

JHWH – BÓG, KTÓRY PRZEBACZA, GDYŻ JEST MIŁOSIERNY (WJ 34,5-7)

Ks. Janusz Lemański

Wj 34,5-7 należy do tekstów, o których można powiedzieć, że w skondensowanej formie przekazują kwintesencję całej teologii Starego Testamentu. Jego znaczenie wynika najpierw z usytuowania kontekstualnego (Wj 32–34: grzech – modlitwa wstawiennicza – odnowienie relacji Przymierza), które pozwala zrozumieć, na czym w istocie polegają relacje pomiędzy Bogiem i wybranym przez Niego ludem. Po wtóre, mamy tu do czynienia z najdłuższą deklaracją Boga na temat Jego charakteru i imienia. Wreszcie odnajdujemy w tym passusie niezwykle kondensację najważniejszych starotestamentalnych słów dotyczących cech Boga, jak i usytuowanych w relacji do nich, najczęściej stosowanych określeń na oznaczenie grzechu. Trudno więc nie dostrzec tu paradygmatycznego znaczenia tego tekstu dla wielu innych wypowiedzi zawartych w Biblii.

1. KONTEKST

Analiza kontekstu pozwala stwierdzić, że deklaracja z Wj 34,5-7 stanowi klimaks dla długiego procesu negocjacji Mojżesza z Bogiem. Uwydatnia też rzeczywiste podstawy do tego, aby Bóg mógł przebywać pośród Izraela,

mimo jego grzesznych skłonności. JHWH pod wpływem Mojżesza zgadza się zmienić podjętą wcześniej decyzję. W rzeczywistości chodzi tu jednak nie tyle o ukazanie zmienności woli Boga, ile – dzięki wydłużonemu w czasie procesowi „przekonywania” – pozwala lepiej uwydatnić Jego prawdziwy charakter.

1.1. Kontekst dalszy

Księga Wyjścia opowiada nam o wielkim dziele wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej (Wj 1–15). Patriarchalne sagi z Księgi Rodzaju ustępują tu miejsca opowiadaniu o początkach historii narodu. (por. punkt zwrotny w Wj 1,6-7). Synowie Izraela (Jakuba) (Wj 1,1) stali się wielkim narodem (Wj 1,7), zgodnie z obietnicą złożoną Abrahamowi (Rdz 12,2). Bóg wyprowadza ich z Egiptu, aby uwolnić od niewolniczej służby dla faraona. Jednocześnie chce przyprowadzić ich do siebie i uczynić narzędziem w wypełnieniu misji wobec innych narodów (Wj 19,4-6; por. Rdz 12,3). Dla realizacji tego celu zawiera z Izraelem Przymierze (Wj 19–24) i czyni przygotowania do tego, aby zamieszkać pośród niego (Wj 25–31). Zanim to jednak nastąpi (Wj 35–40), pod nieobecność Mojżesza (i Jozuego!), Izraelici popełniają grzech, czyniąc sobie z pomocą Aarona złotego cielca. Oddają mu też cześć jako swemu wybawcy (Wj 32,1-6). Sytuacja ta powoduje lawinę negatywnych konsekwencji, z zerwaniem dopiero co zawartego Przymierza włącznie (Wj 32,7-30). Mojżesz podejmuje się w tej sytuacji wstawiennictwa za Izraelem, którego Bóg zamierza pozostawić samemu sobie na pustyni. Pierwsze próby są udane (Wj 32,7-14.30-35), ale stanowią zaledwie preludium do długich i bardzo intensywnych negocjacji z Bogiem (Wj 33,1–34,9)¹. Zakończą

¹ J. LEMAŃSKI, „Wierność Boga i wierność Mojżesza – dwa lekarstwa na bałwochwalstwo Izraela (Wj 32,7-14)”, „*Verbum Vitae*” 11 (2007) 15-26; J. WCISŁO, „Modlitwa Mojżesza po grzechu ludu ze złotym cielcem (Wj 34,7-14) – perspektywa historiozbowcza”, *Ex oriente lux* (Fs. A. Tronina) (Warszawa 2010) 533-560.

się one ostatecznie odnowieniem zerwanych relacji (Wj 34,10-35).

Modlitwa wstawiennicza z Wj 32,30-35 jest wprowadzeniem do centralnej sekcji opisującej ten wstawienniczy dialog pomiędzy Mojżeszem i JHWH. Wj 32,30-32 odsyła najpierw do wydarzeń związanych ze złotym cielcem (por. motyw wielkiego grzechy: ww. 30a.31b). Mojżesz zamierza powrócić na górę i prosić Boga o wymazanie go z Jego „księgi, którą zapisał” (Wj 32,32). Innymi słowy, prosi, aby w razie odmowy, JHWH także i jemu pozwolił umrzeć wraz z narodem². Bóg jednak odmawia, deklarując, że śmierć spotka tylko tych, którzy są winni (Wj 32,33). Nakazuje Mojżeszowi powrócić i zapowiedzieć karę, która zostaje zaraz potem wykonana (Wj 32,34-35). W Wj 33,1-3 Mojżesz jest nadal na górze. JHWH tym razem nakazuje mu prowadzić „ten lud”, „lud o twardym karku” ku Ziemi Obiecanej. Deklaruje też, że dotrzyma wszystkich złożonych przez siebie obietnic. Sam jednak nie chce iść z nimi i zapowiada jedynie posłanie swego anioła. Wszystkie te deklaracje wskazują, że JHWH nie postrzega już Izraela jako partnera Przymierza (por. „ty i ten lud” Wj 33,1)³. Lud podejmuje pokutę (Wj 33,4), ale Bóg nie zmienia swego postanowienia. Wyjaśnia jednak, że gdyby poszedł z nimi osobiście, to przy okazji kolejnego grzechu, musiałby ich natychmiast wytracić (Wj 33,5-6). Obecność *sacrum* nie toleruje żadnego grzechu. Dialog pomiędzy Mojżeszem i Bogiem zostaje ponownie podjęty (Wj 33,12-13) po krótkim wtrąceniu (Wj 33,7-11: Namiot Spotkania poza obozem). W słowach Mojżesza pojawia się podsumowanie tego, o czym była już mowa w Wj 32,34; 33,1. Przypomina on przede wszystkim Bogu, że „ten lud” (Wj 33,1) jest nadal „Twoim (tj. Boga) ludem”. Skoro sam Mojżesz jest dla Boga tak ważny (Wj 33,12b), to istotne powinno być dla Niego także to, co ma

² J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia* (NKB.ST III) (Częstochowa 2009) 623.

³ J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 625.

on Bogu do powiedzenia. Mojżesz nie ma pewności, co oznacza w istocie zapowiedziane prowadzenie lud przez posłańca (Wj 33,12a). Kładzie więc na szali swój własny autorytet i jego zaangażowanie przynosi skutek. Bóg zgadza się pójść z Izraelem osobiście (Wj 33,14). Mojżesz popiera tę decyzję słowami: „Jeśli nie pójdziesz sam, to raczej zakaż **nam** stąd wychodzić” (Wj 33,15). Owe „nas” kładzie akcent na solidarność Mojżesza z ludem. Nadal jest on jednak niepewnym sposobu tej osobistej obecności Boga. Dodaje więc słowa „ja i Twój lud” (Wj 33,16), a JHWH akceptuje jego interpretację (Wj 33,17). Prośba o oglądanie chwały Bożej (Wj 33,18-23) służy tu prawdopodobnie zapewnieniu, że ta obecność będzie odczuwalna, gdyż chwała Boża oznacza w Starym Testamencie zawsze konkretne i namacalne owoce Bożego działania⁴.

