

IMIĘ BOGA „JA JESTEM”

1. Ogólnoreligijne nazywanie Boga

Św. Augustyn pytał, czy Bóg, który jest istotą *par excellence* misteryjną, niepojętą i niewyraźną, w jakimkolwiek adekwatnym języku może posiadać własne imię? Pytanie to jest tym bardziej zasadne, gdy się uwzględni, że w niektórych kulturach i językach, np. w starohebrajskim języku, imię własne wyraża istotę rzeczy, osoby, jej identyczność, powołanie, życiowe zadanie, w którym zawiera się i sens życia. Czy takie rozumienie imienia może odnosić się do Boga?

Prawie we wszystkich religiach istnieją określenia, czy imiona, nadawane przez człowieka Istocie Najwyższej. Obok różnych imion, jakie się Jej nadaje w poszczególnych religiach, istnieje nazwa ogólna, a mianowicie Bóg. Nazwa ta wywodzi się z języka indoeuropejskiego *Div* (*Theos, Deus, Bóg*) i wyraża ideę światła, które w znaczeniu poznawczym przewycięża ciemność, pozwala widzieć, rozumieć, zaś w sensie moralnym pokonuje zło czynione przez moce ciemności, opanowujące człowieka; natomiast w znaczeniu egzystencjalnym światło to przyciąga człowieka, kieruje go jakby do siebie, ogrzewa, umożliwia życie.

U Semitów ogólne imię Boga było wyrażane przez *El*, najczęściej w *plurale majestaticum* — *Elohim*.

W starożytnym Wschodzie *El* oznaczało bóstwo czy Boga, z którym człowiek chciał wejść w releacje osobowe. Zwykle dodawano mu różne dodatkowe predykaty mające uwyraźnić jego panowanie i wielkość czy też różne aspekty władzy, np. Bóg gór, niebios, słońca, lasów, wojsk.

Ogólnie można powiedzieć, że w religiach archaicznych i starożytnych istniała jakaś wspólna podstawa dla nazwy czy imienia Boga, który istnieje od początku, posiada najwyższy autorytet i Jego prosi się o pomoc w różnych sytuacjach, zwłaszcza trudnych egzystencjalnie.

W Biblii występuje również ta nazwa Boga — *El* (*Elohim*) i jakby ta sama czy podobna droga określania Go (do tej sprawy

* Ks. Marian Rusecki (ur. w 1942 r.) od 1966 r. wykłada na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jest profesorem teologii fundamentalnej oraz specjalizuje się w dziedzinie teorii teologii fundamentalnej i teologii cudu.

powróci się później); jednakże Biblia prezentuje też zasadniczo inną opcję w tym względzie, opcję oryginalną, polegającą na tym, że sam Bóg objawia swoje imię.

2. Bóg objawia swe imię

O ile w życiu potocznym imię jest przypisywane osobie (podobnie jak nazwy rzeczom), odsyła i wskazuje na osobę będącą jego podmiotem, z którą się ono łączy, dzięki czemu identyfikuje się ona z nim, a przypisywane jej atrybuty jakby odsłaniają konkretną osobę noszącą dane imię, o tyle w języku Pisma św. imię utożsamia się z osobą i jest jej wyrazem. Jeśli konkretna osoba nazywa rzecz czy drugą osobę, oznacza to, że ma nad nią określone panowanie, a także jakby posiadała jakąś jej część. Bóg kazał np. Adamowi nazywać rzeczy stworzone, czyli jakby wywoływać z ogólności i powoływać do indywidualnego istnienia, przez co miały one służyć człowiekowi, który miał nad nimi przewagę; podobnie ojciec określał imię swego syna, zaś w małżeństwie istniało poniekąd *kondominium*. Z tego toku rozumowania wynika, że człowiek nie może nadawać Bogu imienia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dlatego sam Bóg objawia swe imię.

Ta autonominacja Boga oznacza objawienie swej osoby, jej istnienia i wszystkich predykatów z nią związanych. Uprzedzając dalsze rozważania i wnioski z nich wynikające, już teraz można powiedzieć, że ta forma poznania imienia Boga, a więc i samego Boga, zasadniczo koryguje ludzkie wyobrażenia o Bogu i określenia Go. W tym znaczeniu można powiedzieć, że imię Boga w sensie biblijnym nie ma odpowiednika w kulturze i cywilizacji ludzkiej. Stanie się to bardziej jasne w świetle dalszych rozważań.

