

O. JULIUSZ STANISŁAW SYNOWIEC OFMConv.

HISTORYCZNY SZKIC DYSKUSJI NA TEMAT KEBOD JAHWEH

W ostatnich dziesiątkach lat biblistyka światowa bardzo żywo interesuje się zagadnieniem: „Co znaczy kebod Jahweh?” Dlatego też wydaje się, że historyczny szkic dyskusji nad tym zagadnieniem, jaki tutaj przedstawiamy, nie będzie bez znaczenia dla egzegezy polskiej.

Najstarszą monografię o kebod Jahweh zawdzięczamy A. von Gallowi¹ (r. 1900), który zagadnienie to chciał rozwiązać metodą biblijno-teologiczną (biblisch-theologische Methode), czyli poprzez analizę tekstów według czasu ich powstawania. W swoich rozważaniach przyszedł on do przeświadczenia, że w tekstach sprzed niewoli kebod Jahweh zawsze oznacza burzę jako formę objawienia się Boga, który według niego był pierwotnie bóstwem burzy². Istotna zmiana w pojmowaniu kebod Jahweh nastąpiła — zdaniem von Galla — dopiero w pismach Ezechiela, gdzie wyrażenie to nie oznacza już burzy, lecz świetlistą postać Boga, rzeczywistość pozostającą zasadniczo w ukryciu, którą prorok ogląda tylko dzięki wyjątkowej łasce, a którą wszyscy ludzie ujrzą dopiero wtedy, gdy z nastaniem królestwa mesjańskiego ponownie „zamieszka” w świątyni, tak jak mieszkała w świątyni Salomona³. Autor nasz jest przekonany, że pisma proroków okresu niewoli i późniejsze oraz liczne psalmy z tego samego czasu rozumieją kebod Jahweh zgodnie z Ezechielem. Pewnych odchyień dopatruje się tylko u Deutero-Izajasza. Prorok ten, twierdzi von Gall, wyobrażał sobie, że w czasach mesjańskich kebod Jahweh nie będzie „mieszkać” w świątyni, jak się spodziewał Ezechiel, ale ponad Jerozolimą, skąd — zastępując słońce i księżyc — będzie oświetlać całą ziemię tak, że zafascynowani jego⁴ blaskiem

1 *Die Herrlichkeit Gottes, Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Giessen 1900.

2 „Für mich persönlich scheint es sicher, dass der Jahweh vom Sinai ein Gewittergott, und dass das Gewitter seine Erscheinungsform, sein *kābôd* ist” — pisze A. von Gall, dz. cyt. 63.

3 Tamże, 32, 64.

4 W gramatyce hebrajskiej wyrażenie kebod Jahweh ma rodzaj męski. W artykule tym jednak ze względów stylistycznych posługujemy się nim tak, jakby było rodzaju nijakiego.

poganie przyjdą do tego miasta i pokłonią się Bogu Izraela. Nawet pisma kapłańskie — sędzi von Gall — ujmują kebod Jahweh zgodnie z Ezechielem, z tą tylko różnicą, że rzeczywistość tę przedstawiają jako coś wi działalnego nie tylko dla wybrańców, ale także dla całej społeczności izraelskiej, wędrującej przez pustynię. Na pytanie, dlaczego kodeks kapłański, przedstawiając czasy Mojżesza, pisze o kebod Jahweh, uczony niemiecki odpowiada, iż przyczyny tego należy szukać przede wszystkim w fakcie, że pojęcie to istniało już w dawniejszej twórczości literackiej Izraela. Za bardzo ważny współczynnik w tym względzie uważa on jednak również rozpowszechnione w czasie, kiedy powstawały pisma kapłańskie, przekonanie, iż teokracja okresu Mojżesza była zapowiedzią królestwa mesjańskiego. Ponieważ w tymże królestwie, powiada, kebod Jahweh miało być znakiem obecności Bożej, stąd też i w teokracji czasów Mojżesza nie mogło go zabraknąć ⁵.

W r. 1904 astronom C. V. L. Charlier ⁶ wyraził pogląd, iż kebod Jahweh był to pierwszy promień wschodzącego słońca, który w dzień jesien nego i wiosennego zrównania dnia z nocą przedostawał się do debiru w świątyni jerozolimskiej i przy pomocy specjalnego urządzenia, przypuszczalnie zwierciadła wklęsłego, sprawiał „świecenie oblicza Jahweh”

Hipotezę Charliera przyjął K. Vollers i starał się ją lepiej uzasadnić w artykule ⁷ ogłoszonym w r. 1906. Wywodząc znaczenia wszystkich form źródłosłowu *kbd* z rzekomo podstawowego dla tego źródłosłowu pojęcia „wątroba”, twierdził on, iż rzeczownik *kābōd* oznaczał pierwotnie wątrobę, a następnie tarczę słoneczną, przypominającą kształtem ten właśnie organ ludzkiego ciała. Na związek kebod Jahweh ze słońcem wskazuje, według Vollersa, także czasownik *glh*, z którym wyrażenie to w Starym Testamencie dosyć często występuje. Etymologicznych wywodów Vollersa nikt nie przyjął, jednakże pogląd, jakoby kebod Jahweh miało związek z kultem Jahweh jako bóstwa solarnego, jak się później przekonamy, ma do dziś zwolenników.