1.2. Kontekst bliższy

Po zapewnieniu o asystującej obecności Boga pośród narodu wędrującego ku Ziemi Obiecanej, Przymierze – złamane bałwochwalczym kultem złotego cielca – może zostać teraz odnowione (Wj 34,1-9). JHWH poleca więc Mojżeszowi wykonanie dwóch kamiennych tablic, które uprzednio ten ostatni zniszczył w reakcji na odstępstwo Izraelitów (por. Wj 32,19). Zapewnia też, że ponownie zapisze na nich te same słowa, które były na pierwszych tablicach (Wj 34,1; por. Wj 32,15-16 i 34,10-28). Mojżesz ma być gotowy na kolejne spotkanie z Bogiem na szczycie góry (Wj 34,2). Równocześnie powinien też zadbać, aby nikt i nic nie naruszyło sakralnej przestrzeni tego miejsca (Wj 34,3). Po wykonaniu tych wskazań Mojżesz wstępuje na górę i spotyka się z Bogiem (Wj 34,5-7). Teofanię otwiera przywołanie objawionego Mojżeszowi imienia JHWH (w. 5; por. Wj 3,14-15; 6,3). Deklaracyjna formuła

⁴ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa 1986) 122-123.192-193.

Bożej wypowiedzi (Wj 34,6-7) stanowi kolejny krok w objawieniu tego imienia⁵. Mojżesz reaguje na te słowa postawą prostracji (Wj 34,8). Ponawia też prośbę, aby znakiem łaski, jaką Bóg go darzy, była Jego obecność pośród wędrującego ludu (Wj 34,9a). Choć nadal będzie to lud „o twardym karku”, to taka koegzystencja Boga z przejawiającym grzeszne inklinacje ludem będzie możliwa dzięki przebaczeniu grzechów i łasce związanej z wybraniem Izraela jako dziedzictwo Boga (Wj 34,9b; por. Jr 31,34)⁶.

2. STRUKTURA WJ 34,5-7

W. 5 stanowi narracyjne wprowadzenie do słów JHWH. Opisuje „zejście” Boga i słowa skierowane do lub przez Mojżesza⁷, w których przywołuje się objawione już wcześniej imię JHWH (por. Wj 3,14-15; 6,2-8). Następnie Bóg „przechodzi” przed Mojżeszem i wypowiada uroczystą formułę autoprezentacyjną (Wj 34,6-7). Rozwija ona nowe aspekty znanego już imienia Bożego. Po krótkim wprowadzeniu narracyjnym (w. 6a), JHWH wymienia cztery swoje przymioty (w. 6b). W kolejnym wierszu

⁵ Por. J. LEMAŃSKI, „JHWH – Bóg, który pozostaje wierny swoim obietnicom”, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 12 (2007) 128-146.

⁶ J. NAGÓRNY, „Wierność Boga jako gwarancja przebaczenia i trwałości przymierza w Starym Testamencie”, *RBL* 36 (1983) 9-19.

⁷ Decyzja o tym, kto jest podmiotem dla czasowników w drugiej części w. 5, nie jest łatwa. Najbliższy kontekst sugeruje, że to JHWH, jedyny wymieniany w roli podmiotu, wypowiada swe imię (por. Wj 20,2). Tak też interpretują to średniowieczni egzegeci żydowscy (ibn Ezra, Raszbam, Ramban). Przyjąłem tę opinie także w tłumaczeniu zawartym w moim komentarzu do Księgi Wyjścia. Z drugiej jednak strony Wj 33,21 pozwala sądzić, że to Mojżesz „zatrzymuje się” przed JHWH i wzywa Jego imienia (tak *Targum Pseudo-Jonatan* i *Wulgata*), por. M. FRANZ, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seine Umwelt* (BWANT 160; Stuttgart 2002) 163-164; W.H. PROPP, *Exodus 19-40* (AncB 2A; New York 2006) 609.

odnosi je do swoich relacji z narodem wybranym w wymiarze historycznym (w. 7). Mając na uwadze układ retoryczny perykopy, treść tych wierszy można przedstawić w następujący sposób:

w. 5

A **JHWH** zstąpił w obłoku i [Mojżesz] zatrzymał się tam przed nim wypowiadając imię **JHWH**.

w. 6

I przeszedł **JHWH** przed nim wołając:

JHWH, JHWH

Bóg **miłosierny i łaskawy, cierpliwy i bogaty** w miłość i wierność.

w. 7

Zachowujący miłość po tysięczne pokolenie,
przebaczający niegodziwość, niewierność
i grzech,

lecz nie pozostawiający go bez kary.

Zsyłający karę za niegodziwość ojców na synów
i wnuków

aż do trzeciego i czwartego pokolenia.

Akcent położony jest tu wyraźnie na wymienione pięć razy imię Boże **JHWH** (ww. 5-6a) i związane z nim cztery przymioty Boga opisujące Jego charakter (w. 6b). Ta charakterystyka Boga ma następnie swoje przełożenie na konkretne relacje pomiędzy Bogiem i wybranym przez Niego ludem w wymiarze historycznym. **JHWH** zachowuje wierność swoim obietnicom „po tysięczne pokolenie” i przebacza wszelki rodzaj grzechu. Trzy wymienione tu rzeczowniki stosowane są najczęściej, gdy jest o nim mowa. Najpełniej też odzwierciedlają jego spektrum (w. 7a-b). Skłonność do przebaczenia nie oznacza jednak bezkarności. Nieuchronność kary Bożej opisuje pozostała część wiersza (w. 7c). Zestawienie „po tysięczne pokolenie” i „do trzeciego i czwartego pokolenia” akcentuje jednak fakt, że ostatecznie w historycznych relacjach pomiędzy Bogiem i narodem wybranym, zawsze dominował będzie prymat miłosierdzia nad koniecznością czasowego ukarania niewierności Izraela.

3. EGZEGEZA WJ 34,5-7

Zaproponowana powyżej struktura pozwala podzielić analizowany fragment perykopy z Wj 34,1-9 na trzy zasadnicze części: opis sytuacji (w. 5), opis charakteru Boga (w. 6) i historyczne konsekwencje Bożego charakteru (w. 7).

3.1. Opis sytuacji (w. 5)

Wprowadzenie narracyjne odnosi obecną wypowiedź do poprzedzającego ją kontekstu (zwl. Wj 3,14-15; 33,19.22-23). W centrum wypowiedzi jest proklamacja imienia Bożego. O ile jednak zdanie: „zatrzymał się przed”, jak było to już wspomniane, można odnieść do Mojżesza (por. Wj 33,21), o tyle trudniej jest ustalić, czy Mojżesz jest również podmiotem dla czasownika „wezwać/przywołać” imię JHWH. Deklaracja z Wj 33,19 pozwala sądzić, że tym razem to sam Bóg przywołuje swoje imię. Jeśli jednak przyjąć, że wcześniej nastąpiła, nie zaznaczona wprost, zmiana podmiotu, to równie dobrze Mojżesz może zwracać się do Boga objawionym mu już wcześniej imieniem. JHWH podejmie to wezwanie i w następnych wierszach rozszerzy je o dodatkowe przymioty⁸.

Formuły objawienia imienia Bożego z Wj 3,14-15 i 6,2-8 akcentowały doświadczaną w wymiarze historycznym wierność Boga wobec złożonych przez Niego obietnic. Ich teologiczną treść stanowi deklaracja o niezmienności woli Bożej oraz o Jego stałym zaangażowaniu się na rzecz wypełnienia tego, co obiecał wcześniej przodkom Izraela⁹. Wydarzenia ze złotym cielcem ujawniły jednak zasadniczą trudność we wzajemnych relacjach. Izrael – „lud o twardym karku” – przejawiał będzie trwałą tendencję do łamania zasad wynikających z zawartego na

⁸ W.H. PROPP, *Exodus 19–40*, 609.

