

„JAKIE JEST TWOJE IMIĘ?”

Egzegeza Wj 3, 14

Tekst Wj 3, 14 stanowi punkt szczytowy całego Starego Testamentu. Jest to *topos* teologiczny, *topos*, od którego zależy poniekąd cała osnowa religijna, teologiczna i mistyczna wszystkich ksiąg Starego Testamentu, a wraz z nim całej historii Izraela, łącznie z tym wszystkim, co decyduje o tożsamości tego ludu i narodu w jego kulturze i bytowaniu. Powiedzielibyśmy nawet, że bez Wj 3, 14 nie byłoby Izraela jako ludu i jako kultury. W konsekwencji nie byłoby nie tylko Izraela czy judaizmu, ale także nie byłoby chrześcijaństwa, ani kultury zachodniej. Wj 3, 14 stanowi zatem swoisty kamień węgielny, albo raczej fundament, na którym się wznosi olbrzymia budowla Starego Testamentu, Nowego Testamentu i świata zachodniego. A to wszystko dlatego, że właśnie w Wj 3, 14 pojawia się po raz pierwszy, w sposób historycznie w pełni uzasadniony, doktryna monoteizmu judaistycznego, ześrodkowana wokół przenajświętszego Imienia Jahwe.

Nie oznacza to bynajmniej, iż tekst ten trzeba koniecznie rozumieć w sensie dosłownym lub fundamentalistycznym. I dlatego postaramy się prześledzić go w świetle kontekstu, tzn. *intentio auctoris* (zamiaru autora), posługując się metodą historyczno-krytyczną (diachroniczną). Dopiero potem będziemy się starali wniknąć w sam tekst taki, jaki dotarł do nas, przy pomocy metody synchronicznej: chodzi o syntaksę i semantykę tego tekstu, która winna ukazać *intentio operis* lub *intentio redactoris* (zamiaru ostatniego redaktora). Zarówno pierwszy autor, jak też ostatni redaktor byli częścią wspólnoty wiary, ta zaś wspólnota wiary znajdowała się na samym początku i końcu tekstu, co oznacza, iż jego autora można poniekąd utożsamiać z odbiorcami tego tekstu. Ukazuje się nam w ten sposób tzw. „pragmalingwistyka”, jako że sam tekst ma zarazem charakter dialogiczny i funkcjonalny: nie tylko podaje pewne informacje historyczno-kulturalne, ale przekazuje przede wszystkim wartości życiowe i sens egzystencjalny. Sens ten natomiast odnosi się zarówno do odbiorców ówczesnych, jak też dzisiejszych, którymi jesteśmy my wszyscy, czytający i rozważający ten tekst, aby nim żyć i czerpać z niego życie. Biblia jest pamięcią, albo zespoleniem wiary z katechezą, opartym właśnie na tym podstawowym tekście z Wj 3, 13-15:

Mojżesz zaś rzekł Bogu:

„Oto pójdę do synów Izraela i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was.

Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam odpowiedzieć?”

Odpowiedział Bóg Mojżeszowi:

„JESTEM, KTÓRY JESTEM”. I dodał:

Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was”

Mówił dalej Bóg do Mojżesza:

„Jahwe, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba przysłał mnie do was.

To jest imię moje na wieki

i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia”

1. Wj 3, 14 w kontekście biblijnym

Chcąc odczytać Wj 3, 14 w kontekście biblijnym, trzeba najpierw spojrzeć na ten tekst i zacząć go studiować w jego jedności literackiej, typowej dla *Księgi Wjścia* od 2, 23 do 4, 9. Mamy tu naprawdę wielką jedność literacką, której nicią przewodnią jest powołanie Mojżesza. Ale powołanie to zostaje wpisane także w bardzo specyficzny czas historyczny. Biblia mówi wyraźnie o mniejszości Izraelitów żyjących w niewoli (i opresji) u Egipcjan. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba pamięta o swym przymierzu, jakie zawarł z Patriarchami (2, 24), widzi lud uciskany i dlatego wysyła do niego wybawcę polityczno-religijnego: Mojżesza (r. 3-4). Mojżesz nie godzi się jednak na tę misję, zanim nie pozna *Imienia Boga*, który go posyła do ludu, a także do uciskającego ten lud faraona (3, 7-15). Wszystko to dzieje się w pustynnej okolicy Madianu (2, 15).

