

mawiał do nich ich Bóg przez proroków Ezechiela i Deuteroizajasza. W wygnaniach leżała przysłałość ludu Bożego⁵⁴. Dzieło Kronikarskie odważa się nawet z tej perspektywy twierdzić, że wszyscy, którzy uniknęli miecza, zostali uprowadzeni do Babilonu (2 Krn 36,20 n.), kraj Izraela zatem całkowicie opustoszał. Lud Jahwe żył w niewoli.

Stamtąd według obietnicy Boga i na Jego wezwanie winien wrócić ponownie do swej ziemi. Deuteroizajasz zwraca się do wygnańców jako do Izraela, używając dawnego określenia lud Jahwe. Tak przypisuje się mu zarówno ciężar wcześniejszej winy, jak i wciąż istniejącą więź z Bogiem. Został on stworzony przez Boga (Iz 43,1; 44,2.21), wybrany (41,8), nazwany po imieniu (45,4; 48,12), odkupiony (44,23) i powróci do domu (49,5). Chociaż niewiele znaczy i jest ubogi, nie musi się obawiać (41,14). Amos (7,2.5) w swojej modlitwie wstawienia niczej za zagrożony lud zwracał uwagę na to, że jest on mały i używał przy tym imienia patriarchy Jakuba. Prorok wygnaniowy stawia to imię równoległe z nazwą Izrael⁵⁵, aby wskazać na małość znajdującego się w niewoli ludu Jahwe. Prawdopodobnie jednak za pomocą słowa „Jakub” chce on też uczynić aluzję do tego, że lud, jak niegdyś patriarcha, musiał opuścić obiecaną przez Pana ziemię i pójść do Mezopotamii, ale teraz znowu jego Bóg sprowadza go do ojczyzny⁵⁶. Prorok wygnaniowy uprzedzając nazywa lud Pana również Syjonem⁵⁷. Pan, Stwórca świata, rzekł do Syjonu: Ty jesteś moim ludem (51,16), słowo, które jest ważne dla wątpiących (46,12) i spełnia się wobec powracających do ojczyzny (59,20).

Rzeczywiście, w perspektywie Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza gmina tych, co wrócili do Jerozolimy, tworzy lud Pana, a nawet „cały Izrael”. To, że także w diasporze są Izraelici, jak o tym mówią

⁵⁴ Por. Jr 24,1–10; 30; 31; także Ez 20; 36.

⁵⁵ Iz 40,27; 41,8.14; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.5.21.23; 45,4; 48,12; 49,5.

⁵⁶ Jakub u Deuteroizajasza to „najwyraźniej Izrael jako lud Boży, jako gmina kich (por. Iz 41,6; 27,6; Jr 31,11; Ez 20,5; 39,25) patriarcha został „wybrany kiedyś stanowi „istotę ubłogosławionego ludu Bożego. W nim już z góry zaznacza się wybranie Izraela i wciąż znajdują już wyraz jego wyzwolenie i uwolnienie, ocalenie i powołanie. Jest on kwintesencją wierności Boga względem swego ludu, dzięki czemu w najgłębszym przynależeniu może on doznać pociechy. Kiedy zatem lud, cały lud, ma być zagadnięty o swoją duchową egzystencję, można go nazwać Jakubem”; Zobel, art. ja^aqo(δ)b, w: ThWAT III, 752–777, 772 n.

⁵⁷ Iz 46,13. Przede wszystkim w drugiej części księgi 49,14; 51,16; 52,1; przy czym za nim idzie Tritoizajasz 59,20; 66,8.

zwłaszcza późniejsze warstwy Ksiąg Jeremiasza i Ezechiela⁵⁸, nie jest przedmiotem zainteresowania Dzieła Kronikarskiego. Należą oni do Izraela, ponieważ są przyporządkowani do Jerozolimy, zaliczają się do jej „dzieci”. Chociaż miasto z jego świątynią i jego budowlami, gdy wymienia się Jerozolimę, także jest obecne, w czasie powygnaniowym chodzi o żyjącą tam gminę. Jej dotyczy wezwanie:

Chwał, Jerozolimo, Pana,
chwał Boga twego, Syjonie!
Obwieścił swoje słowa Jakubowi,
Izraelowi ustawy swe i wyroki.
Żadnemu narodowi tak nie uczynił (Ps 147,12.19 n).

B. BÓG IZRAELA

1. IMIĘ BOŻE I JEGO ZNACZENIE

Imię Boga Izraela brzmi JHWH. W taki sposób jest ono poświadczane w ST oraz w inskrypcjach, poczynawszy od steli króla Meszy z Moabu (ok. 850 r. przed Chr.)⁵⁹. Oryginalne brzmienie nie zostało przekazane, gdyż nie jest poświadczane pisemnie, a masoreci zastępowali je samogłoskami z Adonaj (Pan), Elohim (Bóg, tak obok istniejącego już w tekście „donai” czy „ma” (po aramejsku: imię), aby uniknąć wymawiania świętego imienia Bożego i zastąpić przez jeden z tych trzech terminów. Izrael zna i używa także form krótkich (jw, jh, wokalizowane jako jah, jahu, jeh, jo), które często pojawiają się w imionach osobowych, ale nie tylko (por. hallelu-jah). Na podstawie tradycji pozabiblijnej (imiona osobowe, poświadczenie imienia Bożego u autorów patrystycznych i klasycznych) dochodzi się do zgodnie utrzymywanego w badaniach twierdzenia, że pierwotna wymowa brzmi jahweh⁶⁰.

⁵⁸ Por. formułę „we wszystkich krajach i wśród wszystkich ludów rozproszeni”: w Jr i Ez częściej; Jl 4,2.

⁵⁹ Zob. w związku z tym Freedman – OConnor, art. JHWH, w: ThWAT III, 533–554, 536 nn., gdzie łącznie z tekstami z Elefantyny wylicza się ok. 19 przykładów.

⁶⁰ Freedman – OConnor, dz. cyt., 541 nn.; B. Jenni, art. Jhwh, Jahwe, w: THAT I, 701–707, 702.

Pod wpływem opisu biblijnego (Wj 3), według którego Mojżesz poznaje imię Boże w ziemi Madianitów pod Bożą górą (Horeb), zaczęto zastanawiać się nad pochodzeniem tego imienia, sprawdzając, czy gdzieś na starożytnym Bliskim Wschodzie poza Izraelem nie określa ono jakiegos nieizraelskiego boga. „Jednak jak dotąd nie udowodniono jeszcze jednoznacznie używania imienia Jahwe poza Izraelem i przed Mojżeszem”⁶¹. W tekstach egipskich mówi się wprawdzie o „kraju Sasu-jhw”, ale czy ludzie ci, zapewne nomadzi na Półwyspie Synajskim, czcili jakiegos boga Jahwe, z powodu niepewności w tłumaczeniu tej nazwy pozostaje zagadką⁶². Jednak – tak chyba należy wnioskować ze względu na pobyt Mojżesza w Madianie i jego związki z madianickim kapłanem Jetro, oraz kilka tekstów biblijnych⁶³ – ojczyzna Jahwe musiała w każdym razie leżeć na południu, w kraju Kenitów lub Madianitów. Na pewno starotestamentowa tradycja łączy Jahwe z Bożą górą Synaj/Horeb. Tam objawił się On Mojżeszowi, a potem „Izraelitom”. Nic więcej ponad to, że było to miejsce, na którym ukazał się Jahwe w swej boskiej mocy, nie mówią także wspomniane teksty poetyckie; Sdz 5,4 n. w każdym razie nawiązuje do zajęcia kraju i dopiero przez głos „to Synaj” wskazuje na tamtejszą teofanię⁶⁴. Rzeczywiście Synaj według opisu biblijnego jest punktem wyjścia do marszu Izraela ku ziemi obiecanej. Także Jahwe przychodzi stamtąd, by błogosławić pokolenia w kraju (Pwt 33,2) i wspomóc swój lud i swego króla (Ha 3,3.13 n.). Wciąż podtrzymuje się pogląd, że Izrael przejął kult Jahwe od Kenitów. Jednak cytowane teksty mówią tylko, że ten żyjący na południe od Judy szczep miał łączność ze swoim północnym sąsiadem, zapewne już w czasie zajmowania kraju⁶⁵, i prawdopodobnie też, że od tego czasu czcił Jahwe. Nikt nie jest w stanie powiedzieć, jakie wyobrażenia łączyli z Bogiem Jahwe Madianici i Kenici. Pocięgą może być to, że imiona Boże w nowym kontekście wywołują zupełnie inne poglądy. Jednak wszystkie te rozważania, dotyczące Boga Izraela i pochodzenia Jego imienia, pozostają w sferze przypuszczeń.

⁶¹ Jenni. dz. cyt., 705.

⁴⁴ Ta sama glosa.

⁶⁵ Sdz 1,3-20; 1 Sm 30,26 nn.; Sdz 4 11-15.

... 1 Sm 27,10; por. 2 Krl 10,15 nn.: 1 Krn 2,55;

czasownika *h/w/hwh*, którego znaczenie w świetle języków semickich określano różnie. Tak powstała niemal „bezkresna ilość” wyjaśnień: „trzy najważniejsze”⁶⁶, obok innych, które zaraz należy dodać, wskazujące na Wj 3, to z pewnością wyjaśnianie imienia jako „Padający, Powalający” (w błyskawicy, meteorze?), „Wiejący” (w wietrze, burzy i pogodzie), „Kochający, Żarliwy”. Być może przy tego rodzaju wywodach działało już to, co mówi się w tekstach starotestamentowych o Jahwe i co za każdym razem szczególnie uderza: teofania, Jego „zazdrość”, miłość do Izraela. „Zgoda dzisiejszych badań”, daleko idąca ale nie jednogłośnie, „wspiera tekst biblijny, gdy ten łączy imię JHWH z rdzeniem *hwj*, być⁶⁷. Rozpoznaje się w nim formę imperfektu „on jest” albo też „on powołuje do bytu, stwarza”. W drugim przypadku Jahwe byłby nazwany stwórcą; jednak nie da się utrzymać filologicznego i egzegetycznego uzasadnienia tego tłumaczenia: wokalizacja odpowiada (także) formie podstawowej: Izrael nie wiązał najpierw ze swym Bogiem aktywności stwórczej, a w kontekście biblijnego wyjaśnienia imienia w Wj 3 nie mówi się o niej nawet aluzyjnie. Najlepszym odpowiednikiem *jahweh* jest „On jest (tu)”. Sens tego zdania można określić w ten sposób, że chodzi o aktualną, skuteczną obecność tego Boga wśród Jego ludu, wśród ludzi, z którymi on i On mają do czynienia, i w świecie. Z tym etymologicznym – tak widzianym – wyjaśnieniem zgadza się zatem tłumaczenie teologiczne, które podaje Stary Testament.

