

KS. LECH STACHOWIAK

## STAROTESTAMENTALNA KONCEPCJA BOGA

Jeśli rozważyć Stary Testament jako pierwszą część wielkiego dialogu między Bogiem a ludzkością, wypada ze zdziwieniem stwierdzić, że żadna z jego ksiąg nie zawiera zwartego wykładu o Bogu, Jego istocie lub przymiotach. Dla autorów biblijnych decydujące jest doświadczenie Boga jako obecnego we wszechświecie, działającego i otaczającego opieką człowieka i ziemię. Bóg objawia się im właśnie w sposób stwierdzalny zmysłowo, mówi do nich w swoim objawieniu i działa w historii, kierując ją według swoich planów. Prorok lub inny rzecznik Jego Ducha, zwany niekiedy Jego „ustami”<sup>1</sup>, opisuje swe wizje lub teofanie<sup>2</sup>. Bcże, mówi o Nim używając antropomorfizmów lub antropopatyzmów<sup>3</sup>. Widzialne objawienia się Boga mają zawsze charakter pośredni, niekiedy także symboliczny. W najdawniejszych tradycjach o życiu i objawieniach Patriarchów uzupełniają one lub nawet zastępują objawienie słowa, podkreślając skuteczność Bożej interwencji. Wizje prorockie natomiast stają się w późnobiajlijnych lub międzytestamentalnych tradycjach apokaliptycznych zasadniczą drogą dalszego kształtowania nauki o Bogu i Jego działaniu we wszechświecie.

Stary Testament nie przytacza argumentów na istnienie Boga<sup>4</sup>, ale zakłada je jako oczywisty fakt. Stwierdzenie występnych, że „nie ma

<sup>1</sup> Por. Jr 15, 19.

<sup>2</sup> Por. szczególnie J. Jeremias. *Theophanie, Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen 1965; J. Koenig. *Aux origines des théophanies jahvistes*. „Revue de l'Histoire des Religions” T. 169: 1966 s. 1—36; E. C. Kingsbury. *The Theophany Topos and the Mountain of God*. „Journal of Biblical Literature” T. 86: 1967 s. 205—210; J. Kenneth Kunz. *The Self-Revelation of God*. Philadelphia 1967.

<sup>3</sup> Por. F. Michaeli. *Dieu à l'image de l'homme*. Neuchâtel—Paris 1950; H. M. Kuitert. *Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen in der Bibel*. München 1967.

<sup>4</sup> Por. E. Lipiński. *Istnienie Boga według ksiąg Starego Testamentu*. „Ruch Bibl. i Liturg.” T. 13: 1960 s. 193—198; R. C. Dentan. *The Knowledge of God in Ancient Israel*. New York 1968; P. Grelot. *Obecność Boga i jedność z Bogiem w Starym Testamencie*. „Concilium” 1968 s. 545—554.

Boga”<sup>5</sup>, nie zamierza przeczyć Jego realnemu istnieniu, ale przekreśla Jego obecność w życiu ludzkim i neguje skuteczną interwencję Boga w świecie. Ich przekonanie oddaje dobrze Sf 1, 12: „Nie uczyni Jahwe dobrze i źle nie uczyni” oraz Jr 5, 12: „On nic nie znaczy. Nie spotka nas żadne nieszczęście, nie zaznamy miecza ani głodu”. Także Ps 10, 4 stwierdza, że Bóg — zdaniem grzeszników — nie jest w stanie ukarać za grzeszne postępowanie ani też ingerować w sprawy międzyludzkie. Autorzy ksiąg starotestamentalnych nie dyskutują z takimi twierdzeniami, ograniczając się do stwierdzenia ich absurdalności<sup>6</sup> lub przeciwstawiając im najbardziej oczywiste przymioty Boże, jak wszechmoc, mądrość i dobroć. Formalną polemikę z nimi podejmie dopiero jedna z ostatnich ksiąg Starego Przymierza, napisana pod wpływem filozofii greckiej, Mdr (13, 1-9): o istnieniu Stwórcy mówią przede wszystkim Jego dzieła. Wprawdzie i wcześniejsze księgi zawierają akcenty polemiczne lub nawet pamflety, jednak ich ostrze skierowane jest szczególnie przeciw kultom bałwochwalczym<sup>7</sup>.

Biorąc pod uwagę opisane ujęcie zagadnienia istnienia Boga oraz nader długi okres powstawania ksiąg starotestamentalnych, nie jest rzeczą łatwą wytyczyć choćby ogólną linię rozwojową pojęcia Boga w Starym Testamencie. Poszczególne księgi podkreślają różne jego aspekty zależnie od środowiska teologicznego, rodzaju literackiego i osobowości autora; niektóre (Księga Estery, Pieśń nad Pieśniami) czynią to jedynie pośrednio lub alegorycznie. Tym niemniej ich pojęcie Boga posiada pewne cechy wspólne, pozwalające na wyraźne odróżnienie Go od paralelnych koncepcji pogańskich, choćby najbardziej wzniosłych.

Pierwszą i zasadniczą taką cechą jest monoteizm izraelski<sup>8</sup>, stanowiący na tle politeistycznych kultur starożytności zjawisko wprost wyjątkowe. Niewątpliwie kult jednego Boga, objawiającego się i przemawiającego do ludzi, sięga czasów Abrahama i jego potomków. Jest to Bóg niewidzialny, nie związany z żadnym sanktuarium, przewyższający mocą wszystkie potęgi ziemskie i pozaziemskie.

Z najstarszych warstw tradycji starotestamentalnych trudno wywnioskować, czy monolatria okresu Patriarchów wykluczała rzeczywiste istnienie innych bóstw. Wyraźne wypowiedzi tego rodzaju pochodzą już

<sup>5</sup> Por. np. Ps 14, 1 i 53, 2.

