

umiłowanie Pisma świętego, o którym świadczy czcigodna tradycja obrządków wschodnich i zachodnich" (KL 24). I chociaż trudno jest w szczupłych ramach wydawniczych sprostać wszystkim — jakże dzisiaj rozbudowanym i żywotnym — problemom Biblii i liturgii, to przecież potrzeba czerpania ze źródeł Pisma świętego i liturgii, „jako zwiastowanie przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium Chrystusowym" (KL 35), jest ideą przewodnią czasopisma, które nie rezygnując z podawania rzetelnej nauki chce służyć przede wszystkim duszpasterzom.

Redakcja *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* ufa w stałość swoich dawnych czytelników, w życzliwość nowych, a ze swej strony — w miarę swoich możliwości — będzie się starała nie zawieść ich wszystkich zaufania.

REDAKCJA

Ks. Stanisław Grzybek

OBRAZ BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Nie ulega wątpliwości, że Stary Testament jest księgą, która próbuje udzielić nam odpowiedzi na pytanie: kim jest Bóg? Odpowiedź ta z wielu względów jest bardzo trudna. Źródło wszelkich trudności leży w tym, że chociaż księgę tę pisali ludzie pod natchnieniem Bożym, to jednak ono nie zmieniło ich naturalnych danych. Obraz Boga namalowany przez nich na kartach Biblii nosi na sobie zarówno piętno czasów, w których oni żyli, jak również poziomu intelektualnego i duchowego, jaki reprezentowali. Inny zatem będzie obraz Boga, przedstawiony np. przez Jahwistę i Elohistę, inny namalowany przez deuteronomistów, czy autorów Kodeksu Kapłańskiego. Gdy Jahwista będzie na każdym kroku przypisywał Bogu cechy ludzkie,¹ Elohista przeciwnie będzie próbował Boga odantropomorfizować. Gdy Bóg u deuteronomistów będzie bardzo związany z historią narodu wybranego,² będzie to w pewnym sensie Bóg Izraela, to Bóg Kodeksu

¹ Chodzi tu o wyrażenia tego typu jak: Bóg uformował człowieka, tchnął w jego nozdrza dech życia (Rdz 2, 7), Bóg przechadzał się po raju (Rdz 3, 8), założył raj, umieścił tam człowieka (Rdz 2, 8), Bóg zstąpił z nieba, aby zobaczyć wieżę Babel (Rdz 11, 5), zstąpił z gór Seiru i szedł przez pola Edomu (Sdz 5, 4) itp. Cały szereg tych wypowiedzi antropomorficznych możemy znaleźć w różnych Teologiach Biblijnych Starego Testamentu. Por. P. v. Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai 1954, t. I, 28; E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel 1968², 30.

² Tę stronę zagadnienia akcentuje mocno W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Mainz 1975², 12—57. Wychodzi on z założenia, że Jahwe jest Bogiem Izraela od Egiptu (Wj 20, 2n i Pwt 5, 6n) i dlatego jest związany z historią Izraela. Na tle tej historii objawia narodowi wybranemu swoją wielką troskę o jego zbawienie i szczęście.

Kapłańskiego będzie ujęty już w bardzo jednoznaczne kategorie teologicznego czy filozoficznego myślenia. Każdy zatem z wyżej wspomnianych autorów inaczej wyobrażał sobie i inaczej przedstawiał tego samego Boga.

Ta różnorodność określeń Boga da się po części wytłumaczyć i tym, że sam Pan Bóg nie chciał w pełni przed ludźmi odkryć swojego oblicza. On się im ukazywał i znikał. Oni Go widzieli, a właściwie nie widzieli.³ On z nimi rozmawiał i udzielał im rad i wskazówek, a gdy przyszło do czegoś konkretnego, nie potrafili określić Jego istoty i podać Jego definicji. Potwierdzeniem tej tezy mogą być choćby słowa Pwt 4, 12: *I przemówił do was Bóg wasz Jahwe, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzegliście postaci.*⁴ Izraelici nie dostrzegli postaci Boga, nie oglądali Go własnymi oczami, bo jak słusznie twierdzi R. Kilian,⁵ Boga można słyszeć, można Go doświadczyć, ale nigdy nie można Go widzieć. Spotkanie z Bogiem, ciągnie dalej wspomniany wyżej autor, jeszcze nie daje zasadniczej podstawy do tworzenia sobie o Nim jakichś wyobrażeń.

Może właśnie w oparciu o to, że za mało wiemy konkretnie o Bogu, zrodził się w Biblii zakaz sporządzania obrazów Boga. Pan Bóg jest taką rzeczywistością, która żadną miarą nie da się zamknąć w ciasne ramy obrazu, rzeźby czy posagu uczynionego ręką ludzką. Stąd w dekalogu czytamy słowa: *Nie będziesz czynił żadnej rzeźby, ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego co jest na ziemi nisko, ani tego co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz im oddawał pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ ja Jahwe twój Bóg jestem Bogiem zazdrosnym* (Wj 20, 4n). Pozostawiając na boku długą i wnikliwą dyskusję na temat znaczenia tych słów,⁶ twierdzimy za wielu współczesnymi egzegetami,⁷ że w nich mieści się zakaz robienia jakiegokolwiek podobizny prawdziwego Boga, ponieważ na całym stworzonym przez Boga świecie (na ziemi, w niebie, pod ziemią) nie ma takiej istoty, która by mogła równać się z Bogiem. Bóg jest nieporównywalny, a więc tym samym nie można Go sobie przedstawić za pomocą obrazu, posagu czy rzeźby. W tym za-

³ Można się tu powołać choćby na objawienia się Boga Abrahamowi (Rdz 18, 1—33), Mojżeszowi (Wj 3, 1—15), czy Izajaszowi (Iz 6, 1—9). W przytoczonych wyżej tekstach wspomniani ludzie niby Boga widzieli, ale nie mogli określić dokładnie jak On wyglądał.

⁴ Por. R. Kilian, *Gott und Gottesbilder im Alten Testament*, 98.

⁵ Tamże, 98. R. Kilian tak na ten temat pisze: *Jahwe ist erfahrbar und hörbar aber nicht sichtbar. Gottesbegegnung soll offenbar nicht zu einer festgelegten Gottesvorstellung führen*.

⁶ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia*, Wstęp — Przekład z oryginału komentarz, Poznań 1964, 185.

⁷ Por. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, Neukirchen-Vluyn 1968, 82.

kazie, pochodzącym niewątpliwie od Elohisty,⁸ już można się dopatrzeć pewnych dowodów na transcendencję i duchowość Boga.

W niniejszym referacie nie będziemy się zajmować materialnymi obrazami Boga, choć Biblia bardzo często do nich powraca, choćby z okazji zwalczania u Izraelitów skłonności do bałwochwalstwa.⁹ Nas interesują obecnie te wypowiedzi autorów biblijnych o Bogu, które rzucają pewne światło na Jego osobę i mogą stanowić realną podstawę do lepszego poznania zarówno Jego istoty jak i natury Boga.

Jest jasne, że Pismo św., a tym mniej Stary Testament¹⁰ nie przekazały nam obrazu Boga w kategoriach filozofii spekulatywnej, w terminach abstrakcyjnych, ale w wypowiedziach swoich rozwijają przed nami głównie obraz Boga żywego, interesującego się na co dzień człowiekiem, Boga ingerującego „na gorąco” w aktualne problemy ludzkie, chciałoby się powiedzieć Boga zakochanego w człowieku. Taki Bóg jest bardzo bliski człowieka i stworzonego przez siebie świata, ale to Mu nie przeszkadza, że mieszka ponad tym światem i jest Jego suwerennym Panem.

