

Misja i Imię. Mojżesz w obliczu objawienia się Boga (Wj 3,13-18)

JANUSZ NAWROT

Trzecia część rozważań nad treścią rozdziału III księgi Wyjścia stawia w centrum objawione święte Imię Boga i konsekwencje, jakie wypływają stąd dla Mojżesza¹.

W trakcie spotkania w krzewie gorejącym Mojżesz sprowokował Boga do objawienia Jego imienia.

w.13: *Mojżesz zaś rzekł Bogu: Oto pójdę do Izraelitów i powiem im:
Bóg ojców waszych posłał mnie do was.
Lecz kiedy mnie zapytają: Jakie jest Jego imię,
to cóż im mam odpowiedzieć?*

Werset rozpoczyna drugą część dialogu Mojżesza z Bogiem. Wydaje się, iż wstępnie zgodził się podjąć zadania, jakie zlecił mu Bóg (ww.10-12). Tekst notuje jednak ważną zmianę treści rozmowy: podczas gdy w w.10 Bóg nakazuje Mojżeszowi podjęcie misji tylko wobec faraona, obecnie sam Mojżesz mówi o swej misji wobec *synów Izraela*. Następuje wyraźna identyfikacja obu misji: to, z czym Bóg posyła go do faraona staje się w ten sposób treścią jego wystąpienia wobec rodaków. Na jakiej podstawie? Otóż jest nią wyprowadzenie z Egiptu, które Bóg nakazał Mojżeszowi w w.10. Z tym przesłaniem ma on udać się zarówno do faraona jak i swych współplemieńców. Ponowna seria pytań dotyczy już nie faraona, lecz własnego ludu i wskazuje na chęć swoistej asekuracji, zabezpieczenia się na każdą ewentualność. Mojżesz słusznie podnosi kwestię autorytatywności swej

¹ Por. J. N a w r o t: *Teofaniczna prezentacja Boga w spotkaniu z Mojżeszem* (Wj 3,1-6), „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. 10: 2001, s. 21-41; T e n ż e: *Zapowiedź misji w mocy* (Wj 3,7-12), tamże T. 11: 2001, s. 21-35.

misji. Zapewnić ją ma podanie imienia Boga, który posyła i który przez to nadaje cały sens wielkiemu przedsięwzięciu. Dlatego następuje dalszy ciąg pytań, nie zadawanych w kontekście misji wobec faraona. Najgłębszy sens imienia Boga może poznać już tylko Jego lud, który dotąd zna Go pod imieniem *Boga ojców* oraz – ewentualnie, o ile jeszcze pamięta swą historię – *Boga patriarchów*.

Ważne w w.11 pytanie: *Kto TY jesteś?* wskazuje, iż Mojżesz ma świadomość, że sam niczego nie zwojuje u swych rodaków, dlatego musi podeprzeć się autorytetem posyłającego go Boga. Lecz oni wówczas także zapytają: *Kim On jest, czyli jakie jest Jego imię?*. Tak pojawia się kwestia identyczności tym razem Boga, już nie Mojżesza. Jego najważniejszym zadaniem ma się stać przekonująca prezentacja wobec faraona. Wówczas wystarczy przedstawić Jahwe jako *Boga Izraela* (Wj 5,1) lub *Boga Hebrajczyków* (5,3)². Wobec swego ludu natomiast sam Bóg musi się objawić. Według w.6 Mojżesz czuł się usatysfakcjonowany pierwszym przedstawieniem się Boga jemu osobiście jako Boga jego ojca i patriarchów, zatem Boga jego rodziny i przodków, z których ta rodzina się wywodzi. Narracja suponuje jasno, że takie przedstawienie się Boga powinno również wystarczyć pozostałym w niewoli rodakom, skoro wystarcza Mojżeszowi.

Jednak teologiczny sens pytania jest o wiele głębszy: czy Bóg przodków jest Bogiem Izraela czasów obecnych? Czy Bóg rodzinnych klanów pierwotnych to ten sam Bóg narodu w niewoli? Z początku wydaje się to być oczywiste. Sam Bóg przecież przedstawia się jako ten sam wówczas i teraz (w.6). Tymczasem uderzają różnice epok:

Czasy patriarchów	Czasy niewoli
Bóg sam siebie objawia ojcom	Bóg ma się objawić przez Mojżesza
<i>Bóg ukazuje się w różnych miejscach</i> ludzie w zasadzie wolni, decydujący o sobie	<i>jedno miejsce niewoli: Egipt</i> niewolnicy pod presją potęgi militarnej bez możliwości zmiany swej sytuacji
ewentualni wrogowie = małe grupy lokalnych władców, lokalnych bóstw, nie stwarzających zagrożenia dla wiary patriarchów, często pobici przez nich	jedno mocarstwo o ustalonych wierzeniach, panteonie bóstw rządzących każdym przejawem życia ludzkiego i gwarantujących międzynarodowe wpływy imperium (Mojżesz i Izrael konfrontują samego faraona potomka bóstwa)

Poza tym, dlaczego teraz objawia się narodowi Ten, który przez tyle czasu milczał, nie wrywał ludu od klęski, ponieważ? Cóż może On uczynić wobec

² Pytanie faraona w Wj 5,2 odpowiada treściowo znanej szeroko formule prezentacji wysyłającego do adresata, znanej zwłaszcza w tabliczkach klinowych starożytnej Mezopotamii, por. C. Westerman: *Grundformen der prophetischen Reden*, München 1960, s.70.

wielkiej potęgi Egiptu i jego bogów, tak zwycięskich? Co może On teraz uczynić dla swego ludu? Wj 2,23; 3,7.9 wskazują na jęki ludu, lecz nie kierowane bezpośrednio do Boga narodu. Wersety przekonują jedynie, iż On je słyszy. Reakcji jednak żadnej nie widać. Chodzi więc o ogólne narzekanie ludu, nie zaś specjalne przyzywanie Boga na pomoc. Być może utracono wiarę w skuteczność takiej interwencji?

Takie chyba warunki pytania Mojżesza skłaniają do powtórnego postawienia pytania o identyczność Boga. Teraz już nie Mojżesz ma to uczynić, lecz lud: uznać w Bogu ciągłość między okresem patriarchów a czasem obecnym. Nie jest pewne, czy od razu ziomkowie Mojżesza uczynią to samo. Jeszcze jeden podtekst pytania Mojżesza zdaje się tu uwidaczniać: czy Bóg objawiający się Mojżeszowi to Bóg mocen realizować obietnice jakie nadał przodkom. Może się to okazać zarówno chwałą jak i hańbą Jego imienia. **יְהוָה**, imię dla Izraelity oznacza czyjąś cechę charakterystyczną, jego istotę, całość wartości jego bytu. Tak więc chwała lub hańba *imienia* to chwała lub hańba całej osoby, taka lub taka jej reputacja. Jednak dla Boga imię to absolutne odniesienie do Niego jako Boga, to identyfikacja siebie samego ze swoim imieniem³.

Kilka problemów dotyczących wersetu powinno być tu rozpatrzone.

Po pierwsze: kim są **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**, ściśle: *synowie Izraela*, do których Mojżesz ma się udać? Z treści opisu wynika jasno, że są to jego ziomkowie, przebywający w egipskiej niewoli, na ziemi Goszen, najwyraźniej potomkowie tych, którzy jako jedna rodzina zeszli do Egiptu w latach głodu, jaki wybuchł w Palestynie, jeszcze za życia Jakuba, nazywanego już wówczas Izraelem (Rdz 32,29). Potwierdza to Wj 1,1.7, gdzie ta sama formuła pojawia się na oznaczenie potomstwa Jakuba. Trzeba jednak przeprowadzić konieczne rozróżnienie między oboma wersetami: w.1 wspomina jeszcze o ściślejszej rodzinie Jakuba, w liczbie 70 osób podczas gdy w.7 mówi już o pokoleniach następnych, niekoniecznie bliskich czasowo z synami Jakuba, zwłaszcza, że aby *cały kraj się nimi napelnił*⁴, trzeba było dość sporo czasu. Tak więc jeśli Wj 1,1 traktuje jeszcze **יִשְׂרָאֵל** w sensie indywidualnym, to Wj 1,7 wyraźnie zmienia konotację na zbiorową. Problem jest daleko bardziej złożony. Mamy przecież do czynienia z historycznym wielkim przeskokiem z epoki patriarchów do czasów niewoli. Z drugiej zaś strony jedynie redakcję pisarza, który reprezentuje konkretny *courant* redakcyjny. Formuła **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** jest bardzo częsta w ST. Występuje w nim aż 637 razy ukazując mniej lub bardziej bliskie relacje rodzinne i spadkobiercze⁵. Jeśli pierwsze słowo nie nastrocza ra-

³ Lb 6,27; Pwt 12,5.11; 16,2-6; Ps 8,1; 74,7; Am 5,8; 9,5-6; Jr 33,2.

⁴ Formuła ta posiada tu swe znaczenie nawet, jeśli wziąć pod uwagę semicką skłonność do stosowania hiperboli.

⁵ Por. H. H. a g, art. *Bēn*, w: *Theological Dictionary of the Old testament*, Grand Rapids 1977 (TDOT), t. II, s.149-157.

czej trudności, gdyż chodzi o *pluralis ipso facto*, to drugi rzutuje mocno na poprawność rozumienia zwrotu w Wj 3,15. Uzasadnione jest bowiem pytanie, czy **יִשְׂרָאֵל** należy tu rozumieć indywidualnie czy zbiorowo. W pierwszym wypadku chodziłoby o rzeczywistych spadkobierców linii Jakuba. Można to interpretować motywacją rodzenia, co jest charakterystyką jedynie księgi Rodzaju⁶. Lecz upłynęło przecież tak wiele czasu między dniem przybycia do Egiptu a dniem Mojżesza, że nasunąć się musi przypuszczenie, że termin ten oznacza już pewną społeczność, choć w żadnym wypadku nie naród⁷. Ten bowiem ukonstytuował się dopiero po zajęciu ziemi obiecanej, która jest konstytutywnym elementem filozofii narodu⁸.

Po drugie, w tym samym wersecie Mojżesz wyraźnie zmienia określenie Boga. W w.6 Bóg powiedział o sobie jedynie, że jest *Bogiem twego ojca*, po czym dopełnił to stwierdzenie: *Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba*. Obecnie Mojżesz nazywa Go *Bogiem ojców waszych*⁹. Wniosek natychmiastowy, jaki się nasuwa, to formuła zbiorcza funkcjonująca na dwóch poziomach: *Bóg ojców* posiada ten sam sens, co *Bóg ojca*, lecz w odniesieniu do grupy ludzi, tutaj tej, do której Mojżesz zostaje posłany + poziom drugi: *Bóg ojców* to Bóg rodowy, który jest zarazem Bogiem patriarchów. Ten sam kontekst dialogu obu bohaterów dowodzi, iż mamy do czynienia z takim właśnie rozumieniem zwrotu. Nie można jednak pominąć faktu, iż formuła *Bóg ojców waszych* w świadomości Mojżesza nie wystarczy do przekonania synów Izraela, by uwierzyli Mu jako wysłannikowi Boga. Nie wystarczy rodakom także wspaniała skądinąd formuła: *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba*, bowiem przedstawienie im Boga musi wyglądać zupełnie inaczej. Co więcej, sam Bóg zgadza się z tą opinią, ponieważ decyduje się na odsłonięcie rąbka tajemnicy swego bytu. Mamy do czynienia z zupełną odwrotnością tekstu Rdz 32,30 oraz Sdz 13,17-18, gdzie Bóg odrzucił ludzką prośbę o podanie swego Imienia¹⁰. Obecnie, w dialogu z Mojżeszem przedstawiając się po raz pierwszy w w.6 Bóg nie użył imienia wła-

⁶ **יִשְׂרָאֵל** rozumiany indywidualnie pojawia się 29 razy w księdze Rodzaju, zwłaszcza w obrębie historii Józefa (22 razy). Tymczasem już w Rdz 34,7; 48,20; 49,7.16.28 pojawia się denotacja terminu jako grupy ludzi, por. H. J. Z o b e l, art. *yiśrā'el*, w: TDOT, s.401.