⁹ Por. J. LEMAŃSKI, „JHWH – Bóg, który pozostaje wierny swoim obietnicom”, 130-140.

Synaju Przymierza. Jeżeli zatem taka jest natura narodu, to „zmianie” ulec musi coś w postawie Boga, aby Przymierze mogło trwać i spełniły się związane z nim obietnice. W praktyce Wj 33-34, jako całość, jest dialogiczną katechezą pozwalającą rozwinąć naukę na temat Bożego charakteru¹⁰. Swoje wyjaśnienie znajdują tu przynależne Mu przymioty: sprawiedliwość i miłosierdzie.

3.2. OPIS CHARAKTERU BOGA (w. 6)

W. 6-7 zawierają najdłuższą formułę opisową dotyczącą imienia Bożego w Starym Testamencie (por. Iz 9,5). Składa się ona aż z trzydziestu dwóch słów¹¹, a całość deklaracji wydaje się być liturgicznym wyznaniem wiary (por. Jl 2,13)¹². Hebrajskie pojęcie *šēm* to jednak coś więcej niż tylko literalnie rozumiane „imię”. W istocie rzeczy „imię” wyraża naturę i charakter tego, kto je nosi. W samej Biblii zauważyć można szereg wariantów lub wręcz cytacji formuły, która pojawia się w w. 6¹³.

Wprowadzenie narracyjne (w. 6a) wskazuje, że chodzi tu o rozwinięcie teofanijnego przejścia Boga przed obliczem Mojżesza (Wj 33,19.22-23). Akcent pada jednak tym razem nie na doświadczenia wizualne, lecz akustyczne. Mojżesz prosił wcześniej Boga, aby mógł oglądać Jego chwałę (Wj 33,18-19). W odpowiedzi jednak usłyszał, że może ujrzeć jedynie Jego „tył”. Oznacza to, że oglądanie skutków Bożego działania (*kābôd* zawsze oznacza coś,

¹⁰ Por. J. LEMAŃSKI, „JHWH – Bóg miłosierny i zazdrosny”, „Colloquia Theologica Ottaniana” 2 (2007) 7-15.

¹¹ W.H. PROPP, *Exodus 19-40*, 609.

¹² T.B. DOZEMAN, *Exodus* (ECC; Grand Rapids – Cambridge 2009) 735.

¹³ Wj 20,5-6; Lb 14,18; Pwt 5,9-10; Jr 30,11; 32,18-19; 46,28; 49,12; Jl 2,13; Jon 4,2; Mi 7,18-20; Na 1,2; Ps 103; 135,8; Lm 3,32; Dn 9,4; Ne 9,17; por. T.B. DOZEMAN, „Inner-biblical Interpretation of Yahweh’s Gracious and Compassionate Character”, *JBL* 108 (1989) 207-223.

co podpada pod zmysły, jest wynikiem czyjegoś działania i powodem do wyrażenia przez innych uznania) jest możliwe, ale to sam Bóg decyduje jak i kiedy będzie to możliwe. Deklaracja ta daje podstawy do interpretacji formuły z Wj 34,6-7¹⁴. W tej ostatniej akcent zostaje położony jednak na elementy audytywne. Pozwala to sądzić, że chodzi teraz o pokazanie, iż doświadczenie obecności Boga możliwe jest nie tylko przez fenomeny teofanijne, ale także poprzez Jego słowa.

Jak rozumieć jednak podwójne użycie imienia Bożego w zwrocie: *wayyiqrā² yhw^h yhw^h*? Sugestii jest kilka. W ten sposób można podkreślić bezpośrednią mowę Boga i lepiej uwydatnić podmiot dla czasownika „wołać”: „JHWH zawołał: JHWH” (tak ibn Ezra). Możliwe też, że akcentuje się tu opis charakteru Bożego, który jest teologicznym rozwinięciem treści imienia Bożego. Takie podwójne zawołanie najczęściej pojawia się w sytuacjach, gdy to Bóg zwraca się do człowieka w jakichś szczególnych okolicznościach (Rdz 22,11; 46,2; Wj 3,4; 1 Sm 3,10). Nie brak jednak przykładów, gdy w ten sposób również człowiek zwraca się do Boga (Jr 22,22; Ps 22,2; por. 1 Krl 18,39). Chociaż teoretycznie Mojżesz może być tu podmiotem (por. Lb 14,17-18), to wydaje się, że w kontekście lepiej pasuje uznanie Boga za podmiot mówiący. Przywołuje On swoje imię, które wybrzmiało w zawołaniu Mojżesza (por. w. 5). Zwrot można wówczas rozumieć w sensie: „i JHWH zawołał: JHWH, JHWH Bóg...” lub „JHWH, nazywany JHWH, Bóg...”¹⁵.

Tradycja żydowska doszukiwała się w w. 6b-7 aż trzynastu atrybutów Bożych. Większość badaczy sądzi

¹⁴ E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israelis. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (Stockholm 1988) 125.

¹⁵ Teoretycznie można tę formułę rozumieć jeszcze szerzej, tak jak proponuje to teologia deuteronomistyczna: „JHWH i żaden inny” (por. Pwt 32,29), lub jako reinterpretację objawionego już w Wj 3,14 imienia JHWH: *yahwi du yahwi* – „On stworzył to, co stworzył”; por. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge 1973) 68-69.

jednak, że taka liczba jest mocno zawyżona. Przy dokładnej analizie doliczyć się można ich co najwyżej siedmiu¹⁶. Dwa pierwsze przymiotniki opisujące Boży charakter to: *rahûm wʿhannûn* – „miłosierny i łaskawy”. Rdzenia *rh̄m* wyraża ideę współczucia i należy tego samego pola semantycznego co rzeczownik *reḥem* – „łono (matki)”¹⁷. Ten „matczyzny” źródłosłów bywa jednak łączony z obrazem Boga jako litościwego ojca (por. Ps 103,12: dwa razy ten rdzeń!). Pokazuje to, że oba aspekty wzajemnie się przenikają. Czasowniki wywodzące się od tego rdzenia zwykle pojawiają się, gdy mowa jest od zaprzestaniu gniewu Bożego (Iz 54,7-8; Jr 30,18), przewycięzeniu nieszczęść lub ratunku w sytuacji zagrożenia (Ps 78,38). Z kolei rzeczownik *reḥem* i jego derywaty należą do pola semantycznego związanego z tematem łaski i nadziei; wyrażają wolę obdarzenia kogoś życzliwością. Taki sens zawiera się także w zastosowanym obecnie przymiotniku *rahûm* (jedenaście na trzydzieści zastosowań). Bardzo często występuje on razem z przymiotnikiem *hannûn*. Czasem oba stanowią część dłuższej formuły (Ps 86,15; 103,8; w odwrotnej kolejności: Ne 9,17; Ps 111,4; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2). W powygnaniowej teologii przymiotnik ten opisuje atrybut Boga pozwalający na odbudowanie z Nim właściwych relacji. Warunkiem zawsze jest jednak nawrócenie (por. Pwt 4,30-31)¹⁸.

Paralelność wobec przymiotnika *hannûn* pozwala sądzić, że oba pozostają w tej samej sferze znaczeniowej. Nie zacierają to jednak różnicy znaczeniowej obu wyrażen. Czasownikowy rdzeń *hnn* pojawia się zwykle w osnowie *Qal* z Bogiem w roli podmiotu i oznacza „być łaskawym”, „darzyć życzliwością”. Jego rzeczownikowy derywat *hēn* często jest składnikiem zwrotu: „znaleźć łaskę w czyichś oczach”. Pole semantyczne rzeczownika jest jednak

¹⁶ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem 1967) 439-440.

¹⁷ Ten związek szczególnie dobrze akcentuje P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia 1978) 31-71.

