

ARTYKUŁY

SCRIPTURA SACRA

Rok 2/1998, nr 1

ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM

Opole

רוח w Pięcioksięgu

Pneumatologia biblijna osiąga swój szczyt w wypowiedziach nowotestamentalnych. Dopiero bowiem w Jezusie Chrystusie poznaliśmy prawdę o Duchu Świętym jako Trzeciej Osobie Boskiej. Stary Testament poucza nas natomiast o duchu jako mocy Bożej aktywnie działającej w stworzonym świecie. Duch Boży był obecny w zbawczych dziejach Izraela i często traktowany był synonimicznie ze słowem Bożym.

Pięcioksiąg, który przekazuje bardzo stare tradycje narodowe i religijne Izraela zawiera liczne teksty, w których pojawia się termin רוח. W niniejszym opracowaniu przebadamy odpowiednie teksty Pięcioksięgu celem ustalenia zakresu znaczeniowego terminu רוח. Jak wiadomo, geneza Pentateuchu jest kwestią żywo dyskutowaną. Pojawiają się ciągle liczne próby wyjaśnienia tego problemu. Nie osiągnięto jednak dotychczas całkowicie zadowalających rezultatów. Mając na uwadze powyższe trudności, w niniejszym artykule opierać się będziemy na tradycyjnej hipotezie o czterech źródłach: J, E, D i P¹

¹ Na temat nowszych badań nad Pięcioksięgiem zob: A.H.J. Gunneweg, *Anmerkun-*

1. Etymologia i znaczenie terminu רוּחַ²

Rdzeń רוּחַ występuje we wszystkich zachodniosemickich językach i oznacza: „wiatr”, ducha oraz siłę życia³; w tekstach ugaryckich termin *rh* pojawia się przede wszystkim w kontekście meteorologicznym.

Rdzeń רוּחַ jest prawdopodobnie pokrewny hebrajskiemu רוּחַ, który oznacza: „odległość”, „dal”, „oddalenie”; występujące tu ך spełnia jednak funkcję spółgłoski, natomiast w określeniu רוּחַ „ו” jest częścią zapisu długiej samogłoski surek (ו). Wskazane pokrewieństwo pozwala wnioskować, iż רוּחַ zawiera ideę przestrzeni i ruchu. Ruch ten dokonuje się „z jednego krańca do drugiego”, a jego skutkiem jest ożywienie, stąd רוּחַ to moc życia, tchnienie, które zmienia w istotny sposób egzystencję stworzenia. Chodzi tu zatem

gen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung, ThR NF 48(1983) s. 227–253; 50(1985) s. 107–131; *Le Pentateuque. Débats et recherches*, red. P. Haudebert (Lectio divina 151), Paris 1992; C. Huotman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994; *Pentateuque en question*, red. A. de Pury, Genève 1989; M. Rose, *Deuteronomist und Jahvist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten bei der Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich 1981; B. Seidel, *Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert*, ZAW 106(1994) s. 476–485; N. Whybray, *The Marking of the Pentateuch* (JSOT 53), Sheffield 1987; E. Zenger, *Die Entstehung des Pentateuch*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, s. 46–75.

² Na temat tego pojęcia zob.: H. Cazelles, *L'Esprit Saint dans l'Ancien Testament*, „Cahiers de recherche et de réflexion religieuses” 9(1979) s. 5–22; P.E. Dion, *YHWH as Storm-god and Sun-god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104*, ZAW 103(1991) s. 43–71; M. Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament*, Giessen-Basel 1990; F. Hahn, *Die biblische Grundlage unseres Glaubens an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender*, w: *Communicatio fidei*, Regensburg 1983, s. 125–137; E. Haulotte, *L'Esprit de Yahweh dans l'Ancien Testament*, Paris 1963, s. 25–36; V. Hirth, *Der Geist in I Reg 22*, ZAW 101(1989) s. 113–114; P. van Imschoot, *L'action de l'esprit de Jahveh dans l'Ancien Testament*, RSPHTh 23(1934) s. 553–587; R. Luyster, *Wind and Water. Cosmogonic Symbolism in the Old Testament*, ZAW 93(1981) s. 1–10; D. Lys, *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, Paris 1962; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganyheitliche Pneumatologie*, München 1991; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (SBS 19), Stuttgart 1966; C. Westermann, *Geist im Alten Testament*, „Evangelische Theologie” 36(1981) s. 223–230; M. Westphal, *La ruach dans l'Ancien Testament, son rôle et sa signification théologiques*, Genève 1958.

³ Rdzeń ten jest nieobecny w językach wschodniosemickich, natomiast w języku arabskim pojawia się rozróżnienie pomiędzy *rih* (wiatr) a *ruh* (duch), por. R. Albertz, C. Westermann, רוּחַ, Geist, THAT II, kol. 726.

nie o zwyczajny oddech, lecz o kreacyjne tchnienie, owocem którego jest dynamiczna witalność człowieka.

Biblia w swoim trzonie starotestamentalnym została spisana w języku hebrajskim, jednakże już w starożytności dokonano jej tłumaczenia na język grecki. Proces ten znalazł swoje reperkusje w odpowiednim tłumaczeniu terminu רוּחַ. Warto zwrócić uwagę, że w języku hebrajskim רוּחַ jest rodzaju żeńskiego, natomiast grecki odpowiednik πνεῦμα jest rodzaju nijakiego, zaś w języku polskim „duch” to oczywiście rzeczownik rodzaju męskiego. Skoro mówimy: „Bóg jest duchem”, to odnosząc to do określenia greckiego mamy na myśli, że Bóg jest niematerialny, natomiast uwzględniając substrat hebrajski stwierdzamy, że Bóg jest powiewem, tchnieniem lub nawałnicą⁴.

Warto zwrócić uwagę na te niuanse znaczeniowe, ponieważ mentalnie zrośnięci z kulturą zachodnią, bazującą na filozoficznych pojęciach starożytnej Grecji, odbieramy Stary Testament poprzez pryzmat pojęciowy nam najbliższy. Już jednak LXX wskazuje, że nie można utożsamiać hebrajskiego רוּחַ z greckim πνεῦμα, bowiem w około stu tekstach LXX oddaje innym rdzeniem termin רוּחַ⁵.