Każdy tekst biblijny należy odczytywać w świetle jego szerokiego kontekstu, który tworzy wraz z nim jedność literacką. Jak więc jasno tu widać, jedność literacka powołania Mojżesza zespala się ściśle z określonym czasem historyczno-politycznym (mniejszość izraelska, będąca w niewoli w wielkim imperium faraona), z określonym miejscem geograficznym (pustynia Madian) oraz z konkretnymi osobami (Mojżesz, faraon, mniejszość izraelska). Chodzi zatem o osoby usytuowane w historii. Tymczasem historia biblijna jest zawsze historią religijną, jako że głównym Sprawcą tej historii jest sam Bóg objawiający się przez dwa zasadnicze nurty lub czynniki: jako Wyzwoliciel i Głosiciel siebie samego.

Bóg Wyzwoliciel wiąże się ściśle z polityczną socjologią potomków Abrahama, Izaaka i Jakuba; Bóg głoszący siebie wiąże się natomiast z faktem ukazywania swej specyfiki osobowej, która — zgodnie z mentalnością semicką — koncentruje się właśnie w Imieniu.

W sumie, podstawowy tekst Wj 3, 14 sytuuje się w kontekście historii ludzkiej, politycznej i społecznej, dobrze określonej w czasie i w przestrzeni. Chodzi więc konkretnie o historię opisującą, narratywną, a nie na przykład o jakiś hymn, poemat, doksologię, mit czy legendę. Skoro zaś tak się rzeczy mają, to objawienie Imienia Bożego ma swą własną wymowę w konkretnej sytuacji historyczno-ludzkiej. Imię wiąże się z historią; i odwrotnie. Nie chodzi przy tym o wypowiedź metafizyczną, lecz opartą na faktycznym odniesieniu do historii ludu, która przybiera właśnie dlatego postać bezwzględnego paradygmatu Objawienia. Wszystko to natomiast jest niezwykle ważne w związku z tym, o czym będziemy mówili w części II, omawiając syntaksę i semantykę Wj 3, 14-15, tzn. znaczenie tego objawionego Imienia dla Mojżesza.

Zgodnie z egzegezą klasyczną ostatnich stu lat, rozdziały 3 i 4 *Księgi Wyjścia*, mówiące o powołaniu Mojżesza, zawierają „elementy jahwistyczne, ww. 1-5, 16-20 (teofania i misja Mojżesza) oraz elohistyczne, ww. 6. 9-15 (objawienie Imienia Bożego)”¹.

Nie zamierzamy omawiać tutaj kwestii źródeł czy też tradycji *Pięcioksięgu* (jahwistyczna, elohistyczna, deuteronomistyczna i kapłańska), którą zajmowała się ostatnio egzegeza². Tym, co nie ulega w tym wszystkim wątpliwości, jest fakt, iż spotykamy tutaj dwa różne opowiadania o powołaniu Mojżesza i idącym w ślad za nim objawieniu Imienia Bożego. Drugie opowiadanie występuje w Wj 6, 2-13 i 6, 28-77, które — zgodnie z egzegezą klasyczną — przynależy do źródła z tradycji kapłańskiej. W tym właśnie drugim opowiadaniu (Wj 6, 2-7), paralelnym do pierwszego (Wj 3-4), objawienie Imienia Bożego dokonuje się w Egipcie, a nie w Madian, zamiast zaś imienia Jahwe występuje El Szaddai, będące własnym imieniem Boga Patriarchów (Wj 3, 13 i 6, 3). W tym drugim opowiadaniu, podobnie zresztą jak w pierwszym, lud nie chce słuchać Mojżesza. O ile jednak w pierwszym opowiadaniu Bóg ofiarowuje

¹ *Bible de Jérusalem*, wyd. 1988, odsyłacz do tego miejsca.

² Por. Douglas A. Knight, *The Pentateuch*, w: D. A. Knight i G. M. Tucker (wyd.), *The Hebrew Bible and its modern interpreters*, Philadelphia 1985, s. 263-286; Kare Berge, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte*, Berlin—New York 1990; Robert B. Coote i David R. Ord, *The Bible's first History*, Philadelphia 1989; Thomas W. Mann, *The Book of the Torah. The Narrative integrity of the Pentateuch*, Atlanta 1988.