Właściwą odpowiedzią na pytanie w w. 13 jest jednak w. 15. Mojżesz bowiem pytał o imię Boga ojców. W. 15 nawiązuje do tego: Jahwe jest tym Bogiem. W. 14 jednak jest interpretacją imienia Jahwe, która próbuje wyjaśnienia, nawiązując do w. 12: „Ja będę z tobą”⁶⁹. Wychodzi ona od tego, że Jahwe należy łączyć z czasownikiem *hajah* „być”, który oznacza nie tylko zwykłe istnienie, ale też „być obecnym, czynnym”. Imię można zatem przetrzymać: On (Bóg) jest tu (działając).

Tekst grecki jednak w w. 14 wskazuje, że ma on na myśli wieczny byt Boga; tłumaczy: Jestem Istniejący⁷⁰. Jest to ujęcie, które podkreśla pewną istotną cechę w obrazie Boga, a określenie Boga „Wieczny”, często używane zamiast imienia w judaizmie, zdaje się iść za przekładem greckim. Jednak kontekst, a także konstrukcja gramatyczna nie wspierają tego wyjaśnienia, a nawet mu przeczą⁷¹. W sytuacji Wj 3, gdzie Mojżesz otrzymuje polecenie wyprowadzenia ludu z Egiptu, nie mówi się o wiecznym bycie Boga i nie oczekuje takiej wypowiedzi. Byłaby ona niezbyt sensowna jako objaśnienie tego, co Mojżesz zamierza powiedzieć Izraelitom o Bogu, który się mu objawił. Wypowiedź jest nadto tak zbudowana, że w zdaniu pobocznym w sposób względny jeszcze raz powtarza oświadczenie („Ja jestem”). Można by opisowo powiedzieć: Jestem (tu) tym, o co chodzi: Ja jestem (tu). Ta struktura zdania sprawia najpierw wrażenie luźniej, nie ustalonej wypowiedzi. Jej sens musi zatem ustalić kontekst, bliższy lub dalszy, przy czym oczywiście nie wolno pominąć tego, co podsuwa konstrukcja zdania jako taka.

Często próbując ustalić sens i treść w. 14, wskazuje się na Wj 33,19 jako tekst najbliższy spokrewniony. Jahwe mówi tam do Mojżesza:

Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba.

Mojżesz prosił, by mógł oglądać boską chwałę Jahwe. Nie otrzymuje tego, o co prosił; pozwala mu się jednak zobaczyć Pana od tyłu, po przejściu Jego chwały. Odmowa i obietnica idą zatem w parze. Obie zawiera także cytowane, wyjaśniające słowo; jednak odmowna od-

⁶⁹ Jeśli 3,13.15* przypisze się E, za czym przemawiają uzasadnione racje, to w.14 należy zaliczyć do E. Jeśli w.13.15* miałyby należeć do J, w.14 byłby dopisany później. Oz 1,9 przemawia raczej za przydzieleniem w.14 do J.

⁷⁰ *Ego eimi ho on*.

⁷¹ Zob. J. Schreiner, *Soll man Ex 3,14 als unbedingtes Heilswort übersetzen?*, w: tenże, *Leben nach der Welsung Gottes*, Würzburg 1992, 279–281.

powiedź zdaje się być mocniej zaakcentowana. Być może Wj 33,19 chce osłabić już z góry mocne zaakcentowanie miłosierdzia, łaski, cierpliwości, łaskowości i wierności Jahwe w 34,6, które jednak również w w.7 podlega relatywizacji⁷². Jahwe zachowuje swą wolność. Kiedy jest miłosierny i łaskawy, idzie za swą całkowicie niezależnie powziętą decyzją. Aby wyrazić to, tekst używa sposobu mówienia, który chce raczej podkreślić nieokreśloność tego⁷³, co się czyni lub co się dzieje, aniżeli wyrazić stwierdzenie.

Wj 3,14 najwyraźniej podejmuje obietnicę Bożą: „Ja będę z tobą” i daje komentarz do tych słów. Jest ona potwierdzona w w. 14b: „Jestem (tu) posłał mnie do was”.

Jahwe dotrzymuje słowa, nie cofa go. Będzie z Mojżeszem i Izraelitami. Swoim imieniem ręczy za to, że jest obecny, skuteczny i działający. Jednakże Jego obietnica nie może ograniczać się do bycia razem zawsze, bycia obecnym tylko ze swoim ludem. Oby nikt nie rozumiał mylnie imienia Jahwe w taki sposób! Dlatego najpierw jest w. 14a. Jahwe wnosi tym samym do rozmowy, nie anulując swej obietnicy pomocy, swoje własne zastrzeżenie. Ani siebie samego, ani swego imienia nie czyni obiektem dostępu czy dyspozycji tych, którym się objawia. Tak postępuje również wobec swego własnego ludu. Będzie mu pomagał, ale nie jest po to, by to czynił; nie poddaje się też naciskowi, jakoby musiał być z Izraelem, ponieważ go potrzebuje i od tego zależy Jego bycie Bogiem.

Ale Jego czynna obecność nie ogranicza się też do Jego ludu. Jak pokazuje dalszy kontekst, faraon i Egipcjanie doświadczą tego i to odczują. Być może określenie: „Ja jestem (tu)” zostało zapożyczone z Oz 1,9, gdzie prorok tak cytuje swego Boga w słowie sądu:

Wy nie jesteście mym ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem.

Wtedy w Wj 3,14 dźwięczałaby również myśl, że Bóg ten może się ewentualnie dystansować od swych czcicieli. JE doświadczył tego w upadku państwa północnego. Jednak obietnica bycia razem nie jest przez to bynajmniej uchylona, lecz tylko włączona w wolność i władzę Boga. Jednocześnie stwierdza się, że Jahwe jest obecny na świecie, odpowiednio do swoich celów i czynów.

⁷² Por. W.H. Schmidt, *Exodus 1. Teilbald* 1,1–6,30 (BK.AT II/1), Neukirchen 1988, 178.

⁷³ Zob. paronomastyczny sposób mówienia w 1 Sm 23,13; 2 Sm 15,20; 2 Krl 8,1.

Jakkolwiek można sobie wyobrazić historię imienia Jahwe poza i przed Izraelem, ST jest zdania, że Jahwe swe imię oznajmił, obwieścił, objawił. Podjął stosowne działania, żeby Jego lud poznał i zapamiętał to imię. Na pewno J wychodzi od tego, że Jahwe od samego początku i niejako pod swoim imieniem działał stwarzając, prowadząc ojców i przygotowując powstanie Izraela; używa on więc imienia Boga od początku swego dzieła. Za tym sposobem postępowania stoi niewątpliwie zamiar przedstawienia i ukazania Boga dynastii Dawidowej i państwa Dawidowego jako Boga świata i jego dziejów. Nie chciał on przy tym bynajmniej zaprzeczać temu, co było przekonaniami Izraela: Jahwe to imię naszego Boga. Raczej fakt ten był dla J tak oczywisty, że nie kazał Jahwe, o którym już mówił, ukazać się specjalnie w scenie płonącego krzewu. Według Rdz 4,26 już wnuk Adama, Enosz („człowiek”), rozpoczyna kult Jahwe⁷⁴, i jest to jedno z wielkich osiągnięć ludzkości, o których mówi J w 4,17–26. Także ta ocena wskazuje na to, że Jahwe ma znaczenie światowe. Jego władza i sława są niezaprzeczalne. Ukazując się Mojżeszowi natychmiast oznajmia też, jaki ma zamiar.

Według E, do którego dołącza JE i z którym zgadza się także P (Wj 6,2), Jahwe objawia w krzaku ognistym swoje imię; w P czyni to w Egipcie (Wj 6,28). Aby zarezerwować sobie obwieszczenie imienia Jahwe na chwilę, kiedy merytorycznie będzie na to pora – gdy zaczyna się krystalizować istnienie Izraela – E wybiera dla swych opowiadań poprzedzających to wydarzenie na określenie Boga termin Elohim. Za tym sposobem postępowania kryje się prawdopodobnie myśl: Jahwe jest Bogiem Izraela i udziela się w szczególny sposób swemu ludowi. Wcześniej ukazuje się On jako bóstwo, przy czym nie odbiera się Mu niczego z Jego władzy i światowego znaczenia, lecz jedno i drugie jeszcze bardziej podnosi. P znów różnicuje. W prahistorii mówi ono o Elohim, przy patriarchach o El Szaddaj (Rdz 17,1). W nawiązaniu zaś do tego Jahwe mówi do Mojżesza w scenie powołania:

Jam jest Jahwe. Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako El Szaddaj, ale imienia mego, Jahwe, nie objawiłem im (Wj 6,2.3).

⁷⁴ Rdz 4,25 n. to druga część drzewa genealogicznego Adama obok 4,1.2.17.18. Prowadzi ono jak drzewo przekazane w P (Rdz 5) do Noego (5,29). P skomponowało na nowo przekazany w J ciąg praojców, umieszczając 4,15 n. przed 4,1. J nie chciało widocznie mówić o wzywaniu Jahwe w linii Kaina.

Wyraźnie P dąży do podziału na okresy, chce zapewne zaznaczyć postępujące objawienie Boga, które w powołaniu Mojżesza osiąga swój punkt szczytowy. Imię Szaddaj z pewnością wybiera się dla epoki ojców dlatego, iż z nim była już związana (Lb 24,4.16) idea rozmnożenia Izraela, przyobiecane Abrahamowi (Rdz 17,4 nn.), a urzeczywistnione pod koniec epoki patriarchów (Wj 1,7). Teraz jednak zaczyna się historia Izraela, która ukazuje Boga pod Jego imieniem Jahwe.

Według starszej tradycji Jahwe nie oznajmia Mojżeszowi swego imienia, lecz mówi: „Jestem Bogiem ojca twego (Wj 3,6)” i poleca mu iść do faraona z przesłaniem od Boga Hebrajczyków (3,18; 5,3), aby Jego lud, najwyraźniej czcicieli tego Boga, wypuścił, pozwalając mu obchodzić swoje święto na pustyni. Zadanie i obietnica, które Mojżesz otrzymuje, zmierzają więc jak widać do tego, żeby Wyjście dokonało się za sprawą „Boga mego ojca”. W tej perspektywie objawienie imienia Jahwe nastąpiłoby przez to, że uciekinierzy po udanej ucieczce zawołaliby: Bóg (mego ojca) okazał się Bogiem działającym. On jest tu⁷⁵. W Wj 18,4 Mojżesz mówi w ten sposób, prawdopodobnie w dodatku JE, który przejął z tradycji. W tekście podstawowym Wj 18,1–12 Mojżesz, gdy informuje swego teścia o trudnościach, jakie on i lud napotkali w drodze, wyznaje⁷⁶:

Teraz wiem: Jahwe jest większy niżeli wszyscy bogowie (w. 11a).