Jak to już wyżej zaznaczyliśmy, termin רוּחַ jest rodzaju żeńskiego. Fakt ten ma duże znaczenie zwłaszcza w obrębie języka hebrajskiego. Warto zaznaczyć, że pojawiają się również teksty biblijne, w których רוּחַ jest rodzaju męskiego. Analiza poszczególnych tekstów jest niezwykle pouczająca. W tekstach, w których pojawia się rodzaj żeński, mamy podkreślony kobiecy aspekt opisu rzeczywistości.

Jak wiadomo, najstarsze dzieła teologiczne pozostawili nam Sumerowie (kultura niesemicka)⁶ Język tego ludu nie znał rozróżnienia na rodzaj żeński i męski, stąd określenie Boga nie miało swej specyfikacji rodzajowej; pojawia się ona dopiero w środowisku akadyjskim (semickim). Badania nad rodzajem gramatycznym w językach semickich prowadzi się od stu lat, przy czym terminem רוּחַ zajął się szczególnie D. Lys⁷ Uczony ów stwierdził, że w przypadku gdy רוּחַ jest bez rodzajnika, występuje rodzaj żeński,

⁴ Termin רוּחַ używany był również w pismach Qumrańczyków, por. A. Sekki, *The Meaning of RUAH at Qumran* (SBL 110), Atlanta 1989.

⁵ Warto zwrócić uwagę na fakt, iż LXX tłumaczy przez πνεῦμα kilka rdzeni hebrajskich (שָׁמַיִם קָרִים נְשָׁמָה נֹמָה).

⁶ Specyfikę kultury sumeryjskiej opracował S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago 1963.

⁷ *Ruah. Le souffle dans l'Ancien Testament*, Paris 1962.

natomiast z rodzajnikiem — rodzaj męski. Takie rozróżnienie podyktowane było założeniami filozoficznymi, którymi kierował się ów uczoney. Opierały się one na przekonaniu, iż to co personalne wyrażone jest rodzajem męskim, natomiast rzeczowe — rodzajem żeńskim. Zastosowując tę zasadę do tekstu hebrajskiego Lys stwierdza, że tam, gdzie występuje osobowe znaczenie רוּחַ , spotykamy się z rodzajem męskim, natomiast rodzaj żeński pojawia się w wypowiedziach, gdzie nie mamy do czynienia z *entité personnelle*.

Inny uczoney — M. Dreytza⁸ wskazuje, iż w BH na 43 teksty, w których rzeczownik רוּחַ jest użyty w rodzaju męskim odnosi się on odpowiednio: 17 razy do kontekstu meteorologicznego, 12 razy do kontekstu antropologicznego, 9 razy do kontekstu teologicznego oraz 5 razy do kontekstu demonicznego. Nie istnieje więc jednolite użycie rodzaju gramatycznego terminu רוּחַ w BH. Dotychczas uczeni nie ustalili żadnych zasad, które wyjaśniałyby to zjawisko syntaktyczne. Bardzo interesującą i dotąd nie rozwiązana pozostaje kwestia, dlaczego przy Bożym imieniu יְהוָה , które jest rodzaju męskiego pojawia się bardzo często żeńskie określenie רוּחַ ⁹.

W całej BH termin רוּחַ występuje 389 razy, z tego w formie aramejskiej 11 razy¹⁰. Uczeni opierając się na badaniach Lysa zestawiają występowanie pojęcia רוּחַ w pięciu grupach tekstów¹¹:

- I. Okres przed niewolą — 103 razy;
- II. Okres niewoli — 73 razy;
- III. Okres po niewoli — 98 razy;
- IV Teksty liryczne — 40 razy;
- V Teksty mądrościowe — 75 razy.

Pierwsze trzy grupy tekstów zawarte są we fragmentach typu historycznego, prorockiego i prawniczego. Analizowany termin nie występuje w wielu księgach BH, np. brak go w Kpł, Ab, Na, So oraz w Pnp, natomiast najczęściej pojawia się w Ezd (52 razy), Iz (51 razy) oraz w Ps (39 razy). Pięcioksiąg, który odwołuje się do najstarszych tradycji narodowych i religijnych Izraela, zawiera termin רוּחַ w 38 tekstach (najwięcej w Lb — 14 razy).

⁸ *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament*, Giessen-Basel 1990, s. 182nn.

⁹ Zagadnieniem tym zajmuje się G.K. Kaltenbrunner (*Ist der Heilige Geist weiblich?*, „Una Sancta” 32(1977) s. 273–279).

¹⁰ Por. Albertz, Westermann, רוּחַ , *Geist*, kol. 727.

¹¹ Por. H. Schüngel-Straumann, *Ruah bewegt die Welt*, Stuttgart 1992, s. 22.

Analizując użycie terminu רוח pod względem syntaktycznym zauważamy, że w jednej trzeciej tekstów pojawia się konstrukcja dopełniaczowa: np. רוח יעקב (duch Jakuba, Rdz 54,27), אַח־רוּחַ כְּרֶשׁ (duch Cyrusa, Ezd 1,1). Określenie רוח ma tu znaczenie antropologiczne i wskazuje na osobę i to niekoniecznie tylko w aspekcie duchowym. Niewątpliwie podkreślone są tu twórcze możliwości człowieka, które mogą być wykorzystane zarówno do działań pozytywnych, jak i negatywnych. Przykładowo możemy się tu odwołać do prorocтва Izajasza z mowy przeciwko Egipcjowi: „Dozna wstrząsu duch ożywiający Egipt רוח־מִצְרַיִם, a jego zaradność zniweczę. Więc radzić się będą bożków i czarodziejów, wróżbitów i czarnoksiężników” (19,3). רוח ożywia zatem nie tylko poszczególne jednostki, lecz również całe narody.

Pod względem teologicznym najważniejsze są te teksty, które zawierają złożenie רוח יהוה (27 razy) oraz רוח־אֱלֹהִים (16 razy). Pojawiają się również wyrażenia typu: וּבְרוּחַ אֲפִיךָ (pod tchnieniem Twoich nozdrzy, Wj 15,8) czy וּבְרוּחַ פִּי (tchnienie ust Jego, Ps 33,6).

