

JHWH - BÓG, KTÓRY POZOSTAJE WIERNY SWOIM OBIETNICOM

Kiedy stawia się dziś pytanie o objawienie imienia Bożego JHWH, większość wskazuje na słynny tekst z Wj 3,13-15. Wielość opracowań i teorii poświęconych temu zagadnieniu skupia się głównie, poza kilkoma wyjątkami, na tych trzech wersach oraz ich strukturze gramatycznej¹. Tymczasem należy zauważyć, że nie jest to jedyna wzmianka o objawieniu imienia Bożego w Księdze Wyjścia. Kolejne pojawiają się w Wj 6,2-8; 33,19; 34,6-7.14. Sekwencja ta pozwala sądzić, że mówiąc o objawieniu imienia Bożego w Księdze Wyjścia, trzeba wziąć pod uwagę szersze uwarunkowania wynikające z ich wspólnego kontekstu literackiego i teologicznego. Idąc tym tropem, można założyć, że wzmianki te nie są względem siebie niezależne, ale stanowią swoiste kontinuum i, dopiero rozpatrywane razem, pozwalają w całej pełni zrozumieć znaczenie imienia Bożego JHWH.

¹ Por. A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, "Communio" 14/1994, s. 36-48; W.H. Brownlee, *The Ineffable Name of God*, "Bulletin of the American Schools" 226/1977, s. 39-46; J. Carreira das Neves, *Jakie jest Twoje imię?* "Egzegeza Wj 3,14", "Communio" 14/1994, s. 25-35; J.S. Croatto, *Die Relecture des Jahwe-Names. Hermeneutische Überlegungen zu Ex 3,1-15 und 6,2-14*, "Evangelische Theologie" 51/1991, s. 39-49; C. den Hertog, *The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3,14a and Its Context*, "Catholic Biblical Quarterly" 64/2002, s. 213-228; H. Irsiegler, *Von der Namensfrage zum Gottesverständnis. Exodus 3,13-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels*, "Biblische Notizen" 96/1999, s. 56-96; N. Kilwing, *Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14*, "Biblische Notizen" 10/1979, s. 70-79; A. Klawek, *Les noms hébraïques "Jahveh" et "Elohim"*, "Folia Orientalia" 27/1990, s. 5-9; A. Klawek, *The Names Jahweh in the Light of Most Recent Discussions*, "Folia Orientalia" 27/1990, s. 11-12; E.A. Knauf, *YAHWE*, "Vetus Testamentum" 34/1984, s. 467-471; S. Lach, s. *Imię Boże Jhawe (Wj 3,14)*, w: tenże, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, s. 303-312; D.J. McCarthy, *Exod 3:14. History, Philology, and Theology*, "Catholic Biblical Quarterly" 40/1978, s. 311-322; J. Nawrot, *Misja i imię Mojżesza w obliczu objawiającego się Boga (Wj 3,13-18)*, "Poznańskie Studia Teologiczne" 12/2002, s. 33-58; A. Niccacci, *Esodo 3,14a: „Io sarò, quello che ero” e un parallelo egiziano*, "Liber annus. Studium Biblicum Franciscanum", 35/1985, s. 7-26; J. Paściak, *Boże imię Jahwe*, w: J. Chmiel, T. Matras (red.), *Studium Scripture anima teologiae*. Księga Pamiątkowa dla ks. prof. S. Grzybka, Kraków 1990, s. 225-236; A i L. Phillips, *The Origin of I'AM in Exodus 3,14*, "Journal for the Study of the Old Testament" 78/1998, 81-84; M. Rusecki, *Imię Boga „Ja jestem”* "Communio" 14/1994, s. 3-14; J.C. Siebert-Hommes, J.C., *„Ich werde sein” oder „ich werde da sein” Eine Untersuchung zu Ex 3,14*, w: K.A. Deurloo, J. Diebner (red.), *YHWH-Kyrios-Antitheism or Power of the Word* (Fs. R. Zuurmond; "Dielheimer Blätter Alten Testament" Beihefte 14), Amsterdam, Heildelberg 1996, s. 59-67; J. Tropper, *Der Gottesname YHWH*, "Vetus Testamentum" 51/2001, s. 81—106.

W obecnym opracowaniu uwaga zostanie skupiona na dwóch pierwszych tekstach, które znajdują się w jednym i tym samym kontekście literackim, jakim jest sekcja Wj 3,1-7,7, opowiadająca o powołaniu Mojżesza i pierwszej nieudanej misji u faraona. Oba teksty zostaną omówione w ramach tego wspólnego kontekstu literacko-teologicznego. Dopiero z tej perspektywy odniesiemy się do współczesnego stanu badań na temat etymologii i pochodzenia imienia JHWH oraz właściwej wymowy reprezentującego go tetragramu.

1. JHWH znaczy wierny obietnicom i skuteczny w ich wypełnianiu (Wj 3,13-15; 6,2-8)

Imię Boże JHWH zostaje objawione dwa razy. Raz, gdy Mojżesz zostaje powołany przez Boga, a potem, gdy to powołanie musi być ponowione po kryzysie spowodowanym niepowodzeniem pierwszej misji u faraona. Z punktu widzenia krytyki literackiej, pierwszy opis jest starszy niż drugi. Redaktor Księgi Wyjścia uznał jednak, że oba dają się dobrze wykorzystać dla osiągnięcia pewnego efektu teologicznego.

1.1. Kontekst literacki Wj 3,13-15; 6,2-8

Oba teksty mają wspólny kontekst, jakim jest powołanie Mojżesza. Cała długa sekcja Wj 3,1-7,7 ujęta jest bowiem w ramy podwójnego opowiadania o powołaniu tego męża Bożego: Wj 3,1-4,18; Wj 6,2-7,7. Pomiędzy tymi dwoma relacjami o powołaniu opowiada się o powrocie Mojżesza do Egiptu (Wj 4,19-31) i pierwszej, nieudanej próbie przekonania faraona, aby pozwolił odejść Hebrajczykom na pustynię (Wj 5,1-6,1). Niepowodzenie misji powoduje zaostrenie ucisku ze strony Egipcjan oraz kryzys zarówno Izraelitów, jak i samego Mojżesza, po którym JHWH musi ponownie przekonać swego wybranego, aby podjął się wykonania powierzonego mu zadania. Taki układ narracji tłumaczy logicznie podwójną relację o powołaniu. Obie perykopy (Wj 3,1-4,17// 6,2-7,7), zawierające interesujące nas fragmenty dotyczące imienia Bożego, oparte są na typowym schemacie powołania, w którym cechą charakterystyczną jest wskazanie trudności uniemożliwiającej przyjęcie powołania ze strony powoływanego (por. Gedeon: Sdz 6,11-24; Jeremiasz: Jr 1,4-9; Saul: 1 Sm 9). Dialog toczący się pomiędzy Mojżeszem i Bogiem jest bardziej rozbudowany niż inne opisy tego typu powołań, a sam powołany podnosi nie jedną, ale aż osiem różnych obiekcji, którymi próbuje wymówić się od podjęcia powierzonej mu przez Boga misji (Wj 3,11.13; 4,1.10.13; 5,22-23; 6,12; 6,30). Na wszystkie wskazane przez Mojżesza problemy JHWH udziela odpowiedzi, zapewniając go o swojej asystencji i ostatecznym sukcesie (Wj 3,12.14-22. 4,2-9.12.14-16; 6,1-8; 6,13-

27; 7,1-5). Pierwsza wzmianka o objawieniu imienia stanowi odpowiedź na drugą obiekcję ze strony Mojżesza (Wj 3,13.14-15). Kolejna zaś jest reakcją na jego lament po nieudanej misji u faraona (Wj 5,22-23; 6,1-8).