⁷ Przeciwstawiamy się tu tezie J. Z o b e l a, widzącego kolektywne rozumienie terminu dopiero od Wj 4,22, por. art. cyt., s. 401.

⁸ Stąd konotacja **יִשְׂרָאֵל** jako całości narodowej pojawia się dopiero od 1Sm, zwłaszcza w odróżnieniu od *Judy*, tworząc tym samym wspólnotę państwową, por. tamże.

⁹ Biblia Tysiąclecia dokonała tu nieuprawnionej zmiany zaimka osobowego z 2 na 1 os. l.mn.. W tekście oryginalnym nie ma bowiem **אֲבוֹתֵינוּ**, *ojców naszych*, lecz **אֲבוֹתֵיכֶם**, *ojców waszych*.

¹⁰ C. W e s t e r m a n n sądzi, iż powodem odmowy jest stare, pogańskie przekonanie, iż znając imię ducha można go wzywać, a tym samym posiadać nad nim pewną władzę, co mogłoby okazać się niebezpieczne zwłaszcza dla wzywającego, por. *Genesis 12-36. A Commentary*, tłum. J.J. Scullion, Minneapolis 1985, s. 518.

snego, lecz imienia w relacji do swego wybrańca oraz Izraela. Dlatego sensownym okazuje się pytanie Mojżesza o imię własne takiego Boga.

Uzasadnione w związku z tym wydaje się być pytanie o historyczne oblicze religijności szczepów izraelskich w Egipcie. Z pewnością przeszła ona ewolucję z poziomu tradycyjnej religijności patriarchów i klanów rodzinnych, do religijności całych pokoleń. Trudno ustalić jak wyglądała sama wiara w Jahwe, lecz w.13 sugeruje wyrażenie, iż znano Go już tylko jako *Boga ojców*, nie znano zaś Jego właściwego imienia, choć Wj 1,5-7 pisząc o zmianie epok nie wspomina o ewolucji religii szczepów. Wspomina za to o rozradzaniu się i pomnażaniu, potężnieniu i umacnianiu בני ישראל, synów Izraela. Nie chodzi już więcej o rodziny, które zstąpiły do Egiptu. Można powątpiewać nawet o ich koherencji etnicznej, o czym świadczyć może choćby wspomnianą kłótnia między dwoma Hebrajczykami, notowana przez Wj 2,13 (zob. też 12,38; Lb 11,4). W rozwiązaniu problemu nie pomaga także egzegeza 2,23-24. Autor pisze jedynie, iż *Izraelici narzekali na swoją ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie to dochodziło do Boga*. Brak tak ważnej tu wzmianki, że lud wzywał bezpośrednio swego Boga, co świadczyłoby o Jego znajomości pośród pokoleń.

w.14 *Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: JESTEM KTÓRY JESTEM.*

I dodał: Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was.

Przedstawienie się Boga Mojżeszowi stanowi jedno z tych miejsc Pisma św., które dostarczyły bodaj najwięcej interpretacji w historii egzegezy. Mamy do czynienia z dłuższą formą krótkiego imienia יהוה, JESTEM, KTÓRY JESTEM.

Otóż werset ten słusznie został oceniony jako jeden z najbardziej ważkich w Biblii, ponieważ po raz pierwszy sam Bóg wymawia swe Imię bez jakiegokolwiek odniesienia do człowieka, miejsca czy historii, choć już w drugiej części wersetu powraca do misji Mojżesza, z którą wiąże swe Imię. Samo Imię zostaje jednak podane całkowicie niezależnie od jakiejkolwiek sytuacji i związku ze światem stworzonym i, zwłaszcza, z narodem wybranym. Tu tkwi jego absolutna wyjątkowość¹¹. Sam w. 14 wyraźnie pełni rolę łącznika między kwestią tożsamości Boga (w. 13) a podwójnym posłaniem Mojżesza do was (w. 15 – to synowie Izraela w tradycji P) oraz do starszych Izraela (w. 16 w tradycji E)¹². Stąd

¹¹ Dlatego niektórzy egzegeci podnoszą słuszne obawy, czy wersetu tego nie należy traktować jako miejsca zupełnie izolowanego od historycznego kontekstu w jakim się znajduje: Izrael nie był wówczas świadom nośności znaczeniowej Imienia podanego w sposób tak spekulatywny, por. M. R o s e: *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen*, TS 122/1978, s. 34.

¹² Por. H. C a z e l l e s, *Autour de l'Exode*, Sources Bibliques, Paris 1987, s. 273.

nasuwa się pytanie, czy w.14 nie jest interpolacją w całość ww.13-15, tworzących milieu *synów Izraela*? Rzeczywiście: ciąg tematyczny wersetów nie tylko zostaje zachowany w całości, lecz komponuje się w nią znacznie lepiej bez w.14, który w swej drugiej części czyni z w.15 wręcz niepotrzebne powtórzenie swego sensu a w części pierwszej nie ułatwia w ogóle zrozumienia siebie. Nie wiąże się bowiem z kontekstem dialogu. Tymczasem uważna analiza wersetu ukazuje dwie jego fundamentalne części:

14a: Bóg przedstawia Siebie Mojżeszowi

14b: Bóg przedstawia Siebie w kontekście misji Mojżesza

W obu częściach mamy odwołanie się do rdzenia יהיה, *być*, w 1 os. l.p. tzw. praesens continuum czasownika, tzn. *Jestem*. Warto też zaznaczyć, iż w każdym przypadku odpowiedź tę podejmuje użycie imienia w 3 os., czyli יהיה (ww.15.16.18; 4,1-2). Wj 4,11 podejmuje imię Boże w formie krótkiej, odnosząc je do boskiego JA, co każe przypuszczać, iż to właśnie krótkie imię stanowi podstawę swego rozwinięcia, nie zaś odwrotnie, co zdaje się poświadczać stary, jahwistyczny tekst Rdz 4,26, w którym pisarz zaznacza, iż ludzie zaczęli wzywać Imienia JHWH¹³.

Struktura tej tak ważnej wypowiedzi względnej (zaimek względny אשר) wskazuje na typ zdania, w którym pierwszy czasownik podjęty jest w formie łącznika w orzeczeniu imiennym. Sugeruje to pewien brak precyzji wypowiedzi. Podobny typ zdań można odszukać w Rdz 43,14; Wj 4,13; 16,23; 33,19; Pwt 29,15; 1Sm 22,23; 23,13; 2Sm 15,20; 2Krl 8,1; Ez 12,25; 36,20; Est 4,16. Wszystkie te teksty nie wpływają oczywiście na związek z Wj 3,14, mając jedynie zbliżoną budowę gramatyczną. Wskazują jednak na podobieństwo semantyki językowej.

¹³ Wielu egzegetów tłumaczy ów trudny pasaż Rdz 4,26b w sensie pierwszej możliwości oddawania kultycznej chwały Jahwe. W Biblii pojawia się to dopiero jednak od czasów formowania się ludu, na którego czele ma stanąć Mojżesz (Wj 3,12b). Stąd pierwszy tekst nie wydaje się wprowadzać tej kwestii tak szybko. Kontekst obu tekstów jest zupełnie różny i bez żadnego związku ze sobą. Dlatego lepiej jest uznać, iż Rdz 4,26b mówi jedynie o *możliwości* oddawania jakiegokolwiek chwały Bogu przez ludzkość, nie zaś o konkretnym kulcie Jahwe, któremu od początku cześć oddawał jedynie naród wybrany. W tekście tym J mówi zatem bardziej o uświadomionej religijności ludów pierwotnych, która jest oczywistym dziedzictwem wszystkich, nie tylko niektórych. Podobne znaczenie przyjmują także Jr 10,25; Za 3,9. Trudno natomiast ustalić, czy J ma na myśli pierwotny monoteizm, czy jedynie poczucie ludzkiej religijności w ogóle. Druga koncepcja wydaje się prawdopodobniejsza, ponieważ trudno przypuszczać taką znajomość historii religii już w czasach J. Tymczasem możliwe jest, iż J pragnie w ten sposób odciąć się od wszelkiego politeizmu twierdząc, że jedyną, możliwą do przyjęcia jest religia jahwistyczna, por. C. Westermann: *Genesis 1-11. A Commentary*, tłum. J.J. Scullion, Minneapolis 1984, s. 339.

Poważnej argumentacji dostarcza również bardzo częsta formuła כִּי־אֲנִי יהוה, *Ja jestem JHWH*. Formuła ta łączy krótkie imię JHWH z 1 os. samoprezentacji Boga. Odnaleźć ją można w Biblii aż blisko 190 razy i to w różnych tradycjach, co daje podstawy do przyjęcia tezy o *Ja jestem JHWH* jako formule wiary Izraela, zob. zwłaszcza Ez 6,13; 7,27; 20,26 itd., por. H. Cazelles, *Autour de l'Exode*, s. 273.

Wszystkie bowiem zawierają czasowniki akcji, ściśle zdefiniowanej, jasnej i łatwej do określenia. Dlatego Wj 3,14a trzeba również odczytać w kontekście *bycia* jako istnienia czynnego, którego jak najbardziej potrzebowali Izraelici lub ich starczyzna¹⁴. Takiej też odpowiedzi oczekiwał Mojżesz nie pytając o Imię Boga jako wyraziciela istoty, lecz w ścisłym kontekście swej misji uwolnienia rodaków z opresji. Innej odpowiedzi zresztą otrzymać nie mógł, ponieważ Bóg sam w Sobie pozostaje absolutnie niepoznawalny. Dlatego w.14a może zostać odniesiony do wcześniejszego w.12, gdzie Jahwe zapewnia Mojżesza: *Ja będę z tobą*. Jest zatem Jahwe Bogiem, który jest przy swoim ludzie i pracuje na jego rzecz¹⁵. Odpowiedź Boga podana zostaje w stanie niedokonanym czasownika *być*, co w hebrajskim implikuje trwanie i powtarzalność bez końca. Oznacza to obecność Boga przy swym ludzie trwałą, niezmienną, jakkolwiek by się ona nie wyrażała: już to w obecności błogosławiącej i wspomagającej, już to w obecności poddającej próbom czy wręcz karzącej.

Rozpatrując kwestie językowe, uczeni odnaleźli ważny dokument egipski, będący, jak się wydaje, najlepszym odpowiednikiem struktury w.14a. Otóż język ten posiada dwa odpowiedniki na nasze *być*, mianowicie czasownik *jw* w roli łącznika w orzeczeniu imiennym lub orzeczenia podtrzymującego akcję w zadaniach łącząc się zawsze z innymi częściami zdania. Drugi to *wnn*, który w przeciwieństwie do pierwszego oznacza istnienie samoistne, rzeczywiste i efektywne. Może więc występować całkowicie niezależnie. W językach indoeuropejskich różnica jest trudna do uchwycenia, ponieważ nie wykształciły one osobnych nazw na dokładne zdefiniowanie tej podwójnej roli czasownika *być*. W Instrukcji dla króla Merikarê¹⁶, w linii 94 odczytać można wyrażenie stanowiące najlepszy odpowiednik Wj 14a: «*wnn. j wnn. kwj*», gdzie czasownik *wnn* został powtórzony dwukrotnie. Autor używa tu owej rzadkiej formuły dla uwypuklenia obecności królewskiej stałej i aktywnej pośród społeczności wzburzonej pustymi mowami znakomitych mówców. Zwrot można sparafrazować następująco: «Jestem, który jestem i będę»¹⁷. Inni uczeni wyprowadzają zwrot z rdzenia 𓂏𓂏 rozumianego przycy-

¹⁴ Por. M. D u b a r l e: *La signification du nom de lahweh*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 35/1951, s. 3-21.

¹⁵ W ten sposób m.in. W. H. S c h m i d t: *Exodus 1,1-6,30*, BK II/I 1988, s. 177-179. Kontekst ww.13-15 wyznacza pierwsze pole rozumienia w.14a, por. J. D u r h a m, dz. cyt., s. 38-39.