Mając na uwadze związek רוח z ideą życia, szczególnie interesujące są wyrażenia typu רוח חַיִּים (duch życia). W opisie potopu czytamy o wyroku Bożym: „Ja zaś sprowadzę na ziemię potop, aby zniszczyć wszelką istotę pod niebem, w której jest tchnienie życia, wszystko co istnieje na ziemi wyginie” (Rdz 6,17). Duch ożywiający stworzenie pochodzi od Jahwe, jednakże człowiek może poddać się działaniu innego, obcego ducha, który sprzeciwia się Bogu. Pierwszy król izraelski Saul sprzeniewierzył się swej misji, istotę przemiany zaś, jaka w nim zaistniała hagiograf opisuje słowami: „Saula natomiast opuścił duch Jahwe (רוח יהוה), a opętał go duch zły (רוח־רָעָה)” — 1 Sm 16,14.

W obliczu zmagania się człowieka z Bogiem, Jahwe może sprowadzić na jednostkę lub nawet na naród „ducha zniszczenia” (רוח מְשַׁחֵת, Jr 51,1), względnie „ducha głębokiego snu” (רוח תַּרְדֵּמָה, Iz 29,10).

Boże działanie na stworzenie ma jednak nade wszystko pozytywne skutki. Jahwe przekazuje swoją wolę poprzez wybranych mężów, którzy pozostają w ścisłych duchowych więzach ze swoim Stwórcą. Izajasz zapowiadając nastanie czasów mesjańskich, zapewnia, że na Bożym Wybrańcu spocznie duch: mądrości (רוח חֲכָמָה), rozumu (וּבִינָה), rady (רוח עֲצָה), męstwa (וּבְבוֹרָה), wiedzy (רוח דַּעַת) i bojaźni Jahwe (וַיִּרְאַת יְהוָה) — Iz 11,2¹², do

¹² Tych sześć darów to różne formy działania jednego ducha Jahwe, które uzdalniają człowieka do postępowania zgodnie z wolą Boga. Szczegółowo tekst Iz 11,1-10 analizuje L. Stachowiak w artykule: *Dary Ducha dla Potomka Dawidowego i Jego przysze powszechne królestwo pokoju*, w: MPWB VII, Lublin 1985, s. 24-37.

tego można dodać jeszcze dar ducha sądu (Iz 4,4), ducha pobożności (רוּחַ יְהוָה) — Za 12, 10, i wreszcie ducha nowego (רוּחַ הַחַיָּה הַחֲדָשָׁה) — Ez 11,19; 18,31, obiecanego na czas restauracji narodu po okresie niewoli babilońskiej.

Jak to już wyżej zaznaczyliśmy w tekście biblijnym znane są liczne wyrażenie z רוּחַ na określenie zjawisk przyrody. Reprezentatywny jest tu tekst Wj 10,13 opisujący czynności Mojżesza wykonywane na polecenie Jahwe: „I wyciągnął Mojżesz laskę swoją nad ziemię egipską, a Jahwe sprowadził wiatr wschodni (רוּחַ קְדָרִים), który wiał przez cały dzień i całą noc. Rano wiatr wschodni (רוּחַ הַקְּדָרִי) przyniósł szarańczę” Na błaganie faraona, Mojżesz za sprawą Jahwe sprowadził przeciwny wiatr zachodni (רוּחַ מִצְרַיִם), który wrzucił szarańczę do Morza Trzciny (Wj 10,19).

Oprócz złożzeń dopełniaczowych, pojawiają się również konstrukcje z czasownikami pochodzącymi z rdzenia רוּח.

Psalmista określając położenie występnych stwierdza: „są oni jak plewa, którą wiatr rozmiata (יִשְׁאֵף הַרוּחַ) — Ps 1,4, natomiast Izajasz zapewnia, iż obrzydłe bożki będą unicestwione: „Wiatr je wszystkie rozwieje (יִשְׁאֵף הַרוּחַ), wichur je porwie” (Iz 57,13). Wiatr jest więc często stosowanym w BH obrazem zapowiadającym sąd Boży.

Znaczenie terminu רוּחַ w danym tekście biblijnym możemy ustalić jedynie na podstawie analizy danej wypowiedzi, uwzględniając jej gatunek literacki, kontekst i założenia teologiczne autora. W niniejszym opracowaniu przeanalizujemy te tekst, które znajdują się w Pięcioksięgu.

2. רוּחַ w tradycji jahwistycznej¹³

W okresie tworzenia się królestwa izraelskiego, zwłaszcza w czasach rządów Dawida i Salomona, powstał dwór królewski, a tym samym zaistniały techniczne możliwości spisania najstarszych tradycji narodowych i religijnych. Wytworzyła się wówczas szkoła pisarzy, której zadaniem było zbadać dziejów ludu i uzasadnienie władzy panującej dynastii. Najstarszą szkołę nazywamy jahwistyczną, bowiem w przekazanym nam przez nią tekście dominuje Boże imię Jahwe (Wj 3,14).

Jahwista, jako teolog, z jednej strony wykazuje fakt grzeszności człowieka, w tym również przodków monarchy, z drugiej strony broni władzy

¹³ Por. J. van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992.

królewskiej i uzasadnia, że aktualne wydarzenia stają się zrozumiałe dopiero wówczas, gdy uwzględni się „historię” samych początków ludzkości, a więc aktu stworzenia człowieka. Sięgając do tego okresu dziejów, Jahwista otwiera perspektywę uniwersalną, bowiem odwołuje się do „dziejów” ludzkości jako takiej, a nie jedynie do Izraela. Jahwe okazuje się być Bogiem, który miłuje, i to miłuje niezwykle twórczo. Jego kreacyjna miłość staje się jedynym uzasadnieniem dobrowolnego daru życia, jaki jest udzielony temu, któremu Bóg sam chciał użyczyć. Jahwe jest Panem wszelkiego życia i urodzaju, On też wybrał Izraela i dynastię Dawidową, z którą związał się trwałą relacją przymierza. Izrael winien więc na swoją historię spoglądać jako na misterium zejścia się drogi Bożej z drogami ludzkości. Owocem tego procesu jest wolność, jaką zyskuje Izrael, wolność, z której nie potrafi skorzystać, podobnie jak stało się to na początku w Adamie i jego przestępstwie. Pomimo zaistniałego rozpadu więzi człowieka ze Stwórcą, Jahwe nie cofa swego daru życia, bowiem nawet zaistniały grzech i słabość ludzka nie unicestwiają porządku zbawczego. Bóg przedkłada człowiekowi drogę powrotu poprzez pokutę i przebaczenie. Pokuta nie jest zadośćuczynieniem, lecz ma charakter terapeutyczny. Wyzwolony z więzów zła człowiek ma być odbiorcą Bożego błogosławieństwa, w którym jest pełnia życia w pokoju. Na samym początku poznał zatem człowiek bezsens życia w bytowaniu poza Bogiem. Ten stan domagał się nowego aktu stwórczego ze strony Boga, nowego początku, którym można nazwać akt przebaczenia, akt wyboru i powołania nowego ludu.

