

KS. DARIUSZ DZIADOSZ

PRZEMYŚL *

RELACJA O POWOŁANIU MOJŻESZA JAKO TRUDNY I WAŻNY TEKST STAREGO TESTAMENTU

Nie ulega wątpliwości, że tradycje o Mojżeszu, a szczególnie dwa opisy jego powołania (Wj 3, 1–4, 18; 6, 2–13), należą do teologicznie najważniejszych tekstów Pięcioksięgu. Jednak w parze z doniosłością i wagą kwestii w nich poruszanych idzie długi proces ich redakcji oraz literacka i teologiczna złożoność, która już na etapie samego przekazu tekstu natchnionego stwarzała duże problemy interpretacyjne kolejnym edytorom czy tłumaczom tych biblijnych tradycji. Stąd też egzegeci wciąż zadają wiele pytań odnośnie do tekstu Wj 3, 1–4, 18. Czy jest on rzeczywiście typowym przykładem biblijnego opisu powołania, czy też jest to forma, którą przybrał dopiero później? Czy z redakcyjnego punktu widzenia tekst ten jest zlepkiem wielu ustnych i pisanych źródeł i tradycji łączonych ze sobą w miarę krystalizowania się tej części historii Izraela, czy też jest oryginalną autonomiczną kompozycją o ściśle określonych konturach literackich i tematycznych? A jeśli tak, to jakie są właściwe granice i specyfika tej pierwotnej relacji? Co jest głównym teologicznym celem tej tradycji: wyznaczenie początku historii zbawienia ciemzonego w Egipcie Izraela, ukazanie istotnego etapu życia najważniejszej postaci judaizmu – Mojżesza, czy też teologiczny wykład na temat Boga Jahwe na podstawie objawienia Jego imienia. To tylko niektóre problemy,

* Ks. Dariusz Dziadosz – doktor nauk biblijnych, wykładowca w WSD Przemyśl i KUL.

które stawia przed nami dzisiejsza wersja tak dobrze znanego nam przekazu biblijnego. Problemy, które w większości pozostają wciąż otwarte, pomimo wielu studiów egzegetyczno-teologicznych dokonanych w obrębie tego tematu.

1. GRANICE I PROCES REDAKCJI OPOWIADANIA O POWOŁANIU MOJŻESZA

Tylko na pozór sprawa delimitacji perykopy o dialogu Jahwe z Mojżeszem wydaje się prosta. Analizując pracę egzegetów łatwo zauważyć ogromny wachlarz rozwiązań proponowanych w tym względzie, tak w odniesieniu do początku, jak i końca opowiadania. Niektórzy są przekonani, że rozciąga się ono już od Wj 2, 11, a kończy w Wj 4, 23¹. Tego rodzaju propozycja napotyka jednak na szereg trudności, np. wersja LXX, która niewątpliwie była redakcyjną próbą wygładzenia poważniejszych napięć i nieścisłości w hebrajskim tekście przekazu, nie potwierdza ścisłego związku między 2, 23aα a 4, 19. Zresztą styl Wj 2 i 4 bardzo różni się i trudno przypuszczać, że teksty te kiedykolwiek stanowiły jednorodną kompozycję literacką². Tak więc dużo bardziej przekonującym rozwiązaniem jest wyznaczenie początku nowej części narracji od 3, 1³. Podobny problem dotyczy końca perykopy. Wielu egzegetów nie rozdziela relacji o powierzeniu Mojżeszowi misji wyprowadzenia ludu z Egiptu (Wj 3–4) od opisu jego pierwszej wizyty u faraona (5, 1–6, 1) i uważa tekst 3, 1–6, 1 za tę samą autonomiczną jednostkę literacką⁴. Jednak większość egzegetów oddziela te dwa epizody i widzi początek nowej sekcji w 4, 18, i 4, 24 bądź też 5, 1⁵. Ta duża rozbieżność spowodowana jest brakiem wyraźnego kryterium w ustaleniu granic perykopy. Ustosunkowując się do tych propozycji należy podkreślić, że wyrażenie *w'ahar* (5, 1), które

¹ Tego zdania jest np. M. Noth, który wyznacza granicę opisu na podstawie informacji o opuszczeniu i powrocie Mojżesza do Egiptu (2, 11 i 4, 18nn), a poza tym widzi ścisłą zależność między 2, 11nn i 2, 23nn. Wyodrębniana przez innych jednostka literacka 3, 1–4, 16, według tego egzegety, jest jedynie późną interpolacją włączoną przez kogoś z redaktorów w kontekst tradycji o pobycie Izraelitów w Egipcie. Pierwotnie informacja o śmierci faraona (2, 23aα) poprzedzała nakaz powrotu do Egiptu, jaki Jahwe dał Mojżeszowi w 4, 19, por. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 30.

² Wystarczy porównać teologiczny aspekt tych przekazów. Poza summarium 2, 23–25, Jahwe zdaje się bezpośrednio nie uczestniczyć w wydarzeniach relacjonowanych w Wj 1–2, podczas gdy od 3, 1 jest On głównym bohaterem narracji. Mojżesz słyszy po raz pierwszy Boga w 3, 4; jego decyzja, by uciekać z Egiptu nie wiązała się z żadnym Bożym nakazem, co ma natomiast miejsce w przypadku powrotu do kraju faraona w 4, 19.

³ Argumentem przemawiającym za tym rozwiązaniem jest też literacka i redakcyjna rola summarium 2, 23–25, które pod względem stylu i teologii w wyraźny sposób oddziela narrację 1, 8–2, 22 od 3, 1nn.

⁴ Por. S. Driver, *The Book of Exodus*, Cambridge 1953. obrońcy tego rozwiązania podkreślają, że dopiero od 6, 2nn można mówić o przekazie, który pochodzi z innego (kapłańskiego) źródła.

⁵ Dla szerokiej prezentacji stanowisk w tej kwestii, por. B. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Brescia 1981, s. 67–68.

zazwyczaj tłumaczy się: „potem, następnie, później”, nigdy nie przerywa biblijnej narracji, by dać początek nowej sekcji, ale zawsze kontynuuje dotychczasową relację. Co do 4, 24, to wiersz ten jest w pewien sposób złączony z 4, 23, tak więc trudno upatrywać początku nowego epizodu w 4, 24. Stąd też najczęściej egzegeci widzą początek nowej perykopy w 4, 18⁶, choć i to rozwiązanie budzi wiele wątpliwości. Jeśli bowiem przyjmie się, że narracja 3,1nn jest klasyczną formą biblijnego powołania, to wiersz 4, 18 należałoby traktować jako ostatni element tego schematu, czyli wypełnienie przez powołanego misji powierzonej mu przez Boga⁷. W tym przypadku relacja o powołaniu Mojżesza obejmowałaby tekst Wj 3, 1–4, 18.

Najwięcej jednak trudności w analizie Wj 3, 1–4, 18 nasuwa kwestia źródeł, bo to, że obecny przekaz o powołaniu Mojżesza jest owocem pracy wielu redaktorów opierających się na już istniejących tradycjach, nie ulega żadnej wątpliwości. Uważny lektor bez trudu odkryje, że Bóg przemawiający do Mojżesza określany jest przez narratora bardzo różnie: *mal'ak yhwh* [*'ādōnāy*] „Anioł Jahwe (Pański)” (3, 2), *yhwh* [*'ādōnāy*] „Jahwe (Pan)” (3, 4), czy *'ēlōhīm* „Bóg” (3, 4.6). Także miejsce objawienia raz ukazane jest jako Boża góra Horeb (3, 1), innym razem mówi się o górze Synaj. Poza tym w obrębie relacji widać wiele powtórzeń (np. podwójna Boża ocena sytuacji, w jakiej znalazł się Izrael w Egipcie w 3, 7–8 i 3, 9–12) oraz wyraźnie odmienne koncepcje teologiczne. Na bazie tych rozbieżności egzegeci widzą w 3, 1–4, 18 ślady dwu starych źródeł Pięcioksięgu: jahwistycznego (3, 2–4a.5.7.8.16–22; 4, 1–16) i elohistycznego (3, 1.4b.6.9–15; 4, 17–18), choć w ustaleniu pochodzenia poszczególnych wierszy nie są ze sobą zgodni⁸. Dzieje się tak z powodu braku pewnych kryteriów w tej kwestii oraz wielu teologicznych elaboracji i reinterpretacji, którym niewątpliwie został poddany ten przekaz na przestrzeni jego długiego procesu redakcji. Definicja pochodzenia poszczególnych fragmentów tradycji o Mojżeszu pozostanie więc zawsze mniej lub bardziej przekonującą hipotezą, a nigdy egzegetycznym pewnikiem.

⁶ Por. J. Durham, *Exodus*, WBC 3; Waco 1987, s. 51–54.