¹⁸ M. BUTTERWORTH, „*rh̄m*”, *NIDOTTE* III, 1093-1094.

znacznie bogatsze. Obejmuje swym sensem walory estetyczne np. piękno ozdób (Prz 1,9; 4,9), urok zwierząt (Prz 5,19), kobiet (Prz 11,16; 31,30), przyjemny dźwięk (Ps 45,3; Prz 22,11). Bardzo często oznacza on ludzką życzliwość. Zwykle pojawia się wówczas we wspomnianej formule: „znaleźć łaskę w (czyichś) oczach”. W takim kontekście wprowadza ona na ogół prośby (Rdz 18,3; 30,27; 47,29), wyraża wdzięczność (1 Sm 1,18) lub akcentuje relacje personalne (Rdz 39,4.21; 1 Sm 16,22; 20,3). Ten sam zwrot w odniesieniu do relacji z Bogiem: „znaleźć łaskę w oczach (Boga)”, ma jednak inny ciężar gatunkowy. Dla Noego doświadczenie takiej łaski oznacza fundamentalny zwrot w jego życiu (Rdz 6,8). W Wj 33,12 ten sam zwrot oznacza, że Bóg postanawia zmienić zdanie i decyduje się iść dalej z Izraelem. W odniesieniu do Mojżesza (Wj 33,12.16-17; 34,9) łączy się z obietnicą spełnienia jego próśb.

Forma przymiotnikowa (*ḥannûn*), ukształtowana w oparciu o ten sam rdzeń, pojawia się jedynie trzynaście razy, zawsze w odniesieniu do Boga (wyjątek to Ps 112,4) i w parze z *rahûm*. Podobnie też, jak ten ostatni, przymiotnik ma związki z macierzyńską troską i opieką (por. Wj 22,27). Przywoływana jest w wyznaniach wiary (Ps 86,15) i opisuje naturę Boga gotowego okazać miłosierdzie wobec człowieka i świata¹⁹. Jednak o ile czasownikowa forma *ḥānan* jest regularnie używana przez psalmistów w zawołaniu: „bądź nam litościwy” (Ps 4,2; 6,39 itd.; razem ok. dwudziestu razy), o tyle jej odpowiednik pochodzący od rdzenia *rḥm* nigdy się w takim zawołaniu nie pojawia. W tym dostrzec można subtelną, lecz istotną różnicę w znaczeniu obu przymiotników użytych w Wj 34,6. Pierwszy opisuje naturalny odruch, drugi zaś cechę charakteru oznaczającą stałą skłonność do okazywania łaski.

Kolejna para atrybutów jest bardziej złożona. Pierwszy z nich: *ʾerek ʾāppayim*, ma sens idiomatyczny. Jego pierwszy człon to forma konstrukcyjna od *ʾārēk* –

¹⁹ T.E. FRETHERM, „ḥnn”, *NIDOTTE* II, 203-206.

„stawać się długim”. Należy ona do gramatycznej kategorii określanej mianem *apexegetical genetives*²⁰ i pojawia się w dłuższych konstrukcjach mających na celu bliższe zdefiniowanie jakiejś rzeczywistości. Drugi człon tej konstrukcji to forma „podwójna” rzeczownika *ʾap* – „nos”, „nozdrza”. Literalnie rzecz biorąc, chodzi o dwa nozdrza (Rdz 2,7; Wj 15,8). Rozumiana jako formuła retoryczna zwana *synekdoche*, może opisywać całą twarz (dwa oblicza) lub dwie strony nosa. Częściej jednak chodzi o synonim gniewu²¹, a zastosowany rzeczownik nawiązuje do naturalnych ruchów nozdrzy. Chodzi o typowy objaw wielkiego emocjonalnego podniecenia, gdy oddech staje się przyśpieszony i ciężki. Odczytany jako całość zwrot mógłby więc oznaczać przedłużenie tego stanu, długotrwałe żywienie urazu lub żalu. Jednak kontekst faworyzuje zupełnie inny sens. Chodzi o idiom opisujący cechę kogoś, kogo nie jest łatwo wyprowadzić z równowagi. W tym znaczeniu rozumienie w sensie „cierpliwy”, jako przeciwstawienie dla *qēšar ʾāppayim* – „niecierpliwy”, „porywczy” (por. Prz 14,17), wydaje się najbardziej adekwatne. Część egzegetów podkreśla, że jeszcze lepiej jego sens uwydatnia się w tłumaczeniu „nieskory do gniewu”²².

Drugie z przywołanych określeń to *rab-ḥesed we-ʾemet*. Przypomina styl wypowiedzi znany z Jeremiasza (Jr 11,10; 14,10; 32,18) i tekstów deuteronomistycznych (Pwt 5,9; por. Wj 20,5; Lb 14,18)²³. Jak zwracają uwagę badacze²⁴, słownictwo to charakterystyczne było także

²⁰ GKC §128x.

²¹ L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa 2009) I, 74.

²² P. TRIBLE, *God and the Rhetoric*, 17-30: ang. *slow to anger*, niem. *langsam zum Zorn*.

²³ H.D. PREUSS, *Teologie des Alten Testaments* (Stuttgart i in. 1991) I, 278.

²⁴ O. LORETZ, *Ugarit und die Bibel* (Darmstadt 1990) 66; M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel* (Grand Rapids – Cambridge 1990, 2002) 39.

dla opisów kananejskiego boga El (KTU 1.6.IV,58; 1,6. I,49; III.4.10.14). Poprzez podwójne wezwanie imienia JHWH (por. Wj 33,19) przeniesione jest ono teraz na Boga Izraela. Słowo *rab* znaczy „liczny, wielki, różnorodny”²⁵, ale może mieć także sens „bogaty” (Prz 28,20)²⁶. W odniesieniu do Boga, oprócz obecnego tu zastosowania (Wj 34,6bB), opisuje Go jako „bogatego” w dobroć (Iz 63,7), moc (Ps 147,5), działanie (Jr 32,19). W analizowanej wypowiedzi pojawia się najpierw w połączeniu z rzeczownikiem *hesed*. To hebrajskie słowo wyraża postawę lojalności, wierności i dobroci²⁷. W odniesieniu do Boga zawsze służy ono opisaniu Jego charakteru, zaś w odniesieniu do człowieka określa najwyższy ideał wśród ludzkich cnót. W istocie rzeczy opisuje się nim dobroczynne działanie, które zachodzi w kontekście relacji pomiędzy dwiema stronami: wspomaganie kogoś, kto sam sobie nie jest w stanie pomóc²⁸. Mimo wielu prób odnalezienia właściwego odpowiednika, którym można by tłumaczyć ten piękny hebrajski termin na współczesne nam języki, zawsze wydaje się, że proponowane substytuty są nazbyt wąskie i nie oddają jego głębi. W *Pięcioksięgu hesed* stanowi najbardziej charakterystyczny element opisu imienia Bożego. Wskazuje na niezmienność i konsekwencję w realizacji złożonych przez Niego obietnic (Wj 20,5-6; 34,6-7; Lb 14,17-19; Pwt 5,9-10; 7,9-13). Określają nim cechę Boga, przywołują w swoich uwielbieniach zarówno patriarchowie, jak i cały Izrael, (Rdz 19,19; 24,12-14; 32,11; Wj 15,13; Lb 14,18; por. też Rdz 24,27; 39,21; Pwt 7,12).

²⁵ L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa 2009) II, 225-226.

²⁶ L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, II, 226.

²⁷ H.J. STOEBE, „*hesed Güte*”, *THAT* I, 600-621; H.J. ZOBEL, „*hšd*”, *ThWAT* III, 47-71; D.A. BAER – R.P. GORDON, „*hšd*”, *NIDOTTE* II, 211-218.