Bóg objawia swe imię, ponieważ je posiada, a więc nie jest Bogiem anonimowym, czy występującym pod wspólną nazwą, choć jest Bogiem ukrytym (Iz 45, 19). Objawia się, objawia swe imię, aby dać się głębiej poznać i aby ludzie nie błędzili w poszukiwaniu Boga prawdziwego. Bóg dawał się poznawać stopniowo — stosownie do swej ekonomii i pedagogii objawienia i zbawienia — w przymierzach z Noem, Abrahamem, w których występowała formuła objawieniowa „Ja jestem”, a która sumarycznie streszczała się w wyrażeniu: „Ja jestem Bogiem waszych ojców, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Wj 3, 6).

Jednakże ostateczne objawienie się Boga Starego Przymierza i Jego własnego imienia nastąpiło podczas teofanii Mojżeszowi, w czasie wyjścia z niewoli i zawarcia z nim przymierza na Synaju, prefigurującego ostateczne przymierze, jakie się dokona

w Jezusie Chrystusie na krzyżu. W tekście *Księgi Wyjścia* 3, 13-15 czytamy: „Mojżesz mówi do Boga: Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was! A oni mnie zapytają: jakie jest jego imię? Co im odpowiem? Bóg powiedział do Mojżesza: „Ja jestem, który jestem” — oto co powiesz Izraelowi, „Ja jestem” posłał mnie do was... To jest moje imię na zawsze. W ten sposób będą mnie wzywać z pokolenia na pokolenia”

W tekście tym Bóg wyraźnie objawia swe imię jako „Ja jestem, który jestem” Imię to, najogólniej mówiąc, wyraża istotę Boga: Jego istnienie zawsze aktualne, które obejmuje tym samym całą przeszłość i przyszłość. Cała *Księga Rodzaju* mówi o objawieniu się Boga i Jego działaniu w historii, począwszy od stworzenia świata i człowieka. Wcześniejszy kontekst wypowiedzi (Wj 3, 6), w której Bóg objawił swe imię (Wj 3, 14), przypomina historię manifestacji Boga wobec patriarchów, których wezwał On do realizacji historii zbawienia; ich bowiem w sposób szczególny wspierał, otaczał ciągłą opieką i prowadził ku obiecanej przyszłości. Imię Jahwe ma znaczenie i dla przyszłości, gdyż zostało ono dane na zawsze, na co wskazuje zarówno kontekst wcześniejszy podstawowej wypowiedzi, a więc Wj 3, 12 („Ja będę z tobą...”) oraz późniejszy (Wj 3, 15), gdzie Bóg oświadcza, że to jest Jego imię na zawsze. Jahwe jest więc tym, który był, który jest i który będzie. Niektóre francuskie przykłady treść imienia Jahwe wyrażają w czasie teraźniejszym i przyszłym: *Je suis et je serai qui suis*. Bóg objawia w tej formule nie tylko swe istnienie ciągle aktualne i nieprzemijające, ale także, że jest zawsze obecny dla swego ludu (*Ja będę z tobą*), aby tu i teraz go wspomagać, wyzwalać, zbawiać.

Imię to wywodzi się od podstawowego czasownika „być”, który określa i wyraża realne istnienie kogoś, wtórnie czegoś. Podkreśla rzeczywiste istnienie Boga, a tym samym, że dzięki temu odróżnia się od nie istniejących idoli. Wyraża podmiotowość Boga (*Ja*), autoidentyfikację i istnienie (*jestem*), oraz nieprzemijalność (*jestem, który jestem*).

W tym punkcie niniejszych rozważań wstępnie zasygnalizowano biblijne rozumienie imienia Boga. Było ono i jest nadal przedmiotem refleksji filozoficznoteologicznej i egzegetycznej, która była i jest bardzo zróżnicowana, zwłaszcza gdy idzie o rozumienie istoty Boga. Zagadnienie to, jak już sygnalizowano, łączy się ściśle z biblijnym rozumieniem imienia Boga.