1.2. Analiza egzegetyczna Wj 3,13-15

Badany fragment ma schemat typowy dla całej sekcji opisującej powołanie: obiekcja i odpowiedź na nią zawierająca rozwiązanie problemu.

Obiekcja (w. 13)²

Obecny problem postawiony przez Mojżesza jest logiczną konsekwencją poprzedniej części dialogu, w której Bóg, powołując go, zapewniał, że nie powinien bać się faraona, gdyż nie jest ważne, kim jest Mojżesz, ale kto jest nim i kogo on reprezentuje. Kolejne pytanie Mojżesza brzmi więc: „kim Ty jesteś?” Nie chodzi jednak o to, że synowie Izraela zapomnieli w Egipcie imię swego Boga. Z faktu, że człowiek stawia pytania, rodzi się jedynie okazja do pełniejszego objawienia natury Boga Izraela. Tak więc Bóg objawia się nie tylko z własnej inicjatywy, ale także i poprzez dialog prowadzony z poszukującym Go człowiekiem. Nie zmienia to faktu wynikającego z doświadczenia, że im więcej człowiek dowiaduje się o Bogu, tym bardziej poznaje, że jest On nieprzeniknioną tajemnicą³

„Bóg ojców” nie ma żadnego dopełnienia, jak zwykle w przypadku stosowania takiej formuły. Można więc sądzić, że Mojżesz ma tym razem na myśli nie tylko Boga patriarchów, ale i Boga każdego indywidualnego Izraelity (por. Wj 3,6). W takim wypadku rzeczywiście ważnym staje się powiedzenie tego, jakie jest Jego imię. W historii Józefa (Rdz 37-50), główny bohater zawsze odróżnia się od swoich braci, mówiąc: „mój ojciec” (Rdz 45,13) lub „wasz ojciec” (Rdz 45,18-19), nigdy zaś „nasz ojciec” Różnorodność imion Bożych w Księdze Rodzaju, w tym wiele szczególnych określeń w rodzaju: „Bóg Betel” (Rdz 31,13) lub „Bojaźń Izaaka” (Rdz 31,42.53; por. też Rdz 14,18.19.20; 16,13; 21,33 35,7; 49,24)⁴ wskazuje, że pytanie jest bardzo zasadne, a jego właściwy sens brzmi: jakie imię mam im podać? Nie można wykluczyć, że chodzi także o to, iż Izraelici w Egipcie stali się czcicielami innych bogów (Ez 20,7-8; Joz 24,14) i stan zniewolenia ugruntował w nich przekonanie o wyższości tych bogów nad „Bogiem (lub bogami) ojców” W tym wypadku sens może być więc i taki, że Mojżesz stawia problem w następujący sposób: co nowego o Bogu ojców mam im powiedzieć w obecnej

² W części egzegetycznej niniejszego artykułu wykorzystane zostały opracowania dokonane przez autora na potrzeby komentarza do Księgi Wyjścia przygotowywanego do wydania w serii Nowy Komentarz Biblijny.

³ Por. T. Fretheim, *Esodo*, Torino 2004, s. 87.

⁴ Por. H.C. Brichto, *The Names of God*, New York, Oxford 1998, s. 3-36.

sytuacji? Imię nie ma bowiem dla starożytnych czysto symbolicznego sensu, ale objawia coś na temat charakteru tego, który je nosi. Wyraża jego osobowość i opisuje dokonania⁵ Pytanie wymaga odpowiedzi i za chwilę zostanie ona podana. Niektóre fragmenty tekstu qumrańskiego⁶ pokazują jednak, że oryginalnie cała sekwencja z w. 13 mogła nie istnieć i Bóg powiedział swoje imię bez uprzedniego pytania ze strony Mojżesza, co tłumaczyłoby także fakt, że według Jahwisty, imię Boże było znane od początku dziejów ludzkości (por. Rdz 4,26).

Objawienie imienia (w. 14-15)

Bóg, powołując się na swoje imię, czyni to zawsze w kontekście potwierdzającym, że jest blisko swego ludu (por. Iz 52,4-6; Ez 36,22-26). Zastosowana w w. 14 konstrukcja gramatyczna *'ehjeh 'āšer 'ehjeh*, określana przez gramatyków jako *idem per idem* (to samo przez to samo), stosowana jest na określenie czegoś, co z zasady jest nieokreślone i nie istnieje możliwość wyraźniejszego opisanie tej rzeczywistości⁷ Formuły tego typu tworzą specyficzny rodzaj paranomazji, w której pierwszy człon wypowiedzi jest precyzowany za pomocą podobnego lub identycznego słowa w drugiej jej części. Chodzi zatem o pewien rodzaj gry słów oparty na podobnym brzmieniu wyrazów. (por. Rdz 2,23; 11,9; 17,5; 21,3+6; 27,36; 1 Sm 25,25). Faktem jest jednak, że konstrukcja imienia Bożego w Wj 3,14 nie ma swojej dokładnej paraleli w Starym Testamencie, tak w innych formułach należących do grupy *idem per idem*, jak i tym bardziej w jakiegokolwiek z biblijnych paranomazji⁸ Najczęściej tłumaczy się ten zwrot w sposób, jaki uczyniła to Wulgata: *sum qui sum* - „Jestem, który Jestem” Forma *imperfectum* od rdzenia *hjh* rozumiana jest zasadniczo jako *futurum*, zaś chcąc wyrazić sens: „jestem tym, kim jestem” należałoby użyć innej konstrukcji gramatycznej⁹ Również poprzedzający badany fragment w. 12 wyraźnie akcentuje aspekt przyszłości, widoczny dobrze w całej perykopie. LXX tłumaczy zwrot w sensie: *ego eimi ho ōn* - „Jestem tym, który istnieje/jest istniejący”, co jeszcze bardziej komplikuje zrozumienie tej wypowiedzi. W deklaracji z tekstu masoreckiego nie ma bowiem stwierdzenia o charakterze ontologicznym, podkreślającym istnienie Boga lub jego stwórczą moc wobec tego, co istnieje, lecz fakt jego historio-zbawczej

⁵ Por. D. Rybol, *Znaczenie imienia w najstarszych cywilizacjach starożytnego Bliskiego Wschodu*, *Scriptura Sacra* 8-9/2005, s. 49-63.

⁶ Por. J. Davila, *The Name of God at Moriah: An Unpublished Fragment from 4QGenEx*, „*Journal of Biblical Literature*” 110/1991, s. 577-582.

⁷ Por. P. Jouon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax*, Roma 1993, § 158o.

⁸ Por. N. Kilwing, *Noch einmal*, s. 70-79.

⁹ Por. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18* (Anchor Bible 2), New York 1999, s. 204-205.

aktywności, która była, jest i będzie zawsze cechą charakterystyczną Boga Izraela¹⁰ Użycie tej samej formy czasownika w pierwszej osobie w całym bezpośrednim kontekście tej deklaracji (ww. 12.14-16; 4.12.15; por. 6,7; 29,45) pozwala sądzić, że w imieniu Boga wyraża się zapewnienie, iż Bóg pozostaje niezmienny w swoich decyzjach odnośnie do potomków trzech wielkich patriarchów Izraela, a więc był i będzie "z" i "dla" tego ludu jego wybawcą i opiekunem. Formuła sugeruje aktualność obietnic patriarchalnych i wierność Boga wobec siebie samego. Gdziekolwiek Bóg chce być uznany za Boga, musi pozostać tym samym Bogiem, jakim był wobec antenatów narodu.

