

BIBLIJNA WIARA W BOGA

BIBLICAL FAITH IN GOD

Abstract

Joseph Ratzinger in his article shows the biblical faith in God. The author emphasizes that whoever wants to understand the faith in God contained in the Bible has to follow its historical development, starting from the patriarchs of Israel until the last writings of the *New Testament*. The *Old Testament*, from which it starts, shows the leading idea of the research of the German theologian, who following the teaching of the *Old Testament* spoke about the Creator basically in two names: *Elohim* and *Yahweh*. These two main names for God express the separation and choice that Israel made in the religious world of the time, and at the same time show that what he stood for through that choice, what was chosen, it positively supported. Ratzinger shows that there are always two elements in the biblical concept of God. On the one hand, personality, closeness, the possibility of calling him, personal help, everything that is condensed in giving Him a name has already been predicted in the thought of „God of the fathers, Abraham, Isaac, Jacob”, and later will be focused in the thought of „God of Jesus Christ”. It is always about the God of people, a God with a face, a personal God; the choice and decisions of the fathers’ faith were directed towards him, and from Him leads a long but straight path to God Jesus Christ.

Keywords: God, Creator, faith, Israel, Yahweh, Elohim, Father

Streszczenie

Joseph Ratzinger w swoim artykule ukazuje biblijną wiarę w Boga. Autor podkreśla, że kto chce rozumieć wiarę w Boga zawartą w Biblii, musi śledzić jej rozwój historyczny, począwszy od patriarchów Izraela aż

do ostatnich pism *Nowego Testamentu. Stary Testament*, od którego wychodzi ukazuje przewodnią myśl badań niemieckiego teologa, który idąc za nauką *Starego Testamentu* wypowiedział się o Stwórcy zasadniczo w dwóch nazwach: „Elohim i „Jahwe” Te dwa główne nazwania Boga wyrażają odcięcie się i wybór, jakich Izrael dokonał w ówczesnym świecie religijnym, a zarazem ukazują to, za czym się poprzez ten wybór, poprzez wzrastający wpływ tego, co zostało wybrane, pozytywnie opowiedział. Ratzinger ukazuje, że w biblijnym pojęciu Boga występują zawsze dwa elementy. Z jednej strony osobowość, bliskość, możliwość wzywania Go, pomoc osobista, wszystko to, co kondensuje się w nadaniu Mu imienia, zostało zapowiedziane już w myśli o „Bogu ojców, Abrahama, Izaaka, Jakuba”, później zaś zogniskuje się w myśli o „Bogu Jezusa Chrystusa” Zawsze chodzi o Boga ludzi, Boga mającego oblicze, Boga osobowego; ku Niemu kierował się wybór i decyzje wiary ojców, od Niego prowadzi długa, lecz prosta droga do Boga Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: Bóg, Stwórca, wiara, Izrael, Jahwe, Elohim, Ojciec

Kto chce rozumieć wiarę w Boga zawartą w Biblii, musi śledzić jej rozwój historyczny, począwszy od patriarchów Izraela aż do ostatnich pism *Nowego Testamentu. Stary Testament*, od którego musimy zacząć, podaje nam nić przewodnią dla naszych badań; swą myśl o Bogu wypowiedział zasadniczo w dwóch nazwach: „Elohim i „Jahwe” Te dwa główne nazwania Boga wyrażają odcięcie się i wybór, jakich Izrael dokonał w ówczesnym świecie religijnym, a zarazem ukazują to, za czym się poprzez ten wybór, poprzez wzrastający wpływ tego, co zostało wybrane, pozytywnie opowiedział.

1. Problem historii o płonącym krzewie

Jako centralny tekst starotestamentalnego pojmowania i wyznawania Boga można przyjąć opowiadanie o płonącym krzewie (Wj 3). W opowiadaniu tym wraz z objawieniem imienia Bożego Mojżeszowi dokonuje się zasadnicze ustalenie pojęcia Boga, które będzie odtąd panować w Izraelu. Tekst przedstawia powołanie Mojżesza na wodza Izraela przez Boga, ukrytego a jawiącego się

w płonącym krzewie, oraz wahanie Mojżesza, który domaga się jasnego poznania swego mocodawcy i wyraźnego dowodu swego pełnomocnictwa.

W związku z tym toczy się dialog, który odtąd nieustannie będzie roztrząsany.

„Mojżesz zaś rzekł Bogu: »Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, cóż im mam powiedzieć?». Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: »JESTEM, KTÓRY JESTEM«. I dodał: »Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was«. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: »Tak powiesz Izraelitom: PAN, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia [...]«” (Wj 3,13-15).

Znaczenie tekstu jest jasne: ma ustalić w Izraelu imię „Jahwe” jako zasadnicze imię Boga, po pierwsze, wiążąc je historycznie z powstaniem Izraela jako narodu i z zawarciem przymierza, a po drugie, nadając mu interpretację znaczeniową. Znaczenie to wyjaśnia się przez sprowadzenie niezrozumiałego wyrazu „Jahwe” do źródłosłowa *haja* = być. Jest to możliwe, jeśli chodzi o zestaw spółgłosek w języku hebrajskim, czy jednak filologicznie odpowiada to rzeczywistemu pochodzeniu imienia Jahwe, jest rzeczą co najmniej wątpliwą. Chodzi tu, jak często w *Starym Testamencie*, o teologiczną, a nie filologiczną etymologię. Nie o to, by z punktu widzenia historii języka zbadać pierwotne znaczenie, tylko by ustalić to znaczenie w danych okolicznościach. Etymologia jest w rzeczywistości środkiem nadawania odpowiedniego znaczenia. Do tego wyjaśnienia imienia Jahwe za pomocą słowa „być” (jestem) dołącza się jeszcze druga próba wyjaśnienia, mianowicie że Jahwe jest Bogiem ojców, Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba. Znaczy to: zrozumienie imienia Jahwe ma się rozszerzyć i pogłębić przez to, że Bóg w ten sposób określony utożsamiony jest z Bogiem ojców Izraela, którego zasadniczo wzywano imieniem El i Elohim.