Zaledwie osiem lat po ukazaniu się monografii von Galla, tzn. w r. 1908, W. Caspari ⁸ ogłosił obszerne studium na temat znaczeń źródłosłowu *kbd*, by — jak oświadczył — uzupełnić badania swego poprzednika. Nie odmawia on zalet metodzie biblijno-teologicznej, którą posłużył się von Gall, twierdzi jednak, że nie daje ona możliwości rozwiązania wszystkich problemów związanych z kebod Jahweh, ponieważ każde rozpo-

⁵ Tamże, 49, 64.

⁶ *Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments*, ZDMG, 58 (1904) 386—394.

⁷ *Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs*, ARW, 9 (1906) 176—184.

⁸ *Die Bedeutungen der Wortsippe k b d im Hebräisichen*, Leipzig 1908.

czynić badania od najstarszego chronologicznie tekstu, gdy tymczasem daty powstania pism starotestamentowych są niepewne, a znaczenie słowa najprawdopodobniej zawsze jest starsze niż tekst, w którym zostało ono po raz pierwszy zapisane⁹. Toteż Caspari woli zagadnienie rozwiązywać metodą filologiczno-historyczną (*sprachgeschichtliche Methode*), tzn. odwołując się do znaczeń źródłosłowu *kbd* w innych językach semickich, gdzie zresztą odpowiednika do *kābôd* nie znajduje, oraz badając właściwości frazeologiczne tekstów biblijnych, w których *kebod Jahweh* zachodzi.

Fakt, że wyrażenie to występuje z takimi słowami, jak *r'h*, *glh*, *jrd*, *szkn* itp., nie pozwala Caspariemu wątpić, że oznacza ono jakieś ruchome i dostrzegalne zjawisko przestrzenne¹⁰, co w ostateczności pokrywa się z przekonaniem von Galla o identyczności *kebod Jahweh* z burzą względnie ze świetlistą postacią Boga. O ile jednak jego poprzednik położył nacisk tylko na tożsamość *kebod Jahweh* ze zjawiskami oglądanymi przez Izraelitów, to Caspari sądzi, że do treści objętej tym wyrażeniem należy również zaliczyć potęgę, majestat Boży, ukazujący się publicznie ludziom oglądającym zjawiska meteorologiczne¹¹. Co więcej, właśnie dostrzeżenie tej potęgi stało się, jego zdaniem, przyczyną, dzięki której zjawiska przyrody rozumiano jako formę objawienia się Boga. Tak więc wbrew ewolucjonizmowi, jaki przeziera z poglądów von Galla, Caspari utrzymuje, że to nie burza dała początek idei bóstwa, ale odwrotnie — pojęcie Boga wpłynęło na religijną interpretację burzy.

Kebod Jahweh u Ezechiela rozumie nasz autor zgodnie z von Gallem jako nazwę antropomorficznej postaci Boga, podobnie też jak tamten podkreśla, że jest to rzeczywistość ukryta, którą prorok ogląda tylko dzięki wyjątkowej łasce. Nie chcemy przez to powiedzieć, że we wszystkim podziela on poglądy swego poprzednika w tej sprawie. Gdy bowiem von Gallowi Ezechiel wydawał się twórcą zupełnie nowego ujęcia *kebod Jahweh*, to on jest przekonany, iż pewnej zapowiedzi ewolucji, jaka dokonała się w pismach tego proroka, należy szukać już w Wj 33, 18. 22 (J) i u Iz 6, 3, gdzie rzeczywistość tym wyrażeniem oznaczona łączy

⁹ Tamże, 3.

¹⁰ „[...] ein wahrnehmbares, bewegliches Raumphänomen” Tamże, 101. Zob. także 99.

¹¹ Na s. 104 swej pracy W. Caspari tak definiuje *kebod Jahweh*: „[...] ein im Freien vorkommendes Phänomen, welches Aufsehen erregt, über den Köpfen der Menschen gesucht werden zu müssen scheint und, eventuell wasserhaltig, einen unwiderstehlichen Druck auszuüben in der Lage ist”. Na s. 152 podaje on natomiast krótszą definicję, w której uwzględnia publiczny charakter *kebod Jahweh* (Öffentlichkeit), jego wpływ na masy (Massenwirkung) oraz potęgę Bożą, jaka się z nim łączy: „[...] zusammenfassend bedeutet der *kebôd Jahweh* eine öffentliche Selbstkundgebung Gottes als einer Majestät zum Zwecke einer Aktion”

się jeszcze wprowadzie z burzą, lecz ukazuje się tylko wybrańcom, jest czymś zasadniczo ukrytym¹². Przedstawienie kebod Jahweh jako rzeczywistości ukrytej stało się — według Caspariego — powodem oczekiwania na jej ponowne ukazanie się w czasach eschatologicznych¹³. W wielu psalmach, tekstach prorockich i „historycznych” Starego Testamentu nadaje Caspari kebod Jahweh znaczenie oderwane¹⁴.