Biblia mówiąc o Bogu, nie porusza właściwego problemu Jego istnienia. Uwaga ten fakt za oczywisty i przechodzi nad nim do porządku dziennego. Niektórzy egzegeci stoją jednak na stanowisku, że można w Biblii znaleźć dowody na istnienie Boga. Np. E. König¹¹ w niektórych wypowiedziach autorów natchnionych widzi dowody kosmologiczne, teologiczne i moralne za istnieniem Boga. Jednakże przytoczone przez niego teksty głębiej rozważone w kontekście księgi lub wydarzenia, z którego zostały wyjęte, przemawiają raczej za potęgą i majestatem Boga. Jego suwerenną władzą nad światem, aniżeli za Jego istnieniem. Można powiedzieć, że akcentują one pewne aspekty istnienia Boga, a nie samo Jego istnienie.¹² Izraelita nie dowodził faktu istnienia Boga na zasadzie rozumowania czy wnio-

⁸ W interesującym nas tekście Wj 20, 4n, który należy do dekalogu są niewątpliwie późniejsze przeróbki, pochodzące z D i P. Por. na ten temat S. Łach, *dz. cyt.* 181.

⁹ Por. Wj 32, 1—33, 11; Także S. Łach, *dz. cyt.*, 272. Bardzo ciekawe wywody na temat bałwochwalstwa i idololatrii oraz zwalczania jej w Izraelu, zob. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Wstęp — Przekład z oryginału Komentarz, Poznań-Warszawa 1969, 74—79.

¹⁰ Nie bierzemy tu w rachubę wypowiedzi autora księgi Mdr, który pozostając pod wpływem filozofii greckiej dość często malując obraz Boga Starego Testamentu, opierał go na zaczerpniętych stamtąd poglądach i terminach. Por. K. Romaniuk, *dz. cyt.*, 78. 80. 86. 168. 200n.

¹¹ Por. E. König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1922, 113.
¹² Chodzi tutaj o takie teksty jak np. Ps 19, 2: *Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego ogłasza nieboskłon*; Ps 29, 1: *Przyznajcie Jahwe synowie Boży, przyznajcie Jahwe chwałę i potęgę*; Jer 14, 22: *Czy są wśród bożków pogańskich tacy, którzy by zostali deszcz? Czy może niebo zsyła krople deszczu, czy raczej Ty Jahwe nasz Boże?*; Albo inne teksty: Ps 94, 10; 104, 21; Ps 148, 9—13.

skowania, ale był o nim przekonany na podstawie objawienia. Bóg jest, ponieważ Bóg się objawił: rozmawiał z Abrahamem (Rdz 18, 1nn), powołał Mojżesza (Wj 3, 14), wyprowadził naród z niewoli egipskiej (Wj 15, 1—18), stale dawał dowody swojego istnienia i działania. Dlatego też człowiek nie powinien mieć trudności z poznaniem Boga.

W Biblii istnieje przekonanie, że „poznać Boga”, to nie tyle widzieć, że On jest, ile uznać Jego potęgę, majestat i dobroć oraz poddać się pod Jego panowanie i żyć zgodnie z Jego przykazaniami.¹³ Do takiego wniosku nakłania nas Pwt 11, 2—8, gdzie między innymi czytamy takie słowa: *Wy poznaliście dzisiaj... i oczy wasze widziały to całe wielkie dzieło Jahwe, które On uczynił. Strzeżcie przeto wszystkich nakazów, które wam dziś daję, abyście byli dość mocni wejść i posiąść tę ziemię, do której dziś idziecie.* W tym tekście i w wielu innych podobnych do niego, widzimy jak akcent został tu przesunięty z poznania Boga na Jego uznanie, tj. na konsekwencje, jakie wynikają z Jego istnienia, które nie jest i nie może być nigdy przedmiotem dyskusji.

Powolywanie się na słynne teksty Ps 14, 1 i Ps 53, 2, gdzie czytamy: *Rzekł głupi w sercu swoim: nie ma Boga*, nie jest żadnym dowodem ani za, ani przeciw istnieniu Boga.¹⁴ P. v. Imschoot¹⁵ jest zdania, że teksty te nie przeczą istnieniu Boga, co najwyżej kwestionują Jego działanie w świecie. Na taką interpretację tych tekstów, wydaje się, wskazuje wypowiedź proroka Jeremiasza: *Zaparli się Jahwe i powiedzieli: On nie jest (to hu), nie spotyka nas żadne nieszczęście, nie znamy miecza ani głodu* (5, 12). Rozumowanie grzeszników wydaje się pozornie bardzo logiczne. Pan Bóg nie wkrocza w ich życie, nie karze ich występków, więc zachowuje się tak jakby Go wcale nie było. Na tej zasadzie, mówi wyżej wspomniany autor, uprawiają oni ateizm praktyczny a nie teoretyczny. Ten ostatni zdaniem wielu biblistów¹⁶ był całkiem obcy duchowi Starego Testamentu i w ogóle całemu starożytnemu światu semickiemu.

Israelita nie zastanawiał się nad tym, czy Bóg jest. Jego stokroć więcej interesowało, jaki On jest. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w słynnym pytaniu postawionym Bogu przez Mojżesza w momencie powołania go na wodza narodu wybranego. *Oto pójdę do synów Izraela, mówi Mojżesz do Boga, i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz, gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię. to cóż im odpowiem?* (Wj 3, 13). Jest powszechnie przyjęte,

¹³ Bardzo szeroki wachlarz znaczeniowy słowa: „jadać = poznać”, z zaakcentowaniem przyjętego tu przez nas znaczenia, podaje Jenni-Westermann. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München-Zürich 1971, t. I, 682—701.

¹⁴ Por. E. Jacob, *dz. cyt.*, 28.

¹⁵ Por. *dz. cyt.*, 6n.

¹⁶ Por. Tamże, 7; Także E. Jacob, *dz. cyt.*, 28; Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1956, 151n.

że pytanie o imię jest pytaniem o istotę. I o to właściwie w tym tekście chodzi.

Dziś dysponujemy już bardzo bogatą literaturą, próbującą udzielić odpowiedzi na to pytanie i rozwiązać ten niezwykle ciekawy i ważny problem.¹⁷ Co znaczy odpowiedź Boga dana Mojżeszowi, zawarta w znanym powiedzeniu: *ehjeh aszer ahjeh* = *jestem który jestem*. Zdaniem niektórych egzegetów¹⁸ Pan Bóg nie chce udzielić Mojżeszowi odpowiedzi na postawione mu pytanie. Odpowiedź Boga można by wyinterpretować tak: „Nie pytaj mnie kim jestem. To jest moja sprawa. Ja jestem tym, kim jestem. Do ciebie należy tylko spełnić moje życzenie. Nie objawię ci mojego imienia”. Inni egzegeci¹⁹ tłumaczą odpowiedź Boga statycznie twierdząc, że Bóg objawia nam w niej swoją istotę, do której należy „esse = być, istnieć”. Ci zaś, którzy stoją na stanowisku, że użyty tu czasownik hebrajski „hajah” występuje w formie (= stronie) przyczynowej, odpowiedź Boga tłumaczą następująco: „Jestem tym, który sprawia, że wszystko istnieje”.²⁰ Wszystkie te trzy wyżej podane interpretacje mają dziś już niewielu zwolenników. Większość egzegetów²¹ tłumaczy dziś odpowiedź Boga dynamicznie. Wychodząc z założenia, że autorem jej jest Elohistą,²² który ją ułożył ok. 800 r. przed Chr., a więc co najmniej 4 wieki po Mojżeszu, musiał on znać już dobrze historię swojego narodu i to co Pan Bóg dla nich uczynił. W oparciu o tę historię odpowiedź Boga przetłumaczył tak: „Jestem (albo ściślej: będę) tym, kim się okaże że jestem”. Jeśli ja was wyprowadzę z niewoli egipskiej, jeśli was przeprowadzę przez Morze Czerwone, jeśli będę prowadził za was wojny i dam wam w końcu Ziemię Obiecana, to się pokaże kim ja jestem”. Można powiedzieć, że będę Bogiem waszej przyszłości, tak jak jestem Bogiem teraźniejszości i przeszłości.