3. Różne interpretacje imienia Boga

Już od apologetów wczesnochrześcijańskich do wykładni prawd wiary, ich zgłębienia, uzasadnienia i lepszego zrozumienia zaczęto stosować myśl filozoficzną. Już w starożytności chrześcijańskiej chciano stworzyć syntezę myśli biblijnej, objawionej i filozoficznej: zresztą ta dążność trwa niemal do czasów dzisiejszych. Jednym z pasjonujących tematów był początek (*archè*) świata stworzonego i wolne, odwieczne istnienie bytu osobowego, który był początkiem i zasadą powstania świata i jego egzystencji. Chodziło o określenie istoty Boga, Jego natury, albowiem zagadnienie to stanowiło podstawę wszelkiej refleksji teologicznej. Wychodzono od biblijnego imienia Boga (Wj 3, 14) i w ten sposób dochodzono do teologicznych stwierdzeń o istocie Boga.

Tekst hebrajski *Ehjah ašer ehejeh Septuaginta* przełożyła jako *Ego eimi ho ón*, a Wulgata: *Ego sum qui sum*. Ten przekład imienia Bożego stał się podstawą do definiowania istoty Boga. Już Filon Aleksandryjski w oparciu o ten tekst twierdził, że imię Boga: „Ten, który jest” (*ho ón*), albo „Istniejący”, „Będący” (*to on*). Takie rozumienie Boga rozpowszechniło się w patrystyce (Atanazy, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nysy, Hilary), jakkolwiek nie było to mechaniczne powtarzanie tejże myśli, ale i jej dopracowywanie idące jednak po tej linii. Augustyn, przyjmując takie określenie Boga i porównując je z myślą Platona, stwierdza, że Platon i Mojżesz mówią o Bogu tak samo. Średniowieczna scholastyka przyjmowała zasadniczo owe syntetyczne określenie Boga, jednakże ta synteza — jak zauważa W. Kasper — nie oddawała całkowicie myśli biblijnej, a także znacznie modyfikowała filozofię Boga.

Tomasz z Akwinu, nawiązując poprzez interpretację Jana Damasceńskiego do koncepcji bytu Grzegorza z Nazjanzu jako *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*, stworzył podstawę do identyfikacji biblijnego imienia Boga z filozoficzną koncepcją bytu, jako że pojęcie bytu jest pojęciem najogólniejszym i najbardziej uniwersalnym. Pojęcie bytu można odnieść do Boga, ponieważ Bóg łączy i obejmuje wszystko, co istnieje. Tomasz nawiązywał, właśnie poprzez Grzegorza, do neoplatońskiej koncepcji bytu (*ipsum esse*), według której byt najwyższy był umieszczany na szczycie piramidy idei i był uważany za pierwszą, po Jedności, istotę, jakby ponad bytami istniejącymi. Tomasz przyjął tę doktrynę o bycie jako *ipsum esse*, ale nadał mu znaczenie bytu ogólnego, uniwersalnego, do którego przynależą wszystkie byty, poza samym Bogiem, ponieważ Bóg jako źródło wszelkiego bytu nie

może być takim samym bytem czy też przynależać do niego; jest On bowiem samym bytem i samym istnieniem.

W odróżnieniu od neoplatonizmu, Tomasz twierdził, że Bóg nie jest ponad bytem, ale jest bytem mającym istnienie w sobie (*ipsum esse subsistens*), w którym partycypują inne byty. Z tej racji Bóg nie może przynależać do bytu jako bytu, czy bytu w ogólności, gdyż każdy byt istnieje dzięki Niemu i partycypuje w Jego istnieniu. Jest On pierwszym skutkiem Jego działania. W ten sposób Bóg jako Istniejący jest przyczyną, źródłem i podstawą całej rzeczywistości. W języku biblijnym jest nazywany Ojcem czy *Tym, który jest*.