<sup>6</sup> Polemizujący z podobnymi twierdzeniami autorzy określają ich przedstawicieli jednoznacznym terminem *nābāl* — por. Ps 14, 1; 53, 2.

<sup>7</sup> Por. Jr 10, 1-16; Bar 6, 1-72.

<sup>8</sup> Por. szczególnie: V. H a m p. *Monotheismus im Alten Testament*. W: *Sacra Pagina*. Paris—Gembloux 1959 s. 516—521; P. van I m s c h o o t. *Monotheismus*. W: *Bibel-Lexikon*. 2 Aufl. Einsiedeln 1968 s. 1167—1170; W. H. S c h m i d t, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*. Neukirchen 1968.

z okresu monarchii<sup>9</sup>, formalne zaś stwierdzenie absolutnego monoteizmu wywodzi się z czasów niewoli babilońskiej<sup>10</sup>. Czy wcześniejsze teksty biblijne<sup>11</sup> zakładają istnienie innych bóstw, czy też chcą jedynie podkreślić nieporównalną wielkość prawdziwego Boga, niepodobna ustalić z pewnością. Praktycznie jednak wiara w jednego Boga Patriarchów odpowiada pojęciu monoteizmu, mimo że niekiedy wykazuje pewne cechy henoteistycznego<sup>12</sup> środowiska północnosemickiego, zresztą drugorzędne.

W późniejszych czasach przejawia się w Biblii skłonność Izraelitów do politeizmu, a zwłaszcza do synkretyzmu typu kananejskiego. Czołowymi postaciami broniącymi monoteizmu stają się obok Mojżesza także sędziowie, kapłani oraz prorocy. Literackimi odpowiednikami tej walki są poza pierwszym przykazaniem Dekalogu<sup>13</sup> wyznania odmawiające obcym bóstwom jakiegokolwiek wartości<sup>14</sup>, które znalazły wyraz w kształtującym się izraelskim „Credo”<sup>15</sup>. Przynależność do narodu wybranego staje się coraz wyraźniej decyzją wiary w jedynego, prawdziwego Boga<sup>16</sup>.

Wprawdzie świat pogański znał także w starożytności pewne tendencje, a nawet systemy monoteistyczne. Pomijając tutaj (raczej henoteistyczne niż monoteistyczne) akcenty niektórych kultów ogólnosemickich, formalny monoteizm głosił faraon Echnaton (XIV w. przed Chr.). Podobnie jak w pozostałych próbach tego rodzaju chodzi o monoteizm immanentny świata: Aton jest ubóstwianym słońcem, a więc częścią świata, Jahwe natomiast jest Bogiem transcendentnym, nie tylko różnym od świata, ale przewyższającym go nieskończenie. Nie posiada On też ograniczonego zasięgu władzy, jak inne bóstwa starożytności semickiej<sup>17</sup>, mimo że sprawuje w szczególny sposób zwierzchność nad ziemią palestyńską i mieszka w świątyni jerozolimskiej. Jego obecności na Syjonie nie należy rozumieć w sensie nieodwołalnego „umiejscowienia”<sup>18</sup>: Bóg prawdziwy może opuścić swą ziemię i dopuścić do zniszczenia świątyni, „nad którą wzywano Jego imienia”<sup>19</sup>, mieszkańców zaś świętego miasta skazać na wygnanie.

<sup>9</sup> Por. Pwt 4, 35; 1 Krl 8, 60; 2 Krl 19, 15. 19; Jr 2, 11; 5, 7.

<sup>10</sup> Szczególnie u Deuteroizajasza, por. Iz 41, 29; 45, 5-6. 21-22.

<sup>11</sup> Np. Wj 15, 11; Ps 89, 7; 97, 7.

<sup>12</sup> Mianem henoteizmu określają religioznawcy relatywny monoteizm, wykazujący także pewne cechy politeistyczne. Dokładniej zob.: W. H o l s t e n. *Henothetismus*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3 Aufl. III, 225.

<sup>13</sup> Por. Wj 20, 3; Pwt 5, 7.

<sup>14</sup> Por. szczeg. Iz 2, 8. 18; 10, 10; 19, 3; Jr 2, 5; 14, 22.

<sup>15</sup> Na temat jego rozwoju zob. zwłaszcza: J. S c h r e i n e r. *Rozwój izraelskiego „Credo”*. „Concilium” 1966 s. 590—596.

<sup>16</sup> Por. 1 Krl 18, 21. 24. 39.

<sup>17</sup> Np. Kamosz w Moabie — por. Jr 48, 7.

<sup>18</sup> Por. 1 Krl 8, 27.

<sup>19</sup> Zwrot ten, częsty u Jr (por. np. 7, 11. 14. 30 i cz.) pochodzi ze starego kultowego zwyczaju wywoływania imienia Bożego nad Arką Przymierza i oznacza

Władza Jahwe rozciąga się na całą ziemię, obejmuje niebo i otchłań<sup>20</sup>, nie podlega również ludzkim kategoriom czasu. Jako „Alfa i Omega”, Pierwszy i Ostatni, Bóg wieczny<sup>21</sup> i Stwórca Wszecrzeczy<sup>22</sup> rządzi On światem według swoich odwiecznych planów i swej woli<sup>23</sup>, kierując bieg historii ku zbawieniu. Ale Stary Testament podkreśla transcendencję Bożą jeszcze w inny sposób, przedstawiając Jahwe jako niewidzialnego, nie podpadającego pod zmysłowe poznanie człowieka. Bezpośrednie doznanie Go byłoby dla Starego Testamentu równoznaczne ze zniszczeniem psychofizycznej egzystencji ludzkiej. U źródła tej transcendentnej koncepcji Boga leży przede wszystkim świadomość dysproporcji między doskonałością i świętością Boga<sup>24</sup> a znikomością i grzesznością człowieka.