Taka interpretacja Wj 3, 14 wydaje się najślusniejsza i dlatego w oparciu o nią można sobie odtworzyć właściwy obraz Boga Starego Testamentu. A więc będzie to Bóg żywy, żyjący, działający i interesujący się człowiekiem. Chociaż niektórzy egzegeci²³ w objawieniu

¹⁷ Obszerną literaturę na ten temat zestawia S. Łach, *dz. cyt.*, 105n.

¹⁸ Por. A. Dubarle, *La signification du nom de Jahwe*, w: *RevScPhTh* 34 (1951) 20; G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH*, w: *NouvRTh*, 74 (1952) 897—915; M. Allard, *Note sur la formule „ehyeh aser ehjeh”*, w: *RechScRel*, 45 (1957), 85n.

¹⁹ Por. P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, t. I De Deo Uno, Romae 1948, 25; Podobnie twierdzą: E. Dhorme, *Le nom de Dieu d'Israel*, w: *RHR* 72 (1952) 11—18; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1953, 25.

²⁰ Por. A. Barois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, Paris 1953, 404.

²¹ Por. M. Reisel, *The mysterious name of YHWH*, Groningen 1957, 4; Także: R. Kilian, *art. cyt.*, 98—100.

²² Por. R. Kilian, *art. cyt.*, 99.

²³ Tego zdania był u nas Ks. prof. A. Klawek, powołując się na symbolikę objawienia. Ogień znaczył u Semitów zawsze to, co jest najmniej ma-

się Boga Mojżeszowi, chcą widzieć Boga duchowego, to jednak wszystkie okoliczności, zarówno historyczne, literackie jak i filologiczne przemawiają za tym, że mamy tu do czynienia z Bogiem żywym. Nie można się tutaj zgodzić z twierdzeniem W. Baudissina,²⁴ że koncepcja Boga żywego jest bardzo późna i że zrodziła się ona jako owoc polemiki jahwizmu z kultem bóstw pogańskich, względnie ze zdaniem L. Köhlera,²⁵ że jest ona odpowiedzią na krytykę Boga — Jahwe, o którym mówiono, że nie ma w sobie ani mocy, ani życia. Pojęcie Boga żywego w Izraelu jest bardzo stare i sięga początkami swoimi samej tradycji jahwistycznej. Formułka „El-Hai”, względnie „Hai Jahwe” (także „elohim hajim”) znana była już najstarszym prorokom. Prorok Eliasz posługuje się nią w rozmowie z królem Achabem: *Na życie Boga Izraela Jahwe, któremu służę, mówię, nie będzie w tych latach ani rosy ani deszczu, dopóki nie powiem* (1 Krl 17, 1).

Nie jest także słuszne zdanie tych uczonych, którzy twierdzą, że pojęcie Boga żywego, zrodziło się dopiero w czasach proroka Ezechiela, a więc w latach niewoli babilońskiej. Wprawdzie Ezechiel mówi dużo o Bogu żywym, ale jak słusznie zauważa X. L. Dufour,²⁶ jego twierdzenia są tylko echem bardzo starej tradycji, którą on odziedziczył z przeszłości i którą tylko swoim rodakom przypominał.²⁷ Pojęcie Boga żywego nie jest także obce prorokowi Jeremiaszowi, który stale odwołuje się do niego podnosząc w ten sposób na duchu swoich rodaków, złamanych skutkami niewoli. Bóstwa pogańskie są bezsilne, mówi Jeremiasz, nie można ich nawet równać z prawdziwym Bogiem. *To srebro kute w płytki, przywożone z Tarszisz i złoto z Ufaz, dzieło sprawnych rąk złotnika, szaty ich są z purpury i szkarłatu, wszyscy oni są dziełem zręcznych rzemieślników, Jahwe natomiast jest prawdziwym Bogiem, jest Bogiem żywym i Królem wiecznym* (Jr 10, 9n). Wzmianki o Bogu żywym występują w najstarszych tekstach Pięcioksięgu, a także niemal na każdym miejscu wspomnianym są w dziele deuteronomistycznym, choćby w takich księgach jak Sędziów (8, 19), 1 Samuela (17, 26. 36), w księgach Królewskich (1 Krl 17, 1; 2 Krl 19, 16), nie mówiąc już o samej księdze Powtórzonego Prawa czy Jozuego, które pełne są odniesień do Boga żywego, interesującego się losem swego narodu. Np. ciągle przypomnianie przez

térialne. Zatem można powiedzieć, że Bóg objawiający się w ogniu jest Bogiem duchowym. Na to wskazują także wszystkie teofanie na Synaju.

²⁴ Por. W. Baudissin, *Adonis und Eshmun*, Leipzig 1911, 450n.

²⁵ Por. L. Köhler, *dz. cyt.*, 35.

²⁶ Por. X. L. Dufour, *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Paris 1962, 218.

²⁷ Można się tu powołać choćby na takie teksty jak Ez 17, 19: *Dlaczego tak mówi Jahwe Pan: „Na moje życie” skutki odrzucenia mojej przysięgi i złamania mojego przymierza sprowadzę na jego głowę. Albo Ez 33, 11: Powiedz im: na moje życie, wyrocznia Jahwe Pana. Ja nie pragnę śmierci wstępnego, ale jedynie tego, aby się nawrócił ze złej drogi.*

autorów Joz faktu wybawienia Izraela z niewoli egipskiej, opiekania się nim podczas wędrówki po pustyni, prowadzenia przez Boga tzw. „wojen pańskich”, zdobycie Kanaanu, to wszystko razem rzutuje na twierdzenie, że Jahwe musi być Bogiem żywym, bo inaczej nie dokonałby takich cudów.

Jest oczywiste, że z biegiem czasu głównie prorocy-teologowie pogłębili znaczenie tego określenia i wyciągnęli z niego daleko idące wnioski. Np. Jeśli Pan Bóg jest Bogiem żywym to znaczy, że nie umiera. *Czy nie jesteś odwieczny Jahwe* (mówi prorok Habakuk), *przecież nie umierasz* (1, 12). Pojęcie Boga żywego implikuje to, że Jahwe jest tym, który daje życie. Król Sedecjasz w rozmowie z Jeremiaszem mówi do niego: *Na życie Jahwe, który mi dał to życie, nie każę cię zabić, ani nie wydam cię w ręce ludzi nastających na twoje życie* (Jr 38, 16).