Starajmy się zrozumieć, jaki obraz Boga powstaje w ten sposób. Przede wszystkim, co to znaczy, że wchodzi tu w grę myśl o bycie jako tłumaczenie imienia Boga. Ojcom Kościoła, pozostającym pod wpływem filozofii greckiej, wydawało się to nieoczekiwanym i śmiałym potwierdzeniem ich własnej myślowej

przeszłości, gdyż filozofia grecka uważa za własną zdobycz to, iż poza wszystkimi jednostkowymi rzeczami, z którymi człowiek ma nieustannie do czynienia, odkryła obejmującą wszystko ideę bytu, uważaną zarazem za najodpowiedniejsze wyrażenie bóstwa. Wydawało się, że Biblia w swym centralnym tekście mówi dokładnie to samo o obrazie Boga. Czyż nie musiało się to zdawać zdumiewającym potwierdzeniem jedności wiary i filozofii? Ojcowie Kościoła sądzili rzeczywiście, że odkryli tu najgłębszą jedność filozofii i wiary, Platona i Mojżesza, greckiego i biblijnego ducha. Widzieli doskonałą tożsamość poszukiwań filozoficznych i daru, jaki otrzymała wiara Izraela. Sądzili, iż do takiego poznania Platon nie mógł dojść własnymi siłami, ale że znał *Stary Testament* i z niego zapożyczył swoją myśl. W ten sposób istotę filozofii platońskiej sprowadzano pośrednio do Objawienia, nie odważając się przypisywać tak głębokiego poglądu mocy ducha ludzkiego.

Rzeczywiście, tekst *Starego Testamentu* w języku greckim, który mieli w rękach Ojcowie Kościoła, mógł nasunąć wyobrażenie o takiej tożsamości Platona i Mojżesza, przy czym można by upatrywać zależność raczej odwrotną: tłumacze, którzy hebrajską Biblię przełożyli na język grecki, byli pod wpływem greckiej myśli filozoficznej i z jej punktu widzenia czytali i rozumieli tekst. Musiała ich natchnąć myśl, że duch Hellenów i wiara Biblii się ząbiają. Przerzucili pomost od biblijnego pojęcia Boga do myśli greckiej, gdy wiersz 14: „Jestem, który jestem”, przetłumaczyli: „Jestem Tym, który istnieje” Imię biblijne Boga zostanie tu utożsamione z filozoficznym pojęciem Boga. Zgorszenie imieniem, Bogiem, który posiada imię, zostaje usunięte w perspektywie myśli ontologicznej łączącej wiarę z ontologią. Dla myśli bowiem jest zgorszeniem, że Bóg biblijny ma imię. Czyż to nie jest tylko reminiscencja świata politeizmu, w którym wiara biblijna musiała się najpierw pojawić? W świecie, w którym roiło się od bożków, Mojżesz nie mógł powiedzieć: Bóg mnie posyła. Nie mógł też powiedzieć: Bóg ojców mnie posyła. Wiedział, że to by nic nie znaczyło, że mogliby zapytać: który Bóg? Pytanie jednak polega na tym: czy można by „istniejącemu” Platona nadać w ogóle jakieś imię i czy można by przez to wykazać, że jest bytem jednostkowym? Albo inaczej: czy fakt, że można tego Boga nazwać, nie jest wyrazem zupełnie innego o Nim wyobrażenia?

A gdy się doda, że w tym tekście ważna jest myśl, iż Bogu można dać nazwę tylko dlatego, że sam siebie nazwał, to coraz bardziej oddalamy się od platońskiego „istniejącego” – czy też po prostu od „istniejącego”, szczytowego osiągnięcia myśli ontologicznej – który nie był nazwany, i tym bardziej sam siebie nie nazywał.

Czy więc greckie tłumaczenie *Starego Testamentu* i budowane na nim wnioski Ojców Kościoła polegają na nieporozumieniu? Jest to dziś zdanie nie tylko wszystkich egzegetów, ale także teologów, którzy podkreślają je bardzo ostro i ze stanowczością, jaka mu się należy bardziej niż wszystkim poszczególnym zagadnieniom egzegetycznym. I tak Emil Brunner stwierdził stanowczo, że znak równania postawiony między Bogiem wiary a Bogiem filozofów oznacza zmianę biblijnego pojęcia Boga w coś, co jest jego przeciwieństwem. Na miejsce imienia stawia się pojęcie, na miejsce tego, co nie da się zdefiniować, wchodzi definicja¹. Ale przez to samo poddaje się pod dyskusję całą patrystyczną egzegezę, wiarę starożytnego Kościoła w Boga, wyznanie Boga i jego obraz w symbolu wiary. Czy popada się tu w hellenizm, czy odstępuje się od Boga, którego *Nowy Testament* nazywa Ojcem Jezusa Chrystusa, czy też na podstawie nowych założeń mówi się na nowo to, co zawsze należało mówić?

Przede wszystkim musimy, choćby w największym skrócie, usiłować poznać, co mówi w tej sprawie egzegeza. Co oznacza imię Jahwe i co znaczy wyjaśnienie go przez słowo „jestem”? Obydwa pytania są ze sobą powiązane, ale, jak widzieliśmy, nie są identyczne. Starajmy się najpierw poznać bliżej pierwsze z tych zagadnień. Czy z językowego punktu widzenia możemy powiedzieć jeszcze coś więcej o pierwotnym znaczeniu imienia Jahwe? Jest to prawie niemożliwe, dlatego że właśnie tego pochodzenia szukamy po omacku. Jedno można powiedzieć na pewno: nie ma śladu imienia Jahwe przed Mojżeszem ani poza Izraelem i żadna z licznych prób znalezienia przedizraelskich źródeł imienia Jahwe nie jest zadowalająca. Wprawdzie znano już dawniej takie części wyrazowe, jak: *jah*, *jo*, *jahw*, lecz pełna forma imienia Jahwe, o ile nam dziś wiadomo, występuje dopiero w Izraelu. Wydaje

¹ Por. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich/Stuttgart 1953, s. 124-135; J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München/Zürich 1960.

się, że jest ona dziełem wiary Izraela, która nie bez powiązań, ale przecież twórczo ukształtowała sobie własne imię Boga i w nim własną Jego postać².

