

czynienia również z teofanią Jahwe *schodzącego* na górę i *powołującego* Mojżesza do przekazania ludowi swej woli, co konkretnie objawia się nadaniem konstytucji prawnej oraz przepisów kultycznych społeczności, która wyszła z Egiptu³. Stanie się ona przez to społecznością zorganizowaną i scaloną w jedno na poziomie wiary i kultu. W niżej prezentowanym tekście teofania odpowiada opisowi pojawienia się Boga, a powołanie Mojżesza to sposobność dania odpowiedzi przez niego na tę niesamowitą obecność Boga.

Nie jest przypadkiem, iż spotkanie Boga z Mojżeszem odbywa się w kadrze teofanii. Jak wykazują badania stanowi ona uprzywilejowane miejsce wprowadzania mów Boga o różnej treści⁴. Podobieństwo redakcyjne pozwala na wyciągnięcie wniosku, iż Wj 3 stanowi przygotowanie Wj 19-20 i to nie tylko historyczne, lecz zwłaszcza teologiczne, na co wskazuje jasno w. 12: obecna rozmowa Boga ze swym wybrańcem znajdzie swe dopełnienie dopiero, gdy *po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu oddacie cześć Bogu na tej górze*⁵. Mowa Boga zapowiada potrójne doświadczenie Izraela: w Egipcie (1,8-22; 5,1-23 oraz plagi) – na pustyni (24,1-11) – na Synaju (19,1-20,20). W każdej z tych części obecność Boga wzywa do odpowiedzi danej przez człowieka, ściśle przez całą społeczność, której Mojżesz jest już tylko członkiem, choć zawsze przykładowym. Ów model: obecność – odpowiedź kształtuje rozwój narracji w całej księdze i stanowi część całego orędzia biblijnego, w którym Bóg podejmując jakieś działania, zawsze liczy na pozytywną odpowiedź człowieka. Ta zaś nie jest elementem podrzędnym, wbrew głoszonej nieraz jeszcze z uporem tradycji zachodniej, która zwłaszcza w przeszłości oddzielała zbyt łatwo ową odpowiedź człowieka od teologii działania Bożego. Jest oczywiste, iż Bóg działa dlatego, że pragnie równorzędnej odpowiedzi człowieka na swe działanie⁶. Mimo, że centrum zainteresowania pierwszej części tekstu (ww. 1-12) grawituje wokół zapowiedzi boskiej interwencji, poprzez którą Bóg ojców pragnie wyzwolić ich potomków z opresji egipskiej – Mojżesz zaś staje się jedynie sługą i wykonawcą owej interwencji – lecz jego odpowiedź powinna być stawiana na równi z powoła-

³ Znakomite studium o symbolice góry teofanicznej w Wj 19-24, por. T. B. D o z e m a n: *God on the Mountain: A study of Redaction, theology, and canon in Exodus 19-24*, SBL 37, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1989; także: R. L. C o h n: *The Sacred Mountain in Ancient Israel*, Stanford University, Ann Arbor, Michigan, 1974.

⁴ Por. C. W e s t e r m a n n: *Théologie de l'Ancien Testament*, ss. 26-27.

⁵ Podobieństwa poszczególnych sekwencji są w obu perykopach wyraźne: zejście Boga, ogień, góra, podejście Mojżesza, dialog twarzą w twarz, zakaz zbliżania się do miejsca *pobytu* Boga. Różnice, z których najważniejszą jest nieobecność ludu w pierwszym tekście oraz inna autoprezentacja Boga, są równie wyraźne. Literackie uzależnianie od siebie obu tekstów byłoby zatem znacznym uproszczeniem.

⁶ W trzech rodzajach odpowiedzi, jaką człowiek daje Bogu (modlitwa, kult i posłuszeństwo) nasz tekst zajmuje poczesne miejsce w teologii ludzkiego posłuszeństwa wobec Bożej inicjatywy, por. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., s. 29.

niem go do wykonania tej specjalnej misji. Wj 4,10.13 relacjonuje próbę wymówienia się Mojżesza od nałożonej nań misji. Odpowiedź Boga (ww. 11-17) nie pozostawia żadnych wątpliwości o charakterze boskich wyborów, których nie jest w stanie zmienić żaden ludzki opór⁷.

Jeśli Wj 3,1-12 podzielić na poszczególne sekwencje, mielibyśmy następujące:

- a) w. 2: rozpoczęcie akcji poprzez objawienie się Boga
- b) ww. 3-6: dialog wstępny wprowadzający
- c) ww. 7-10: boskie polecenie
- d) w. 11: ludzka obiekcja
- e) w. 12a: boskie zapewnienie i umocnienie
- f) w. 12b: znak

Dialog zawarty w tekście stanowi rozwinięcie modelu tekstualnego, w którym człowiek swoim działaniem odpowiada na Bożą inicjatywę. Jego zadaniem jest sprecyzowanie zadania, które Mojżesz ma wykonać, co naturalnie łączy się z autoprezentacją Boga, który w ten sposób ukazuje swój autorytet działającego, nadając tym samym moc przyszłemu działaniu Mojżesza i jego odpowiedzi Bogu w formie serii sprecyzowanych przedsięwzięć, w chwili obecnej nakreślonych jedynie ogólnie⁸.

Prezentowany zwłaszcza w pierwszej sekwencji tekstowej (ww. 1-12) układ narracji typu: obecność – odpowiedź wykorzystywany jest w sytuacjach przedstawiających *postańca do zadań specjalnych* i stanowi być może wstęp do *historii pre-prorockiej*. Z drugiej strony możliwe jest także uznanie tego modelu za podstawę najstarszych tradycji omawiających związek między Izraelem i jego Bogiem, co ujawniło się już w sagach o patriarchach (Rdz 12,1-3; 32,25-31), później zaś stało się fundamentem osobistej chwały skierowanej ku Bogu zwłaszcza w Psalmach. Trudno tymczasem uważać ów związek za intencjonalny u pisarzy natchnionych⁹.

⁷ Znany tu potwierdzeniem jest scena powołania Jeremiasza na proroka, choć z drugiej strony wiadomo, iż wybór człowieka na realizatora Bożych zamysłów nie stanowi *conditio sine qua non*, która uniemożliwiałaby Mu jakiegokolwiek działanie, czego znakomitym przykładem może tu być tekst Est 4,13-14 oraz cała tradycja tzw. *wojen Jahwe*, w których przedstawiany jest On jako Wojownik dokonujący zniszczenia wrogów, nieraz zupełnie bez ludzkiego pośrednictwa (Wj 14,14).

⁸ Werset 8 mówi bowiem ogólnie: *wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu*. Sprecyzowanie następuje w kolejnych rozdziałach: kilkakrotne rozmowy z faraonem, spowodowanie plag, wyruszenie z ziemi niewoli oraz cały opis drogi, w czasie której dzieje się także cała seria czynności, poprzez które wyraża się poslušna odpowiedź człowieka na nakazy Boga.

⁹ Przybliżony podział oraz wnioski, por. N. H a b e l: *The Form and Significance of the Call Narratives*, ss. 298-316, 322-323. W. Z i m m e r l i wykazał, iż model: obecność (w formie teofanii) – odpowiedź (człowieka) stanowi podstawę powołania zwłaszcza w okresie prorockim (szczególnie bliski typ narracji Mojżesz – Jeremiasz wraz z odpowiedzią Boga), por. *Ezekiel 1*, ss. 97-100. Jak sugeruje J. I. D u r h a m, należy jednak bardziej skupić się na funkcjonowaniu modelu obecność – odpowiedź w samej księdze Wyjścia i rozważyć głębiej relację Wj 3-4 do 19-24, por. dz. cyt., s. 29.

Dziś już nie można definitywnie ustalić, czy Mojżesz historyczny rozumiał swój związek w ten sposób. Skłaniamy się bardziej ku hipotezie, iż mamy do czynienia z przeróbką redakcyjną całości spotkania, w kierunku wyznaczenia owego modelu: obecność – odpowiedź. Zgadza się to z ogólną teologią osoby Mojżesza, który w księdze widziany jest jako wzorcowy członek narodu wybranego. Ten zaś ma wiernie kroczyć jego śladami i swe własne spotkania przeżywać podobnie: wiernie, choć nie bez wątpliwości, odpowiadać na powołanie przez Jahwe¹⁰.