Jahwe nie tylko daje życie, ale On jest samym życiem. Stąd tak często w psalmach powtarza się refren: *dusza moja pragnie i tęskni do Boga żywego* (Ps 42, 3; 84, 3). Niezależnie od teologicznej myśli, zawartej w idei Boga żywego, pogłębionej przez proroków, należy stwierdzić, że pierwsze jej ślady spotykamy w prymitywnych i niezgrabnych antropomorfizmach, których Biblia jest pełna, nie tylko powołuje się na nie tradycja Jahwistyczna, ale wszystkie inne tradycje Starego Testamentu. F. Michaeli,²⁸ twierdzi, że „idea Boga żywego nadała antropomorfizmowi całkiem innego znaczenia, aniżeli to które one mają w odniesieniu do bóstw pogańskich”. Chodzi w nich także o udowodnienie twierdzenia, że Pan Bóg, jako Bóg żywy jest równocześnie osobą.²⁹ Posiada wszystkie cechy konstytutywne osoby ludzkiej. Ma twarz, ręce, oczy, serce. Ale nie tylko to. Posiada także bogate życie emocjonalne, intelektualne i duchowe. Wyrazem tego są niektóre wypowiedzi proroków, ilustrujące to życie Boga. Np. klasyczna wypowiedź proroka Jeremiasza: *Czy Efraim nie jest dla mnie drugim synem, lub wybranym dzieckiem? Ilekroć się bowiem zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego poruszają się wnętrze moje dla niego. Muszę mu okazać miłosierdzie* (Jr 31, 20). Wypowiedź ta, jak i inne do niej podobne, chociaż są obrazowymi wypowiedziami, które niekiedy klasyfikujemy jako bajkowe i legendarne, niemniej zawiera się w nich bogata teologia i filozofia głęboko myślącego człowieka Starożytnego Wschodu.

To samo możemy odnieść do innych wypowiedzi o Bogu, np. że jest Bogiem zazdrosnym, że gniewa się, że nienawidzi lub kocha. Wszystkie te wyrażenia analizowane w kontekście historycznym i literackim nabierają innego znaczenia, aniżeli to, które mają w potocznej mowie. Np. formułka: *Jestem Bogiem zazdrosnym* (Wj 20, 5),

²⁸ Por. F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchatel 1950, 147.

²⁹ Por. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg-Basel-Wien 1972, 43n.

tak często powtarzana przez psalmistów i proroków, zastosowana w odniesieniu do Boga ukazuje nam jakże bogate Jego emocjonalne i wewnętrzne życie. Oznacza ona troskę Boga o Jego chwałę, której Pan Bóg *nie może odstąpić nikomu* (Iz 48, 11), ale oznacza także i troskę Boga o człowieka, aby nie schodził z drogi prawej i nie służył obcym bogom, lecz jedynie w Jahwe miał upodobanie.³⁰

Ta troska Boga o człowieka jeszcze jaskrawiej uwydatnia się w gniewie Bożym. Chociaż nie ma podstaw, by ten gniew interpretować wyłącznie egzystencjonalnie,³¹ to jednak opisane w Biblii fakty bożego gniewu, zawsze związane są z życiem ludzkim, ściślej mówiąc z postępowaniem człowieka. Bóg gniewa się, gdy człowiek popełnia grzech, gdy jest nieposłuszny Bogu, gdy oddaje kult pogańskim bóstwom. Najczęściej o gniewie Bożym mówią tacy prorocy jak Ozeasz, czy Jeremiasz, którzy z drugiej strony najmocniej akcentują miłość Boga do człowieka. W zasadzie nie chodzi tu o konkretny akt gniewu. Jak słusznie zauważa Ch. Vriezen, „Bóg w swoim gniewie i karze ukazuje jedynie swoją sprawiedliwość i objawia się nam jako święty”.³² Ale tak objawi się w całej pełni dopiero w czasach wielkich proroków.

Jest charakterystyczne, że chociaż Stary Testament przedstawia nam Boga jako osobę³³ posiadającą wiele cech wspólnych z osobą ludzką, to jednak ten Bóg osobowy nie utożsamia się z osobą ludzką. To jest jakaś inna osoba. U Ozeasza czytamy: *Jestem Bogiem a nie człowiekiem* (11, 9). Wielu autorów biblijnych różnicę między osobą boską a ludzką widzi między innymi głównie w świętości Boga. *Bóg nie jest jak człowiek, aby kłamał*, mówi autor Lb, *ani jak syn człowieczy, aby się wycofywał* (23, 19). Nie jest to jeszcze pełna świętość moralna, ale są tu już zasynaglizowane jej początki. Zasadnicza różnica między osobą Bożą a człowiekiem jest ta, że Bóg trwa wiecznie a człowiek przemija. Dał temu wyraz prorok Izajasz w swoim powiedzeniu: *Egipcjanie to ludzie a nie Bóg, ich konie to ciała a nie duch. Gdy Jahwe wyciągnie rękę runie wspomóżyciel upadnie wspomagany i zginą oni wszyscy razem* (31, 3). Nie należy się tu doszukiwać wzmianki o ciele i duszy w człowieku, słowo bowiem „ciało” oznacza to, co jest słabe i co przemija, zaś słowo „duch” to, co mocne i trwa wiecznie. Człowiek jest trawą, która wędnie i opada (Iz 40, 7n), jest ciałem, które umiera i w proch się rozsypuje (Rdz 2, 7), Pan Bóg zaś przeciwnie jest ponad tymi wszystkimi słabościami. On jest po-

³⁰ Por. Th. C. Vriezen, *dz. cyt.* 129.

³¹ Chodzi tu o pewne wydarzenia, opisane w Biblii, jak np. odstępstwo od kultu Jahwe, politeizm, bałwochwalstwo, które przez autorów biblijnych były zwalczane obrazowo. P. Bóg gniewa się na to wszystko i w gniewie swoim jest gotów wytracić wszystkich odstępców od niego. Por. Wj 22, 18; 1 Sm 28 itp.

³² Por. Th. C. Vriezen, *dz. cyt.*, 129.

³³ Por. A. Deissler, *dz. cyt.*, 43—46.

teżny i nie pokonany przez nikogo. Taka jest zasadnicza cecha Jego osobowości.

Autorzy biblijni zastanawiając się głębiej nad nią, dojdą do przekonania, że istnieje zasadnicza różnica między osobą Boga a innymi pogańskimi bóstwami. One albo są bardzo słabe, albo nie istnieją wcale. Refleksja nad tą relacją doprowadzi Izraelitów do wniosku, że właściwie istnieje tylko jeden prawdziwy i wieczny Bóg. Ale zanim dojdą oni do tego wniosku, będą przedtem musieli przejść bardzo długą i opłaconą wielkimi ofiarami drogę. Będzie to droga, która zawiedzie ich od politeizmu do monoteizmu, tj. do czystej wiary w jednego Boga.