Dziś znowu wiele przemawia za tym, że rzeczywiście Mojżesz ukształtował to imię Boże, przynosząc wraz z nim swemu ludowi, będącemu w niewoli, nową nadzieję. Ostatecznie wykształcenie własnego imienia Boga i przez to własnego obrazu Boga stało się dla Izraela, jak się wydaje, początkiem scalenia w jeden naród. Także z czysto historycznego punktu widzenia można powiedzieć, że dzięki Bogu Izrael stał się narodem, że stał się sobą tylko dzięki wezwaniu do nadziei, którego sens wyznaczało imię Boga. Co do rozmaitych powiązań imienia Jahwe z czasami przedizraelskimi, nad czym nie potrzebujemy się tu rozwodzić, najlepiej uzasadnione i szczególnie płodne wydaje mi się spostrzeżenie Henriego Cazellesa, który zwraca uwagę na to, że w państwie babilońskim występują imiona teoforyczne (to jest imiona własne wskazujące na jakąś relację do Boga), tworzone przy użyciu słowa *jaun* bądź zawierające część *jau*, *ja*, co znaczy mniej więcej „mój”, „mój Bóg”. W chaosie różnych wyobrażeń Boga, jakie się tam pojawiały, ta forma wskazywała na Boga osobowego, to znaczy na Boga, który się zwraca ku ludziom, sam jest osobą i odnosi się do osoby. Jest to Bóg, który jako istota osobowa ma do czynienia z człowiekiem. Ta wskazówka jest godna uwagi ze względu na to, że zgadza się z głównym elementem wiary Izraela przed Mojżeszem, z tą postacią Boga, którą zwykliśmy określać na podstawie Pisma Świętego jako Boga ojców³. Przedstawiona tu etymologia zgadzałaby się dokładnie z tym, na co wskazuje historia płonącego krzewu jako na założenie wiary w Jahwe, mianowicie z wiarą ojców, Bogiem Abrahama, Izaaka

² W ten sposób można to wyrazić z punktu widzenia historyka. Nie narusza się przez to przekonania wierzącego, że owo „twórcze ukształtowanie było możliwe tylko w formie przyjęcia objawienia. Pierwszeństwo owej twórczości jest zresztą zawsze pierwszeństwem przyjmowania. Odnośnie do historii por. H. Cazelles, *Der Gott der Patriarchen*, BiLe 2(1961), s. 39-49; O. Eissfeldt, *Jahwe, der Gott der Väter*, ThLZ 88(1963), s. 481-490; G. von Rad, *Teologie des Alten Testaments*, t. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957, s. 181-188 [*Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Wiśniewski, Warszawa 1986, s. 147-152].

³ Por. H. Cazelles, *Der Gott der Patriarchen*.

i Jakuba. Przyjrzyjmy się więc tej postaci, bez której nie można zrozumieć znaczenia orędzia o Jahwe.

2. Wewnętrzne założenie wiary w Jahwe: Bóg ojców

W językowym i pojęciowym źródłosłowie imienia Jahwe, który, jak uznaliśmy, wskazuje na „Boga osobowego”, oznaczonego przez pierwiastek *jau*, uwidacznia się również wybór i odrzucenie, dokonane przez Izraela w jego historyczno-religijnym środowisku, a także ciągłość z własną prehistorią Izraela, poczynając od Abrahama. Bóg ojców nie nazywał się oczywiście Jahwe, tylko jawi się nam pod imieniem El i Elohim. Ojcowie Izraela mogli przez to nawiązać do religii swego środowiska, której cechą był społeczny i osobowy charakter bóstwa zwanego „El”. Bóg, za którym się opowiedzieli, charakteryzuje się w typologii religijnej tym, że jest *numen personale* (Bogiem osobowym), a nie *numen locale* (Bogiem miejscowym). Co to znaczy? Spróbujmy to wyjaśnić, wychodząc od ówczesnego rozumienia. Przede wszystkim należy sobie przypomnieć, że religijne doświadczenie ludzkości wiąże się ze świętymi miejscami, na których z jakiegoś powodu daje się człowiekowi odczuć coś całkiem niezwykłego, coś boskiego. Oddziaływać w ten sposób może na przykład jakieś źródło, ogromne drzewo, tajemniczy kamień, jakieś niezwykle zdarzenie. Wkrótce jednak powstaje niebezpieczeństwo, że miejsce i bóstwo, które człowiek odczuł, zlewają się w jedno, tak że człowiek wierzy, iż bóstwo przebywa na tym miejscu w sposób szczególny i gdzie indziej nie można go w ten sposób spotkać. Miejsce staje się święte, zamieszkane przez bóstwo. Lecz powstające w ten sposób powiązanie bóstwa z miejscem prowadzi nieuchronnie do tego, że ta sytuacja powtarza się w wielu miejscach. Nie tylko bowiem w *jednym*, ale w wielu miejscach odczuwa się coś świętego, zawsze jednak jest to ograniczone do danego miejsca, i w ten sposób powstaje wiele bóstw miejscowych, które tym samym stają się szczególnymi bóstwami tych oto miejsc. Echo takich tendencji można odnaleźć nawet w chrześcijaństwie, gdy mniej świadomym wiernym Madonny z Lourdes, Fatimy czy Altötting wydają się różnymi istotami, a nie po prostu tą samą osobą. Ale wróćmy do naszego tematu! Przeciwnie niż w pogań-