Ten nieskończony dystans pogłębia się z biegiem historii narodu Bożego: antropomorfizmy ulegają znacznemu ograniczeniu, a kontakt z Bogiem staje się możliwy szczególnie przez byty pośrednie, anioły i hipostazy. Nawet imię Boże, Jahwe<sup>25</sup>, staje się w dosłownym tego słowa znaczeniu niewymawialne, pod groźbą bluźnierstwa i kary śmierci<sup>26</sup>; młodsze księgi Starego Testamentu nie używają go zupełnie, zastępując ogólnym określeniem „Pan” (*’adonāj*).

Drugą cechą wspólną starotestamentalnemu pojęciu Boga jest Jego charakter osobowy. Objawienie Jahwe, jak i dialog między Nim a człowiekiem mają charakter osobowy. Bóg przedstawiony jest jak byt niezależny, który posiada wiedzę, myśli, rozumuje, działa, wykonuje władzę. Poza jaskrawymi niekiedy antropomorfizmami można wyczytać całkowitą autonomię Bożą, wyrażającą się zarówno w dystansie, jak i w bliskim obcowaniu z człowiekiem. W tym sensie Jr 23, 24 nie waha się stwierdzić: „Czy jestem Bogiem z bliska — wyrocznia Jahwe — a nie raczej Bogiem z daleka? Czy może człowiek ukryć się w zakamarkach, tak bym go nie widział? — wyrocznia Jahwe. Czy nie wypełniam nieba i ziemi?”.

Zbawczą wolę Bożą i Jego plany wobec ludzi podkreśla nieodłączne

---

absolutne prawo własności. Por. L. Stachowiak. *Księga Jeremiasza*. Poznań 1967 s. 162.

<sup>20</sup> Por. Jr 23, 24; Am 9, 3-4; Ps 139, 7-12.

<sup>21</sup> Por. Pwt 33, 27; Iz 26, 4; 40, 28; 44, 6; 48, 12; Jr 10, 10.

<sup>22</sup> Por. P. de Haes. *Die Schöpfung als Heilsmysterium*. Mainz 1964.

<sup>23</sup> Por. Iz 40, 26; 48, 13; Jb 38, 4-39, 30.

<sup>24</sup> Por. 1 Sm 6, 20; Iz 6, 3. Zob. także W. Schmidt. *Wo hat die Aussage: „Jahwe der Heilige” ihren Ursprung?* „Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft” T. 4: 1962 s. 62—66.

<sup>25</sup> Pochodzenie i znaczenie imienia Jahwe należy do najbardziej spornych zagadnień starotestamentalnej nauki o Bogu (bibliografię do roku 1967 zob. W: *Bibel-Lexikon*. 2 Aufl. 798) — por. szczeg. M. Reisel. *The mysterious Name of Y. H. W. H. Assen* 1957; zob. także J. Harvey, *Elohimet Jahvé*, „Eglise et Théologie” 2 (1971) s. 161—176 oraz R. Lapointe, *Non et personne de Jahve*, tamże s. 149—160.

<sup>26</sup> Por. Kpł 24, 16 w tłum. LXX.

od pojęcia Boga przymierze, jako wyraz wspólnoty między Nim a człowiekiem. Treścią najważniejszego, a zarazem najuroczystszej przymierza synaickiego jest stale powracająca formuła: „Ja będę waszym Bogiem, wy zaś będziecie moim narodem”<sup>27</sup>. Jednocześnie przymierze staje się centralnym motywem w biblijnym dialogu między Bogiem a Jego narodem, przygotowującym Nowe Przymierze Jezusa Chrystusa.

Poza wymienionymi wspólnymi cechami pojęcia Boga tradycje starotestamentalne różnią się dość znacznie: rozwijają one samodzielnie i akcentują poszczególne cechy i przymioty Jahwe. Toteż wydaje się najbardziej celowe, przedstawienie najważniejszych przekazów tradycyjnych o Bogu, uwydatniając ich specyficzne ujęcie.

O koncepcji Boga w najdawniejszych, patriarchalnych czasach podaje Biblia nader fragmentaryczne dane; można je odczytać w późniejszych tradycjach drogą mozolnej analizy literackiej. Patriarchowie przed Mojżeszem czcili „Boga przodków”<sup>28</sup>, noszącego imię 'El, 'Elohîm lub 'Eloah. W jakim stosunku pozostaje on do ogólnosemickiego boga 'Ela, znanego zwłaszcza z tekstów ugaryckich<sup>29</sup>, nie da się ustalić dokładniej, ponieważ monoteistyczna koncepcja Starego Testamentu podkreśla już w najdawniejszych tekstach tylko jego przymioty specyficznie izraelskie. Cechy charakterystyczne przypisywane Bogu przez Patriarchów wyrażają właśnie te Jego przymioty: Bóg Straszny ('El Szadaj)<sup>30</sup>, Bóg Najwyższy ('El 'Elijon)<sup>31</sup>, Lęk Izaaka<sup>32</sup>, Mocny Jakuba<sup>33</sup>, Bóg Widzący<sup>34</sup>, Bóg z Betel<sup>35</sup>; późniejsze przekazy przenoszą wszystkie te epitety na Jahwe, stwierdzając Jego identyczność z Bogiem Patriarchów.

Właściwa teologia występuje dopiero w czterech głównych nurtach tradycji teologicznych, dających retrospektywny pogląd na najdawniejsze dzieje narodu. Niezależnie od nich rozwinięto swoistą koncepcję Boga: tradycja prorocka i mądrościowa. Wszystkie te prądy teologiczne na-

<sup>27</sup> Wj 6, 7; Kpł 26, 12; Pwt 26, 17-18; Jr 7, 23; Ez 14, 11.

