto idzie drogą, którą wskazuje mu *Jħwh*, żyje bezpiecznie w Jego strefie dobroci i wierności (Ps 25,10; 61,8).

Wj 34,7a rozwija konkretniej, w czym postawa współczującej i życzliwej dobroci *Jħwh* objawia się i realizuje w tym mianowicie, że Bóg „zachowuje dobroć dla tysięcy, a winę, przestępstwo i grzech przebacza” (*ħesed we'emet nilgau*) (Ps 85,11-12). Przez zapewnienie, że *Jħwh* zachowuje *ħesed* dla „tysięcy”, to znaczy dla potomków tysięcy pokoleń, czyli przez niewyobrażalnie długi ciąg pokoleń, całość wypowiedzi nabiera charakteru obietnicy. Ta obietnica jest linią przewodnią, która ciągnie się nieprzerwanie w nieustannie zmieniającej się i burzliwej historii biblijnego Izraela. Ta dobroć *Jħwh* przenikająca historię objawia swoją suwerenność w stosunku do ludzkich postaw przez gotowość *Jħwh* do przetrwania, ciągle na nowo, pomostu nad przepaścią zerwanej przez człowieka wspólnotowej więzi między Nim a Izraelem, między Bogiem

a człowiekiem; odbudowywanie tej więzi dokonuje się przez przebaczenie winy i grzechu ze strony Boga.

W Wj 34,7a używa się trzech słów w celu wyrażenia rzeczywistości „grzechu”. Pierwsze z nich, *‘awon*, należy rozumieć w świetle semickiego widzenia całościowego, które razem z nieodpowiednim czynem – „przestępstwo”, zawiera także myśl o wynikającym z tego czynu skutku – „wina”, aż do ostatecznej konsekwencji – „kara”. Te wszystkie aspekty są rozumiane jako jedna rzeczywistość popełnionego zła¹⁹. Pojęcie *‘awon* oznacza według tego wypaczenie wspólnotowej więzi między Bogiem a człowiekiem, jak również wypływające z tego wypaczenia przewrotność i perwersję człowieka w stosunku do Boga, który chciałby zachować człowieka w swoim *hesed* wspólnotowej więzi. Rzeczywistość *‘awon* jest w tym kontekście zbudowaną przez człowieka barierą między nim a Bogiem; por. Iz 59,2: „Przeciwie, to, co stoi pomiędzy wami a waszym Bogiem, to są wasze przestępstwa; wasze winy zakrywają [Jego] oblicze tak, że On was nie słyszy” (*ki ’im ‘awonotekem haju mabdilim benekem l’ben ’elohekem w^eħaṭṭo’tekem histiru panim mikkem mišš^emoa’*). Dwa następujące pojęcia w Wj 34,7a, rzeczowniki *peša* i *ħaṭṭa’ah*, odnoszą się do samego aktu grzechu: *peša* oznacza „zerwanie”, wypowiedzenie wspólnoty z *Jhwh*, a zatem świadome odłączenie się od Niego, *ħaṭṭa’ah* natomiast wyraża akcję człowieka, przez którą, świadomie bądź nieświadomie, mija się on z sensem i intencją ofiarowanej mu przez Boga wspólnotowej więzi, ignorując wymogi relacji Bóg – człowiek. Wszystkie te trzy pojęcia *‘awon*, *peša* i *ħaṭṭa’ah* podkreślają, że grzech polega ostatecznie na tym, iż człowiek czynem i postawą nie odpowiada adekwatnie na ofiarowaną mu przez Boga wspólnotową więź. Przez użycie w Wj 34,7 triady podstawowych terminów wyrażających grzech, obejmuje się wszystkie możliwe przestępstwa przeciwko Bogu, potępiając je.

Decydującą w tym kontekście jest, następująca bezpośrednio po poprzedniej wypowiedzi, deklaracja w Wj 34,7b, że *Jhwh* z powodu wierności swojemu *hesed*, dochowywanej przez niewspółmiernie długi czas, przebacza, dosł. „niesie” (imiesłów *nose’*), wszystkie przestępstwa: *‘awon*, *peša*, *ħaṭṭa’ah*. Poczucie sprawiedliwości nakazuje, że to sam sprawca powinien „nieść” swój czyn łącznie z jego konsekwencjami, chociaż istnieje niebezpieczeństwo, że się pod tym ciężarem załamie (por. Rdz 4,13). Odruch ludzkiej solidarności może skłaniać ku temu, by wspomóc kogoś takiego w dźwiganiu jego winy (por. Wj 28,38; Kpł 10,17; Lb 18,1; 30,16; Ez 4,4-6; 18,19). Wj 34,7 posuwa się jednak w tym względzie jeszcze o krok dalej: *Jhwh* sam dźwiga grzeszny czyn człowieka razem z jego konsekwencja-