stwie, gdzie była tendencja do *numen locale*, bóstwa określonego i ograniczonego miejscem, Bóg ojców oznacza coś zupełnie innego. Nie jest Bogiem związanym z miejscem, tylko Bogiem ludzi: Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, i dlatego nie jest ograniczony do jednego miejsca, ale jest wszędzie obecny i włada wszędzie tam, gdzie znajduje się człowiek. I tak dochodzi się do całkiem innego sposobu myślenia o Bogu. Widzi się Boga w płaszczyźnie „ja” i „ty”, a nie w płaszczyźnie przestrzennej. Cofa się Boga w transcendencję bez granic i przez to okazuje się On wszędzie (a nie tylko w jednym punkcie) kimś bliskim, o bezkresnej potędze. Nie można Go spotkać gdziekolwiek, ale tylko tam, gdzie jest człowiek i gdzie człowiek pozwala Mu się ze sobą spotkać. Skoro ojcowie Izraela zdecydowali się na El, dokonali wyboru o decydującym znaczeniu: wybrali zamiast *numen locale* - *numen personale*, Boga osobowego i odnoszonego do osoby, o którym można pomyśleć i którego można znaleźć w płaszczyźnie „ja” i „ty”, a nie - jak pierwotnie - w miejscach świętych⁴. Ta główna cecha El jest podstawowym elementem nie tylko religii Izraela, lecz także wiary *Nowego Testamentu*: wychodzi się od osobowego bytu Boga, pojmując się Boga w płaszczyźnie określonej przez stosunek „ja” i „ty”

Do tego aspektu, oznaczającego duchowe miejsce wiary w El, należy dodać jeszcze drugi aspekt: El jest uważany nie tylko za nosiciela własnej osobowości, za Ojca, Stwórcę stworzeń, za Mędrca i Króla. Jest On przede wszystkim uważany za najwyższego Boga, za najwyższą potęgę, za Tego, który stoi ponad wszystkim. Nie trzeba ponadto dodawać, że i ten drugi element wycisnął swe piętno na całym biblijnym doświadczeniu Boga. Nie chodzi tu o jakąkolwiek, gdziekolwiek działającą potęgę, tylko wyłącznie o ową moc, która obejmuje w sobie wszystkie moce i stoi nad wszystkimi poszczególnymi mocami.

W końcu musimy jeszcze wskazać na trzeci element, który także zachował się w całym biblijnym sposobie myślenia. Ten Bóg jest Bogiem obietnicy. Nie jest mocą natury, w której się objawia odwieczna jej potęga, wieczne „giń i stawaj się”, nie jest

⁴ Należy tu przypomnieć (podobnie jak wyżej w przypisie 2), że w decyzji mieści się dar, przyjęcie i tym samym objawienie.

Bogiem, który by kierował ludzi ku wiecznie temu samemu kosmicznemu obrotowi, tylko zwraca uwagę człowieka na to, co przyjdzie, na to, do czego zdąża jego historia, na sens i cel ostateczny. Jest Bogiem nadziei skierowanej ku temu, co nadejdzie, jest kierunkiem nieodwracalnym.

Wreszcie należy jeszcze powiedzieć, że wiara w El została przyjęta w Izraelu przede wszystkim w poszerzeniu „Elohim”, w czym zarazem wyraża się proces przemiany, jakiej domagała się forma „El”. Mogłoby się wydawać dziwne, że liczbę pojedynczą El zastępuje się przez wyraz „Elohim”, który właściwie oznacza liczbę mnogą. Nie musimy tu tłumaczyć wielowarstwowych szczegółów tej przemiany, możemy jednak jeszcze dodać, że Izrael mógł w ten sposób lepiej wyrazić wyłączość Boga. Jest On jeden, lecz jako Najwyższy, jest zupełnie inny, przekracza granice tego, co pojedyncze czy mnogie, znajduje się poza tym. Chociaż w *Starym Testamencie*, zwłaszcza w jego wczesnych partiach, nie ma żadnego objawienia Trójcy Świętej, kryje się w nim coś, co może odnosić się do słów Chrystusa o Trójjedynym Bogu. Wiadomo, nawet bez dłuższego zastanawiania się nad tym, że Bóg jest bezwzględnie jeden, a mimo to nie można Go ująć w nasze kategorie „pojedynczy” i „mnogi”. Jest On ponad tymi kategoriami, tak iż ostatecznie nie da się Go ująć w kategorię „jeden”, mimo że naprawdę jest jednym Bogiem. We wczesnej historii Izraela (i później, zwłaszcza także dla nas) jest to równoznaczne z podjęciem pytania tkwiącego w politeizmie⁵. Liczba mnoga w odniesieniu do jednego Boga oznacza niejako: jest On wszystkim, co boskie.

⁵ Por. Maximus Confessor, *Expositio Orationis Dominicae* (PG 90, 872-909, tutaj: 892): Jego zdaniem, w Ewangelii pogański politeizm pogodził się z żydowskim monoteizmem: „Pierwszy jest sprzeciwiającą się sobie wielością bez ograniczeń, drugi jest jednością bez bogactwa wewnętrznego”. Maksym uważa, że jedno i drugie jest niedoskonałe i potrzebuje uzupełnienia. Obecnie jednak przenikają się w pojęciu Trójjedynego Boga, które żydowską ideę jedności, „samą w sobie ciasną i niedoskonałą i prawie bez wartości”, niebezpieczną, bo „skłania się ku ateizmowi”, „uzupełnia żywą i pomysłową wielością Greków”. Podaje to H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus Bekenners*, Einsiedeln 1961, s. 312; por. Również A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1: *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1965, s. 368.

Gdybyśmy chcieli odpowiednio do tego mówić o Bogu ojców, trzeba by jeszcze dodać coś, co wykluczano, przyjmując owe imiona El i Elohim. Wystarczy, że wskażemy na dwa słowa, mianowicie na dwa imiona boskie wyróżniające się w otoczeniu Izraela. Wykluczone zostają wyobrażenia Boga, które występowały wśród ludów otaczających Izrael pod imieniem Baal = Pan i Melech (*moloch* — król). Wykluczony zostaje w ten sposób kult płodności i związanie bóstwa z miejscem, jakie ten kult ze sobą przynosił. Przez negację zaś królewskiego boga Melecha odrzuca się też pewien określony model społeczny. Bóg Izraela nie pozostaje w jakimś arystokratycznym, królewskim odosobnieniu, nie zna nieograniczonego despotyzmu, który wówczas łączył się z obrazem króla, ale jest Bogiem bliskim, który zasadniczo może być Bogiem każdego człowieka. Ileż można by o tym rozmyślać i to rozważać! Zrezygnujmy z tego, by wrócić do punktu wyjścia, do pytania o Boga z płonącego krzewu.