Na samym początku pierwszego osobistego doświadczenia Boga Mojżesz jest postrzegany w perspektywie własnego związku z przeszłością, którą ledwie był opuścił. Uwidacznia się to w rozmowie z Bogiem, któremu co rusz przypomina własną trudność w kontaktach ze swymi ziómkami (Wj 3,11.13; 4,1.10), na co jednak Bóg odpowiada wezwaniem ku nowej przyszłości, jakże innej od poprzedniej (Wj 3,12.14; 4,5.11-17): w tym, czego Mojżesz ma dokonać, sam Jahwe będzie mu towarzyszył, zapewniając jednocześnie skuteczność podjętej misji. Tak oto Autor natchniony przeplata literacko ludzkie z Bożym, szkicując w ten sposób teologiczną wizję ludzkiej słabości, często lubiącej chować się za parawan znanego już, choć niekoniecznie pozytywnego doświadczenia i mocy Boga, która wciąż wzywa do podejmowania tego, co nowe. Dlatego nie można pojmować całego pasażu Wj 3 w kategoriach jedynie psychologicznej refleksji Mojżesza, który duma nad losem swego ludu i pragnie go uwolnić ze straszliwego położenia i z czasem dochodzi do przekonania, iż Bóg chce mu w tym dopomóc. Opis rozdziału jest tu bardzo jasny: jedynie specjalna i radykalna interwencja Boga może doprowadzić do całkowitego zerwania z przeszłością, dość wygodną i bezpieczną dla Mojżesza. Tak samo działo się już z Abrahamem, który dzięki tej samej interwencji rozpoczął zupełnie nowe życie. Tymczasem opowiadanie podkreśla także wartość ludzkiej inicjatywy, bez której Bóg nie chce niczego czynić. Nie wyobraża sobie wprowadzić, żeby człowiek mógł Mu odmówić, lecz pragnie go do tego raczej przekonać, niż zmusić. Przekonywanie to bazuje przede wszystkim na tym, co Bóg widzi w cierpieniach swego ludu (Wj 2,23-25; 3,7), zapraszając niejako człowieka do współuczestnictwa w cierpieniach jego rodaków i cierpieniu jego Boga.

Dla Mojżesza staje się jasne, że będąc członkiem tego ludu, musi wziąć na siebie ciężar jego doli. Będąc do tego tak wybitnym członkiem swego ludu, ma teraz uwolnić go z opresji egipskiej i poprowadzić ku lepszej przyszłości, związanej z ziemią obiecaną już patriarchom w odległej, lecz niemożliwej do zapomnienia przeszłości. Sam zresztą fakt, iż Mojżesz próbuje oponować nie zasługuje na potępienie, raczej nawet na wyrozumiałość, iż człowiek nie chce podejmować swych zadań pochopnie, ma prawo się bać, może nawet nie dowierzać z lekka Bogu, którego po raz pierwszy spotyka w tak osobisty sposób. W końcu nawet sama Maryja nie była niewiastą działającą bez namysłu, choć w przeciwieństwie do Mojżesza, z pełną

¹⁰ Por. B. Ch i l d s: *Exodus*, s. 72.

pokory i prostoty wiarą przyjęła na siebie największe z możliwych ludzkich zobowiązań wobec Bożego powołania.

Opowiadanie o powołaniu Mojżesza posiada wyrazistą strukturę, której nie zaciemnia wpływ nawet kilku tradycji, które legły u podstaw jego kompozycji. Struktura ta przedstawia się następująco:

I.	Przedstawienie	3,1-6
	A. Wprowadzenie	1
	B. Teofania	2-3
	1. Zjawiska przyrodnicze	2
	2. <i>Soliloquium</i> Mojżesza	3
	C. Dialog	4-6a
	1. Wezwanie do uwagi	4
	2. Instrukcje słowne	5
	3. Formuła samoobjawienia	6a
	D. Opowiadanie odpowiedzi Mojżesza	6b
II.	Dialog powołaniowy	3,7-4,17
	A. Mowa poleceniowa	7-10
	1. Obietnica wyjścia i zajęcia ziemi obiecanej	7-8
	2. Polecenie	9-10
	B. Obiekcja Mojżesza: formuła samouniżenia	11
	C. Mowa zapewnienia	12
	1. Formuła współobecności	12a?
	2. Znak	12aβ - b
	D. Pytanie przewodnie	13
	E. Mowy ponownego zapewnienia	14-22
	1. <i>Jestem, który jestem</i>	14a
	2. Instrukcje wypełnienia misji 14b. a) formuła wypowiedzi polecenia 14bβ. b) wypowiedź (sentencja tajemnicza) 14bβ.3. Mowa pouczająca	15 - 22. a) dla wypowiedzi 15. α) formuła wypowiedzi polecenia 15αα. β) imię 15aβ. b) dla wypowiedzi 16-22. α) formuła wypowiedzi polecenia 16a. β) polecenie 16b-22. • obietnica wyjścia i zajęcie ziemi obiecanej 16b-17. • pouczenia do działania Izraela 18. • oczekiwana odpowiedź 19. • obietnica wyjścia 20-22
	- plagi i wydalenie	20
	- złupienie	21-22
	F. Obiekcje Mojżesza co do swej misji	4,1
	G. Mowy zapewnijające	4,2-9
	1. Pierwszy znak 2-5. a) dialog otwierający 2. b) pouczenia 3αα. c) wykonanie pouczeń 3aβ - b. d) pouczenia 4a. e) wykonanie pouczeń 4b. f) oczekiwany rezultat 5	

2. Drugi znak 6 – 8. a) pouczenia 6aα. b) wykonanie pouczeń 6aβ – b. c) pouczenia 7aα. d) wykonanie pouczeń 7aβ – b. e) oczekiwany rezultat + pouczenie alternatywne 8	
3. Trzeci znak	9
H. Obiekcja Mojżesza	10
I. Zapewnienie	11 – 12
1. Pytania retoryczne	11
2. Formuła obecności	12
J. Obiekcja Mojżesza	13
K. Zapewnienie	14 – 17
1. Wprowadzenie osoby Aarona	14
2. Pouczenia	15a
3. Formuła obecności	15b
4. Określenie relacji między Mojżeszem i Aaronem	16
5. Pouczenia co do znaku	17
III. Konkluzja	4,18
A. Opowiadanie o powrocie Mojżesza	18aα
B. Prośba o pozwolenie na opuszczenie Egiptu	18a? – β
C. Odpowiedź	18b ¹¹

Co do konkluzji w. 18 należy podnieść o tyle wątpliwości, że właściwie to w. 17 kończy sekcję dialogu Mojżesza z Bogiem. W. 18 naturalnie łączy się z następnym tekstem ww. 19 – 23, które nazwać można sekcją *przejścia* zarówno sytuacyjnego (opuszczenie Madianu i droga do Egiptu) jak i czasowego (rozproszenie akcji w czasie wobec jednego czasu akcji w sekcji poprzedzającej)¹². Za utrzymaniem w. 18 w całości struktury Wj 3,1-4,18 przemawia natomiast sama treść odnosząca do poprzedzającej mowy Boga, co stanowi wypełnienie woli Jahwe.

Liczni egzegeci suponują redakcję mieszaną jahwistyczną i elohistyczną w interesujących nas wersetych, które legły u podstaw większości narracji księgi Wyjścia, choć dziś nie ma co do tego już tak wielkiej zgodności, jak panowała jeszcze kilkanaście lat temu¹³.

Zarówno Jahwista jak i Elohistą układają w perykopie Wj 3,1-4,18 swe relacje w podobny schemat, choć poszczególne elementy różnią się co do swego rozplanowania i długości:

¹¹ Por. G. W. Coats: *Exodus 1-18*, w: *The forms of the Old Testament Literature*, ss. 34-35.

¹² Tak np. Biblia Tysiąclecia, por. też B. Childs, dz. cyt., s. 52.