W latach 1911 i 1913 J. Morgenstern ogłosił obszerne studium¹⁵, poświęcone teofaniom biblijnym. Wychodząc z założeń krytycznoliterackich szkoły Wellhausena, wypowiedział on tam na temat kebod Jahweh poglądy daleko odbiegające od twierdzeń swych poprzedników, których opinii zresztą nie przedyskutował. Jego zdaniem w najdawniejszych czasach wyrażeniem kebod Jahweh oznaczali Izraelici ciało Jahweh (Wj 33, 18 nn.)¹⁶ lub arkę przymierza¹⁷. Trochę później Jahwista (Lb 14, 21) oraz Izajasz (6, 3) rozumieli pod tym wyrażeniem „oślepiający blask, który emanował z nadprzyrodzonej postaci Jahweh” i napełniał całą ziemię¹⁸. Ezechiel, wzorując się na babilońskim wyobrażeniu bóstwa solarnego Szamasza, używał wyrażenia kebod Jahweh na oznaczenie świetlistej postaci Boga, przypominającej kształty ludzkie¹⁹. Pisma kapłańskie (P), twierdzi Morgenstern, w poważnym stopniu zależą od Ezechieła, świadomie jednak odrzucają wypracowane przez tego proroka antropomorficzne przedstawienie kebod Jahweh i mówią o jakimś bliżej nie określonym co do kształtu zjawisku, które podobne jest do ognia²⁰. Przez krótki czas przebywało ono na Synaju, a następnie na stałe „zamieszkało” w miejscu „najświętszym” Namiotu. Każdej nocy Izraelici oglądali je w chmurze unoszącej się nad Namiotem, w ciągu dnia natomiast dawało się oglądać tylko w ważniejszych chwilach podróży do Kanaanu²¹. Zupełnie inaczej, zdaniem Morgensterna, pojmował kebod Jahweh Deutero-Izajasz, w którego pismach wyrażenie to oznacza chwałę (glory), wielkość (grandeur), godność (dignity)²². Inne teksty prorockie, historyczne i psalmy idą za Ezechielem lub też nawiązują do J względnie do P²³. Zauważmy na koniec, że pogląd Vollersa, wspomniany

12 Tamże, 117 n.

13 Tamże, 157 n.

14 Tamże, 123.

15 *Biblical Theophanies*, ZAVG, 25 (1911) 139—193; 28 (1913) 15—60.

16 Tamże, 190.

17 Tamże, 19.

18 Tamże, 158, 37.

19 Tamże, 39, 41 n.

20 Tamże, 151, 45.

21 Tamże, 152.

22 Tamże, 46.

23 Tamże, 54.

ny już, jakoby Jahweh był pierwotnie bóstwem solarnym, Morgenstern ocenił jako hipotezę pozbawioną wystarczających dowodów, ale nie niemożliwą²⁴. W tekstach sprzed niewoli nie znalazł on bowiem żadnych śladów pojmowania Jahweh na wzór bóstw solarnych.

W odróżnieniu od wszystkich wymienionych dotychczas autorów J. Abrahams ogłosił w r. 1925 pracę²⁵, w której wyraża przekonanie, że kebod Jahweh zawsze oznacza potęgę Bożą, która troszczy się o sprawiedliwość. Tak więc nie przyjmuje on zmysłowego znaczenia kebod Jahweh.

Jeżeli W. Caspari swoją pracę uważał za uzupełnienie dociekań A. von Galla, to H. Kittel²⁶ na nowo podjął zagadnienie kebod Jahweh, by uzupełnić wyniki, do jakich doszli ci dwaj jego poprzednicy. W ogłoszonej w r. 1934 książce, posługując się metodą religijnohistoryczną (*religionsgeschichtliche Methode*), rozpatruje on to pojęcie w porównaniu z podobnymi pojęciami w religiach innych narodów, głównie z irańskim *hwareno*, by tym sposobem znaleźć odpowiedź na dyskutowane od dawna zagadnienie, czy treść kebod Jahweh kształtowała się pod wpływem obcym, czy też jest pod każdym względem oryginalnym wytworem Izraelitów²⁷. Co się tyczy funkcji znaczeniowych kebod Jahweh w Starym Testamencie, to Kittel w zasadzie podziela poglądy Caspariego, które uważa za ostateczne²⁸. Ze względów metodycznych interesują go jednak w pojęciu kebod Jahweh przede wszystkim elementy „światła” i „potęgi”. Pod tym względem znajduje on pewne analogie w innych religiach, ale jest przekonany, że starotestamentowe pojęcie rozwijało się niezależnie, co najwyżej zgodziłby się przyjąć jakiś drugorzędny wpływ iranizmu na wysunięcie elementu „światła” na pierwsze miejsce w pismach Ezechiela²⁹.

W r. 1935 G. von Rad ogłosił krótki artykuł³⁰, który słusznie uchodzi

²⁴ Tamże, 177.

²⁵ *The Glory of God*, Oxford 1925. Referuję za: B. Stein, dz. cyt., 5.

²⁶ *Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines neutestamentlichen Begriffs*, BZNW 16, Giessen 1934.

²⁷ W dyskusji tej za zależnością kebod Jahweh od iranizmu opowiedzieli się: A. von Gall (*Basileia tū Theū. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorchristlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926, 238, 331), R. Reitzenstein — H. H. Schaefer (*Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, 321); J. Schneider (*Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh 1932, 162). Przeciw wpływom irańskim wystąpił A. Marmorstein (*Iranische und jüdische Religion, mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe „Wort”, „Wohnen” und „Glorie” im IV Evangelium und in der rabbinischen Literatur*, ZNW, 26 (1927) 240).

²⁸ Dz. cyt., 136—161.

²⁹ Tamże, 163.