Mojżeszowi pośrednictwo Aarona, aby ten przemówił do ludu, to w drugim sam Aaron występuje jako pośrednik u faraona, a nie wobec ludu (4, 10-16; 7, 2).

Ten właśnie tak prosty fakt zmusza nas poniekąd do przyjęcia i uznania złożonego *procesu* wypracowywania tekstu ostatecznego, na który się składają bądź to źródła pisane, bądź też tradycje spisane, albo tylko ustne³. Niezależnie natomiast od tego, jaka była geneza i jaki rozwój tych tradycji, pewne jest to, że właśnie za nimi, jakby za ich plecami kryje się bosko-ludzka historia opowiedziana potem na piśmie.

W sumie trzeba stwierdzić, że zamiarem autora biblijnego, gdy ukazuje on objawienie Bożego Imienia w ramach pełnego dynamizmu opowiadania historycznego, jest ukazanie swym czytelnikom, że to właśnie Imię Boga Izraela — *Yahweh* jest nierozłączne z powołaniem człowieka — Mojżesza i nierozdzielnie związane z dziejami pewnej mniejszości izraelskiej.

2. *Yahweh*: czyli „JESTEM”

Na podstawie tego kontekstu jedności literackiej możemy teraz starać się wyjaśnić, co oznacza Imię objawione przez Boga Mojżeszowi w Wj 3, 14: „Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «Jestem, który Jestem». I dodał: «Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was»”.

Przekład: „Jestem, który Jestem” (lub: „Jestem Tym, który jest”) odpowiada w pełni hebrajskiemu *'ehjeh 'aszer 'ehjeh*.

Zapytajmy zatem najpierw: dlaczego Mojżeszowi tak bardzo zależy na poznaniu Bożego Imienia? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, musimy pamiętać, że mamy wciąż przed sobą *opowiadanie, historię*. Mojżesz został wychowany w religii i kulturze faraonńskiej, a dopiero potem spotkał się i przeszedł do religii i kultury semickich nomadów Madianu. Zrozumiałe jest więc, że czuje nieodwołalną potrzebę zapewnienia swej tożsamości poprzez własne Imię tego Boga, który mu się objawił w płonącym krzaku. Zgodnie bowiem z mentalnością ludów Bliskiego Wschodu i Azji Mniej-

³ G. Fischer opublikował ostatnio dzieło poświęcone jedności literackiej Wj 3-4: *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Moses (Ex 3-4)*, Göttingen 1989. Jedność ta ma zresztą za sobą centralny temat biblijny, jakim jest powołanie wybawiciela, którego Bóg posyła do swego ludu, przeanalizowany już przez D. Irvina, *The traditional episode of the sending the Saviour*, w: J. H. Hayes i J. M. Miller (wyd.), *Israelite and Judae — an History*, Philadelphia 1977, s. 180-203. W tej jedności literackiej, zależnej od jedności tematycznej, objawienie imienia Te-go, kto wysyła wybawcę, jest faktem jak najbardziej istotnym.

szej (Egipt, Izrael, Mezopotamia, Syria), dana osoba była tym, kim była w swym odniesieniu do klanu, szczepu czy ludu. O tożsamości tych ostatnich decydowało natomiast posiadanie własnych bóstw lub własnego boga. Wszystkie te bóstwa miały, rzecz jasna, własne imiona ukazujące ich „osobowość”. Mojżesz wiedział zapewne, że Bóg jego przodków był opiekunem patriarchów: był Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Szczep patriarchów, podobnie jak każdy inny szczep nomadyczny lub pół-nomadyczny, miał własnych bogów. Nie był więc to jeszcze monoteizm, ale heno-teizm: każdy szczep czy plemię ma swojego Boga lub własną, boską moc opiekuńczą. Nie jest to zatem Bóg osobowy, ale raczej jakaś animistyczno-boska siła. Jeżeli w takiej sytuacji Mojżesz przeżywa teofanię, i to jeszcze tego rodzaju, że objawienie to ustawia go między mieczem a ścianą — ma bowiem wyzwolić swój lud z niewoli egipskiej, co oznacza, iż musi się zmierzyć z wielkim imperium faraonów, mającym własną, dobrze rozbudowaną religię, w której bogowie mają swe imiona, własną osobowość, dobrze wszystkim znaną — to nic dziwnego, że Mojżesz chce poznać Imię tego Boga, który do niego przemawia, a tym samym Jego moc, siłę, tożsamość. To bowiem pozwoli mu wypowiedzieć na przyszłość wojnę o tożsamość — wyzwolenie Boga Mojżesza przeciwko bóstwom faraona.