Określając Boga jako byt istniejący w sobie, Tomasz podkreślał z jednej strony Jego transcendencję wobec świata, ponieważ między Bytem istniejącym (Bóg), a bytem otrzymującym istnienie (stworzenie) zachodzi różnica jakościowa, i to nieskończona. Dzięki tej definicji istoty Bożej jako *ipsum esse subsistens*, Bóg nie został włączony w strukturę ontologiczną, obejmującą Boga i świat, jest bowiem całkowicie i nieskończenie ponad całą rzeczywistością. Z drugiej zaś strony dzięki tej właśnie definicji istoty Boga, w odróżnieniu od neoplatonizmu, uwybraźnił immanencję Boga w świecie, którą implikuje idea stworzenia świata i człowieka. Bóg jest więc zarazem transcendentny i immanentny.

Z powyższej definicji istoty Boga wynika, że Bóg jest pełnią bytu i nie ma żadnej potencjalności, a więc że jest Bytem absolutnie doskonałym (*actus purus*). Identyeczność istoty i istnienia w Bogu stanowi o niezłożoności i prostocie Boga oraz o Jego niezmienności. Oznacza to, że Bóg nie realizuje stopniowo swej istoty, ale że On jest istotą. Dlatego wieczność Boga nie oznacza tylko, że jest On bez początku i końca, ale również, iż jest zarazem Początkiem i Końcem. Niezmiennność i wieczność Boga nie świadczą też wcale, iż jest On bez ruchu, zimny i daleki, albowiem z tejże definicji wynika, że posiada życie w sobie, i to w stopniu najwyższym, jest Bogiem życia i Bogiem żyjących.

Tomaszowe określenie *ipsum esse subsistens* późniejsi teologowie, korzystając z myśli patrystycznej, wyrażali często przy pomocy *aseitas Dei* (Duns Szkot i jego szkoła, choć nie tylko), przy czym nie chodziło im o sens negatywny tego wyrażenia, czyli o to, że Bóg nie zawdzięcza swego istnienia komuś innemu, ale iż istnieje wyłącznie dzięki sobie samemu, jeśli można to tak powiedzieć, czyli że jest rzeczywistością całkowicie nie uwarunkowaną. *Aseitas* wyraża więc, że Bóg jest rzeczywistością istniejącą w sobie i przez siebie.

Synteza biblijnego imienia Boga i filozoficznego rozumienia

Jego istoty, stworzona przez Tomasza z Akwinu, uchodzi za klasyczną i chyba za jedną z najlepszych, jak ją ocenia wspomniany W. Kasper. Jednakże z surową krytyką tej koncepcji wystąpili teologowie dialektyczni, zwłaszcza E. Brunner, który tłumaczenie imienia *Jahwe* w kategoriach bytu uznał za tragiczną i niszczącą pomyłkę. Choćby nawet przyjąć tę krytykę za przesadną i jednostronną, wynikającą z niezrozumienia do końca myśli Akwinaty (zarzucał mu, że włączył Boga w strukturę ontologiczną, obejmującą Boga i świat), to jednak w tej krytyce jest — jak podkreśla Kasper — ziarno prawdy. Różnica bowiem między biblijnym imieniem Boga a filozoficznym określeniem *Go* jest bardzo duża, Biblia bowiem nie mówi o bycie Boga, lecz o Jego istnieniu dla nas i z nami (do tej sprawy powróci się dalej). Jednym słowem, definicja Boga była zbyt filozoficzna, a za mało biblijna.

Istniały też inne próby przewyższenia tej nierównowagi między filozoficzną, esencjalistyczną koncepcją Boga a Jego biblijnym imieniem, np. J. E. Kuhna, które jej całkowicie nie przewyżściły.

Innego rodzaju problemy odnośnie do rozważanego zagadnienia powstały w kontekście współczesnej filozofii podmiotu i wolności. Już od Kartezjusza, który przeniósł punkt wyjścia rozważań filozoficznych w wewnętrzny świat świadomości człowieka, zaczęto zauważać pewien zwrot od istoty do istnienia, który ostatecznie znalazł swój wyraz w egzystencjalizmie, częściowo też w fenomenologii. Pod wpływem różnych przyczyn klasyczna filozofia bytu zaczęła tracić na znaczeniu, a filozofia nowożytna bardziej koncentrowała swe rozważania dotyczące bytu w perspektywie wolności i jej realizowania się, co I. Kant nazwał kopernikańskim przewrotem, a J. G. Fichte opcją na rzecz wolności. Istota bytu nie jest dana lecz się tworzy dzięki istnieniu i wolności. Byt realizuje się w wolnym działaniu, spełnianiu się, stawaniu się. Nie jest on substancją, która subsystuje w sobie, ale punktem wyjścia do tworzenia się. Ten inny horyzont myślenia próbowano odnieść do pojęcia Boga, które miało być bliższe myśli biblijnej i lepiej oddawać dynamizm istnienia Boga. Jednakże kryło się w tym podejściu niebezpieczeństwo negacji istoty Boga, który niejako dopiero by się stawał w historii, realizował się w wolnym działaniu, co jest nie do przyjęcia, ale samo zwrócenie uwagi na dynamizm istnienia Boga i Jego aktywność w dziejach było bardzo znaczące i wartościowe dla lepszego i pełniejszego rozumienia istoty Boga.