³⁰ *Kā b ō d im Alten Testament*, ThW, t. 2, 240—245.

za najbardziej przejrzyste opracowanie interesującego nas zagadnienia³¹. Zajmuje on stanowisko zgodne z poglądami Caspariego, gdy chodzi o przyznanie kebod Jahweh roli rzeczownika zmysłowego i oderwanego. Ponieważ jednak w takich tekstach sprzed niewoli, jak Wj 33, 18 nn. i Ps 19, 2 trudno mu się doszukać zjawisk meteorologicznych, odrzuca twierdzenie von Galla, jakoby przed niewolą kebod Jahweh zawsze oznaczało burzę³², chociaż nie wyklucza możliwości takiego znaczenia tego wyrażenia w dawnej przeszłości Izraela. Gdy chodzi o nie w pismach kapłańskich i u Ezechiela, to von Rad nie zaprzecza istnienia licznych podobieństw między jednym a drugim ujęciem, twierdzi jednak, znowu wbrew stanowisku von Galla, że dają one wyraz dwu odmiennym tradycjom. Dowodu na to dopatruje się zaś w fakcie, że wspomniany prorok przedstawia kebod Jahweh jako zasadniczo ukrytą, a tylko wyjątkowo ukazującą mu się antropomorficzną postać Boga, gdy tymczasem pisma kapłańskie mówią o jakimś nie określonym co do kształtu zjawisku świetlnym, które ukazuje się wszystkim Izraelitom³³.

W tym samym czasie G. Kittel³⁴, podejmując zagadnienie ewentualnych wpływów iranizmu na pojęcie kebod Jahweh, zajął stanowisko³⁵ równie umiarkowane jak H. Kittel, którego poglądy wyżej przedstawiliśmy³⁶.

Charakterystyczne są poglądy, jakie na temat omawianego wyrażenia przedstawił K. Neuhaus w swej pracy wydrukowanej w r. 1936³⁷. Zgodnie w zasadzie z J. Morgensternem, W. Casparim, G. von Radem i H. Kittlem wyróżnia on w Starym Testamencie teksty, w których wyrażenie to oznacza zjawiska podpadające pod zmysły³⁸, i teksty, w których ma ono znaczenie oderwane³⁹, sądzi jednak, iż w ciągu historii religijnej Izraelitów istotna treść objęta tym wyrażeniem nie ulegała żadnym zmianom, żadnej ewolucji. W jego przekonaniu bowiem w obydwu wspomnianych grupach tekstów istotną treścią kebod Jahweh jest to, iż oznacza ono „widzialną stronę objawienia się Boga”⁴⁰. Zjawiska burzy,

³¹ Por. H. Riesenfeld, *La gloire*, [W:] *Jésus transfiguré*, Kobenhavn 1947, 97.

³² Tamże, 242. Myśl tę zresztą już wcześniej wyraził W. Lotz (*Die Herrlichkeit Jahwes und das Gewitter*, „Neue kirchliche Zeitschrift” 19 (1908) 854—872).

³³ Tamże, 243 n. Należy zaznaczyć, że te same poglądy wyraża G. von Rad także w swojej: *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, München 1958, 239.

³⁴ *Dóxa*, ThW, t. 2, 236—240, 245—258.

³⁵ Tamże, 256.

³⁶ Zob. 6 n.

³⁷ *Der Ke'bôd Jahweh als Offenbarung*, Frankfurt a. M. Süd. 1936.

³⁸ Tamże, 85.

³⁹ Tamże, 87.

⁴⁰ „Seinem Wesen nach ist der »kabod« in den beiden Reihen [chodzi o obie grupy tekstów] derselbe: er umschreibt jedesmal einen Offenbarungsvorgang,

ognia i światła nie należą — według Neuhaus — do istoty kebod Jahweh, ale tylko wyobrażają objawiającą się wszechmoc Bożą⁴¹, poprzez nie dokonuje się widzialne objawienie się Boga⁴². Ponieważ widzialność (Schaubarkeit) uznaje Neuhaus za istotny element kebod Jahweh, w konsekwencji twierdzi, że poza chwilą objawienia się Boga rzeczywistość ta nie istnieje. Przyznaje on, że poza chwilami objawienia Jahweh rozporządza wszechmocą, sądzi jednak, że przymiot ten staje się kebod Jahweh dopiero wtedy, gdy ukazuje się człowiekowi⁴³. Dodajmy na koniec, że Neuhaus wyróżnił kebod Jahweh „kosmologiczne” i „eschatologiczne”. W pierwszym wypadku miał na myśli widzialne objawienie się Boga w teraźniejszości, w drugim — widzialne objawienie się Boga w czasach ostatecznych⁴⁴.

Parę słów należy także poświęcić ogłoszonemu w r. 1939 studium E. Dąbrowskiego w sprawie wpływów irańskich na kształtowanie się pojęcia kebod Jahweh⁴⁵. Biblista warszawski nie wnosi wprawdzie niczego nowego do wypracowanej przez Caspariego definicji kebod Jahweh w znaczeniu zmysłowym⁴⁶, inaczej jednak niż wymienieni dotychczas egzegeci określa on treść tego wyrażenia w księdze Ezechiela. Za J. Knabenbauerem⁴⁷ i J. Herrmannem⁴⁸ E. Dąbrowski wyraża mianowicie pogląd, że Ezechiel przez kebod Jahweh rozumie nie tylko świetlistą postać Boga, ale także inne przedmioty swojej wizji, a więc głos, ogień, chmurę, nie wyłączając nawet czterech symbolicznych zwierząt. Ponieważ zgodnie z Casparim E. Dąbrowski przyjął, że przed niewolą kebod Jahweh oznaczało burzę (głos, ogień, chmura), ta koncepcja Ezechiela nie wydaje mu się wcale czymś nowym, ale uważa ją za echo wielkich teofanii

und zwar desselben sichtbare Seite, die wahrnehmbare Seite der göttlichen Offenbarung”. Tamże, 88.