Synowie Izraela nie mają zatem do czynienia z Bogiem arbitralnym, kapryśnym i zmiennym, lecz Bogiem, który konsekwentnie realizuje swoje obietnice. Izrael może zrozumieć sens tego imienia tylko patrząc na swą własną historię, a samą historię rozważać, patrząc na nią z perspektywy imienia Bożego¹¹

Koncepcje interpretacyjne zakładające, że Bóg daje tu odpowiedź wymijającą lub wręcz odmawia objawienia swego imienia w myśl zasady: znać czyjeś imię, znaczy w istocie mieć nad nim władzę, nie należą dziś do popularnych teorii egzegetycznych. Takiemu rozumieniu zaprzecza kontekst bliższy całej wypowiedzi (por. ww. 14b-16). Nie przyjęły się też próby zmiany formuły deklaracji, np., zmiana drugiego „jestem” z pierwszej osoby liczby pojedynczej na trzecią (por. wersja LXX). Druga część wiersza (w. 14b; por. w. 15b) ma cechy języka prorockiego (formuła posłania z konkretnym przesłaniem) i bez wątpienia otwiera treść tego, co ma być przekazane, na przyszłość, odwołując się do doświadczenia z przeszłości. Można więc sądzić, że w tle obecnej wypowiedzi stoi prorocka tradycja interpretacyjna imienia Bożego. Z różnych paraleli, przytaczanych w dyskusji, można wyciągnąć wniosek, że Wj 3,14 teologiczno-historycznie sytuuje się pomiędzy Oz 1,9; 11,7-11 a Iz 43,9-13; 45,1-7; 52,6¹²

Pierwsza część wiersza 15 jest połączeniem treści w. 14b z w. 6. W drugiej słowo „pamięć”, („wspomnienie”) wydaje się stanowić synonim rzeczownika „imię” „Pamięć” zawiera w sobie jednak konotacje wynikające z doświadczenia historycznego, które jest treścią samego imienia Bożego objawionego przed chwilą Mojżeszowi. Gwarantuje niezmienność Boga. Podobną paralelę tworzą także dopełnienia „na wieki” i „z pokolenia na pokolenie” O ile jednak *‘ôlām* w Biblii oznacza długi i nieokreślony czas, trwanie i niezmienność, choć niekoniecznie w sensie absolutnym, obecnym we współczesnym rozumieniu słowa „wieczność”, o tyle tłumaczenie *dōr* jako

¹⁰ Por. A. Niccacci, *Esodo 3, 14a*, s. 17-25.

¹¹ Por. T. Fretheim, *Esodo*, s. 88.

¹² Por. H. Irsigler, *Von der Namensfrage*, s. 82-84.

„pokolenie” może być kontrowersyjne. Protosemickie *dwr* opisuje rozciągnięcie w czasie i przestrzeni. Jeśli przyjąć je za właściwe także w obecnym miejscu, uzyskuje się doskonały poetycki paralelizm podkreślający przede wszystkim niezmienny charakter Boga i jego zbawczej woli.

1.3. Analiza egzegetyczna Wj 6,2-8

W odpowiedzi na lament Mojżesza z Wj 5,22-23 Bóg informuje go o tym, co spotka teraz faraona i zapowiada wyzwolenie ludu (Wj 6,1). Następująca za tą deklaracją perykopa Wj 6,2-12 zawiera dialog Mojżesza z Bogiem (6,2-12). Wtrącenie o niepowodzeniu misji wśród ludu (w. 9) dzieli go na dwie sekcje: przesłanie skierowane do ludu na temat tożsamości Boga, przymierza zawartego przezeń z przodkami i skutków tego faktu dla obecnej generacji (ww. 2-8) oraz misja Mojżesza do faraona (ww. 10-12). Uwaga nasza skupiona zostanie na pierwszej części tego dialogu.

Bóg przodków (w. 2)

Po tym jak JHWH potwierdził swój plan zbawienia wobec Izraela (w. 1), powtórnie objawia swoją tożsamość. Formuła „Ja jestem JHWH” (*'ānî JHWH*; ww.2.6.8) w obecnym kontekście nie oznacza tylko kapłańskiej wersji objawienia imienia Bożego JHWH, ale potwierdza niezmiennność Boga w realizacji złożonych przez Niego obietnic oraz jego mocy ukazanej w ich urzeczywistnianiu. Taki sens potwierdza jej późniejsze użycie w Księdze Wyjścia (Wj 7,15.17; 8,18; 10,2; 12,12; 14,4.18; 15,26; 16,12; 20,2; 29,46; 31,3) oraz równie częste zastosowanie u proroków okresu wygnania (Ezechiel i Deutero-Izajasz). Ogólnie rzecz ujmując, formuła pojawia się tam, gdzie chodzi o uroczyste potwierdzenie złożonych obietnic lub wydanych rozkazów. Również obecny kontekst (por. 6,2-8) wskazuje, że chodzi o potwierdzenie relacji przymierza pomiędzy Bogiem i patriarchami (ww. 4-8) oraz aktualności wynikających z niego obietnic i zobowiązań, których wypełnienie jest już bliskie (ww. 6-7.11.13).

JHWH - imię, którego nie znali przodkowie (w. 3)

Czasownik „widzieć” opisuje objawienia Boga dokonane wobec patriarchów (Rdz 12,7; 17,1; 18,1: Abraham; Rdz 26,2: Izaak; Rdz 35,1.9; 48,3: Jakub). Możliwe, że wyraża on mniej intymną relację niż ta, która wynika z czasownika „poznać” Bóg ukazał się im „jako” (tzw. *be-essentiae*)¹³ tzn. w realiach, które wyraża sobą imię „El Szaddaj”, obecne w opowiadaniach o patriarchach. W materiale należącym do P zawsze pozostaje ono w ścisłej

¹³ *Gesenius' Heberew Grammar*, E. Kautzsch, A.E. Cowley (red.), Oxford 1910 (reprint), § 119i; P Joüon, T Muraoka, *A Grammar*, § 133c.

relacji z przymierzem (Rdz 17,1; 28,3; 35,11; 48,3.14; 49,25; por. też Iz 13,6; Jl 1,15; Ez 1,24; 10,5; Ps 68,15; 91,1; Hi 5,17-40,2). Mimo wielu prób nie udało się do dzisiaj wskazać przekonującej etymologii tego imienia, ani odtworzyć jego przedkapłańskiego pochodzenia¹⁴ Formant „El” oznacza Boga, zaś „Szaddaj” może mieć w tym układzie gramatycznym różne znaczenia. Zwykle w tego typu imionach (*El 'Eljon* Rdz 14,18-22; *El Ro'i* Rdz 16,13; *El 'Olam* Rdz 21,33; *El Betel* Rdz 35,7) wzajemny stosunek obu formantów może być trojaki: 1) rzeczownik + przymiotnik (Bóg jest Szaddaj); 2) dwa rzeczowniki w układzie apozycji (Bóg i Szaddaj to dwa równorzędne imiona bóstwa); 3) dwa rzeczowniki, drugi pozostaje w relacji dopełniaczowej wobec pierwszego (Bóg z Szaddaj). Fundament słowa „Szaddaj” może stanowić rdzeń *šdd*, opisujący gwałtowne zniszczenie; rzeczownik *šdd*, który w tekstach ugaryckich i biblijnych oznacza „pies”, „źródło pokarmu” (Ps 22,9); kananejski rzeczownik *šd* (hebr.: *šādeh*) „pole” (Bóg [uprawnego] pola? Bóstwo płodności i urodzaju?). Fonetycznie blisko analizowanego określenia stoi także rzeczownik *šēd*, występujący w Biblii tylko w liczbie mnogiej i w kontekście idolatrycznym. Często tłumaczony jest on jako „demony”, ale bliższa analiza wskazuje raczej na obce bóstwa niż postaci demoniczne w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁵ Inne możliwe etymologie wiążą się z akadyjskim *šadu* – „góra” (Bóg z góry/mieszkający na górze) lub egipskim *šdj* – „wybawiciel”, przydomkiem łączonym z różnymi bóstwami. Nie ulega wątpliwości, że zarówno w materiale pozabiblijnym (Egipt, Ugarit, Deir 'Ailla), jak i w samej Biblii, kontekst oraz proponowane źródłosłowy wskazują na elementy teoforyczne.