Materiał Jahwisty zawarty jest w Pięcioksięgu w różnych partiach począwszy od Rdz 2,4b¹⁴. Teksty tego źródła występują przede wszystkim w Rdz, Wj i Lb, nie stanowią jednolitego bloku, lecz są wkomponowane w teksty innego pochodzenia.

Pierwszy tekst zawierający termin תּוֹרָה w J znajduje się w kontekście opisu upadku człowieka i jego skutków (Rdz 3,1–24)¹⁵ Człowiek na swoją siedzibę otrzymał ogród, do którego swobodny dostęp miał Bóg: „Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Jahwe Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru (לְרוּחַ), skryli się przed Jahwe Bogiem wśród drzew ogrodu” (Rdz 3,8). Termin תּוֹרָה został użyty tu w sensie klimatycznym. Cytowany opis jest wiernym odbiciem warunków

¹⁴ Wykaz tekstów Jahwisty, zob. S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 30.

¹⁵ Nowsze opracowania tego zagadnienia zob. K. Coyle, *A Theological Reflection on Genesis 3*, EAPas 27(1990) s. 40–58; J.Y. Thériault, *Le parcours de l'Adam dans le jardin*, SémBib 67(1992) s. 13–36.

pogodowych występujących w Palestynie, bowiem w porze największych upałów pojawia się schładzający powiew wiatru od morza.

Termin רִיחַ występuje w innym znaczeniu teologicznym w tekście Rdz 6,3: „Wtedy Jahwe rzekł: Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze (לֹא־יָרֶדן רִיחִי בָאָדָם לְעֹלָם), gdyż człowiek jest istotą cielesną (הוּא בִשָּׂר); niechaj więc żyje sto dwadzieścia lat” Werset ten jest fragmentem perykopy Rdz 6,1–4, która należy do najtrudniejszych tekstów Starego Testamentu. Mówi ona o małżeństwach „synów Bożych” z „córkami ludzkimi” Motyw ten znany był w literaturze mitologicznej Bliskiego Wschodu¹⁶. Dwa pierwsze wersety (6,1–2) traktują o pomnożeniu się ludzkości i małżeństwach, natomiast w. 3 wzmiankuje o karaniu Jahwe. Zdanie to nie jest ściśle powiązane z poprzednim kontekstem i wydaje się, że pierwotnie znajdowało się po w. 4, gdzie mowa jest o gigantach¹⁷

Tekst 6,3 ma charakter etiologiczny¹⁸, bowiem wyjaśnia dlaczego długość życia ludzkiego nie przekracza 120 lat. Dla istnienia człowieka najistotniejszy jest fakt przebywania w nim „ducha Jahwe” Bóg bowiem stwarzając człowieka „tchnął w jego nozdrza (וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשִׁמַת חַיִּים) tchnienie życia” (Rdz 2,7). Duch Boży jest więc życiem, które zostało ofiarowane człowiekowi — istocie cielesnej. Mamy tu więc do czynienia po raz pierwszy w tekście biblijnym z parą przeciwieństw: duch (רִיחַ) — ciało (בִּשָּׂר). רִיחַ jest tchnieniem Bożym, jest życiem, stąd określenie בִּשָּׂר wyraża słabość natury człowieka tak w jego wymiarach fizycznych, jak i moralnych, dlatego istota ludzka zmierza nieuchronnie do śmierci. Człowiek został zdominowany przez pychę i żądzę, o czym informuje ze szczegółami tekst Jahwisty. Zupełnie przeciwny tej tendencji jest „duch Jahwe”, jest bowiem życiem pełnym mocy i harmonii. Warto w tym kontekście przytoczyć słowa z J 6,63: „Duch daje życie (τὸ πνεῦμα), ciało (τὴ σὰρξ) na nic się nie przyda” Życie człowieka jest więc ograniczone ze względu na brak dyspozycyjności na trwałe przyjęcie „ducha Jahwe”, dzieje się tak ponieważ człowiek jest grzeszny i zbuntowany względem Boga. Tekst Rdz 6,3 ujawnia więc konsekwencje wynikające z postępowania człowieka — Adama, którego historię relacjonuje Jahwista. Odwracając się od Boga człowiek utracił bliskość Jahwe, a zwracając się z gwałtownością przeciwko drugiemu (historia Kaina —

¹⁶ W tekstach z Ugarit wyrażenie „synowie boży” oznaczało bóstwa, w tekście biblijnym może oznaczać aniołów względnie człowieka pochodzącego od Boga.

¹⁷ Por. C. Westermann, *Genesis II*, Berlin 1985, s. 504.

¹⁸ Por. C. Savasta, *Genesi 6,3a-c e Genesi 6,3d-e; proposta di una nuova collocazione*, BbOr 34(1992) s. 171–178.

Rdz 4,1–16) ujawnił faktyczny stan swojej egzystencji zmierzający do unicestwienia.

Egzystencja ludzkości ulegała coraz większemu osłabieniu. Proces ztrąty „ducha życia” relacjonuje Jahwista w opisie potopu: „Wszystkie istoty, w których nozdrzach było ożywiające tchnienie życia (נְשַׁמַּת־רוּחַ חַיִּים), wszystkie, które żyły na lądzie, zginęły” (Rdz 7,22). רוח jako duch ożywiający odnosi się nie tylko do człowieka, lecz do wszelkiego stworzenia żywego.

Jahwista w późniejszym opowiadaniu dotyczącym historii patriarchów odwołuje się również do idei o ożywczej funkcji רוח. W relacji o Jakubie, który dowiedział się, że jego umiłowany syn Józef żyje, czytamy, że „ożywił się duch (רוחַ יִשְׂרָאֵל) Jakuba ich ojca” (Rdz 45,27).