Teofania odpowiada Mojżeszowi: „Jestem, który Jestem”, bądź też: „Jestem Tym, który jest”

Ale czy to jest imię? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy tu przed sobą figurę retoryczną o charakterze *wymijającym*, jak gdyby teofania chciała odpowiedzieć Mojżeszowi: po co ci znać moje imię... jestem tym, kim jestem... to ciebie wcale nie obchodzi.

W rzeczy samej, wielu komentatorów biblijnych uważa, iż ten znamieny tekst Wj 3, 14 wskazuje wprost na *tajemnicę* Boga: Bóg nie chce ujawnić Mojżeszowi swojego Imienia, gdyż poznanie czyjegoś imienia utożsamia się z poznaniem jego samego (tego kogoś), a tym samym z posiadaniem go. Dlatego właśnie Rdz 2, 19 podaje, że „ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptaki powietrzne, Jahwe Bóg przeprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę: Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę (imię) «istota żywa»”. Dlatego także w Rdz 2, 23 Adam nazywa swą towarzyszkę „kobietą” (*'iszsa*), dając tym do zrozumienia jej zależność od mężczyzny (*'isz*). Również dlatego w Rdz 3, 20 Adam daje jej imię Ewa, albowiem imię to oznacza, że stała się ona „matką wszystkich żyjących” Widać stąd, że imię wiąże się z przynależnością oraz zależnością od tego, kto je nadaje: kobieta przynależy do mężczyzny

tak, jak zwierzęta i ptaki należą do Adama. Jeżeli zatem sprawy tak się mają, to gdyby Bóg objawił swe Imię Mojżeszowi, *uzależniłby się* tym samym od Mojżesza ⁴. Ale tego właśnie Bóg nie chce: jest Tajemnicą, Transcendencją, całkowicie Innym. I dlatego Żydzi tłumaczący Biblię na j. grecki (*Septuaginta*) oddali te słowa: *Egó eimi ho ōn. Biblia Jerozolimska* natomiast wyjaśnia: „Bóg jest jedynym prawdziwie istniejącym. Oznacza to, że jest On transcendentny i pozostaje tajemnicą dla człowieka, że działa w historii swego ludu i w historii ludzkiej, prowadząc ją do celu” ⁵.

Przekład taki pociąga jednak za sobą pewne trudności. Wywodzi się bowiem z założenia, że termin hebrajski *hayah* oznacza *byt* na sposób metafizyczny lub typowy dla filozofii greckiej, co nie jest przecież zgodne z prawdą. Jak pisze R. De Vaux: należy się wystrzegać wprowadzania do formuły „jestem, który jestem”, „metafizycznego pojęcia bytu w sobie, tzw. *asseitas*, wypracowanego przez filozofię grecką. (...) Średniowieczni scholastycy wykorzystywali to metafizyczne znaczenie, którego bronią także niektóre teologie biblijne Starego Testamentu. Pojęcie to jest jednak obce mentalności biblijnej, dla której „byt” jest w pierwszym rzędzie „istnieniem”, *Dasein*, by posłużyć się wyrażeniem zaczerpniętym z filozofii egzystencjalnej. To zaś istnienie, *Dasein*, urzeczywistnia się na wiele różnych sposobów i dlatego niebezpieczeństwo polega na przeładowywaniu ujęcia z Wj 3, 14 tymi wszystkimi możliwościami istnienia celem umieszczenia ich wszystkich w biblijnej nauce o Bogu” ⁶.