⁷ Jako późniejszy dodatek redakcyjny rozszerzający oryginalną narrację o powołaniu Mojżesza prawie wszyscy egzegeci uważają *passus* o Aaronie (4, 13–16.27–31). Prawdopodobnie taki sam charakter mają też wiersze 4, 21–26, choć co do ich pochodzenia nie ma zgodnej opinii, por. H. Schmid, *Der Blutbräutigam*, *Judaica* 21 (1965), s. 113–118; J. Morgenstern, *The „Bloody Husband” (Ex 4, 24–26) Once Again*, *HUCA* 34 (1963), s. 35–70; J. Durham, *Exodus*, s. 53–59.

⁸ Por. J. Hyatt, *Exodus*, London 1971, s. 84–85; H. Schmid, *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, Congress Volume Vienna 1980, SVT 32, Leiden 1981, s. 375–394; A. De Pury, T. Römer, *Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, s. 9–80; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91, Berlin 1964, s. 124; H. Seebass, *Que reste-t-il du Yahviste et de l'Elohiste?*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, s. 204nn.

W ramach analizy literackiej 3, 1–4, 18 pozostała jeszcze sprawa jego gatunku literackiego. W zasadzie jest to kwestia, co do której jest najmniej wątpliwości, gdyż prawie wszyscy widzą tu typowy przykład biblijnego powołania⁹. Na podstawie często spotykanego w Biblii schematu również i w odniesieniu do 3, 1–4, 18 łatwo wyróżnić główne elementy powołania:

- 1) teofania Boga (płonący krzew i głos Jahwe, 3, 1–4a);
- 2) wprowadzenie wstępne w istotę powołania (Bóg patriarchów pragnie pozostać wierny swym obietnicom i odpowiedzieć na błagalne wołanie uciśnionego w Egipcie ludu, 3, 4b–9);
- 3) misja (Mojżesz otrzymuje zadanie, by wrócić do faraona i wyprowadzić lud z niewoli, 3, 10);
- 4) obiekcje powołanego (wielokrotny sprzeciw Mojżesza, 3, 11.13; 4, 1.10.13) oraz zapewnienia Jahwe o pomocy w realizacji powołania i potwierdzenie misji (odpowiedź na wszystkie zarzuty Mojżesza, 3, 12.14–22; 4, 2–9.11–12.14–17);
- 5) znaki autoryzujące powołanego (potrójny znak dla Mojżesza, 4, 2–9);
- 6) redakcyjna nota o posłuszeństwie powołanego względem misji powierzonych mu przez Boga (4, 18).

Niewątpliwie tekst 3, 1–4, 18 jest więc rozszerzoną i zmodyfikowaną w niektórych punktach formą biblijnego powołania. Najbardziej charakterystyczną cechą tej relacji jest nacisk na kilkukrotny sprzeciw Mojżesza, co dało kolejnym redaktorom okazję, by wprowadzić do oryginalnego tekstu nowy materiał teologiczny (3, 14–15; 4, 14–17). Taki układ opowiadania pozwolił też na rozwinięcie teologii biblijnego znaku, który w wypadku Mojżesza przybiera aż potrójną formę (4, 2–9).

Te redakcyjne modyfikacje zwróciły na siebie baczność uwagę egzegetów, którzy przypuszczają, że pierwotnie tekst 3, 1–4, 18 wcale nie musiał być relacją o powołaniu Mojżesza. I tak niektórzy¹⁰ w pierwotnej wersji tego przekazu upatrują mitologiczno-kultyczną sagę mającą w formie etiologii podkreślić wagę świętości opisywanego miejsca, by autoryzować rozwijający się tam kult. Dopiero na dalszym etapie redakcji ta etiologiczna lokalna saga została przekształcona

⁹ Od bardzo dawna egzegeci zauważyli wielkie podobieństwo w relacji tego rodzaju wydażeń (por. np. Wj 3 z Sdz 6 i Jer 1), por. N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77 (1965), s. 297–323; G. von Rad, *Beobachtungen an der Moseerzählung*, EvT 31 (1971), s. 579–588; W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9, 1–10, 16; Ex 3f. und Ri 11b–17*, FRLANT 101, Göttingen 1970. Niektórzy wskazują na inny biblijny schemat opowiadania o powołaniu, oparty na zebraniu wokół tronu Bożego i dialogu, jaki powołujący Jahwe prowadzi z powoływany (np. 1 Krl 22; Iz 6), por. W. Zimmerli, *I Am Jahwe*, Atlanta 1983, s. 1–28.

¹⁰ Por. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, s. 31nn; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18, Göttingen 1913; B. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 70–72.

w relację o powołaniu Mojżesza przez Jahwe, który w tej nowej wersji nie jest już prezentowany jako tylko lokalne bóstwo, ale jako Bóg całego narodu. Ostatnim etapem redakcji mogła być teologiczna elaboracja tych tradycji przez źródła kapłańskie (por. drugi opis powołania Mojżesza w 6, 2–30), która miała na celu włączyć tę tradycję w krąg przekazów o zbawczej historii Izraela. Jednak taka rekonstrukcja procesu redakcyjnego pozostawia wiele niewiadomych, a co najważniejsze, przynajmniej w swym początkowym stadium, przybiera charakter mityczny i pozostaje poza kontekstem biblijnym. Dużo lepszym rozwiązaniem jest szukanie *Sitz im Leben* tekstu 3, 1–4, 18 w kręgu tradycji prorockich. Można przypuszczać, że obecny tu model Mojżesza jako posłańca Jahwe (por. Pwt 18, 15–22) jest jedną ze starszych form powołania prorockiego¹¹, która później rozwinęła się szczególnie w okresie profetyzmu klasycznego. Edytorzy tradycji pierwotnego profetyzmu chcieli w ten sposób zaznaczyć początek nowej epoki w dziejach historii zbawienia i ustanowić trwałą granicę między okresem patriarchów i proroków w Izraelu. Patriarchowie otrzymywali wyrocznie od Jahwe zazwyczaj w następstwie teofanii i wyłącznie na własny użytek, bez jakiegokolwiek polecenia, by usłyszane orędzie przekazywać innym. Od Mojżesza schemat ten ulega zasadniczej zmianie. Prócz tego Mojżesz sprawia wrażenie, podobnie jak większość proroków klasycznych (Iz 6; Jer 1; Ez 2–3; Oz 1–3; Am 7, 14–15), człowieka wyrwanego przez Boga z dotychczasowego życia i prawie przymuszonego do wypełnienia misji bez jakiegokolwiek wcześniejszego przygotowania, czy też zdolności potrzebnych do realizacji tak trudnego zadania. Ilustracją tego zjawiska jest motyw wewnętrznej i zewnętrznej walki powołanego w akceptacji Bożego wyboru i powierzonej mu misji, obecny tak w przekazie o Mojżeszu, jak też u wielu proroków klasycznych.

2. NAJWAŻNIEJSZE TRUDNOŚCI EGZEGETYCZNE PRZEKAZU WJ 3, 1–4, 18

Na podstawie dokonanej wyżej analizy łatwo się zorientować, że literacki i redakcyjny aspekt relacji o powołaniu Mojżesza jest bardzo złożony. Ten stan rzeczy uwarunkowany jest nie tylko rolą, jaką Mojżesz odegrał w judaizmie, ale przede wszystkim wagą poruszanych przy okazji jego powołania problemów teologicznych i ich doniosłością w kontekście zbawczej historii Izraela opisanej w Pięcioksięgu. To wszystko stało się powodem wielokrotnej interpretacji tych tradycji w długim okresie ich kształtowania, jak też ich późniejszych elaboracji dokonanych przez kolejnych redaktorów Pięcioksięgu w świetle nowych kryte-

¹¹ Niektórzy egzegeci optują za interpretacją w kierunku odwrotnym i uważają, że ukazanie Mojżesza jako Bożego posłańca jest owocem reлектury tych tradycji w świetle teologii profetyzmu epoki monarchii. Niewątpliwie w analizie przekazów o Mojżeszu należy wziąć pod uwagę i tego rodzaju wpływy.

riów teologicznych związanych ze zmieniającymi się wciąż uwarunkowaniami historycznymi. Nie powinno więc dziwić nikogo, że tekst ten jest pełen bardzo trudnych do wyjaśnienia miejsc, które do dziś są prawdziwym „krzyżem” egzegetów. Z uwagi na ograniczone rozmiarami artykułu możliwości, zatrzymamy się tylko na dwóch najbardziej spektakularnych kwestiach.