3. Jahwe, Bóg ojców i Bóg Jezusa Chrystusa

Poznaliśmy Jahwe jako Boga ojców; w wierze w Jahwe odnajdujemy to wszystko, co zawierało się w wierze ojców, przy czym otrzymuje to oczywiście nowe powiązania i nową postać. Czym jest to szczególne, to nowe, wyrażane imieniem „Jahwe”? Odpowiedzi jest wiele. Dokładnego znaczenia formuły z rozdziału 3 *Księgi Wyjścia* nie będzie można podać z całkowitą pewnością. Jednakże występują tu wyraźnie dwa aspekty. Stwierdziliśmy, że fakt, iż Bóg ma imię i przez to okazuje się niejako jednostką, stanowi dla naszego myślenia zgorzenie. Ale jeśli się lepiej temu tekstowi przyjrzeć, nasuwa się pytanie: Czy to jest rzeczywiście imię? W pierwszej chwili takie pytanie wydaje się niemądre, bo jest rzeczą bezsporną, że Izrael znał wyraz „Jahwe” jako imię Boga. Jednakże uważne czytanie tekstu wykazuje, że w scenie płonącego krzewu wyklada się to imię, jakby było pozbawione znaczenia imienia. W każdym razie odpada to imię z szeregu nazw bóstwa, do których pozornie należy. Przyjrzyjmy się temu dokładnie! Mojżesz pyta: Synowie Izraela, do których mnie posyłasz, powiedzą: kto jest tym Bogiem, który cię posyła? Jak się nazywa? Co im mam powiedzieć? Dowiadujemy się, że Bóg miał

odpowiedzieć Mojżeszowi: „Jestem, który jestem” Moglibyśmy też to przetłumaczyć: „Jestem, czym jestem” To jednak wygląda raczej na odmowną odpowiedź, raczej na ukrycie imienia niż na wyjawienie go. W całej tej scenie widać jakby niechęć wobec takiego natręctwa: jestem tym właśnie, kim jestem. Wydaje się, że właściwie nie zostało tu podane żadne imię, tylko że pytanie zostało odrzucone. Staje się to jeszcze prawdopodobiejsze, gdy z naszym tekstem zestawimy dla porównania dwa teksty paralelne: z *Księgi Sędziów* 13,18 i z *Księgi Rodzaju* 32,30. W *Księdze Sędziów* 13,18 niejaki Manoach pyta Boga, którego anioła spotkał, jakie jest Jego imię. Otrzymuje odpowiedź: „Dlaczego pytasz o moje imię: jest ono cudowne” (możliwe jest też tłumaczenie: „jest ono tajemnicze”). Imię nie zostaje podane. W *Księdze Rodzaju* Jakub po swej walce nocnej z nieznanym pyta go o imię i otrzymuje tylko odmowną odpowiedź: „Czemu pytasz mnie o imię?” Obydwa ustępy językowo i pod względem całej swej budowy są bliskie naszemu tekstowi, tak że i myślowej łączności nie da się tu zaprzeczyć. Także tu występuje gest odmowy. Bóg, którego Mojżesz spotyka w płonącym krzewie, nie może podać swego imienia tak, jak to czynią okoliczne bóstwa wokół, które jako bogowie indywidualni wśród innych tego samego rodzaju bogów potrzebują imion. Bóg, który przemówił w płonącym krzewie, nie ustawia się z nimi w jednym szeregu.

W geście odmowy, jaki tu napotykamy, pojawia się coś, co odróżnia zupełnie Boga jedynego od bóstw pogańskich. Tłumaczenie imienia Jahwe słowem „Jestem” służy pewnemu rodzajowi teologii negatywnej. Odrzuca ona imię jako imię, przenosi je z dziedziny tego, co znane, do której, jak się wydaje, imię należy, w dziedzinę tego, co nieznanne, ukryte. Przenosi je w dziedzinę tajemnicy, tak że Bóg jest jednocześnie znany i nieznan, ukrywa się i objawia. Imię, znak znajomości, staje się szyfrem niedającego się poznać i nazwać Boga. Wbrew mniemaniu, że Boga można tu poniekąd uchwycić, podkreśla się w ten sposób stale nieskończony dystans. Tak wreszcie dalece przyjął się w Izraelu zwyczaj, by tego imienia nie wymawiać ani nie pisać, że w greckim przekładzie Biblii nie pojawia się ono w ogóle, ale zostaje zastąpione po prostu wyrazem „Pan” W tym procesie tajemnica sceny płonącego krzewu została o wiele dokładniej pojęta niż w różnego rodzaju uczonych objaśnieniach filologicznych.

Mimo to dojrzeliliśmy tylko jedną stronę medalu, bo przecież Mojżesz został upoważniony, by powiedzieć pytającym: „JESTEM posłał mnie do was” (Wj 3,14). Uzyskał odpowiedź, chociaż jest ona zagadką. A czy nie można, czy nie należy jej przecież choć trochę pozytywnie odgadnąć? Dzisiejsza egzegeza najczęściej widzi w tym słowie wyrażenie pomocnej bliskości. Bóg nie ujawnia tu wprawdzie - jak to usiłuje uczynić myśl filozoficzna - swej istoty samej w sobie, ale ujawnia się jako Bóg dla Izraela, jako Bóg dla człowieka. „Jestem” znaczy tyle co „jestem tutaj”, „jestem dla was”; podkreślona jest obecność Boga dla Izraela. Jego byt tłumaczy się nie jako byt w sobie, ale jako byt *dla* kogoś⁶. Eissfeldt przyjmuje możliwość tłumaczenia nie tylko: „On pomaga”, lecz także: „On powołuje do istnienia, On jest Stwórcą”, „On jest”, a nawet: „Istniejący” Francuski egzegeta Edmond Jacob sądzi, że imię „El” wyraża życie jako potęgę, „Jahwe” zaś trwanie i obecność. Jeśli Bóg nazywa tu siebie „Jestem”, to należałoby Go przedstawiać jako tego, który „jest”, jako byt wśród powszechnego stawania się, jako to, co trwa i ostaje się we wszelkim przemijaniu. „Wszelkie ciało jest jak trawa, a cały wdzięk jego – jak polnego kwiatu [...]. Trawa usycha, więdnie kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki” (Iz 40,6-8).