Jahwista zna również wyrażenie „Duch Boży”, stosując je w relacji o Balaamie: „Gdy więc podniósł oczy i zobaczył Izraela rozłożonego obozem według swoich pokoleń, ogarnął go Duch Boży (רוּחַ אֱלֹהִים)” — Lb 24,2. Tekst ten stanowi wstęp do trzeciej z czterech wyroczni Balaama. Dwie pierwsze wypowiedzi należą do źródła E, natomiast ostatnie do J. Porównując obie relacje spostrzegamy różnicę w sformułowaniach odnoszących się do przyczyny przynaglającej Balaama do prorokowania. W tekście należącej do źródła E jest nią „słowo Boże” (דְּבָרַי), tymczasem w relacji J — רוח אֱלֹהִים. W cytowanym fragmencie Lb 24,2 możemy zatem dopatrywać się tożsamości znaczenia terminu רוח z דְּבָרַי, a więc w tym kontekście „duch Boży” to to samo co „słowo Boże”. We wczesnym rozwoju tradycji biblijnych w Izraelu nie było jeszcze precyzyjnego rozróżnienia między ideą ducha i słowa.

3. רוח w tradycji elohistycznej¹⁹

Po śmierci Salomona nie utrzymała się jedność królestwa, które zostało podzielone na dwie części: Judę i Izrael. Odtąd przez wieki trwała rywalizacja obu królestw, która dotyczyła również kwestii religijnych. Izrael stworzył (odtworzył) nowe centra kultu w Betel i Dan. Wokół tych sanktuariów pojawili się nowi kapłani. Powstała separacja sprzyjała gromadzeniu tradycji specyficznej dla pokoleń żyjących w Królestwie Północnym. Warunki do spisania tych tradycji powstały podczas silnych rządów Omriego (884–873

¹⁹ R.R. Lothar, *Der Elohist — Sprecher für Gottes Volk*, w: *Wort und Botschaft des Alten Testaments*, red. J. Schneider, Würzburg 1975, s. 121–132; B. Coote, *In Defense of Revolution. The Elohist History*, Minneapolis 1991.

przed Chr.), który założył nową stolicę w Samarii. Znalazło się tam miejsce na pałac królewski dysponujący stosowną kancelarią. Teksty spisywane w tym środowisku określały Boga najczęściej terminem Elohim, dlatego nazywano je dziełem elohistycznym. Po upadku Samarii (721 r. przed Chr.), uciekający do Jerozolimy kapłani przenieśli tam tradycje E, które następnie zostały zespolone z J.

W odróżnieniu od tradycji południowej, która sporo uwagi poświęcała dynastii Dawidowej, tradycja północna koncentrowała się na tematach władzy charyzmatycznej typowej dla okresu sędziowskiego. W Pięcioksięgu początek relacji E znajduje się w Rdz 15,1nn.

W źródle E termin רוּחַ אֱלֹהִים został użyty po raz pierwszy w Rdz 41,38: „Rzekł więc faraon do swych dworzan: Czyż będziemy mogli znaleźć podobnego mu człowieka, który miałby tak jak on ducha Bożego (רוּחַ אֱלֹהִים)” Fragment Rdz 40 – 42 jest niemal w całości autorstwa E i dotyczy historii Józefa w Egipcie²⁰ Ten sprzedany przez braci syn Jakuba, okazał się mężem niezwykłym, znalazł uznanie nawet u faraona. Elohista podkreśla, że tym co wyróżniało Józefa od innych było posiadanie przez niego ducha Bożego (רוּחַ אֱלֹהִים). Zdobył on zdolność interpretacji snów, był zatem wyposażony w dary duchowe, które mogą być traktowane jako odległa zapowiedź charyzmatycznych darów udzielanych Kościołowi (por. 1 Kor 12 – 14). Józef posiadał zdolność nie tylko tłumaczenia snów, lecz również zarządzania krajem i to w sytuacjach szczególnie trudnych. Posiadał zatem uzdolnienia przywódcze, które są zawsze niezbędne dla tych, którzy podejmują się prowadzenia i kierowania daną społecznością.

Owo duchowe uzdolnienie było szczególnie istotne w misji realizowanej przez Mojżesza, który otrzymał wyjątkowe zadania od Boga. Elohista relacjonując poszczególne etapy marszu Izraela przez pustynię, opisuje trudności Mojżesza w kierowaniu całą społecznością. Koniecznością stał się podział kompetencji, zwłaszcza w drobniejszych sprawach. Jahwe więc powiedział do Mojżesza: „Wtedy Ja zstąpię i będę mówił; wezmę ducha (סֵן־רוּחַ), który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu” (Lb 11,17). W tekście obserwujemy paralelne występowanie dwóch idei: duch (רוּחַ) i ciężar (מִשָּׁל). Duch uzdalnia jednostkę do znoszenia „ciężaru ludu”, czyli odpowiedzialnego kierowania społecznością. Owo uzdolnienie przypada tej osobie, którą Bóg sam wybiera. Wybraniec może owym uzdolnieniem dysponować, przekazując ducha innym. Elohista zaznacza więc, że Bóg nie

²⁰ Por. P. Ellis, *The Men and the Message of the Old Testament*, New York 1962, s. 63.

obciąża człowieka zadaniami, które przekraczają jego możliwości, bowiem uprzednio wyposaża jednostkę w skutecznie działającego ducha. Nie chodzi tu oczywiście o osobę Ducha Świętego, która nie została objawiona w Starym Testamencie, lecz o moc duchową, która uzdalnia człowieka do wypełniania szczególnej misji.