¹⁶ Utwór znany jedynie z odpisów czasu XVIII dynastii, lecz datowany znacznie wcześniej, na dynastię X, której Merikare był ostatnim przedstawicielem, por. J. L é v ê q u e: *Sagesses de l’Egypte Ancienne*, Paris 1983, s. 24-28.

¹⁷ Szczegóły por. H. C a z e l l e s, dz. cyt., s. 275. J. S t. S y n o w i e c podaje najprawdopodobniej ten sam napis cytując inny sposób odczytania inskrypcji, por. *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000, s. 329-330. A. N i c a c c i w swym studium *Esodo 3,14a «Io saro quelle che ero» e un parallelo egiziano* odnalazł jeszcze jedną możliwą paralelę egipską z Byblos, tym razem negatywną, brzmiącą «*nn bn*

nowo: Jahwe jest Tym, który powołuje do istnienia, który stwarza¹⁸, lub tego samego rdzenia, rozumianego statycznie: Jahwe to Ten, który istnieje, trwa, który siebie czyni obecnym jako Bóg ukazując swą potęgę i pomoc¹⁹.

Należy wskazać, iż objawienie Imienia Jahwe Mojżeszowi odbywa się w kontekście całego spotkania, którego miejscem jest górzysty teren pustyni, obszar pozaizraelski i to zarówno w czasie przebywania pokoleń w niewoli egipskiej, jak, później już, teren poza zasięgiem osiedlenia się ich w ziemi Kanaan, do której mają dojść (Wj 3,1.7). Szereg starych tekstów poetyckich wskazuje na związek szczególnego miejsca z Jahwe tam się objawiającym. Dlatego jest On wiązany w nich z Seirem i Edomem (Sdz 5,4; Pwt 33,2), Synajem (Sdz 5,5; Pwt 33,2; Ps 68,18-19), górą Paran (Pwt 33,2; Hab 3,3), Temanem (Hab 3,3). Wszystkie te miejsca, związane z późniejszą wędrówką ludu przez pustynię do Kanaanu i plasują się najprawdopodobniej w południowej części Synaju, pn – zach. części pustyni arabskiej lub południowej Palestynie, w każdym razie poza zwykłym terytorium zamieszkałym przez pokolenia izraelskie. Jeśli biblijny Horeb wiązać z tym właśnie terytorium²⁰, to wiara w Jahwe, Boga Izraela pochodzić może właśnie z tego terytorium w dodatku zamieszkałego przez dość długi okres czasu przez Madianitów²¹. Stąd zatem Mojżesz mógł przynieść swym rodakom wiarę w Jahwe²². Tradycja biblijna dostarcza tu jeden z ważkich argumentów na rzecz madianickiego pochodzenia imienia JHWH. Niedawno J.St.Synowiec wystąpił na gruncie polskim z argumentami przemawiającymi przeciw tej tezie. W skrócie brzmią one następująco:

a) brak wzmianki biblijnej, iż Jetro, będąc *kapłanem Madianitów*, mógł być zarazem kapłanem Jahwe;

b) tekst biblijny wskazuje raczej, iż Madianici nie znali Jahwe przed objawieniem się Go Mojżeszowi;

sw p' nty wn:f», co można przetłumaczyć jako: «(bóg Amon-Rasontier) nie jest już (obecnie) tym, kim był (niegdyś)», por. „Liber Annus” 35/1985, s. 7-26.

¹⁸ Por. D. N. F r e e d m a n, P. O' C o n n o r: art. *YHWH* w: TWAT, t. 3, s. 533-554.

¹⁹ Por. W. v o n S o d e n: *Jahwe «Er ist, Er erweist sich»*, WO 3/1966, s. 177-187. Pewne potwierdzenie takiego rozumienia Wj 3,14 dostarczają niektóre teksty pozabiblijne, pochodzące od Amorytów i, prawdopodobnie, z Ebla, por. H. P. M ü l l e r: *Der Jahwe-name und seine Deutung Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla*, „Biblica”, 62/1982, s. 305-327.

²⁰ Por. J. S i m o n s: *The geographical and topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959, §§ 314; 429; 431,n.223; 434; 435; 438; .

²¹ Por. tamże, § 166. Na wschód od zatoki Akaba rozmieszcza ich m.in. R. A l b e r t z: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t.1, London 1994, s. 51; R. L. C o h n mówi także o lokalnym bóstwie czczonym w regionie południowego wschodu pustyni arabskiej, co może pochodzić jeszcze z czasów pre- lub protoizraelskiego związku pokoleń, dz. cyt., s. 61.

²² Por. znakomite rozważania na ten temat H. C a z e l l e s, dz. cyt., s. 248-268.

c) Wj 18,9-10 nie daje podstaw do uznania, iż Jetro wyznawał wiarę w Jahwe Izraela, zaś oddając Mu cześć czynił to na zasadzie podobnej do pogan (2 Krl 5,15-17; Jon 1,16; Dn 2,47; 4,31-34);

d) Autor natchniony nie ukrywa, że Jetro udzielił Mojżeszowi wskazówek odnośnie organizacji sądownictwa w Izraelu (Wj 18,13-17), nie milczałby, gdyby kapłan Madianitów przekazał przywódcy Izraelitów także inne pouczenia;

e) brak wzmianki w Biblii, że Kenici już przed wystąpieniem Mojżesza czcili bóstwo o imieniu Jahwe²³;

Warto się tym argumentom przyjrzeć nieco z bliska, by ocenić ich wartość. Otóż:

a) rzeczywiście, termin **כֹּהֵן**, kapłan Biblia odnosi zarówno do funkcji sprawowanej na cześć Jahwe w Izraelu, jak i, w kilku przypadkach, do tejże funkcji ku czci obcych bóstw: 2 Krl 10,19; 11,18 (Baal fenicki), 1S m 5,5 (filistyński Dagon), Jr 48,7 (Kemosz moabicki), Jr 49,31 (amonicki Milkom), 1 Krl 12,32 (kapłani wyżyn), Rdz 41,45 (kapłan egipskiego miasta On)²⁴. Sam więc termin nie może świadczyć na korzyść monoteizmu, czy choćby monolatryzmu Jetry;

b) ewentualny brak wzmianki w Biblii, iż Jetro będąc kapłanem Madianitów nie jest zarazem kapłanem Jahwe można tymczasem wytłumaczyć zarówno wagą objawienia się Jahwe dopiero Mojżeszowi (objawienie podkreślone tym mocniej, że nikt – nawet Izraelici w Egipcie, tym bardziej więc Madianici – nie zna rzeczywistego imienia Jahwe, zanim On sam tego nie objawi) jak i faktem, że Wj 1-2 również nie wspomina, jakoby Mojżesz znał Boga, co wydaje się wręcz nieprawdopodobne²⁵, ponieważ wg Wj 3,6 Jahwe objawia się Mojżeszowi jako Bóg jego ojca; zatem brak samej wzmianki nie wyklucza znajomości Jahwe przez Jetrę²⁶;

c) najlepszą odpowiedzią na pytanie: *Dlaczego po swym wygnaniu Mojżesz postanowił pozostać wśród Madianitów?*, wydaje się być właśnie wspólnota wiary; otóż według Rdz 25,1-2 Izraelici i Madianici to potomkowie wspólnego ojca, Abrahama, tyle, że pierwsi pochodzą od Sary, drudzy od Ketury; z nakazu Abrahama odeszli od jedyne go dziedziczającego – Izaaka – i osiedlili się w kraju

²³ Por. *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996, s. 69-70; argumentacja powtórzona w: *Pięcioksiąg*, s. 330-331.

²⁴ Por. W. D o m e r s h a u s e n, art. *kôhên*, w: TDOT, t.7, s. 60-74

²⁵ Według Rdz 32,30 Bóg odrzuca prośbę Jakuba o podanie swego Imienia, ponieważ Jego kult w czasach patriarchów nie był jeszcze zorganizowany. Takie prawodawstwo przyniesie dopiero Mojżesz, w wyniku swego spotkania z Bogiem na Synaju, por. H. C a z e l l e s: *À la recherche de Moïse*, s. 44.

²⁶ M. W e i n f e l d zwraca uwagę, iż termin *rw'd/r* odpowiadający biblijnemu *Reuel*, identyfikowanemu w Biblii z Jetrą pojawia się w towarzystwie oznaczenia *yhw* w inskrypcjach z Medinet Habu, miejscowości leżącej na terenie suponowanego zamieszkania Madianitów, por. *The Tribal League of Sinai*, w: *Ancient Israelite Religion. Festschrift F.M. Cross*, Harvard 1987, s. 305.

leżącym na wschód od Kanaanu (Rdz 25,6); jeśli za prawdziwe uznać teren ich zamieszkania, jako rejon na wschód od zatoki Akaba, to nie będąc pod bezpośrednim wpływem Egiptu, mogli zachować religijność praojca znacznie bardziej nieskazitelną, niż ich pobratymcy w Egipcie, stale konfrontowani z wielkością świetnie zorganizowanego panteonu tamtejszych bóstw²⁷; Wj 2,15 sugeruje wyraźnie, iż Mojżesz uciekając przed faraonem udał się wprost do ziemi Madian, gdzie pojął za żonę córkę kapłana; trudno przypuszczać, iż Jetro dałby za żonę swą córkę nieznanemu tylko dlatego, że odpędził pasterzy od wodopoju; zdarzenie to odgrywa zupełnie drugorzędną rolę, raczej jako pretekst do nawiązania kontaktu przez autora natchnionego między dwoma ludźmi;

d) Sefora, żona Mojżesza, a córka Jetry, odgrywa decydującą rolę w ratowaniu męża (Wj 4,24-26) poprzez obrzezanie syna i dotknięcie jego napletkiem nóg Mojżesza; zna zatem religijny walor obrzezania, jako znaku przymierza zawieranego między Bogiem a pokoleniami izraelskimi (!), według Rdz 17,9-10;

e) osobowość Jetry uwidacznia się bardzo poprzez niewątpliwy szacunek, jakim darzył go Mojżesz, przyjmując jego rady (Wj 18,1-27); nie znajdujemy w Biblii drugiej postaci, do której Mojżesz odnosiłby się w ten sposób; trudno przypuszczać, iż w tradycji biblijnej najważniejszy przedstawiciel narodu wybranego oddaje pokłon zwykłemu poganinowi;

f) spotkanie Jetry z Mojżeszem, opisane w Wj 18, mimo swych obiektywnych trudności interpretacyjnych wskazuje jednak na ważne punkty wiary Jetry:

– wyznanie wiary Jetry nie może być ustalane jedynie na podstawie sformułowania *עתה ידעתי*, *teraz wiem*; nawet jeśli jest to formuła *rozpoznania* Boga działającego²⁸, tutaj jednak nie w sensie *dowiedzenia się w ogóle*, lecz jedynie nowe zrozumienie Boga, które wynika z Jego działania na rzecz Izraela, opowiedzianego teściowi przez Mojżesza; jego nowe zrozumienie wynika raczej z pogłębienie wcześniejszej wiary (podobnie do 1 Krl 17,24, przeciwnie do 2 Krl 18,11 z racji zamieszczonej wcześniej polemiki między Naamanem a Elizeuszem) lub zupełnie nowego rozumienia, zrywającego wręcz z dotychczasową wiarą (podobnie do 2Krl 5,15); zatem formuła nie wyklucza uprzedniej wiary Jetry;

– takie nawrócenie może stać się podstawą uczestnictwa Jetry w ofiarach i całopaleniach²⁹;

– przyjęcie Jetry przez Mojżesza nie nosi znamion spotkania ludzi obcych religii, na co wskazuje wyjątkowo serdeczne powitanie oraz współradość teścia

²⁷ Por. H. C a z e l l e s, tamże, s. 41.

²⁸ Podobne liczne formuły w księdze Ezechiela typu: *Ja jestem Jahwe*, m.in. 5,13; 6,7.10.13.14; 7,4.9.27; 11,10.12; 12,15.16.20; 37,13, por. W. Z i m m e r l i: *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zürich 1954, s. 43.