Przeciw filozoficznej interpretacji imienia Boga opowiadają się liczni bibliści. Zwykle są przeciw uogólniającej interpretacji

imienia Bożego, dając jego wyjaśnienia wynikające z bliższego i dalszego kontekstu objawienia tegoż imienia. Th. G. Vriesen i G. van Rad np., opowiadając się za teorią Qual w tłumaczeniu tetragramu IHWH, utrzymują, że przy objawieniu imienia Jahwe nie mogło chodzić w żadnym wypadku ani o definicję istoty Boga w sensie *aseitas* czy też o jakąś inną (Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota), bo to jest obce duchowi ST, ani też o Jego wieczne i ponadczasowe istnienie, ale o wyraźne podkreślenie, że Bóg jest „tu i teraz” obecny, zaangażowany w sprawę swego ludu, który kocha, i działa na rzecz jego dobra. Ta obecność Boga występuje nie tyle w sensie absolutnym, ile raczej względnym: obecność ta jest na sposób obietnicy. W warunkach desperacji ludu Bóg jest dla niego obietnicą i nadzieją, że go nie opuści i będzie przychodzić mu z pomocą, tym bardziej, że Jahwe jest i Bogiem miłosiernym i zazdrosnym o swój lud.

Egzegeci podkreślają, że objawienie imienia Bożego miało duże znaczenie kultyczne. Na Wschodzie istniało bowiem przekonanie, że człowiek jest otoczony przez siły ciemności, musiał więc wiedzieć, kogo wzywać, by ten zarządził i pomógł mu w jego potrzebach. Znajomość imienia Bożego warunkowała więc wzywanie go i umożliwiała kontakt z Bogiem.

Izrael otrzymał i poznał imię Boga, ale nie po to, aby panować nad Bogiem, jak to miało miejsce w magii wśród pogan, ale w znaczeniu bliskości i życzliwości Boga oraz łatwości dostępu do serca Jahwe.

Imię to dawało ponadto dostęp do świętości Boga. W kulcie ma być ono uświęcane. Jest ono święte i nie może być używane nadaremnie. Uświęcanie imienia oznaczało też uznawanie jedyności i ekskluzywności kultu Jahwe, zwłaszcza gdy się uwzględni ówczesny kontekst religijny, który odznaczał się różnorodnymi synkretyzmami, co oczywiście zagrażało temu kultowi. Podkreśla się także, że miało ono znaczenie zbawcze oraz iż Jahwe miał tylko jedno imię, podczas gdy np. Marduk i Rā po kilkadziesiąt.

Z przeprowadzonych dotąd rozważań widać, że wszystkie interpretacje imienia Boga uwypuklają nieco inne jego aspekty. Wydaje się, że żadna z nich nie jest wyczerpująca i kompletna, oraz domaga się dopełnienia czy ubogacenia innymi aspektami. Jest jeszcze inna droga pogłębienia znajomości i rozumienia imienia Boga, a mianowicie przez Jezusa Chrystusa, tym bardziej że we współczesnej egzegezie i teologii biblijnej przyjmuje się Augustynową, hermeneutyczną zasadę jedności Pisma św., zgodnie z którą Nowy Testament staje się w pełni zrozumiały w świetle Starego, a Stary w świetle Nowego.