¹⁹ Rolf Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, wyd. 2 (Gütersloh: G. Mohn, 1967), 251.

mi (*nose* 'awon *wapeša w^ehaṭṭa'ah*). Bóg idzie zatem w swoim *ḥesed* tak daleko, że bierze na siebie zarówno ciężar, jak i szkodliwe skutki tego, co spowodował człowiek przez naruszenie podstawy swojej egzystencji.

Tego rodzaju przebaczenie jest suwerennym czynem dobroci *Jhwh*, przewyższającym właściwy człowiekowi sposób postępowania. Ta suwerenność wyrażana jest w dwóch następujących „negatywnych” wypowiedziach o *Jhwh*, które według normalnego, ludzkiego sposobu myślenia wydają się zaprzeczać temu wszystkiemu, co zostało powiedziane wcześniej. Ta odczuwalna sprzeczność wymaga ludzkiego „tak” wobec Boga, który jest zawsze większy i zawsze inny od ludzkich wyobrażeń o Nim. Takie „tak” ze strony człowieka jest atrybutem wiary w Boga prawdziwego, to znaczy w takiego, który jest zawsze „inny”, zawsze „święty” i jest linią przewodnią tekstów Starego Testamentu.

Pierwsze z tych zdań przeczących brzmi: „On nie pozostawia bez kary” (*lo' j^enaqqeh*). To sformułowanie pochodzi z procesu sądowego, w ramach którego orzeka się, że ktoś jest *naqi* („wolny od kary”). W przeciwieństwie do tego, ten, kto jest zakwalifikowany jako niebędący wolnym od kary, podlega karze śmierci (por. Wj 21,18.28). Według Wj 34,7 *Jhwh* przedłuża karę nawet na cztery pokolenia; zapowiedź kary wyrażona jest za pomocą frazy *poqed* 'awon. Czasownik *paqad* nie oznacza przede wszystkim akcji karania, lecz dokonanie kontroli, a dopiero w przypadku stwierdzenia przestępstwa, karanie. A zatem aktywność *Jhwh* wyrażona czasownikiem *paqad* wyraża najpierw aktywność kontrolną z Jego strony: *Jhwh* „nawiedza” winę ojców na synach i wnukach do trzeciego i czwartego pokolenia i w przypadku stwierdzenia podobnych przestępstw w tych następnych pokoleniach, w dalszej kolejności zastosuje odpowiednie środki wobec nich, w celu usunięcia zła. Taka formuła odpowiedzialności za zło oznacza, że gdy potomkowie zbudują solidarną jedność z bezbożnymi ojcami, wówczas i oni będą musieli liczyć się z tym, że Boża cierpliwość kiedyś się skończy a zło osiągnie taki rozmiar, że nie będzie już więcej pobłażania²⁰. Zagadnienie odpowiedzialności międzypokoleniowej za zło może mieć tutaj jeszcze kolejny aspekt, a mianowicie taki, że wina ojców ma aż taką moc oddziaływania, że wpływa ona zgubnie także na synów i wnuków. Można przyjąć zatem za prawdopodobny inny jeszcze sens tej formuły międzypokoleniowej odpowiedzialności za zło: *Jhwh* karze ojców przez los ich wielopokoleniowej rodziny. Kara dotycząca synów i wnuków trzeciego i czwartego pokolenia nie oznaczałaby zatem tego, że trafia ona cztery następujące po sobie pokolenia, lecz że dotyczy, tu i teraz, wszystkich członków wielopokoleniowej rodziny, która według obyczaju

²⁰ Josef Scharbert, „Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6-7 und seiner Parallelen”, *Biblica*, nr 2 (1957): 139-144.