Oznacza to, że w Wj 3, 14 nie ma definicji Imienia Boga, a tylko wyjaśnienie tegoż Imienia. Jest to bowiem formuła wyjaśniająca Imię (to konkretne Imię), a nie imię jako takie. Imię jawi się w w. 15 gdy Bóg mówi do Mojżesza: „Tak powiesz synom Izraela: *Yahveh* posłał mnie do was... Jahwe, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest Imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” Między w. 14 i 15 zachodzi jedność tematyczna i zależność semantyczna, z tym, że to właśnie w. 14 zależy od w. 15, a nie odwrotnie. Wiersz 14 jest formułą wyjaśniającą imię *Yahveh*, pojawiające się w wierszu 15. Oznacza to, że imię *Yahveh* jest — bardzo prawdopodobnie — przed-Mojżeszowe i że właśnie to Imię było trudne do przyjęcia dla Izraelitów, i to do tego stopnia, iż

⁴ H. Gaubert, *Moïse face à l'Éternel*, Paris 1965, s. 69: „Tak więc poznać czyjeś imię, to posiadać go w jakimś stopniu; to wykonywać nad nim pewne *dominium*”.

⁵ Dz. cyt., przypis.

⁶ R. De Vaux, *Historia Antiqua de Israel*, VI, Madrid 1974, s. 343.

niezbędne były wyjaśnienia semantyczno-filologiczne oraz, co więcej, semantyczno-historyczne do tego, by mogło ono znaleźć dla siebie prawo obywatelstwa⁷. Teofania na pustyni Madian stanowi wydarzenie mocno udokumentowane przez redaktora elohistycznego, tak że nie trzeba dolewać wody do tego młynu.

Mając na uwadze tę semantyczną dialektykę zachodzącą między wierszami 14 i 15, opowiadałam się zdecydowanie za egzegetycznym stanowiskiem R. De Vaux:

„W zdaniu *'ehjeh 'aszer 'ehjeh*, stwierdzenie *'aszer 'ehjeh* jest dopełnieniem *'ehjeh*; podobnie jak to ma miejsce w wielu innych zdaniach względnych, także i tu chodzi wyraźnie o dopowiedzenie. Ponownie więc zgadzamy się z przekładem LXX. W innym przypadku i kontekście j. hebrajski posłużyłby się zaimkiem osobowym *'ani*, połączonym z «participium»; nie posługuje się jednak nigdy «participium» *hajah*, pierwsze zaś *'ehjeh* zajmuje miejsce *'ani*, gdyż to właśnie wyjaśnienie koresponduje dobrze z etymologią imienia *Yahveh*, uwypuklając przy tym słowo *hajah*. Gdybyśmy zastąpili to zdanie imieniem Bożym, które ma ono wyjaśnić, uznalibyśmy tym samym, że formuła z Wj 3, 14 jest równoznaczna z *'ani YHVH*, „ja jestem *Yahveh*”. Wyrażenie to pojawia się często w paralelnym opowiadaniu kapłańskim (Wj 6, 2. 6. 7. 8.), a także w całym przekazie kapłańskim Pięcioksięgu, zwłaszcza zaś w tzw. prawie świętości, a następnie u Deutero-Izajasza i Ezechiela. Wyrażenie to jednak pojawia się już u Jahwisty (Rdz 15, 7; 28, 13), a także u Elohisty (Wj 20, 2) i u Ozeasza — w ścisłym odniesieniu do objawienia imienia Bożego w Wj 3: «Jam jest Jahwe, twój Bóg, od ziemi egipskiej» (Oz 12, 10; 13, 4)»⁸.

Fakt, że Wj 3, 14 stanowi część ekspresywną opowiadania historycznego, oznacza, iż teofania w Madian została wykorzystana w celu pouczenia Izraelitów o własnym Imieniu Boga. Jasne jest, iż dostrzegamy tu pewne szczegóły kulturowe (teologiczne, kultyczne, itd.), w jakich imię to występuje: jego pochodzenie i rozwój. Czy było to imię specyfikujące szczepy z Madianu, wśród

⁷ H. Gaubert, dz. cyt., s. 75: „Trzeba więc przyjąć otwarcie, że święty termin *Yahwé* był już znany; oczywiście, nie powszechnie wśród potomków Abrahama, ale używany przynajmniej w pewnych węższych kręgach”. W dalszym ciągu autor ten twierdzi: „Gdyby imię *Yahwe* było «całkowicie» nieznanne *bene-Israel* (synom Izraela), trudno byłoby Mojżeszowi przedstawić się Hebrajczykom Egiptu w charakterze człowieka wysłanego przez Boga, którego nikt nie zna. Trudno byłoby także wyjaśnić teoforyczne imię matki Mojżesza — *Yokhébèd* — tłumaczone przez niektórych znawców j. hebrajskiego jako «*Yo (Yahwe) jest moją chwałą*»