W interpretacji późniejszej są podane i wyjaśnione między innymi imiona obu synów Mojżesza: Eliezer dlatego, że

Bóg mego ojca był mi pomocą i wyratował mnie od miecza faraona.

Ta interpretacja imienia została być może włączona pod wpływem w.11 i Wj 3,6. Wskazuje ona, jak Jahwe objawia sam siebie, a tym

⁷⁵ Por. W. von Soden, *Jahwe „Er ist, Er erweist sich”*, WdO 3 (1964/66) 177–187.

⁷⁶ Krytyka literacka Wj 18 jest bardzo sporna. Ww. 13–27 przydziela się do E. Ale mógłby on także napisać podstawę ww.1–12, która została silnie przepracowana; por. M. Noth, *Das zweite Buch Mose Exodus* (ADT 5), Göttingen 1965, 119 n. Tekst podstawowy, który nie wymienia teścia Mojżesza po imieniu i przypisuje mu (zob. ww.13–27) tylko pewną funkcję przy regulowaniu sądownictwa, mógłby brzmieć: „1 Wziął teść Mojżesza Seforę, żonę Mojżesza 3 i jej obu synów 5 i poszedł do Mojżesza na pustynię, gdzie ten obozował pod górą Bożą. 7 Mojżesz wyszedł naprzeciw teścia, upadł na ziemię i pocałował go. 8 Mojżesz opowiedział swemu teściowi wszystkie trudności, jakie spotkali w drodze 10 i powiedział: 11 Teraz wiem, że Jahwe jest większy niż wszyscy bogowie”.

samym swe imię. Czyli On to w skutecznym słowie i w swoich czynach, przy czym należy zauważyć, że jedno nie jest oddzielone czynnie o drugiego, lecz oba współgrają ze sobą. Jest to podstawowa struktura, w której dokonuje się objawienie Boże w ST.

4. JAHWE JAKO BÓG OJCÓW

Wj 3,8 dokonuje dwukrotnej identyfikacji: Jahwe jest Bogiem twego ojca; jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba. W. 15 n. dołączają trzecią: On jest Bogiem waszych ojców. Zakłada się, że bóstwa te są znane. Tekst utożsamia z nimi Jahwe, który według tej warstwy tekstu (E względnie JE) przedstawia się tu z imienia.

Chodzi o tzw. bogów ojców, bóstwa czczone przez patriarchów. Jakub nazywa Boga, który jest z nim, „Bogiem mego ojca” (Rdz 31,5.42; 32,10). Jeśli ktoś inny mówi o Nim, wówczas mówi naturalnie „twego ojca”⁷⁷. Kiedy mowa jest skierowana do kogoś z innego rodu, dodaje się imię głowy rodu, z którym mówiący czuje się spokrewniony. Tak powstają określenia „Bóg Abrahama” (Rdz 26,24; 31,53), „Bóg Nachora” (31,53). W końcu, jeśli chodzi o Mojżesza i Izraela, pojawiają się trzy człony: „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba (Izraela)”. Pierwotne, literacko jeszcze nie rozwinięte określenie Boga czasu ojców brzmi zatem: „Bóg mego ojca”.

Określa się w ten sposób bardzo osobisty stosunek do Boga i jednocześnie wskazuje się na jego Sitz im Leben. To Bóg, którego czci (wielka) rodzina (zwłaszcza) jako swego Boga. Czas ojców przedstawia się jednak jako historię takiej wielkiej rodziny. „Oznacza to, że określenie «Bóg mego ojca» pełni w zbudowanej na sposób rodzinny wspólnoty dokładnie taką samą funkcję, jak «Bóg Izraela» w ukształtowanej jako lud wspólnoty. Za pomocą określenia «Bóg mego ojca» o tak określonym Bogu mówi się tylko to, że jest On Bogiem przydzielonym do zbudowanej na sposób rodzinny wspólnoty, działającym w niej, mówiącym do niej, wzywającym przez nią. Co to jest za Bóg, tego określenie Boga jako takie nie mówi; mówią o tym tylko opowiadania w Rdz 12–50, o ile traktują one o działaniu i mówieniu tego Boga”⁷⁸. Takie określenie Boga musiało wydawać się odpowied-

nie, by je związać z Jahwe, a nawet przenieść na Niego. W nie można było z dwóch stron włączyć obraz Boga: przez opis tego, co ów „Bóg rodziny” czynił i, w przypadku Izraela, przez przeniesienie wstecz tego, czego Izrael, lud („krewni, rodzina”) Jahwe, doświadczył ze swym Bogiem. Jedno i drugie mogło się dokonać poprzez przejście i przekształcenie historii ojców.

Jednak biorąc pod uwagę strukturę rodzinną, z którą wiąże się określenie „Bóg mego ojca”, można wydobyć z opowiadań o ojcach na temat działania i istoty tego Boga tak wiele, że niektóre istotne cechy jawią się wyraźnie: jest On związany ze swoimi, tak jakby był z nimi spokrewniony. Prowadzi i wskazuje drogi, towarzyszy i wspiera, bierze stronę w sporach z innymi szczepami i pomocnie troszczy się o wszystkie sprawy rodziny. Darzy potomstwem i pomaga znaleźć pastwiska. Także w obcym kraju pozostaje On związany ze swymi czcicielami, mówi do nich, broni ich spraw. Jest Bogiem, który idzie razem; nie jest związany z jednym miejscem ani nawet z określonym krajem. Można zwracać się do Niego zawsze i wszędzie. Żąda jednak, by jego polecenia słuchać i przestrzegać. Jego obiecujące słowo biegnie do Jego czcicieli i chce być przyjęte jako godne zaufania. Później okazuje się, że jest ono skuteczne i wypełniło się⁷⁹.

Jako „Bóg twego ojca” Jahwe przedstawia się w krzaku ognistym (Wj 3,6). A według Wj 18,4 Mojżesz objaśniając imię swego drugiego syna, mówi: „Bóg mego ojca był dla mnie pomocą”. Istniała zatem tradycja, traktująca uwolnienie „Izraela” z niewoli egipskiej jako dzieło „Boga mego ojca”, która znalazła wyraz w obu tych tekstach, należących do różnych Sitz im Leben. Według tego poglądu Mojżesz na polecenie „Boga mego ojca” podjął działania, zmierzające do wyprowadzenia ludu z Egiptu (Wj 3,10 E). Zamiar ten powiódł się. Bóg ten okazał się Bogiem skutecznym i mocnym. Dlatego nosi On imię Jahwe, „jest tu, okazuje się”, które w ten sposób objawił w słowie i czynie. Działal On również w czasach patriarchów, biorąc w opiekę ich samych i ich rodziny, jak to widać zwłaszcza w opowiadaniach o Abrahamie i Jakubie, których Bóg prowadził, strzegł i ratował. Jahwe był już ich Bogiem, chociaż nie znali oni jeszcze Jego prawdziwego imienia.

⁷⁷ Rdz 28,13; 46,3; 50,17; Wj 3,6.

⁷⁸ C. Westermann, *Genesis 2. Teilband 12–36* (BK.AT I/2), Neukirchen 1981, 121.

⁷⁹ Por. też R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Calwer Theol. Monographien 9), Stuttgart 1978, 88–91.

samym swe imię. Czyni On to w swych czynach, przy czym należy zauważyć, że jedno nie jest oddzielone czynnie o drugiego, lecz oba współgrają ze sobą. Jest to podstawowa struktura, w której dokonuje się objawienie Boże w ST.

4. JAHWE JAKO BÓG OJCÓW

Wj 3,8 dokonuje dwukrotnej identyfikacji: Jahwe jest Bogiem twego ojca; jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba. W. 15 n. dołączają trzecią: On jest Bogiem waszych ojców. Zakłada się, że bóstwa te są znane. Tekst utożsamia z nimi Jahwe, który według tej warstwy tekstu (E względnie JE) przedstawia się tu z imienia.

Chodzi o tzw. bogów ojców, bóstwa czczone przez patriarchów. Jakub nazywa Boga, który jest z nim, „Bogiem mego ojca” (Rdz 31,54; 32,10). Jeśli ktoś inny mówi o Nim, wówczas mówi naturalnie „twego ojca”⁷⁷. Kiedy mowa jest skierowana do kogoś z innego rodu, dodaje się imię głowy rodu, z którym mówiący czuje się spokrewniony. Tak powstają określenia „Bóg Abrahama” (Rdz 26,24; 31,53), „Bóg Nachora” (31,53). W końcu, jeśli chodzi o Mojżesza i Izraela, pojawiają się trzy człony: „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba(Izraela)”. Pierwotne, literacko jeszcze nie rozwinięte określenie Boga czasu ojców brzmi zatem: „Bóg mego ojca”.

Określa się w ten sposób bardzo osobisty stosunek do Boga i jednocześnie wskazuje się na jego Sitz im Leben. To Bóg, którego czi (wielka) rodzina (zwłaszcza) jako swego Boga. Czas ojców przedstawia się jednak jako historię takiej wielkiej rodziny. „Oznacza to, że określenie «Bóg mego ojca» pełni w zbudowanej na sposób rodzinny wspólnoty dokładnie taką samą funkcję, jak «Bóg Izraela» w ukształtowanej jako lud wspólnoty. Za pomocą określenia «Bóg mego ojca» o tak określonym Bogu mówi się tylko to, że jest On Bogiem przydzielonym do zbudowanej na sposób rodzinny wspólnoty, działającym w niej, mówiącym do niej, wzywającym przez nią. Co to jest za Bóg, tego określenie Boga jako takie nie mówi; mówią o tym tylko opowiadania w Rdz 12–50, o ile traktują one o działaniu i mówieniu tego Boga”⁷⁸. Takie określenie Boga musiało wydawać się odpowied-

nie, by je związać z Jahwe, a nawet przenieść na Niego. W nie można było z dwóch stron włączyć obraz Boga: przez opis tego, co ów „Bóg rodziny” czynił i, w przypadku Izraela, przez przeniesienie wstecz tego, czego Izrael, lud („krewni, rodzina”) Jahwe, doświadczył ze swym Bogiem. Jedno i drugie mogło się dokonać poprzez przejęcie i przekształcenie historii ojców.