Tekst ten ukazuje pewne powiązania, na które dotąd zbyt mało zwracano uwagi. Dla Deutero-Izajasza zasadniczą myślą było przemijanie spraw tego świata, ludzie, choćby przybierali pozory największej potęgi, są w końcu jak kwiaty, które jednego dnia kwitną, a nazajutrz zostają skoszone i usychają; a tymczasem wśród tego olbrzymiego widowiska przemijalności Bóg Izraela zawsze „jest”, a nie dopiero „staje się” We wszelakim stawaniu się i przemijaniu On „jest” Owo „jestem” Boga, który trwa ponad nietrwałością stawania się, wyraża ponadto coś więcej. Jest On zarazem dla nas rękojmią; jest dla nas, przez swe trwanie, oparciem dla naszej nietrwałości. Bóg, który „jest”, jest zarazem tym, który jest z *nami*, jest nie tylko Bogiem samym w sobie, lecz naszym Bogiem, Bogiem ojców.

⁶ Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1: *Gott und Volk*, Leipzig 1939, s. 92n.

I tak doszliśmy znowu do zagadnienia, które stało przed nami na początku naszego rozważania, do opowiadania o płonącym krzewie. W jakim stosunku pozostaje Bóg wiary biblijnej do platońskiego pojęcia Boga? Czy Bóg, który siebie nazywa i ma imię, Bóg, który daje pomoc i który jest wśród nas, jest czymś zupełnie innym niż *esse subsistens*, niż byt konieczny, który odnajdujemy w milczącej samotności myśli filozoficznej? Jak się ta sprawa właściwie przedstawia? Aby dać odpowiedź na to pytanie i pojąć to, co mówi wiara chrześcijańska o Bogu, trzeba jeszcze dokładniej rozpatrzyć zarówno biblijne pojęcia Boga, jak i myśl filozoficzną. Co się tyczy Biblii, jest rzeczą ważną, by historii o płonącym krzewie nie izolować. Widzieliśmy, że należy ją rozumieć przede wszystkim na tle świata pełnego bogów, w którym to świecie, nawiązując do niego, ale i podkreślając różnice, historia ta ukazuje wiarę Izraela w Boga i zarazem dalszy jej rozwój, podejmując przebłyskującą z wielu stron myśl o bycie. Sprawa znaczenia imienia Bożego, jaką napotykamy w naszym opowiadaniu, nie kończy się na nim, podejmuje się ją ciągle na nowo i prowadzi dalej w toku biblijnych zmagania o Boga. Ezechiela, a przede wszystkim Deutero-Izajasz można by niemal nazwać teologami imienia Jahwe. Swoje prorockie przepowiadanie rozwijają, opierając je na tym imieniu. Deutero-Izajasz przemawia, jak wiadomo, pod koniec niewoli babilońskiej, w chwili gdy Izrael na nowo patrzy w przyszłość z nadzieją. Pozornie niezwyciężona potęga Babilonu, która ujarzmiła Izrael, została złamana, Izrael, uważany za martwego, powstaje z gruzów. Toteż myślą przewodnią proroków staje się przeciwstawienie bożkom, którzy przemijają, Boga, który *jest*. „Ja, Pan, jestem pierwszy, i Ja z ostatnimi również będę” (Iz 41, 4). Ostatnia księga *Nowego Testamentu*, tajemnicze Objawienie, powtórzy w podobnie groźnej sytuacji to zdanie: przed wszystkimi tymi mocami stoi On już i za nimi jeszcze zawsze stoi (Ap 1,4; 1,17; 2,8; 22,13). Lecz powróćmy raz jeszcze do Deutero-Izajasza: „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza Mną boga” (44,6). „Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni” (48,12). Prorok w tym zestawieniu ukuwa nową formułę, w której podejmuje znaczeniowy wątek opowiadania o płonącym krzewie, i opatruje go nowymi akcentami. Formuła, która w hebrajskim tajemniczo oznacza, jak się wydaje, tylko „Ja – On”, w greckim została słusznie oddana jako „Ja jestem” (ἐγώ

εἰμι)⁷. W tym prostym zdaniu „Ja jestem” staje Bóg Izraela wobec bożków i ukazuje się jako ten, który „jest”, w przeciwstawieniu do tych, którzy zostali obaleni i przeminęli. Zwięzłe zagadkowe słowo „jestem” staje się osią tego, co głosi prorok. Wyraża się w tym jego walka z bożkami, walka ze zwątpieniem Izraela, orędmie nadziei i pewności. Naprzeciw nic nieznaczącego panteonu Babilonu i jego pokonanych mocarzy wznosi się potęga Jahwe. Jego absolutna przewaga nad wszelkimi boskimi i nieboskimi mocami tego świata wyraża się z całą prostotą w niewymagających komentarza słowach: „To Ja jestem” Imię Jahwe, którego znaczenie zostaje w ten sposób uświadomione, stanowi więc dalszy krok ku idei Tego, który „jest” wśród wszelkich przemijających, skazanych na zagładę pozorów.