⁸ Dz. cyt., s. 34.

których żył Mojżesz? ⁹ Czy miało coś wspólnego z tym, co określamy mianem „historii porównawczej religii”, a w tym konkretnym przypadku z rozprzestrzenieniem się i religijnym rozpowszechnieniem kultury semickiej? ¹⁰ Prawdą jest, że także dzisiaj wszelkie dążenia do uzależnienia tego sakralnego tetragramu od innych kultur religijnych przed-Mojżeszowych nie przynoszą nic konkretnego ¹¹. Nie oznacza to jednak, iż musimy dojść do wniosku, jakoby święte Imię z hebrajskiego tetragramu YaHVeH spadło po prostu z nieba na ziemię w ramach jakiejś teofanii historycznej, choćby tej, jaką opisuje Wj 3. 13-15, i było potem podtrzymywane i chronione w sposób dosłowny i historycystyczny.

Różnorodne tradycje paralelne prowadzą nas do innego wniosku.

Gdy chodzi o znaczenie tetragramu świętego, winniśmy stwierdzić, że słowo *hajah* nie ma nic wspólnego z samoistością (*asseitas*) metafizyczną, związaną z greckim słowem „być”, lecz odnosi się do działania Boga obecnego w historii ludu. W j. hebrajskim „być” to działać, czynić, być obecnym, asystować. „Byciem” jest to, co jest, było i będzie, zgodnie z tym, co stwierdza Ap 1, 8: „Jam jest Alfa i Omega, mówi Pan Bóg, Który jest, Który był i Który przychodzi Wszechmogący”

Niektórzy autorzy podkreślają tę właśnie semantykę na podstawie samej filologii i gramatyki tetragramu świętego, gdy dochodzą do wniosku, że formę YaHVeH należy uważać za hebrajską

⁹ H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris 1979, s. 44. Autor ten broni tezy H. Gauberta (cyt. w przyp. 7), pisząc m.in.: „Boga Yaw wielbiono w północnej Syrii ustami Balaama (Lb 22, 8 nn), a także czynili tak Fenicjanie z Ras Samra-Ugarit, zgodnie z dostępnymi świadectwami”

¹⁰ J. Obermann, *The Divine Name YHWH in the light of recent discoveries*, JBL 68 (1949) 301-323; M. Buber, *The Name of the God of Moses*, HUCA 32 (1961) 121-133. Nowszym i pełniejszym dziełem jest: H. Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH — Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des I. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin — New York 1990. Zasadnicza teza tego autora polega na ujmowaniu genezy i rozwoju wiary w Boga YHYH w ramach długiego procesu „Jahwizmu przeciwko kanaanizmowi” oraz w obrębie systemu teologicznego, wspólnego dla całego semityzmu zachodniego. Bliska tym ujęciom jest praca M. Smitha, *The Early History of God. Yahweh and the other deities in Ancient Israel*, New York 1990. Autor ten uważa, że Jahwizm powinien być rozważany na tle obszernej tkaniny kultur religijnych Bliskiego Wschodu. Pierwotna kultura i religia Izraela niewiele się różniła od kultury i religii kananej-skiej. Przez dłuższy czas religia Izraela była czymś w rodzaju „politeizmu jahwistycznego” (s. 146). Jakościowe odróżnienie kultu *Yahveh* pojawia się dopiero w IX w., a zwłaszcza w VIII w. przed Chr.

¹¹ Por. R. De Vaux, dz. cyt., s. 334 n.

formę przyczynową (*Jaqtıl*)¹². Nie jest to jednak rzeczą właściwą opowiadanie się za taką formą przyczynową, a to dlatego, że j. hebrajski nie posługuje się nigdy słowem *hajah* przyczynowo i ma wiele innych możliwości wyrażenia faktu „czynienia” czy „stwarzania”¹³.

Chodzi więc o słowo „być” w jego postaci prostej i bezwzględnej: „jestem”... jestem tym, który istnieje... jedynym Istniejącym, zdecydowanie innym od wszystkich innych bóstw, które nie istnieją... które „nie są” jestem tym, który jest Istniejący.