²⁸ G.R. CLARK, *The Word Hesed in the Hebrew Bible* (JSOT.S 157; Sheffield 1993) 267.

Historia narodu wybranego obfituje w wydarzenia, które są dowodem niezmiennej Bożej opieki i troski. Wszystkie inne pojęcia związane z tym tematem (*hnn* – łaska; *rhm* – litość; *ʔmt/ʔmn* – wierność; *ʔahābāh* – miłość) wpisują się w kontekst znaczeniowy słowa *hesed* i stanowią jego elementy składowe²⁹. W kręgu znaczeniowym słowa *hesed* znajdują się także pojęcia opisujące sprawiedliwość³⁰, jak *šedāqāh* (por. Rdz 21,23; 38,26; Pwt 5,10; Oz 2,21; 10,12) czy *mišpāt* (por. Rdz 39,21; 40,13-14; Wj 20,6; 34,6-7; Lb 14,18-19; Pwt 7,9-12; 10,17; 32,4). Pierwsze z nich bywa często synonimiczne względem *hesed*. Oba pojęcia oznaczają bowiem postępowanie wynikające z zasad życia we wspólnocie oraz obejmują sposób myślenia określany poczuciem sprawiedliwości. Jak zauważają jednak egzegeci³¹, *hesed* lepiej wyraża sens „dobroci” i „wierności”, a tym samym dobitniej akcentuje stałą wolę w prezentowaniu takiej postawy. Mamy więc do czynienia ze słowem, które w najszerszym znaczeniu wyznacza także standardy etyki starotestamentalnej i stanowi jedno z najgłębszych znaczeniowo określeń, stosowanych na opisanie charakteru Bożego³².

Drugi z rzeczowników składających się na analizowany zwrot to derywat rdzenia *ʔmn*, opisującego z zasady solidność, wiarygodność, pewność i zaufanie. W formie czasownikowej (*ʔemet*) oznacza „wspomagać” (*Qal*), „być wiernym/godnym zaufania” (*Hi*). Ta forma jest też statystycznie najczęstszym derywatem wskazanego rdzenia. Obecne zastosowanie (Wj 34,6bB) wydaje się oddawać najlepiej teologiczne znaczenie tego słowa w odniesieniu do charakteru Boga³³. W odpowiedzi na wstawiennictwo Mojżesza (por. Wj 33,12-18), Bóg ukazuje bowiem swą prawdziwą naturę. Gotów jest przywrócić aktual-

²⁹ G.R. CLARK, *The Word Hesed*, 267.

³⁰ R. KNIERIM, *The Task of Old Testament Theology*. Substance, Method, and Cases (Grand Rapids 1995) 87.

³¹ G. VON RAD, *Teologia*, 292 (przyp. 6).

³² R. KNIERIM, *The Task of Old Testament Theology*, 208.

³³ R.W.L. MOBERLY, „ʔmn”, *NIDOTTE* I, 427-433 (zwł. 428-429).

ność złamanemu dopiero co Przymierzu, mimo grzesznej kondycji narodu wybranego. Dlaczego? Gdyż jest wierny temu, co obiecał. Tę niewiarygodną wierność swego Boga Izrael celebrytuje nieustannie w liturgii (Ps 86,15 – te same słownictwo co w Wj 34,6; Ps 108,5; 115,1;117,2; 138,2)³⁴. Generalny sens tego słowa jest więc taki, że Bóg niezmiennie pozostaje wierny w stosunku do Izraela. Pożucie to połączone jest z silnym przeświadczeniem integralności moralnej, jaka cechuje Boga. Jak pokaże dalsza część wypowiedzi (w. 7), nie oznacza to jednak w żadnym wypadku laksyzmu czy obojętności wobec zła.

3.3. Historyczne konsekwencje Bożego charakteru (w. 7)

Ostatni z analizowanych powyżej zwrotów uwydatnił wyraźnie doświadczenie historyczne Izraela w relacjach z Bogiem. Mimo niedoskonałości samego narodu wybranego, Przymierze i łaska Boża wobec niego pozostają nadal aktualne dzięki naturze samego JHWH. Kolejny wiersz podejmuje ten temat poprzez powtórzenie rzeczownika *hesed*. JHWH „zachowuje” (*nāšar*) swój *hesed* „po tysięczne pokolenie” (w. 7a). Zastosowany czasownik rzadko opisuje ideę „przebaczenia”. Jego występowanie ogranicza się też zwykle do teksów poetyckich. W obecnej wypowiedzi podkreśla dobrze uroczysty i ceremonialny charakter całej deklaracji³⁵. Liczba tysiąc w symbolice biblijnej zasadniczo oznacza bardzo długi czas, niemal wymykający się jakimkolwiek próbom ograniczenia. Trwanie tego stanu wynika z faktu, że JHWH „przebacza” w praktyce każdy grzech.

Zasób słownictwa stosowanego w Starym Testamencie na opisanie sytuacji noszących znamiona zła i grzechu

³⁴ E. KELLENBERGER, *hesed we'emet als Ausdruck einer Glaubenserfahrung* (AThANT 69; Zürich 1982).

³⁵ W.H. PROPP, *Exodus 19–40*, 611.

jest bardzo duży. R. Knierim³⁶ wylicza niemal czterdzieści słów, którymi autorzy natchnieni określają sytuacje wchodzące w zakres pojęcia „grzech” lub „zło”. Do najważniejszych z nich należą jednak trzy pojawiające się w obecnej deklaracji słowa: *‘āwōn* (przestępstwo, wina), *peša*^c (niewierność) (poza obecnym miejscem por. Kpł 16,21; Ps 32,1-2), *ḥattā’t* (grzech). Przyglądając się poszczególnym rzeczownikom w odwrotnej kolejności niż pojawiają się one w w. 7aB, można lepiej uchwycić gradacyjny charakter wypowiedzi.

Rzeczownik *ḥattā’t* jest najczęściej stosowanym słowem na określenie grzechu (ok. 600 razy). Rdzeń, od którego pochodzi, wyraża ideę „nie trafić w cel”, „chybić”³⁷. (por. Sdz 20,16; Prz 19,2). Z niego rozwinięty został sens mający konotacje etyczne: „być w błędzie”, „nie wypełniać obowiązku”, „oszukiwać kogoś we wzajemnych relacjach”. Często chodzi zarówno o intencjonalne jak i przypadkowe zachowania. Mamy więc do czynienia z jednym z najbardziej ogólnych słów na opisanie grzechu w każdym jego wymiarze (Kpł 16,21; por. Pwt 9,18). Słowem tym określa się bałwochwalstwo przed złotym cielcem (Wj 32,12.30; por. Pwt 9,16.18) i bunt Koracha (Lb 16,26; 17,3). W materiale legislacyjnym obejmuje on kłamstwo i kradzież (Kpł 5,21-23), brak spłaty zobowiązań lub nie wypłacenie w terminie zarobionych pieniędzy (Pwt 23,22; 24,15), a wreszcie bluźnierstwo przeciwko Bogu (Kpł 24,15). Jego derywaty często pojawiają się w modlitwach wstawienniczych (Wj 32,21) i wyznaniach winy: „ja zgrzeszyłem” (Wj 9,27; 10,16: faraon; Lb 22,34: Balaam; por. też Rdz 20,9; 39,9; 43,9; 44,32)³⁸; „my zgrzeszyliśmy” (Lb 12,11: Aaron i Miriam; Lb 14,40: Izraelici w Kadesz; por. Pwt 1,41; Lb 21,7).

³⁶ Por. R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh 1965); TENZE, *The Task of Old Testament Theology*, 416-467 (zwł. 425).

³⁷ L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I, 290.

³⁸ Na ten temat, por. R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe*, 20.28.