Jednak biorąc pod uwagę strukturę rodzinną, z którą wiąże się określenie „Bóg mego ojca”, można wydobyć z opowiadań o ojcach na temat działania i istoty tego Boga tak wiele, że niektóre istotne cechy jawią się wyraźnie: jest On związany ze swoimi, tak jakby był z nimi spokrewniony. Prowadzi i wskazuje drogi, towarzyszy i wspiera, bierze stronę w sporach z innymi szczepami i pomocnie troszczy się o wszystkie sprawy rodziny. Darzy potomstwem i pomaga znaleźć pastwiska. Także w obcym kraju pozostaje On związany ze swymi czcicielami, mówi do nich, broni ich spraw. Jest Bogiem, który idzie razem; nie jest związany z jednym miejscem ani nawet z określonym krajem. Można zwracać się do Niego zawsze i wszędzie. Żąda jednak, by jego polecenia słuchać i przestrzegać. Jego obiecujące słowo biegnie do Jego czcicieli i chce być przyjęte jako godne zaufania. Później okazuje się, że jest ono skuteczne i wypełniło się⁷⁹.

Jako „Bóg twego ojca” Jahwe przedstawia się w krzaku ognistym (Wj 3,6). A według Wj 18,4 Mojżesz objaśniając imię swego drugiego syna, mówi: „Bóg mego ojca był dla mnie pomocą”. Istniała zatem tradycja, traktująca uwolnienie „Izraela” z niewoli egipskiej jako dzieło „Boga mego ojca”, która znalazła wyraz w obu tych tekstach, należących do różnych Sitz im Leben. Według tego poglądu Mojżesz na polecenie „Boga mego ojca” podjął działania, zmierzające do wyprowadzenia ludu z Egiptu (Wj 3,10 E). Zamiar ten powiódł się. Bóg ten okazał się Bogiem skutecznym i mocnym. Dlatego nosi On imię Jahwe, „jest tu, okazuje się”, które w ten sposób objawił w słowie i czynie. Działał On również w czasach patriarchów, biorąc w opiekę ich samych i ich rodziny, jak to widać zwłaszcza w opowiadaniach o Abrahamie i Jakubie, których Bóg prowadził, strzegł i ratował. Jahwe był już ich Bogiem, chociaż nie znali oni jeszcze Jego prawdziwego imienia.

⁷⁷ Rdz 28,13; 46,3; 50,17; Wj 3,6.

⁷⁸ C. Westermann, *Genesis 2. Teilband 12–36* (BK.AT 1/2), Neukirchen 1981, 121.

⁷⁹ Por. też R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Calwer Theol. Monographien 9), Stuttgart 1978, 88–91.

Określenie to przypomina „Boga Abrahama, Boga Izaaka, Boga Jakuba”. Nie tylko przypomina owego „bogów ojców”, ale jest tak samo utworzone, jako połączenie określenia Boga z imieniem osobowym, które zresztą otrzymuje patriarcha Jakub (Rdz 32,29). Rzeczywiście w deuteronomistycznej modlitwie Eliasza (1 Krl 18,36) znajduje się ciąg „Jahwe, Bóg Abrahama, Izaaka oraz Izraela”. Określenie „Bóg Izraela” odsyła do Sychem⁸⁰, które Jeroboam I uczynił stolicą państwa północnego. Prawdopodobnie tam też jest jego dom; również nazwa „Izrael” zdaje się być związana szczególnie z tym miejscem, tłumacząc jego polityczną funkcję przy podziale państwa i aż do króla Omriego (1 Krl 16,24). Centrum religijnym natomiast i sanktuarium państwowym było już za Jeroboama I Betel⁸¹. Grupa, która pod wodzą Mojżesza wyszła z Egiptu, dotarła do kraju Kanaan od wschodu, przekroczyła Jordan i osiedliła się w okolicy Sychem, jak można wyczytać ze starotestamentowej tradycji. Natknęła się ona na tubylców, którzy nazywali siebie Izraelem, i przyniosła im wiarę w Jahwe. Jahwe stał się El, Bogiem Izraela, jak określano według Rdz 33,20 bóstwo z Sychem. Jeżeli nazwę Izrael można tłumaczyć jako „Bóg walczy”⁸² albo „Bóg panuje”⁸³, to istniała także treściowa i wewnętrzna więź pomiędzy właściwym dla tego Izraela wyobrażeniem Boga a tym, czego doświadczyła z Jahwe grupa Mojżesza. On walczył w obronie swego ludu i swoim potężnym czynem pokazał, że ma przemożną moc. Wypełniał to, co nazwa Izrael z wdzięcznością głosiła lub obiecywała; można Go nazwać rzeczywiście – zgodnie ze znaczeniem tej nazwy – Bogiem Izraela.

Określenie „Bóg Izraela” jest używane przeciwko obcym⁸⁴, aby podkreślić władzę i wielkość Jahwe. Brakuje go w słowach proroków, wyjawszymi wizję świątynną Ezechiela⁸⁵, słowa Deuteroizajasza⁸⁶ i dodatki w pierwszej części Księgi Izajasza⁸⁷. Zostaje ono zatem podjęte

⁸⁰ Rdz 33,20; Joz 24,2.23; 8,30.

⁸¹ Por. J. Schreiner, recenzja: J. Debus, *Die Sünde Jerobeams* (FRLANT 93), Göttingen 1967; w: ThRev 65 (1969) 363 n.

⁸² Tak wyjaśnione w Rdz 32,29, por. Oz 12,4 n.

⁸³ Zob. wykaz różnych prób w KBL 1422; Zobel, art. *isra'el*, w: ThWAT III, 986-1012, 988 n.

⁸⁴ Wj 5,1; Rt 2,12; 1 Krn 5,26; Iz 45,3.

⁸⁵ Ez 8,4; 9,3; 10,19 n.; 11,22; 43,2; 44,2.

⁸⁶ Iz 41,17; 45,3.15; 48,1.2; 52,12.

stosunkowo późno i zapewne też włączone do tego czy innego starszego tekstu później. Dzieło Deuteronomistyczne posługuje się nim akcentem teologicznym. Często wzbogaca ono sentencję posłańca⁸⁸, aby podkreślić, że słowo Jahwe dotyczy całego ludu, i by zwrócić uwagę na relację między nim a jego Bogiem.

Tak więc w przypadku teologicznego użycia tego określenia – które ma także pewien wyraźny aspekt polityczny, przynajmniej gdy chodzi o królów obu państw w ludzie Jahwe – widać, że Izrael jest zagadnięty przez Jahwe w całości. Królowie modlą się do Boga Izraela⁸⁹, Dawid przysięga na Niego⁹⁰. Już zajęcie ziemi obiecanej dokonało się w Jego imię⁹¹, również zwycięstwo Baraka w Sdz 5,3.5 jest umieszczone w tym kontekście: Jahwe, Bóg Izraela, kroczy ze swym ludem z Edomu, by zdobyć ziemię.

Z Nim albo przed Nim zawiera się przymierze⁹². Kto ma jakieś zadanie w ludzie Bożym, musi być Mu wierny, tak jak Kaleb (Joz 14,14). Tu Salomon nie stanął na wysokości zadania (1 Krl 11,9). Przeciwko Bogu Izraela kieruje się grzech Jeroboama⁹³, który ustanowił w państwie północnym własny kult i tym samym oderwał dziesięć pokoleń od Izraela i oddzielił od świątyni w Jerozolimie, niemniej jednak wznosił sanktuarium Jahwe jako Bogu Izraela⁹⁴. Tak więc określenie „Bóg Izraela” odgrywa również w kulcie jerozolimskim pewną rolę⁹⁵. Lewici są przez Niego wybrani (Lb 16,9); On jest dziedzictwem Lewiego (Joz 13,14.33). Przed Nim trzy razy w roku muszą stawać mężowie Izraelscy (Wj 34,23). Jemu należy się chwała, jak to podkreślają końcowe doksologie Psalmów⁹⁶. On spełni prośby błagających (1 Sm 1,17). Wierzy się w to zwłaszcza w sporach z obcymi i wrogimi ludami⁹⁷, właśnie wtedy, gdy jakiś pyszny król, jak

⁸⁷ Iz 21,10; 24,15; 29,23; 37,16.

⁸⁸ Wj 5,1; Joz 7,13 i in.; 49 razy w Jr; por. też Sdz 4,6; Iz 17,6; 21,17; Mi 2,16.

⁸⁹ Saul – 1 Sm 14,41; Dawid – 1 Sm 23,10.11; 25,32; 2 Sm 7,27; 23,3; 1 Krl 1,48; Salomon – 1 Krl 8,18.23.25.26; Ezechiasz – 2 Krl 19,15; nawet Huram 2 Krn 2,11.

⁹⁰ 1 Sm 25,34; 1 Krl 1,30; także Jonatan wobec Dawida – 1 Sm 20,12.

⁹¹ Por. Joz 7,19 n.; 10,42; Sdz 11,21.23; także Joz 22,16.24.

⁹² Wj 24,10; Joz 24,23; 2 Krn 13,5; 29,10.

⁹³ 1 Krl 14,13; 15,30; 16,13.16.33; 22,54; 2 Krl 10,31; por. Wj 32,27.

⁹⁴ 1 Krl 8,17.20; por. Ez 8,4; 9,3; 10,19.20; 11,22; 43,2; Ezd 1,3; 3,2; 4,1.3; 6,22; 1 Krn 22,6; 23,25.

⁹⁵ Ezd 6,21; 8,35; 9,4.15; 1 Krn 16,4; 24,19; 2 Krn 11,16; 20,19; 29,7; 30,1.5; 33,16.

⁹⁶ W Ps 41,14; 72,18; 106,48; por. też Iz 24,15; 29,23; Ps 69,7.

⁹⁷ Ps 59,6; 68,9; 2 Krl 18,5; Iz 21,10.

Sennacheryb, szydzi z Niego (2 Krn 32,17). On działa na wygnaniu w Babilonie, kiedy powołuje Cyrusa (Iz 45,3) i umożliwia powrót tych (41,17; 52,12), którzy nazywają siebie Jego imieniem (48,1 n.) jako wybawcy Izraela (45,15). Do Niego powinien się nawrócić Izrael, który po podziale państwa wedle spojrzenia kronikarskiego przedstawia się i gromadzi w Judzie⁹⁸. Tora jest Jego Prawem (Ezd 7,6).