⁴¹ Tamże, 85.

⁴² „Die Gewittererscheinung hat mit dem Wesen des »kabod« nichts zu tun. Hier liegt nicht die Identität, sondern Transparenz vor: in dem Gewitter erscheint, wird wahrgenommen der *Kebôd Jahweh*”. Tamże, 94.

⁴³ Tamże, 90.

⁴⁴ Tamże, 89.

⁴⁵ *Les prétendues influences iraniennes sur la notion: Kebod Yahweh — d ó x a T h e ũ*, [W:] *La transfiguration de Jésus*, Rome 1939, 167—180.

⁴⁶ „[...] on pourrait définir — pisze Dąbrowski — le Kebod Yahveh comme un ensemble de phénomènes extérieurs accompagnant l'apparition de Dieu, pourvu que l' on complète la définition par cette remarque indispensable que, eu égard à leur caractère inusité et surtout à la fin immédiate de la théophanie, les phénomènes extérieurs doivent être considérés en relation avec la nature de Dieu, qui a le pouvoir de se manifester aux hommes précisément de cette manière, et qui a le pouvoir d'accomplir les oeuvres qu'il a en vu en se manifestant dans la théophanie”. Tamże, 173.

⁴⁷ *Commentarius in Ezechielem prophetam*, CCS, t. 22, Parisiis 1890, 33 n.

⁴⁸ *Ezechiel*, KAT, t. 9, Leipzig—Erlangen 1924, 18 n.

z czasów Mojżesza ⁴⁹. W związku z tym odrzuca on pogląd H. Kittela, jakoby u wspomnianego proroka nastąpiło wysunięcie światła na pierwsze miejsce pod wpływem iranizmu ⁵⁰. Według niego kebod Jahweh przez całą historię religii starotestamentowej miało tę samą treść.

Najobszerniejszą monografię na temat kebod Jahweh zawdzięczamy B. Steinowi ⁵¹ (r. 1939). Usiłuje on wykazać, że wyrażenie to nigdy nie oznacza rzeczywistości podpadającej pod zmysły, choćby nawet występowało z czasownikiem *r'h* itp. ⁵².

Analiza tekstów, w których kebod Jahweh ma związek z przeszłością Izraela (historischer KJ), prowadzi Steina do wniosku, że wyrażeniem tym nie oznaczano nigdy zjawisk meteorologicznych ani też innych przedmiotów dostępnych oglądowi zmysłowemu, ale istotę względnie przymioty Boga, o ile ten w uroczystej teofanii daje się kontemplować (schauen) jako Jahweh, czyli izraelski Bóg przymierza, który w odnoszących się właśnie do przymierza cudach sprawiedliwości i miłości okazuje płynącą z Jego istoty świętość i wierność ⁵³. Istotę Bożą „kontemplowaną” podczas teofanii nazywa Stein kebod Jahweh w znaczeniu konkretnym (konkreter KJ) ⁵⁴, a przymioty Boga, objawiające się Izraelitom — kebod Jahweh w znaczeniu abstrakcyjnym (abstrakter KJ) ⁵⁵. Stanowiska Steina nie należy jednak rozumieć w tym sensie, jakoby on zjawiskom zewnętrznym zupełnie odmawiał miejsca w treści kebod Jahweh. Jest on bowiem przekonany, że chociaż w swej fizycznej istocie nie należą one do oznaczonej tym wyrażeniem rzeczywistości, to jednak rola taka przypada im w udziale, o ile symbolizują ukazującą się w kebod Jahweh istotę Bożą ⁵⁶.

W psalmach opiewających dzieła przyrody (natürlicher KJ) kebod Jahweh pełni — zdaniem Steina — funkcję rzeczownika abstrakcyjnego (abstrakter KJ), oznaczając mianowicie potężną świętość (machtvolle

⁴⁹ Tamże, 174 n.

⁵⁰ Tamże, 178 n.

⁵¹ *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten i. W. 1939.

⁵² Tamże, 7, 330.

⁵³ Tamże, 135 n.

⁵⁴ „Unter konkretem KJ ist das in den eigentlichen KJ-Theophanien »gesehene« göttliche Wesen zu verstehen” Tamże, 135.

⁵⁵ „Die in den KJ-Offenbarungen sich manifestierenden göttlichen Eigenschaften sind der abstrakte KJ”. Tamże, 135. — Treść kebod Jahweh w znaczeniu konkretnym i abstrakcyjnym mieści Stein w następującej definicji: „Der historische KJ ist Gott selbst, sofern er in feierlicher Theophanie als Jahweh geschaut wird, d. h. als der in bundesbezogenen Wundern der Gerechtigkeit und Liebe seine wesenhafte Heiligkeit und Treue manifestierende Bundesgott Israels”. Tamże, 136.

⁵⁶ Tamże, 83 n.

Erhabenheit) Boga jako Stwórcy i Pana wszechświata, o której ludzie przekonują się, gdy oglądają dzieła stworzenia i doznają opieki ze strony łaskawości i wierności Bożej ⁵⁷.

W pismach prorockich (prophetischer KJ) egzegeta niemiecki wyróżnia kebod Jahweh w ujęciu szkoły izajańskiej, do której zalicza Izajasza I, II i III, Habakuka, psalmy apokaliptyczne, Aggeusza i Zachariasza, oraz w ujęciu Ezechiela.