¹³ Znakomite résumé obecnego stanu badań egzegetycznych Pięcioksięgu por. A. de Pury, T. Römér: *Le Pentateuque en question: position du problème et l'histoire de la recherche*, ss. 9-80; H. Seebass: *Que reste-t-il du Yahviste et de l'Élohiste?*, tłum. A. de Pury, ss. 199-214.

	Jahwista	Elohista
I. wprowadzenie	3,1a-5.6b	3,1b.4b.6a
II. dialog powołujący	3,7-8.(13?).16.18-22;	9-15; 4,17; 4,1-18
A. polecenie Boga	3,7-8.	9-10
1. obietnica wyjścia	7-8	
2. instrukcje do wykonania		17 (?) ¹⁴
B. obiekcja Mojżesza	4,1	11
C. zapewnienie Boga	10	12
1. przyrzeczenie obecności	11-12	12a?
2. znak	2-9	12aβ – b
D. obiekcja Mojżesza – pytanie przewodnie	14-17	13
E. zapewnienie Boga		14-15
1. przyrzeczenie obecności	14-15	
2. definicja wzajemnego odniesienia		16
3. znak	17	
F. zakończenie	18 ¹⁵	

Od razu zauważyć można, iż sekcja jahwistyczna jest o wiele bardziej rozbudowana od elohistycznej, zawierającej zwartą część jedynie w Wj 3,9-15.

Jak zdefiniować można gatunek literacki tekstu? Materiał zarówno jahwistyczny jak i elohistyczny ukazują gatunek *powołaniowy*, posiadający jasną strukturę: polecenie – obiekcja – zapewnienie poprzez obietnicę obecności towarzyszącej lub znaki. Podobne struktury odnaleźć można w opowiadaniu o Gedeonie (Sdz 6,11-24) oraz kilku tekstach prorockich (Iz 6,1-13; Jr 1,4-10; Ez 1,4-3,15. Treść rozpatrywanych wersetów dotyka tematyki poruszanej przez szerszy materiał narracyjny, widoczny w Wj 1,8-12 (opresja egipska), 4,27-31 (Mojżesz i Aaron wobec ludu izraelskiego), 5,1-6,1 (pierwsze spotkanie z faraonem) oraz 7,7-10,29 (żądanie wypuszczenia ludu i w tym kontekście plagi). Stylem opowiadania te zbliżają się do sag, widocznych już w Księdze Rodzaju, w historiach patriarchów z tą jednak różnicą, iż materiał narracyjny podporządkowany jest całkowicie mowom, tworząc dla nich jedynie tło sytuacyjne rozgrywającej się akcji dialogowej Mojżesza z Bogiem.

Pierwszą część tekstu, mianowicie Wj 3,1-12 należy widzieć z jednej strony jako początek nowej epoki w historii narodu wybranego, z drugiej zaś, jako część profetycznej figury Mojżesza, widzianej przez Jahwistę, spadkobiercę tradycji pó-

¹⁴ Nie ma zgodności między egzegetami co do tradycji komponującej te właśnie wersety, por. H. C a z e l l e s, *Autour de l'Exode*, s. 278. Inni przypisują je J.

¹⁵ Por. G. W. C o a t s, ss. 19,37-38; W. H. S c h m i d t: *Exodus, Sinai und Mose*, s. 38; także J. V e r m e y l e n: *Les premières étapes littéraires de la formation de Pentateuque*, n. 26, w: *Le Pentateuque en question*, ss. 154-155.

mocnych Izraela, znacznie mocniej zachowujących pamięć tego wielkiego człowieka. Specjalny wybór przez Boga dokonuje się w kadrze późniejszej teologizacji jego osoby, jako tego, który:

- a) rozrywa pęta, jakie narzucił jego rodakom faraon
- b) jest głównym i zwyciężskim rywalem faraona
- c) za widzialnym pośrednictwem swej łaski sprawuje niekontestowaną władzę nad wydarzeniami Wyjścia (Egipt + pustynia)
- d) wysyła zwiadowców dla dokonania eksploracji ziemi obiecanej
- e) odgrywa rolę pośrednika przymierza (w kontraście do późniejszego króla)
- f) nakazuje kult anikoniczny jedyne Boga wraz z głównymi świętami Paschy i Przaśników¹⁶.

EGZEGEZA TEKSTU:

w. 1: *Gdy Mojżesz pasał owce swego teścia, Jetry, kapłana Madianitów, zaprowadził owce w głąb pustyni i przyszedł do Bożej góry Horeb*

Początek opowiadania sugeruje wyraźnie, iż Mojżesz absolutnie nie był świadomy spotkania, które miało nastąpić. Oddawał się swemu zadaniu pasienia owiec i spokojnemu życiu wśród nowej rodziny, w ziemi Madian, kontynuując pracę swego teścia¹⁷. Rdz 25,1-2 rzuca pewne światło na cel ucieczki Mojżesza właśnie do kraju Madianitów. Nie wiadomo dokładnie w jakiej mieszkali odległości od Egiptu, lecz na tyle daleko, by nie być niepokojonymi przez wojska egipskie, zatem poza zasięgiem wpływów potężnego imperium. Na podstawie pochodzenia od Abrahama i Ketury byli także spokrewnieni z Izraelitami. Opisywanego przez werset spotkania z Jahwe, Bogiem rzeczywistości duchowych, można się spodziewać po szczególnej wzmiance, iż teść Mojżesza był zarazem *kapłanem Madianitów*. Sprawował zatem swą funkcję w społeczności, w której Mojżesz znalazł gościnę po swej ucieczce z dworu faraona (Wj 2,11-22). U nomadów funkcje kapłańskie związane są z zadaniami wypływającymi z patriarchalnego trybu życia: ojciec jest zarazem przywódcą grupy ludzi, w pierw swojej własnej rodziny. To on modli się w jej imieniu oraz składa ofiary. Tymczasem tekst Wj 3,1 akcentuje specjalnie, iż Jetro był *kapłanem*, co każe przypuszczać, iż jego postawa sprzyjała zachowaniu religijności typu monoteistycznego. Sposób, w jaki Mojżesz słuchał i przyjmował jego

¹⁶ Szczegółowe omówienie teologizacji osoby Mojżesza, por. H. C a z e l l e s: *La figure théologique de Moïse*, w: *Autour de l'Exode*, ss. 353-370.

¹⁷ Dziś wśród egzegetów nie ma już wątpliwości co do usytuowania ziemi Madian, na wschód od zatoki Akaba, obok ziemi Moabitów i Edomitów (Lb 22,3.7), por. H. C a z e l l e s: *A la recherche de Moïse*, s. 35. Można tu znaleźć chyba cień teologii pasterza, który *znajduje coś* w sytuacji, gdy, pasąc stada, niczego nie przewiduje (Rdz 36,24; 1Sm 9), por. W. H. C. P r o p p, dz. cyt., s. 197.

rady, jak darzył go znaczną estymą (Wj 18,1-27) wyraźnie świadczy, jakim poważaniem cieszył się Jetro w społeczności. Według Wj 18,12a Jetro był kapłanem Boga Izraela, ponieważ to Bogu złożył *całopalenia i ofiary biesiadne*. Tekst suponuje zarazem, iż góra Horeb znajdowała się także poza jego własnym terytorium zamieszkania, skoro przybywał tu składać ofiary¹⁸.

Na obecnym etapie jednak najważniejszym zadaniem Mojżesza było wyżywienie stada swego teścia. Jeśli udaje się on tak daleko w głąb pustyni w poszukiwaniu pastwisk dla owiec, świadczy to o jego zupełnej integracji z życiem miejscowej wspólnoty, obcej mu przecież z pochodzenia i zamieszkania (Wj 18,3), zwłaszcza, że stado zwierząt, dostarczyciel skóry, wełny mleka i mięsa stanowiło najważniejszy kapitał Madianitów. Tekst wskazuje tymczasem na niecodzienną wędrowkę Mojżesza ze stadem w kierunku pustyni już poza terytorium madianickim, na którym zwykle pasał on owce. Nie można stwierdzić na podstawie danych biblijnych, czy sam Jetro lub ktokolwiek inny przed Mojżeszem znał górę Bożą lub czy ktoś doznał na niej jakiegoś doświadczenia szczególnego spotkania z Bogiem. Podkreślenia godnym jest fakt, iż nigdzie indziej w ST, poza obecnie rozważanym miejscem, nie umiejscowiono góry Bożej. Wynika stąd, iż stanowi ona raczej punkt widzenia teologiczny niż geograficzny, co dodatkowo wzmacnia fakt, iż jest to góra nazwana *Bożą*¹⁹. Jediną wskazówką geograficzną, zresztą zupełnie nieprecyzyjną jest uwaga, że góra znajduje się już poza zwykłym terytorium madianickim²⁰, które do tego musiało znajdować się poza zwierzchnią władzą Egiptu, skoro uciekający Mojżesz znalazł tam schronienie, nie niepokoiony przez graniczne garnizony egipskie²¹.