Idźmy teraz dalej, aż do *Nowego Testamentu*. Spotykamy się tu z kierunkiem, który myśl o Bogu stawia coraz bardziej w świetle myśli o bycie i raz jeszcze w *Ewangelii według św. Jana*, ostatniego biblijnego interpretatora wiary w Jezusa, przedstawia Boga za pomocą prostego: „Jestem” Wiara w Jezusa jest dla nas, chrześcijan, ostatnim krokiem w tłumaczeniu przez samą Biblię ukazanego w niej rozwoju. Jan nawiązuje do literatury mądrościowej i do Deutero-Izajasza i jedynie na tym tle można go rozumieć. To Izajaszowe „Ja jestem” przyjmuje za istotną formułę swej wiary w Boga, czyniąc to zdanie centralnym sformułowaniem swej chrystologii: to fakt rozstrzygający zarówno dla idei Boga, jak i dla obrazu Chrystusa. Słowa te, pojawiające się najpierw w scenie płonącego krzewu, wyrażające przy końcu niewoli nadzieję i pewność wobec upadających bożków i przedstawiające Jahwe trwającego ponad wszystkimi mocami, znajdują się również tutaj w centrum wiary w Boga, dzięki temu że stają się świadectwem dla Jezusa z Nazaretu.

Znaczenie tego procesu staje się jasne, jeśli się przyjmie, że św. Jan tak wyraźnie jak żaden z pozostałych autorów *Nowego Testamentu* podejmuje na nowo istotę opowiadania o płonącym

⁷ Co do pochodzenia i znaczenia tych słów por. przede wszystkim; E. Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1965; H. Zimmermann, *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, BZNF 4(1960), s. 55- 69; 266-269; E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, s. 130-146.

krzewie, mianowicie ideę imienia Boga. Myśl, że Bóg podaje swe imię, że można Go wzywać Jego imieniem, staje się poprzez owo „Jestem” centrum jego świadectwa. Św. Jan porównuje także i pod tym względem Chrystusa do Mojżesza; przedstawia Go jako tego, w którym opowiadanie o płonącym krzewie otrzymuje dopiero właściwy sens. Cały rozdział 17, tak zwana Modlitwa arcykapłańska - może najistotniejsza część Ewangelii - obraca się wokół słów Chrystusa: „Objawiłem imię Twoje ludziom”, i staje się nowotestamentowym odpowiednikiem opowiadania o płonącym krzewie. Motyw imienia Bożego powraca znowu jako motyw główny w wierszach 6, 11, 12, 26. Przytoczmy tylko dwa zasadnicze wiersze: „Objawiłem imię *Twoje* ludziom, których Mi dałeś ze świata” (w. 6). „Objawiłem im *Twoje* imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (w. 26). Chrystus sam objawia się jako płonący krzew, z którego dochodzi do ludzi imię Boga. Jednakże gdy w czwartej Ewangelii Jezus łączy w sobie i stosuje do siebie „Jestem” z *Księgi Wyjścia* i z *Księgi Izajasza* 43, staje się jasne, że On *sam* jest imieniem, którym należy wzywać Boga. Idea imienia wchodzi w nowe stadium. Imieniem nie jest teraz już tylko jedno słowo, ale Osoba: sam Jezus. Chrystologia czy wiara w Jezusa staje się jako całość wy tłumaczeniem imienia Boga i tego, co ono oznacza. I tak doszliśmy do miejsca, w którym w końcu narzuca się najbardziej ogólne pytanie wiążące się z omawianiem imienia Boga.

4. Idea imienia

Po tym, cośmy rozważyli, musimy wreszcie zapytać całkiem ogólnie: Czym jest właściwie imię? I jaki jest sens mówić o imieniu Boga? Nie chciałbym podejmować wyczerpującej analizy tego zagadnienia, nie tu jest na nią miejsce. Chcę tylko krótko wskazać, co mi się wydaje istotne. Przede wszystkim możemy powiedzieć, że zasadniczo co innego ma na celu pojęcie, a co innego imię. Pojęcie chce dać poznać istotę rzeczy, jaka ona jest sama w sobie. Imię natomiast nie pyta o istotę rzeczy, jak ona się przedstawia niezależnie ode mnie, lecz chodzi w nim o to, by rzecz można nazywać, to znaczy, by ją można wzywać, ustano-

wić jakąś relację do niej. Oczywiście, także tutaj nazwa powinna dotyczyć samej rzeczy, ale w tym celu, żeby weszła w relację ze mną i w ten sposób stała się dla mnie dostępna. Wyjaśnijmy to na przykładzie. Gdy wiem o kimś, że odnosi się do niego pojęcie „człowiek”, nie wystarcza to, bym się ustawił w jakimś stosunku do niego. Dopiero imię sprawia, że mogę go nazwać; przez imię wchodzi on w strukturę mego związku z innymi ludźmi i mogę go wzywać. W ten sposób imię oznacza przyporządkowanie społeczne i dokonuje go, wciąga w strukturę społeczną. Ten, kogo się uważa tylko za numer, jest wyłączony z międzyludzkiej struktury. Imię zaś ustanawia relacje międzyludzkie. Sprawia, że daną istotę można wzywać, i stąd powstaje współegzystencja z tym, komu nadaliśmy imię.

Na podstawie tego można by wyjaśnić, co ma na myśli wiara *Starego Testamentu*, gdy mówi o imieniu Boga. Chodzi tu o coś innego niż o to, do czego zmierza filozof, szukając pojęcia najwyższego bytu. Pojęcie jest wynikiem rozważania, które chce wiedzieć, jak się sprawa przedstawia, gdy chodzi o ów najwyższy byt sam w sobie. Inaczej jest, gdy chodzi o imię. Gdy Bóg - zgodnie z tym, co jest samo przez się zrozumiałe dla wiary - nadaje sobie imię, to nie tyle wyraża swą istotę, ile sprawia, iż można Go nazwać, oddaje się ludziom w ten sposób, że pozwala się wzywać. Czyniąc to, wchodzi w ich egzystencję, staje się dosięgalny, jest dla nich obecny.