2.1. O JAKIM ZNAKU MÓWI BÓG W WJ 3, 12?

Od dawna egzegeci zastanawiają się nad treścią odpowiedzi Jahwe na pierwszy sprzeciw Mojżesza wobec powierzonej mu misji (3, 12). Zasadniczą trudnością tego wiersza jest natura znaku, jaki Bóg obiecuje dać wątpiącemu Mojżeszowi, by dodać mu otuchy i autoryzować jego misję wobec ludu i faraona. Nie jest jasna też funkcja, jaką ten znak pełni w toczącej się narracji¹². Propozycji rozwiązania tej kwestii jest przynajmniej kilka. Niektórzy próbują odnieść hebrajskie pojęcie *wšzeh-llākā hā'ôt* „a to będzie dla ciebie znakiem” do tego, co je poprzedza, czyli do obietnicy zbawczej obecności Boga: „ja będę z tobą” (3, 12a) i w ten sposób zdefiniować treść znaku, o którym mówi Jahwe Mojżeszowi. Takie odniesienie pozostaje jednak w sprzeczności z gramatycznymi zasadami języka hebrajskiego¹³, a prócz tego wymaga nieuzasadnionej korekty biblijnego tekstu. Zresztą stereotypowe Boże zapewnienie: „ja będę z tobą”, które pojawia się w wielu relacjach o powołaniu, w żadnej z nich nie pełni roli znaku. Stąd też większość egzegetów szuka treści znaku w tym, co następuje po obietnicy Jahwe¹⁴. Tak więc już sam wiersz 3, 12 mógłby wskazywać na to, że ostatecznym potwierdzeniem powołania Mojżesza będzie liturgia ku czci Jahwe, jaką na tym samym miejscu będzie sprawować lud już wyzwolony z niewoli egipskiej. Mógłby, ale nie wskazuje, gdyż pozostaje zasadniczą trudność. Otóż w tym wypadku znak ten nie byłby już prawdziwym znakiem, gdyż zjawiłby się po realizacji misji, do której zostaje powołany Mojżesz, a nie przed nią, by potwierdzić jej Boże pochodzenie, jak to zwykle w Biblii bywa. Co prawda można znaleźć świadectwa i na tego rodzaju „znaki” (2 Krl 19, 29–30; Iz 7, 14), ale zasadniczą funkcją biblijnego znaku (*'ôth*) jest bycie konkretną gwarancją na dokładną i zazwyczaj rychłą realizację słów Jahwe, która następuje między Bożą wyrocznią a jej wypełnieniem¹⁵. Dlatego też ci, którzy nie zgadzają się z prezentowanymi wyżej propozycjami, są zdania, iż treść znaku, o którym mówi się w 3, 12, była jasno wyrażona

¹² Z punktu widzenia syntaksy tekstu, chodzi o odpowiedź na pytanie: do czego odnosi się hebrajski zaimek wskazujący *zeh* „ten [znak]” w Wj 3, 12?

¹³ Por. P. Jouon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1987, s. 480.

¹⁴ Taka interpretacja jest zgodna z kanonami gramatycznymi tekstu natchnionego i znajduje wiele paralel w Biblii (np. 1 Sm 2, 34; 10, 1 (LXX); Jer 44, 29).

¹⁵ Por. F. Helfmeyer, *'ôth*, w: G. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. I, Grand Rapids 1990, s. 170nn.

w oryginalnej wersji tekstu¹⁶, ale niestety zaginęła na którymś z etapów procesu przekazu tej tradycji, tak że w dzisiejszej wersji opowiadania pozostała tylko aluzja do niej.

Ustosunkowując się do tych stanowisk należy stwierdzić, że mają one charakter mocno hipotetyczny; mowa szczególnie o tych, które słabo albo w ogóle nie są oparte na tekście, lecz bazują tylko na przypuszczeniach autorów. Najpewniejszą drogą do rozwiązania tego problemu pozostaje głębsza analiza relacji, w jakiej w przekazach o powołaniu proroka znajduje się misja i Boży znak. Na tej podstawie będzie można wyciągnąć wnioski również w odniesieniu do sceny powołania Mojżesza, gdyż, jak to podkreśliliśmy wyżej, również opis jego powołania zrodził się, bądź też przynajmniej zetknął z nurtem tradycji prorockiej¹⁷. W Biblii można wyróżnić dwa zasadnicze schematy powołania, które pod wieloma względami są podobne, ale też odbiegają od siebie w kilku ważnych punktach. Według pierwszego z nich¹⁸, za każdym razem, kiedy prorok w imieniu Jahwe głosił orędzie zbawienia bądź też zapowiadał karę, na potwierdzenie swych słów wypowiadał specjalną formułę zapowiadającą znak: *wózeh lkā hā'ôṭ* „a oto znak dla ciebie”. Znak odnosił się do przyszłości, ale jego spełnienie dokonywało się zawsze przed realizacją zapowiadanej kary czy ocalenia. Natura znaku miała zawsze wymiar konkretnego wydarzenia historycznego¹⁹ i była jednocześnie swego rodzaju preludium i gwarancją mającej nadejść interwencji Jahwe. Tak więc w obrębie tej tradycji znak prorocki (bądź czynność symboliczna) pozostawał w nierozdzielalnym związku z mającym się spełnić Bożym słowem zapowiadającym przez proroka. Znak miał potwierdzać zapowiadaną nagrodę lub karę i chociaż ją poprzedzał, był traktowany już jako pierwszy etap jej realizacji.

Ten teologiczny wymiar zmienia się nieco w drugim schemacie powołania. I tak np. w 1 Sm 10, 1 (w wersji LXX) Samuel namaszcza na pierwszego króla w Izraelu Saula i obiecuje mu, że wybawi cały swój lud. Znak, jaki przy tej okazji jest dany powołanemu Saulowi, zostaje wprowadzony za pomocą identycznej formuły: „a oto znak dla ciebie”. Jednak nie służy on po to, aby zapowie-

¹⁶ Według tych uczonych, treść znaku była wyrażona po 3, 12a, por. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 32. Niektórzy sądzą, że była to obietnica asystencji Aniola Jahwe w słupie ognistym i słupie obłoku, który miał prowadzić lud przez pustynię, por. P. Weimar, *Die Berufung des Moses. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5, OBO 32*, Fribourg 1980, s. 194–198; E. Zenger, *Le thème de la „sortie d'Égypte” et la naissance du Pentateuque*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, s. 324.

¹⁷ Por. J. Vermeylen, *Le premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, s. 197.

¹⁸ Por. np. 1 Sm 2, 34; 1 Krl 13, 3; 2 Krl 19, 29; 29, 9; Jer 44, 29 etc.

¹⁹ W 1 Sm 2, 30 chodzi np. o Bożą zapowiedź zagłady domu Helego, a znakiem tego ma być śmierć jego dwóch niegodziwych synów w ciągu jednego dnia (2, 34). W 1 Krl 13, 2 „mąż Boży” z Judy przepowiada zniszczenie sanktuarium w Betel, zagładę jego bałwochwalczych kapłanów i profanację ołtarza. A w 13, 3, jako dowód spełnienia się tej wyroczni, „mąż Boży” zapowiada zburzenie tego ołtarza i rozsypanie na wietrze spoczywającego na nim ofiarniczego popiołu.

dzień mające się dokonać w przyszłości ocalenie Izraela z rąk Filistynów, ale potwierdza królewski urząd i godność powołanego. Tak więc znak ten²⁰, choć przybiera formę serii nadzwyczajnych epizodów następujących po wizycie Saula u Samuela, nie odnosi się bezpośrednio do obietnicy wypowiedzianej przez proroka, lecz potwierdza jedynie fakt Bożego wyboru i namaszczenie na króla²¹. Taką samą rolę pełni znak dany przez Posłańca Jahwe Gedeonowi. Posłaniec oznajmia Gedeonowi wolę Boga i nakazuje, by jako sędzia wyzwolił Izraelitów z ręki Madianitów (Sdz 6, 14), zapewniając go o asystencji Boga (6, 12.16), która zaowocuje definitywną klęską wroga (6, 16). W odpowiedzi Gedeon domaga się znaku w sposób, który jasno definiuje jego sens i funkcję: „abym wiedział, że to Ty do mnie mówisz” (6, 17). I tym razem znak ma więc potwierdzić misję otrzymaną od Boga i wezwać do podjęcia urzędu, którego sprawowanie będzie związane z nadzwyczajnymi wydarzeniami i manifestacją potęgi Bożej. Natomiast nie pozostaje on w żadnej bezpośredniej łączności z obietnicą wyzwolenia Izraela spod jarzma Madianitów, którą Boży wysłannik obwieścił Gedeonowi.

W świetle tej analizy popatrzmy raz jeszcze na powołanie Mojżesza i znak, który otrzymał w 3, 12. Na pierwszy rzut oka relacja ta odzwierciedla drugą formę biblijnego powołania. Mojżesz jest powołany do wyzwolenia ludu i w tym celu Bóg zapewnia go o swej zbawczej obecności i obiecuje mu znak (3, 12a). Zarówno sama formuła znaku „a to będzie znakiem dla ciebie”, jak też hebrajski przyimek *kî* („że ja cię posłałem”) jasno specyfikują jego cel i nie pozostawiają wątpliwości, że chodzi tu o potwierdzenie urzędu Mojżesza, a nie o zapewnienie co do pewności i bliskości obietnicy mającego dokonać się w przyszłości zbawienia. Znak, o którym mowa w 3, 12, następuje bezpośrednio po wyborze Mojżesza na urząd, po przeznaczeniu go do konkretnej misji. Winien więc służyć jako potwierdzenie tego wyboru i potęgi Tego, który wzywa do wykonania określonego zadania. I tu właśnie powraca nasz problem. Według biblijnego schematu, nadzwyczajna moc znaku powinna z jednej strony autoryzować urząd powołanego, a z drugiej wskazywać na jego źródło, to znaczy na Jahwe. Natomiast w 3, 12 zamiast spektakularnego objawienia się mocy Boga, które by ostatecznie potwierdziło pochodzenie misji, czyni się aluzję do wydarzenia, do którego dojdzie w bliżej nieokreślonej przyszłości i to dopiero po pomyślnej realizacji misji, do której został powołany Mojżesz. Pod tym względem relacja bardziej przypomina pierwszy schemat biblijnego powołania, gdzie znak dany przez Boga odnosi się bezpośrednio do wypełnienia wyroczni Jahwe, podkreślając jej niechybne przyście. Również treść znaku (Boża zapowiedź, że lud uwielbi Go na tej samej górze) odpowiada specyfice biblijnego znaku (podobieństwo natury i ści-

²⁰ W przypadku Saula chodzi raczej o trzy konkretne znaki opisane w 1 Sm 10, 2-7.