Autor kapłański podkreśla, że teraz następuje kolejny etap objawienia się Boga. Wobec patriarchów nie zostało objawione imię JHWH. Gramatyczna konstrukcja tej części wiersza budzi wiele kontrowersji¹⁶, gdyż nie ma pewności, czy zwrot „moje imię” jest dopełnieniem dla dwóch podmiotów w zdaniu, czy dotyczy tylko drugiej jego części i pełni rolę biernika określanego przez gramatyków jako *accusativus* ograniczenia lub specyfikacji¹⁷ Ponadto nie wynika z tej konstrukcji jednoznacznie, czy chodzi o to, że przed Mojżeszem nie było znane imię JHWH, czy też o to, że Bóg nie

¹⁴ Por. H. Niehr, G. Steins, w: *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*, G. J. Botterweck i in.(red.), Stuttgart-Berlin-Köln 1973-1995, t. VII, s. 1078-1104; E.A. Knauf, w: "Dictionary of Deities and Demons in the Bible", K. Van der Toorn i in. (red.) Leiden 1999, s. 749-753

¹⁵ Por. J. Lemański, *Szatan i inni. Kilka uwag o demonologii Starego Testamentu*, w: W Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne*, Księga pamiątkowa dla ks. prof. B. Wodeckiego, Warszawa 2001, s. 186.

¹⁶ Por. W.R. Garr, *The Grammar and Interpretation of Exodus 6,3*, "Journal of Biblical Literature" 111/1992, s. 385-408; G.E. Whitney, *Alternative Interpretation of lō' Ex 6,3 and Jeremiah 7,22*, "Westminster Theological Journal" 48/1986, s. 151-159.

¹⁷ Por. P. Jouon, T. Muraoka, *A Grammar* § 126g.

objawił patriarchom swej pełnej tożsamości, którą wyraża Jego imię? (por. Ps 83,19). Imię odzwierciedla naturę Boga i reprezentuje Jego obecność wśród ludzi, jest jego „akustyczną ikoną”¹⁸ wyrazistą szczególnie w kontekście anikonicznego kultu starożytnego Izraela. Patriarchowie nie znali imienia Bożego JHWH nie tyle w sensie dosłownym, ile dlatego, że nie doświadczyli w pełni rzeczywistości, którą ono reprezentuje. Spotkali Boga Przymierza, usłyszeli Jego obietnice, ale dopiero ich potomstwo staje się świadkiem pełnej ich realizacji. W tym też sensie poznają doświadczalnie sens imienia Bożego, pod którym JHWH przedstawił się Mojżeszowi na Synaju (por. Wj 3,14).

Treść imienia Bożego JHWH (w. 4-8)

Partykuła *gam* wyraża kontynuację, a zarazem wzmocnienie poprzedniej wypowiedzi. Bóg ukazał się patriarchom, „i ponadto” zawarł z nimi swoje przymierze. Tradycja P nie stosuje w zwrocie „ustanowić (lub zawrzeć) przymierze” klasycznego czasownika *kārat* - „przeciąć”, lecz czasownik *qûm* - „podnieść” (czasem też *nātan* - „dać”). Różnica może wynikać z tego, że pierwszy z nich podkreśla bardziej moment inicjacji przymierza, zaś drugi odwołuje się do czegoś, co już zaistniało i wymaga kontynuacji lub wypełnienia¹⁹. Taki sens czasownik *qûm* przyjmuje w osnowie ąal w sytuacjach, gdy mówi się o zobowiązaniach. Wówczas tłumaczy się go bądź jako „być wiążącym/nadal obowiązywać” (por. Lb 30,5-12 P), bądź jako „być wypełnionym/być w mocy” (por. Pwt 19,15; Iz 14,24).

Ziemia pobytu patriarchów zostaje nazwana wprost: ziemią Kanaan. Abraham przybył tam z Mezopotamii (Rdz 11,31; 23,4), nigdy jednak nie stał się jej właścicielem. Jedyny skrawek Ziemi Obiecanej, który nabył zgodnie z prawem od Efrona Hetyty, to grota w Makpela koło Hebronu, zakupiona na grób dla Sary (Rdz 23). Z upływem czasu stała się ona grobem rodzinnym, w którym spoczął także sam Abraham i większość jego potomków. Posiadanie tej ziemi w pełnym tego słowa znaczeniu nie wynika jednak z tego aktu własności, lecz z obietnicy złożonej przez Boga (Rdz 17,2-8). Podkreśla to ostatnia część wiersza, w której dwukrotnie powraca rdzeń *gwr*, wyrażający ideę pobytu gdzieś jako obcy.

O tym, że JHWH usłyszał narzekania/jęki swojego ludu, autor kapłański informował już w Wj 2,24. Teraz podkreśla to dodatkowo zaimek „ja” (w.5). Zwrot „pamiętać o przymierzu” wskazuje przede wszystkim na to, że jest ono aktualne również dla potomków Abrahama.

JHWH mówi, że obiecał ziemię patriarchom (Wj 6,4) oraz, że jest świadomym ucisku Izraela w Egipcie (Wj 6,5). Dla tych dwóch racji,

¹⁸ Por. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 272.

¹⁹ Por. H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, Stuttgart 1991, s. 81-82.

pamiętając o swoim przymierzu i złożonych obietnicach, postanawia teraz działać. Powraca ważna formuła: „Ja jestem JHWH” (por. ww.2.7.8), która wskazuje na aktywną i skuteczną obecność Boga w dziejach Izraela. Tym razem Jego działania opisują trzy czasowniki. Pierwszy z nich to „wyprowadzić”, jedno z technicznych słów stosowanych na opisanie wyzwolenia w tradycji exodusu, które w obecnym kontekście przyjmuje sens „wyzwolić” z jarzma egipskiego (por. Wj 1,11; 6,7). Drugi, „ocalić” podkreśla aspekt wybawienia. Tym razem dotyczy on pracy Izraelitów na rzecz faraona. Rdzeń *'bd* – „służyć”, który jest podstawą rzeczownika *'ābōdāh*, przywołuje na pamięć fundamentalne pytanie: komu ma służyć Izrael? Faraon, przeciwstawiając się Bogu, kazał przedstawicielom Izraela powrócić do ich niewolniczej służby (por. Wj 5,18). Bóg teraz zapowiada, że wyzwoli swój lud od tego zniewolenia. Jest to odpowiedź na zarzuty Mojżesza wypowiedziane w Wj 5,23. Trzeci z czasowników to *gā'al*. Najogólniej mówiąc, opisuje on wypełnienie obowiązków rodzinnych wobec kogoś bliskiego, kto znalazł się w sytuacji grożącej utratą wolności, własności rodzinnej lub życia. Rdzeń wyraża zatem koncepcję solidarności rodzinnej i obrony praw rodu lub klanu²⁰. W obecnym kontekście użycie tego rdzenia wyraźnie nawiązuje przede wszystkim do obowiązku spoczywającym na najbliższym krewnym, który ma za zadanie wykupić członków swego rodu z niewoli (Kpł 25,47-49). Sposób zbawczego działania Boga określają metaforyczne zwroty „wyciągniętym ramieniem” i „wielkie wyroki”. Gest ręki wyciągniętej w walce łączy się z użyciem broni i agresją (por. Hi 15,25). Drugi zwrot opisuje wyroki wydawane przez JHWH na Egipt (Wj 6,6; 7,4) i jego bogów (Wj 12,12; Lb 33,4). Stosowany szczególnie często przez Ezechiela (10 z 16 zastosowań w całej Biblii), oznacza u niego sprawiedliwą karę spadającą na Judę lub obce narody (zwłaszcza na Egipt; por. Ez 30,14-19), która pozwala poznać ludowi, że „Ja jestem JHWH”