Co się tyczy tekstów Izajasza I, Stein uważa, iż omawiane wyrażenie oznacza w nich świętość Jahweh ⁵⁸, czyli że występuje w znaczeniu abstrakcyjnym (abstrakter KJ), jest jednakowoż przeświadczony, że prorok ten znał także kebod Jahweh w znaczeniu konkretnym (konkreter KJ). Wypadek taki zachodzi — jego zdaniem — w opisie wizji (Iz 6), która w chwili powołania pozwoliła Izajaszowi spojrzeć w przyszłe królestwo mesjańskie, jakie miało powstać z gruzów założonej na Synaju teokracji. Mimo że odnośny tekst nie posługuje się wyrażeniem kebod Jahweh w znaczeniu konkretnym, Stein powiada, iż nazwa ta przysługuje Bogu Zastępów, którego prorok poznaje „ogładając” siedzącą na tronie postać ⁵⁹. Treść naszego wyrażenia w pismach łączonych przez krytykę z hipotetycznym Izajaszem II i III pokrywa się — jego zdaniem — z treścią, jaką znalazł u Izajasza I; psalmy zaś apokaliptyczne, Habakuk, Aggeusz i Zachariasz wykazują w tym względzie wiele pokrewieństw z ujęciem izajańskim ⁶⁰. Zaznaczają się tu wielkie rozbieżności ze stanowiskiem von Galla, który — jak widzieliśmy — przyjmował zależność Izajasza II i III od Ezechiela.

Zbierając wyniki przeprowadzonej przez siebie analizy tekstów Ezechiela, Stein stwierdza, iż prorok ten używa kebod Jahweh tak w znaczeniu abstrakcyjnym, jak również w konkretnym. W pierwszym wypadku oznacza ono świętość Bożą, która w czasach eschatologicznych ukaże się całemu światu, gdy Bóg sprawiedliwie osądzi narody i docho- wując wierności przymierzu założy wieczne królestwo mesjańskie ⁶¹. Kebod Jahweh w znaczeniu konkretnym występuje natomiast w czterech opisach wizji Ezechiela, gdzie Jahweh, tym wyrażeniem nazwany, ukazuje się pod antropomorficznym obrazem świetlistej postaci jako święty Bóg wszystkich ludzi i tym sposobem symbolicznie zapowiada te właśnie zdarzenia, które mają nastąpić w przyszłości ⁶². Świetlistej postaci, którą A. von Gall, W. Caspari i H. Kittel utożsamiają z kebod Jahweh, Stein przyznaje więc tylko rolę symbolu niewidzialnego Boga

⁵⁷ Tamże, 156.

⁵⁸ Tamże, 203, 206.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, 263, 265.

⁶¹ Tamże, 283 n.

⁶² Tamże, 284.

(Abbild KJ)⁶³. O ile von Gall przyjmował zależność kebod Jahweh w ujęciu pism kapłańskich od Ezechiela, to Stein twierdzi, iż tak nie jest, ponieważ te ostatnie mniej wyraźnie niż wielki prorok z okresu niewoli podkreślają tożsamość kebod Jahweh z Bogiem⁶⁴. Twierdzeniu H. Kittela, w myśl którego element światła odgrywa u Ezechiela większą rolę niż w pismach dawniejszych, nie odmawia on słuszności, jest jednakowoż przekonany, iż da się to wytłumaczyć bez uciekania się do hipotezy wpływów iranizmu⁶⁵.

Po analizie treści pojęcia kebod Jahweh w tekstach przedstawiających przeszłość (historischer KJ), przyszłość (prophetischer KJ) względnie opiewających dzieła przyrody (natürlicher KJ) Stein usiłuje podać syntezę swoich dociekań. Twierdzi tu między innymi, że treść tego pojęcia w pismach prorockich jest tylko organicznym rozwinięciem treści, jaka mu przysługuje w tekstach historycznych. Wyrazem tego jest fakt, że ideę przymierza, która w jednej i drugiej grupie tekstów jest z kebod Jahweh ściśle złączona, prorocy przejęli z pism historycznych i przerwali ją w czasy mesjańskie. O ile między kebod Jahweh w tekstach historycznych i prorockich Stein dopatruje się ścisłego związku, to kebod Jahweh w psalmach opiewających dzieło stworzenia uważa on za pojęcie odrębne o tyle, że ma ono charakter czysto przyrodzony⁶⁶. Poza tym egzegeta niemiecki widzi analogię między *kābôd* jako atrybutem króla izraelskiego a *kābôd* jako atrybutem Jahweh. W związku z tym przychodzi on do przekonania, że treść kebod Jahweh można zmieścić w następującej definicji: „Kebod Jahweh — to objawiający się majestat Boga jako króla”, przy czym słowo „majestat” każe rozumieć zarówno jako przymiot przysługujący Bogu-królowi (abstrakter KJ), jak też jako nazwę Boga-króla, analogiczną do niemieckiego zwrotu „Seine Majestät”⁶⁷.

Omawiając wyżej⁶⁸ pracę J. Morgensterna o teofaniach biblijnych, wspomnieliśmy, że z wielką rezerwą ustosunkował się on do wypracowanej przez Charliera i Vollersa hipotezy, w myśl której kebod Jahweh to promienie słoneczne, które o wschodzie Nowego Roku wpuszczano

⁶³ Tamże, 286.

⁶⁴ Tamże, 284—286.

⁶⁵ Tamże, 286.

⁶⁶ Dlatego też B. Stein kebod Jahweh w pismach historycznych i prorockich nazywa chętnie „heils geschichtlicher KJ”, natomiast dla kebod Jahweh w psalmach proponuje nazwę „natur geschichtlicher KJ” Tamże, 301.