Jest faktem, że przodkowie Abrahama byli politeistami. Joz 24, 2 tak mówi na ten temat: *Po drugiej stronie rzeki (tj. Eufratu) mieszkali wasi przodkowie od starodawnych czasów... i służyli bogom cudzym.* Ten zwyczaj nie był obcy Izraelitom nawet w Kanaanie. Walczył z nim patriarcha Jakub, który w Betel i w Mamre przemawiał do swoich najbliższych: *usuńcie spośród was wizerunki obcych bogów, jakie macie. Oczyście się i zmieńcie szaty* (Rdz 35, 2). Także w Egipcie Izraelici służyli bogom cudzym (Joz 24, 14). Jest bardzo trudno rozstrzygnąć, czy Abraham był od samego początku monoteistą. Wszystko wskazuje na to, że aczkolwiek uznawał i wierzył w jednego Boga, nie zaprzeczał istnienia innych bogów.³⁴ Izraelici wierzyli w nich i oddawali im kult, jak to wynika choćby z Sdz 11, 24, 1 Sm 26, 19, czy 2 Krl 3, 27. Słuszne zatem było wołanie Jozuego na krótko przed śmiercią, jakby przekazane Izraelowi w testamencie: *Usuńcie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie rzeki i w Egipcie i służcie Jahwe* (24, 14).

Na temat skłonności Izraelitów do bałwochwalstwa bardzo wiele światła rzuca nam Dekalog Mojżeszowy. Abstrahując od czasu, w którym on ostatecznie się ukształtował, jedno jest pewne, że jest on wyrazem jakiejś wielkiej troski o to, by Izraelici zachowali nieskażoną wiarę w jednego Boga. Może forma I przykazania jest późniejsza, ale jego treść jest na pewno Mojżeszowa. *Nie będziesz miał bogów cudzych obok mnie* (Wj 20, 3). Takie uformowanie przykazania pozwalała nam przypuszczać, że jeszcze w czasach mojżeszowych Izraelici nie byli czystymi monoteistami.

Wielu egzegetów jeszcze do niedawna stało na stanowisku, że twórcami monoteizmu w Izraelu byli prorocy. Zdanie to jednak dziś nie wytrzymuje krytyki. Jest faktem bezspornym, że prorocy nawoływali do wiary w jednego Boga, ale oni nie byli jej twórcami. Już najstarsi prorocy-pisarze, jak Amos i Ozeasz stwierdzają w swoich księgach istnienie tej wiary w narodzie od najdawniejszych czasów,

³⁴ Por. N. Lohfink, *Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religion*, w: *Bibel im Wandel*, Frankfurt am Main 1967, 107—128.

a jeśli akcentowali jej konieczność i wyłączność to tylko ze względu na szerzące się odstępstwa od jahwizmu i kult obcych bogów. Np. prorok Amos już w VIII w. przed Chr. ukazując w swoich przepowiedniach narodowi postać Jahwe nie udowadniał Jego istnienia i nicości innych bóstw, ale podkreślał to, że Jahwe jest Bogiem prawa i sprawiedliwości.³⁵ Prorok Ozeasz na przykładzie swego symbolicznego małżeństwa z dwoma niewiernymi niewiastami (= Judea i Samaria) przestrzegał przed bałwochwalstwem i ukazywał przeogromną miłość Jahwe do swego narodu (Oz 1, 2—3, 5). Oni wszyscy, malując obraz Boga przed narodem akcentowali nie tyle potrzebę monoteizmu, ile ukazywali ludowi wspaniałe przymioty ich Boga.

O wielkich tradycjach monoteistycznych w Izraelu świadczą tacy prorocy jak Eliasz i Elizeusz, walczący z kapłanami Baala, podkreślający, że tylko Jahwe jest jedynym i prawdziwym Bogiem (por. 3 Krl r. 18). Ta jedyność i prawdziwość Jahwe jest mocno zaznaczona w Pwt 6, 4. 6: *Słuchaj Izraelu Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jedyny, będziesz miłował twój Boga Jahwe z całego serca... niech pozostają w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Chociaż tekst ten jest bardzo późnego pochodzenia (VI/V w. przed Chr?), to jednak jest on jakimś świadectwem olbrzymiej troski kapłanów, którzy go redagowali, ich troski o monoteizm i kult jednego Boga. W związku z tym bardzo słuszne jest twierdzenie Th. C. Vriezena,³⁶ że „Księga Powtórzonego Prawa nie uczy monoteizmu, ale ona go zakłada i na tej podstawie wyciąga daleko idące konsekwencje: Pan Bóg jest absolutnie jedyny i jeden”. Pwt przyjęła to, czym żyli Izraelici, a co z czasem uległo pewnemu zatarciu i zaciemnieniu. Księga ta przypomina stare prawdy ujmując je w nowe prawne formułki. Wszystko to już było znane narodowi dawniej. Wystarczy tu wspomnieć jeszcze raz proroka Eliasza i jego słynną rozprawę z kapłanami Baala oraz to, co z tej racji wypowiedział on do swego narodu: *Dokąd będziecie chwiać się na obie strony? Jeśli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to służcie Jemu, a jeśli Baal to służcie Baalowi (w. 21) ... a cały lud to ujrzał i upadł na twarz i rzekł: naprawdę Jahwe jest Bogiem (w. 39).**

Z biegiem czasu prorocy-pisarze coraz bardziej umacniali wśród ludu przekonanie, że Jahwe jest nie tylko jednym, ale także i jedynym Bogiem. Największą zasługę na tym polu mają wielcy prorocy, a wśród nich szczególnie Izajasz i Jeremiasz. Izajasz nie tylko pozytywnie stwierdza istnienie Jahwe, ale także negatywnie wykazuje, że nie ma bóstw pogańskich, bo one w ogóle nie istnieją. Malując obraz przyszłego królestwa mesjańskiego mówi, że w tych czasach posągi bożków całkowicie znikną, *a sam tylko Jahwe się wywyższy dnia onego (Iz 2, 17n)*. Bóstwa pogańskie to dzieła rąk ludzkich, one

³⁵ Por. R. Kilian, *art. cyt.*, 101.

³⁶ Por. Th. C. Vriezen, *dz. cyt.*, 148.

są bezsilne (Iz 2, 8), a właściwie to nie istnieją, bo nie ma w nich życia.³⁷ Jeremiasz w 2, 5 nazywa ich „nicością”, czyniąc przy tym gorzką wymówkę Izraelitom; *Jaką nieprawość znaleźli we mnie wasi przodkowie? poszli za nicością i sami stali się nicością*. Wszelkie dalsze wywody na ten temat można zakończyć jednoznacznie i wszystko mówiącą wypowiedzią Deutero-Izajasza: *Ja jestem Jahwe i prócz mnie nie ma innego boga. Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza mną* (Iz 45, 21). *Ja jestem pierwszy i ostatni i oprócz mnie nie ma boga* (Iz 44, 6).

Wielkości i znaczenia Jahwe jako jedyne najwyższego Boga, nie pomniejsza fakt, że On przedstawiany jest często, jako mieszkający w niebie, na wyniosłym tronie, otoczony jak mówią niektóre księgi³⁸ „synami bożymi” i całym dworem niebieskim. Nie można w tym widzieć żadnej analogii do panteonu bóstw pogańskich, ponieważ tzw. dwór niebieski otaczający Jahwe, jak słusznie twierdzi A. Deissler,³⁹ to nie są żadne bóstwa niższej rangi, ale stworzenia pełniące u boku Boga zleczone im funkcje, np. Serafini w wizji Izajasza (6, 2nn).