3. Pragmatolingwistyka Wj 3, 14

Widzieliśmy już, jak tekst Wj 3, 14 zawiera w pewnej jedności literackiej, stanowiącej ze swej strony opowiadanie historyczne, dobrze usytuowane w historii i geografii ludzkiej. Widzieliśmy także, że Imię Boga Izraela to *Yahveh* (Wj 3, 15) i że Wj 3, 14 nie jest tak bardzo określeniem tego Boga, co raczej pewnym wyjaśnieniem: Wj 3, 14 wyjaśnia Wj 3, 15. Wnosimy stąd, że Imię to jest owccem pewnego procesu historyczno-kulturalno-religijnego, przebiegającego w dialektyce między jahwizmem a kananeizmem. Dochodzimy też w końcu do zidentyfikowania znaczenia tego Imienia: *Yahveh* oznacza Istniejącego... jedynego Istniejącego, który stoi w opozycji do wszystkich innych bóstw z mitologii kanańskiej (*El, Baal, Aszer*). Wszystko to jednak należy do przeszłości, do genezy i historii tekstu biblijnego, do diachronii i synchronii tekstu. Tymczasem autor biblijny, który pisze, nie czyni tego ze względów literackich, estetycznych, ani też po to, by ukazać część dziejów narodu. Jest to przecież wierzący Jahwista, który pragnie tylko tego, by jego osobista wiara, odziedziczona dzięki wierze wspólnotowej, przekazywanej drogą tradycji historycznej, została zaakceptowana i przyjęta przez czytelników, odbiorców tego tekstu i całego dzieła. Wartości religijne przeżywane przez autora zmuszają go do pisania. I dlatego nie zamierza on opisywać dziejów w sposób praktykowany przez historyków współczesnych, ale podać opis historyczny, który będzie służył jako ka-

¹² Por. zwł. W. P. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, ss. 197-199.

¹³ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1957, s. 118. W związku z tym wyrażamy zdziwienie wobec faktu, że *Diccionario Biblico Hebreo-Español* (red. L. A. Schoekel), Valencia 1990, pomija całkowicie aspekt filologiczny i semantyczny w odniesieniu do Wj 3, 14 n, omawiając słowo *hajah* (f. 3) s. 172 nn.

techeza teologiczna dla odbiorców jego pisma. Chodzi więc o pragmatolingwistykę¹⁴.

Chcąc lepiej to zrozumieć, trzeba zacząć od pytania: kim jest ów autor, kiedy pisze i dla kogo pisze?

Godząc się na wszystkie niebezpieczeństwa egzegetyczne, związane z właściwą odpowiedzią na to potrójne pytanie, przyjmujemy osobiście klasyczną od ponad stu lat odpowiedź: autorem jest Elohistą, który pisze w początkach VIII w. przed Chrystusem, zwracając się do Żydów narażonych na niebezpieczeństwo pomieszczenia religijnego, typowego w owych czasach. Autor nie ma ściśle określonej twarzy, ani także nazwiska. Nie należy jednak do historycznych czasów Mojżesza, albowiem pisze 5 wieków po Mojżeszu. Co więcej, autor miesza się poniekąd i zespala ze wspólnotą wiary żydowskiej, która ma — jako taka — własne oblicze i imię. Jest to bowiem wspólnota, która od mniej więcej dwu wieków stała się półnomadyczną, osiedlając się na stałe w miastach i na wioskach, podobnie jak Kananejczycy żyjący pośród niej. Bóstwa płodności, Baal ze swoją świtą, współlistniały zatem z Jahwizmem. Współlistniały także ze sobą religia i magia. Znajomość imienia bóstw była więc nieodzowna do tego, by magia z jednej strony i modlitwa wiary z drugiej mogły się urzeczywistnić.

I dlatego właśnie konieczne jest oddzielenie od siebie wód, aby móc je oczyszczać, odróżnianie Jahwizmu od Kanaanizmu. Nieodzowna jest też troska o *prawdziwe* Imię Boga: a brzmi ono *Yahveh*. Trzeba kontynuować wciąż walkę Eliasza z Kananejczykami i z tymi Izraelitami, którzy stylem swego życia upodabniają się do Kananejczyków związanych z bóstwami cechującymi się płodnością, którym zawdzięczają oni przyrost zwierząt, a także i własnych dzieci, oraz sukces w różnych negocjacjach.