<sup>28</sup> Por. szczególnie O. E i s s f e l d t. *Jahwe Gott der Väter*. „Theolog. Literaturzeitung” T. 88: 1963 s. 481—490 (= Kleine Schriften IV, Tübingen 1968, 79—91); B. G e m s e r. *Questions concerning the Religion of the Patriarchs*. W: *Adhuc loquitur*. B. Gemser. Leiden 1968 s. 30—61. Najdawniejsze teksty biblijne mówią o „Bogu Abrahama” — Rdz 26, 24; 31, 42. 53; „Bogu Abrahama i Izaaka” — Rdz 28, 13; „Bogu Nachora” — Rdz 31, 53 itp.

<sup>29</sup> Por. W. H. S c h m i d t. *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*. 2 Aufl. Berlin 1966; A. S. K a p e l r u d. *Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament*. München 1967. Dalsza literatura i dane: P. v a n I m s c h o o t — H. H a a g. *El*. W: *Bibel-Lexikon*. 2 Aufl. 374—375.

<sup>30</sup> Rdz 17, 1; 28, 3; 35, 11; 48, 3.

<sup>31</sup> Rdz 14, 18. 20. 22.

<sup>32</sup> Rdz 31, 42 (*paḥad jīṣeḥaq*).

<sup>33</sup> Rdz 49, 24 (*'abir ja'aqob*).

<sup>34</sup> Rdz 16, 13 (*'ēl ro'i*).

<sup>35</sup> Rdz 31, 13; 35, 7 (teksty niepewne).

wiążują oczywiście do dawniejszych tradycji, koncepcji, częściowo także do nomenklatury: przekształcają je jednak w świetle aktualnej sytuacji ludu Bożego, w świetle własnych koncepcji religijnych, a nawet literackich, dołączając do ogólnego skarbcza objawionego słowa Bożego Starego Testamentu nowe, cenne dane <sup>35a</sup>.

Nomenklatura imienia Bożego ulega w nich zasadniczemu wzbogaceniu. Na pierwszy plan wysuwa się objawione, specyficznie izraelskie określenie Boga — Jahwe — wyrażające niewątpliwie aspekt pełni istnienia i działania Bożego <sup>36</sup>. Wszystkie niemal tradycje teologiczne przyznają temu Imieniu absolutny priorytet, a dodatkowym potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest statystyka imion własnych o elemencie teoforycznym — *jāhû* lub — *jāh*. Tradycja elohistyczna (Wj 3, 14) i kapłańska (Wj 6, 3) wiąże je z objawieniem udzielonym przez Boga Mojżeszowi, jahwistyczna zaś z czasami jeszcze odleglejszymi (Rdz 4, 26?). Wśród imion wyrażających panowanie i władzę Boga należy wymienić pradawne określenie Baal, które jednak pozostawiło tylko nikiłe ślady w Starym Testamencie na skutek rozpowszechnienia kultu obcego bóstwa Baala w okresie monarchii. Występuje ono tylko jako element teoforyczny niewielu imion izraelskich <sup>37</sup>, z których większość zmieniono tendencyjnie na — *boszet* <sup>38</sup> lub na — *el* <sup>39</sup>. Częstsze jest natomiast określenie o podobnym znaczeniu *'adôn* (*'adonāj*), występujące jednak głównie w późniejszych warstwach starotestamentalnych tradycji. Wyraża ono zasadniczo przymiot Boży; w związku z unikaniem wymawiania imienia Jahwe w czasach późniejszych, odegrało ono znaczną rolę <sup>40</sup>. Prócz niego, jednak znacznie rzadziej, występują takie określenia Boga, jak Król (*melek*) <sup>41</sup>, Ojciec (*'ab*) <sup>42</sup> oraz Stwórca <sup>43</sup>. Zastosowanie tych imion Bożych nie zawsze jest jednolite ani konsekwentne. Liczne prace redaktorskie przyczyniły się — odpowiednio do swych założeń teologicznych <sup>44</sup> — do zastępowania, łączenia lub ich zamiany, według zasad nie zawsze uchwytnych i zrozumiałych.

<sup>35a</sup> Por. G. Wallis, *Sesshaftwerdung Alt-Israels das Gottesverständnis des Jahvisten im Lichte der elohisti schen Kritik*, „Zeitschrift f. alttestamentl. Wissenschaft” 83 (1971) 1—15.

<sup>36</sup> Zob. przyp. 25.

<sup>37</sup> Por. 1 Krn 8, 33; 9, 39; 12, 6; 14, 7.

<sup>38</sup> Słowo to oznacza „hańbę”.

<sup>39</sup> Por. np. 1 Krn 14, 7 z 2 Sm 5, 16.

<sup>40</sup> Masoreci łączyli w późniejszym okresie samogłoski imienia *'adonāj* ze spółgłoskami niewymownego imienia Jahwe, które należało wymawiać właśnie jako *'adonāj*.

<sup>41</sup> Por. Wj 15, 18; Lb 23, 21; Pwt 33, 5; Iz 52, 7; Ps 29, 10; 93-99.

<sup>42</sup> Tego epitetu używają prorocy — por. np. Jr 3, 4; 31, 9; Iz 63, 16; 64, 7.

<sup>43</sup> Jakkolwiek idea Boga-Stwórcy rozwinęła się na szerszą skalę dopiero w okresie po niewoli babilońskiej, Stary Testament znał zawsze pojęcie Boga-Stwórcy (por. jahwistyczny opis Rdz 2, 4b-24 oraz 14, 19 i Jr 31, 35). Zob. przyp. 52.