semickiego stanowi jedną wspólnotę życia pod przewodnictwem ojca, czyli głowy wielopokoleniowej rodziny. Za spełnienie szczęśliwego życia uważano np. sytuację, gdy ojciec mógł widzieć „swoje dzieci i wnuki aż do czwartego pokolenia” (por. Hi 42,16). Ta szczególna pozycja ojca rodziny warunkuje nie tylko błogosławieństwo, ale także i karę, którą można określić jako „karę dla przywódcy”²¹. Tego rodzaju kara spada np. na Dawida, który zostaje ukarany przez to, że jego poddani mają być dotknięci zarazą (por. 2Sm 24), czy też będzie ukarany za swoje cudzołóstwo przez to, że poczęte w tych okolicznościach dziecko umrze (por. 2Sm 12,11nn.). Podobnie śmiercią swojego dziecka zostaje ukarany Jeroboam za swój kult cielca (1Krl 14,12-13). Tłem tego rodzaju kar jest przekonanie, że winny zostaje uderzony w szczególnym, określonym punkcie swojego życia i szczęścia: król przez chorobę swoich podwładnych, którzy są mu koniecznie potrzebni do jego królowania; ojciec przez chorobę syna, który według starotestamentalnych kategorii jest najcenniejszym jego dobrem. Istotnym i zachowującym swoją ważność przesłaniem jest w tym wszystkim to, że wina ze swojej natury wyzwala proces, który niszczy to, co człowiekowi jest najdroższe. Ten proces jednak nie jest w swoim charakterze autonomiczny i absolutny, poprzedza go bowiem obietnica przebaczącego *hesed Jhwh*. Obie wypowiedzi, Wj 34,7a i 34,7b nie są postawione obok siebie jako równorzędne w swoim znaczeniu, podczas gdy karanie przez *Jhwh* winy rozciąga się we wspólnocie rodzinnej na cztery pokolenia, obietnica Jego dobroci sięga aż do tysięcznego pokolenia – dobroć i wierność *Jhwh* są niekończenie większe i skuteczniejsze w swoim oddziaływaniu niż Jego kara.

4. Kult chwalebego i miłosiernego imienia *Jhwh* (Wj 34,8-9)

Z głównego przesłania tekstu Wj 33,18 – 34,7 wynika, że czuwanie *Jhwh* nad bezpieczeństwem Izraela, realizujące się w aktywności przebaczenia i kontrolowania grzechu, jest chwałą, *kabod Jhwh*: *Jhwh* jest Bogiem życzliwej i suwerennej, nie pozornej, lecz realnej dobroci. Uznać tę chwałę *Jhwh* oznacza, czcić Go prawdziwie. Gdy człowiek oddaje hołd Bogu w takiej Jego chwale, czci Go w sposób Mu należny. Dlatego właśnie po objawieniu się tej chwały *Jhwh* (Wj 34,6-7), w następującym wersecie Wj 34,8 jest mowa o tym, że „Mojżesz natychmiast pochylił się aż do ziemi i oddał pokłon” (*wajmaher moše wajjiqqod 'aršah wajjištahu*). Powiązanie dwóch czasowników, „pochylić się” (*qadad*, Qal) i „oddać pokłon” (*hwh*, Hištafal), za każdym razem w formie *imperfectum consecutivum*, występuje w kontekście liturgicznym, podobnie jak w Wj 34,8, jeszcze w trzech

²¹ David Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge: University Press, 1947), 154-189.

innych tekstach Starego Testamentu: Ne 8,6; 1Krn 29,20; 2Krn 29,30. Znaczący jest w tych przypadkach, z punktu widzenia pełniejszego zrozumienia kultycznego aktu ze strony Mojżesza w Wj 34,8, stały schemat przebiegu wydarzeń²². W wymienionych miejscach akt liturgicznego oddania czci, *qadad* (Qal) i *hwh* (Hištafal), poprzedzony jest za każdym razem aktem adoracji, którego treścią jest oddanie chwały Bogu; akt adoracji wyrażony jest w Ne 8,6 i 1Krn 29,20 za pomocą frazy „błogosławić *Jhwh*” (*berek 'et l' jhwh*), a w 2Krn 29,30 za pomocą frazy „chwalić *Jhwh*” (*hillel l'jhwh*).

W Wj 34,8 natomiast akt oddania czci ze strony Mojżesza poprzedzony jest nie oddaniem chwały Bogu przez człowieka, jak ma to miejsce w Ne 8,6, 1Krn 29,20 i 2Krn 29,30, ale objawieniem przez Boga chwały swojego łaskawego i miłosiernego imienia człowiekowi. Następujący po tym objawieniu akt czci ze strony Mojżesza ma podwójną funkcję: z jednej strony jest on odpowiedzią na to specyficzne objawienie imienia *Jhwh*, z drugiej zaś jest wprowadzeniem do intensywnej prośby, wyrażonej przez Mojżesza w Wj 34,9. W imieniu ludu i w solidarności z nim (1 os. l. mn.) Mojżesz prosi, aby *Jhwh*, ze względu na „łaskę” (*hen*), którą darzy Mojżesza, „przebaczając” (*salah*) „winę” (*awon*) i „grzech” (*ḥaṭṭa't*) był miłosiernie obecny wśród opornego i grzesznego ludu w jego dalszej drodze, czyniąc go swoim „dziedzictwem” (*nahal*). Akt czci ze strony Mojżesza ma w tym kontekście o wiele większe znaczenie niż zwyczajowy, kultyczny akt tego rodzaju, ma on bowiem znaczenie paradygmatyczne, wyrażające wdzięczne, pełne ufności „tak” człowieka w stosunku do Boga, który w swojej miłosiernej chwale wychodzi mu naprzeciw. Mojżesz, reprezentując tutaj cały lud, mówi „tak” rzeczywistości, która oznacza, że *Jhwh* niesie swój lud i zawsze go będzie niósł, zarówno w przebaczeniu, jak i w karaniu.