¹⁸ W związku z tym powstaje uzasadnione pytanie, czy w kraju Madianitów wierzono i czczono Jahwe w jakiegokolwiek formie kultycznej? Do dziś nie udało się tego definitywnie stwierdzić, choć teksty zarówno biblijne (Pwt 33,2; Sdz 5,4; Ha 3,3; Ps 68,9) oraz niewielka inskrypcja egipska, wspominająca *kraj Szasu-jhw*, umiejscawiany na półwyspie Synajskim zwracają myśl ku odpowiedzi pozytywnej. Zostaje to poparte tradycją południową ST, która łączy Jahwe z Bożą górą, por. J. S c h r e i n e r: *Teologia Starego Testamentu*, s. 40. Być może był to także Bóg w starej jeszcze postaci bóstwa szczepowego o imieniu *Jaw*, co w religiach prymitywnych jest zupełnie normalne (Lb 22,8). Szczegóły, por. H. C a z e l l e s: *A la recherche de Moïse*, ss. 43-46; *La figure théologique de Moïse*, w: *Autour de l'Exode*, ss. 248-250.

¹⁹ Por. E. Z e n g e r: *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34*, ss. 118-126. W języku hebrajskim sama nazwa Horeb oznacza tyle, co *zniszczony, zdewastowany*. Według badań H. C a z e l l e s a to Elohistą dokonano połączenia tradycji Horebu z *górką Bożą*, por. *La figure théologique de Moïse*, w: *Autour de l'Exode*, s. 302.

²⁰ H. C a z e l l e s podtrzymuje opinię, iż według danych topograficznych, wielkie miejsca sakralne Madianitów znajdują się na terenach wulkanicznych, jakieś 200 km na wschód od regionu, przy czym na jednym z nich odkryto nabatejską świątynię Rawafy. Mojżesz mógł być skuszony innym wyglądem wzgórz pochodzenia wulkanicznego, por. dz. cyt., ss. 45-47. Z wyżej wymienionych względów tekstualnych, jakie podaje sam tekst święty, nie podążamy śladem tej opinii.

²¹ Te na wschodzie rezydowały głównie w Kanaanie, por. S. G ą d e c k i: *Archeologia biblijna*, t.1, s. 239.

w. 2: *Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu [Mojżesz] widział, jak krzew płonął ogniem a nie spłonął od niego*

Opis spotkania między Bogiem a człowiekiem rozpoczyna się w klasyczny sposób teofanią, wprowadzoną przez אָנֹכִי. Obecność tego czasownika nie musi skłaniać obowiązkowo ku przekonaniu, iż mamy do czynienia z wizją typu naturalnego, gdzie jakiś byt pozaziemski ukazuje się w formie dostrzegalnej ludzkim okiem. Chodzi bardziej o wizję w *zmysłowości pomniejszonej*, czyli coś *jakby* dostrzegalnego, lecz nie w swej zwykłej, widzialnej formie²². Ów *Boży posłaniec*, מַלְאָךְ יְהוָה, to prawdopodobnie nie anioł w zwykłym słowa znaczeniu²³. Dość często w ST spotkać można w narracjach tego typu (Rdz 18; Sdz 6) płynne przemieszanie symbolu, jakiegoś przedstawienia z samym Bogiem, którego przecież jako takiego zobaczyć nie można. W. 4 mówi już tylko o samym Bogu, który także *ze środka krzewu* przemawia. Dlatego samą obecność *anioła* można uważać za element o drugorzędnym znaczeniu dla całego przesłania tekstu, być może jako element wprowadzający w doświadczenie teofaniczne. Istotą bowiem teofanii w Biblii hebrajskiej jest treść przekazywana podczas jej trwania. To jednak zawsze należy już do samego Boga, nie zaś do Jego przedstawiciela²⁴.

Niektórzy egzegeci zwracają uwagę, że obecność *anioła* – *posłańca* w wersecie stanowi echo wierzeń mezopotamskich, wedle których większe bóstwa posługują się często swymi ministrami – mniejszymi bogami, służącym im pomocą, zwłaszcza w przekazywaniu wiadomości i wyroków wielkich bogów ludziom. Widoczne jest tu także podobieństwo do relacji bóg – jego statua w wierzeniach starożytnego Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu. Statua bóstwa mogła być czczona jako ta, przez którą bóstwo się objawia, przemawia, wydaje sentencje, co jest charakterystyką ikoniczności kultów pogańskich. Autor natchniony tymczasem zmierza w zupełnie przeciwnym kierunku identyfikacji *anioła* z *Jahwe*, by nie dawać do zrozumienia, że podziela te poglądy. Dlatego obecność *anioła* zostaje ostatecznie wymazana na rzecz samego *Jahwe*, który widzi Mojżesza, a następnie doń przemawia.

²² Por. K. K u n t z: *The Self-revelation of God*, s. 142.

²³ W niektórych tekstach biblijnych *anioł* pojawia się wprawdzie jako byt niezależny, nazwany terminem *bogowie* (Ps 82,1,6; 95,3; 96,4) lub *synowie boży* (Ps 29,1; 89,7; Hi 38,7). Tu jednak taki przypadek nie następuje. Biblia podaje przykłady obecności anioła jako *reprezentanta* samego Boga, identyfikowanego z Nim, co mocno nieraz zaciemnia jasność tekstu (Rdz 16,11.16; 22,11-12; 48,15-16; Lb 22,35; Sdz 6,11-24). Taka identyfikacja wyjaśnia być może, dlaczego aniołowie odmawiają podania swego imienia (Rdz 32,30; Sdz 13,6.17-18). Drobiazgowo badania egzegetyczne uzasadniają pogląd, iż *Jahwista* dokonuje tu swoistego procesu wtopienia bóstw pogańskich, tu lokalnego bóstwa nabatejskiego o imieniu *'hyw*, w *dwór Jahwe*, jako Jego sługi, czyli właśnie *aniołowie*, co występuje również w Rdz 16,4, por. H. C a z e l l e s: *Le Tétragramme*, w: *Autour de l'Exode*, s. 285.

²⁴ Por. K. K u n t z, dz. cyt., s. 140.

Kolejnym, i chyba najmocniejszym argumentem teologicznym, przemawiającym za identyfikacją *anioła z Jahwe*, jest w Biblii to, co można nazwać swoistym utożsamieniem tego, który jest posłany z tym, który posyła. Uwidacznia się to zwłaszcza w posłudze proroków, z którym sam Jahwe się identyfikuje (Iz 42,19; 44,26; Ag 1,13; 2Krn 36,15.16)²⁵. Wj 7,17; 11,8 czynią to także wobec Mojżesza, z którym Jahwe także się utożsamia²⁶.