²¹ Tę interpretację potwierdza hebrajska składnia (rola przyimka przyczynowego i wyjaśniającego *kî*): „a oto znak dla ciebie, że Pan cię namaścił”, por. P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, s. 521nn.

sła zależność z rzeczywistością, którą zapowiada²²). Ale i tutaj nie wszystko jest jasne. W tego typu powołaniu znak zawsze poprzedza właściwe spełnienie się Bożej wyroczni, natomiast w 3, 12 znak i wypełnienie obietnicy Jahwe (uwolnienie Izraela z egipskiej niewoli) zdają się być jednym i tym samym wydarzeniem. Jednym słowem tradycja o powołaniu Mojżesza nie jest odwzorowaniem żadnego ze znanych schematów biblijnych, lecz ich wypadkową, która jest owocem teologicznych i redakcyjnych elaboracji, jakim został poddany ten niezwykle ważny *passus* biblijny.

Prawdopodobnie tradycja ta była pierwotnie modelowana na schemacie powołania prorockiego, w którym znak służył potwierdzeniu wiarygodności urzędu proroka i podkreśleniu mocy Tego, który na ten urząd powoływał. Zazwyczaj w logice tego rodzaju narracji znak następuje jako Boża odpowiedź na początkowe trudności w akceptacji misji ze strony powołanego, aby poprzez ukazanie mocy i chwały Boga rozwiązać wszelkie jego wahania. W przypadku relacji o Mojżeszu ta logika narracji została zmodyfikowana w wyniku połączenia przekazu o powołaniu ze starym etiologicznym opowiadaniem o lokalnym świętym miejscu związanym z płonąącym krzewem. Ten antyczny materiał kultyczny posłużył redaktorowi jako odpowiedni kontekst do wprowadzenia głównych bohaterów narracji: Boga Jahwe i Mojżesza. W rezultacie tego, nadzwyczajna manifestacja Bożej mocy (płonący krzew) jako znak potęgi powołującego Jahwe zamiast następować po obiekcjach powołanego, jak to zauważamy w innych opisach tego typu, poprzedza je. Hebrajski przyimek wskazujący *zeh* „ten [znak]” (3, 12), który zwykle odnosi się do tego, co następuje, w wyniku tych zmian redakcyjnych, z konieczności odnosi się do tego, co go poprzedza, czyli do znaku płonącego krzewu. Jeśli przyjmie się tego rodzaju linię interpretacji, staje się jasne, że znak służy tu jako autoryzacja chwały i potęgi powołującego Jahwe. Jedynym problemem do wyjaśnienia pozostaje jeszcze treść 3, 12b, czyli cel powrotu Izraela na to święte miejsce, aby złożyć hołd Jahwe? Aplikując to samo kryterium interpretacji można dojść do wniosku, że i tutaj mamy do czynienia z owocem teologicznej relektury tej tradycji przez jej późniejszego redaktora. Jej istotą była interpretacja teofanii Jahwe, której świadkiem i adresatem był Mojżesz, w świetle wydarzeń, jakie dokonały się na Synaju (Wj 19, 1–24, 18). Można się więc tu dopatrzeć pewnego rodzaju typologii między płomieniami objawiającego się w krzewie Jahwe a ogniem towarzyszącym teofanii na górze Synaj podczas zawarcia przymierza z Izraelem. Znak obecności Jahwe, jakiego doświadczył Mojżesz, jest więc zapowiedzią doświadczeń Izraela. Jak więc nietrudno zauważyć, w relacji o Mojżeszu odbija się pierwszy schemat biblijnego powoła-

²² Zapowiedziane przez Jahwe miejsce i sposób uwielbienia Go przez cały lud w jakiś sposób zawierają się już w postawie Mojżesza wobec objawiającego się mu Boga w epizodzie z płonąącym krzewem (3, 1–6).

nia, który koncentruje się na interpretacji znaku jako niepodlegającego dyskusji potwierdzenia wiarygodności Bożych zapowiedzi i początku ich definitywnej realizacji. W opisie powołania Mojżesza znak płonącego krzewu bardziej niż definiować jego urząd, zapowiada charakter mającej spełnić się obietnicy Jahwe dotyczącej uwolnienia Izraela. Podsumowując można powiedzieć, że trudności egzegetyczne związane z Wj 3, 12 są spowodowane złożonym procesem redakcji tego przekazu, a ostateczny sens tego wiersza byłby następujący: „płonący krzew to znak, że ja (Jahwe) jestem Tym, który cię posyła, a dowodem tego jest to, że kiedy uwolnisz lud z Egiptu, staniesz na tej górze, aby oddać cześć Bogu”.

2.2 CO TAK NAPRAWDĘ KRYJE W SOBIE BOŻE IMIĘ „JAHWE”?

Mało jest takich biblijnych pojęć czy tekstów, które wzbudzały i ciągle budzą tyle emocji i dyskusji, tyle różnych i nierzadko zupełnie przeciwstawnych wniosków i interpretacji, ile spowodował wiersz Wj 3, 14. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w samym tekście i są nią poważne problemy egzegetyczne, które daje się zauważyć nawet po pobieżnej jego lekturze. I tak, dlaczego Mojżesz w ogóle pyta objawiającego się mu Boga o imię (3, 13)? Czyżby lud po długim pobycie w obcej ziemi egipskiej zapomniał imię Boga swych ojców? A może ten Bóg nie miał jasno określonego imienia? Czy pytanie postawione przez Mojżesza, z punktu widzenia narratora (redaktora) opowiadania, odzwierciedlało rzeczywiste pragnienie poznania Bożego imienia przez ludzi jego epoki, czy było raczej pretekstem, aby wyjaśnić jego teologiczny sens? I jeszcze problem, który dotyczy logiki samej narracji: w jakim sensie objawienie imienia Boga mogło potwierdzić Boże pochodzenie misji Mojżesza wobec Izraelitów, do których Jahwe go posłał? Jeśli bowiem imię to było dotąd im nieznanne, to w jaki sposób mogło posłużyć Mojżeszowi jako dowód, aby ich przekonać, że słowa, z którymi do nich przychodzi, pochodzą od ich Boga?

Nie mniej kontrowersji budzi też odpowiedź Boga (3, 14). Czy w ogóle jest to odpowiedź na pytanie Mojżesza, czy raczej odmowa odpowiedzi? Słowa Boga skierowane są do Mojżesza, czy do całego ludu (3, 14a)? I co najważniejsze, jak należy przetłumaczyć hebrajskie imię Boga: *'ehye^h 'āšer 'ehye^h* „jestem, który jestem” i jak rozumieć jego sens? Pozostaje też do ustalenia stosunek, w jakim pozostają do siebie wiersze 3, 14a i 3, 14b oraz oryginalny układ tekstu od 3, 13 do 3, 15.

Naszą analizę rozpoczniemy od prezentacji dotychczasowych rozwiązań. U jej podstaw leży powszechne przekonanie, że za obecną formą tego tekstu kryje się wiele teologicznych i literackich elaboracji kolejnych redaktorów, tak że dzisiejsza wersja dialogu Mojżesza z Jahwe jest w dużej mierze „skażona”. Stąd też wielu egzegetów swą pracę rozpoczyna od modyfikacji tekstu, która najczęściej polega na usunięciu wszelkich naleciałości, które w ich mniemaniu są wtórnymi

interpolacjami bądź też interpretacjami pierwotnej tradycji²³. Największe dyskusje budzi pochodzenie wiersza 3, 14. Według jednych, jest on w całości późną glosą, a według innych, tego rodzaju interpolacją jest jedynie 3, 14a lub 3, 14b. Ten sam problem towarzyszy analizie 3, 13 i 3, 15, które to wiersze są według jednych w części lub w całości oryginalne, a według innych są późnymi redakcyjnymi dodatkami²⁴. I tak na podstawie niektórych wersji LXX i tekstów żydowskich komentarzy próbuje się zastąpić pierwszą osobą l. poj. w formie czasownika: *'ehye^h* „jestem” w 3, 14b, trzecią osobą l. poj.: „jest”. Inni korygują w ten sposób obydwie formy lub proponują lekturę Bożego imienia w formie *hiphil 'ehye^h 'āšer yihwe^h*, tłumacząc je: „jestem tym, który powołuje do istnienia to, co istnieje”²⁵.