Wszystko to nie może stanowić podstawy do kwestionowania monoteizmu izraelskiego, owszem raczej przemawia za nim. Obiektywnie należy stwierdzić, że monoteizm izraelski, chociaż był wyjątkowym zjawiskiem w całym Starożytnym Wschodzie, to jednak z trudem torował sobie drogę do serc Izraelitów i trzeba było czekać na jego skryształowanie się od czasów Abrahama co najmniej 12 wieków. W pełnym tego słowa znaczeniu można o nim mówić dopiero w czasach po niewoli babilońskiej. Biorąc pod uwagę szeroką płaszczyznę politeizmu, na której on się rodził i wzrastał, pojawienie się go i utrwalenie w mentalności narodu wybranego należy uznać za wynik nadprzyrodzonej ingerencji samego Boga.⁴⁰

Z pojęciem jednego Boga wiążą się pewne wypowiedzi autorów biblijnych, które rzutują bardzo wyraźnie na Jego transcendencję i związaną z nią absolutną świętość Boga. Słusznie mówi E. Jacob,⁴¹ że Jahwe jest bez genealogii, bez małżonki, bezrodzajowy, zupełnie inny od nas, a jednak nam bardzo bliski. Tak bliski, że uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Jest daleki i bliski. To jest pewna niekonsekwencja. Jest ona wynikiem słabości i ograniczonej języka ludzkiego, który nie posiada adekwatnych wyrażenń by należyście opisać tę rzeczywistość, jaką jest dla nas ludzi wszechmocny, wieczny Bóg. Dlatego musi nam tu przyjść z pomocą sam Bóg. przez swoje objawienie.

³⁷ Por. także Ps 135, 15—17.

³⁸ Por. A. Deissler, *dz. cyt.*, 29. Także teksty 1 Krl 22, 19; Ps 89, 7; Jb 1, 6; 2, 1.

³⁹ Tamże, 29.

⁴⁰ Por. N. Lohfink, *dz. cyt.*, 127. Podobnie twierdzi P. v. Imschoot, *dz. cyt.* s. 33.

⁴¹ Por. *dz. cyt.*, 31.

samia ją z Jego transcendencją, majestatem i chwałą (*k^ebod Jahwe*).

Wielu współczesnych egzegetów⁴² mówiąc o świętości Boga utoż-
 wychodząc od analizy filologicznej słowa *qdsz*, twierdzą, że święty
 Bóg, to przede wszystkim Bóg inny. Inny aniżeli człowiek, inny
 w swoim istnieniu i inny w swoim działaniu. Jeśli zaś jest inny, to
 jest nieporównywalny. Nie można Go porównywać ani ze światem,
 ani z człowiekiem. On jest po prostu święty Izraela (Iz 40, 15. 25;
 55, 8n).

Tak określano Boga już w samych początkach historii Izraela.
 Z pojęciem świętości, jako czegoś niedostępnego i oddzielnego od
 człowieka spotykamy się już w Kpł 10, 3: *Okażę moją świętość tym
 co zbliżają się do mnie. Okażę chwałę moją przed całym ludem*,
 Świętość i chwała występują tu jako synonimy tej samej rzeczywi-
 stości. Człowiek nie może ani pojąć, ani zrozumieć świętości Boga.
Któż może stanąć przed obliczem Jahwe, tym Bogiem świętym? (1 Sm
 6, 20). Między świętym Bogiem a człowiekiem jest zasadnicza różnica.
 Bardzo jednoznacznie wskazuje na to prorok Ozeasz: *Bogiem jestem
 a nie człowiekiem, pośród was jestem Ja-Święty* (11, 9). Th. C. Vrie-
 zen⁴³ sądzi, że najlepiej można zrozumieć pojęcie świętości Boga,
 zestawiając je z Jego transcendencją. Transcendencja jego zdaniem
 jest największym dowodem na różnicę między jahwizmem, a otacza-
 jącymi Izrael pogańskimi religiami. Nie da się jej niczym wytłu-
 maczyć i jest ona najlepszym argumentem na to, że religia izraelska
 posiada charakter religii objawionej. Ponadświatowość Boga, jego
 zdaniem należy zatem do podstawowych prawd wiary Izraela. Ponie-
 waż jednak nie da się tej transcendencji ściśle określić, Th. C. Vrie-
 zen stoi na stanowisku, że pewne jej rysy możemy dostrzec w świę-
 tości Boga.

W Bogu wszystko jest święte: Jego imię (Am 2, 7; Iz 57, 17),
 Jego osoba (Am 6, 8), Jego królestwo (Wj 19, 6), Jego słowa (Jr 23, 9;
 Ps 105, 42). Autorzy biblijni chcąc wyrazić, że w Bogu jest pełnia
 świętości, że On cały jest święty, często posługują się l. mn. rzeczowni-
 ka *qadosz*, tj. *q^edoszim* (Joz 24, 19; Prz 9, 10). W Bogu są nagroma-
 dzone wszystkie świętości. W takim ujęciu żadne stworzenie nie może
 w swojej świętości być nawet trochę podobne do Boga. Słuszne jest
 zatem wołanie Anny matki Samuela: *Nikt tak święty jak Jahwe,
 prócz Ciebie nie ma nikogo niką skalą jak nasz Bóg* (1 Sm 2, 2).
 Bardzo często, podobnie jak w wypadku Anny, Świętość Boga jest
 objawieniem się Jego wszechmocy.

Myśl o świętości Boga wywarła wielki wpływ na kult Boga
 w Izraelu oraz na Jego różne formy. Budowa świątyni, zwłaszcza
 miejsca największego w formie sześcianu,⁴⁴ było symbolem tego co

⁴² Powołuje się na nich Th. C. Vriezen, dz. cyt., 122nn.

⁴³ Tamże, 123.

⁴⁴ Tamże, 125.

najdoskonalsze i niedostępne. Izraelici stali na stanowisku, w przeciwieństwie do pogan, że tylko w ten sposób można najlepiej uczcić świętego Boga.

Pan Bóg przez swoją świętość wszystko wokół siebie uświęca. Stąd Mojżesz przy swoim powołaniu, gdy mu się P. Bóg objawił usłuszał głos: *zdejm obuwie, bo ziemia na której stoisz święta jest* (Wj 3, 5). Święty Bóg sprawia, że również wszystko co z Nim ma kontakt, jest święte. Święte są przedmioty kultu, miejsca, osoby poświęcone Bogu. Przy takim ujęciu świętości, łatwo można dostrzec, że jest to świętość zewnętrzna, rytualna, nie związana z jakimś porządkiem moralnym. Świadczą o tym niektóre sceny, opisane w Biblii. Mojżesz otrzymuje polecenie uświęcenia ludu i przygotowania go na przyjscie Pana. Uświęcenie to odbywa się na zasadzie wyprania szat i obmycia oraz czekania na wyznaczonej granicy na przyjscie Pana (Wj 19, 23—25).