Kolejna obietnica, poprzez użycie słowa „wezmę”, oznacza w tym wypadku formalną adopcję ze strony Boga. Formuła, w której termin ten został użyty, jest jedną z kilku klasycznych formuł zawarcia przymierza. W Pięcioksięgu po raz pierwszy pojawia się przy okazji obietnic złożonych Abrahamowi (Rdz 17,7), po raz drugi wraca w obecnym wierszu, gdy JHWH zapowiada bliskie już wybawienie (w.6) i wprowadzenie do Ziemi Obiecanej (w. 8), a po raz trzeci pojawi się w Kpł 26,12, gdy mowa będzie o wspólnotcie kultowej zgromadzonej wokół Namiotu Spotkania. Sekwencja jest więc wyraźnie progresywna (inne wersje por. Wj 29,45; Kpł 11,45; 22,32-33; 25,38; 26,45; Pwt 7,6; 26,17-18; 29,13; Iz 43,1; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31,33; Ez 11,20; Oz

²⁰ Por. H. Ringgren, w: *Theologische Wörterbuch Alten Testament*, G. J. Botterweck i in. (red.) Stuttgart-Berlin-Köln 1973-1995, t. 1, s. 884-890.

2,1.25). W obecnym wierszu akcentuje się dwustronny charakter tej wzajemnej relacji. JHWH deklaruje, że przyjmuje Izraelitów jako swój lud, ale i ten Jego lud musi rozpoznać poprzez zbawcze dzieła, że JHWH jest jego (dosłownie: waszym) Bogiem. Konstrukcja: „Ja jestem JHWH, wasz Bóg” pojawia się tu pierwszy raz w Biblii i akcentuje „poznanie” tego, kim jest JHWH dla Izraela poprzez działania podjęte przez Niego na rzecz ludu²¹

Powtórzona ponownie formuła „Ja jestem JHWH” służy zagwarantowaniu obietnicy wyzwolenia (ww. 6.7.8). Zwrot „podnieść rękę” wiąże się z gestem przysięgi i w obecnym wypadku stanowi jej metaforę (Lb 14,30; Pwt 32,40). JHWH obiecał patriarchom „ziemię”, a wypełnienie tego zobowiązania dokona się wobec ich potomków, do których teraz posyła On Mojżesza. Ziemia Kanaan, w której przebywali jako „obcokrajowcy” (Wj 6,4; por. Rdz 17,8; 28,4; 35,12), zostanie im teraz dana na własność. Zapowiedź wskazuje, że czas ich pobytu w Egipcie dobiega końca, a terminologia, użyta na określenie prawa własności wobec ziemi, zaczerpnięta została z teologii deuteronomistycznej (Pwt 33,4).

2. Najstarsze świadectwa archeologiczne imienia JHWH

Powszechnie stosowana w Biblii hebrajskiej forma JHWH, czyli tetragram, uznawana jest za oryginalną, a formy skrócone: *Jah*, *Jahû*, *Jô* za wtórne²². Poza Biblią znajduje się w wielu tekstach zapisanych pismem alfabetycznym w dialekcie północno-zachodnio-semickim począwszy od IX aż po VI wiek przed Chrystusem²³. Najstarszy z nich pojawia się już na słynnej steli Meszy²⁴ a forma skrócona JHW na ostrakonach z Kuntillet 'Ajrud (IX w.)²⁵. Od niej prawdopodobnie pochodzą skrócone wersje: *Jah*, *Jahû*, *Jô*, spotykane często w imionach teoforycznych (El-jasz, Jo-natan, Je-remiasz, Iza-jasz), czy poetycka aklamacja Hallelu-jah (Wj 15,2)²⁶. Trzeba zauważyć, że

²¹ Por. E. Rendtorff, *Die „Bundesformel” Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160), Stuttgart 1995, s. 20-24.29-30.

²² Por. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge - London 1973, s. 61.

Por. L. Viganò, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976. Por. też M. Weippert, *Jahwe* (1977), w: tenże, *Jahwe und die anderen Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, s. 35-37.

²⁴ Por. KAI 181.18.

²⁵ Por. Z. Meshel, C. Meyers, *The Name of God in the Wilderness of Zin*, "Biblical Archeologist" 39/1976, s. 6-10 zvl. 8 Abb. 2; por. też J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: the Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, "Zeit schrift für alttestamentliche Wissenschaft" 94/1982, s. 2-20; M. Weinfeld, *Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and the Significance*, "Studi Epigrafici e Linguistici" 1/1984, s. 121-130.

²⁶ Por. S. Norin, *Jô-Namen und Jêhô-Namen*, "Vetus Testamentum" 29/1979, s. 87-97; 30/1980, s. 239-240; A.R. Millard, *YH et YHW Names*, VT 30/1980, s. 208-212.

pełna forma tetragramu nigdy nie pojawia się w imionach ani nazwach o charakterze teoforycznym. Na niektórych ostrakonach i papirusach z Elefantyny występuje także forma JHH²⁷

Również w tekstach asyryjskich i babilońskich, zapisywanych pismem klinowym, pojawiają się liczne imiona własne osób pochodzących z Izraela i Judy, w których występuje formant teoforyczny od imienia JHWH. W tekstach asyryjskich element taki pojawia się po raz pierwszy w IX wieku, za czasów Salmanassara III, wraz z imieniem izraelskiego króla Jehu, zapisanego jako *la-ú-a*²⁸ oraz nieco później, za jego następcy, Adadnirari III, w imieniu kolejnego władcy Izraela – Joasza, zapisanego jako *la-'a-su*²⁹ W tekstach babilońskich pierwsze świadectwa tego typu imion pochodzą z czasów Nabuchodonozora II, kiedy wymienia się imię króla Judy – Jojakina, zapisywane jako *la-'-ú°/la-'u°/la-a-ú°/la-ku-ú°*³⁰ Najbardziej reprezentatywne w okresie neobabilońskim są formy *la-'-ú*, *la-o-ú*, lub *la-ku-ú*, a później, w czasów Achemenidów pojawiają się transkrypcje, takie jak: *la-a-hu-ú/u* i *ia(-a)-ma*. Ostatnią formę czyta się bez wątplenia jako *-ia(-a)-wa*³¹

3. Wymowa tetragramu

Wymowa tetragramu jako „Jahweh” jest bardzo prawdopodobna, choć nie do końca pewna. Po powrocie z wygnania babilońskiego święte imię Boga wymawiał raz do roku tylko arcykapłan, wchodząc do najświętszego miejsca w świątyni. Wraz ze zburzeniem sanktuarium przez Rzymian zanikła także tradycja jego wymowy. W samej Biblii wymowę tetragramu zastępowało określenie: „Adonaj-Pan”, które zaznacza punktacja masorecka, podpisując samogłoski tego ostatniego pod spółgłoskami imienia JHWH³² W efekcie czytane razem dają one niepoprawną formę „Jehowa” Przedmasoreckie zapisy wymowy, zachowane w pismach Ojców Kościoła odwołujących się do tradycji samarytańskiej, przekazują greckie ekwiwalenty tej wymowy w formie: *Iaoue/ Iauai* (Klemens Aleksandryjski III w. po Chr.)³³ *Iabe/Iabai* (Epifaniusz

²⁷ Por. M. Weippert, *Jahwe*, s. 36.