W ścisłym związku z próbami rekonstrukcji oryginalnej wersji tekstu pozostaje odtworzenie i wyjaśnienie samego pojęcia YHWH (3, 14)²⁶, czyli tzw. tetragramatonu, które ciągle pozostaje dla egzegetów prawdziwym *crux interpretum*. Niektórzy w tych czterech spółgłoskach widzą skrót antycznej teoforycznej parafrazy (omówienia) opartej na formie *hiphil* hebrajskiego korzenia: HWY lub HWH. Sugerują, że oryginalne określenie Bożego imienia w 3, 14 miało właśnie taką formę i oznaczało „pobudzać do istnienia, stwarzać” i dlatego imię Jahwe tłumaczy: „Ja powołuję do istnienia to, co żyje, istnieje”, bądź: „Ja stwarzam to, co stwarzam” lub też: „Ja jestem Stwórcą”²⁷. Tego rodzaju rozwiązanie budzi jednak wiele wątpliwości. Po pierwsze nawet gdyby hipotetycznie przyjąć, że w tekstach pozabiblijnych²⁸ istniała semicka forma *hiphil* imienia Bożego, to jednak

²³ Niewątpliwie tekst Wj 3, 14–15 nosi na sobie wiele śladów redakcyjnej pracy, czego dowodem jest choćby potrójne redakcyjne wprowadzenie w odpowiedź Jahwe objawiającego swe imię (3, 14a.14b.15a), czy też ogromne trudności w zidentyfikowaniu właściwego podmiotu kolejnych form czasownikowych tych wierszy.

²⁴ Por. B. Albrektson, *On the Syntax of 'ehye^h 'āšer 'ehye^h in Exodus 3, 14*, w: P. Ackroyd, *Words and Meanings*, Cambridge 1968, s. 15–28; J. Lindblom, *Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex 3, 14*, *ASTI* 3 (1964), s. 4–15; S. Mowinkel, *The Name of the God of Moses*, *HUCA* 32 (1961), s. 121–133; S. Herrmann, *Der alttestamentliche Gottesname*, *EvTh* 26 (1966), s. 281–293; R. de Vaux, *The Revelation of the Divine Name YHWH*, w: J. Durham, *Proclamation and Presence*, London 1970, s. 48nn.

²⁵ Szeroką panoramę tego rodzaju rozwiązań prezentuje B. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 77.

²⁶ Por. D. McCarthy, *Exod. 3, 14: History, Philology and Theology*, *CBQ* 40 (1978), s. 311–322; E. MacLaurin, *YHWH. The Origin of the Tetragrammaton*, *VT* 12 (1962), s. 439–463.

²⁷ Podobną strukturę gramatyczną, według niektórych, mają paralelne określenia Boga w Wj 33, 19 i 34, 6 i mogą uchodzić za prozaiczną wersję poetyckiej formy imienia Jahwe, por. D. Freedman, *The Name of the God of Moses*, *JBL* 79 (1960), s. 151–156. Trzeba jednak podkreślić, że umieszczenie wyżej wspomnianych tekstów na tym samym poziomie interpretacyjnym jest zupełnie nieuzasadnione.

²⁸ Na przykład według Crossa imię YHWH wykształciło się na bazie bardzo starej kultycznej parafrazy imienia ugaryckiego boga El, który był utożsamiany z bogiem stwórcą. Z czasem kult boga El został wchłonięty przez kult Jahwe, dlatego też pozostało tylko imię Boga Izraela, por. F. Cross, *Jahweh and the God of Patriarchs*, *HTR* 55 (1962), s. 225–259. Niestety, egzegeta ten aplikuje te same kryteria metodologiczne tak w analizie pozabiblijnych pism Bliskiego Wschodu, jak też przekazów biblijnych Izraela, niesłusznie zakładając kontynuację rozwoju tradycji związanej z Bożym imieniem na obydwu tych poziomach.

w Biblii tego rodzaju tradycja nie występuje ani razu. Nie można więc zakładać z góry, jak czynią to niektórzy egzegeci, że forma *qal* imienia Jahwe nie jest oryginalną, lecz wtórną wersją tego terminu i że kształt obecnego pojęcia Jahwe zakłada jego bardzo długą prehistorię w antycznych religiach Bliskiego Wschodu. W interpretacji tetragramatonu należy wziąć pod uwagę przede wszystkim biblijny kontekst religii Izraela, a nie paralele bliskowschodnie, wobec których teologia judaizmu zawsze zachowywała ogromny dystans. Dlatego też tłumaczenie imienia Bożego jedynie pojęciem: „Ja jestem Stwórcą” na pewno nie oddaje tej wielkiej ekspresji, tajemniczości i głębi, jaka kryje się w hebrajskim wyrażeniu: *'ehye^h 'āšer 'ehye^h*, któremu żydowska tradycja biblijna przypisuje niewątpliwie zupełnie nową, w stosunku do pojęć religii kananejskich, treść.

Tak więc metoda krytyki form w oderwaniu od historycznego procesu rozwoju tradycji biblijnej, czy też słabo lub w ogóle nieuzasadniona korekta tekstu okazują się niewystarczające w rozwiązaniu problemu. Najwłaściwszą drogą do zrozumienia sensu imienia Bożego jest jego biblijny kontekst. W tradycjach Starego Testamentu można wyróżnić kilka literackich schematów opisujących teofanię Jahwe, podczas której Bóg, zazwyczaj w świętym miejscu, komunikuje swe imię. W pierwszej grupie tekstów (Rdz 17, 1; 26, 25; 28, 13; por. Wj 3, 6) ukazuje się On któremuś z patriarchów i objawia swe imię poprzez specjalną formułę autoprezentacyjną przy okazji odnowienia swych obietnic. W odróżnieniu od proroków, patriarcha zwykle jest wyłącznym odbiorcą objawienia i nie jest posyłany do innych, aby przekazać treść Bożej wyroczni, nie otrzymuje też żadnego znaku. Za wyjątkiem Rdz 15, 2, patriarcha nie sprzeciwia się w żaden sposób objawiającemu się mu Bogu. W drugiej grupie tekstów (np. Rdz 32, 30; Sdz 13, 17–18) sprawa objawienia imienia Bożego powraca w zupełnie innej formie, gdyż dokonuje się ona za pomocą pośrednika, którym jest Anioł Jahwe. Podczas dialogu z Aniołem zostaje złożona Boża obietnica bądź zapewnione błogosławieństwo odbiorcy teofanii, ale także pada pytanie o imię ukazującego się posłańca Bożego²⁹ wynikające bez wątpienia z niewiedzy świadka objawienia. Trzecia grupa tekstów, która w jakiś sposób dotyczy rozważanej przez nas kwestii, to formuły powołania już wyżej przez nas analizowane w związku z gatunkiem literackim Wj 3, 1–4, 18. Należy podkreślić, że we wszystkich tego rodzaju relacjach, z wyjątkiem tradycji o Mojżeszu, w centrum opisu znajduje się misja powierzona powołanemu i znak dany mu przez Boga, natomiast nie przykłada się większej wagi do miejsca objawienia i do samej teofanii. Z kontekstu tych relacji wynika, że imię objawiającego się Boga jest już dobrze znane. Jako ostatnią grupę biblijnych świadectw, które już tylko pośrednio podejmują interesującą nas tematykę

²⁹ Biblijna koncepcja Anioła Pańskiego jest dość niejasna, gdyż na podstawie konkretnych tekstów trudno czasami orzec, czy mamy do czynienia z teofanią wysłannika Bożego czy też z samym Jahwe.

(podobieństwo formy: pytanie i odpowiedź), można przytoczyć różnego rodzaju instrukcje kultyczne (odmiana etiologii), które są wyrażone w postaci odpowiedzi na pytanie o istotę jakiejś znanej praktyki religijnej w Izraelu (Wj 12, 26; 13, 14; Pwt 6, 20; Joz 4, 6.21; 22, 24).