Słowo *peša^c* w starszych słownikach tłumaczone było przede wszystkim w sensie „bunt”, gdyż najczęściej występuje ono, gdy mowa jest o rebelii (por. 2 Krl 3,5; 8,20). R. Knierim³⁹ akcentuje jednak jeszcze jeden niuans znaczeniowy: „złamać”, „zerwać z”. Przy takim rozumieniu słowo to może opisywać odebranie komuś czegoś, naruszenie czyjegoś prawa do tego, co mu przynależy (np. wolności naruszonej przez porwanie por. Rdz 50,17; Wj 22,8; 2 Krl 8,20.22). W konsekwencji oznacza ono zerwanie prawidłowych relacji, co dobrze widać w opowiadaniu o Jakubie i Labanie (Rdz 31,36) oraz o Józefie i jego braciach. Z teologicznego punktu widzenia ten, kto popełnia *peša^c*, nie tylko buntuje się przeciwko JHWH, ale i zrywa z Nim właściwe relacje. W Dniu Pojednania kapłan wyznawał i rugował ze wspólnoty z tego powodu ten właśnie rodzaj grzechu (*peša^c*), kładąc symbolicznie ręce na kozła ofiarnego (Kpł 16,16.21). O takim rodzaju grzechu wspomina się także w doksologiach kończących modlitwę o przebaczenie (Wj 34,7; Lb 14,18)⁴⁰. O ile więc *hattā^t* opisuje niepowodzenie w osiągnięciu właściwego celu, wynikające także z błędu, to *peša^c* akcentuje złamanie właściwych relacji z premedytacją⁴¹.

Ostatnie określenie *‘āwōn* pojawia się w *Pięcioksięgu* około czterdziestu razy. Opisuje postępowanie Amorytów (Rdz 15,16), mieszkańców Sodomy i Gomory (Rdz 19,15), braci Józefa (Rdz 44,16), Izraelitów podczas kultu złotego cielca (Wj 34,9) i ogólnie kłanianie się bożkom (Wj 20,5; Pwt 5,9). Stanowi ono także element zwrotu „nosić grzech/winę” (por. Rdz 4,13) i niejednokrotnie wiąże się z konsekwencjami złego czynu⁴². Z leksykalnego punktu

³⁹ R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe*, 113-184 (zwł. 178.181); TENZE, „*peša^c Verbrechen*”, *THAT* I, 488-495; por. też H. SEEBASS, „*peša^c”*, *ThWAT*, t. VI, 791-810; E. CARPENTER – M.A. GRISANTI, „*peša^c”*, *NI-DOTTE* III, 706-710.

⁴⁰ E.A. MARTENS, „Sin, Guilt”, *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch* (red. T.D. ALEXANDER – D.W. BAKER) (Leicester 2003) 766.

⁴¹ E.A. MARTENS, „Sin, Guilt”, 767.

⁴² L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM (red.), *Wielki słownik*, I, 784.

widzenia słowo to wywodzi swój sens z idei krzywizny, skręcenia. Z niej wyewoluował sens: perwersja, niegodziwość. Termin *‘āwōn* zawsze oznacza konkretne, złe działanie. Przy holistycznym sposobie myślenia starożytnych Izraelitów opisuje także konsekwencje tego działania (Rdz 15,16: wina; Rdz 19,15: kara)⁴³. Przy próbach uchwylenia niuansów znaczeniowych podkreśla się często, że o ile *ḥaṭṭā’* wraz z derywatami oznacza ogólnie rozumiane niewłaściwe zachowanie, naruszenie obowiązujących zasad, o tyle *peša’* i *‘āwōn* noszą w sobie jakiś komponent etyczny i obejmują swym znaczeniem także wymiar religijny⁴⁴. Rzeczownik *peša’* podkreśla bardziej wymiar jurydyczny: bunt, złamanie prawa, naruszenie dobrych relacji, niewłaściwe zachowanie wobec partnera, z którym zawarto jakiś układ. *‘āwōn* zdaje się obejmować całość procesu, jakim jest grzech i jego konsekwencje. Chodzi zatem o słowo opisujące związek, jaki zachodzi pomiędzy grzechem i jego skutkami⁴⁵. Warto zauważyć, że kontekst, w jakim bywa stosowane ostatnie ze słów, pokreśla często złośliwość postawy grzesznika⁴⁶.

Stała tendencja Boga do „zachowywania” Przymierza⁴⁷ nie oznacza rezygnacji z egzekwowania sprawiedliwości (por. 2 Sm 7,14-15). Koniunkcja wprowadzająca w. 7b przyjmuje walor znaczeniowy „lecz”. Użycie słowa *nāqāh* (w. 7bA) w formie *Pi imperfectum* z negacją, poprzedza zastosowanie go w formie *Pi infinitivus absolutus*. Daje to efekt emfazy: „On jednak/naprawdę nie uniewinni...”. Ojcowie popełniający grzech (powraca tym razem *‘āwōn*)

⁴³ Por. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM (red.), *Wielki słownik*, I, 784; R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe*, 238.

⁴⁴ Tak T.C. VRIEZEN, „Sünde und Schuld im Alten Testament”, *RGG*³ VI, 478-482.

⁴⁵ A. GRUND, „Sünde/Schuld und Vergebung. IV. Altes Testament”, *RGG*⁴ VII, 1874.

⁴⁶ E.A. MARTENS, „Sin, Guilt”, 767, powołując się na W. Eichrodt’a.

⁴⁷ Słowo *ḥesed* bywa często jego synonimem, por. P. KALLUVEETIL, *Declaration and Covenant*. Review of Covenant Formulae from Old Testament and the Ancient Near East (AnBib 88; Roma 1982) 48.

muszą więc liczyć się z tym, że jego skutki na pewno spadną na kolejne pokolenia. Kara jest zatem nieunikniona (dosłownie: *pqd* – „nawiedzi”), ale ma ograniczony w czasie zasięg (w. 7b: „do trzeciego i czwartego pokolenia”). W praktyce oznacza to, że jej charakter jest doraźny, a cel któremu służy, jak można sądzić na podstawie wielu innych wypowiedzi starotestamentalnych, jedynie pedagogiczny. Jednocześnie jej nieuniknioność potwierdza, że JHWH każdy grzech bierze na serio i traktuje go jako sprzeniewierzenie się wobec siebie. Samo zestawienie „tysięczne pokolenie” – „trzecie i czwarte pokolenie”, z pierwszeństwem danym pierwszemu z członów wypowiedzi, akcentuje jednakże tryumf miłosierdzia i zbawczej woli JHWH nad wynikającą z Jego sprawiedliwości dydaktyką kary. Oznacza to w rzeczywistości, że Bóg nadal egzekwuje konsekwentnie swoją suwerenną władzę i odrzuca wszelki fałszywy kompromis w relacjach z Izraelem. Zło nie jest ignorowane, a jego skutki dla wzajemnych relacji muszą być naprawione. Jednak słabości i niekonsekwencja ludu w zachowaniu wierności wobec Przymierza nie przekreśla skuteczności JHWH w realizacji wyznaczonego przez siebie planu zbawienia.

4. POCHODZENIE I PRZESŁANIE TEOLOGICZNE FORMUŁY Z WJ 34,5-7

W trakcie analizy egzegetycznej wspomniane było, że formuła autoprezentacyjna z Wj 34,6-7 stanowi częste źródło odniesień dla wielu innych wypowiedzi biblijnych. Warto zadać więc sobie pytanie o to, kiedy pojawiła się ona w obecnym miejscu i formie, a następnie, jakie przesłanie zawiera w sobie, gdy spojrzymy na nią z perspektywy jej oddziaływania na inne wypowiedzi starotestamentalne.