²⁸ Por. M. Weippert, *Jau(a) mār Humrî – Joram oder Jehu von Israel?*, "Vetus Testamentum" 28/1978, s. 113-118.

²⁹ Por. S. Page, *A Stela of Adad-Nirari III and Nergal-Ereš from Tell al Rimah*, Iraq 30/1968, s. 142.

³⁰ Por. M. Weippert, *Jahwe*, s. 38.

³¹ Por. E. Lipiński, „Jahweh” w: P.-M. Bogaert i inni (red.), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, s. 734.

³² Czasem pojawia się też błędna pisownia z samogłoskami od imienia 'ēlōhîm, dając w efekcie zapis *jēhōwih*.

³³ *Strom.* 5,6,34,5

z Salamis IV w. po Chr.³⁴/ Teodoret z Cyru V w. po Chr.³⁵). Greckie „b” jest tu fonetycznym odpowiednikiem hebrajskiego „waw” Powyższe świadectwa pozwalają sądzić, że przedmasorecka tradycja fonetyczna w odczytywaniu teragramu brzmiała *Jahwē*. Odnośnie skróconej formy z Elefantyny *Jhw/Jhh* wymowa była *Juhō* (nie *Jahū*). Potwierdza to grecki ekwiwalent *jaō*³⁶ Takiej pewności nie ma natomiast w odniesieniu do podobnej formy *Jhw* z Kuntillet ‘Ajrud. Natomiast masorecka punktacja dla skrótu *Jh*, wokalizowanego jako *jāh*, znajduje swoje potwierdzenie w greckich odpowiednikach zapisywanych jako *Ia* (tak cytowany już Epifaniusz; podobnie łacińskie *Ia* u Hieronima)³⁷

4. Etymologia imienia JHWH

Jakkolwiek z punktu widzenia historii religii, a także teologii, ważniejsze jest to, jakie cechy przypisują Bogu jego czciciele, niż dochodzenie oryginalnej etymologii imienia, to jednak sama kwestia tej etymologii nie może zostać pominięta³⁸ Istnieje względna zgoda co do tego, że zapis JHWH stanowi najstarsze, oryginalne i pełne brzmienie imienia Bożego, które pochodzi od koniugacyjnej formy czasownika *hwj* z prefikсовym formantem *ja-* należącym do trzeciej osoby liczby pojedynczej³⁹ Z dużym prawdopodobieństwem chodzi o osnowę przyczynowo-sprawczą hifil, która dla tego rdzenia, poza syryjskim, jest nieznaną w innych językach semickich⁴⁰ Praktycznie użycie tej formy jako imienia Bożego sprawiło, że nabrała ona cech rzeczownika. Przykłady takiego procesu urzeczownikowienia formy czasownikowej można znaleźć w antycznych toponimach semickich: *iakrub-El* „On pobłogosławił” *iatûr-Mēr* – „Mer powrócił”, *Ikšudum* – „On pochwycił”, *iaitha'(um)* – „On wybawia” *ia'ûq* „On trzyma na boku”, *Iağût* – „On pomaga” itp.⁴¹

³⁴ *Adv. Haer* 1,3,40,5 (MPG 41.685).

³⁵ *Quaest. in Ex XV* (MPG 80,244); *haer.fab.comp.* 5,3 (MPG 83.460).

³⁶ Por. M. Weippert, *Jahwe*, s. 39.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. K. Van der Toorn, „Yahweh”, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. Van der Toorn i in. (red.) Stuttgart-Berlin-Köln 1973-1995, s. 913.

³⁹ Por. H.O. Thompson, „Yahweh” w: *Anchor Bible Dictionary*, D. J. Freedman (red.) New York 1992, t. VI, s. 1011; M. Görg, „Jahwe” w: *Neues Bibel Lexikon Zürich-Düsseldorf*, t. II, s. 261, T. Fretheim, „Yahweh”, w: *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* W.A. VanGemeren, London 1997, t. IV, s. 1295.

⁴⁰ Por. D.N. Freedman, „JHWH”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck, Grand Rapids 1985 i in. (red.), t. V, s. 513.

⁴¹ Por. M. Görg, *Jahwe- ein Toponym?*, „Biblische Notizen” 1/1976, s. 7-14; M. Görg, *YHWH – ein Toponym? Weitere Perspektiven*, „Biblische Notizen” 101/2000, s. 10-21, E. Lipiński, „Jahweh”, s. 735; K. Van der Toorn, „Yahweh” w: *Dictionary of Deities and Demons*, s. 913.

Przedmiotem kontrowersji pozostaje jedynie znaczenie formy czasownikowej. Rdzeń *hwj* (pochodzący od *hjh*, *hwh*) może znaczyć: „upaść”, „wiał” (o wietrze), „być zapalczywym”, „mówić”, „istnieć”, „być”, a w formie kauzatywnej *hifil* także „stwarzać”⁴²

Większość tych propozycji znaczeniowych sprowadza się do podstawowego znaczenia rdzenia *hwj* wyrażającego ideę wydawania dźwięku lub dmuchania, a sama forma rdzenia jest najprawdopodobniej onomatopeją⁴³. Zatem można uznać sens „dmuchać” za najbardziej antyczne ze znaczeń. W kontekście zjawisk teofanijnych, w których efekty dźwiękowe odgrywają zasadniczą rolę (por. Wj 19; zwłaszcza 1 Krl 19,12), idea Wellhausena (i Ewalda)⁴⁴, że pierwotny sens imienia JHWH mógł brzmieć: „JHWH dmuchnął”, lub „JHWH dmucha/dmie” nie jest pozbawiona sensu⁴⁵. Wiele wskazuje na to, że pierwotnie JHWH reprezentował typ bóstwa atmosferycznego władającego deszczem i burzą, podobnie jak konkurencyjny wobec niego Baal (z Tyru). Oryginalnie *ba'al* to epitet boga o imieniu Hadad. Z czasem epitet sam nabrał cech imienia własnego. W Biblii ewidentnie stanowił on realną konkurencję dla JHWH i w początkowej fazie tego „konfliktu” był równorzędnym partnerem, zwłaszcza za czasów, gdy w Izraelu panowała dynastia Omridów⁴⁶.

Z drugiej strony obecna już w Wj 3,14 forma imienia Bożego wskazuje na to, że Izraelici rozumieli imię swojego Boga jako swego rodzaju skrót od dłuższej sentencji. Materiał porównawczy do tego zjawiska znajduje się w tekstach akadyjskich. Wśród wielu różnych amoryckich imion są także i takie, które zawierają rdzeń *hwj*, połączone z teonimem i tłumaczone w oparciu o sens „być/stać się” lub „sprawić; aby być widocznym/ukazać się”: *Jahwi-ilum* – „Bóg się objawił” czy *Jahwi-Adad* – „Adad się objawił”⁴⁷. Nie mniej imion o podobnej konstrukcji wiąże się z deifikacją zmarłych przodków⁴⁸. Stąd pojawiła się hipoteza, że również i imię JHWH jest

⁴² Por. R.A. Bowman, *Yahwe the Speaker*, *Journal of Near Eastern Studies* 3/1944, s. 1-8; S.D. Gitin, *YHWH the Passionate*, *VT* 6/1956, s. 1-9; P.A.H. de Boer, *Yhwh as Epithet Expressing the Superlative*, *"Vetus Testamentum"* 24/1974, s. 233-235.