Autor tekstu podaje ponadto, iż Mojżeszowi ukazał się, co prawda, *anioł*, lecz sam Mojżesz zaintrygowany był ogniem, który nie spala krzewu (w. 3). Wynika stąd, że nie dostrzegł niczego, poza płomieniem działającym nie jak zwykły ogień. Złożony charakter tego pasażu wskazuje także na znamienne przemieszanie: Mojżesz dostrzega *płomień ognia*, lecz słyszy samego Jahwe (ww. 4-6.7-10.12). Autor pasażu nie popełnił tu niekonsekwencji, którą można by pobieżnie zauważyć. Wymienienie obok siebie: אלהים (w. 4), מלאך, שן (w. 2) oraz יהוה (w. 2) w prezentowaniu rozmówcy Mojżesza to cztery oznaczenia tej samej i jednej rzeczywistości: chodzi o Boga, który za pomocą obecności symbolicznej pragnie przedstawić się Mojżeszowi jako rzeczywistość zupełnie mu nowa, nieznaną, lecz i przyciągającą. Nigdzie bowiem w ST anioł nie jest przedstawiany jako istota o ludzkich kształtach. Postrzegany jest raczej jako czysty duch, zdolny przyjąć niż posiadać w sobie jakąś widzialną, fizyczną formę²⁷. Zawarcie obok siebie w jednym wersecie zarówno מלאך jak i שן nasuwa myśl o połączeniu teofanicznego ukazywania się Boga w tradycji patriarchalnej (Rdz 18) z zapowiedzią wielkiej teofanii na górze Synaj (Wj 19). Nie jest zatem wykluczona teologiczna koncepcja przedstawienia za pomocą obrazu tego, co w. 6 poprzez słowo odnosi do osobistego doświadczenia Boga Mojżesza jako Boga jego ojca, który jest zarazem Bogiem patriarchów. Ostatnim elementem tego łańcucha byłby w. 12, nakazujący oddanie czci na *tej* górze, co dokonało się przecież po wielkiej teofanii Boga w obecności Mojżesza i całego ludu.

w. 3: *Wtedy Mojżesz powiedział do siebie:*

*„Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykłemu zjawisku.
Dlaczego krzew się nie spala?”*

Ciekawość Mojżesza jest całkowitym potwierdzeniem, iż nie anioła ujrzał, lecz sam ogień. Stąd najprawdopodobniej שן nie jest rzeczywisty, doświadczalny ludzkim okiem, lecz w kontekście teofanii Boga symbolem Jego ukazywania się (Wj 19; Ps 18). To tłumaczyłoby zagadkę niespalania się krzewu mimo ognia. Sam Autor

²⁵ Zwracamy szczególną uwagę na kontekst jedynie teologiczny, nie zaś literacki, ponieważ wszystkie wymienione teksty są późnego pochodzenia, co wyklucza je z wpływu na Wj 3,2.

²⁶ Tak samo *aniołowie*, jako *formy* ducha Bożego w Sdz 6,34; 1Krn 12,19; 2Krn 24,20, por. W. H. C. P r o p p, dz. cyt., ss. 198-199.

²⁷ Por. J. B a r r: *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, Suppl VT, 7/1960, ss. 32-34.

natchniony sugeruje, iż mamy do czynienia nie ze zjawiskiem w porządku natury, lecz jedynie jakąś formą przedstawienia Boga, którą spokojnie można zdefiniować, jako teofaniczną. W rzeczywistości spotkanie z Bogiem w rozognionym krzewie może być odczytywane jedynie wewnątrz tradycji teofanii. Ponadto całe to zjawisko zostaje opisane tak, by nie zwracać uwagi na naturę samego עֵשׂוֹ , pełniącego jedynie rolę zjawiska wskazującego na faktyczną obecność Boga, choć ją jednocześnie ukrywającego: *plomień ognia – płonący w ogniu – nie spalał się* (dosł. *nie został pożarty*) – *niezwykle zjawisko – nie spala się*²⁸. Rzeczywistość tak opisywana przybliży się do podobnego tekstu Rdz 15,17, gdzie Bóg ukazał się Abrahamowi w postaci ognia, przemawiając przy tym do niego²⁹.

Warto też zaznaczyć, iż autor tekstu nie precyzuje bliżej palącego się krzewu nazywając jedynie קִנְוִי , *krzew ciernisty*. Termin ten, poza pięciokrotnym swym zastosowaniem w niniejszym tekście, pojawia się tylko raz jeszcze, w poetyckim cytacie błogosławieństwa Mojżesza (Pwt 33,16). Jest ono o tyle ciekawe, o ile trudne w interpretacji. Interesująca nas część w. 16 mówi o $\text{וְרִצְוֹן שֹׁמֵן סִנְהַ}$, *i wola przebywającego (w) krzewie*. Jedynym odniesieniem tego cytatu może być rzeczywiście tylko Wj 3,2, który stanowi jego biblijne Sitz im Leben. Autor natchniony opisując tymi wyrazami wolę Boga wobec pokolenia Efraima i Manasses, wywodzących się od Józefa, pragnął zaznaczyć tę właśnie niepowtarzalną rolę, jaką odegrało spotkanie Mojżesza, wygłaszającego swe końcowe błogosławieństwo z Bogiem w płonącym krzewie³⁰.

Co jednak oznacza dodanie rodzajnika definiującego סִנְהַ do קִנְוִי , który w języku hebrajskim stosowany bywa dla wyrazów albo znanych, albo zamieszczonych już w zdaniach poprzednich? Otóż Wj 3,2 pisząc po raz pierwszy o krzewie, używa od razu ów rodzajnik, podobnie do słynnego cytatu mesjańskiego Iz 7,14 lub Rdz 3,1. Być może Autor cytatu chce zaakcentować specjalnie, iż chodzi o krzew jedyny, wyjątkowy, inny od wszystkich znanych? Takie ujęcie problemu jest możliwe, choć z drugiej strony podważa tym bardziej dosłowność Mojżeszowego doświadczenia samego zjawiska, w którym uczestniczy³¹. Stąd próby poszukiwania jakiej-

²⁸ Por. S. T e r r i e n: *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, s. 110.

²⁹ Egzegezę tekstu zob. w: J. N a w r o t: *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, ss. 170-171; K. K u n t z, dz. cyt., s. 143.

³⁰ Jahwista po raz kolejny korzysta tu ze starych tradycji efraimskich lub manasyckich, znanych m.in. w Sdz 5,5; Ps 68,9, zapowiadając w obecnym w krzewie *ogniu* teofanii synajskiej w Wj 19,11.18a.23a, por. H. C a z e l l e s: *Le Jahviste et le „service”*, w: *Autour de l'Exode*, ss. 258-259.

³¹ Nie można być przekonanym, czy stosowanie podobnych reguł gramatycznych oznacza od razu podobną intencję u pisarzy tak różnych teologicznie, jak Autorzy Rdz 3,1, Iz 7,14 i Wj 3,2. Dodać trzeba również, iż Pwt 33,16 nie dołącza już rodzajnika określonego do wyrazu סִנְהַ , co z kolei świadczyłoby, iż w swym zamyśle Autor natchniony nie chce widzieć tu czegoś szczególnego. Pogląd ten osłabia jednak fakt, iż niektóre manuskrypty zamiast masoreckiego terminu קִנְוִי , *krzew* stosują קִנְוִי , *Synaj*, por. BHS, s. 351.

kolwiek rośliny w przyrodzie i w ten sposób uzgadniania opisu biblijnego z danymi biologii skazane są na niepowodzenie. Intencja Autora tekstu nie zmierzała z pewnością w tym kierunku³². Nie jest przy tym wykluczone jedynie pewne odwołanie się do rzeczywistości znanych czytelnikom tekstu, co widoczne jest np. w opisie raj, jako ogrodu w Rdz 2 czy nowego Jeruzalem w Ap 21-22. Według niektórych badaczy osobiste doświadczenie Mojżesza mogło zostać ujęte w formę *plonącego krzewu*, dla ukazania Boga Izraela na modłę znanych bóstw starożytnego Egiptu i Mezopotamii: On także potrafi ją sobie zupełnie podporządkować, nawet zawieszać prawa nią rządzące (niespalanie się krzewu)³³. Pomocnym także w zrozumieniu takiej symboliki może okazać się uzasadnione odwoływanie się do symboliki starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie motyw roślin wyrastających na pustkowiu wyraża mocny znak życia, wytrwałości i mocy odradzania natury w niezwykle trudnych warunkach. W ten sposób może stać się wręcz uprzywilejowanym miejscem boskich teofanii³⁴. Ostatecznie możliwa jest także teologiczna interpretacja krzewu, który się nie spala jako symbol obecności Jahwe (ogień) pośród swego ludu w jego codziennej obecności (krzew) bez niszczenia go³⁵.