W tym okresie i w pierwszych latach po zajęciu Kanaanu świętość Boga była pojmowana jako coś tajemniczego, nieosiągalnego dla człowieka, coś co określa się dziś terminem misterium tremendum i fascinans. Dlatego święty Bóg napełniał zawsze lękiem tych, którzy się z Nim spotykali. Abraham pełen lęku mówi do Boga: *Pozwól Panie, że jeszcze osmielę się mówić do ciebie; choć jestem prochem i pyłem* (Rdz 18, 27). Mojżesz i Eliasz ze strachu zakryli swoją twarz przed Bogiem (Wj 3, 6; 1 Krl 19, 13). Izajasz gdy zobaczył świętego Boga z przerażeniem zawołał: *Biada mi zginąłem, wszak jestem mężem o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Jahwe Zastępów* (Iz 6, 5). Nawet sami aniołowie zakrywają swoją twarz skrzydłami (Iz 6, 2), ponieważ nikt nie może widzieć Boga i żyć (Wj 33, 20; Sdz 13, 33). Krótko i zwięźle wyrazili to jeszcze raz mieszkańcy miasta Bet-Szemesz: *Któż może stanąć przed Jahwe, tym Bogiem świętym?* (1 Sm 6, 20). Nikt nie może na Niego patrzeć, Jego się dotknąć, do Niego zbliżyć się i Jego słuchać bez narażenia własnego życia. Wszystkie te wyrażenia i obrazy nie rozwiązywały całkowicie problemu świętości Boga, one tylko miały przygotować teren i ludzi na to, co o świętości Boga w pełni na zasadzie objawienia powie prorok Izajasz. Wizja Izajasza opisana w r. 6 jego księgi daje nam pełną odpowiedź na pytanie: czym jest świętość Boga?

Izajasz odpowiada na to pytanie w słowach: *Święty, święty, święty jest Jahwe Zastępów, cała ziemia pełna jest Jego chwały* (6, 3). Egzegeci różne podają interpretacje tego zdania.⁴⁵ Wydaje się jednak, że najbliższej prawdy jest ta, która świętość Boga widzi w Jego oddaleniu się od świata, Jego nieskończonej wyniosłości, w Jego mocy i potędze, przez którą Bóg jest Panem Zastępów a równocześnie

⁴⁵ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, Wstęp — Przekład z oryginału Komentarz, Poznań 1976.

„straszny” Bogiem. Świętość ta jednak nie jest czymś statycznym,⁴⁶ ale jest dynamiczna i wyraża się w woli Bożej zbawienia człowieka, a także w królowaniu Boga nad światem. Święty Bóg nie tylko różni się od człowieka przez swoją świętość ontyczną, ale także i moralną.

Izajasz bezpośrednio nie mówi, na czym polega świętość moralna, ale przedstawia ją na podstawie analogii do człowieka. Człowiek jest grzeszny a Bóg grzechu nie ma. Grzech oddala człowieka od Boga i utrudnia człowiekowi poznanie Boga. Dlatego człowiek musi się stale oczyszczać, by zmniejszyć dystans między sobą a Bogiem. Taki sens ma oczyszczenie Izajasza, przez anioła rozżażonym węglem (Iz 6, 6).

Czynność ta ma jeszcze głębszą wymowę. Autor pragnie przez nią przedstawić prawdę, że choć Bóg ich jest Bogiem transcendentnym i świętym, to jednak jest bliski człowieka i zawsze interesuje się jego losem. Ten aspekt działania Bożego został szczególnie podkreślony w latach niewoli babilońskiej i po niej, a wyraził się w przypomnieniu Izraelowi dwóch wielkich prawd o Bogu: Bóg jest stwórcą świata i ojcem człowieka. Prawdy te choć były znane Izraelowi od dawna, to jednak nie zwracano na nie uwagi, dopiero potrzeba chwili (utrata niepodległości, niewola, prześladowania religijne) zmusiła proroków do przypomnienia ich ludowi.

Główne myśli o Bogu-Stwórcy zawarte są w dwóch opowiadaniach o stworzeniu, Rdz 2, 4b—24 i Rdz 1, 1—24a, które to opowiadania, chociaż pochodzą z różnych czasów (pierwsze IX w., tzw. dokument J; drugie VI/V w. dokument P), niemniej jednak podkreślają tę samą prawdę: Pan Bóg jest Stwórcą świata, którego centrum lub koroną jest człowiek. Z opowiadań tych wynika, że Bóg sam jest nie stworzony, że był od początku (Rdz 1, 1),⁴⁷ że jest pierwszy i poza Nim nie ma Boga.

Z tezy tej wynika druga: Jeśli Pan Bóg jest pierwszy i przed Nim nie było nikogo, to znaczy, że stwarzając świat i wszystko co na nim istnieje, stwarza z niczego. Dawniej wyprowadzano tę prawdę z czasownika „bara = stwarzać”, co nie zawsze miało pełne pokrycie w rzeczywistości. Dziś wywodzi się ją z tekstu i kontekstu całego opowiadania. Pan Bóg stwarza na słowo *I rzekł i stało się* (Rdz 1, 3), a więc jest wszechmocny. U Boga mówić i stwarzać to są synonimy tej samej rzeczywistości. Bóg stwarza, kiedy mówi i mówi, kiedy stwarza.

Ta prawda będzie często przypomniana narodowi w ciągu dziejów, szczególnie gdy będzie się chwiała wiara Izraelitów z powodu klęsk i doświadczeń narodowych. Autor natchniony powróci do tej wersji

⁴⁶ Por. A. Śmigielski, *Rozwój idei Boga w Księdze Izajasza*, Warszawa 1971, 169 (w maszynopisie).

⁴⁷ Stary Testament nie zna jak babilońsko-egipskie mity stwarzania bogów, ani uznawania stworzeń za bóstwa. Wszystko co jest poza Bogiem, jest stworzone i śmiertelne. Por. E. Jacob, *dz. cyt.*, 31.

w jakże mocno teologicznie przepracowanej wersji stworzenia opisanej w wielu psalmach, szczególnie w Ps 8 i 104. Główną myślą tych psalmów jest uwielbienie Boga, jakie Mu składa cały stworzony świat. Psalmy te kończą się wnioskiem, że ponieważ Bóg jest wszechmocny, więc warto Mu zaufać i w życiu na Niego postawić. Jego stworzenie świata nie ogranicza się tylko do powołania świata do istnienia. On opiekuje się nadal światem. *Ja tworzę światło — mówi Izajasz — i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja Jahwe czynię to wszystko* (Iz 45, 7; 48, 7; 57, 19; Ez 21, 35). Jahwe też daje stworzeniom pożywienie (Jb 38, 39) i stwarza odpowiednie warunki istnienia wszystkiego, co żyje (Am 5, 8).

Na tej zasadzie zostanie szczególnie w niewoli uwypuklona idea Boga-Wybawiciela, znana już dobrze narodowi od czasów niewoli egipskiej, która będzie nie tylko bliska idei stworzenia, ale będzie konsekwencją tamtej. Jeśli zatem Pan Bóg stwarza to stwarza w jakimś celu: stwarza poto aby przynieść stworzeniu wybawienie. Stąd pojęcie stwarzania, jak słusznie zauważa L. Köhler,⁴⁸ jest pojęciem eschatologicznym. Początkom odpowiada koniec, stworzeniu dopełnienie stworzenia, to co było na początku bardzo dobre, na końcu będzie doskonałe.⁴⁹ Pan Bóg na początku stwarza, aby na końcu całe stworzenie obdarzyć łaską zbawienia.

Na tej zasadzie jaśniejsza jest dla nas teologia Deutero-Izajasza, który mówi o tym, że Jahwe dokona rzeczy nowej (Iz 43, 19, *niebo jak dym się rozwieje, ziemia zwiotczeje jak szata, lecz moje zbawienie będzie wieczne, a sprawiedliwość moja zmierzchu nie zazna* (Iz 51, 6). Nowe niebo i nowa ziemia nie będą się wiele różniły od nieba i ziemi starej, nie będzie na nich tylko chaosu i słabości, będzie prawdziwe szczęście, to jest to, co człowiekowi daje zbawienie.