⁴³ Por. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, L. Koehler; W Baumgartner (red.), Leiden 1995, t. I, s. 232; *Dictionary of Classical Hebrew*, D.J.A. Clines (red.) Sheffield 1995, t. II, s. 503-504.

⁴⁴ Por. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin³1897, s. 25 Anm. I Por. też E.A. Knaut, *Yahwe*, *VT* 34/1984, 469; tenże, *Midian*, Wiesbaden 1988, s. 43-48.

⁴⁵ Por. E. Lipiński, „Jahweh”, s. 735.

⁴⁶ Na ten temat szerzej por. M.S. Smith, *The Early History of God*, Grand Rapids²2002, 65-107.

⁴⁷ Archiwum królewskie z Mari 23, 87:7; 448:13. Por. też A. Finet, *Réflexion sur l'ononastique de Mari et le Dieu des Hébreux*, w: *Mélanges Armand Abel*, t. III, Leiden 1978, s. 64-78.

⁴⁸ Por. M. Stol, *Old Babylonian Personal Names*, *"Studi Epigrafici Linguistici"* 8/1991, s. 203-205.

oryginalnie związane ze czcią jakiego zmarłego przodka. Dość ciekawa wydaje się hipoteza De Moor'a⁴⁹, aby uznać imię JHWH za ekwiwalent formy *Jahwe-El* i tłumaczyć je w sensie „Mój El (Bóg) jest obecny (jako pomagający)” a źródło tego imienia widzieć w ubóstwieniu jednego z przodków proto-Izraelitów⁵⁰. Za taką hipotezą może przemawiać zarówno fakt, że nazwa „Izrael” nie zawierała pierwotnie formantu teoforycznego od imienia JHWH, lecz teonim El, zaś imię jednego z praprzodków Izraelitów: Jakub (*Ja'ăqōb*) jest skrótem od *J'qb-'l* (por. amoryckie *Jahqub-el*) – „Mój El (Bóg) idzie blisko niego/strzeże go”⁵¹. Podstawowy problem w przyjęciu tej hipotezy leży w tym, że „trudno jest uwierzyć w to, iż główne bóstwo Izraela, czczone w kulcie, który został przywieziony do Palestyny, było oryginalnie ubóstwionym przodkiem” Choć takie bóstwa są znane na starożytnym Bliskim Wschodzie, to jednak nigdy nie odgrywały wiodącej roli w żadnym panteonie. Ich kult pozostawał lokalnym kultem przodka, ograniczonym do ściśle określonej grupy⁵².

Wielu badaczy, trzymając się tezy, że imię JHWH jest skrótem dłuższego epitetu, widziało w tetragramie formę liturgiczną pochodzącą od zwrotu: „On, który stworzył (*jahwi*) zastępy (niebieskie)” związana z biblijnym określeniem „JHWH Sabaoth”⁵³ lub pochodną innych, zaginionych już dziś form wyznania wiary w JHWH, jak: „El stworzył (*jahweh*) Izraela” (por. Rdz 33,20) lub „El stworzył (*jahweh*) wiatry”⁵⁴. Przy takim rozumieniu oryginalną formą imienia Boga Izraela jest El, a nie JHWH, gdyż drugie imię wyraża raczej charakterystykę Boga Izraela: „El, który się objawia” (por. Ps 118,27)⁵⁵. Hipoteza ta, choć ciekawa, ma swoje słabości. Proste porównanie JHWH z Elem z tekstów ugaryckich pozwala sądzić, że asymilacja cech najwyższego Boga panteonu ugaryckiego przez Boga Izraela miała charakter stopniowy. Ponadto najstarsze wzmianki o JHWH zachowane w Biblii wyraźnie pokazują, że Kanaan nie jest kolebką jahwizmu i religia ta przywędrowała na tereny późniejszej Ziemi Obiecanej z dalekiego południa. Z tego względu asymilowanie się jahwizmu w nowym środowisku religijnym miało charakter synkretyczny. Tam, gdzie nie było konkurencyjności, JHWH stopniowo

⁴⁹ Por. J.C. De Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1990, s. 237-239.

⁵⁰ Por. tamże, s. 244.

⁵¹ Por. H. Seebass, „Jakob” w: *Neues Bibel Lexikon*, Zürich-Disseldorf 1996, t. II, s. 272.

⁵² Por. K. Van der Toorn, „Yahweh”, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. Van der Toorn i in. (red.) Leiden 1999, s. 914.

⁵³ Por. F.M. Cross, *Canaanite Myth*, s. 70.

⁵⁴ Por. D.N. Freedman, „JHWH” w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck, i in. (red.) Grand Rapids 1986, t. V, s. 515.

⁵⁵ Por. M. Dijkstra, *Yahweh-El or El-Yahweh?*, w: M. Augustin i inni (red.), *„Dort ziehen Schiffe dahin... Collected Communications to the XVIth Congress of the Old Testament (BEATAJ 28)*, Frankfurt am Main 1996, s. 43-52.

przejmował cechy innych bóstw (np. El), a tam, gdzie istniała konkurencyjność, bóstwa takie traktowane były jako idole przeciwne wyłączności kultu JHWH w Izraelu (Baal)⁵⁶

5. Pochodzenie jahwizmu

Biblijne samookreślanie się Izraelitów wobec Egipcjan czy Filistynów, jako „Hebrajczycy”, sprawiło, że najczęściej to właśnie w Hebrajczykach upatruje się przodków Izraela. Społeczności określane mianem „Hapiru” lub „Apiru” znane ze starożytnych inskrypcji począwszy od II tysiąclecia przed Chrystusem, w mniejszym stopniu reprezentowały jednak element etniczny, a w większym pewną grupę społeczną wyjętą spod prawa lub znajdującą się na niższym szczeblu hierarchii społecznej⁵⁷. Z punktu widzenia badań nad jahwizmem znacznie bardziej intrygująca jest inna grupa łączona z proto-Izraelitami, a mianowicie wędrowni nomadzi znani ze starożytnych tekstów pod nazwą Szasu. Wspomina się o nich w egipskich dokumentach z Nowego Państwa od Tutmosisa II (1479-1425) po Ramzesa III (1184-1153). Zamieszkiwali różne terytoria od Syrii po Negew i Synaj. Większość tekstów lokalizuje ich w okolicach dzisiejszego kanału Sueskiego i na terenach południowej Palestyny, zwłaszcza w strefie, którą Biblia określa jako Edom. Późniejsze dokumenty z Nowego Państwa właściwie łączą ich tylko z tymi ziemiami. Intrygująca jest zwłaszcza jedna z grup Szasu wspomniana najpierw w dokumencie z XV w. i umiejscawiana w rejonie Edomu w miejscowości Yahu. Ich istnienie potwierdza także inskrypcja z nubijskiego Soleb, datowana na czasy Amenofisa III (1390-1353), w której mówi się o „kraju (nomadów) Szasu z Yhw”. Inna inskrypcja, pochodząca z el-Amarna, wspomina o „kraju nomadów Yhw”, łącząc go z nazwą Seir (por. Pwt 33,2; Sdz 5,4-5)⁵⁸. Prawdopodobnie miejsce zamieszkania wzięło nazwę od czczonego przez nich bóstwa. Forma zapisu przypomina bowiem skróconą wersję imienia JHW, znaną z kolonii judejskiej na Elefantynie. Wielu badaczy identyfikuje ich więc jako praprzodków Izraelitów.

Najstarsze poetyckie teksty biblijne w istocie potwierdzają przekonanie współczesnych badaczy, że jahwizm swoimi korzeniami geograficznymi sięga

⁵⁶ Na ten temat por. M.S. Smith, *The Origin of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.