Stąd można wywnioskować, co to znaczy, gdy Jan przedstawia Pana Jezusa Chrystusa jako prawdziwe, żywe imię Boga. W Nim spełniło się to, czego samo słowo ostatecznie spełnić nie mogło. W Nim spełnił się sens tego, co mówiono o imieniu Bożym. A także spełniło się to, co zawsze rozumiano i chciano wyrazić przez imię. W Nim - to chce Ewangelista powiedzieć - Bóg stał się rzeczywiście tym, którego można wzywać. W Nim Bóg wszedł na zawsze we współegzystencję z nami: imię nie jest już tylko słowem, którego się chwytamy, jest teraz ciałem z naszego ciała, kością z naszej kości. Bóg jest jednym spośród nas. Tak spełnia się to, co od czasu sceny płonącego krzewu rozumiano przez ideę imienia, spełnia się w Tym, który jako Bóg jest człowiekiem, a jako człowiek Bogiem. Bóg stał się jednym z nas, więc naprawdę można Go nazwać, znalazł się we współegzystencji z nami.

5. Dwa aspekty biblijnego pojęcia Boga

Gdy próbujemy spojrzeć na całość, okazuje się, że stale występują w biblijnym pojęciu Boga dwa elementy. Z jednej strony osobowość, bliskość, możność wzywania Go, pomoc osobista, wszystko to, co kondensuje się w nadaniu Mu imienia, zostało zapowiedziane już w myśli o „Bogu ojców, Abrahama, Izaaka, Jakuba”, później zaś zogniskuje się w myśli o „Bogu Jezusa Chrystusa”. Zawsze chodzi o Boga ludzi, Boga mającego oblicze, Boga osobowego; ku Niemu kierował się wybór i decyzje wiary ojców, od Niego prowadzi długa, lecz prosta droga do Boga Jezusa Chrystusa.

Z drugiej strony jest faktem, że tej bliskości, tej przystępności udziela z własnej woli Ten, który stoi ponad przestrzenią i czasem, którego nic nie wiąże, a który wszystko wiąże w sobie. Element mocy ponadczasowej jest cechą tego Boga. Koncentruje się on coraz wyraźniej w myśli o bycie w równie zagadkowym, jak głębokim: „Jestem”. Z biegiem czasu Izrael usiłował tłumaczyć narodom, co w jego wierze jest elementem szczególnym i odrębnym. Przeciwstawiał owo „Jestem” Boga stawianiu się i przemijaniu świata i jego bogów – bogów ziemi, płodności, narodu. Boga niebios, który stoi ponad wszystkim, do którego wszystko należy, a On do nikogo, przeciwstawiał Izrael bożkom partykularnym. Z naciskiem podkreślał, że jego Bóg nie jest Bogiem narodowym Izraela w takim znaczeniu, w jakim każdy naród posiadał swoje bóstwo. Izrael obstawał przy tym, że nie posiada Boga własnego, tylko Boga wszystkich i wszystkiego. Był przekonany, że tylko w ten sposób wielbi prawdziwego Boga. Boga posiada się dopiero wtedy i tylko wtedy, gdy nie ma się własnego Boga, tylko ufa się Temu, który jest tak samo Bogiem innych jak moim, ponieważ wspólnie do Niego należymy.

Paradoks biblijnej wiary w Boga polega na połączeniu i jedności obydwu tych elementów, polega więc na tym, że wierzy się w byt jako osobę i w osobę jako byt, w to, że tylko to, co ukryte, jest całkiem bliskie, że to, co niedostępne, jest dostępne, że tylko to jedno jest tym Jednym, który jest dla wszystkiego i dla którego są wszyscy. Przerwijmy tę analizę biblijnej myśli o Bogu, by podjąć na nowo, na szerszej podstawie, zagadnienie stosunku wiary i filozofii, wiary i rozumienia, które napotkaliśmy na początku, a które teraz znowu staje przed nami.

Nota o Autorze: Jofeph Aloisius Ratzinger, urodzony 16 kwietnia 1927 roku z niemieckim Marktl. Święcenia prezbiteratu przyjął 29 czerwca 1951 roku. W 1953 roku zdobył stopień doktora na podstawie dysertacji *Ludzie i Dom Boży w doktrynie kościelnej św. Augustyna*. W 1957 habilitował się rozprawą o św. Bonawenturze pt. *Teologia dziejów u św. Bonawentury*. W 1958 został profesorem we Fryzyndze. A w roku 1969 na Uniwersytecie w Ratyzbonie. W 1972 założył wraz z Hansem Ursem von Balthasarem i Henrim de Lubac Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio”, publikowane teraz w 16 wydaniach (niemieckim, angielskim, hiszpańskim, polskim i innych), stał się wybitnym dziennikiem współczesnej, katolickiej myśli teologicznej. Do czasu wyboru na papieża, jak i również później Joseph Ratzinger pozostał aktywnym publicystą tego czasopisma. W latach 1977-1982 był arcybiskupem metropolitą w Monachium. Św. Jana Paweł II powołał go w roku 1981 na Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W latach 2002 – 2005 był Dziekanem Kolegium Kardynalskiego a od 19 kwietnia 2005 roku do 28 lutego 2013 roku 265. Papieżem Kościoła Katolickiego.

Bibliografia

- Adam A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1: *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1965.
- Balthasar H.U. von, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus Bekenners*, Einsiedeln 1961.
- Brunner E., *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich/Stuttgart 1953.
- Cazelles H., *Der Gott der Patriarchen*, BiLe 2(1961), s. 39-49.
- Eichrodt W., *Theologie des Alten Testaments*, t. 1: *Gott und Volk*, Leipzig 1939.
- Eissfeldt O., *Jahwe, der Gott der Väter*, ThLZ 88(1963), s. 481-490.
- Maximus Confessor, *Expositio Orationis Dominicae* (PG 90, 872-909).
- Rad G. von, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957, s. 181-188 [Teologia Starego Testamentu, tłum. B. Widia, Warszawa 1986, s. 147-152].
- Ratzinger J., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München/Zürich 1960.
- Schweizer E., *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1965.
- Stauffer E., *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957.
- Zimmermann H., *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, BZNF 4(1960), s. 55- 69; 266-269.