⁶⁷ Tamże, 2 — Należy zaznaczyć, że poglądy B. Steina zostały przyjęte przez M. Steinheimera (*Die d ó x a t ũ T h e ũ in der r ö m i s c h e n L i t u r g i e*, München 1951, 10 nn.); i E. Paxa (*E p i p h a n e i a. Ein religions geschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, München 1955, passim).

⁶⁸ Zob. 5.

rzekomo do świątyni jerozolimskiej w ramach solarnego kultu Jahweh. Tutaj trzeba dodać, że w przeciągu dziesiątków lat, które upłynęły od ogłoszenia tamtej pracy, J. Morgenstern stał się gorącym zwolennikiem wspomnianej hipotezy i bronił jej w licznych artykułach⁶⁹, znajdując sprzymierzeńców w osobach H. G. Maya⁷⁰ i H. Riesenfelda⁷¹. Ostateczny swój pogląd na kebod Jahweh przedstawił on w rozprawie ogłoszonej w r. 1963⁷². Obecnie Morgenstern sądzi, że Salomon, wzorując się na Fenicjanach, którzy w Tyrze czcili Melkarta-Baal Szamema, wprowadził w zbudowanej przez siebie świątyni kult Jahweh jako bóstwa solarne. Przyjmując, że po upadku Jerozolimy Izraelici dwukrotnie odbudowywali świątynię, raz w r. 516 za Zorobabela, drugi raz około r. 450 za Ezdrasza⁷³, twierdzi on ponadto, że solarny kult Jahweh utrzymał się aż do zniszczenia drugiej świątyni w r. 484 mimo reform Azy, Ezechiasza i Jozjasza. Główny obrzęd tego kultu odbywał się — jego zdaniem — w święto Nowego Roku, przypadające na dzień jesienno-zimowego zrównania dnia z nocą. Otwierano wtedy wschodnie drzwi i bramy świątyni, a pierwsze promienie wschodzącego słońca — kebod Jahweh — wchodziły na jej dziedziniec, zapalały święty ogień na znajdującym się tam ołtarzu całopalenia, a potem przedostawały się do miejsca najświętszego, Izraelici zaś wierzyli, że tym sposobem Jahweh — bóstwo solarne — nawiedza ich sanktuarium. Święty ogień kapłani utrzymywali na ołtarzu całopalenia przez cały rok. Gaszono go uroczyście dopiero w przeddzień następnego święta Nowego Roku, by nazajutrz zapalić go na nowo promieniami słonecznymi. Morgenstern jest zdania, że za czasów trzeciej świątyni, zbudowanej — jak wspomnieliśmy — około r. 450, powstała w Izraelu ostra reakcja przeciw wszelkim przejawom solarnego kultu Jahweh. Aby usunąć przekonanie, że kebod Jahweh to promienie słońca, środowiska kapłańskie wypracowały wówczas koncepcję, według której kebod Jahweh ustawicznie mieszkało w świątyni. Równocześnie wprowadzono zwyczaj utrzymywania na ołtarzu całopalenia wiecznego

⁶⁹ *The Gates of Righteousness*, HUCA, 6 (1929) 1—37; *Two Prophecies from 520—516 B. C.*, HUCA, 22 (1929) 365—431; *Two Prophecies from the Fourth Century B. C. and the Evolution of Yom Kippur*, HUCA, 24 (1952—1953) 1—74; *The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes*, VT 10 (1960) 138—197.

⁷⁰ *The Departure of the Glory of Yahweh*, JBL, 56 (1937) 309—321.

⁷¹ *La gloire*, [W:] *Jésus transfiguré*, Kobenhavn 1947, 97—114.

⁷² *The Fire upon the Altar*, Chicago 1963. Należy zaznaczyć, że równocześnie pracę tę wydrukowano w Leiden (wyd. E. J. Brill, r. 1963).

⁷³ Pogląd, że Izraelici po niewoli dwukrotnie odbudowali świątynię, jest hipotezą wysuniętą przez J. Morgensterna w artykułach: *Jerusalem — 485 B. C.*, HUCA, 27 (1956) 101—179; 28 (1957) 15—47; 31 (1960) 1—29; *The Dates of Ezra and Nehemia*, JSS, 7 (1962) 1—11. Jak wiadomo, według powszechnego przekonania egzegetów po niewoli świątynia została odbudowana tylko za Zorobabela.

ognia, wokół którego wnet powstała legenda, że został zapalony w chwili, kiedy kebod Jahweh weszło do świątyni ⁷⁴.

Na zakończenie tego przeglądu różnych zapatrywań na kebod Jahweh należy jeszcze zaznaczyć, że St. Łach ogłosił w r. 1964 krótki szkic na ten temat ⁷⁵, gdzie sugeruje, że w jednych tekstach wyrażenie to występuje w znaczeniu abstrakcyjnym (np. Pwt 5, 21), w innych natomiast w znaczeniu konkretnym (np. Wj 24, 16-17). Wyraża on przy tym przypuszczenie, że w znaczeniu abstrakcyjnym określa ono przymiot potęgi Bożej, a w konkretnym — zjawisko, które jest tegoż przymiotu symbolem (ogień, zjawiska burzy).