* * *

Objawione imię Boga *Ehjah-Jhwh* („Jestem-On jest”) oznacza Jego zbawczą, wyzwalającą obecność w całej historii Jego ludu, zarówno w sytuacji, gdy potrzebujący zbawienia są ofiarami zła (Wj 2,23nn.), jak i wówczas, gdy są oni jego sprawcami (Wj 31,18nn.). Wobec ofiar zła imię Boga nabiera na początku charakteru obietnicy wyzwolenia, aby następnie, docelowo, stać się imieniem spełnienia obietnicy wyzwolenia, imieniem przymierza gwarantującego zachowanie podarowanej wolności (Wj 19,1 – 31,17) W sytuacji grzechu natomiast, w sytuacji zerwania przymierza i zagrożenia utraty uzyskanej wolności, Bóg nie wycofuje swojego imienia

²² Karl-Heinz Walkenhorst, „Warum beeilte sich Mose niederzufallen? Zur literarischen Einheit von Ex 34,8f.”, *Biblische Zeitschrift*, nr 2 (1984): 188.

z historii swego ludu, lecz wobec sprawców zła staje się ono obietnicą nowej obecności Boga, obecności miłosiernej (Wj 33,7-34-35).

Bibliografia:

- Auerbach Elias. *Moses*. Amsterdam: C.J.A. Ruys, 1953.
- Bächli Otto. „Die Erwählung des Geringen im Alten Testament”. *Theologische Zeitschrift*, nr 4 (1966): 385-395.
- Bernhardt Karl-Heinz. *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament: unter besonderer Berücksichtigung der Psalmenexegese*. Leiden: Brill, 1961.
- Botterweck Gerhard Johannes, Ringgren Helmer, Fabry Heinz-Josef, redakcja, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. T. 1-10. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1995.
- Buber Martin. *Moses*. Wyd. 2. Heidelberg: Schneider, 1952.
- Coats George W. „Self-Abasement and Insult Formulas”. *Journal of Biblical Literature*, nr 1 (1970): 14-26.
- Crüsemann Frank. *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.
- Daube David. *Studies in Biblical Law*. Cambridge: University Press, 1947.
- Dohmen Christoph. *Das Bildverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*. Königstein Ts.- Bonn: Hanstein, 1985.
- Dozeman Thomas B. „Inner-Biblical Interpretation of Yahweh’s Gracious and Compassionate Character”. *Journal of Biblical Literature*, nr 2 (1989): 207-223.
- Engnell Ivan. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Wyd. 2. Oxford: Blackwell, 1967.
- Fossum Jarl E. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. Tübingen: Mohr, 1985.
- Franz Matthias, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- Gerleman Gillis. „Die sperrende Grenze: Die Wurzel ‘Im im Hebräischen”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 3 (1979): 338-349.
- Greßmann Hugo. *Mose und seine Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- Greßmann Hugo. *Der Messias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.