Prorok Ozeasz, żyjący w tym czasie, ubolewa mocno nad tym stanem rzeczy. Gdy ma nadać imię drugiemu swemu synowi, w jego lamentacji pojawia się „ja jestem” z Wj 3, 14-15:

„Nazwij go: *Lo-Ammi* (= Nie-mój-lud) — rzekł Jahwe,
bo wy nie jesteście mym ludem,
a Ja Bogiem waszym nie jestem” (1, 9).
(Co oznacza: *nie jestem dla was*).

¹⁴ Aby ją lepiej zrozumieć, zob. U. Ecco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990; H. Frankemelle, *Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung (mit Beispielen aus dem Mathäusevangelium)*, BIB 60 (1979) 153-190; F. Lentzen-Deis (red.), *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria. La exégesis y la lectura de la Biblia en grupos*, Bogotá 1990; tenże, *El relato de la pasión. Un modelo de acción? Impulsos para los métodos exegéticos a partir de la lingüística „pragmática”*, w: *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*, Bogotá 1990, ss. 11-53.

Bóg Jahwe, jedyny Istniejący, był bowiem jakby Go nie było, skoro się z Nim wcale nie liczone!

I dlatego trzeba było zaktualizować za wszelką cenę zbawczą pracę Mojżesza: uwolnić Izraela od magii, politeizmu, i przywrócić mu jego własną tożsamość poprzez tożsamość prawdziwego Boga; to zaś wymagało nieodzownie poznania Imienia Bożego.

Stąd też od XIII w. przed Chrystusem, w czasach Mojżesza, aż po w. VIII przed narodzeniem Chrystusa, kiedy to występowali tak mocno liczni prorocy, szkicuje się wyraźnie pewna linia wiary i nauczania, teologii i katechezy, z typowymi dla nich wzlotami i upadkami, w ramach których Bóg Izraela bywa mieszany wielokrotnie z bóstwami kananejskimi; nigdy jednak nie dochodzi do całkowitego synkretyzmu likwidującego własną tożsamość i osobowość Boga. Równocześnie dojrzewa stopniowo historia (znaki czasu), tak że zasiew jahwizmu Mojżeszowego, ongiś bardzo dyskretny i jakby wygaszony na tak płodnej glebie Izraela, wychodzi na światło dzienne, wypuszcza pędy, gałęzie i liście. Bóg dziejów Izraela jest „szczepowym” Bogiem patriarchów, Bogiem przy mierza z ludem, Bogiem, który jest-istnieje w relacji do tego ludu i do dziejów nie mających końca.

Ten właśnie Yahweh później, gdy pojawią się i narosną nowe trudności dotyczące tożsamości Jego ludu, pośle swego Syna, aby to nowe Imię Boga przeszło niejako przez oblicze tego Syna, przez odniesienie Ojca do Syna i przez nowe, definitywne wyzwolenie scentralizowane w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania¹⁵.

Ten oto Yahweh po upływie ponad tysiąca lat narzuci się obecnie na nowo swemu ludowi przez „nową ewangelizację”, a to w tym celu, aby synkretyzm kulturalno-religijny naszych czasów ustąpił wreszcie miejsca monoteistycznej tożsamości judeo-chrześcijańskiej. Tyle innych bóstw obciążało przecież tak mocno myślenie i świadomość tego „demokratycznego” i „wolnego” społeczeństwa; wszystkie zaś zdają się zmierzać tylko do tego, by zniweczyć to jedyne Imię naszego Boga.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹⁵ Egzegeci z nurtu teologii wyzwolenia ukazują Boga i Jego imię zawsze po linii sprowadzającej wszystko do wyzwolenia. C. Mesters pisze: „Imieniem Boga jest Jahwe; jego zaś znaczenie objawia On sam i wyjaśnia swojemu ludowi (por. Wj 3, 14). Jahwe oznacza Emmanuel, czyli Bóg z nami, Bóg obecny pośród swego ludu, aby go wybawić” (*Introdução Geral à Bíblia Sagrada*, Petrópolis 1989, s. 17). Tymczasem prawdą jest, iż Jahwe nie oznacza żadną miarą Emmanuel. Nie możemy też mówić, że Jahwe jest zawsze zespolony z historyczno-ludzkim czynnikiem wyzwolenia politycznego, albowiem sprowadzaliśmy tym samym Boga do określonego procesu historycznego.