²⁹ Co stanowi odpowiedź na zastrzeżenia R. d e V a u x, wskazującego, że Jetro ściśle nie złożył, lecz otrzymał całopalenia i ofiary por. *L'Histoire ancienne d'Israël*, t.1, Paris 1971, s. 320, n.72.

z czynów Jahwe wobec Izraela oraz błogosławienie Jahwe za te czyny z użyciem typowo izraelskiej formuły wiary, widocznej w Ps 135,5; staje się on w ten sposób świadkiem Jahwe³⁰;

Z powyższych racji teza o kraju Madian, jako jednym ze źródeł religii Mojżesza, obok niewątpliwie jej korzeni egipskich wydaje się jednak mieć podstawy³¹.

Druga część wersetu precyzuje objawienie imienia Bożego łącząc je z posłaniem Mojżesza do *synów Izraela*. W ten sposób Bóg, który w tej chwili osobiście objawia się Mojżeszowi staje się tym samym Bogiem wobec tych, którzy udzielając mu posłuchu, uznają tym samym prawdziwość tego Boga wobec siebie samych: Bóg tegoż imienia stanie się zarazem ich Bogiem, Bogiem ich wiary. By ukazać nośność formuły: *JESTEM posłał mnie do was*, należy choćby pokrótce zbadać tradycję biblijną, która Imię Boga objaśnia w kontekście uwolnienia Izraela. Do tego przecież zmierza misja Mojżesza, z jaką Bóg o tym imieniu go posyła do swego ludu.

Otóż w świetle Oz 13,4 byłoby to najważniejsze objawienie się Boga:

A to Ja jestem Pan, Bóg twój, od ziemi egipskiej,

Innego Boga poza Mną ty nie znasz, nie ma prócz Mnie wybawcy

Jahwe stał się bowiem naprawdę Bogiem Izraela począwszy swego działania przeciw Egipcjowi. Jako taki Jahwe pragnie, by stać się centrum wiary Izraelitów³². Dlatego Jego Imię musi być zawsze kojarzone z tym najważniejszym wydarzeniem historii Izraela (Wj 6,2), także w przejściu od wiary w Boga rodzinnego,

³⁰ Por. B. C h i l d s: *Exodus*, s. 328-329.

³¹ Niektórzy egzegeci dodają, iż odnalezione starożytne listy egipskie z czasów Amenofisa III (1386-1349) oraz Ramzesa II (1279-1212) wspominają termin *Y-h-w-3* jako geograficzne lub etniczne oznaczenie krainy $\mathfrak{J}_3w$, leżącej na południowy wschód od Palestyny, co koresponduje wyraźnie w terenami zajmowanymi przez Madianitów. Być może w oczach Egiptu kraina ta nazywana była *kraj JHW*. Nie można wykluczyć nazwy pochodzącej od dominującego kultu tego bóstwa, por. R. A l b e r t z, dz. cyt., s.51, mimo wątpliwości R. d e V a u x, dz. cyt., s. 316-317. Wroga Izraelowi tradycja madianicka Lb 22-25; 31,1-8, Sdz 6-8 pochodzi zupełnie z innych źródeł, por. H. C a z e l l e s, *Autour de l'Exode*, s. 248-250. Rdz 4,15 nie daje powodu przypuszczać, iż Kenici, potomkowie Kaina i powinowaci Madianitów byli wyznawcami Jahwe. Nie znamy bowiem charakteru owego znaku, jaki Kain otrzymał od Jahwe. Tymczasem Sdz 4,17; 5,24; 1Sm 15,6 wskazują na nich jako sprzymierzeńców Izraela, tak, że wg Sdz 1,16 otrzymali nawet dziedzictwo ziemi z ludem przymierza, któremu nakazane było zupełne oddzielenie się od obcych; czy można, że i oni byli wyznawcami tego samego Boga, którego Izrael uznał za swego? Niczego pewnego nie da się w tej kwestii powiedzieć.

³² Por. W. Z i m m e r l i: *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1980, s. 15-27; zob. też Oz 12,10; Ez 20,5. Nie znosi to ważnej skądinąd kwestii, czy Mojżesz był rzeczywiście fundatorem religii jahwistycznej Izraela i czy wcześniejsze grupy Izraelitów czciły już Boga pod imieniem Jahwe na Synaju w drodze do Egiptu, nie dopiero w czasie wychodzenia z niego, choć większość egzegetów nie popiera tego stanowiska, por. R. R e n d t o r f f: *Mose als Religionsstifter? Ein Beitrag zur Diskussion über die Anfang der israelitischen Religion*, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* TB 57/1975, s. 152-171.

widocznego jeszcze w Wj 3,6 do wiary w Boga społeczności. Podobnie ważnym punktem odniesienia w rozumieniu w.14a jest Iz 52,6:

*Dlatego mój lud pozna moje imię, zrozumie w ów dzień,
że Ja jestem Tym, który mówi: Otom Ja!*

Słowa te wypowiedziane zostały w kontekście historycznego wspomnienia niewoli narodu zarówno w czasach egipskich, jak i asyryjskich jako zapowiedź uwolnienia.

Kilka wyżej przedstawionych tekstów zarysowuje w ten sposób całą tradycję biblijną wiążącą objawienie imienia Bożego z uwolnieniem swego ludu z niewoli egipskiej. W.14b staje się więc jakby początkiem całego zamierzenia Boga, które Jego imię łączy natychmiast z akcją uwolnienia ciemionego ludu.

Czy można ustalić tożsamość między אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֶהְיֶה w w.14a a samym יְהוָה, pojawiającym się obecnie? Wydaje się, że tak. Dwa argumenty przekonują nas o tym:

a) w.14b skrótowo łączy wypowiedź Mojżesza z w.13 z autoprezentacją Boga w w.14a poprzez oba motywy: zarówno świętego Imienia jak i zwrotu *posłał mnie do was*;

b) przedstawiona wyżej tradycja Imienia Jahwe w kontekście uwolnienia ludu z Egiptu

w.15: *Mówił dalej Bóg do Mojżesza:*

*Tak powiesz Izraelitom: JAHWE, Bóg ojców waszych,
Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was.
To jest moje imię na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze po-
kolenia*

Zapowiedź Boga skierowana do Mojżesza posuwa jednak zagadnienie Jego imienia dalej, rozwijając skróconą formułę w.14b: Oto Bóg o Imieniu אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֶהְיֶה identyfikuje się z wcześniej przedstawionym Bogiem ojców oraz Bogiem patriarchów. W ten sposób mamy swoisty klimaks autoprezentacji Boga, który zbiera w całość wszystkie prezentacje podawane dotąd rozdzielnie:

w.6: Bóg ojca + Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba

w.13: Bóg ojców naszych

Sam tekst natchniony używa tu znamienego utożsamienia pojęć łącząc różne jednym zwrotem *posłał mnie do was*:

אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֶהְיֶה → אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם (w.13)

→ אֱלֹהֵי (w.14b)

→ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב

(w.15)

Jakie wnioski można wyprowadzić z takiego przedstawienia?

a) autor natchniony dokonuje identyfikacji wszystkich imion Boga;

b) szczególna identyfikacja następuje między אֲנִי־יְהוָה, *JESTEM* a יְהוָה;

c) poprzez אֲנִי־יְהוָה tożsamym ze swą dłuższą formą אֲנִי־יְהוָה אֱלֹהֵיךָ, również יְהוָה identyfikuje się z tą samą dłuższą formą;

Takie nagromadzenie terminologii odniesionej wyłącznie do imienia Boga i Jego działania u boku Jego ludu wydaje się być tu zupełnie intencjonalne. Autorowi chodzi o całkowite przekonanie, że Jahwe naprawdę jest i to jest Bogiem działającym, aktywnym. Na przekór żywionym przez Jego lud wątpliwościom (Wj 5,20-23), że Bóg go opuścił, na przekór także czasom milczenia Boga, w których tworzona była księga Wyjścia, czasom niepomyślności Izraela i Judy, czasom wygnania babilońskiego. On rzeczywiście jest Bogiem działającym na rzecz swego ludu i tego paradygmatu nie da się niczym zniweczyć.³³

W ww. 15-16 następuje identyfikacja formuły zbiorczej *Bóg ojców waszych* z drugim sformułowaniem, mianowicie *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba*. W całym Starym Testamencie nie ma podobnego zestawu wyrażen. Pierwsze z nich oddzielnie reprezentowane jest dość licznie³⁴, drugie zaś jedynie jeszcze w Wj 4,5 z tą różnicą, iż zamiast אֲבֹתֵיכֶם, *ojców waszych*, mamy אֲבֹתֵי, *ich ojców*. Różnica może tymczasem wynikać z zastosowanej formuły wypowiedzi: w w.15 Mojżesz ma wprost przekazać zdanie Boga, niejako cytując Jego własne słowa, podczas gdy w 4,5 Bóg kieruje swe słowa tylko do Mojżesza, który tym razem od siebie ma przekazać te słowa ludowi³⁵.

W drugiej części w.15 Bóg ogłasza, iż taka samoprezentacja stanowi Jego imię na wieki i zawołanie na najdalsze pokolenie. Autor suponuje, iż w skład imienia Bożego wchodzi nie tylko יְהוָה, lecz także formuła *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba*, za czym przemawiałby w.6, w którym tak samo Bóg przedstawił się Mojżeszowi³⁶. Ponieważ zaś celem tamtej prezentacji miał być przypomnienie przymierza, które niegdyś zawarł Bóg z patriarchami, intencją obecnego wersetu jest to samo, tym razem wobec בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל, *synów Izraela*, będących

³³ Co uwidacznia się zwłaszcza w teofanii synajskiej, gdzie Jahwe sam się przedstawia raz na zawsze jako Bóg-wybaciciel (Wj 20,3) oraz Bóg łaskawy i miłosierny (Wj 33,18-34,9), por. J. D u r h a m, dz.cyt., s. 39.

³⁴ W różnych wersjach gramatycznych, jak: *Bóg ojców naszych, waszych, ich*, zob. Pwt 1,11; 4,1; 29,24; Joz 18,3; Sdz 2,12; Ez 8,28; 10,11; 1Krn 29,20; 2Krn 7,22; 11,16; 13,12.16.18; 14,3; 15,12; 19,4; 24,18.24; 28,6.9; 29,5; 30,7.22; 34,33; 36,15.

³⁵ Zob. podobna struktura zdań w Pwt 29,24; 1Krl 9,9; 14,22; 2Krl 17,41.

³⁶ Por. B. J a c o b: *The Second Book of the Bible: Exodus*, tł. W.Jacob, New York, 1992, s. 75; J. V a n S e t e r s widzi tu formułę skierowaną do wygnańców z roku 587, którzy przeżyli złamanie przymierza, które Jahwe zawarł z Abrahamem dając mu ziemię obiecaną w posiadanie. Otóż taka formuła, mimo przeciwnych wydarzeń historycznych pozostaje ciągle ważna i niezmienna: Jahwe, Bóg ojców odnowi swe przymierze, por. *Confessional Reformulation in the Exilic Period*, VT 22, s. 457.

w uciemieniu³⁷. Bóg specjalnie podkreśla wartość שמי, *mego imienia*. W tekstach, w których Bóg wspomina o swym imieniu, mowa jest zwykle o oddawaniu Mu czci, poprzez zastosowanie czasowników kultycznych³⁸. dopełnieniem tego kontekstu jest drugi z obecnych w wersecie wyrazów, mianowicie זקרי, *zawołanie moje*, dosł. *moja pamiątka*. Czasownik זקר, *pamiętać, wspomnieć* stosowany jest jako liturgiczne wspomnienie historii Izraela, jako *myślenie o przeszłości poprzez akcję (liturgiczną)*³⁹. Otóż dołączenie spójnika ו do rzeczownika, stawia go w paraleli znaczeniowej z שמי, *imię*. Dodatkowo paralelnie brzmią także: לעלם, *na wieki* oraz לדור דור, *na wiek wieków, po wszystkie czasy, na najdalsze pokolenia* w sensie *na każdy i wszystkie*⁴⁰. Termin דור pochodzi od protosemickiego *dwr* odnosząc się do rozciągłości zarówno przestrzeni jak i czasu lub też powtarzającego się w określonym cyklu jakiegoś wydarzenia⁴¹. Tu oznacza on wiekuiącą trwałość świętego imienia Jahwe, w przeciwieństwie do wcześniejszego okresu patriarchów, gdzie Bóg przedstawiał się jako *Bóg ojców*, zatem zawsze w relacji do konkretnego patriarchy lub pokolenia. Echo takiego rozumienia wybija się w Psalmach: 102,13 i 135,13, gdzie akurat imię Jahwe *trwa przez pokolenia*, także Jego lata są wieczne (Ps 102,25), boskie Jego zamiary (Ps 33,11), a ponad wszystko Jego panowanie (Ps 145,13; 146,10) oraz tron (Lm 5,19). Dla wiernych Jahwe jest ucieczką *z pokolenia na pokolenie* (Ps 90,1).