<sup>44</sup> Jako przykład może tu służyć konsekwentna zmiana imienia Jahwe na Elohim w całej sekcji Ps 42—83 zwanej stąd „elohistyczną”.

Najstarsza z „wielkich” tradycji teologicznych, jahwistyczna, przedstawia Boga bardziej antropomorficznie niż pozostałe, używając bogatego słownictwa teologicznego, pełnego prostoty i obrazowości. Bardzo konkretne cechy wykazuje np. opis stworzenia człowieka i umieszczenia go w ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b — 3, 24): obraz Jahwe zdradza rysy nader ludzkie, jak miłość, nienawiść, żal, radość, smutek itp. Oprócz nich występują tu także reminiscencje dawniejszych przymiotów Boga, np. żarliwość i gwałtowność działania obok postulatu bezwzględności posłuszeństwa i nietolerancji wobec wszystkich innych bóstw i kultów. Stosunek Boga do człowieka cechuje niczym niezasłużony wybór Izraela spośród innych narodów, a więc miłość kierująca go ku zbawieniu. Jahwe jest obecny we wszystkich przejawach życia ludzkiego, którego nie podobna zrozumieć bez Bożej interwencji. Zadaniem jahwisty jest pokazać, gdzie należy szukać Istoty prawdziwie nadprzyrodzonej, gdzie zaś występują jedynie jej pozory (bóstwa obce). Optymizm jahwistyczny wyraża się w zbawczej koncepcji historii, kierującej lud Boży ku pomyślności, a wraz z nim całą ludzkość. Jeżeli nawet wolność udzielona człowiekowi, zamieniona przez niego w swawolę grzechu utrudnia realizację tego planu, Jahwe ustanawia czynnik przeciwdziałający grzechowi: Prawo jako imperatyw, zwracający się bezpośrednio i autorytatywnie do sumienia człowieka. Innymi słowy, Jahwe interweniuje w dramat ludzkiego buntu przeciw sobie, oferując człowiekowi przebaczącą miłość (Wj 34, 6-7): konkretyzuje ją przymierze synaickie oraz drugie, zawarte z dynastią Dawida.

Tradycja elohistyczna mówi o Bogu mniej obrazowo i zdradza cechy o wiele bardziej nacjonalistyczne niż poprzednia. Toteż obce są jej uniwersalistyczne zainteresowania jahwisty, a główne źródła, z których czerpie swą myśl teologiczną, to tradycja o Mojżeszu oraz starsze przekazy prorockie. Jednak koncepcja Boga (z charakterystycznym dla tej tradycji imieniem Elohim) ulega uduchowieniu: nie można go widzieć w sanktuarium czy świątyni, pozostając przy życiu<sup>45</sup>, a Jego właściwą sferą jest niebo. Z ludźmi obcuje Bóg za pośrednictwem aniołów<sup>46</sup> lub we śnie i w widzeniach<sup>47</sup>. Dystans między Bogiem a człowiekiem powiększa się coraz bardziej, antropomorfizmy zanikają, a podkreśleniu ulega zakaz sporządzania posągów i wyobrażeń Boga. Tym samym uwydatnia się nadprzyrodzone działanie Boże (cuda), nadto zaś o wiele bardziej eksponowaną rolę zaczyna odgrywać przymierze. Elohiście chodzi zwłaszcza o prawo moralne (dekalog: Wj 20, 1-17, kodeks Przymierza 20, 23 — 23, 14), przekazywane również metodą wykładu parenetycznego (przykłady

45 Por. Wj 33, 20; 20, 19 oraz jahwistyczny tekst Wj 24, 10.

46 Rdz 28, 12; 31, 11.

47 Rdz 20, 3. 6; 28, 12; 46, 2.

Patriarchów). Jednocześnie wzrasta ekskluzywizm nacjonalistyczny i etyczny (por. np. Wj 19, 6), uzupełniony refleksjami na temat korelacji ludzkiej winy i gniewu Bożego.

Liczne powiązania z tradycją elohistyczną wykazuje deuteronomista: miano to określa wiodącą tradycję religijną u schyłku monarchii i w okresie wczesnego judaizmu. Z analizy zbawczej historii własnego narodu wynika konieczność wyłącznego kultu oddawanego Jahwe, którego jedynym i prawdziwym ludem jest naród judzki. Wybrany spośród ludzkości przez Boga (Pwt 7, 6) winien Mu służyć całą swoją osobowością, czyli „z całego serca i z całej duszy” (por. Pwt 4, 29; 6, 5; 10, 12; 11, 13). Ma to być odpowiedź na niezliczone dowody opieki i łaskowości Bożej, świadczone nieustannie narodowi. Wprowadzenie do kraju „płynącego mlekiem i miodem” (por. Pwt 6, 3) zobowiązuje do przestrzegania Prawa, które kieruje Bóg do swego ludu nie w imię zewnętrznego posłuszeństwa, ale przemawiając do głębi jego jestestwa (Pwt 30, 11-14).