4.1. Czas zredagowania Wj 34,5-7

Kwestia określenia czasu i sposobu zredagowania całego kompleksu Wj 32–34 jest bardzo skomplikowana⁴⁸. Kluczem do zrozumienia tego procesu jest, zdaniem wielu współczesnych egzegetów, Księga Powtórzonego Prawa. Nie ma w niej jeszcze mowy o Namiocie Spotkania w centrum obozowiska, którego opis zajmuje niemal jedna trzecia tekstu składającego się na Księgę Wyjścia (Wj 25–31; 35–40). Kiedy w Powtórzonym Prawie mowa jest o tym Namiocie, znajduje się on poza obozem (Pwt 31,14-15; por. Wj 33,7-11) i służy okazjonalnym spotkaniom Mojżesza z Bogiem. Po usunięciu kapłańskich rozdziałów o Namiocie-Swiątyni z Księgi Wyjścia, narracja płynnie przechodzi od wydarzeń opisanych w Wj 24 do tych z Wj 32–34 (Wj 31,18 jest wierszem pomostowym łączącym obie części), a sekwencja zdarzeń odpowiada ściśle tej z Pwt 9,7-10,11 (por. Wj 24,12.18; 31,18; 32,8-21; 34,1.4.27-29). Badacze wyciągają z tego wniosek, że oryginalnym wzorcem dla redaktorów odpowiedzialnych z pierwotną kompilację Wj 19–24//32–34 była koncepcja redaktorów z kręgów deuteronomistycznych. Tę postdeuteronomistyczną (niekapłańską) redakcję dawnych tradycji przyjęło się określać we współczesnych badaniach mianem „kompozycji deuteronomistycznej” (E. Blum) lub „Jahwistą” (J. Van Seters), datowanym jednak na schyłkowy okres wygnania.

Uzasadnienie kary spadającej na potomków „do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,7b) jest częścią retoryki związanej z pierwszym i drugim przykazaniem Dekalogu (Wj 20,5b; por. Pwt 5,9b). W tych wypowiedziach dodatkowo pojawia się jednak określenie JHWH jako Boga zazdrosnego (*'ēl qannā²*; por. też Wj 34,14). „Zazdrość” nie jest tu oczywiście wyrazem niskich uczuć, lecz antropomorfizmem akcentującym troskę Boga o wybrany przez Niego lud. W Wj 34,6-7a zwrot ten zastępuje

⁴⁸ Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 622.

jednak pozytywna formuła opiewająca miłosierdzie, łaskawość i wierność Boga Izraela. Do czterech pokoleń, o których mowa w wersji zawartej w Dekalogu, dodane zostaje teraz także określenie: „ojców na synów i na wnuki, aż do...”, co w istocie daje sześć pokoleń. Wielu badaczy⁴⁹, licząc od 587 roku przed Chr. (druga faza deportacji do Babilonii) i przyjmując długość życia jednego pokolenia na 20-25 lat, wyciąga wniosek, że sześć pokoleń oznacza generację z połowy V wieku przed Chr.

Pokolenie wygnania odczuwało wydarzenia, których było uczestnikiem, jako karę za grzechy ojców (por. Lm 5,7; por. Ps 106,6-43 [zwł. w. 6]; Ne 9,5b-37 [zwł. ww. 33-37]; Dn 9,4-19). Było jednak również świadome swoich własnych win (por. Lm 5,16; Ez 14,12-20; 18,1-32). Teologia „sprawiedliwej kary” ma swoje rozwinięcie w teologii szkoły deuteronomistycznej. Według niej JHWH wybrał Izraela jako swoją szczególną własność (Pwt 7,6) i uczynił to z miłości (Pwt 7,7-8). Nie jest to całkiem nowa myśl w teologii starotestamentalnej. Jej źródła szukać można już w myśli proroka Ozeasza (Oz 11,1.9-11; 13,2-4), zwłaszcza w metaforze małżeńskiej opisującej relację Przymierza (Oz 2; por. Pwt 24,1-5; Jr 3,1). Prorok ten zbawcze działania JHWH motywuje jednak potrzebą nawrócenia (Oz 2,21-22), a miłość ze strony wybranego przez Niego ludu wskazuje jako właściwą odpowiedź na miłość Boga (Oz 6,6; por. Pwt 6,4-5). W jego opinii to właśnie nawrócenia (Oz 14,2-4a) daje podstawę do okazania łaski Bożej (Oz 14,5-6). Koncepcja ta podjęta została przez środowisko deuteronomistyczne i kontynuatorów jego teologii⁵⁰. Jak można sądzić na podstawie niektórych analiz egzegetycznych⁵¹, w ro-

⁴⁹ O. KAISER, *Der Got des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments*. III. Jahwe Gerechtigkeit (Göttingen 2003) 243; por. też E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 116-126 (powygnaniowy Deuteronomista).

⁵⁰ O. KAISER, *Theologie des Alten Testaments*. II. Wesen und Wirken (Göttingen 1998) 30.59-63.

⁵¹ T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Theologie* (OBO 99; Freiburg – Göttingen 1990) 410.

zumieniu szkoły deuteronomistycznej „ojcowie” nie byli jeszcze rozumiani jako patriarchowie z Księgi Rodzaju, lecz pokolenie *exodusu*. Traumatyczne wydarzenia związane z wygnaniem babilońskim i utrata ziemi rozumiane było przez świadków i uczestników tej katastrofy narodowej jako konsekwencja złamania Przymierza. Tym razem to oni czuli się spadkobiercami skutków grzechów popełnionych przez ich ojców. Ich własne przeżycia przypominały im doświadczenia związane z wydarzeniami u stóp Horebu. Odpowiedzialność za negatywne skutki ponosili jednak nie tylko władcy, ale cały lud (Jr 11,10; 14,20; 32,18). W zbadanej perykopie zwraca jednak uwagę fakt podporządkowania kary łaskowości Bożej (Wj 34,7b; por. Pwt 24,16; Ez 18,18.20). Rozumienie samej kary ulega istotnej modyfikacji już w Wj 20,6b; Pwt 5,9b. Zwrot „aż do trzeciego i czwartego pokolenia” oznacza tam w istocie ograniczenie jej trwania do czasu, kiedy pojawią się niewinne pokolenia. O jej końcu decydować będzie więc szczerze nawrócenie (por. Pwt 7,9-11), któremu późniejszy redaktor deuteronomistyczny, podobnie jak w Wj 34,6-7, podporządkowuje trwanie Przymierza aż po „tysięczne pokolenie” (Pwt 7,9). Znane z Pwt 5,9b i Wj 20,5b określenie „Bóg zazdrosny” zastępuje teraz jednak zwrot „Bóg wierny” (*hāʾēl hanneʾēmān*). W ten sposób równowaga pomiędzy Bożą karą i Bożą wiernością wobec Przymierza zostaje przechylona na korzyść Bożej łaski, a sama kara przesunięta zostaje na ostatnie miejsce. Akcent pada teraz bardziej na wierność Boga „aż po tysięczne pokolenie”⁵² niż na Jego skłonność do karania. Podobny styl jest typowy dla wielu powygnaniowych tekstów o profilu liturgicznym (por. Wj 34,6-7 i Ps 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; Ne 9,17.31; 2 Krn 30,9) i można sądzić, że uderzające podobieństwo pomiędzy Pwt 7,9-11 oraz Wj 34,6-7 pozwala sytuować oba teksty w okresie po wygnaniu babilońskim.