4. Jezus Objawicielem Boga i Interpretatorem imienia Bożego

Do pewników teologicznych należy stwierdzenie, że Jezus w pełni objawił Boga w historii. Najpełniej Boga Ojca, Jego miłość, dobroć, miłosierdzie, zbawczą wolę poznajemy przez Niego i w Nim. Jezus używa tej samej formuły objawieniowej „Ja jestem”, jaką posługiwał się Jego Ojciec, objawiając swe istnienie i nadprzyrodzony byt, zbawczą wolę, bycie dla dobra człowieka. Istnienie Jahwe, wyrażone przy jej pomocy, jest w pełni rzeczywiste i jedynie realne: „Tylko Ja istnieję, Boga utworzonego przede Mną nie było, ani po mnie nie będzie. Ja Jahwe, tylko Ja istnieję i poza Mną nie ma żadnego zbawcy...” (Iz 43, 10-13; por. Pwt 32, 39-40). Formuła ta często zastępuje imię Boga. Tak jak w Starym Testamencie, tak i w Nowym wyraża ona wyjątkowość rozszczeń, podmiotowość istnienia, jest formułą rozpoznawczą oraz zawiera zbawczy sens, gdyż od uznania identyczności *Ego eimi* z Bogiem zależy zbawienie człowieka; w niej niejako rozstrzyga się los egzystencji człowieka.

Autopredykacja „Ja jestem” występuje zarówno u synoptyków, jak i u Jana, jednakże jest typowa dla teologii tego ostatniego. Służy do objawienia się Boga w Chrystusie i do identyfikacji Jego osoby. Jezus wyraźnie stwierdza, że albo sam daje świadectwo o sobie (J 8, 18), albo daje je Ojciec, albo Jego własne czyny. Jest w tym wyraźne nawiązanie do Wj 3, 14: „Który jest” W Ewangeliach można znaleźć wiele przykładów na to, że w formule objawieniowej „Ja jestem” Jezus rzeczywiście, bezpośrednio lub pośrednio, identyfikował się z Mesjaszem i zarazem objawiał się jako Bóg czy też objawiał Boga. Tytułem ilustracji można wskazać, że Jezus w rozmowie z Samarytanką, przynajmniej pośrednio, identyfikuje się z Mesjaszem, gdy stwierdza „Ja jestem”, który z tobą mówię, podobnie jak w scenie pojmania w Ogrójcu, notowanej przez wszystkich ewangelistów. Świadczy ona o tym, że w Nim rozpoznano Mesjasza-Boga, gdyż na Jego słowa „Ja jestem” świadkowie, nawet poganie, padli na ziemię. Tego rodzaju admiracja świadków, podobna do reakcji świadków przy teofanii Jahwe w krzaku ognistym, świadczy o utożsamianiu Jezusa z Bogiem.

Formuła „Ja jestem” w odniesieniu do Jezusa w ewangelii Jana ma szczególne znaczenie, albowiem wskazuje na Jego mesjaństwo i zjednoczenie z Ojcem. Zatem można w tym wyrażeniu, z jednej strony, widzieć objawienie się Boga, a z drugiej identyfikację z Nim Jezusa. Dodatkowo wskazuje na to samo określenie się przy pomocy takich predykacji, jak: „Ja jestem” chlebem

życia, światłością świata, drogą, prawdą, życiem, pasterzem, krzewem winnym, itp., które w języku biblijnym są przynależne Bogu.

Omawiana formuła związana jest także z działaniem Jezusa, zwłaszcza z działalnością taumaturgiczną, co ma istotne znaczenie dla uchwycenia teofanijnego charakteru cudu, a w konsekwencji uznania działań Jezusa za równe z działaniami Ojca.

Ego eimi występuje bardzo wyraźnie w opisie kroczenia Jezusa po jeziorze i uciszenia burzy. Podobnie jak w innych przypadkach, gdy była stosowana ta formuła, tak i tu można się dopatrywać za E. Schweitzerem, C. K. Barrettem, W. Wilkensem i innymi utożsamiania się w Jezusa z Bogiem i wyraźnego określenia podmiotowości Jego własnego działania oraz objawienia się w Nim Boga. W cudzie tym (cudach) mamy do czynienia z wyraźną epifanią, na co dodatkowo wskazuje także reakcja uczniów będących w łodzi, która jest tego samego rodzaju jak przy wielu teofaniach opisywanych w Piśmie św.