Tradycja kapłańska jest bodaj najbardziej samodzielna, jeśli idzie o koncepcję Boga: jest On absolutnie transcendentny i niedostępny dla stworzeń. Jako naczelne założenie stawia sobie teologia kapłańska nie zbliżyć słowo Boże do człowieka, lecz podnieść go i wprowadzić na drogę ku Niemu. Konkretnie, o ile jahwista mówi o człowieku ukształtowanym bezpośrednio przez Jahwe (Rdz 2, 7), paralelny tekst kapłański stwierdza, iż został on stworzony „na obraz Boży, podobny Mu” (Rdz 1, 26), by przekazywał życie otrzymane przez Boga z pokolenia na pokolenie. Mimo skażenia grzechem (Rdz 6, 11), zawsze pewna linia wybrana pozostaje Mu wierna. Z tymi swoimi wybranymi Bóg zawiera przymierze trzykrotnie: z Noem (Rdz 9, 1-17), odnoszące się do wszystkich istot żywych, z Abrahamem, w którym sankcjonuje wybór własnego narodu (Rdz 17), i wreszcie synaickie, przedstawione głównie w aspekcie kapłańsko-kultowym (Kpł 8—10). Należy zauważyć, iż kształtowanie się tej tradycji trwało najdłużej, bowiem sięga czasów judaizmu. Zasadniczą jej tendencję można by streścić w postulacie zbliżenia się do Boga przez praktykowanie świętości (Kpł 19, 2), skonkretyzowanej w przepisach rytualno-moralnych (przepisy o czystości Kpł 11—15) oraz o ofiarach (Kpł 1—7).

Równolegle do czterech opisanych wyżej tradycji rozwijała się dość samodzielna koncepcja Boga u proroków. Refleksje swe czerpią oni mniej ze spekulacji teologicznych niż z żywego kontaktu ze swym Mocodawcą; przekazy tradycyjne nie pozostają wprawdzie bez wpływu na ich pisma, wiele ich punktów podlega jednak ocenie krytycznej. Jahwe jest dla proroków przede wszystkim osobową siłą, która działa w świecie i kieruje nim zgodnie ze swymi niezgłębionymi planami (Mi 4, 12; Iz 55, 8; Jr 51, 29) ku zbawieniu (Jr 29, 11) lub ku zagładzie (Jr 18, 11). Już przy pierw-



szym spotkaniu z Bogiem, przy powołaniu <sup>48</sup>, doświadczyli oni Jego obecności, jako bezwarunkowej ingerencji w swe życie, domagającej się absolutnego podporządkowania. Podobnego całkowitego zaangażowania się w sprawę Jahwe domagają się oni od ludu Bożego i to nie tylko jako społeczności, ale także jako jednostki. Bóg bowiem jako władca wierny i sprawiedliwy <sup>49</sup> odrzuca wszelką połowiczność i niezdecydowanie.

Rządy Jahwe nad światem mają u proroków charakter uniwersalistyczny: podlegają mu nie tylko pokolenia izraelskie, ale również inne narody, bliższe i dalsze <sup>50</sup>. Charakterystycznym rysem teologii prorockiej jest sąd Boży nad narodami, przedstawiany symbolicznie jako pojęcie „kielichem gniewu” <sup>51</sup>. Natomiast znacznemu rozwojowi ulega nauka o Bogu-Stwórcy <sup>52</sup>, zwłaszcza w okresie niewoli babilońskiej u Deutero-Izajasza <sup>53</sup>.

Bóg jest nie tylko transcendentny ale w swej suwerenności nieporównalny do niczego we wszechświecie (Iz 40, 18; 46, 5); jest „zupełnie inny” Wszelkie próby przedstawienia Go za pomocą ludzkich wyobrażeń prowadzą nieuchronnie do synkretyzmu, ostro piętnowanego przez wszystkich proroków. Świętość Boga stanowi dalszy czynnik odróżniający Go od świata i człowieka: może on stanąć przed Jahwe jedynie jako znikome, grzeszne stworzenie (Iz 6, 3-5). Toteż wobec człowieka okazuje On opartą na Przymierzu przychyłność (*hesed*) i sprawiedliwość (*š'dāqāh*) akcentujące wierność w wypełnianiu obietnic, ale podkreślające także całą powagę podjętych zobowiązań religijno-moralnych narodu i jednostki. Pod koniec niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz czyni zbawczą sprawiedliwość Bożą zasadniczym czynnikiem opieki Jahwe nad własnym narodem, jak i nad wszystkimi pozostałymi <sup>54</sup>.

Księgi dydaktyczne Starego Testamentu nie reprezentują żadnej jednolitej tradycji teologicznej, zawierają jednak pewne nowe akcenty w koncepcji Boga. Na pierwszy plan wybijają się oczywiście, poza nielicznymi urywkami młodszych ksiąg okresu judaizmu, Psalmi. Jahwe jest w nich obecny przede wszystkim na swej świętej górze, Syjonie, w świą-

<sup>48</sup> Por. N. H a b e l. *The Form and Significance of the Call Narratives*. „Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft” T. 77: 1965 s. 297—323; R. K i l i a n. *Die prophetischen Berufungsberichte*. W: *Theologie im Wandel*. München 1967 s. 356—376 oraz J. de F r a i n e. *Berufung*. W: *Bibel-Lexikon*. 2 Aufl. 195—197.

<sup>49</sup> Por. A. D ü n n e r. *Gerechtigkeit nach dem Alten Testament*. Bonn 1963.

<sup>50</sup> Por. Iz 10, 5-9; 45, 1; Jr 27, 6; Am 9, 7.

<sup>51</sup> Jr 25, 15 nn.; 49, 12; Hab 2, 16; Ez 23, 31 nn.

<sup>52</sup> Iz 29, 16; Jr 27, 5; 31, 35; 38, 16; u Deutero-Izajasza: 40, 26; 43, 1. 7. 15; 45, 7. 12. 18; 54, 5 (por. przyp. 43).

<sup>53</sup> Por. C. S t u h l m u e l l e r. *The Theology of Creation in Second Isaiah*. „Catholic Biblical Quarterly” T. 21: 1959 s. 429—467.