⁵⁷ Por. N.P. Lemche, „Hebrew”, w: *Anchor Bible Dictionary*, D.J. Freedman (red.), New York 1992, t. III, s. 95.

⁵⁸ Por. R. Giveon, *Les bédouins Shosu des document égyptiens* (DMOA 18), Leiden 1971. M. Weippert, *Semitische Nomaden des zweite Jahrtausends*, „Biblica” 55/1974, s. 265-280.472-483; M. Görg, *Zur Geschichte der Š3šw*, „Biblica” 45/1976, s. 424-428.

ziem leżących na południe od Kanaanu⁵⁹ Chociaż większość z tych tekstów została zredagowana w czasach monarchii, to niezmiennie faktem pozostaje to, że wszystkie one zgodnie potwierdzają, iż JHWH przybył z południa⁶⁰, a kraina, z której pochodzi, ma charakter pustynny. Biblijny Synaj jest zarazem określeniem pustyni (Wj 19,1; Kpł 7,38; Lb 1,1) i konkretnej góry (Wj 19,11.18.20). Łączone z tym miejscem inne nazwy także sytuują się na południu. Seir to przede wszystkim górski region zamieszkiwany przez potomków Ezawa (Rdz 36,8; Pwt 2,4.22) łączony z pustynią Negew. Takie konotacje wiążą się z faktem, że nazwa ta pojawia się w dokumentach egipskich z epoki Ramzesa II i Ramzesa III. Wynika z nich, iż Egipcjanie nie zapuszczali się na górzyste tereny Edomu i na wschód od zatoki Aqaba. Również Paran to określenie zarówno pustyni (Lb 10,12; 12,16; 13,3), jak i góry (Pwt 33,2). Tereny te zamieszkiwali z kolei potomkowie Izmaela (Rdz 21,21). Tym razem chodzi o strefę w okolicach Kadesz (-Barnea) (Lb 13,26), graniczącą z rejonami zamieszkałymi przez Madianitów (por. 1 Krl 11,18).

Kolejna nazwa, Edom, wprost wydaje się być synonimem nazwy Seir (Rdz 36,1.8.19). Identyfikacja ta może być jednak dość późna. Lemaire⁶¹ datuje ją na VIII wiek, gdyż wówczas Edomici przekroczyli granice w pobliżu zatoki Aqaba i zdobyli Eliat (2 Krl 16,6), a potem pustynne tereny na południe od Negew.

Teman etymologicznie oznacza „południe” i być może jest też nazwą własną jednego z klanów łączonych z potomkami Ezawa (Rdz 36,11.15.42; por. Am 1,12; Jr 49,7). Na lokalizację tego miejsca pozwala odnalezienie inskrypcji paleohebrajskich z Kuntillet ‘Ajrud (pierwsza połowa VIII wieku przed Chr.). Pojawia się na nich wiele razy określenie „Jhwh z Teman” występujące obok zwrotu „Jhwh z Samarii”. Ponieważ, jak pisze Lemaire⁶², chodzi o klasyczne formuły (Lb 10,12; 12,16; 13,3), epistolarne Teman daje się łatwo zidentyfikować w nich jako miejsce nadania, czyli Kuntillet ‘Ajrud położone kilkadziesiąt kilometrów na wschód od Kadesz-Barnea i około pięćdziesięciu kilometrów na północny-zachód od Eliatu⁶³.

Kusz (Ha 3,7) jest prawdopodobnie nazwą jednego z klanów madianickich (por. Lb 12,1 i Wj 2,21). Powyższe wskazówki pokazują dość jasno, że najstarsze tradycje lokalizowały Synaj na południowych krańcach

⁵⁹ Por. Pwt 33,2: Synaj – Seir - Paran; Sdz 5,4-5: Seir – Edom - Synaj; Ha 3,3-7: Teman – Paran – Kusz - Midian; Ps 68,8-9: JHWH – Pan Synaju na pustyni.

⁶⁰ Por. L.E. Axelsson, *The Lord Rose Up from Seir* (CBOT 25), Lund 1987, s. 48-55; Por. też F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, s. 88-91.

⁶¹ Por. A. Lemaire, *La nascita del monoteismo*, Brescia 2005, s. 31.

⁶² Por. *La nascita*, s. 32.

⁶³ Por. Z. Meshel, „Kuntillet ‘Ajrud”, w: *Anchor Bible Dictionary*, D.J. Freedman (red.) New York 1992, t. IV, s. 103-109.

pustyni Negew i w północnej części Półwyspu Synajskiego. Jednocześnie pośrednio uwiarygodniają je także wspomniane już informacje z inskrypcji egipskich z okresu Ramessydów, w których wymienia się plemiona Szaszu z Jhw i Szaszu z Seir zamieszkujące południowe i wschodnie terytoria wokół Palestyny.

Powyższe wskazówki wzmacniają dominującą dziś wśród egzegetów hipotezę o kenicko-madianickich korzeniach jahwizmu. Łączenie imienia bóstwa z toponimami nie jest niczym zaskakującym i ma wiele paraleli na starożytnym Bliskim Wschodzie. Możliwe więc, że JHWH z Seir lub Temanu, czczony przez jedną z grup, która stała się później komponentem etnicznym przyszłego Izraela, przywędrował do Kanaanu wraz z przybywającymi tam plemionami izraelskimi. Wraz z rosnącą dominacją polityczną swoich czcicieli, osiągnął On najpierw najwyższy status w henoteistycznym panteonie Kananejczyków, przejmując miejsce i cechy głównego bóstwa El, a potem stopniowo charakterystykę także innych bóstw czczonych przez rdzennych mieszkańców tych terenów. Kształtowanie się świadomości religijnej i etnicznej Izraela prowadziło później do wyłączności kultu JHWH (monolatRIA), a doświadczenia uzyskane podczas wygnania babilońskiego wykrystalizowały ostatecznie monoteistyczne oblicze jahwizmu.

Wnioski

Analiza egzegetyczna, przeprowadzona na początku niniejszego artykułu, pozwala stwierdzić, że w rozumieniu autorów biblijnych imię JHWH wyraża przede wszystkim charakter Boga, jego niezmienność w realizacji złożonych przez siebie obietnic i moc sprawczą, aby je urzeczywistnić, pomimo oporu ze strony faraona, a później niewierności samych Izraelitów (por. Wj 32-34). Objawienie tego imienia Mojżeszowi nie musi być rozumiane w sensie dosłownym, a mianowicie takim, że Izraelici po raz pierwszy usłyszeli to imię dopiero w czasach Mojżesza. Autorom biblijnym chodzi przede wszystkim o podkreślenie historio-zbawczej treści, jaką wyraża to imię. Patriarchowie usłyszeli tylko obietnice. Ich potomkowie, „liczny naród” który pojawił się w Egipcie (Wj 1,7), doświadczyli spełniania tego, co Bóg obiecał ich ojcom. W tym sensie Abraham nie znał imienia JHWH, gdyż nie doświadczył jeszcze tego, co ono sobą wyraża.

Obok teologicznego znaczenia imienia JHWH istotne jest także poszukiwanie oryginalnej etymologii i brzmienia tetragramu, który stanowi jego podstawowy zapis. Zarówno dane archeologiczne (inskrIPCje), jak i najstarsze tradycje biblijne sytuują Boga JHWH na południe od Kanaanu. Odtworzenie etymologii tego skróconego imienia nie jest jednak sprawą łatwą. Różne warianty, wzmacniane analizami porównawczymi, pozwalają badaczom

zasugerować kilka ciekawych hipotez na temat ewolucji i oryginalnego brzmienia imienia Boga Izraela, ale żadna z nich nie jest na tyle pewna, aby można ją było uznać za ostateczną.