Stąd generalny wniosek drugiej części wersetu nasuwa się oczywisty: intencją Autora jest utożsamienie obu wyrazów. Poprzez zaś שמי paralela nawiązuje się między זקרי a יהוה oraz אשר אהיה⁴². Ponadto milieu kultyczne

³⁷ Por. W. H. C. Propp, dz. cyt., s.205.

³⁸ ספר, *rozstawić, rozgłosić* (Wj 9,16); זכר, *wspominać, pamiętać* (Wj 20,24; 2Sm 18,18); שם, *kłaść, ustawić, ustalić* (Lb 6,27; 2Krl 21,4.7; 2Krn 33,7); היה, *być, przebywać* w świątyni (1Krl 8,16.29; 9,23; 11,36; 23,27; 2Krn 6,5.6; 7,16; 33,4); קר, *wzywać* (2Krn 7,14; Jr 7,10.11.14.30; 25,29; 32,34; 34,15; 44,26; Am 9,12); שקן, *pozostawać* w świątyni (Ne 1,9; Jr 7,12); קדש, *uświęcić, poświęcić* (Iz 29,23; Ez 36,23); נאין, *znieważać* (Iz 52,5); ידע, *poznać* (Iz 52,6; Jr 16,21); שקח, *zapomnieć* (Jr 23,27); חלל, *zranić, znieważać* (Jr 34,16; Ez 20,9.14.22); בזוה, *lekceważyć* (Mi 1,6); גדל, *rosnąć, uczynić wielkim* (Mi 1,11); ידע, *czcić* (Mi 2,5; 3,20); opisy generalne w kontekście kultycznym (Iz 42,8; 48,9).

³⁹ Por. W. Schottroff: «Gedenken» im Alten Orient und im AT, WMANT 15, wyd. 2, Neukirchen – Vluyn 1967, s. 159; także TDOT IV, s. 80-82.

⁴⁰ Oba wyrażenia w różnych formach gramatycznych, zob. Pwt 32,7; Iz 34,10.17; 51,8; Ps 33,11; 61,7-8; 77,8-9; 85,6 a także w literaturze Ugaryckiej, zob. KTU 1.2.IV.10; 19.III.154, 161-162, 167-168.

⁴¹ W formie podwójnej występuje jeszcze w Rdz 7,1; 15,16; Wj 1,6. We wszystkich tych tekstach chodzi jednak o nieco inne znaczenie wyrażenia, mianowicie *pokolenia, przodkowie* w odniesieniu do żyjących lub zmarłych przodków, co nie odpowiada treści omawianego wersetu. O różnych znaczeniach דור, por. TDOT III, s. 169-182.

⁴² Por. P. A. H. De Boer: *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des AT*. Franz Delitsch Vorlesungen 1960 (1962), s. 32; TDOT, IV, s. 78.

nasuwa tu przekonanie, iż chodzi o stałe wspomnienie imienia Jahwe w formie celebracji kultycznej, co odbywać się mogło w czasie zwłaszcza liturgii paschalnej. Ważny w tym kontekście Oz 12,6 identyfikuje יְהוָה זָכָרוּ: יְהוָה, *Jahwe, Bóg Zastępów, Jahwe, wspomnienie Jego*. Podobnie czyni Autor Iz 26,8. W Ps 102,13; 135,13 Autor wysławia wieczność imienia Jahwe posiłkując się terminem זָכָר, zaś Ps 30,5; 97,12 mowa jest także o imieniu przez które Jahwe ma być wspominany. W późno skomponowanym psalmie 111,4 pamięć o imieniu Boga zapewniona jest poprzez zdziałane w przeszłości cuda. Ps 145,7 ogólnie sformułowana *dobroć* jest zarazem wspomnieniem Boga w kolejnych pokoleniach Izraela. Wymienione pasaże mogą poetycko reprezentować treść poszczególnych świąt celebrujących owo wspomnienie⁴³. Ostatecznie w Ps 6,6 Psalmista żali się, iż imię Jahwe nie jest wspominane w Szeolu, co staje się zachętą skierowaną ku Bogu, by wybawił go z opresji. Ten zaś będzie Go wychwalał w świecie żywych. Również termin יָדָד może posiadać konotację liturgiczną, o czym świadczą Ps 48,14; 71,18; 78,4.6; 106,31; 22,31; 102,19; 145,14. Na koniec zanotujmy, iż według niektórych badaczy formuła *to jest moje imię na wieki* oraz *to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia* stanowi typ paralelizmu o charakterze poetyckim, podobnie jak w Ps 102,13; 135,13; Stąd także w Wj 3,15 Jahwe objawia siebie w podniosłym stylu⁴⁴.

Czy mamy do czynienia także z inną tradycją w tym tekście? Wskazuje na to kontrast tej części wersetu z w.16, w którym Mojżesz ma ogłosić imię Jahwe יְהוָה זָכָר, *starszym Izraela*, nie zaś בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *synom Izraela*. Podobną różnicę zauważyć można w sformułowaniu w.10m, w myśl którego Mojżesz zostaje posłany do פַּרְעֹה, *faraona*. Skoro zaś, jak się okazuje, ww. 2-12 tworzą I część dyskursu Boga, ww.16-20, tworzą część II, o czym za chwilę, już teraz antycypować można wniosek, że ww.13-15 należą do pozostałości III części, który uzupełnia część I terminologią *Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba*, lecz skierowaną właśnie do synów Izraela, którym ściśle zakomunikowana została ostatnia, trzecia formuła imienia Bożego: *To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia*⁴⁵.

Na koniec warto zaznaczyć, iż imię Jahwe składa się tu aż z trzech wyraźnie różniących się od siebie części, które dopiero w całości liczą się jako jedno imię:

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, *Jahwe*

אֱלֹהֵינוּ אֲבוֹתֵינוּ, *Bóg ojców waszych*

אֱלֹהֵינוּ אֲבוֹתֵינוּ אֲבוֹתֵינוּ, *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba*

⁴³ Por. H. Z i r k e r: *Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen*, BBB 20, Bonn 1964, s. 69.

⁴⁴ Por. W. F u s s: *Die deuteronomistische Redaktion in Exodus 3-17*, BZAW 126, W. de Gruyter, Berlin 1972, s. 46.

⁴⁵ Analiza, por. H. C a z e l l e s, dz. cyt., s. 272.

Czy taka formuła istniała od początku wiary Izraela? Dziś oczywiście trudno to ustalić, lecz samo brzmienie ww. 6.13.15.16 rzuca pewne światło w kierunku rozumienia, iż pierwotnie poszczególne formuły funkcjonowały rozdzielnie:

w.6: *אֲנֹכִי אֱלֹהִי אַבְרָהָם אֱלֹהִי יִצְחָק וְאֱלֹהִי יַעֲקֹב*, *jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba*

w.13: *אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם*, *Bóg ojców waszych*

w.15: *יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב*

w.16: *אֲבוֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב*, *Bóg ojców waszych, objawił mi się, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba.*

Jak widać z powyższego zestawienia, w żadnym z wymienionych wersetów Bóg nie przedstawia Siebie w sposób identyczny. Werset 6 nie posiada słowa *יְהוָה*, lecz *אֲנֹכִי*. W w.16 dwie części formuły całkowitej przedzielone są zdaniem *objawił mi się*. Czy jest to jedynie konstrukcja gramatyczna, czy jednak chęć rozdzielenie obu części formuły w.16? Wydaje się, że chodzi o drugie rozumienie w.16, ponieważ w w.13 Mojżesz używa tylko pierwszego sformułowania *Bóg ojców waszych*⁴⁶. Ta część formuły nie wystarcza jednak do usprawiedliwienia jego posłannictwa wobec Izraelitów, bowiem pojawia się zapytanie *jakie jest Jego imię?*. Konieczna wówczas staje się pełna formuła, brzmiąca, jak w wersetach: 6.15.16 i to poprzez obowiązkowy tu w.14, który na pytanie Mojżesza wcale nie odpowiada formułą w.15. Lecz mimo to pisarz natchniony pragnie tu widzieć teologiczną jedność obu formuł, w.14ab i w.15 stosując wspomnianą wyżej konstrukcję *שְׁלַחֲנִי אֱלֵיכֶם*. Wskazuje to na fakt, iż *Bóg ojca twego / ojców waszych* nie należy do ścisłej prezentacji imienia Bożego⁴⁷. Dodatkowo w w.14b wystarczy przekonać *synów Izraela*, że *אֲנִי פָּשַׁלְתִּיךָ* *posłał mnie do was*, bez dorzucania, że jest to *Bóg ojca twego / ojców waszych*. Teologiczna nośność tej uwagi jest znacząca. W rozumieniu w.6 *Bóg ojca twego / ojców waszych* (ww.6.13.15.16) odnosi się do bezpośrednich ojców pokoleń żyjących obecnie, pod egipskim pręgierzem, podczas gdy *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba* oznacza odwołanie się do tradycji patriarchów, czyli przodków odległej przeszłości. To z kolei jest już przedmiotem wiary Izraelitów, która nie odnosiła się do własnych ojców, których pokolenie egipskie przecież знаło. Stąd wniosek ge-

⁴⁶ Co N. L o h f i n k kwalifikuje jako formułę dtr (Pwt 1,11.21; 4,1; 6,3; 12,1; 27,3; 29,24), zaczerpniętą jednak ze starszych pokładów Pięcioksięgu, jak właśnie w.13.15.16, por. *Theology of the Pentateuch. Themes of the priestly Narrative and Deuteronomy*, tłum. L.M.Maloney, Edinburgh 1994, s. 277.

⁴⁷ N. L o h f i n k jest zdania, iż w.13 prezentuje jedynie formę krótszą ww.6.15, należących, podobnie jak on do tradycji E, podczas gdy w.16 należy już do J. W świetle przeprowadzonej analizy trudno jest przyjąć taki pogląd, zwłaszcza, że w.13 akcentuje jednak niewystarczalność krótszej formuły dla uzasadnienia misji Mojżesza, por. dz. cyt., s. 280.

neralny nasuwa się taki, że w.15 łączy w jedno odrębne dotąd formuły ww.6.13.16. W.14ab stanowi część osobną, którą prawdopodobnie inna tradycja łączy z całą starszą formułą wiary w Boga patriarchów.

Począwszy od wersetu 16 rozpoczyna się zapowiedziana wcześniej tzw. druga mowa Boga, podejmując te same elementy, którymi posiłkowała się część pierwsza. Mamy zatem powtórzoną scenę objawienia się Jahwe Mojżeszowi (ww.2-6a?), formułę autoprezentacji Boga (w.6aß) oraz wspomnienie opresji egipskiej (ww.7-8). Decyzja Boga wyprowadzenia ludu z Egiptu (w.8) podjeta zostaje ponownie w w.17 wraz z identycznym wyliczeniem sześciu narodów zamieszkujących ziemię obiecaną i znanym określeniem *ziemia mlekiem i miodem płynąca*, choć ściśle porządek przedstawienia został tu odwrócony. W.18 powiela decyzję pójścia do faraona, zapowiedzianą już w w.10, choć sam faraon, określony został tytułem *król Egiptu*. Ponadto formuła złożenia ofiar na górze powtarza treść w.12b, zaś cudowne znaki w w.20 odpowiadają zapowiedzi znaku w w.12a. W końcu tytuł *Bóg ojca twego, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba* z w.6 zmienia się nieco w *Boga ojców waszych, Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba* zaraz po ogłoszeniu w w.15 pełnej formuły autoprezentacji Boga jako *Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba*.

w.16: *Idź, a gdy zbierzesz starszych Izraela, powiesz im:
Objawił mi się Pan, Bóg ojców waszych,
Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Dawida i powiedział:
Nawiedziłem was [i ujrzałem], co wam uczyniono w Egipcie*

𐤀𐤋, *idź* to formuła posłannictwa. W wersecie łączy się ona z poleceniem

a) zebrania starszyny ludu

b) przemowy, w której wyróżnia się dwie części: doświadczenie osobiste Mojżesza + słowa Jahwe, który nawiedził swój lud i poznał jego uciemiężenie, co następnie przedłuża się w kolejny w: 17.