Jak widać z tej krótkiej prezentacji, istnieje wiele biblijnych form i schematów pokrewnych temu, który spotykamy w opisie powołania Mojżesza. Czy jednak mogą one rzucić więcej światła na sens tekstu Wj 3, 13–15? Na pewno pytanie, jakie Mojżesz kieruje do Jahwe w 3,13, należy rozpatrywać w szerokim kontekście serii jego obiekcji wobec Bożego planu. Należy też zauważyć, że problem Bożego imienia nie wypływa bezpośrednio od Mojżesza. (nie pyta Boga ot tak po prostu: „jakie jest Twoje imię?”), lecz jest ukazany raczej jako wymaganie całego ludu. Mojżesz czyni się tu niejako rzecznikiem Izraela i prosi o taką informację, aby móc odpowiedzieć na pytania swych rodaków, do których Bóg go posyła³⁰. Czy tego rodzaju sytuację odzwierciedla przynajmniej pośrednio któryś z przytoczonych wyżej schematów biblijnych? W pierwszym modelu biblijnej teofanii imię Jahwe zostaje objawione poprzez specjalną formułę, która jednocześnie wyraża i czyni wiarygodnym samoobjawienie Boga, natomiast nie wspomina się ani słowem o misji przekazania treści tego objawienia. Podobnie i drugi schemat teofanii podnosi co prawda kwestię imienia objawiającego się, ale tylko w tym celu, aby uczynić wiarygodnym fakt samego objawienia i przekonać jego odbiorcę co do pochodzenia posłańca (Anioł Jahwe). Co do biblijnych formuł powołania to trzeba zaznaczyć, że w tych opisach to nie objawienie imienia, ale znaki dane przez objawiającego się Boga potwierdzają wiarygodność teofanii i misji zleconej powołanemu. Niestety, również ostatnia paralela biblijna, czyli etiologie w formie odpowiedzi na pytanie o sens objawianej rzeczywistości nie okazują się wystarczająco bliskie rozważanemu przez nas tekstowi, by posłużyć do jego głębszego zrozumienia. Mojżesz zna już zamiary Boga względem jego osoby i ludu, gdyż zostały mu objawione w 3, 7–12, a więc jego pytanie o imię Boga (sprzeciw) w świetle tego biblijnego schematu wydaje się zupełnie nie na miejscu. Podsumowując ten etap naszych poszukiwań należy stwierdzić, że żadna z biblijnych paralel, choć zawiera niektóre elementy wspólne, nie odpowiada teologicznej treści Wj 3, 13.

Gdzie więc szukać odpowiedzi na problemy egzegetyczne, które zawiera ten wiersz? Można by domniemywać, że pytanie Mojżesza o imię Boga było związane z mentalnością tamtej epoki w dziedzinie kultu, która domagała się

³⁰ Hebrajskie pojęcie *hinneh*, które rozpoczyna wypowiedź Mojżesza bardzo jasno precyzuje jej charakter. Nie chodzi tu o pewną ewentualność, którą Mojżesz przewiduje w rozmowie ze swymi rodakami po tym, jak zakomunikuje im wolę Jahwe. Jest pewny, że lud zapyta go o imię Boga, który go do nich posyła z tak nadzwyczajną misją i że od odpowiedzi na to pytanie będzie zależeć sposób, w jaki oni przyjmą Boże orędzie i samego Mojżesza.

wiedzy dotyczącej tożsamości Boga (szczególnie znajomości Jego imienia), aby oddawać Mu cześć³¹. Jednak z kontekstu wynika jasno, że pytanie Mojżesza nie jest w żadnym stopniu związane z pragnieniem, czy z myślą dokonania jakiegoś aktu kultu³², lecz ze zleconą mu przez Boga misją. Można by też próbować tłumaczyć to niespotykane w innych tekstach Biblii zestawienie misji powołanego z jego pytaniem o Boże imię redakcyjną interwencją edytora księgi uczynioną na wzór teologicznych wzorców kół prorockich. Tradycje prorockie często ukazują bowiem proroków w sytuacji (Am 7, 10nn; Oz 9, 7; etc.), kiedy to powołując się na zleconą im przez Boga misję spotykają się z żądaniem, aby udowodnili wiarygodność i Boże pochodzenie swych słów. Niestety, ani razu w tego typu tekstach lud lub jakiś inny adresat prorockich wyroczeni nie żąda objawienia imienia Boga. Również prorocy, usiłując przekonać słuchaczy co do wiarygodności swej misji, ani razu nie odwołują się do Bożego imienia, ale jedynie zapowiadają wielkie znaki Boże, które potwierdzą nadprzyrodzone pochodzenie ich orędzia. Tak więc i tego rodzaju odniesienia nie dają zadowalających rezultatów w poszukiwaniu paraleli biblijnych do tekstu powołania Mojżesza. Jedyną możliwością wyjaśnienia tego problemu pozostaje więc kwestia źródeł, jakie stoją u podstaw relacji Wj 3, 1–4, 18. Jak to podkreśliliśmy wyżej, obecna wersja powołania Mojżesza opiera się na źródle J i E, a analizowany przez nas tekst 3, 13–15 jest jednogłośnie przypisywany Elohiście. Według tego źródła, imię Jahwe zostało po raz pierwszy objawione właśnie Mojżeszowi, podczas gdy Jahwista od samego początku identyfikuje Jahwe z Bogiem patriarchów. Prawdopodobnie w czasie długiego procesu redakcji tradycji biblijnych źródło E stanęło też wobec problemu prawdziwych i fałszywych proroków w Izraelu, stąd autor 3, 14 tak bardzo uzależnia autentyczność misji prorockiej od przepowiadania w imieniu Jahwe³³. Źródło E przedstawia Mojżesza jako tego, który zwraca się do Izra-

³¹ Por. J. Barr, *The Symbolism of Names in the Old Testament*, BJRL 52 (1969), s. 11–29; *Imię, nazwa*, w: L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 255.

³² Choć Jahwe do takiej praktyki nawiązuje wyraźnie w 3, 12, to jednak ten akt kultu ma być kwestią przyszłości i jako taki nie wiąże się bezpośrednio z dialogiem Boga i Mojżesza odnośnie do Bożego imienia.

³³ Nietrudno zauważyć, że redaktor przedstawia powołanie Mojżesza na wzór powołania prorockiego. Można zapytać, od kiedy w teologicznych nurtach profetyzmu zaczęto używać imienia Jahwe jako argumentu mającego przekonać o wiarygodności misji proroka. Na pewno tego rodzaju argumentację można spotkać w tradycji deuteronomicznej (Pwt 13, 2–12; 18, 15–22), która uważa proroka za kogoś, kto nie tylko potrafi działać znaki i cuda, ale nawet wpływać na bieg wydarzeń. Jednak może to czynić tylko prorok prawdziwy, który mówi w imieniu Jahwe. Każdy bowiem prorok, który przemawia w imieniu obcych bogów, bądź zachęca do ich czczenia jest określany mianem oszusta, bo wbrew prawu nawołuje do odstępstwa od przymierza z Jahwe. Podobną teologię zawierają też tradycje dużo starsze, np. przekazy z okresu pierwotnego profetyzmu w Izraelu (1 Krl 18, 19–40; 2 Krl 18–27), czy też z epoki proroków klasycznych (Jer 2, 8; 23, 13). Tak więc mimo, iż zdarzało się, że również fałszywi prorocy przepowiadali w tym imieniu, to jednak największą próbą autentyczności misji prorockiej w Izraelu było zawsze prorokowanie w imieniu Jahwe.

ela i utrzymuje, że jest posłany przez Boga ojców. Lud pragnie poznać imię tego Boga i tu rozpoczyna się problem. Dlaczego Izraelici mają pytać o imię Boga ojców, czy je zapomnieli? A jeśli tak, to w jaki sposób miało ono potwierdzić Boże pochodzenie misji Mojżesza? Prawdopodobnie redaktor wprowadził motyw Bożego imienia, aby raz na zawsze podkreślić prorocki urząd Mojżesza i ukazać, że przemawia w imieniu Jahwe (3, 15). Jahwe jest Bogiem ojców i to jest imię, jakim chce, aby nazywano Go zawsze. To jest też imię, w jakie przemawiać będzie Mojżesz do ludu i do faraona. W ten sposób Elohistą osiągnął dwie ważne rzeczy. Po pierwsze podkreślił, że epoka Mojżesza jest nowym etapem tej samej Bożej historii zbawienia Izraela. Co prawda zostaje objawione nowe Boże imię – Jahwe, ale Bóg pozostaje ciągle ten sam. Tak zostaje zachowana ciągłość historyczno-zbawczego objawienia się Boga od epoki patriarchów aż do czasów Mojżesza. Po drugie, autoteofania Jahwe skierowana do Mojżesza czyni go centralną postacią nie tylko Pięcioksięgu, ale również całego judaizmu. Dzięki temu Mojżesz stał się dla Izraela wzorem proroka (Pwt 18, 15), który będzie wiarygodnie przemawiał w imieniu Jahwe i dokonywał Jego mocą wielkich dzieł zbawczych.