Już w czasach Mojżesza z ideą וְיָרָא jest związany duch prorocki. Prawodawca miał szczególne poznanie woli Boga, otrzymywał bowiem objawienia „twarzą w twarz” (Lb 12,8)²¹. Z bogactwa jego ducha małą część otrzymali starsi ludu, których ogarnął duch prorocki: „A Jahwe zstąpił w obłoku i mówił z nim [Mojżeszem]. Wziął z ducha, który był w nim (וְיָרָא הָרוּחַ) (אֱשֶׁר עָלָיו), i przekazał go owym siedemdziesięciu starszym. A gdy spoczął na nich duch (עַל יְהוָה הָרוּחַ), wpadli w uniesienie prorockie. Nie powtórzyło się to jednak” (Lb 11,25). To wyjątkowe zjawisko prorockie, które stało się udziałem starszyny Izraela nie wydaje się jednak mieć związku ze wspomnianą w Lb 11,17 misją dźwigania ciężaru całego ludu. Przede wszystkim duch prorocki, który ogarnął starszych był zjawiskiem jednorazowym i krótkotrwałym, natomiast obowiązki względem ludu prowadzonego przez pustynię były funkcją stałą i długotrwałą. Wzmianka o duchu prorockim w czasach Mojżesza świadczy o tym, że profetyzm izraelski, który rozwinął się w późniejszym okresie miał swe korzenie już w czasach pustyni, a więc wtedy gdy lud był dopiero kształtowany.

Elohista podkreśla swobodne oddziaływanie ducha Bożego. Nie krępowały go ramy oficjalnego zgromadzenia starszych, bowiem: „Dwóch mężów pozostało w obozie. Jeden nazywał się Eldad, a drugi Medad. Na nich też zstąpił duch, bo należeli do wezwanych, tylko nie przyszli do namiotu. Wpadli więc w obozie w uniesienie prorockie” (Lb 11,26).

4. וְיָרָא w tradycji deuteronomistycznej²²

Księga Powtórzonego Prawa stanowi pomost pomiędzy Pięcioksięgiem a historią deuteronomistyczną zawartą w księgach od Joz do 2 Krl. Jest

²¹ Fragment Lb 12,6–8 zawiera wypowiedź Boga skierowaną do Aarona i Miriam, pod względem literackim perykopa ta jest poetycką symetrią, w której fakt objawienia „twarzą w twarz” (D¹) jest zapowiedziany w w. 6: „oto objawiam się mu w widzeniu” (D); por. T. Staubli, *Die Bücher Leviticus, Numeri*, Stuttgart 1996, s. 248–249.

²² N. Lohfink, *Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung*, w: *Le pentateuque*, Paris 1992, s. 35–64.

to rodzaj zbioru homiletycznego, czyli mów Mojżesza skierowanych do ludu przed śmiercią prawodawcy. Wyraża jednak świadomość teologiczną z okresu późnokrólewskiego. Miała ona odegrać istotną rolę w reformie przeprowadzonej przez króla Jozjasza (2 Krl 22,8nn) — w tym centralizacji kultu w Jerozolimie²³.

Komentatorzy podkreślają wpływy profetyzmu izraelskiego w procesie kształtowania się Pwt. Wystarczy wspomnieć takie teksty, jak potępienie proroków pogańskich (Pwt 18,9–14) oraz obietnica wzbudzenia w Izraelu proroka na miarę Mojżesza (Pwt 18,18). W tym kontekście zaskakuje prawie brak wzmianek o רוּחַ w Pwt. Znane są tylko dwa teksty, w których ten termin występuje (Pwt 2,30; 34,9). W pierwszym tekście רוּחַ odnosi się do ducha władcy pogańskiego, w drugim natomiast jest wzmianka o duchu mądrości, jakim został napelniony Jozue. Brak jest natomiast wyrażenia „duch Boży”, które często pojawia się w tradycji prorockiej. Wydaje się, że brak ten wynikał z faktu ostrożności redaktora Pwt, który znał problem fałszywych proroków pozbawionych ducha Bożego, którzy jednak wpadali w ekstazy, mające swe odpowiedniki w doświadczeniach duchowych prawdziwych proroków. W Pwt następuje więc odwołanie się do idei słowa Bożego jako źródła mocy prorockiej i siły uzdalniającej do realizacji misji powierzonych przez Jahwe. Już na początku księgi czytamy, że Mojżesz: „Tymi słowami (אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים) przemówił do ludu” (Pwt 1,1). Izrael otrzymał więc od Jahwe bardzo konkretne polecenia, przykazania, które ma przestrzegać. Zostały one sformułowane w słowach zrozumiałych i nieustannie obecnych w życiu wierzącego: „Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić” (Pwt 30,14).

W kontekście przewagi teologii słowa Bożego w Pwt szczególnie interesująco prezentuje się tekst Pwt 34,9, który zawiera termin רוּחַ: „Jozue, syn Nuna, pełen był ducha mądrości (רוּחַ חָכְמָה), gdyż Mojżesz włożył na niego ręce”²⁴. Jest to pierwszy tekst, który stwierdza, że duch został przekazany poprzez nałożenie rąk. Dostrzegamy zatem różnicę w sposobie przekazywania „ducha Mojżesza” w stosunku do wspomnia-

²³ Na temat aktualnego stanu badań nad tym okresem historii Izraela zob. B. Gieselmann, *Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung*, ZAW 106(1994) s. 223–242.

²⁴ Ducha mądrości identyfikuje się w tym kontekście z Torą deuteronomistyczną; por. G. Braulik, *Weisheit im Buch Deuteronomium*, w: *Weisheit ausserhalb der kononischen Weisheitsschriften*, Gütersloh 1996, s. 67.