U Deutero-Izajasza już pierwsze stworzenie jest aktem zbawienia i rozpoczyna tę wielką serię wydarzeń, które szczególnie w historii Izraela mają wykazać, że Pan Bóg troszczy się o swój naród. Wyjście z Egiptu, oddanie ziemi Kanaan w posiadanie, liczne zwycięstwa Izraelitów nad ich wrogami, wszystko to razem wzięte ma szczególnie w niewoli być argumentem, że choć Pan Bóg doświadczył swój naród, to jednak go wybawi. Deutero-Izajasz stawia na jednej płaszczyźnie stwarzanie i wybawienie, używając niemal tych samych słów jako synonimów jednej i tej samej rzeczywistości. Wynika to choćby z klasycznego tekstu Iz 44, 1—2: *A teraz więc słuchaj mój sługo Jakubie i Izraelu, którego wybrałem: Tak mówi Jahwe, który ciebie utworzył i ukształtował ciebie od łona matki i wspomaga cię. W tekście tym zamiennie są użyte słowa: wybrałem, ukształtowałem, wspomaga-*

⁴⁸ Por. L. Köhler, dz. cyt., 71; Podobnego zdania jest E. Jacob, dz. cyt., 115.

⁴⁹ Tej ideę rozpracował w swojej znakomitej pracy Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, szczególnie 27—44 i 130—142.

gam, których sens jest jeden: Pan Bóg jest Stwórcą i Wzbawicielem, zarówno człowieka jak i całego narodu. Tak więc stworzenie nie było jakąś czynnością skończoną, raz dokonaną w historii, która miała kiedyś miejsce i już przeminęła, ale jest ono wielkim potężnym dziełem Bożym, które nieustannie trwa i wyraża się serdeczną troską Boga o losy człowieka i świata.

Bóg Stwórcą to równocześnie Bóg wybawiciel w przeszłości, w teraźniejszości i przyszłości. W ten sposób wzbogacone pojęcie stworzenia o nowe aspekty soteriologiczne, wykazuje jak bardzo biblijna kosmologia, różni się od podobnych do niej kosmologii babilońsko-egipskich i jak równocześnie wspaniale na tym tle ukazuje się obraz naszego Boga, który choć *mieszka na niebiosach*, to jednak jest zawsze bardzo bliski stworzonego przez siebie człowieka i świata.

Ta bliskość Boga jednak najlepiej została określona dopiero w czasach Trito-Izajasza, który wprowadził do swojej księgi nowe określenie Boga: Bóg jest ojcem Izraela. W tym określeniu Deutero-Izajasz wyakcentował miłość Boga do człowieka, Jego serdeczność i troskę o zbawienie zarówno jednostki, jak i całego narodu. U wcześniejszych autorów pojawia się także czasem określenie Boga jako Ojca, ale zawsze jako najwyższego Pana, bezwzględnego władcy, a czasem nawet i surowego sędziego. W takim określeniu widać pewien dystans między tym Bogiem-Ojcem, a stworzonym przez Niego człowiekiem. Zasługą Trito-Izajasza jest, że zniwelował ten dystans, ukazując nam Boga jako kochającego Ojca, dla którego jedynym motywem działania w stosunku do człowieka jest dobro tego ostatniego.

Świadomość tej miłości Boga do człowieka sprawia, że Deutero-Izajasz nazywa Boga terminem: *Ojcze nasz* i co więcej nam każe się tak do Niego zwracać. Termin ten nabiera jeszcze większego znaczenia, gdy rozważymy kontekst, w jakim on występuje. Naród żyje w niewoli, jest przygnębiony i traci nadzieję powrotu do kraju. Prorok podtrzymując swoich rodaków na duchu, zwraca im uwagę na Boga, który na pewno ich nie opuści, bo jest ich Ojcem. W świadomości tego ojcostwa Boga prorok woła do Niego: *Boś Ty jest naszym Ojcem. Zaiste nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uznaje. Tyś Jahwe naszym Ojcem, Odkupiciel nasz to Twoje imię wieczne* (Iz 63, 16). Dzięki tej świadomości prorok ma odwagę bardzo szczerze przemawiać do Boga: *A jednak Jahwe tyś naszym Ojcem. Myśmy gliną a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy wszyscy. Jahwe nie gniewaj się tak bezgranicznie i nie chowaj w pamięci ciągle naszej winy. Oto wejrzyj, prosimy, my wszyscy jesteśmy Twoim ludem* (Iz 64, 7n). Ta wypowiedź i wiele jej podobnych zapisanych u omawianego autora, są niewątpliwie wyrazem nowego spojrzenia na Boga i nowego rozumienia Jego ojcostwa. Jest to już rozumienie bardzo bliskie temu, które przyniesie ze sobą i utrwali w Nowym Testamencie sam Jezus Chrystus.

Jeśli zważymy, że pojawia się ono w kontekście niewoli i obietnicy odnowienia Przymierza oraz wybawienia Izraela i zabezpieczenia mu szczęśliwej przyszłości, która w pełni zrealizuje się dopiero w czasach mesjańskich, to musimy powiedzieć, że jest to naprawdę nowe i oryginalne określenie Boga. Nie jest ono niewątpliwie wymysłem samego proroka, ale jest na pewno rezultatem długich refleksji teologicznych całego społeczeństwa i tego klimatu, w którym Triton-Izajaszowi żyć i działać wypadło.

Na zakończenie należy powiedzieć, że powyższe myśli dotyczące obrazu Boga w Starym Testamencie nie wyczerpują w całości przebogatej problematyki, związanej z naszym tematem. Można by jeszcze zwrócić uwagę na wiele innych cech i przymiotów Boga, które celowo zostały tu pominięte. Np. idea królowania Boga, czy Boga sprawiedliwego i surowego sędziego, pewnych symboli i konkretnych porównań Boga, rozrzuconych niemal po wszystkich stronicach Biblii. Jeśli tu nie omówiliśmy ich, to między innymi także i dlatego, że nigdy nie da się ich omówić bez reszty. Problematyka ta jest tak niezgłębiona i niedająca się zbadać, jak niezgłębiony i niezbadany jest Bóg, który jest jej przedmiotem.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Jan Łach

IDEA BOGA W KSIĘGACH KRONIK

W komunikacie niniejszym zamierzamy przedstawić ideę Boga w księgach Kronik. Jest to zadanie trudne chociażby z tej racji, że we wszystkich księgach biblijnych zagadnienie to znajduje swoje miejsce. W każdej zresztą introdukcji, w której autorowie podają zręby doktryny poszczególnych ksiąg biblijnych na pierwszym miejscu omawia się naukę o Bogu. Fakt ten jednak dowodzi, że każda z ksiąg biblijnych zawiera coś specyficznego w tej materii. Idea ta jest zwykle jednym z zasadniczych celów księgi biblijnej.

Cel księgi biblijnej określić można w różny sposób: albo autor sam okazał swój zamiar przedstawienia jakiejś prawdy, albo wynika ona z treści dzieła, albo też celu księgi trzeba się domyślać ze sposobu mówienia, argumentowania itd. Autor mógł nawet celu tego wyraźnie nie pragnąć, ale miał go po prostu w podświadomości.

Gdy chodzi o autora, czy autorów ksiąg Kronik, to wydaje się, że ich cel ani nie został wyraźnie określony, ani nie wynika on jednoznacznie z treści ksiąg, ale trzeba się go domyślać na podstawie spo-