Pozostaje nam do wyjaśnienia jeszcze tylko jeden problem, właściwe znaczenie wyrażen: *'ehye^h 'āšer 'ehye^h* „jestem, który jestem” oraz: *'ehye^h šālāhanī 'ālekem* „jestem posłał mnie do was” z 3, 14. Już od bardzo dawna egzegeci zauważyli ścisły paralelizm pomiędzy tym wierszem a wierszem następnym (3, 15), który wydaje się teologiczną parafrazą i komentarzem do wcześniejszej autoteofanii Jahwe. Obydwa te wiersze są rozumiane jako odpowiedź Boga na wyrażony w formie pytania kolejny sprzeciw Mojżesza wobec objawionej mu misji (3, 13), choć na pierwszy rzut oka tajemnicza treść 3, 14a pozostaje w kontraście z tym, czego dowiadujemy się o Bogu Jahwe z 3, 15. Wyrażenie „jestem, który jestem” jest tak głębokie i tajemnicze, że niektórych egzegetów przywiodło nawet do stwierdzenia, iż w rzeczywistości nie jest ono definicją Bożego imienia, ale Bożą odmową odpowiedzi lub unikiem wobec postawionego przez Mojżesza pytania (por. Rdz 32, 30; Sdz 13, 17–18). Na podstawie analizy tekstu należy jednak dobitnie stwierdzić, że taka interpretacja jest niczym nieuzasadniona. Treść 3, 14b na pewno nie jest odmową Boga, lecz precyzyjnie udzieloną odpowiedzią na pytanie Mojżesza, choć ustalenie jej teologicznego znaczenia sprawia wiele kłopotów. Wyrażenie „jestem, który jestem” jest paranomastycznym użyciem hebrajskiego czasownika *hayah* „być, stawać się, istnieć”³⁴ i jako osobiste imię określa istotę Boga, który objawił się Mojżeszowi. Formuła nie jest stereotypowym wyrażeniem koncepcji nieokreśloności Boga, ale silnie zaakcentowaną manifestacją Jego realnej istoty: „jestem tam, gdzie to jest tylko możliwe, jestem rzeczywistością” (por. Wj 33, 19)³⁵. Na pewno oryginalnym kontekstem tego rodzaju obja-

³⁴ Por. F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford 1979, s. 228.

³⁵ Por. B. Wambacq, *'Eh'ye^h 'āšer 'eh'ye^h*, Bib 59 (1978), s. 317–338.

wienia nie jest 3, 15, o czym przekonuje forma i treść tego wiersza. Tekst 3, 14 jest grą słów opartą na znaczeniu rdzenia YHWH związanego ze wspomnianym czasownikiem *hayah*, co jasno wskazuje, że pytanie Mojżesza skierowane do Boga (3, 13) nie było prośbą o objawienie Jego imienia, lecz raczej prośbą o objaśnienie jego znaczenia: „co znaczy imię YHWH”³⁶. W 3, 13–15 nie chodzi więc o identyfikację Boga Izraela, bo ta jest powszechnie znana i akceptowana, jest to po prostu Bóg ojców (3, 15), ale o wyjaśnienie tego nowego Bożego imienia i odpowiedź na pytanie, co Bóg ojców pragnie zakomunikować swojemu ludowi objawiając mu swoje imię? Na pewno na poziomie redakcji Pięcioksięgu te wiersze pomagają zjednoczyć dotąd odrębne źródła J i E i ukazać jedność Bożego objawienia na przestrzeni historii Izraela, która dotąd była trochę niejasna właśnie z powodu odmienności Bożego imienia używanego w tych tradycjach³⁷. Zakomunikowane przez Boga imię Jahwe (Rdz 17, 1; Wj 3, 14; 6, 2) będzie odtąd wyznaczać główne granice biblijnego objawienia, według którego zasad Bóg nie może być bezimienny, lecz posiada własne imię, poprzez które może i winien być wzywany. Kiedy bowiem wzywa się tego imienia, zresztą zgodnie z jego treścią, On zjawia się, staje się obecny i wypełnia swe obietnice szafując błogosławieństwem (Wj 20, 24; Lb 6, 24–27). Imię to wyraża tak jasno i dobitnie istotę Boga i rodzaj Jego aktywności, że w tekstach biblijnych często staje się ono synonimem samego Jahwe (Kpł 18, 21; Ps 7, 18; Am 2, 7; Mi 5, 3; etc.). Imię „Jahwe” jest więc w Biblii niejako wizerunkiem Boga otwartego na ludzi, w nim objawia się i wyraża sam Bóg. Zbawcze Boże działanie tak w przeszłości (Wj 3, 6.13.15), teraźniejszości (Wj 20, 7), jak i w przyszłości (Ez 25, 17; 34, 30) jest nierozłącznie związane z Jego imieniem. Dlatego też nie wolno go nadużywać (Wj 20, 7), gdyż jest ono niezasażonym darem Boga, którym człowiek nie może rozporządzać (Rdz 17, 1; Wj 3, 14; 6, 2). To imię Bóg powierzył Izraelowi, aby je czcił i szanował, służąc i oddając kult jedynie Bogu Jahwe. Każdy akt kultu innego bóstwa będzie profanacją Bożego imienia (Kpł 18, 21), natomiast oddawanie czci Bogu Jahwe poprzez największe świętości kultyczne Izraela: arkę i świątynię, będzie dla całego ludu źródłem pokoju i błogosławieństwa, gdyż nad nimi wzywa się tego świętego imienia (2 Sm 6, 2; Jer 25, 29; 7, 10).

3. TEOLOGICZNE ZNACZENIE RELACJI O POWOŁANIU MOJŻESZA

Głównym wątkiem teologicznym 3, 1–4, 18 jest manifestacja Bożej obecności i zapowiedź zbawczej interwencji Jahwe w życie Mojżesza i w historię

³⁶ Można tu mówić o swego rodzaju etiologii imienia Bożego związanej z mentalnością antycznego Wschodu i świata Biblii, która bardzo ściśle łączy imię osoby z jej charakterem i istotą.

³⁷ Próbuując zdefiniować pochodzenie poszczególnych fragmentów tej tradycji można uważać 3, 14a jako paralelę 3, 15, w której 3, 15b jest dodatkiem redakcyjnym odwołującym się do 3, 13. Sło-

dreńzonego w Egipcie Izraela (1, 8–2, 25). Chociaż tekst ten, wskutek kolejnych elaboracji redakcyjnych, nosi formę powołania wzorowanego na opisach powołań prorockich, to jednak powołanie jest jedynie wtórną konsekwencją głównego wydarzenia tej tradycji, czyli teofanii Jahwe, który objawia Mojżeszowi swe zbawcze plany i posyła go, aby najpierw ogłosił je, a potem zrealizował mocą Boga. Relacja jest pełna kontrastów i napięcia pomiędzy planem Boga a planem człowieka, pomiędzy powołującym Jahwe a opierającym się Mojżeszem. Nieustanna konfrontacja Boga i Jego planu zbawienia z wybranym do realizacji tego planu narzędziem – Mojżeszem – tworzy fabułę całej relacji i jest powodem jej piękna a zarazem dramatu.

Spotkanie Boga z Mojżeszem rozpoczyna się przedziwną serią wydarzeń, w których zwyczajność stopniowo ustępuje pola nadzwyczajności. Tego dnia Mojżesz posł jak zwykle trzodę swego teścia Jetry³⁸, tak więc prawdopodobnie w poszukiwaniu nowych pastwisk doszedł aż do góry Horeb, która uważana była już w owym czasie za miejsce święte – górę Boga. Przybywszy tam zauważył zwyczajny pustynny krzew, który płonie. Krzew jednak pali się, ale się nie spala. Mojżesz więc zbliżył się, aby lepiej przyjrzeć się temu dziwnemu zjawisku. Od tego momentu w narracji zaczyna dominować element nadprzyrodzony. Inicjatywę w swe ręce przejmuje objawiający się Bóg. Informacja o tym, że „Anioł Pański ukazał się w płomieniu ognia” (3, 2a) będzie wyznaczać bieg akcji aż do ostatniego wiersza relacji o powołaniu Mojżesza. Dzień, który początkowo nie zapowiadał sobą nic szczególnego, przerodził się w jedno z najważniejszych wydarzeń życia Mojżesza i wyznaczył mu bieg zupełnie nieprzewidywany i nowy. Wskutek doświadczonego na górze Horeb objawienia Boga, jego dotychczasowe życie pasterza trzód bezpowrotnie dobiegło końca, rozpoczęło się zaś życie wybawiciela ludu. Głównym bohaterem narracji staje się odtąd objawiający się Bóg, o Mojżeszu mówi się tylko w kontekście jego reakcji na orędzie Jahwe. Taki stan rzeczy, jak to podkreśliliśmy wyżej, to wyraz myśli teologicznej redaktora, który połączył dwie pierwotnie niezależne tradycje o Bożej teofanii i powołaniu w jeden epizod, w którym wzajemnie przeplatające się inicjatywy Jahwe i Mojżesza zaczynają tworzyć jeden wspólny plan zbawienia Izraela. Mojżesz, który w pierwotnej etiologii opowiadającej o miejscu kultu na Horebie prawdopodobnie pełnił rolę „odkrywcę” objawiającego się Boga, dzięki teologicznym modyfikacjom redaktora, w relacji o powołaniu staje się „odkrytym przez Boga”.

A wszystko dokonuje się podczas pełnego kontrastu i napięcia dialogu Boga z Mojżeszem. Dialog ten inicjuje objawiający swą wolę Jahwe (3, 4–10), lecz

wem za 3, 13–15 stoi długi proces redakcji na poziomie przekazu ustnego i pisanego, który łączy wiele tradycji na temat urzędu proroka oraz Bożego planu zbawienia, por. B. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 85.