Tym razem Bóg zmienia pierwotnego adresata Mojżeszowego dzieła. W w.10 był nim faraon. Z rozwoju treści wynika zatem, że nakaz dotyczący starszyny ma zostać wypełniony wcześniej. Zanim Mojżesz uda się do króla Egiptu, musi wpierw przekonać do prawdziwości swej misji własny lud (4,29). W.18 potwierdza, iż nakaz Bożego posłania kieruje się najpierw do ludu, by razem ze starszyną udać się do faraona.

Nakaz *idź* + obwieść to typowa formuła posłannictwa o charakterze prorockim. Często używana jest ona w prorockich wyroczniach sądu przeciw pojedynczym osobom⁴⁸. Nawet jeśli formuła zastosowana jest przez narratora i z trudem

⁴⁸ Zob. Wj 6,11; 7,26; 9,1.13; 1Krl 14,7; 1Krn 17,4; Am 7,15; Jr 28,13; 34,2.

można ją zaliczyć do podstawowej charakterystyki oryginalnych mów prorockich, tzn. wywodzących się od samych proroków, z pewnością ujawnia pojęcie misji prorockiej i jej legitymizację jako posłańca Bożego w oczach adresatów⁴⁹. Zadaniem posłańca jest wyłożenie treści podanej uprzednio przez Jahwe. Tak więc לְהַגִּיד osiąga swą teologiczną wagę z kontekstu przesłania skierowanego do słuchaczy i staje się boskim *imperatywem posłannictwa*⁵⁰.

Nakaz zebrania אֲזַנְיָא, starszych ludu przez Mojżesza posiada swe duże znaczenie. Nazwa wskazuje, iż byli to dorośli noszący brodę⁵¹. Starszyzna bowiem musiała odgrywać jakąś rolę w ówczesnej hierarchii społecznej, skoro nakaz misji wpraw w ją właśnie obejmuje. Zresztą w podobny sposób czyni się zawsze: by móc kierować ludem, należy mieć po swojej stronie jego przywódców. Z socjologicznego punktu widzenia jest to całkowicie zrozumiałe. Otóż, jak się wydaje, w najwcześniejszym okresie życia wspólnoty reprezentowali jej szczepowy ustrój. Byli zarówno nauczycielami w czasie wspólnych zebrań (Syr 6,34) oraz w rozmowach podczas wspólnych posiłków (Syr 9,16), lecz także na wolnym powietrzu, w bramach miasta, na ulicach i podwórzach (Prz 1,20-21; 8,2-3). Nauczanie ich, wypowiedziane *ad occasionem* zbierano w kolekcje przysłów (Prz 10,1; 22,17; 25,1)⁵². Według Pwt 21,18-21 starszyzna oceniała złe postępowanie dzieci wobec rodziców. Wydawanie tego typu sądów wskazuje, iż אֲזַנְיָא to przede wszystkim patriarchowie poszczególnych rodów, którzy tworzyli w miastach rodzaj rady miejskiej (1Sm 30,26-31), z możliwością interwencji prawnych (Pwt 19; 21,1-9; 22,13,18-19.21; 25,5-10). W ciągu historii Izraela posiadali swe znaczenie, jako lokalni przywódcy społeczności⁵³. Pewną trudność interpretacyjną stanowi fakt,

⁴⁹ Por. TDOT III, s. 401.

⁵⁰ Por. K. G o u d e r s: *Die prophetischen Berufungsberichte Moses, Isaías, Jeremias und Ezechiel*, Bonn 1971, s. 143. Polecenie przekazu orędzia o różnej treści odnajdujemy jeszcze w 1Krl 14,7; 2Krl 18,10; 1Krn 17,4; 21,10.

⁵¹ אֲזַנְיָא oznacza ściśle właśnie broda.

⁵² Teksty te są oczywiście z późnej epoki powygnaniowej, nawet z czasów przedmachabejskich, lecz nie ma to wpływu na starożytność samej instytucji, o której świadczą inne teksty. Możemy tu jedynie stwierdzić, iż starszyzna zachowała się na długi czas we wspólnocie, zapewne na podstawie przewodnictwa rodzinom. W niektórych z nich brak jest ściśle technicznego terminu *starszy*, lecz nie zaprzecza to, iż podczas ich zebrań nauczali mędrcy i prorocy, por. R. D e V a u x: *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1970, t.1, s. 84.

⁵³ Tak w końcu panowania Saula Dawid wysłał posłańców do starszych różnych miast Judy (1Sm 30,16-31), Jezabel pisze do nich list zaskarżający Nabota (1Krl 21,8). Do nich także zwraca się król Jehu i inni wysocy rangą dygnitarze (2Krl 10,1.5). Dla nadania rangi wydarzeniu odnalezienia Prawa Jahwe Jozjasz zwołuje starszyznę Jeruzalem i Judy do słuchania słowa Pańskiego (2Krl 23,1). Możliwe jest, że instytucja *starszych* ma wiele wspólnego z podobnymi funkcjami przedstawicieli lokalnych społeczności w Asyrii i Mari, por. R. de Vaux, tamże, s. 212-213. 240-242. 248-250.

iż wszystkie przedstawione teksty mówią już o starszyźnie osiadłego, miejskiego trybu życia, gdzie jej rola uwidacznia się najbardziej. Inny charakter stanowią teksty z okresu Wyjścia. Otóż זקני, według Wj 24,1.9; Lb 11,16.24 w liczbie tylko 70, pojawiają się w ważnych momentach życia uchodźców z Egiptu: przygotowania do wyjścia (Wj 3,16.18; 4,29), ustanowienia Paschy (Wj 12,21), posiłku ofiarniczego z Jetrą, teściem Mojżesza (Wj 18,12), ostatecznie w przymierzu z Bogiem (Wj 24,1.9). Ponadto wzmiankowani są w związku z szemraniem ludu na pustyni przeciw Mojżeszowi (Wj 17,5-7; Lb 11,14-17; 16,25). Nigdzie w Pięcioksięgu nie odgrywają samodzielnej roli. Są raczej milczącymi reprezentantami ludu, podporządkowani i pouczeni przez Mojżesza lub ukazujący się jako jego świta, bez rozwiniętego pola działań własnych. Taki stan rzeczy przetrwa także czasy Jozuego (Joz 1,7-8,29), z którym związali się, jak z Mojżeszem (Joz 7,6; 8,10). Jak wskazują badania egzegetyczne, instytucja *starszych* została mocno poddana obróbce teologicznej, w myśl której materiał pisarski widzi ich jako przedstawicieli jednej wspólnoty Izraela, symbolizując jedność i solidarność 12-pokoleniowej społeczności, jako prawdziwego ludu Bożego⁵⁴. Tak rozwinięta teologia pochodzić może najwcześniej dopiero z czasów wygnaniowych⁵⁵. Czy taki wniosek można by zastosować do w.16? Otóż w jego myśl starszyzna odgrywa rolę pozytywną i, jako kierownictwo szczepów, ma wspierać Mojżesza wobec faraona. Zakłada to danie wiary temu, co Mojżesz ma jej wpierw przekazać. Potwierdza to w.18. Tak pojęta rola podporządkowana jest oczywiście teologii samego Mojżesza, który w Pięcioksięgu jest niekontestowanym przywódcą całego ludu. Nawet w czasie nieustannych utarczek z własnym ludem, ani razu zarodkiem buntu nie byli *starsi*, których rola przecież niepomniernie wzrosła za czasów królewskich, a nie zawsze była to rola pozytywna. Potwierdzałoby to tezę, że w.16 stanowi bardziej teologię זקני, niż faktyczny stan z czasów Mojżesza⁵⁶. Potwierdzałoby to także zastosowanie dopełnienia ישראל, *Izraela*. Otóż niemal zawsze זקני ישראל wzmiankowani są w kontekście *zwoływania* ich przez Mojżesza lub Jozuego (Wj 12,21; 17,5; 24,1; Kpł 9,1; Lb 11,16; Joz 23,2; 24,1) jako reprezentantów ludu już ukonstytuowanego. Ponieważ historycznie nie mogło to wówczas wchodzić w rachubę, mamy tu do czynienia z teologią całego wyrażenia⁵⁷. Tak czy owak, starszy-

⁵⁴ TDOT IV, s. 129-130.

⁵⁵ Szczegółowe badania, por. J. B u c h h o l z: *Die Ältesten Israels im Deuteronomium*, GThA 36, Göttingen 1988, s. 42-54. Autor skłania się ku tezie późnego przepracowania wcześniejszego materiału.

⁵⁶ Por. R. A l b e r t z, dz. cyt., s. 44.

⁵⁷ W kilku tekstach, w których nie występuje moment *zbierania* starszyzny Izraela, całego zwrotu ściśle nie ma, lecz tylko jego pierwszy człon (Joz 24,31; Sdz 2,7). Badania wykazują, iż większość tekstów Pięcioksięgu, dotyczących *starszych* Izraela to tradycja raczej elohistyczna. Podobnie rzecz ma się z ww.16-17. Spotykamy ich pośród przepisów dotyczących Paschy

zna Izraela, tam gdzie jest wymieniana, staje się swoistym pośrednikiem między Bogiem i Mojżeszem z jednej strony a ludem z drugiej. To stanowi być może cel wtrącenia tradycji starszych w całość materiału dotyczącego relacji Mojżesza z ludem.

Mowa Mojżesza skierowana do starszych rozpoczyna się od zakomunikowania im tego, co obecnie przeżywa on sam. Komunikat obwieszczony zostaje zdaniem: *Jahwe Bóg ojców waszych objawił mi się, dosł. dał mi się widzieć*. Ta sama formuła *Boga ojców*: pojawiła się już w ww.6.13. Obecna, używając liczby mnogiej *ojców waszych*, odwołuje zdecydowanie do w.13, który mówi także o *waszych ojcach*, lecz w odniesieniu do **בני ישראל**, nie zaś do **קני ישראל**. Jeśli zatem w.13 przypisać J, obecny werset byłby dziełem E, zaś sama formuła *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba* może być używana przez kilka tradycji, stanowiąc bardziej dziedzictwo wiary, niż własność któregoś z redaktorów biblijnych⁵⁸. Sam zwrot *objawił mi się* odwołuje ściśle do w.2, w którym ten sam czasownik określa ukazanie się Anioła Pańskiego, lecz objawienie to w sensie szerszym można z całą pewnością odnieść do całości spotkania Mojżesza z Bogiem, skoro jego konsekwencją ma być misja do Izraelitów, zapowiedziana dopiero w w.10, potem w ww.15.16a.