Określenie „Bóg Izraela” zostaje przeto umieszczone świadomie z teologicznym akcentem w Dziele Deuteronomistycznym, aby podkreślić, że od chwili wzięcia w posiadanie ziemi i przez całą epokę królów cały Izrael należy do Jahwe i złączony z Jego świątynią Jemu powinien służyć – w ujęciu kronikarskim do tego stopnia, że więź z Jahwe i Jego świątynią w Jerozolimie określa, kim i czym jest Izrael. Niejednokrotnie, zwłaszcza biorąc pod uwagę prorockie przepowiadanie za pomocą formuły słowa-zdarzenia⁹⁹, tytuł zostaje włączany redakcyjnie, aby nadać wypowiedziom większy nacisk, także u Deuterokanonicznej. W samym Pwt, od którego wychodzi impuls do tego teologicznego rozłożenia akcentów, brakuje określenia „Bóg Izraela”. Mogłoby to mieć związek z tym, że cała księga jest lub chce być mową skierowaną do Izraela. Merytorycznie jednak jest ono obecne i często poświadczane. Kiedy Mojżesz przemawia do Izraela, mówi „twój” względnie „wasz Bóg”; lud posługuje się naturalnie zwrotem „nasz Bóg”¹⁰⁰. Prawie wszystko, co Pwt chce powiedzieć o Bogu lub Jahwe, jest związane z tymi utartymi wyrażeniami, włączone w relację tego Boga względem Izraela: nie można Go pomyśleć gdziekolwiek i jako kogokolwiek, lecz zasadniczo i naprawdę w łączności ze swoim ludem i przez nią.

6. OBRAZOWE WYPOWIEDZI O STOSUNKU JAHWE DO IZRAELA

Na pewno daleka od koncepcji Starego Testamentu byłaby próba rozumienia takich określeń jak „Bóg Izraela” jako abstrakcyjnych, pozbawionych życia pojęć. Pobrzmiwała w nich wizja tego, jak Bóg postępuje wobec ludzi, którzy Go czczą. Imię Jahwe jest właśnie takim

skonkretyzowanym w słowie wyobrażeniem, które opiera się na niezwykle ważnym i podstawowym doświadczeniu. Wypowiedzi o postępowaniu określonego boga wobec jego czcicieli mogły mieć też wyraz obrazowy. Dotyczy to także Jahwe, poglądowego unaocznienia Jego działania, ale też charakterystyki Jego więzi z ludem. Przy tym ludzkie powiązania stają się obrazem relacji z Bogiem: małżeństwo, stosunek rodziców do dzieci. Jednak to, co w micie opowiadano jako uzasadniające wydarzenie, zostaje przez Jahwe istotowo zmienione, i przez Niego, który się objawił nie w mitycznym zdarzeniu, lecz za pomocą swego czynu w historii, musi być przekształcone. Staje się obrazem, poglądowym porównaniem, które ukazuje żywy stan rzeczy.

Wydarzenia, które rozegrały się przy tym przekształcaniu i doprowadziły do poświadczanego w ST obrazowego użycia, były prawdopodobnie złożone. Nie można zapewne mówić po prostu o jakimś zniszczeniu, rozbiciu mitu, który z perspektywy wykształconej religii Izraela „upolowano”. Jeśli Izrael powstał dopiero w Kanaanie, to kananejskie elementy ludnościowe wniosły swoją religię do formującego się związku. Co znaczył stosunek Boga w szczególny sposób czczonych przez ród, często określanego jako „Bóg mego ojca”, do Jego czcicieli, można wypowiedzieć w obrazach, które pochodzą z życia rodzinnego, gdzie przeżywano i praktykowano pierwotną wspólnotę. Podobnie musiała nasuwać się też myśl, by wyrazić takim językiem obrazowym stosunek dominującego Boga do bogów podporządkowanych i do czczących ich ludzi, łącznie z obszarem ich życia.

Obraz małżeństwa wyraża ścisły i osobowy stosunek w sensie partnerstwa. Za nim w perspektywie ST kryje się Baal, bóg pogody, urodzaju i wegetacji, mający decydujące znaczenie w obszarze syryjsko-kananejskim, w mitologii z Ugarit występujący jako bóg główny i przynajmniej czasem jako panujący w panteonie i na świecie, w ST jednak z perspektywy późniejszej dewaluowany i zwalczany¹⁰¹. Jego związek z partnerką (Anat, Asztarte) i jego stosunek do ziemi, którą użyźnia deszczem jak w czasie wesela, które naśladowano kultycznie, odbijają się w polemice proroków skierowanej przeciw niemu. To prorok Ozeasz zdecydowanie odebrał Baalowi te mityczne wyobrażenia, przenosząc je w zmienionej formie na Jahwe tak, jak od-

¹⁰¹ Mulder, art. b¹, w: ThWAT I, 706-727, 719: „Nie było zamiarem pisarzy biblijnych pouczać czytelników dokładnie o istocie i szczegółach religii kananejskiej. Skłaniali się ku temu, by mówić o Baalu i jego działaniu w sensie pejoratywnym”. Na temat osoby i funkcji Baala zob. w tym artykule.

⁹⁸ 2 Krn 15,4,13; 30,6.

⁹⁹ Por. też 2 Krn 14,25; 2 Krn 33,18.

¹⁰⁰ Według Ringgrena, art. *Thm*, w: ThWAT I, 285-305, 297, w Pwt występuje „nasz Bóg” 23 razy, „twój Bóg” 218 razy, „wasz Bóg” 44 razy. „JHWH, twój (wasz, nasz) Bóg staje się mniej lub bardziej stałą formułą”.

powiadało to temu Bogu. Odnosił je do stosunku Jahwe do Izraela; dlatego mógł wyjaśnić w dwóch symbolicznych działaniach, dotyczących jego samego, ten bogaty w problemy stosunek (Oz 1; 3).
Jahwe i Izrael w słowie Bożym stają nawzajem wobec siebie jako mąż i żona. Zarazem jednak Pan dystansuje się, tak że od razu odpada myśl o jakimś rzeczywistym małżeństwie Bożym w rozumieniu mitycznym:

Ona bowiem już nie jest moją żoną, a Ja już nie jestem jej mężem (2,4).

Dzieci powinny ją oskarżyć o cudzołóstwo. Negatywnie sformułowana wypowiedź niewątpliwie zasługuje o tyle na uwagę, że również w dalszym tekście unika się połączenia mąż – żona, tak że tylko jedno z dwu pojęć występuje razem ze słowem „zastępczym”¹⁰² albo oba są zastąpione¹⁰³. Widocznie późniejsza interpretacja w dwojaki sposób wyretuszowała w Księdze Ozeasza śmiały obraz, gdy chodzi o stosunek do Jahwe: podczas gdy słowo Ozeasza (w. 4a.7b.10a.11) ogłasza karę dla niewiernej żony, która przypisuje dary męża swym kochankom, to w. 9 chce podkreślić, że Jahwe był „pierwszym mężem”, a zatem nawiązał relację z Izraelem przed Baalem. Ww. 18.21 n. pragną uwypuklić, że Jahwe, a nie Baal stoi przed ludem jako „partner”, to On nawiązał łączność z Izraelem i jest związany z tym ludem jak mąż ze swoją żoną; Izrael powinien to rozpoznać oraz realizować i wypełniać w postępowaniu i czynie.

Obrazowe słowo Ozeasza i wpisana w księgę tego proroka jego interpretacja orzekają, że Jahwe niegdyś związał się ze swym ludem w miłości¹⁰⁴ i związał ze sobą Izraela także w zakresie miłości i życia. Darem owego Boga były przy tym miłość, miłosierdzie i wierność, ale również ład życiowy i porządek prawny, który teraz powinien określać postępowanie ludu.

Jeremiasz podejmuje obrazowe słowo o wspólnocie małżeńskiej i w słowie Jahwe przypomina wierność młodzieńczą, miłość narzeczeńską Izraela podczas wędrówki przez pustynię (2,2), kiedy nikt nie

¹⁰² Tak N.P. Bratsiotis, art. 'j', w: ThWAT I, 238–252, 246. Wymienia on następujące miejsca: Oz 2,9; Iz 54,6 n.; Jr 3,3; Ez 23,2.

¹⁰³ Bratsiotis, dz. cyt., ze wskazaniem na Oz 2,10; Iz 50,1; Jr 2,2; 3,4,7 n.; Ez 16,8 nn.; 23,4 nn.

¹⁰⁴ Tak więc Jahwe wypowiada też słowo „kochać” ('ahab): Oz 11,1.4; Pwt 4,37; 7,13; 23,6 i in. Por. też Schreiner, *Gott liebt sein Volk – Eine Botschaft des Alten Testaments*, w: FS A. Ganoczy, Würzburg 1989, 17–35.

przeszkadzał wspólnocie. Jednak teraz „żona” – Izrael odeszła (por. 3,1) i mimo że wciąż mówi „przyjaciół mojej młodości” (3,4), stała się wiarołomną. Ezechieli mówi o Jerozolimie, z którą Pan zawarł „przymierze małżeńskie” (18,8), i rozciąga obraz jednocześnie na państwo północne i południowe (23,4); ale musi równocześnie karcić ich niewierność i zapowiadać karę Bożą. Izrael zakłócił relację do swego Boga przez lekceważenie Bożej woli i nie odpowiedział na nią, ze wszystkimi konsekwencjami, wynikającymi stąd dla ludzkiego współżycia. Wymienieni prorocy dostrzegają w tym naruszeniu relacji wspólnotowej winę Izraela i przyczynę jego upadku. Tak więc Izrael na wygnaniu staje się niewiastą porzuconą i zgębioną, ale nie odtraconą (Iz 54,6 n.); mimo jej niewierności Jahwe nie odszedł od niej (50,1). Poślubił ją bowiem na wieki (Oz 2,21). W wygnania sędzie karzącym niejako na nowo wyprowadził ją na pustynię (Oz 2,12–17), aby znów odnowić pierwotną relację, z której nigdy On nie zrezygnował.

Aby wyrazić stosunek między Jahwe a Izraelem obrazowo, przytacza się także relacje i odpowiednie osoby w łonie rodziny ludzkiej. Bóg Izraela ukazuje się jako ojciec narodów. Cały szereg starotestamentowych imion osobowych, które zawierają element teoforyczny 'ab (ojciec), świadczy o tym, że również w Izraelu bóstwo szczepu lub rodu uważano za praojca związku. Poza tym pewien wpływ mógł tu mieć również pogląd, który w przenośnym sensie występuje również w ST¹⁰⁵, że król ma za ojca boga¹⁰⁶. Jako ojciec Jahwe wychowuje (Pwt 8,5), chłoscze (Prz 3,12), nosi (Pwt 1,31), lituje się (Ps 103,13), ujmuje się za sierotami i wdowami (Ps 68,6), ratuje (Syr 51,10 nn.). Jako ojciec nie jest On genealogicznie związany ze swoim ludem, lecz jest jego stwórcą¹⁰⁷ i wybawcą¹⁰⁸, wspomaga swoich i wstawia się za nimi. Zawsze pozostaje nakazującym Panem, tak że należy się Mu szacunek (Ml 1,6), a fałszywa poufność jest nie na miejscu (por. Jr 3,4). Ta perspektywa obrazu ojca dochodzi poniekąd do głosu, kiedy Jahwe sam nazywa siebie ojcem (Jr 31,9) albo Izrael tak zwraca się do Niego¹⁰⁹.