Oczywiście, istotnym przesłaniem tego opisu są słowa Jezusa „Jam jest”, nie bójcie się, a nie sam fakt uciszenia burzy, co dla Apostołów miało też określone znaczenie, czy kroczenie po jeziorze. Ma tu miejsce epifania. Ewangelista Marek przygotowuje się do niej w sposób niezwykle staranny: w jego redakcji, Jezus udaje się najpierw na modlitwę, która zawsze zapowiada coś szczególnego, choć on sam i Mateusz niezbyt często o niej mówią. Na faktyczność epifanii wskazuje też wzmianka, że Jezus szedł po wodzie, co w Starym Testamencie oznaczało teofanię (por. 76 [77], 20; Syr 24, 5). W tym wydarzeniu Jezus przechodzi wobec uczniów, jak Jahwe wobec mężów w Starym Testamencie. Uczniowie widzą Go w chwale, jak Mojżesz widział Boga, gdy chwala Jahwe przechodziła obok (Wj 33, 21-23), lub Eliasz na Horebie (1 Krl 19, 11 nn). Uświadomili oni sobie, że Jego obecność jest obecnością samego Boga.

Autopredykacja *Ego eimi* występuje także w kontekście niektórych cudów, zwłaszcza w czasie ich objaśnień przez Jezusa, lub też w związku z dysputami, jakie toczyły się niekiedy po ich dokonaniu (głównie w redakcji Janowej). I w tych wypadkach *Ego eimi* posiada charakter objawieniowy; zwykle towarzyszy jakieś dookreślenie ujawniające z jednej strony samą rzeczywistość objawienia, a z drugiej pewne atrybuty przynależne samemu Bogu. W nich ujawnia się jeszcze bardziej transcendentna świadomość i boskie prerogatywy Jezusa.

Tytułem jedynie egzemplifikacji omówimy wskrzeszenie Łazarza i związaną z nim formułę „Ja jestem” Znak wskrzeszenia Łazarza — jak mówi F. Mussner — jest „plastyczną demonstra-

cją”, czy kanwą samookreślenia się Jezusa: „Ja jestem Zmartwychwstaniem i Życiem”. Jezus objawia tu i równocześnie przez czyn wskrzeszenia potwierdza nie tylko fakt, iż posiada moc przywracania życia zmarłym, ale też to, że jest zasadą, przyczyną i Dawcą nowego życia, którego początek stanowi zmartwychwstanie, oraz że zarówno zmartwychwstanie, jak i nowe życie utożsamiają się z Nim. Co prawda Żydzi, z wyjątkiem Saduceuszów, posiadali już wiarę w zmartwychwstanie w czasach ostatecznych, jak to widać w postawie Marty, czy wcześniej w postawie i wierze braci Machabejskich wobec wyniszczających ich Seleucydów, ale nie była ona jeszcze dostatecznie skryształizowana. Jezus tej wiary nie tylko nie odrzuca, ale ją potwierdza i równocześnie konkretyzuje oświadczając, że to On jest Zmartwychwstaniem i Życiem. Wskrzeszając Łazarza, Jezus jawi się jako Uzdrowiciel i Zbawca czasów eschatologicznych, i to nie tylko w sensie duchowym, ale i fizycznym; przywraca bowiem życie całemu człowiekowi, co jest wyobrażeniem, zapowiedzią i gwarancją daru życia ostatecznego. Cały więc człowiek będzie uczestniczyć w życiu wiecznym, którego jedynym Dawcą jest Ten, który jest i Zmartwychwstaniem, i Życiem.

Autopredykacyjna wypowiedź Jezusa, związana ze wskrzeszeniem, zawiera jeszcze głębsze znaczenie w kontekście objawienia. Jego wypowiedź wskazuje także na fakt, że zmartwychwstanie eschatyczne i nowe życie staje się *hic et nunc* obecne w Jego osobie; eschatologia jest w Nim obecna i zrealizowana. Charakterystyczne jest także zestawienie — na co zwraca uwagę S. Hofbeck — zmartwychwstania i życia, które w Jezusie Chrystusie są tożsame. Zmartwychwstanie polega ostatecznie na życiu, które On w pełni posiada i do którego daje przystęp, jeśli się w Niego uwierzy. Zmartwychwstanie jest możliwe tylko dlatego, że istnieje inny, nadprzyrodzony świat manifestowany w sposób konkretny w Jezusie Chrystusie, ostatecznie w Jego zmartwychwstaniu, a teraz nacznie, choć tylko w znaku wskrzeszenia Łazarza, gwarantowany. Do tego nowego życia w znaczeniu fizycznym i duchowym może powoływać! (wskrzeszać, rewiwifikować) jedynie Ten, który jest Zmartwychwstaniem i Życiem, jego Sprawcą i przyczyną trwania.