nego wyżej opisu zawartego w Lb 11,25 (E), gdzie dominuje samodzielne działanie Boga, natomiast w tekście Pwt 34,9 w proces ów zaangażowany jest człowiek — pośrednik, który otrzymał stosowną władzę. W tradycji deuteronomistycznej podobne praktyki będą częściej opisywane. Szczególnie ważnym wydarzeniem w historii Izraela było nastanie monarchii, dzięki której możliwe stało się spisanie tradycji narodowo-religijnych utrwalonych w Pięcioksięgu. U początków epoki królewskiej narodu wybranego pojawia się postać charyzmatycznego ostatniego sędziego Izraela — Samuela. Za natchnieniem Bożym namaścił na monarchę Saula, syna Kisz (1 Sm 10,1). Zdarzenie to miało swoje konsekwencje w życiu Saula. Gdy udał się on do Gibe'a: „spotkał się z gromadą proroków i opanował go duch Boży (רוח אלהים). Prorokował (ויחננו) też wśród nich” (1 Sm 10,10). Król, który sprawował władzę świecką nie był jednak tylko administratorem, lecz jego przywództwo było ściśle zależne od wezwań Bożych, które sprawiały, że rządy polityczne były podporządkowane panowaniu Jahwe w narodzie. Nadrzędna władza Boga w Izraelu rozpoznawana była jako teokracja. Saul wprawdzie otrzymał ducha Bożego, lecz nie okazał Mu posłuszeństwa, dlatego został przez Jahwe odrzucony, a w jego miejsce na władcę Samuel namaścił Dawida. „Wziął więc Samuel róg z oliwą i namaścił go [Dawida] pośrodku jego braci. Poczawszy od tego dnia duch Jahwe (רוח יהוה) opanował Dawida” (1 Sm 16,13)²⁵ Charakterystyczne w tym zdarzeniu jest to, że duch Jahwe opanowuje Dawida natychmiast po namaszczeniu, jakie otrzymał od Samuela, a więc znacznie szybciej niż Saula. Hagiograf podkreśla w ten sposób szczególne wybraństwo syna Jessego. I rzeczywiście, pomimo grzeszności Dawid zdołał zachować wierność względem Jahwe i nigdy nie uzurpował sobie godności, jakiej nie posiadał, dlatego otrzymał obietnicę potomka, którego królestwo trwać będzie wiecznie (1 Sm 7,12). Duch Jahwe przejawia się więc jako moc twórcza, która zamieszkuje człowieka, a konkretnie wybrańców uzdolnionych do kroczenia drogami Jahwe.

Tradycja deuteronomistyczna prezentuje ducha Jahwe jako charyzmatyczną i skuteczną moc udzielaną za pośrednictwem wybranych mężów (kładzenie rąk, namaszczenie).

²⁵ Fragment 1 Sm 16,1–13 stanowi kompozycję, która przygotowuje do relacji o objęciu rządów przez Dawida (2 Sm 2,1–12); por. S. Schroer, *Die Samuelbücher*, Stuttgart 1992, s. 84.

5. רִיחַ w tradycji kapłańskiej²⁶

Swój ostateczny kształt Pięcioksiąg osiągnął po niewoli babilońskiej (ok. 400 r. przed Chr.). Koła kapłańskie po upadku monarchii zyskały dominującą rolę w społeczności izraelskiej. Wówczas to na nowo powrócono do najstarszych tradycji narodowo-religijnych, które opracowano w duchu kapłańskim. Sięgnięto ponownie do opowieści o patriarchach, pustyni, prawie oraz kulcie, którego przepisy znajdują się szczególnie w Kpł (ta księga niemal całkowicie należy do P). Teksty zredagowane w duchu tradycji P pojawiają się we wszystkich pismach Pięcioksięgu począwszy od pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju.

Kapłański opis stworzenia świata (Rdz 1,1 – 2,4a)²⁷ — Heksaemeron — z jednej strony stanowi wyraz ówczesnej wiedzy przyrodniczej, z drugiej strony zawiera bardzo głębokie pouczenie teologiczne traktujące o odwiecznych prawdach, o pochodzeniu świata i człowieka. Redaktor kapłański po zasadniczym stwierdzeniu, iż: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1) dodaje: „Ziemia (אֲרֶץ) zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a duch Boga (רוּחַ אֱלֹהִים) unosił się nad wodami” (Rdz 1,2). Ziemia wspomiana w w. 2 nie jest jeszcze rozumiana w sensie finalnym, lecz inicjalnym w dziele stworzenia, a więc stanowi początek porządku nadawanego przez Boga przewyższającego ów bezład i pustkowie (תְּהוֹ וְבִהוּ), czyli brak porządku. W obliczu tego początku istnienia stworzenia końcowa część w. 2 podkreśla aktywną obecność רִיחַ nad wodami. Ideę tej obecności wyraża imiesłów מְרַחֵף (unosił się, dosłownie drżał)²⁸, która to forma podkreśla akcję długotrwałą, a nie jednorazową skończoną. Użyty czasownik może odnosić się do czynności wysiadywania jaj przez kurę (Hieronim, Dillmann, Gunkel). Współcześnie jednak takie tłumaczenie rdzenia רִיחַ się odrzuca.

Poważnym problemem interpretacyjnym pozostaje kwestia rozumienia terminu רִיחַ w Rdz 1,2 — czy chodzi tu o wiatr, czy o ducha? Należy zwrócić uwagę na fakt, iż określenie רִיחַ występuje tu w ścisłym związku z אֱלֹהִים. Fakt ten zdaje się wskazywać na tłumaczenie w sensie „ducha” Duch Boży może być rozumiany w kontekście całego w. 2 jako przeciwieństwo chaosu.

²⁶ T. Pola, *Der Umfang der ursprüngliche Priesterschrift*, Tübingen 1992.

²⁷ Studium na temat interpretacji Rdz zob. J. Synowiec, *Jak rozumieć Heksaemeron?*, CT 52(1982) fasc. 1, s. 5–46.

²⁸ Np. Jr 23,9: „wszystkie moje członki ogarnia drzenie”; czasownik רִיחַ może oznaczać czynność lotu orła unoszącego się na skrzydłach nad swoim gniazdem; por. Pwt 32,11.

רוח אלהים to zatem zwrot, który wyraża ideę boskiej mocy porządkującej czy stwarzającej.

Mając na uwadze fakt, że cały opis stworzenia jest kompozycją będącą poematem teologicznym, który wyraża świadomość religijną Izraela po niewoli babilońskiej, możemy się tu zatem dopatrywać wpływów myślenia proroków niewoli: Ezechiela i Deutero-Izajasza²⁹ Ezechiel w opisie wizji wysuszonych kości wskazuje na twórczą aktywność Jahwe: „Udzielę wam Mego ducha (רוח) po to, byście ożyli” (Ez 37,14). Natomiast Deutero-Izajasz, który nazywany jest prorokiem pocieszenia, ukazuje Bożego רוח jako tchnienie Jego mądrości: „Kto zdołał zbadać ducha Jahwe (אֵת־רוּחַ יְהוָה)? Kto w roli doradcy dawał Mu wskazania?” (Iz 40,13). Przyszła odnowa Izraela dokona się przede wszystkim dzięki ponownemu udzieleniu ducha Jahwe: „Wyleję ducha Mego (אֶצֶק רוּחַ) na twoje plemię i błogosławieństwo Moje na twych potomków” (Iz 44,3)³⁰ Kreacyjną moc ducha Bożego wyraża wreszcie Ps 33,6: „Przez słowo Jahwe powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust (וּבְרוּחַ פִּי) Jego” Tekst ten podkreśla niezwykle dobitnie twórczą funkcję tchnienia ducha Jahwe. Cytowany werset tworzy paralelizm synonimiczny, który wyraża prawdę o pochodzeniu stworzenia od Boga. W tym opisie synonimicznie zostały użyte wyrażenia: „słowo Jahwe” oraz „tchnienie ust Jego” Rodzi się więc pytanie jaka jest relacja między „słowem” a „tchnieniem-duchem”?