Podsumowując, według ciekawej hipotezy egzegetycznej, podanej przez N. Wyatta: Mojżesz, którego rola wzrosła wybitnie zwłaszcza w okresie wygnania³⁶ prezentowany jest w niniejszej perykopie jako postać niemal zbawcza, mąż wielkiego wygnania, przebywający na pustyni, z dala od wszelkich centrów zamieszka-

³² Przeciwnie S. L a c h, idący za tłumaczeniami tradycyjnymi, widzi tu gatunek akacji lub tarniny, por. *Księga Wyjścia*, s. 101.

³³ Por. H. C a z e l l e s: *A la recherche de Moïse*, s. 48. Wątpliwości idące w tym samym kierunku podnosi także W. H. S c h m i d t, por. dz. cyt., ss. 38-39. Elohista zapożycza ten materiał z tradycji góry Bożej (N), por. H. C a z e l l e s: *Les rédactions E et JE*, w: *Autour de l'Exode*, s. 265.

³⁴ Por. N. W y a t t: *The significance of the burning bush*, VT 36/3, s. 362-363, wraz z bogatą bibliografią tematyczną (nota 9). Opinia autora co do świątynnej symboliki światła wyrażanej przez niespalanie się krzewu jako *m'nôrôl*, świeczników świątynnych pozostaje odosobniona. Uzasadnienie swe podaje bowiem w założeniu, iż dzieło jahwistyczne powstało dopiero w okresie wygnania, gdy znane już były kandelabry świątyni Salomona (1Krl 7,49) oraz powygnaniowe detale autora kapłańskiego, opisujące wygląd (Wj 37). Ciekawym polem badań może okazać się tzw. *stylizowane drzewo* w ikonografii mezopotamskiej, przedmiot wielu, nieraz zupełnie kontrowersyjnych badań i wniosków naukowych. Motyw ten pochodzi z II i I poł. I tysiąclecia, zwłaszcza z terenów dzisiejszej Asyrii i występuje z uskrzydłą tarczą nad nim, zaś po obu stronach znajdują się na wpół ludzkie wyobrażenia geniuszy, postaci najczęściej nadnaturalnych, por. J. B l a c k, A. G r e e n: *Słownik mitologii Mezopotamii*, ss. 188-189.

³⁵ Taką interpretację podaje m.in. G. v o n R a d: *Old Testament Theology*, t. 1, s. 181, n. 13. B. K. W a l t k e, M. O' C o n n o r zwracają uwagę na tzw. *pual stem*, czyli imiesłów przymiotnikowy bierny, który wyraża m.in. *irreal resultative*, który ma miejsce w Wj 3,2. Co więcej, *pual* czasownika **כָּבַח** zawsze użyty jest przenośnie, por. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, s. 420.

³⁶ Zob. teksty z okresu wygnania Pwt 1,37; 3,26; 9,18-20; 10,10.

łych, podobnie jak wygnańcy z dala od umiłowanego Jeruzalem. Nagle, ku swemu zaskoczeniu, pośród pustkowi i ciemnej nieświadomości własnej sytuacji rozpoznał w płonącym krzewie symbol życia i łaskawości Bożej. Krzew płonął nie spalając się, podobnie do świątynnej menory.

ww. 4-5: *Gdy zaś Pan ujrzał, że [Mojżesz] podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał do niego ze środka krzewu:
„Mojżeszu, Mojżeszu!”
On zaś odpowiedział: „Oto jestem”
Rzekł mu Bóg: „Nie zbliżaj się tu!
Zdejmij sandały z nóg, gdyż ziemia, na której stoisz jest ziemią świętą”*

Gdy Mojżesz zaczął przybliżać się zbyt mocno, musiała nastąpić nieunikniona reakcja Boga. Bóg przemawia do Mojżesza *מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה*, *ze środka krzewu ognistego*, z którego poprzednio ten zauważył wychodzący ogień. Użycie tego samego zwrotu w w. 2, gdzie mowa jest o *płomieniu ognia* może tym bardziej wskazywać, iż Bóg rzeczywiście był w owym płomieniu. Akcja całego zdarzenia idzie tymczasem dalej: Bóg reaguje poprzez zabronienie Mojżeszowi przybliżania się mu tego. Termin *קָרַב*, *przybliżyć się* jest czasownikiem technicznym na oznaczenie zbliżania się do Boga połączonego z oddaniem chwały o charakterze kultycznym, lub też w celu poszukiwania wyroczeni.

Pierwsza z wymienionych charakterystyk wyrazu wspólnie ze świętością ziemi, na której Mojżesz stoi tłumaczy konieczność ściągnięcia sandałów z nóg. Owa świętość ziemi potwierdza tym mocniej teofaniczny charakter całego zdarzenia: obecność Boga uświęca ziemię, na której się On pojawia. Czy można jednak Wj 3,4 wiązać z chęcią oddania Bogu chwały? Sam tekst wyraźnie temu przeczy. Mojżesz bowiem podchodzi *כִּי־סָר לִרְאוֹת*, *by się przyjrzeć*. W połączeniu z w. 3 uwidacznia się jasna myśl, że Mojżesz nie wie, co to za zjawisko, nie posiada w związku z tym żadnej świadomości jego nadprzyrodzonego charakteru. Podchodzi do krzewu wiedziony jedynie zwykłą, ludzką ciekawością. Dlatego nie ma pierwotnie zamiaru oddawania czci o charakterze kultycznym.

Na samym końcu teofanię Boga potwierdza wyraźna wzmianka, iż miejsce, na którym stoi Mojżesz, jest ziemią świętą. Świętość tak oczywiście nie jest przymiotem własnym ziemi, lecz skutkiem objawienia się Boga w tym miejscu. Nigdzie zresztą w ST świętość nie jest przydana jakimkolwiek terytorium poza relacją ze świętością Boga. Nie może zatem posiadać kwalifikacji świętości stałej, czego dowodem może być choćby znana zapowiedź Jr 7,4-7 grożąca odejściem Boga ze świątyni i jej możliwą profanacją³⁷. Zarówno *מִקְוֵה* jak *שְׂרָדָה* niezależnie od siebie wskazują na obecność sanktuarium. Tak też można pojmować otoczenie płonącego

³⁷ Por. B. Childs: *Myth and Reality in the Old Testament*, s. 91.

krzewu i to mimo braku wyraźnych po temu wskazówek. Dlatego pojawia się nakaz zdjęcia przez Mojżesza sandałów z nóg jako sposób pierwszego oddania czci świętości Boga³⁸. Również dlatego należy sens tego właśnie gestu pojmować kulturalnie, jako formę oddania czci Bogu obecnemu na tym miejscu.

Ramy tej części wersetu przypominają bardzo mocny zakaz Boga skierowany do ludu, by nie zbliżał się do góry świętej (Wj 19,12-13.23). Oba te zakazy mieszczą się w strukturze tekstów teofanicznych, w których Bóg nie pozwala ludziom wchodzić zbyt głęboko w tajemnicę swego bytu³⁹. Odzwierciedla to także szeroko uzasadniony schemat religijnego zachowania człowieka w odniesieniu do bóstwa jako *mysterium tremendum*, choć absolutnie nie w pojęciu religii mitycznych, co potwierdza z kolei Boże słowo do Mojżesza skierowane z wnętrza krzewu. Chodzi raczej o zmanifestowanie transcendencji Boga, zupełnie niezależnego od przyrody którą może się swobodnie posługiwać.

w. 6: *Powiedział jeszcze Pan: „Ja jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba”.*
Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga

Bóg objawia samego Siebie jako Bóg ojca Mojżesza oraz Boga Patriarchów. Co znaczy takie połączenie? By odpowiedzieć na to pytanie, należy przeanalizować całość wypowiedzi Boga. Od razu zauważyć należy, iż Bóg nie przedstawia się imieniem własnym, lecz imieniem w relacji do Mojżesza i Izraela: *jestem Bogiem, w którego wierzył i którego czczył twój ojciec oraz protoplaści twego narodu*. Bóg przedstawia zatem Siebie w bardzo osobistej relacji z danym, konkretnym człowiekiem lub jego rodziną. Formuła pozwala widzieć Boga, który jest związany ze swym ludem, pojmowanym jeszcze jako wielka rodzina – nie tyle zaś jako naród – który przebywa w ścisłej bliskości ludu, biorąc udział we wszystkich przejawach jego życia codziennego. Posiada to znaczenie apologetyczne, ponieważ z jednej strony Izraelici cierpią prześladowanie ze strony Egipcjan, co może powodować zanik ufności w Boga, z drugiej zaś – w sytuacji uciemnienia jest On stale przyzywany przez nich. Sam zresztą Bóg zapewnia, iż zna doskonale całą sytuację swego ludu (Wj 18,4)⁴⁰.