Drugą część wersetu rozpoczyna bardzo ważna konstrukcja czasownikowa **פקד פקדתי אתכם**, nawiedziłem was. Rdzeń **פקד** jest szeroko stosowanym czasownikiem na oznaczenie interwencji Boga na rzecz swego ludu. Spośród wielu znaczeń wyrazu⁵⁹ kontekst wskazuje na *znaleźć, odwiedzić, ująć się, uznać, przyjąć do wiadomości, spostrzec, zauważyć, uświadomić*. Czasownik ten rozumiany jest jako czynność umysłowa rozpoznania pewnej sytuacji, które z kolei prowadzi do działania z niego wynikającego. Sens zatem, zdania jest następujący: *przyjąłem do wiadomości to, co uczyniono wam w Egipcie i postanowiłem odpowiednio działać*. **פקד** Jahwe działającego na rzecz swego ludu występuje zwłaszcza w Wj 4,31, który zasługuje na specjalną uwagę stanowiąc potwierdzenie w.16b, tym razem w świadomości ludu Izraela, który słysząc słowa Aarona i widząc znaki czynione przez Mojżesza (4,30), uwierzył. Wiara ludu dotyczy za-

(Wj 12,23), co nie należy do J. W Wj 17,5 odnajdujemy ich na Horebie, której to nazwy nie używa J, ponieważ nazwą stałą góry świętej jest dla niego Synaj. W Wj 18,2b zestawieni są nie z darami ofiarnymi dla Jetry, lecz kultycznym posiłkiem Aarona, który nigdy nie występuje u J, podobnie jak w Wj 24,14. W 19,7 to oni powołani są do wstąpienia na świętą górę, podczas gdy u J na górę wstępuje sam Mojżesz, por. H. C a z e l l e s, *Autour de l'Exode*, s. 262. 278.

⁵⁸ Omawiając w.13 doszukiwaliśmy się modyfikacji kontekstowych formuły w zależności od tego, czy kierowana jest do jednostki, czy do grupy słuchaczy. Formuła nie jest jednak zmienioną wersją ww.6,13,15 dla uniknięcia monotonii, jak tego chce W. H. C P r o p p, por. dz. cyt., s. 206.

⁵⁹ Por. P. B r i k s: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, PSB, Warszawa 1999, s. 286.

równie prawdy orędzia Mojżesza jak i słów samego Jahwe⁶⁰. Konstrukcja gramatyczna bezokolicznika w status absolutus, za którą umieszczony jest ten sam czasownik stanowi w języku hebrajskim wzmocnione stwierdzenie pewności tego, co się dzieje⁶¹. Tę samą konstrukcję spotkaliśmy już w w.7, gdy Bóg z tą samą siłą zapewniał o swej świadomości co do położenia Izraelitów. Treściowo zaś przypomina się tekst Rdz 50,24-25. Użyta tam konstrukcja infinitiwus absolutus – פקד פקדתי אֶתְכֶם – odnosi do realizacji przez Jahwe nieznaney nam obietnicy Jahwe danej Józefowi w Egipcie, iż ci, którzy za jego czasów zstąpili do tego kraju, wyjdą zeń na skutek pewnej interwencji samego Boga. Celem nawiedzenia przez Boga było zaznajomienie się z tym, co cierpiał Jego lud w Egipcie. W kontekście bliższym mamy tu odwołanie zwłaszcza do sekwencji 1,8-22, następnie 2,23-25 oraz 3,7. Termin וְאַתְּחַעֲשֵׂי לָכֶם בַּמִּצְרַיִם, *co uczyniono wam w Egipcie* zawiera więc w sobie zarówno ciężką pracę jak i nakaz zabijania noworodków płci męskiej, choć 2,23 wspomina tylko o ciężkiej pracy, na którą narzekali Izraelici, zaś 3,7 dodaje jeszcze narzekania na ciemieżców egipskich.

w.17: *Postanowiłem więc wywieść was z ucisku w Egipcie,
i zaprowadzić do ziemi Kananejczyka, Chetyty, Amoryty,
Peryzzyty, Chiwwity i Jebusyty,
do ziemi opływającej w mleko i miód*

Werset ukazuje skutek nawiedzenia przez Boga swego uciemiężonego ludu. Termin וְאַתְּ, *i rzekł*, rozumiane jest tu w sensie oczekiwania, propozycji, chęci działania, podobnie jak w 2,14. Bliższe wydaje się jednak rozumienie *postanowiłem* już dawno, wówczas, gdy *nawiedziłem widząc uciemiężenie ludu*, jak w 2,24-25; 3,7. Gramatyczna forma צֵעְלָה, *wywiode / wyprowadzę w górę* jest tu jak najbardziej uprawniony, z racji konfiguracji terenu, gdzie Palestyna leży wyżej od delty Nilu. Hip'ıl czasownika wskazuje na Boga, jako działacza głównego, który powoduje ruch przedmiotu działania. W ten sposób Bóg staje się autorem planowanego przedsięwzięcia. W Sdz 2,1 inna tradycja dzieło wyprowadzenia ludu z Egiptu + doprowadzenia do ziemi zaprzysiężonej przodkom, przypisuje działaniu Anioła Jahwe. W 3,8 użyty został inny czasownik, mianowicie לְהַצִּיל מִיָּד, *wyrwę go z ręki*, któremu zamiast פֶּקֶד פִּקְדָתִי towarzyszy וְאַתְּ, *zstąpiłem*. W relacji do tego wersetu brak także ważnego czasownika וְלִהְיוֹתָ, *z doprowadzę go*⁶². Obecnie wszystkie wyszczególnione czynności Jahwe sumuje jeden czasownik

⁶⁰ Pozostałe teksty *nawiedzenia* w celu okazania swego faworu przez Jahwe, zob. Rdz 21,1; 1Sm 2,21; Jr 27,22; 32,5; Za 10,3; Ps 65,10; 106,4.

⁶¹ Por. B. K. W a l t k e, M. O' C o n n o r, dz. cyt., s. 585-587. Zob. też Wj 13,19; 1Sm 20,6.

⁶² Jak wykazał J. W i j n g a a r d s, wyrażenie to jest późniejsze od pierwszego, pochodzenia być może z tradycji dtr, por. *Hosi' and He' eleh*, VT 15/1965, s. 91-102.

אֶרֶץ. Ponadto mamy także ważne odwrócenie kolejności prezentowania ziemi: w pierw jest ona określona mianem zamieszkujących ją narodów, po czym zdefiniowana znanym zwrotem *ziemi opływającej w mleko i miód*⁶³. Brak także stwierdzenia, że jest to ziemia *żywna i przestronna*. Mamy więc do czynienia z dwoma tradycjami, różnie portretującymi walor ziemi, do której mają zdążać uciekinierzy⁶⁴. Prawniczy tekst Wj 13,5 przedstawia tę samą kolejność prezentacji ziemi: w pierw ziemia 6 narodów, później jej jakość⁶⁵.

w.18: *Oni tych słów usłuchają.*

*I pójdziesz razem ze starszymi Izraela do króla egipskiego i powie-
cie mu:*

Pan Bóg Hebrajczyków objawił się nam.

Pozwól nam odbyć drogę trzech dni przez pustynię,

Abyśmy złożyli ofiary Panu, Bogu naszemu

Zapowiedź usłuchania, czyli posłuszeństwa starszyny Izraela stanowić ma podstawę ufności Mojżesza, że cała jego misja u swych współziomków się powiedzie. Rdzeń שמע posiada bardzo bogate zastosowanie w tekstach ST, od dosłownego słuchania czyjejś mowy⁶⁶ lub dowiadywania się o jakichś sprawach⁶⁷, poprzez łaskawość Boga wysłuchującego swego ludu⁶⁸, aż do tekstów żądania posłuszeństwa ludu dla Jahwe⁶⁹. Znamienne jest nieposłuszeństwo faraona słowu głoszonemu przez Mojżesza⁷⁰. W tym kontekście Autor wyraźnie zaznacza, iż

⁶³ N. L o h f i n k widzi w zwrocie *ziemia opływająca w mleko i miód* formułę typową dla deuteronomisty, lecz możliwą także w starszych pokładach Pięcioksięgu, także w Wj 3,8, por. *Theology*, s. 278.

⁶⁴ Badania przypisują w.8 tradycji J, podczas gdy w.17 – tradycji E z retuszem D poprzez wyrażenie *wyprowadzę*, por. H. C a z e l l e s, *Autour de l'Exode*, s. 281.

⁶⁵ Komplikacja tradycji następuje w poszczególnych wersach opisujących ziemię obiecaną jako należącą do 6 narodów. Ziemia ta jest przedstawiana bardzo różnie, od tej, która należy jedynie do *Kananejczyka* (Wj 13,11), poprzez *Chiwitę*, *Kananejczyka* i *Hetytę* (Wj 23,28) aż do wszystkich wzmiankowanych, lecz w różnej kolejności (Wj 23,23; 33,2; 34,11; Pwt 20,17). Ne 9,8 zachowuje podaną kolejność niemal w całości zastępując *Chiwitę* *Girgaszytą* i plasując go na ostatnim miejscu, po *Jebusycie*. Tekst wyraźnie nawiązuje do Rdz 10,15-17, który wzmiankuje także tych ostatnich, jako mieszkańców ziemi obiecannej. Poza Wj 13,5 teksty nie wspominają też, iż jest to ziemia opływająca w mleko i miód. Rdz 15,21; Pwt 7,1; Joz 3,10; 24,11 również dodają *Girgaszytów* do kolekcji 6 narodów. Jdt 5,16; 1Krn 1,14 prezentują jeszcze inne tradycje.

⁶⁶ Zob. np. Rdz 24,52; 1Sm 14,27; 23,10.11;

⁶⁷ Zob. Rdz 34,5; Wj 2,15; 2Sm 13,21;

⁶⁸ Zob. np. Rdz 16,11; 21,17; 29,33; Pwt 1,45;

⁶⁹ Stwierdzenia posłuszeństwa, zob. Rdz 26,5; Zdania warunkowe, typu *jeśli...*: Wj 23,22; Pwt 11,13; Jr 17,24. Nakaz wprost, zob. Pwt 6,4.

⁷⁰ Zob. Wj 7,13.22; 8,11.15; 9,12. Dla królów Edomu i Moabu: Sdz 11,17.28. Upór Roboama, syna Salomona: 1Krl 12,15-16; króla Amazjasza: 1Krl 11,11; 2Krn 10,15.16; zob. też Jr 26,245; 37,2; 43,4.

postawa wiary ludu stanie się kontrastem postawy uporu faraona. Konsekwencją teologiczną jest tu osiągnięcie wybawienia z jednej strony, z drugiej zaś – kara w postaci planowanych plag, które spadną na cały kraj. Istotnym sensem wypowiedzianego zdania jest zatem wzbudzenie wiary w prawdziwość orędzia z którym Mojżesz kieruje się do ludu. Skutkiem zaś będzie wspólna misja wobec faraona. Werset w tym miejscu stwierdza, że w całym kontekście misji Mojżesza spotkanie ze starszyzną Izraela ma stanowić jedynie jej wstępny etap. Ostatecznym jej celem ma być spotkanie z królem Egiptu, od którego decyzji zależeć będzie powodzenie lub niepowodzenie całego przedsięwzięcia.

Dalszy nakaz Jahwe dotyczy wspólnego udania się do faraona, dla przedstawienia mu stanowiska ludu. Stanowisko to autoryzowane jest przez Boga. Oni mają przemawiać w Jego imieniu żądając zgody na złożenie ofiary Bogu. Werset plasuje się wygodnie w ciągu tradycji *starszych Izraela*, jako reprezentantów społeczności, zgodnie z ich historycznym statusem. Nakaz udania się do faraona jest z kolei powtórzeniem tego samego nakazu w w.10, gdzie jednak Mojżesz miał udać się samotnie. Poza tym obecnie nie zamieszczono terminu פֶּרַעַה, *faraon*, lecz מֶלֶךְ מִצְרַיִם, *król Egiptu*. Wyrażenie to jest bardzo częste w różnych księgach Biblii, znajduje się bowiem aż 54 razy⁷¹. Wynika stąd, że nie jest to własność jakiejś specyficznej tradycji, skoro używa je zarówno deuteronomista, kronikarz, jak i autorzy ksiąg prorockich. Szczegółowe badania wskazują tymczasem, że pochodzenie zwrotu w tym wersecie nie jest związane z żadną wielką tradycją biblijną, lecz z jakąś nieznaną bliżej tradycją związaną z זֶבַח, *ofiara*, którą mają złożyć Izraelici na pustyni, ponieważ jedynie tutaj pojawia się takowe połączenie. Sama tradycja jeszcze w 5,3, niemal dosłownie choć ze znamienym dodatkiem *by nas nie nawiedził zarazą i mieczem*, co wiąże ją z kolei z tradycją wojenną. Echo jej daje się słyszeć także w 5,8b.17b, choć tu już bez motywu *trzech dni*, lecz w rozdziale, w którym główną rolę odgrywają *pisarze*. W Wj 8,4 *ofiara dla Pana* pojawia się w związku z plagą żab, także bez *trzech dni*, później w 8,24 na tle plagi much, gdzie *trzy dni* zastąpione zostały z kolei faraonowym zakazem wymarszu (w.21). *Trzy dni* odnajdujemy w 10,23, bez *ofiary*, zaś w 12,27 widać z kolei *ofiara* odniesioną do Paschy⁷². Ostatecznie w 15,25 Izraelici maszerują trzy dni na pustyni po uwolnieniu a wg Lb 10,33 trzy dni maszerowali odchodząc już od Synaju, góry objawienia. Jak wykazują badania, tradycja ta nie jest jednolita, prawdopodobnie o charakterze nomadycznym, przejęta później przez elohistów⁷³.