W tekście Rdz 1,2–3 bezpośrednio po stwierdzeniu, iż „duch Boży” unosił się nad wodami następuje prezentacja kreacyjnej mowy Boga, na skutek której powstała światłość oddzielona od ciemności. Zatem bezmiar wód, nad którymi unosił się רוח אלהים, stał się posłuszny działaniu słowa Bożego. Duch Boży, który ogarnia chaos uzdalnia go do przyjęcia porządku stwórczego. Jest jak orzeł (Pwt 32,11), który unosząc się nad gniazdem troszczy się o swe pisklęta i zachęca je do lotu³¹. Możemy zatem stwierdzić, że słowo Boga jest skutecznym przejawem działania רוח אלהים, tzn. chaos otrzymuje porządek kreacyjny, dzięki któremu stworzenie zyskuje

²⁹ Wpływ myśli prorockiej na tradycję kapłańską wykazuje N. Lohfink w artykule: *Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung*, w: *Die Zeit Jesu*, Freiburg 1970, s. 50.

³⁰ Kontekst wypowiedzi wskazuje na to, że „duch Jahwe” stanowi wszelkie dobro tak duchowe jak i materialne, jakim Bóg chce obdarować ludzi; por. J. Homerski, *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*, w: MPWB VII, Lublin 1985, s. 17.

³¹ Por. J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*, w: MPWB VI, Lublin 1983, s. 51.

pierwiastek życia osiągający swój szczyt w człowieku stworzonym na obraz Boga (Rdz 1,27).

Człowiek, który otrzymał błogosławieństwo od swego Stwórcy, został równocześnie uzdolniony do przyjęcia רִיחַ אֱלֹהִים. Redaktor kapłański opisując pobyt Izraela na pustyni podkreśla aktywną, duchową obecność Boga. Jahwe wybrałszy sobie człowieka z pokolenia Judy: „Napełnił go duchem Bożym (רִיחַ אֱלֹהִים), mądrością i rozumem, i umiejętnością wykonywania wszelkiego rodzaju prac” (Wj 31,3). Tekst ten stanowi fragment sekcji 25,1–31,18 poświęconej przepisom kultycznym. Osiągnęła ona swoją aktualną formę w okresie po niewoli babilońskiej (redakcja P). W cytowanym wersecie רִיחַ אֱלֹהִים uzdalnia do wykonywania prac rzemieślniczych przy sporządzaniu sprzętu przybytku. Duch Boży oddziaływał zatem nie tylko na proroków, lecz i na ludzi, którzy mieli spełniać funkcje służebne w organizacji kultu.

Redaktor kapłański stosuje również termin רִיחַ na określenie sfery duchowej wypełniającej człowieka żyjącego na ziemi: „Boże, Boże duchów wszelkiego ciała (הָרִיחַ לְכָל־בָּשָׂר)” (Lb 16,22). Tekst ten stanowi fragment modlitwy wstawienniczej Mojżesza i Aarona. Wyraża ona przekonanie, że Jahwe jest absolutnym władcą wszelkiego życia i może nim dysponować według własnego uznania³². Duch przebywający w człowieku, pochodzi od Jahwe i jest mocą ożywiającą i uzdalniającą do wykonywania poleceń Bożych. Takim człowiekiem był w historii zbawienia Mojżesz oraz Jozue, o którym zostało powiedziane, że „prawdziwie mieszkał w nim duch Boży (אִשְׁר־רִיחַ בּוֹ)” — Lb 27,18.

Tradycja kapłańska, która w swych opisach sięga do samych początków stworzenia ukazuje je jako rezultat poddania chaosu porządkującej mocy רִיחַ אֱלֹהִים. Moc ta przejawia się w różnych formach zwłaszcza w istotach żyjących, a swój szczególny wyraz znajduje w człowieku, którego uzdalnia nie tylko do duchowego istnienia, lecz również do wypełniania zadań jakie są mu stawiane.

Analizowany w artykule termin רִיחַ, który — jak to na początku opracowania zaznaczyliśmy — występuje w BH 389 razy, pojawia się w kontekstach teologicznych i antropologicznych, czyli odnoszących się do Boga (136 razy) i człowieka (116 razy)³³. Pięcioksiąg jest dziełem niezwykle złożonym,

³² Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 46.

³³ Pojawiają się również konteksty odnoszące analizowany termin do zwierząt (np. Rdz 6,17) lub bożków (np. Jr 10,14).

w którym znalazły odbicie liczne tradycje religijne Izraela. Naród wybrany uświadamiał sobie coraz wyraźniej całkowitą swą zależność od objawiającego się mu Jahwe. Wszelkie przejawy istnienia świata, a zwłaszcza fenomen życia i historii człowieka były rozpoznawane jako dzieła stwórczej mocy Boga. To udzielanie się Jahwe stworzeniu oznacza nieustanny ruch, który jest trudny do opisanego, bowiem jawi się jako niewidzialna moc. Do opisu tej idei najbardziej odpowiednim terminem był rdzeń רוּחַ, który mając pierwotne znaczenie „wiatr”, stał się na zasadzie analogii, określeniem wskazującym na naturę mocy Boga, która działa twórczo i ożywiająco.

Duch Boży na początku uporządkował chaos, stwarzając warunki bytowania przede wszystkim człowiekowi, w którego nozdrza „tchnął tchnienie życia” (Rdz 2,7). To pierwotne tchnienie było wzmacniane następnymi, gdyż człowiek nie może żyć bez רוּחַ אֱלֹהִים, a tym bardziej realizować Jego woli. Naród wybrany, który miał przywilej szczególnego kontaktu z Jahwe rozpoznawał w swojej historii stałe działanie ducha Jahwe ożywiającego zwłaszcza proroków głoszących słowo Boże.