Motywy przesunięcia akcentów teologicznych była zmiana sposobu myślenia. W okresie powygnaniowym

⁵² R.E. NELSON, *Deuteronomy. A Commentary* (OTL; Louisville – London 2002) 101.

koncepcja kolektywnej odpowiedzialności coraz wyraźniej zastępowana była koncepcją odpowiedzialności indywidualnej⁵³. Już w słynnym opowiadaniu o Eliaszu i jego spotkaniu z Bogiem (1 Krl 19,11-12) autorzy szkoły deuteronomistycznej podkreślają, że manifestacja Boga dokonuje się nie w przerażających zjawiskach łączonych zwykle z teofanią, lecz w cichym podmuchu wiatru. Fenomeny te zawsze towarzyszą ukazywaniu mocy Boga (Ps 18,8-16; 77,17-20; 104,1-9; Ha 3,3-15), jednak możliwość doświadczenia obecności Boga nie ogranicza się do nich. Innymi słowy, teofania nie jest konieczna, aby można było przekonać się o zbawczych i skutecznych działaniach JHWH.

Wspominane już formuły motywacyjne, zapowiadające karę za łamanie dwóch pierwszych przykazań Dekalogu (por. Wj 20,5 i Pwt 5,9), zamykają się dopowiedzeniem: „tych, którzy mnie nienawidzą”. W ten sposób uwydatnia się kontrast dla pozytywnej części, która kończy się z kolei dopowiedzeniem: „tych, którzy mnie miłują”. Takiej antytezy brak już w formule z Wj 34,6-7 (por. też Lb 14,18). Redaktorzy obu wersji Dekalogu kładli akcent na odpowiedzialność indywidualną (podobnie Ez 18; 33,10-20; por. Jr 31,29-30; Pwt 24,16) i podkreślali, że ostateczny koniec kary zależy od postawy jednostek⁵⁴. Redaktor odpowiedzialny za tekst Wj 34,6-7 przesuwają go jeszcze bardziej w kierunku uwydatniającym triumfy miłosierdzia nad sprawiedliwością. Tym samym można sądzić, że pokolenie, do którego należał, doświadczyło już pozytywnych zmian w swoim położeniu i odczytało je w taki właśnie sposób. Nie zmienia to faktu, że zachowuje on nadal teologiczne „napięcie” pomiędzy Bożą miłością, i w konsekwencji skutecznością w realizacji zbawczych planów, a „gniewem” wyrażającym Bożą dezaprobatę wobec grzechu i w konsekwencji skuteczność w egzekwowaniu sprawiedliwości.

⁵³ Na ten temat: E.S. GERSTENBERGER, *Israel in der Persenzeit 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (BE 8; Stuttgart 2005) 359-360.

⁵⁴ R. RENDTORFF, *Teologie des Alten Testaments*. Ein kanonischer Entwurf. I. Theologische Entfaltung (Neukirchen-Vluyn 2001) 68.

4.2. Teologiczne przesłanie formuły z Wj 34,6-7

Formuła zawarta w Wj 34,6-7 ma szereg paraleli w tekstach pozabiblijnych⁵⁵. Z różnymi wariantami powraca też w innych wypowiedziach Starego Testamentu. W większości z nich stosuje zwykle te same lub podobne słowa. Czasem dodane są do nich inne przymiotniki (np. Ps 112,4: „łaskawy, miłosierny i *sprawiedliwy* [šdq]”; Oz 2,21-22: „poślubię cię...przez *sprawiedliwość* [šdq] i *prawowierność* [mšpʃ], przez miłość i miłosierdzie...przez wierność...”). W przypadku Oz 2,21 sekwencję wieńczy dodatkowo słowo: „poznać (JHWH)” (yḏʿ), które podkreśla fakt, że Boga poznaje się nie tylko w jego aktach przebaczenia i łaski, ale także gdy stawia wymagania i egzekwuje sprawiedliwość. Ozeasz akcentuje jednak bardziej oczekiwania i wymogi ze strony Boga (por. Ps 85,10-13). W kontekście tych i podobnych im wypowiedzi, formuła z Wj 34,6-7 stanowi niewątpliwie najbardziej reprezentatywny zbiór wyrażający pewien ustalony *constans* w religijnym świadectwie Izraela o JHWH⁵⁶. To świadectwo o Bogu powraca zarówno w hymnach uwielbienia (Ps 145,8; por. Wj 34,6), jak i w lamentacjach (Ps 86,5.15; por. Wj 34,6-7a). W Lb 14,12-21 cytaty z Wj 34,6-7 pojawiają się nawet w podobnym kontekście sytuacyjnym (por. Wj 34,11-15), stanowiąc tam śmiały apel skierowany do Boga o Jego miłosierdzie nad niepokornym narodem. Doksologie i lamentacje zwykle odnoszą się do pozytywnej części formuły z Wj 34,6-7a. Poniekąd jest to zrozumiałe, gdyż zwykle są one częścią celebracji liturgicznej (por. Lm 3,18.21-24; Iz 54,9-10), której celem jest podbudowanie nadziei na kontynuowanie wzajemnych relacji. Z drugiej strony, nie brak odniesień – jak dowodzą przytoczone wyżej przykłady z Ozeasza czy Ps 85, gdzie ma się na uwadze także jej „negatywną” część (Wj 34,7b).

⁵⁵ Por. M. FRANZ, *Der barmherzige*, 43-93.

⁵⁶ W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis 1997) 218-224 (zwł. 218).

Wersja formuły z Wj 34,6-7 przechyla jednak zdecydowanie szalę na korzyść miłosierdzia i wierności ze strony Boga. Wszystkie zawarte w niej słowa mają charakter relacyjny. JHWH opisany jest jako ten, który pozostaje w relacji „do nas”, ale i „my” mamy w tej relacji swoją rolę do spełnienia: dajemy świadectwo, że jest On takim właśnie Bogiem. Jednak to przede wszystkim Jego charakter pozwala na trwanie wzajemnych więzi. Prymat Jego miłości do Izraela nie oznacza jednak automatycznej amnestii i przebaczenia. Zawsze i konsekwentnie „nawiedza” On tych, którzy grzeszą. W efekcie formuła z Wj 34,6-7 podkreśla więc, że wzajemne relacje mogą być zarówno pozytywne, jak i negatywne. Obie wpisują się *in extremis* w historyczne doświadczenie Izraela⁵⁷. Część „negatywna” (Wj 34,7b) jest jednak wyraźnie asymetryczna wobec części „pozytywnej” (Wj 34,6-7a). Jej siła nie jest jednak przez to mniej jednoznaczna. W ustach JHWH gotowość do egzekwowania kary wybrzmiewa konsekwentnie jako dopełnienie tego, o czym mowa jest w w. 6-7a. Sankcje związane są z wymaganiami, których Izrael jest zobowiązany przestrzegać jako partner Przymierza. Ich skutki ograniczone są jednak tylko do czwartego pokolenia. Z kolei skłonność Boga do okazywania łaski i wierności aż po tysięczne pokolenie akcentuje trwałości samego Przymierza.

Riassunto

Es 34,5-7 si presenta come la più lunga autopresentazione da parte di Dio in tutto l'Antico Testamento. Il testo viene visto come un complemento della rivelazione del nome di Dio (Es 3,14-15; 6,2-8). L'analisi esegetica, come anche il paragone con gli altri testi simili (ad esempio: Dt 7,9-11; Es 20,5; Dt 5,9) permette di concludere, che il testo di Es 34,5-7 appartiene al vocabolario di fede dell'epoca postesilica.

⁵⁷ W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament*, 224-228.

Ks. Janusz Lemański
ul. Ks. Kard. Wyszyńskiego 27
75-950 Koszalin

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI, ur. 1966, prof. nadzw. Uniwersytetu Szczecińskiego, absolwent Biblicum i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Najważniejsze publikacje: *„Sprawisz, abym ożył” (Ps 71,20b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004; *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiedzy historià a teologià*, Szczecin 2006; *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój biblijnej tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*, Szczecin 2006.