Podobnie powściągliwy jest ST, gdy ma wyrazić więź ludu ze swym Bogiem posługując się pojęciem syn. Jahwe sam nazywa go swoim

¹⁰⁵ Por. 2 Sm 7,14; Ps 89,27.

¹⁰⁶ Jeśli chodzi o nazywanie Jahwe ojcem zob. Ringgren, art. 'ab, w: ThWAT I, 1–19, zwł. 16–19 (lit.); Quell, art. *pater B. Pojęcie w ST*, w: ThWNT V, 959–974.

¹⁰⁷ Pwt 32,6; Iz 45,9 nn.; 64,7; Ml 2,10; por. Iz 43,6 n.15.21; 44,2.21.24; 45,10 n.

¹⁰⁸ Iz 63,16; Jr 3,4; 31,9; por. Jr 3,19.

¹⁰⁹ Iz 63,16; 64,7; por. Syr 23,1.

synem (Oz 11,1; Jr 31,20), pierworodnym (Wj 4,22; Jr 31,9), aby w ten sposób oznajmić, że wydał go na świat, wyprowadzając z Egiptu i ponownie zmiłował się nad nim pomimo zarzutów, które musi mu czynić, gdyż lud oddalił się od swego Boga. Tak więc Izraelici są przyjęci do wspólnoty z tym Bogiem jako „synowie” Jahwe, Boga żywego (Oz 2,1), który nie traci swej mocy jak Baal, będący bezczynnym, a tym samym czasami w praktyce umarłym, lecz jest ciągle czynny i działający¹¹⁰. Wychował On tych synów i wykarmił (Iz 1,2). Ponieważ należą oni do Niego, nie wolno im nosić na sobie żadnych oznak obcego kultu i przynależności (Pwt 14,1). Przyprowadza ich do domu z daleka (Iz 43,6 n.) i wskazuje przy tej zapowiedzi na to, że to On ich stworzył, ukształtował i uczynił. Ponownie ojcostwo Jahwe wyjaśnia się przez Jego działalność stwórczą; dotyczy ono zresztą synów i córek (Iz 43,6).

Do Izraela zwraca się On jako do córki (Jr 3,19), a darząc go zbawieniem, dając ziemię, „najwspanialsze dziedzictwo”, uwzględnia go przed innymi narodami, które tutaj występują w obrazie synów. Tylko raz Pan używa określenia „Córa, mój lud” (Jr 9,6); gdzie indziej wyrażenie występuje w słowie prorockim¹¹¹, zawsze w zapowiedziach sądu. Do pojęcia tego nawiązuje również określenie „Córa Syjonu” lub Jeruzalem. „Córka” oznacza tu młodą dziewczynę, „dziewica” – młodą kobietę, a kryje się za tym starożytny orientalny pogląd o „stolicy jako bosko-królewskiej osobie”, którą często rozumie się jako małżonkę opiekuńczego bóstwa miasta¹¹². Ezechieli był prawdopodobnie pierwszym, który przedstawiał Jerozolimę jako młodą królewską małżonkę Jahwe, który przyozdobił podrzutka i w ten sposób wywyższył (Ez 16). Jednak Jerozolima, która jako gmina kultowa po wygnaniu przedstawia lud, nie zna bogini miasta, sama nie jest boginią, w żaden sposób Jahwe nie jest jej równy rodem, a na określenie jej relacji do Boga nie używa się też żadnych erotycznych metafor¹¹³. Z „Córą Syjonu” łączy się raczej nagany z powodu jej grzechów¹¹⁴, zapowiedź sądu karzącego¹¹⁵ i danie zbawienia¹¹⁶.

¹¹⁰ Jahwe nie trzeba darzyć jak Baala słowami „nich żyje Eljon Baal”, „okrzykiem triumfalnym, którym pozdrawiano powracającego do życia martwego boga” (Ringgren, art. *haja*, w: ThWAT II, 874–898, 891), zob. CTA 6[I AB] III 8 n.

¹¹¹ Iz 22,4; Jr 4,11; 8,11.19.21.22.23; 14,17; Lm 2,11; 3,48; 4,3.6.10.

¹¹² O.H. Steck, *Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament*, ZThK 86 (1989) 261–281, 274 n.

¹¹³ O.H. Steck, dz. cyt., 275.

¹¹⁴ Mi 1,13; por. mowę sądową (Ez 16; 23) z powodu niewierności Jeruzalem.

¹¹⁵ Iz 10,32; Jr 4,31; 6,2.23; Mi 4,10; Lm 1,15; 2,1.4.8.10.13.18.

Niejednokrotnie twierdzi się ostatnio, że Jahwe jawi się wobec swego ludu również jako matka. Wskazuje się przy tym na „litowanie się” (*rhm*) i jego związek z *reham* „matczyne łono”, i na inne teksty¹¹⁷. Jednak związek etymologiczny kryje się daleko w tle. Nigdzie „matka” czy kobieta, a w zdecydowanej większości przypadków Jahwe jest podmiotem *rhm*, którego używa się „zawsze od wyższego wobec niższego”¹¹⁸. Ps 103,13 mówi o ojcu, że się lituje. „Nie chodzi przy tym o jakąś zakorzenioną w emocjach ojcowską czułość, lecz o świadome uznanie (lub odrzucenie) ojcostwa z wynikającymi z tego wobec dziecka obowiązkami zabezpieczenia życiowego i ochrony”¹¹⁹.

Lb 11,11–14 porównuje nie Jahwe, lecz Mojżesza do matki, która karmi i nosi dziecko. Jeśli Jahwe według Iz 42,14 krzyczy i dyszy jak rodząca, to znaczy to, że musi On teraz zrezygnować ze swej powściągliwości, która dotąd odkładała zbawienie, i rezygnuje (w. 14a). Jak nie można czynić zarzutów rodzicom, że dali dzieciom życie (Iz 45,10)¹²⁰, tak nie można ich czynić i Jahwe, który ukształtował i stworzył swój lud. Choćby kobieta zapomniała o swoim dziecku i przestała troszczyć się o nie, to Jahwe nie zapomni Izraela (Iz 49,15). Jak we wszystkich tych tekstach, tak i w Iz 66,13 spojrzenie kieruje się na lud: „Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę”.

Istnieje powód, by przypuszczać, że obraz „matki Syjonu”, ukazany w Iz 40–66, dał okazję do wspomnianych porównań¹²⁰. Chcą one powiedzieć, że stosunek Jahwe do Jego ludu jest pełen miłości i troski, stały i niezmienny, że postępuje On tak, jak może postępować tylko matka wobec własnego dziecka. Ale widać tu też wyraźnie, w jak ograniczonym stopniu można stosować do Jahwe porównania z życia rodzinnego. Jest On nazywany ojcem, jak powiedziano, tylko rzadko i z dołączoną interpretacją, matką – nigdy¹²¹. Chodzi zawsze o to, aby

¹¹⁶ Iz 52,2; 62,11; Mi 4,13; So 3,14; Za 14; 9,9; por. 2 Krl 19,21; Iz 16,1.

¹¹⁷ Iz 45,10; 42,14; 49,15; 66,13; Lb 11,11–14.

¹¹⁸ H.J. Stoebe, art. *rhm pi sich erbarment*, w: THAT II, 761–768, 764. „Cztery piąte wszystkich przykładów z *rhm pi* mają za podmiot Boga” (766).

¹¹⁹ H.J. Stoebe, dz. cyt., 763.

¹²⁰ ST nie zna pojęcia „rodzice”; mówi: „ojciec i matka”.

¹²¹ Tak J.J. Schmitt, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, RB 92 (1985) 557–569, 563.

¹²² To „jest zawsze tylko obraz i porównanie i nie należy nawet poważnie do szeregu antropomorficznych wypowiedzi o Bogu. (...) Ten cały sposób mówienia o małżeństwie pozostaje zawsze tylko obrazem. (...) Bóg nie ma żadnej bogini obok siebie. Pciowość jest Mu daleka. Mówi się o Nim jako o mężczyźnie, abyśmy Go nie pojmowali jako rzecz, siłę, nieosobową istotę, lecz potrafili stanąć przed Nim osobowo. Ale ten sposób

przedstawić wspólnotę, którą wzięli na siebie Izraelczycy, jako żywe zdarzenie, na które lud musi odpowiedzieć postępowaniem i czynem.

2. POJĘCIA NA OZNACZENIE STOSUNKU JAHWE DO JEGO LUDU

Gdziekolwiek omawia się w ST stosunek Jahwe do Izraela, zawsze jest On i pozostaje określającym. On dał swemu ludowi istnienie i dlatego może rozporządzać nim i dysponować; On posiada go. Fakt ten – że jest On właścicielem, a przeto Panem – łączy Oz 2,18 z obrazem „małżeństwa” będącego wyrazem wspólnoty między Jahwe i Izraelem. Jawi się On jako rozkazujący małżonek, jako Baal. Jednocześnie prorok, kontynuując tutaj myśl Ozeasza, odrzuca ów tytuł, który jest skompromitowany przez kult Baala. Jednak prawo własności, związane z tym obrazowym słowem, pozostaje. Dlatego lud, który sprzeniewierzył się, musi zwrócić się znów do Niego (Jr 3,14). Złamał on przymierze, chociaż Pan był jego władcą (31,32), i dał się opanować przez obcych panów (Iz 26,13). Ale w czasie zbawienia Bóg przywróci poprawną relację, teraz ukazaną w obrazie Syjonu i zaślubin¹²². Pan musi domagać się i urzeczywistnić swoje prawo własności. Kiedy czyni to, jest to z korzyścią dla Jego ludu. Później daje On nowe przymierze (Jr 31,31–34), przeprowadza swoich z rozproszenia na Syjon i daje im prawych pasterzy (3,14 n.). Miasto otrzymuje w darze dobrobyt, a ziemia urodzajność (Iz 62).