⁷¹ Rdz 40,1.5; 41,46; Wj 1,8.15.17.18; 2,23; 3,18.19; 5,4; 6,11.13.27. 29; 14,8; Pwt 7,8; 11,3; 1Krl 3,1; 9,16; 11,18.40; 14,25; 2Krl 7,6; 17,4.7; 18,21; 23,29; 24,7; 2Krn 12,2.9; 35,20; 36,3.4; Iz 20,4; 36,6; Jr 24,8; 25,19; 37,7; 44,30; 46,2.13.17; Ez 29,2.3.19; 30,10.21.22.25; 31,2; 32,2.

⁷² W Rdz 22,9 ofiara Izaaka, zastąpionej przez barana ma dokonać się także w trzy dni marszu.

⁷³ Por. H. C a z e l l e s, *Autour de l'Exode*, s. 253-254.

Żądanie Mojżesza jest oficjalną przyczyną chęci wyjścia ludu z Egiptu. W tekście odnosi ona zdecydowanie do w.12, choć tam nie ma mowy o konieczności złożenia ofiary, lecz jedynie o *oddaniu czci Jahwe*. Tu z kolei nie ma mowy o świętej górze objawienia, ale tylko o pustyni, na którą mają się udać Izraelici + dodatkowo ukazuje się faraon, jako adresat skierowanego żądania, czego brak w w.12. Tymczasem mocnym motywem łączącym oba wersety jest Jahwe, któremu lud odda cześć na świętej górze (w.12) oraz złoży ofiary (w.18). Ważnym łącznikiem okazuje się tu jeszcze 7,16, który wydaje się łączyć oba motywy omawianych wersetów. Otóż zawiera on rdzeń *עָבַד, służyć*, obecny w 3,12, oraz *מִדְבָּר, pustynia*, obecny w 3,18. Jeśli więc zarówno w.12 jak i w.18 nie można uznać za pochodzące z ręki jednego Autora natchnionego, teologicznie stanowią one jedność. Śledząc oba motywy, należy więc pogrupować teksty według sposobu przedstawienia celu wędrówki: z jednej strony Wj 3,18b i 5,3 reprezentują schemat drogi trzech dni i złożenia ofiary, z drugiej – Wj 3,12; 7,16, mówiący o służeniu Jahwe przez lud, przy czym ten drugi staje się łącznikiem obu tradycji⁷⁴.

Omawiając werset należy wrócić jeszcze do charakterystycznego zwrotu *יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים, Jahwe, Bóg Hebrajczyków*. W Starym Testamencie taki zapis to hapax legomenon, zaś w samym wersecie formuła ta pojawia się w kontekście farańskim. W 34 tekstach, w których pojawia się termin *עִבְרִיִּים, Hebrajczycy*, rozumie się go jako przymiotnik (*יֵשׁ עִבְרִי*, jak w Rdz 39,14), lub jako nazwa desygnująca grupę ludzi, potomków Ebera (Rdz 10,24) i Abrahama, który sam jest nazwany *יֵשׁ עִבְרִי* w Rdz 14,13, tzn. w czasach, gdy jeszcze Bóg nie zmienił mu imienia. Zwykle termin ten pojawia się w użyciu przez lub wobec faraona⁷⁵ lub Filistynów⁷⁶. Uznać go trzeba za termin historyczny, nie zaś biblijne określenie Izraelitów, skoro pojawia się w różnych tradycjach (J i E, nigdy P) a także dlatego, że znamy starożytne odpowiedniki tego hebrajskiego słowa⁷⁷. Źródła terminu dla obecnego wersetu należy niewątpliwie szukać w sekcji Wj 1,15-2,22, która opisuje młodość Mojżesza, jako członka społeczności etnicznej odrębnej od Egipcjan (Wj 1,15.16.19; 2,6.11.13). Tak więc *יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים* oznaczać ma Jahwe, jedyne Boga tej jedynej w sobie grupy etnicznej, w odróżnieniu od bóstw Egiptu, bóstw faraona lub też jego samego, skoro uważał siebie za boga. To imię staje się oficjalnym imieniem Boga wobec faraona, w którego

⁷⁴ Tradycja ta przedłuża się jeszcze w Wj 4,23; 7,16; 7,26; 8,16; 9,1.13; 10,3, gdzie pojawia się zwrot *וַיַּעֲבֹדֵי, aby Mi służyć*.

⁷⁵ W historii Józefa desygnuje on go jako członka odrębnej nacji w ustach świąt egipskiej, zob. Rdz 39,14.17 (J); 40,15 (E); 41,12 (E); 43,22 (J).

⁷⁶ Zob. 1Sm 4,6; 13,3.19; 29,3.

⁷⁷ Desygnacja *Hebrajczycy* jako *hapiru* w języku akkadyjskim, SA.GAZ w języku sumeryjskim, *pr(m)* w Ugarit oraz *pr(w)* u Egipcjan, por. H. C a z e l l e s: *Hébreux*, w: *Autour de l'Exode*, ss.67-97; por. także TDOT X, s. 433-437.

mocy działa Mojżesz (Wj 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3 – J)⁷⁸. W obecnych rozważaniach ważne jest, że יהוה אלהי העבריים identyfikowany jest w teologicznej świadomości pisarza natchnionego z wszystkimi imionami Boga, które objawił On Mojżeszowi (ww.5.14-16). Różnica jest tu jednak kardynalna: swemu narodowi Bóg objawia się w swej bliskości, odsłaniając rąbka tajemniczym, podczas gdy wobec obcych narodów pozostaje jedynie Bogiem tej społeczności. Jak jednak należy rozumieć sam zwrot יהוה אלהי העבריים? Chodzi zwłaszcza o samo imię יהוה: czy jest to podanie faraonowi imienia Bożego w sensie ww.14-15? Otóż cały zwrot יהוה אלהי העבריים występuje w Wj 7,16; 9,1.13 i 10,3, podczas gdy samo אלהי העבריים – w Wj 5,3. Wydaje się więc, że zwrotem w ścisły znaczeniu skierowanym do pogan, jest skrócona wersja w Wj 5,3, tym bardziej, że w 5,2 faraon mówiąc o יהוה stwierdza, że Go nie zna. Można sądzić również, że objawienie skuteczne, tzn. połączone z wiarą gwarantowane jest przez samego Boga, podczas gdy objawione za pośrednictwem człowieka nie przynosi tak pewnych skutków⁷⁹. Możliwe, że w Wj 7,16; 9,1.13; 10,3 dodanie יהוה do אלהי העבריים ma na celu uznanie właśnie imienia Jahwe przez faraona na skutek plag, które mają go do tego zmusić. W 5,3 jest to niemożliwe z powodu braku przekonujących znaków. W Wj 12,31 zamierzony skutek został osiągnięty: faraon uznał święte imię Jahwe, Boga Hebrajczyków. Podobna sekwencja powtórzy się w 4,18, gdzie Jahwe zapowiada uznanie swego imienia przez faraona, co dokonuje się w w.25: Egipcjanie wierzą, że to sam יהוה walczy z nimi. Dodając zatem יהוה do אלהי העבריים zwrotu w 3,18 Autor natchniony dokonuje zespolenia konotacji teologicznej (ww.14-16) z socjologiczną (w.18). Jeśli rzeczywiście trudno ustalić kim byli owi *Hebrajczycy* Egiptu okresu Wyjścia, jeśli uznać także liczbę 600000 mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci w chwili wymarszu (Wj 12,37) za wysoce przesadzoną⁸⁰, to z pewnością nie stanowili już klanów rodzinnych i ich struktura społeczna przeszła ewolucję w kierunku większych grup, które od tej pory można nazywać szczepami lub pokoleniami.

Dalsze ww.19-22 stanowią oczekiwaną od faraona odpowiedź, zapowiedź działania Bożego wobec Egiptu, poprzedzoną zjednaniem u ludu kraju życzliwości wobec Hebrajczyków, którzy w ten sposób będą mogli złupić swych obecnych ciemniejszych⁸¹. Jako takie nie wnoszą już istotnego wkładu ani w rozumienie świętego Imienia Jahwe, ani w rozszerzenie misji Mojżesza. Ich zadaniem jest nie tylko zapowiadane działanie Jahwe wobec krnąbrnego faraona, lecz także zapew-

⁷⁸ Relacja *Boga Hebrajczyków do Boga Izraela*, por. TDOT X, s. 439-440.

⁷⁹ Por. w.18a, gdzie starszyzna wierzy Mojżeszowi, zaś faraon nie (Wj 5,2).

⁸⁰ Egzegeci podają tu jedną z ważnych racji teologicznych tego stanu: w świadomości późniejszych pokoleń, dla tak dużej grupy ludzi samo wydarzenie staje się centralnym punktem odniesienia całej historii narodu. Łączy się z tym także wysławianie wielkości Jahwe, który wyprowadził swój lud z Egiptu, por. R. A l b e r t z, dz.cyt., s. 44.

nienie samego Mojżesza o wspomaganiu go w jego misji. Nie musi się niczego bać, skoro Jahwe jest wciąż u jego boku. Redakcyjnie, nie należąc prawdopodobnie do redaktorskiej ręki J, którego uważa się za głównego autora ww.13-18⁸² stanowić mogą ww.19-22 wstęp do Bożego działania, przerwane obecnie naszym ciągiem długiego dialogu z Mojżeszem w 4,1-18.

Jakie najważniejsze wnioski wypływają z podjętych rozważań:

a) objawienie imienia Boga okazuje się niezbędne wobec narodu wybranego ze względu na całkowitą zmianę epok i jeśli Mojżeszowi jak i faraonowi wystarczy nazwa *Bóg ojców* lub *Bóg Hebrajczyków*, to naród ma prawo żądać pełnego brzmienia świętego Imienia (w.13);

b) samo święte Imię Boga występującego w Biblii zawsze w relacji do swego narodu, zostaje przez Niego podane absolutnie niezależnie, jako sama istota Tego, który jednak pozostaje całkowicie niepoznawalny dla człowieka, również niezależnie od wszelkich dociekań na temat możliwego pochodzenia tego Imienia (w.14);

c) Bóg o Imieniu *אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ* identyfikuje się z wcześniej przedstawionym Bogiem ojców oraz Bogiem patriarchów, lecz w przeciwieństwie do wcześniejszego okresu patriarchów, gdzie Bóg przedstawiał się jako *Bóg ojców* jawi się teraz jako imię wiekuiste (*na najdalsze pokolenia*, w.15);

d) święte Imię Boga zapewnia autorytatywność misji Mojżesza nie tylko wobec faraona, lecz zwłaszcza własnego narodu i jego starszyny, wobec których staje się on reprezentantem Boga Izraela (w.16);

e) Bóg nie chce wywodzić swego narodu z niewoli w nieznane, lecz powiadamia całkowicie o celu swego działania: doprowadzenia do ziemi przodków (w.17);

f) nie powinien jednak o tym wiedzieć faraon, dla którego przewidziana jest kultyczna interpretacja wyjścia narodu z Egiptu, które oficjalnie ma się zakończyć na pustyni, u stóp góry spotkania Mojżesza z Jahwe i objawienie Jego świętego Imienia (w.18);

⁸¹ Por. G. W. C o a t s, dz. cyt., s. 34.

⁸² Por. tamże, s. 38.