Autopredykacja *Ego eimi*, występująca i związana bezpośrednio czy pośrednio z nauczaniem i działaniem Jezusa, jest ostatecznie ukierunkowana na zbawcze wydarzenia i pełnię objawienia zarazem. Wyraża ona, że właśnie „tu i teraz” jest obecny i działający Bóg. Jednakże swój punkt kulminacyjny, czyli pełnię objawienia i zbawczą skuteczność, znajdzie w wydarzeniach pa-

schalnych, co nader widoczne jest w ewangelii Jana. Uzasadnieniem tego myślenia może być fakt, że wyrażenie to występuje także w czasie męki Jezusa, gdy okazuje On swoim przeciwnikom królewską godność, zapowiada swoje wywyższenie i uwielbienie na krzyżu oraz zmartwychwstanie, co się wypełniło według woli Ojca.

Zdaniem W. Grundmanna, Jezusowe *Ego eimi* odsłania istotę Jego bytu i misji. Ewangelijna autopredykacja różni się zasadniczo od świeckiego pojmowania jej w starożytności. W Ewangelii słowa te służą realizowaniu zbawienia, które przynosi Jezus i jako Jego Sprawca i Dawca odsłania je w tych słowach. W starożytności treść samookreślenia się w *ego eimi* odnosiła się do bytu bóstwa czy panującego, podczas gdy Jezusowa autopredykacja odsłania Jego byt dla innych: Istotą Tego, który mówi: „Ja jestem”, jest bycie dla innych, a Jego czyn jest zbawieniem, które przynosi.

W Jezusie Chrystusie, który jest Alfą i Omega, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem, wczoraj, dziś i na wieki, który jest jednym z Ojcem, działa jak On, i który objawia Boga miłości i Zbawcę, poznajemy ostatecznie, kim jest Bóg i jaka treść kryje się pod Jego imieniem i co ono dla nas rzeczywiście oznacza.

L i t e r a t u r a

- O. Grether, *Name und Wort Gottes in Alten Testament*, Giesen 1934;
 E. Schweitzer, *Ego eimi*, Göttingen 1939;
 A. M. Dubarle, *La signification du nome Yahweh*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 (1951) 2-21;
 C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1956;
 H. Zimmermann, *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, *Biblische Zeitschrift* 4 (1960) 54-69, 266-276;
 X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963;
 K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leyde 1966;
 A. Feuillet, *Les Ego eimi christologiques du quatrième Évangile*, *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966) 5-22, 213-240;
 F. Mussner, *Die Wunder Jesu*, München 1967;
 J. Bishop, *Die Gott-ist-tot-Theologie*, Düsseldorf 1968;
 D. Sölle, *Ateistische an Gott glauben*, Freiburg i. Br. 1968;
 W. Wilkens, *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs — und Redestoff*, Zürich 1969;
 S. Hofbeck, *Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Munsterschwarzach 1970;
 J. Moltmann, *Théologie de l'espérance. Etnoles sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris 1970;
 A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg i. Br. 1972;
 A. Manaranche, *Dieu vivant et vrai*, Paris 1972;

- F Gryglewicz, „*Ja jestem*” w *Janowej Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, 219-231;
- A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978;
- J. Galot. *Chi sei tu, o Christo*, Firenze 1979;
- W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Paris 1985;
- B. Lauret i F. Refoule (red), *Initiation á la pratique de la théologie*, Paris 1987;
- M. Rusecki, *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988;
- W. Grundmann, *Das Wunder*, TWNT 2, 268-318;
- Théo, *Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris 1989;
- R. Laurentin, *Dieu existe: en voici les preuves*, Sciences — philosophie — Révélation, les nouveaux acquis, Paris 1993.