Jahwe jest władcą także jako Pan nad podwładnymi. Pod tym względem nazywa się Go Adon. Panuje On nad swoim ludem, który musi Mu służyć, jak to nakazuje zwłaszcza Pwt¹²³. Ml 1,6 jasno wyraża treść pojęcia i jego znaczenie dla Izraela, kiedy przytaczając słowa Jahwe mówi:

mówienia jest tylko ustępstwem na rzecz ludzkiej słabości pojmowania i nie jest on rzeczywistym, trafnym opisaniem stanu rzeczy. Bóg nie jest żadnym mężczyzną. Bóg jest po prostu Bogiem” (L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1953,3). Zresztą także oddawanie *ha ru'h* przez żeńską formę rzeczownika „duch”, sfałszowane w kręgach feministycznych, jest wyjaśnieniem mylącym, opartym na błędzie.

¹²² Iz 54,5 – związany ze Stwórcą i Odkupicielem; 62,4 n. – kraj jest „Zaślubioną”.
¹²³ Pwt 6,13; 10,20; 11,13; 28,47.

Sługa powinien czcić swego pana. Skoro Ja jestem Panem¹²⁴, gdzież szacunek dla Mnie?

Od wyprowadzenia z Egiptu, którego dokonał¹²⁵, jest On władającym Panem. Jako taki może wydawać swoje przykazania i uczynił to (Ne 10,30). Trzy razy w roku muszą mężczyźni izraelscy pojawić się przed Nim (Wj 23,17; 34,23).

To, że jest Panem, ukazuje w karzącym sądzie¹²⁶. Co poleca głosić przez swoich proroków, to Jego nakazujące słowo (Iz 1,24); On ma moc urzeczywistnić je i przeprowadzić. W tym sensie w księgach prorockich do formuły posłanniczej („tak mówi Jahwe”) i formuły potwierdzenia („wyrocznia Jahwe”) często dodaje się „Pan” („donaj”). Obietnicę i karę wypowiada On władczo przez swoich posłańców; są one słowem, które zarządza. Mojżesz może czynić Panu wymówki (Wj 5,22), gdy Jego obietnica zdaje się nie spełniać, gdyż dotychczas nie ocalił On swego ludu. Byłoby najlepiej, gdyby po objawieniu się na Synaju wędrował razem ze swoim ludem; ale obiecuje On, że jest obecny przez swoje czyny (Wj 34,9 n.). Wielka zaś Jego moc powinna być widoczna przed oczami innych ludów również przez to, że darowuje On swemu ludowi winę i prowadzi go do ziemi obiecanej (Lb 14,17 nn.). Także i tam jawi się On jako Pan, kiedy, ukarawszy swój lud, nagle, jakby budząc się ze snu, podejmuje działania i pokonuje wrogów (Ps 78,65 n.).

Jednak tekstów, w których *'adon* dotyczy bezpośrednio stosunku Jahwe do Izraela, ogólnie biorąc, nie ma wiele, tak że trzeba powiedzieć: chociaż nie ma wątpliwości co do tego, kto jest władcą i że panuje On rzeczywiście i wszędzie, „Pan” (*'adon*) nie jest słowem kluczowym na określenie relacji Boga do Izraela. *'adon* ma w swoim starotestamentowym użyciu inne Sitz im Leben, z którego zostało przeniesione na stosunek tego Boga do Jego czcicieli. Pwt 10,17 daje jasną wskazówkę:

Pan, Bóg wasz, jest Bogiem nad bogami i Panem nad panami, Bogiem wielkim.

¹²⁴ Jest tu liczba mnoga *'donim*, którą zapewne rozumieć należy po prostu jako Pan. Często jest poświadczona forma *'donaj*, jeśli chodzi o Jahwe, która mogłaby zmierzać w kierunku imienia własnego „pan” (Eissfeldt, art. *'adon*, w: ThWAT I, 62–78, 72). Bojaźni przed Jahwe żąda Pwt: 6,13; 10,20; 5,29; 4,10; 6,24; 8,6; 10,12; 14,23.

¹²⁵ Pwt 10,17; 1 Krl 8,53; Oz 12,14 n.

¹²⁶ *ha'adon* Iz 3,1; 10,16.33; por. 1,24.

Pojęcie chce wyrazić „rozcigające się na cały świat panowanie” Jahwe w znaczeniu: „wszechładca”¹²⁷. Ma ono podkreślić wielkość Boga, ale nie wythumaczyć, jaką pozycję zajmuje lud wobec swego Boga. Dopiero utożsamiając „donaj” z Jahwe, jak to podsuwa zwyczajowo późniejsza wymowa imienia Bożego, także pod wrażeniem, jakie zostawia formuła posłannicza i potwierdzenia dopełnione przez „donaj”, można w myśl ST stwierdzić: „To, że Bóg jest władającym Panem, jest to jedyne i podstawowe twierdzenie teologii ST. (...) Wszystko inne wypływa z niego. Na nim opiera się wszystko inne”¹²⁸. Bowiemy nie z jakiegoś twierdzenia¹²⁹, lecz tylko dzięki Jahwe i „od Niego można wszystko zrozumieć. Jemu podporządkowane jest wszystko inne”. Jednak ważnym krokiem było to, że w starotestamentowym ukazywaniu obrazu Boga przedstawiano Jahwe jako Pana. Pojęciowo oznaczało to, że nie jest On ograniczony do swego ludu.

Także określenie Jahwe jako króla ma swoje Sitz im Leben nie w stosunku tego Boga do swego ludu. Chronologicznie jest ono z pewnością poświadczane pierwszy raz w Iz 6,1.5 – w tekście, który wskazuje także na jego pierwotne miejsce. „Królem Izraela” Jahwe zostaje nazwany dopiero w późniejszych słowach o zbawieniu¹³⁰. Dopiero deuteronomistyczna, krytyczna wobec monarchii teologia podkreśla, że Jahwe, a nie jakiś ziemski władca, nawet jeśli pochodził z ludu, jest królem Izraela¹³¹. Wypowiedzi znajdują się w kontekście, w którym oczekuje się od króla przywództwa i ocalenia (od wrogów). Pod tym względem pojęcie królestwa Jahwe przenosi się także na Jego działanie podczas wyprowadzenia z egipskiej niewoli¹³². O tym, że dokonano przeniesienia, świadczy Wj 15. Relacja o tym, co Bóg uczynił podczas Wyjścia (w. 4–10), i zajęcia kraju (w. 12–17) otacza uwielbienie, że Pan jest nieporównywalny pośród bogów (w. 11), a więc góruje nad nimi jak król. Wymienia się także miejsce, gdzie ów król zasiada na tronie, jego sanktuarium (w. 17). I jeszcze raz Jego panowanie królewskie (w. 18) kojarzy się z Wyjściem. Ale nie oznacza to, jakoby Izrael w ST pojmowany był jako jakieś państwo Boże,

w którym Jahwe niejako przejął rolę króla ziemskiego. Nawet w Dziele Kronikarskim, w którym łatwo zauważyć rys teokratyczny, dynastia Dawida w królestwie Jahwe sprawuje władzę królewską¹³³. W Księdze Daniela zaś Bóg jest królem niebios, a Jego panowanie wiecznym panowaniem niebieskim¹³⁴. I jedno i drugie należy mieć na uwadze, mówiąc na sposób teologiczny o państwie Bożym na ziemi. Jahwe nie może być niejako zagarnięty jako ziemski król swego ludu. Musiałby w przeciwnym razie według starotestamentowego ujęcia również razem z nim ginąć i ulegać. Tak jednak nie dzieje się, chociaż wrogowie zwyciężają Izraela i ujarzmiają go.

Często w teologicznych wypowiedziach, gdy chce się wyrazić relację pomiędzy Jahwe i Jego ludem powszechnie stosowanym pojęciem, używa się słowa „przymierze”. Słowo to traktuje o partnerskiej wspólnocie, w której obaj partnerzy mają jednakowe prawa i obowiązki. Rozumie się samo przez się, wynika to już z treści słowa „Bóg”, że w przypadku stosunku do Boga, jaki przedstawia ST, jest inaczej. Pojęciu przymierza, jeżeli ma być tutaj użyte i nie wprowadzać w błąd, trzeba nadać zatem określone znaczenie, rozumiejąc przez nie relację, w której jeden z partnerów, mianowicie Bóg, jest absolutnie dominującym, drugi – całkowicie zależnym i podporządkowanym; jeden ustala, drugi przyjmuje ustalenie. W przypadku takiego rozumienia „przymierza”, można określać tym słowem poświadczoną przez ST relację z Bogiem.

Tego rodzaju rozległego pojęcia, które mogłoby opisywać relację w ogóle i wszędzie, ST nie zna i słowo „przymierze” do niego nie prowadzi. Jest to utarty odpowiednik hebrajskiego *b'rit*, który tak się przyjął, że często uważa się go za treściowo adekwatne tłumaczenie. Jednak już LXX nawołuje do ostrożności. Rozumie ona *b'rit* jako „układ, dyspozycję”¹³⁵; słowo oznacza zapewne „wiązałość, więzy”, przez które jeden z partnerów albo i obaj wiążą się jakąś umową, ugodą, która jest zawierana. „Pierwotne znaczenie” terminu, gdy występuje w kontekście międzyludzkim, to nie „układ czy porozumienie między dwoma partnerami. *b'rit* zawiera przede wszystkim ideę nakazywania czy zobowiązania”. Można je nakazać (Sdz 2,20; Ps 111,9), czego na pewno nie da się powiedzieć o wzajemnej ugodzie. Jak wskażemy poniżej, „*b'rit* jest równoznaczne z prawem i przykaza-

¹²⁷ 1 Krn 17,14; 28,5; 29,23; 2 Krn 9,8.

¹²⁸ Dn 4,34; 3,55; 4,31; 6,27; 7,14.27.

¹²⁹ Tylko raz, mianowicie w Rkp A 2 Kr 17,15 jest *syntheke*, „układ, porozumienie”.

¹³⁰ Eissfeld, dz. cyt., 66.75 n.

¹³¹ L. Köhler, *Theologie*, 12.

¹³² Takie sformułowanie w L. Köhler, dz. cyt., 12.

¹³³ Iz 44,6; So 3,15. Ostatnie znajduje się w uzupełnieniu do orędzia Sofoniasza. Por. Mi 2,13; także w dodatku obiecującym zbawienie.

¹³⁴ 1 Sm 8,7 w słowie Jahwe: „Nie ciebie odrzucają jako króla nad sobą, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą”. 12,12: Izrael chce mieć króla, chociaż Jahwe jest jego królem. Por. 8,23 słowa Gedeona: „Pan będzie panował (*jimsol*) nad wami.”