Tak w bardzo ogólnym zarysie wygląda przebieg dotychczasowej dyskusji nad problemem: „Co znaczy kebod Jahweh?”. Jak widać, na pytanie to padały różne odpowiedzi, nierzadko sprzeczne z sobą. Ujmując najistotniejsze ich momenty, można powiedzieć: Według jednych egzegetów wyrażenie kebod Jahweh nigdy nie oznaczało rzeczywistości podpadających pod zmysł wzroku (tak J. Abrahams, według którego wyrażenie to w całym Starym Testamencie służy na oznaczenie przymiotu potęgi Bożej, i B. Stein, którego zdaniem w jednych tekstach kebod Jahweh oznacza niewidzialnego Boga, a w innych przymiot potęgi Bożej). Według innych kebod Jahweh miało zawsze znaczenie zmysłowe (A. von Gall), określając burzę względnie świetlistą postać Boga. Nie brak wreszcie takich (W. Caspari, J. Morgenstern, H. Kittel, G. von Rad, K. Neuhaus, St. Łach), którzy nadają temu wyrażeniu znaczenie zmysłowe (burza, świetlista postać Boga, tajemnicze zjawisko świetlne ukazujące się w chmurze) i oderwane (potęga Jahweh). Jedni twierdzą, że przed niewolą kebod Jahweh oznaczało burzę (A. von Gall, W. Caspari, G. von Rad, E. Dąbrowski), drudzy, że promienie wschodzącego słońca, rzekomo wpuszczane do świątyni w dzień Nowego Roku (C. V. L. Charlier, K. Vollers, H. G. May, H. Riesenfeld, J. Morgenstern). Według jednych Ezechiel wyrażeniem tym oznaczył świetlistą postać Jahweh, którą oglądał w swych wizjach (A. von Gall, W. Caspari, J. Morgenstern, H. Kittel, G. von Rad, K. Neuhaus), według drugich nie tylko świetlistą postać, ale także towarzyszące jej zjawiska burzy oraz cherubów podtrzymujących jej tron (J. Knabenbauer, J. Herrmann, E. Dąbrowski), według innych wreszcie — samego Boga, którego świetlista postać była tylko obrazem (B. Stein). Kebod Jahweh w pismach kapłańskich Pięcioksięgu niektórzy określają jako świetlistą postać Boga (A. von Gall), inni jako bezkształtne zjawisko świetlne (H. Kittel, G. von Rad, J. Morgenstern), a inni jako synonim Boga, którego zjawisko świetlne tylko symbolizuje (B. Stein).

⁷⁴ Por. *The Fire upon the Altar*, 87 nn., 111.

⁷⁵ *Kebed Yahwe*, [W:] *Księga Wyjścia*, PŚST, t. 1, cz. 2, Poznań 1964, 343—346.

Te rozbieżne odpowiedzi na pytanie: „Co znaczy kebed Jahweh?“, wskazują, że pozostaje ono wciąż problemem otwartym.

DISCEPTATIONUM QUAESTIONIS KEBOD JAHVEH CONSPECTUS HISTORICUS

Quaestio: „Quid significat kebed Jahveh?“ multorum commovet animos exegetarum, qui diversas et non raro contrarias eius solutiones proponunt. A. von Gall etenim existimat in libris Veteris Testamenti kebed Jahveh significare aliquid visibile (tempestatem, figuram luminosam Dei apparentis), dum J. Abrahams vocabulum istud nomen abstractum dicit (potentia Dei), B. Stein vero ascribit ei significationem Dei invisibilis Eiusque qualitatum. Multi opinantur, quod kebed Jahveh simul concreta (tempestatas, luminosa Dei apparentis figura, species ignis in nube inter theophaniam visibilis) et abstracta (potentia Dei) gaudeat significatione (W. Caspari, J. Morgenstern, H. Kittel, G. von Rad, K. Neuhaus et St. Lach). Diversimode vocabulum nostrum in scriptis ante et post Exilium compositis explicatur. Alteri enim duce A. von Gall tenent ante Exilium kebed Jahveh tempestatem significasse (W. Caspari, G. von Rad, E. Dąbrowski), alteri autem putant realitatem, quae ante templi Salomonis ruinam et post eius reaedificationem usque ad annum 485 hoc vocabulo designabatur, nihil aliud fuisse nisi radios solis orientis, qui — ut aiunt — inter solemnem ritum Novi Anni in sanctuarium Hierosolymitanum immittebantur (C. V. L. Charlier, K. Vollers, H. G. May, H. Riesenfeld et praesertim J. Morgenstern). Secundum quosdam (A. von Gall, W. Caspari, J. Morgenstern, H. Kittel, G. von Rad, K. Neuhaus) Ezechiel vocabulo kebed Jahveh designavit luminosam figuram Dei, quam in suis visionibus contemplabatur, secundum alios non solum figuram Dei, sed etiam tempestatem eius apparitioni concomitantem et cherubim solium Jahveh portantes (J. Knabenbauer, J. Herrmann, E. Dąbrowski). Sunt quoque qui censeant, quod Ezechiel lectores suos expresse certiores faciat figuram a se contemplatam non fuisse kebed Jahveh (= Jahveh) sed imaginem Dei invisibilis (B. Stein). In scriptis sacerdotalibus Pentateuchi (P) alii vocant kebed Jahveh figuram luminosam Dei apparentis (A. von Gall), alii quandam speciem lucis forma carentem (H. Kittel, G. von Rad, J. Morgenstern), alii denique ipsum Jahveh, cuius praesentia inter theophanias specie lucis indicaretur (B. Stein). Cum autem differentes istae opiniones a contemporaneis scientificis suadeantur, definitiva solutio quaestionis kebed Jahveh nondum existere videtur.