Zwrot **אנכי אל ה' אביך** oprócz naszego wersetu występuje w tej samej ścisłej formie jeszcze tylko 3 razy w Biblii: Rdz 46,3; 50,17 i 1Krn 28,9⁴¹. Zastosowa-

³⁸ Przedstawienie podobnego zachowania ludzkiego wobec świętości miejsca, lecz związanego zawsze ze świętością bóstwa w nim przebywającego, w różnych religiach, por. W. H. C. P r o p p, dz. cyt., s. 200 z bibliografią.

³⁹ Por. S. T e r r i e n, dz. cyt., s. 111.

⁴⁰ Por. R. A l b e r t z: *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, ss. 88-91.

⁴¹ Por. także Rdz 26,24; 31,5; 43,23; 50,17; Wj 15,2; 18,4. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż formuła nie pojawia się w relacjach o Abrahamie w odniesieniu do jego Boga, lecz w relacjach

nie w nim liczby pojedynczej sugeruje mocno, iż chodzi o rodzonego ojca Mojżesza, nie zaś patriarchów, jak sugeruje to wielu komentatorów, zupełnie niepotrzebnie i błędnie. Patriarchowie zresztą wymienieni są tuż obok⁴². Co prawda w Rdz 32,10 w ustach Jakuba pojawia się ważne stwierdzenie: *Boże ojca mego, Abrahama i Boże ojca mego Izaaka*. Termin *ojciec* występuje tu w sensie już przenośnym. Lecz formuła ta różni się zdecydowanie od formuły Wj 3,6, w której אלהיך został powtórzony przed אברהם a następnie przed każdym kolejnym imieniem patriarchy. Każe to rozumieć אלהיך także w wyłącznym odniesieniu do אביך, rozumianego osobno, jak każdy z patriarchów. Wspomnienie samych patriarchów nie posiadałoby tak wielkiego efektu bezpośredniej bliskości Boga z Mojżeszem. Singularis wyrazu ma tu swoje kapitalne znaczenie teologiczne. Nie wolno bowiem zapominać, że mamy do czynienia z całkowitą zmianą epok, co podkreśla Wj 1,8: patriarchowie są już tylko wspomnieniem zamierzonej historii, podczas gdy ojciec jest tym, z którym łączność zachowuje się w pamięci bezpośredniej⁴³. Wynika stąd jasna łączność mowy Boga z wiarą Mojżesza i Izraelitów w Egipcie: Jahwe objawiający się w krzewie rzeczywiście identyfikuje się z Bogiem wiary Izraelitów czasu Mojżesza. Co więcej, Bóg pokoleń egipskich jest tym samym Bogiem, w którego wierzyli patriarchowie. Mamy zatem niezwykle ważny punkt odniesienia teologicz-

o Izaaku w odniesieniu do Boga Abrahama, w relacjach o Jakubie w odniesieniu do Boga Izaaka. „Stąd wniosek, iż *Bóg ojca* był to pierwotnie Bóg bezpośredniego przodka danej osoby, która uznała Go również za swego Boga” po czym, w wyniku przekazywania kultu stawał się Bogiem danego rodu. Omówienie formuły z wnioskami, por. J. S. S y n o w i e c: *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do ksiąg Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, s. 314. Również na obszarach starożytnego Bliskiego Wschodu jest to znana formuła oznaczająca boskiego opiekuna klanu rodzinnego lub szczepu, por. W. H. C. P r o p p, dz. cyt., s. 201; J. S. S y n o w i e c, dz. cyt., s. 315. Istnienie tej formuły już od czasów patriarchów każe przypuszczać, iż jest to najstarsze, literacko nierozwinięte określenie Boga czasu ojców, okresu nomadycznego, por. J. S c h r e i n e r, dz. cyt., ss. 46-47.

⁴² Wj 15,2 posiada również formułę tego brzmienia. Tu אבך pojąć należy już kolektywnie, lecz jest to spowodowane raczej odniesieniem do *ja*, które w tym poetyckim tekście nie oznacza samego (tylko) Mojżesza, lecz każdego Izraelitę, który recytuje utwór. Wówczas pojedynczy ojciec każdego z nich może przyjąć konotację zbiorczą, por. W. H. C. P r o p p, dz. cyt., s. 514. Co do symboliki imion, por. tamże, s. 201.

⁴³ Być może formuła אלהי אביך odzwierciedla przekonania, z którymi Izraelici spotali się w Egipcie, iż chodzi o rodzaj bóstwa osobistego, protektora i opiekuna człowieka, któremu towarzyszy w każdej chwili i miejscu. Podaje wytyczne postępowania żądając w zamian posłuszeństwa. W razie jego braku okazuje swą irytację. Być może taki Bóg jest Bogiem patriarchów, na co wskazują sagi księgi Rodzaju (Rdz 28,13; 31,53), por. H. C a z e l l e s: *La figure théologique de Moïse*, w: *Autour de l'Exode*, s. 360. Możliwe jest także zestawienie tego sformułowania biblijnego ze świadectwami kapadockimi z XIX w. przed Chr., co nadaje mu wielką wagę, jako najstarszej formie religii patriarchów, przyniesionej przez nich do Kanaanu, niezwiązanej z sanktuarium, lecz z grupą ludzi prowadzących nomadyczny charakter życia, religijności związanej z wiarą Semitów północno-zachodnich, por. R. d e V a u x: *L'Histoire ancienne d'Israël. Dès origines à l'installation en Canaan*, ss. 256-261.

nej łączności na linii Boga przemawiającego ze środka krzewu i Boga wiary pokoleń egipskich:

Bóg mówiący w krzewie = Bóg wiary Mojżesza i jego rodziny (ojciec) = Bóg wiary pokoleń egipskich (Bóg patriarchów)⁴⁴.

Co więcej, wspomnienie imion patriarchów nasuwa nieodmiennie myśl o przymierzu, które zawarł z nimi Bóg, co zostaje potwierdzone narracją autora natchnionego w Wj 2,24: otóż ratunek, który Bóg zdecydował ma swe oparcie nie tylko, czy nawet nie tyle w jęku i narzekaniach ludu, co w wierności Jahwe przymierzu zawartemu z prajcami. Lud jęczący pod egipskim batem postrzegany był na pierwszym miejscu jako lud przymierza. Znamienne także, iż niewola egipska zapowiedziana została już Abrahamowi w momencie zawarcia przymierza (Rdz 15,13-14). Nie można także nie zwrócić uwagi, iż rola wspomnienia przodków nie kończy się na przedstawieniu się Boga Mojżeszowi. Tło przymierza z Rdz 15,13-14 zarysowuje się wyraźnie w kontekście złożonej za chwilę obietnicy wprowadzenia do ziemi obiecanej (w. 8), która przecież po raz pierwszy nadana została właśnie Abrahamowi (Rdz 12,1-3). Można zatem zauważyć, iż między Rdz 12,1-3; 15,13-14 oraz Wj 3,1-12 zachodzi ścisły związek teologiczny. Obietnice dane patriarchom z jednej strony zapowiadają przyszłe ocalenie, a z drugiej realizują się w obietnicy wyjścia z niewoli. Tak więc wzmianka autoprezentacji Boga posiada, oprócz wymiaru historycznej wiary Izraela, także teologiczną intencję własną autora natchnionego⁴⁵.