<sup>54</sup> Iz 51, 5 — por. 45, 24.

tyni, podobnie Jerozolima jest Jego miastem<sup>55</sup>. Oprócz tradycyjnych określeń imienia Bożego Psalmy wraz z prorokami używają epitetu „Jahwe Zastępów” (*jahweh šēbā’ôt*)<sup>56</sup>. Hymny wysławiają Jego majestat królewski, Opatrzność, wieczność, moc stwórczą; skuteczną obecność w świątyni podkreślają zwłaszcza doksologie, występujące przy końcu każdej z pięciu ksiąg Psalmów lub też w poszczególnych pieśniach (por np. Ps 24, 6-10). Ze świątyni na Syjonie promieniuje na cały świat chwała Jahwe<sup>57</sup>, świadcząca o Jego wyższości nad innymi bogami<sup>58</sup>, którzy są niczym.

Zupełnie nową koncepcję Boga przynosi okres niewoli babilońskiej i wczesnego judaizmu. Cechują ją rozwój transcendencji i lęk przed Bogiem, którego woli człowiek nie jest w stanie sprostać, który odplaca według sprawiedliwej, ale bezwzględnej miary. Jednocześnie rozwijająca się apokaliptyka<sup>59</sup> i eschatologia<sup>60</sup> kierują zagadnienie odplaty na płaszczyznę ponadczasną, a nawet ponadświatową<sup>61</sup>. Tradycyjni przeciwnicy Boży<sup>62</sup>, występujący przedtem jedynie okolicznościowo, stają teraz w nieubłaganym przeciwieństwie do Boga i świata, dzieląc go na grzeszną teraźniejszość i podporządkowany całkowicie Bogu okres zbawienia. Tradycyjna idea sądu Bożego nabiera w judaizmie charakteru eschatologicznego<sup>63</sup>, decydującego zwrotu w historii zbawienia. Odpowiednikiem zwiększającego się dystansu między Bogiem a człowiekiem jest staranne unikanie nie tylko antropomorfizmów, ale także samego właściwego imienia Jahwe: Bóg jest Absolutem nie posiadającym imienia. Zamiast niego pojawiają się określenia zastępcze, jak np. „Najwyższy”<sup>64</sup>, „Władca duchów”<sup>65</sup>, „Wiecznie żyjący”<sup>66</sup>, „Przedwieczny”<sup>67</sup>. Oprócz (personifiko-

<sup>55</sup> Por. Ps 9, 12; 74, 2.

<sup>56</sup> Por. Ps 24, 10; 59, 6; 80, 5 i cz.

<sup>57</sup> Por. Ps 8, 1; 24, 7. 10.

<sup>58</sup> Ps 96, 4 nn; 97, 7.

<sup>59</sup> Por. K. Schubert. *Das Zeitalter der Apokalyptik*. W: *Bibel und zeitgemässer Glaube I*. Klosterneuburg 1965 s. 263—285; P. Grelot. *Apokalyptik*. W: *Sacramentum Mundi I*. Freiburg i. Br. 1967 s. 225—231; F. Dinger mann. *Die Botschaft vom Vergehen dieser Welt und den Geheimnissen der Ewigkeit. Beginnende Apokalyptik im Alten Testament*. W: *Wort und Botschaft*. Würzburg 1967 s. 329—342; J. M. Schmidt. *Die jüdische Apokalyptik*. Neukirchen 1969.

<sup>60</sup> Zob. zwłaszcza H. P. Müller. *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*. Berlin 1969.

<sup>61</sup> Por. L. Stachowiak. *Teologia życia w Starym Testamencie*. „Roczn. Teol. Kan.” R. 17: 1970, z. 1, s. 17—20.

<sup>62</sup> W dawniejszych księgach ST jest takim przeciwnikiem przede wszystkim szatan — por. R. Randellini. *Satana nell’Antico Testamento*. „Bibbia e Oriente” T. 5: 1963 s. 123—132.

<sup>63</sup> Por. szczególnie Dn 7, 10. 26.

<sup>64</sup> Dn 4, 21. 29. 31; Tob 4, 11.

<sup>65</sup> 2 Mch 3, 24 — por. Lb 16, 22.

<sup>66</sup> Syr 18, 1; Dn 12, 7.

<sup>67</sup> Dn 12, 9. 13.

wanych niekiedy) przymiotów Bożych używa judaizm jako pojęć zastępczych różnych określeń abstrakcyjnych, jak np. „niebo”<sup>68</sup> lub też używa konstrukcji syntaktycznych unikających formalnego wymieniania imienia Bożego. Innym przejawem transcendencji Boga jest nieznaną dotąd rozwój nauki o bytach pośrednich, hipostazach, a zwłaszcza aniołach<sup>69</sup>. Tutaj celuje literatura międzytestamentalna ze swoimi spekulacjami na temat świata duchów dobrych i złych. O ile można w niej stwierdzić mniej lub więcej eksponowane wątki dualistyczne<sup>70</sup>, kanoniczne księgi Starego Testamentu unikają ich starannie, podkreślając wszędzie suwerenną zwierzchność Boga. W literaturze misyjnej Starego Testamentu<sup>71</sup> powstałej na diasporze (w ST reprezentowanej jedynie przez księgę Mądrości) dominuje apologia monoteizmu, połączona z daleko idącym ekсклюzywizmem nacjonalistycznym. Choć trudno mówić o masowym prozelityzmie<sup>72</sup>, najważniejszym niewątpliwie czynnikiem propagandy judaizmu zyskującym mu zainteresowanie wśród świata pogańskiego, była właśnie wzniosła koncepcja Boga.

W młodszych księgach dydaktycznych okresu judaizmu (Prz 1—9 Koh, Syr, Mdr) następuje jeszcze inna zmiana w nauce o Bogu-Stwórcy. Dożeszno-doświadczalna roztropność starszych ksiąg tego typu ustępuje miejsca teologicznej refleksji nad mądrością jako ważnym czynnikiem planów Bożych oraz stworzenia świata<sup>73</sup>. Istniała ona przed jego stworzeniem<sup>74</sup> nie jako pojęcie teologiczne, ale przymiot Boży niemal osobowy.