- Hundley Michael B. „What is the Golden Calf?”. *Catholic Biblical Quarterly*, nr 4 (2017): 559-579.
- Irwin William H. „The Course of the Dialogue between Moses and Yhwh in Exodus 33:12–17”. *Catholic Biblical Quarterly*, nr 4 (1997): 629-636.
- Jenni Ernst, Westermann Claus, redakcja, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. T. 1-2. Stuttgart: Chr. Kaiser Verlag München, Theologischer Verlag Zürich, 1976.
- Kinyongo Jean. *Origine et signification du nom divin Yahvé a la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques: (Ex 3,13-15 et 6,2-8)*. Bonn: Hanstein, 1970.
- Knierim Rolf. *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*. Wyd. 2. Gütersloh: G. Mohn, 1967.
- Long Brian. „Notes on the Biblical Use of ‘ad-‘olam’”. *Westminster Theological Journal*, nr 1 (1978-79): 54-67.
- Scharbert Josef. „Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6-7 und seiner Parallelen”. *Biblica*, nr 2 (1957): 130-150.
- Scoralick Ruth. „YHWH, YHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott... (Ex 34,6). Die Gottesprädikation aus Ex 34,6f. in ihrem Kontext in Kapitel 32-34“. W Köckert Matthias, Blum Erhard, *Gottes Volk am Sinai*, 141-156. Gütersloh: Chr. Kaiser, 2001.
- Seidl Theodor. „Mose und Elija am Gottesberg”. *Biblische Zeitschrift*, nr 1 (1993): 1-25.
- Spieckermann Hermann. „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 1 (1990): 1-18.
- Timmer Daniel. „Small Lexemes, Large Semantics. Preposition and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32-34)”. *Biblica*, nr 1 (2007): 92-99.
- Vermeulen Jacques. „L'affaire du veau d'or (Exod. 32-34)”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97, nr 1 (1985): 1-23.
- Vorländer Hermann. *Mein Gott: Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*. Kevelaer: Butzon & Bercker-Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975.
- Waldman Nahum M. „God's Ways – A Comparative Note”. *Jewish Quarterly Review*, nr 2 (1979-80): 67-72.
- Walkenhorst Karl-Heinz. „Warum beeilte sich Mose niederzufallen? Zur literarischen Einheit von Ex 34,8f”. *Biblische Zeitschrift*, nr 2 (1984): 185-213.
- Weimar Peter. „Das goldene Kalb: Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32”. *Biblische Notizen*, nr 38/39 (1987): 117-160.
- Zipor Moshe A. „The Deuteronomic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 1 (1996): 20-33.

**Paradygmat zbawczej obecności wyzwolenia:
imię Boga *Ehjah-Jhwh*, „Jestem-On jest”
(Wj 3,14-15 / Wj 34,6-7)**

STRESZCZENIE

Objawione imię Boga *Ehjah-Jhwh* „Jestem-On jest” oznacza Jego zbawczą, wyzwalającą obecność w całej historii Jego ludu, zarówno w sytuacji, gdy potrzebujący zbawienia są ofiarami zła (Wj 2,23nn.), jak i wówczas, gdy są oni jego sprawcami (Wj 31,18nn.). Wobec ofiar zła imię Boga nabiera na początku charakteru obietnicy wyzwolenia, aby następnie, docelowo, stać się imieniem spełnienia obietnicy wyzwolenia, imieniem przymierza gwarantującego zachowanie подарowanej wolności (Wj 19,1 – 31,17). W sytuacji grzechu natomiast, w sytuacji zerwania przymierza i zagrożenia utraty uzyskanej wolności, Bóg nie wycofuje swojego imienia z historii swego ludu, lecz wobec sprawców zła staje się ono obietnicą nowej obecności Boga, obecności miłosiernej. Opracowanie jest próbą odczytania teologicznego znaczenia objawienia imienia Boga, stanowiącego istotny element obietnicy wyzwolenia danej przez Jhwh.

Słowa kluczowe: imię Boga *Ehjah-Jhwh* „Jestem-On jest”, obietnica, wyzwolenie, przymierze, miłosierdzie

**The paradigm of the salvific presence of liberation:
the name of God *Ehjah-Jhwh*, „I Am-He is”
(Ex 3, 14-15 / Ex 34, 6-7)**

SUMMARY

The revealed name of God *Ehjah-Jhwh* „I Am-He is” means his salvific, liberating presence in the entire history of His people, both when in the need for salvation are the victims of evil (Ex.23nn), as well as when they are its perpetrators (Ex. 31.18nn). In the face of the victims of evil, the name of God first acquires the promise of liberation, and ultimately becomes the name of fulfilling the promise of liberation, the name of the covenant that guarantees the preservation of the given freedom (Ex 19, 1 – 31,17). In the situation of sin, in a situation of breaking the covenant and a threat of a loss of the freedom obtained, God does not withdraw His name from the history of His people, but towards the perpetrators of evil, it becomes a promise of a new presence

Paradygmat zbawczej obecności wyzwolenia: imię Boga *Ehjah-Jhwh*

of God, a merciful presence. The study is an attempt to read the theological meaning of the revelation of God's name, which is an important element of the promise of the deliverance given by JHWH.

Keywords: God's name *Ehjah-Jhwh* "I Am-He is", promise, liberation, covenant, mer