¹³⁵ Wj 15; Lb 23,21 n.

niem", jednak nie zawsze. „a przymierze synajskie w Wj 24 jest z istoty swej nałożeniem praw i obowiązków na lud (w. 3-8)”¹³⁶. Lecz nie tylko ludu, ale i Boga może dotyczyć *b'rit*. Dzieje się tak wówczas, kiedy On sam – jak to jeszcze pokażemy – nakłada sobie zobowiązanie wobec Izraela czy wobec ludzi. Można wtedy mówić o samozobowiązaniu się Jahwe. Nie ma ono żadnej innej przesłanki, jak tylko łaskę Pana. Można zatem *b'rit* przetłumaczyć jako zobowiązanie, które nakłada ktoś, kto ma odpowiednią władzę, albo które ktoś bierze na siebie bez żądania kontrahenta. Oba występują w Rdz 17 tak blisko obok siebie (w. 4,9 n.), że tekst mógłby skłaniać do przypuszczenia, że przymierze zawiera się wzajemnie. Tak nie jest. Tylko Jahwe określa, zobowiązuje się do obietnicy, którą daje, i nakłada zobowiązanie, które trzeba wypełnić.

„Teologicznie ważne jest, że na określenie tego, co łączy Boga i człowieka, ST nie zna wzajemnego *b'rit*, takiego, w którym braliby na siebie zobowiązania z jednej strony Bóg, z drugiej człowiek, zobowiązania wzajem zgodne”, a zatem przymierza w sensie układu¹³⁷. Zapewne Izrael przyjmuje w tak zwanym przymierzu Bożym zobowiązania. Jednak w tym kontekście nie należałoby raczej mówić o samozobowiązaniu Izraela. Ponieważ w tej relacji Bóg – lud tylko Bóg ustanawia zobowiązania. „Bóg może przy tym uzależnić wykonanie swego *b'rit* = «obietnicy» od spełnienia określonych warunków (Pwt 7,9; 1 Krl 8,23); uzależnić relację Bóg – lud od dochowania Jego *b'rit* = «zobowiązania» (Wj 19,5; por. Ps 132,12). Ale człowiek przez spełnienie tych warunków nie może zobowiązać Boga do dotrzymania obietnicy; dotrzymanie ma w tym tylko swą gwarancję, że Bóg dotrzymuje słowa. Jeśli pod słowem «partner» rozumie się równoprawnie występujące wobec siebie osoby, to wątpliwe jest, by na podstawie pojęcia *b'rit* można było mówić o «partnerstwie» między człowiekiem i Bogiem”¹³⁸.

Również tak zwana formuła przymierza nie może być w tym sensie źle rozumiana. Na pewno stanowi ona dwustronną wypowiedź o tyle, że Jahwe i Izrael wchodzi w relację; ale ustanawia ją tylko Jahwe. Nigdzie nie znajdziemy sformułowania, jakoby Izrael inicjował relację do Boga, mówiąc na przykład: my jesteśmy (stajemy się) Twoim ludem, Jahwe, a Ty jesteś (stajesz się) naszym Bogiem. Lud może ostatecznie powołać się na to, co Bóg pierwiej i sam z siebie postanowił

i zdecydował. Izrael odnosi się całkowicie jednostronnie do swej łączności z Jahwe, gdy mówi do Niego „Twój lud” albo „nasz Bóg”, ale nigdy nie łączy obu wypowiedzi tak, jakoby w tym połączeniu były one podobne do formuły przymierza.

Również Pwt 26,16–19, które często uważa się za zawarcie przymierza¹³⁹, nie jest obustronną deklaracją, za pomocą której Jahwe i Izrael zawierają układ. Jest to zakończenie całosciowej mowy Mojżesza, w którym Mojżesz podsumowuje i wyjaśnia, co było w 5–26. Nie ogłasza się tu czegoś nowego, lecz się odsyła: Izraelowi, który zgromadził się – według 5,1–5 na stepach Moabu lub pod Horebem – Jahwe dał powód, by móc mówić: „Jam jest Pan, Bóg twój” (5,6)¹⁴⁰. Mojżesz, który przejmując głoszenie woli Bożej, przemawiając do ludu często sięga po sformułowanie „twój Bóg”. A przy oddawaniu dziesięciny Izraelita – a w każdym z osobna lud, do którego w 26,12 mówi się przez „ty” – składa oświadczenie, które zamyka modlitwa:

Ze swego świętego mieszkania, z niebios, spojrzysz i pobłogosław Izraela, lud swój (w.15).

„Twój lud (Izrael)” mówią zwracając się do Jahwe także starsi miasta (21,8) i Mojżesz w prośbie za lud (9,26.29). Niewykluczone, że 26,17 nn. dodatkowo później uzupełniono¹⁴¹. Jednak cel obu oświadczeń jest jednoznaczny i jednostronny, jak stwierdza z góry w. 16: Jahwe nakazuje, aby pełnić i szanować Jego prawa i nakazy. Skoro zaś Izrael tym samym otrzymuje pozycję ponad wszystkimi ludami jako lud własny tego Boga i jest święty (por. 7,8), to dzieje się to i służy „ku chwale, ku sławie, ku ozdobie” Pana¹⁴², który i tutaj w ustanowionej przezeń relacji między Nim i Izraelem ma i zachowuje inicjatywę.

¹³⁹ Zob. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8), München 1971, 9–86, 34.

¹⁴⁰ Ten trudny tekst – tylko w nim znajduje się hi od 'amar „mówić” – rozumie się różnie, por. komentarze do Pwt, R. Smend, *Die Bundesformel*, 7 n., który proponuje „proklamować”, H.H. Schmid, art. *nr sagen*, w: *THAT* I, 211–216, 214.

¹⁴¹ Jeśli wyjść od tego, że istniała pierwotnie świadomie skonstruowana analogiczna struktura, to podstawowy tekst Pwt 26,16–19 mógłby brzmieć następująco: Dajesz dzisiaj Jahwe powód do oświadczenia, że chce być twoim Bogiem, co znaczy, że pójdziesz Jego drogami, będziesz przestrzegał Jego praw, przykazań i postanowień prawnych i będziesz słuchał Jego głosu. A Jahwe dał ci dzisiaj powód do powiedzenia, że chcesz być dla Niego ludem, co znaczy, że będziesz przestrzegał Jego przykazań.

¹⁴² Tak Jr 13,11; por. 33,9; Ps 71,8. Pozostałe wypowiedzi są wzięte z języka i teologii deuteronomicznej. Dwukrotnie wskazuje się na to słowami „jak to On tobie powiedział”.

¹³⁶ Weinfeld, art. *b'rit*, w: *ThWAT* I, 781–784.

¹³⁷ E. Kutsch, art. *b'rit Verpflichtung*, w: *THAT* I, 339–352, 350.

¹³⁸ E. Kutsch, dz. cyt., 350 n.

Jeszcze wyraźniej przemawia „Pasterzem Izraela” (Ps 80,2)¹⁴⁵. Lud jest określany jako Jego trzoda, Jego owce, jednakże w tekstach późniejszych¹⁴⁶. Z Wyjściem z Egiptu zwrot ten łączy się tylko sporadycznie¹⁴⁷. Nie świadczy to o tym, że został on przyniesiony z czasu wędrówki przez pustynię, jak można by przypuszczać. Jest to raczej podjęcie sposobu mówienia z czasów zagrożenia, kiedy Judę i Jerozolimę uprowadzono do niewoli niczym trzodę, gdyż pasterze ludu – król i przywódcy – nie stanęli na wysokości zadania. Dla słowa prorockiego obiecującego zgromadzenie i powrót ludu także przydatny był ten sposób mówienia. Nie chodzi przy tym o wypowiedź, która ma określać relację między Jahwe i Jego ludem. Zamiarem nie jest określenie relacji, lecz przedstawienie stanowiska i działań Jahwe wobec Jego ludu. Jawi się On tu nie jako Pan, który decyduje o ludziach w pełni zależnych według swego widzimisię. Rozważa się i przedstawia obrazowo Jego troskę o swoich. Tu zaś nasuwało się porównanie z pasterzem i stadem, które pod każdym względem ukazywało przestrzeń życiową Izraela. Ludzie, którym głoszone to obrazowe słowo, mogli na podstawie własnego doświadczenia bez trudu zrozumieć je i zastosować.

Tak więc Jahwe jest postrzegany jako ten, który niczym pasterz opiekuje się swoim ludem. „Pasie” go, prowadzi, troszczy się o niego. Przy użyciu obrazu akcent spoczywa na wypowiedzi werbalnej¹⁴⁸. Ez 34,16 rozwija dalej tę myśl, wymieniając poszczególne czynności pasterza.

Sposób obchodzenia się z obrazem rzuca światło na postępowanie, jakie stosuje ST, kiedy mówi o Bogu. Mówi on mniej pojęciami, a przeważnie i zwłaszcza wypowiedziami o działaniu Boga, o Jego czynach i mowach. Oznajmia w nich, jaki jest Jahwe. Opis zawdzięcza temu pewien rys, który można nazwać historycznym i który rozumiano w myśl hasła „objawienie jako historia”¹⁴⁹. Jahwe rzeczywiście tworzy swoim działaniem historię. Ale znowu nie chodzi ST o pojęcie, lecz o aktywność Boga i o to, co w ten sposób się dzieje. Tego Boga,

¹⁴⁵ Tylko tu w ST znajduje się ten tytuł. Porównania „jak pasterz” używa się w związku z powrotem do ojczyzny i zgromadzeniem Izraela: Iz 40,11; Jr 31,10. Niejasne jest Rdz 49,24.

¹⁴⁶ Iz 63,11; Jr 13,17.20; 23,3; Ez 34,6.8.12.15.22.31; Mi 7,14; Za 9,16; Ps 77,21; 80,2; 95,7; 100,3.

¹⁴⁷ Ps 77,21; 78,52; por. Ps 95,7 nn.

¹⁴⁸ Jahwe jako ten, który „pasie” (רָחַץ): Rdz 48,15; Iz 30,23; 40,11; Ez 34,10.14.15; Or 4,16; Mi 7,14; Ps 28,9.

¹⁴⁹ Zob. tytuł książki W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 1965.

na podstawie którego działania można i należy wnioskować o Jego istocie, chce głosić ST. Po jego linii winna też próbować iść prezentacja teologii ST¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Pod tym względem pyta C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundrissen* (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1978, 6: „W jaki sposób to, co Stary Testament mówi o Bogu, można ogarnąć jednym spojrzeniem i ująć razem, w całej jego różnorodności i wielokształtności, w jaki sposób sprowadzić do wielkich, wszystko określających linii?” Odpowiada: trzeba „wyjść od struktur werbalnych”.