Spośród literatury judaizmu pozabiblijnego, najgłębszą refleksję nad pojęciem Boga wykazuje Zrzeszenie qumrańskie. Podobnie, jak później św. Jan<sup>75</sup>, określa ono Boga jako „światło”<sup>76</sup>, źródło „wiedzy”<sup>77</sup>, z której pochodzą jego zbawcze plany<sup>78</sup>: „Od Boga poznania pochodzi wszelki byt i istnienie i zanim zaczęły istnieć, ustalił cały ich plan. Jeżeli spełniają

<sup>68</sup> Dn 4, 23; 1 Mch 3, 18-19. 50. 60; 4, 10. 24; 12, 15; 2 Mch 3, 15; 4, 17.

<sup>69</sup> Zob. zwłaszcza H. B i e t e n h a r d. *Die himmlische Welt im Urchristentum und. Spätjudentum* 1951 oraz S. G r i l l. *Synonyme Engelnamen im Alten Testament*. „Theolog. Zeitschr.” T. 18: 1962 s. 241—246.

<sup>70</sup> Por. S t a c h o w i a k. *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 10: 1967 z. 2 s. 41—43.

<sup>71</sup> Por. P. D a l b e r t. *Die Theologie der hellenistisch-judischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*. Hamburg 1954.

<sup>72</sup> Por. E. L e r l e. *Proselytenwerbend und Urchristentum*. Berlin 1961.

<sup>73</sup> Prz 3, 19-20; Syr 24, 1-3.

<sup>74</sup> Prz 8, 22 nn.; Syr. 1, 4; 24, 3.

<sup>75</sup> Por. 1 J 1, 5. 7.

<sup>76</sup> 1QH 18, 3, por. 7, 25.

<sup>77</sup> 1QS 3, 15; 1QH 1, 26; 12, 10.

<sup>78</sup> 1QH 11, 7-8.

<sup>79</sup> 1QS 3, 15-16.

swoje zadanie zgodnie z Jego chwalebnym planem, wypełniają swój cel i nic nie może ulec zmianie”<sup>79</sup>. Ten porządek Boży, zagwarantowany Jego wielkością i świętością, będzie trwał aż do eschatologicznego „nawiedzenia”<sup>80</sup>, równoznacznego ze zniszczeniem nieprawości i ustanowieniem „nowego stworzenia”<sup>81</sup>.

Ten bynajmniej niekompletny przegląd najważniejszych tendencji starotestamentalnych, starających się przedstawić nieskończoną doskonałość Boga, prowadzi na próg Nowego Przymierza. Pełne objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie nie przekreśliło ani nie zdezaktualizowało dawnej nauki o Bogu; nadało jej jednak nowe, doskonałe wymiary, które św. Paweł opisze jako „szerokość, długość, wzniosłość i głębia” (Ef 3, 18). W ich świetle dawne refleksje stają się nie tylko w pełni zrozumiałe, ale nabierają nowego sensu zbawczego, tworząc jedną, długą linię rozwojową, którą łączy Chrystus, Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni (Apok. 22, 13).

## GRUNDZÜGE EINES ALTTESTAMENTLICHEN GOTTESBEGRIFFS

### Zusammenfassung

Obwohl das Alte Testament eine wichtige Vostufe des Dialogs zwischen Gott und Menschheit darstellt, würde man vergeblich dort nach einer theoretischen Gotteslehre suchen. Gott offenbart sich vor allem in seinen Machttaten, in seinem vom Geist getragenen Wort und in der heilsvollen Führung seines Volkes durch die Geschichte. Was von den Verfassern der heiligen Bücher des AT vom Gott ausgesagt wird ist viel mehr Frucht der religiösen Erfahrung als theologischer Spekulation; umso schwieriger ist es, den Forderungen der biblisch-theologischen Erneuerung entgegenzukommen und eine vollständige Theologie des Gottesbegriffs im AT aufzuzeichnen. Die einzig richtige Methode, die mindestens die grossen Strukturlinien der Entwicklung erweisen könnte, scheint die Befragung der grundlegenden alttestamentlichen Traditionen nach der Gotteslehre zu sein. Die jahwistische „Quelle“, konkret und recht anschaulich, schuf in Ansätzen eine universalistische Auffassung von Gott, die noch der Patriarchenreligion ganz fremd war. Beim Elohisten erhält der Gottesbegriff mehr transzendente Züge: Elohim verkehrt mit dem Menschen besonders indirekt, in Träumen und Gesichten oder auch durch Vermittlung der Engel. Der Deuteronomist oder besser die deuteronomistische Tradition ist eher am Kult interessiert, den der Mensch mit seinem ganzen Herzen zu leisten hat. Ganz selbstständig erscheint die Priestertradition, der Gott von Anfang an als absolut transzendent und dem Menschen unzugänglich erscheint; naturgemäss gilt ihre Aufmerksamkeit den daraus für die Menschen entstehenden kultischen Verpflichtungen. Mehr persönliche Züge erhält der Gottesbegriff bei den Propheten und in den Psalmen. Im Judentum erreicht die Anschauung über absolute Transzendenz Gottes ihre Höhe, indem die Lehre von Mittelwesen (Engeln, Geistern) zur Blüte gelangt. Die Untersuchung führt zur Feststellung gewisser gemeinsamen, alttestamentlichen Merkmale des Gottesbegriffs.

<sup>80</sup> 1QS 4, 19 (pqwdh).

<sup>81</sup> 1QS 4, 25.