Dlatego reakcja Mojżesza jest adekwatna do jego wiary: zakrycie oblicza świadczy o uwierzeniu prawdzie słów Jahwe. Dopiero przecież po słowach Boga Mojżesz zrozumiał, Kto do niego mówi. Wcześniej ciekawie wytrzeszczał oczy na płonący krzew. Zakrycie oblicza świadczy także o jednoczesnym uznaniu suwerenności Boga przemawiającego, którego odtąd Mojżesz zidentyfikował z Bogiem swej wiary. Reakcja Mojżesza związana jest zapewne z wiarą, iż bezpośredni kontakt z Bogiem jest niebezpieczny dla człowieka (Rdz 32,23-33; Wj 19,21-24; 20,19; 24,11; 33,20). Podczas gdy w Wj 24,9-11; Lb 15,8 Mojżesz odważnie prosi o możliwość jak najbliższego widzenia Boga, czyni to po długim okresie swoistej *familiaryzacji*

⁴⁴ Por. A. A l t: *The God of the Fathers. Essays on Old Testament History and Religion*, ss. 10-15. H. C a z e l l e s s u p o n u j e, iż formuła samoobjawienia się Boga w Wj 3,6 w czasach Mojżesza stanowi ważny punkt przejścia do formuły *Boga ojców*, widocznej już w Wj 3,15, por. *Le Dieu du père*, w: *Autour de l'Exode*, s. 65.

⁴⁵ Stąd słusznym wydaje się wniosek, iż Rdz 13,14-16 obiecujące Abrahamowi liczne potomstwo nie odnosi się jedynie do samego patriarchy, lecz ukazuje swą głębszą perspektywę realizowaną na pierwszym miejscu przez synów Izraela, pokolenia niewoli egipskiej, ocalenia oraz obietnicy ziemi. Kolejnym ważnym argumentem na teologiczny związek obietnic danych patriarchom oraz obietnicy ocalenia jest tu *wiara* ludu jako odpowiedź na działanie Boże: wg Rdz 12,4 Abraham wyszedł ze swej ziemi, wg Wj 3 lud również ma wyjść z niewoli egipskiej, por. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., s. 75-78,85-86; H. C a z e l l e s: *Exode 34 – Rédaction*, w: *Autour de l'Exode*, s. 185.

z Jahwe, wielkiej bliskości i zażyłości. W pierwszym osobistym spotkaniu z Bogiem nie ma jeszcze tego. Stąd rozumiała wydaje się być postawa zakrywania oblicza⁴⁶.

Sama formuła *zakryć twarz* pojawia się często w ST⁴⁷. Lecz żaden z tekstów zawierających wszelkie gramatyczne formy rdzeń פָּנִים סָתַר nie odpowiada znaczeniu Wj 3,6, ponieważ, poza Iz 53,3 odnosi się zawsze do zakrycia oblicza Bożego, jako widomego skutku niełaski. Iz 53,3 mówi zaś o zakryciu twarzy ludzi wobec widoku nieszczęścia zmaltretowanego Sługi Jahwe, zapewne w geście odrazy. Takie rozumienie zwrotu musi zostać odrzucone w niniejszym tekście. Warto może podkreślić, że konstrukcja ta nie pojawia się w kontekście kultycznego oddawania czci. Ciekawie w tym kontekście prezentowałby się tekst 1Krl 19,13, gdzie Eliaz *zakrył twarz płaszczem* wobec przechodzącego Boga. Podobieństwo sytuacyjne jest tu bardzo wielkie, ale także różnica ewidentna, wobec zastosowania pokrewnego, lecz innego czasownika חָסַר, *zakryć*. Podobną treść zachowuje także Iz 6,2, w którym serafiny *zakrywają swe twarze* wobec nieskończonej świętości Boga (użycie tym razem czasownika סָתַר)⁴⁸. W żadnym z wyżej wymienionych tekstów gest zakrycia twarzy nie posiada kolorytu kultycznego, choć jakieś uczczenie świętości Boga jest tu ewidentne. Teologicznym wyjaśnieniem tego typu postaw może tu być tekst Wj 33,18-23. W relacji do Wj 3,6 tekst ten stanowi platformę wyłącznie teologiczną, nie zaś historyczną, ponieważ Mojżesz nie znał jeszcze Boga swej wiary w postaci teofanicznej. Objawienie w krzewie stanowi pierwsze tego typu spotkanie Boga ze swym sługą.

LITERATURA

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. IV, Pallottinum, Poznań 1996.
- A l b e r t z, R.: *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Calwer Theologische Monographien 9, Stuttgart 1978.
- A l t, A.: *The God of the Fathers. Essays on Old Testament History and Religion*, Basil Blackwell, Oxford 1966.
- B a r r, J.: *Theophany and anthropomorphism in the Old Testament*, Suppl VT, 7/1960.
- B l a c k, J., G r e e n, A.: *Słownik mitologii Mezopotamii*, Książnica, Katowice 1998.
- C a z e l l e s, H.: *Autour de l'Exode*, Sources Bibliques, J.Gabalda, Paris 1987.
- C a z e l l e s, H.: *A la recherche de Moïse*, Cerf, Paris 1979.
- C h i l d s, B.: *Exodus*, OTL, Westminster, Philadelphia, 1974.

⁴⁶ W 1Krl 19,13 prorok Eliaz nie zdobył się na taką odwagę i, mimo wyjścia z grotty, zakrył swą twarz przed przechodzącym Jahwe.

⁴⁷ Por. oprócz naszego cytatu jeszcze w: Pwt 31,17.18; 32,20; Iz 8,17; 50,6; 53,3; 54,8; 59,2; 64,6; Jr 33,5; Ez 39,23.24.29; Mi 3,4; Ps 10,11; 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 44,25; 51,11; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29; 143,7; Hi 13,24; 34,29.

⁴⁸ Dwa jeszcze teksty, mianowicie Ez 12,12; Hi 9,24 używają tego rdzenia w połączeniu z ludzką *twarzą*, lecz w dalekim, od znanego nam, znaczeniu.

- Childs, B.: *Myth and Reality in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology 27, .SCM Press, London 1960.
- Coots, G. W.: *Exodus 1-18*, w: *The forms of the Old Testament Literature*, t. II A, W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1999.
- Cohn, R. L.: *The Sacred Mountain in Ancient Israel*, Stanford University, Ann Arbor, Michigan, 1974.
- Coogan, M.D.: art. *Horeb*, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Vocatio, Warszawa 1996.
- Dozeman, T. B.: *God on the Mountain: A study of Redaction, theology, and canon in Exodus 19-24*, SBL 37, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1989.
- Durham, J.I.: *Exodus*, WBC 3, Word Books Publisher, Waco, Texas.
- Fuss, W.: *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17*, BZAW 126, Walter de Gruyter, Berlin 1972.
- Gądecki, S.: *Archeologia biblijna*, t. 1, Gaudentinum, Gniezno 1994.
- Habel, N.: *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77/1965, ss. 298-323.
- Kuntz, K.: *The Self-revelation of God*, The Westminster Press, Philadelphia 1967.
- Łach, S.: *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Pallottinum, Poznań 1964.
- Nawrot, J.: *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, Studia i Materiały 32, WT UAM, Poznań 2000.
- North, M.: *A History of Pentateuchal Traditions*, Prentice-Hall, Englewoods Cliffs, New York 1972.
- Plöger, J. G.: *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26/1967.
- Propp, W. H. C.: *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, t. 2, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1998.
- Purdy, A.: *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève 1989.
- RadvonG.: *Old Testament Theology*, t.1, Harper & Row, Publ. Inc., New York – Hagerstown – San Francisco – London 1962.
- Schmid, W. H.: *Exodus, Sinai und Mose*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- Schreiner, J.: *Teologia Starego Testamentu*, IW Pax, „Adam”, Warszawa 1999.
- Simons, J.: *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. A Concise Commentary in XXXII Chapters*, E.J.Brill, Leiden 1959.
- Synowiec, J. S.: *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do ksiąg Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, wyd. „Bratni Zew”, Kraków 2000.
- Terrien, S.: *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, Harper & Row Publ., New York – Hagerstown – San Francisco – London (bez daty wydania).
- Vaux de R.: *L'Histoire ancienne d'Israël. Dès origines à l'installation en Canaan*, Sources Bibliques, J. Gabalda, Paris 1971.
- Walke, B. K., O'Connor, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, (IN) 1990.
- Westermann, C.: *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1985.
- Wyatt, N.: *The significance of the burning bush*, VT 36/3, E.J.Brill, Leiden, 1986.
- Zenger, E.: *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34*, CIS Verlag, Altenberge 1985.
- Zimmerli, W.: *Ezekiel 1*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia 1979.