³⁸ Czasownikowa forma *hāyāh rō'eh* w 3, 1 określa czynność długotrwałą mającą miejsce w przeszłości.

później wszystko opiera się już na pięciu kolejnych sprzeciwach Mojżesza wobec polecanej mu misji. Obiekcje te nie są ze sobą logicznie powiązane, nie wynikają jedna z drugiej, ale są raczej owocem emocji powoływanego. Dialog Boga z Mojżeszem przypomina rozmowę kogoś, kto logicznie rozumując pragnie przekonać do swej propozycji, z kimś, kogo wola zdecydowanie przeciwstawia się proponowanej wizji i dlatego usprawiedliwiając się chaotycznie przedstawia kolejne trudności. Wszystkie kolejne interwencje Boga nie ograniczają się jedynie do przewyciężenia piętrzonych przez Mojżesza trudności, ale wybiegają daleko w przyszłość i mocno rozszerzają zakres swego działania (3, 12.18.21–22; 4, 9.15)³⁹. Jahwe chce bowiem wzbudzić w Mojżeszu zaufanie do swego zbawczego planu i doprowadzić go do ostatecznego przewyciężenia lęku i wątpliwości. Każdą ze swych interwencji Bóg kończy zachętą do działania (3, 10.16; 4, 12), a wszystko czyni w sposób zdecydowany, choć z wielką cierpliwością (4, 14–17). Powołanie Mojżesza jest ukazane jako radykalne zerwanie z przeszłością spowodowane niczym niezasłużonym aktem wyboru i łaski dokonany przez Boga, który w zamian domaga się od powołanego jedynie posłuszeństwa i wiary⁴⁰. W wyniku Bożej teofanii i powołania Mojżesz staje się wiarygodnym i wybranym przez Boga pośrednikiem wobec ludu i faraona, choć nie dzieje się to od razu. Postawa Mojżesza jest typowym przykładem na to, że zbawczy plan Jahwe, choć zawsze wychodzi od Niego, to jednak zwykle realizuje się przez człowieka. Potrzeba więc jego zgody i współpracy. Powołany w Biblii zazwyczaj broni się i opiera, ale w końcu ulega i w imieniu posyłającego go Boga wypełnia powierzoną mu misję. Nic więc dziwnego, że po Bożej teofanii, drugą odsłoną relacji o powołaniu Mojżesza jest jego zdecydowany sprzeciw, który najpierw odwołuje się do poczucia własnej niegodności i braku odpowiednich predyspozycji do wykonania tak trudnego zadania, a potem przechodzi do lęku wobec nieznannej przyszłości i obawy krytycznej postawy ludu. Niektóre z tych trudności są rzeczywiste, inne są tylko wynikiem lęku Mojżesza. Jedne są godne powoływanego do wielkiego zadania proroka, inne nie, ale wszystkie z należąną powagą są kolejno rozpatrywane i rozwiązywane przez powołującego Jahwe. Każda z nich niknie w obliczu potęgi i chwały Bożych obietnic składanych Mojżeszowi. To wszystko tworzy niezwykle bogaty teologiczny klimat, który już w chwili powołania Mojżesza zapowiada skuteczność jego misji oraz niezwykłość przy-

³⁹ W rzeczywistości każda z prezentowanych przez Mojżesza obiekcji wydaje się owocem jego dotychczasowych doświadczeń z przeszłości (3, 11.13; 4, 1.10), natomiast każda z Bożych interwencji zwrócona jest raczej w stronę przyszłości i zapowiada nową rzeczywistość opartą na wypełnieniu się Bożych obietnic (3, 12.14; 4, 5.11–12).

⁴⁰ Należy też zwrócić uwagę na podkreślany w większości biblijnych relacji o prorockim powołaniu element wolności człowieka, który w opisie powołania Mojżesza jest obecny w sposób szczególny.

szych zbawczych interwencji Jahwe, które doprowadzą do uwolnienia ludu z niewoli w Egipcie. Pierwsza obiekcja Mojżesza, która podkreśla rozdźwięk między trudnością misji a jego możliwościami (3, 11; por. Sdz 6, 15; 1 Sm 9, 21; Jer 1, 6) spotyka się ze znanym z relacji o powołaniach w Biblii zapewnieniem o asystencji Jahwe: „ja będę z tobą” (3, 12a). Czy może mieć coś wspólnego pasterz z misją pozbawienia wielkiego faraona Egiptu całego ludu? W myśl relacji biblijnej tak, gdyż Tym, który rzeczywiście będzie działał, nie będzie Mojżesz, ale posyłający go Bóg, a dowodem tego jest ukazany przez Niego znak (3, 12b)⁴¹. Tak więc posłanie do Egiptu Mojżesza nie będzie zależeć od jego predyspozycji, ale od tego, że będzie on narzędziem w ręku wszechmocnego Boga. Tę Bożą moc uosabia znak, który z jednej strony ukazuje niedostępną chwałę Jahwe, która będzie działać przez wybranego przez Niego posłańca, a z drugiej, uobecnia już w chwili powołania Mojżesza zbawczy rezultat zrealizowanej przez niego misji, którym jest chwała, jaką swemu Bogu odda wyzwolony lud.

Niewątpliwie w centrum dialogu Mojżesza z Bogiem stoi jego druga obiekcja, która wyraża się pytaniem o imię objawiającego się mu Boga. Ono, w przekonaniu Mojżesza, będzie podstawą jego wiarygodności wobec ludu, do którego jest posłany oraz rękojmią skuteczności jego misji w Egipcie. Wagę podniesionego tu problemu podkreśla sposób, w jaki Bóg odpowiada Mojżeszowi, oraz stan tekstu natchnionego, który w tym miejscu na pewno był wielokrotnie modyfikowany i poddawany różnym teologicznym interpretacjom. W pytaniu Mojżesza nie chodzi tylko o pokreślenie tak powszechnej na Wschodzie zależności między imieniem a rzeczywistością, którą ono reprezentuje, w tym wypadku imieniem Boga a Jego dziełem zbawczym, ale o wiarę Mojżesza i Hebrajczyków, której podstawą jest zbawcza obecność tego samego Boga w historii Izraela aż od czasów patriarchów. Na pewno 3, 13–15 odbijają bardzo starą i autonomiczną tradycję o objawieniu Bożego imienia. Naszym głównym zadaniem jest zrozumieć, jaki cel miał redaktor włączając tę tradycję w relację o powołaniu Mojżesza, i co się z tym wiąże, jakiego znaczenia teologicznego nabiera pytanie o imię Boże w kontekście, w którym obecnie się znajduje. Z tekstu wynika jasno, iż Mojżesz jest przekonany, że lud będzie chciał zweryfikować zarówno wiarygodność jego posłannictwa, jak też pochodzenie misji, z którą do niego przyjdzie. Stąd też jego pytanie o imię posyłającego go Boga, które jednak nie jest zwykłą prośbą o podanie jego brzmienia, ale raczej o wyjaśnienie treści, którą symbolizuje. Jest to więc pytanie o istotę Boga, o Jego tożsamość i o stosunek, jaki łączy Go z ludem, do którego zostanie posłany Mojżesz. W tym pełnym wiary, a nie ciekawości pytaniu Mojżesza kryją się bowiem oczekiwania całego izraelskiego ludu, ich

⁴¹ Jak to podkreśliliśmy wyżej, najbardziej prawdopodobną treścią znaku jest „płonący krzew”, który symbolizuje nadprzyrodzoność oraz świętość Boga, której nikt z ludzi nie może naruszyć czy się przeciwstawić.

wiara, ich nadzieje, ich pamięć o wielkich dziełach zbawczych dokonanych przez Boga ich ojców. Mojżesz w imieniu ludu chce poznać zamiary Boga w obliczu obecnej trudnej sytuacji. Pytając więc o imię, pragnie dowiedzieć się o rzeczywiste intencje Boga i o rodzaj relacji, jaką objawiający się mu Jahwe pragnie nawiązać z uciśnionym w Egipcie ludem. W przeszłości bowiem Bóg ojców zawsze przychodził im z pomocą. Mojżesz pragnie się dowiedzieć, czy powołujący go Jahwe ma takie same intencje wobec Izraela i w jaki sposób pragnie zaradzić tragicznej sytuacji, w której obecnie ten lud się znajduje.

Analizując teologiczne znaczenie samoobjawieniowej formuły Boga należy podkreślić, że w dzisiejszej wersji tekstu natchnionego zawiera ona dwie odrębne odpowiedzi: pierwszą dla Mojżesza (3, 14a), a drugą dla ludu (3, 14b–15). Odpowiedź skierowana do Mojżesza odwołuje się do intencji zbawczych objawiającego się Boga „jestem, który jestem”. Niezaprzeczalna gra słów, jaka wiąże treść tetragramatonu YHWH z hebrajskim pojęciem *'ehye^h* „jestem”, potwierdza ścisły związek, jaki łączy Boże imię i jego rzeczywiste znaczenie. Formy czasownikowe, które składają się na formułę *'ehye^h* *'āšer 'ehye^h* wskazują wyraźnie, że nie chodzi tu o rodzaj pozbawionej sensu tautologii, lecz o precyzyjną informację o istocie objawiającego się Boga, coś w rodzaju: „jestem tym, kim jestem”, czyli autonomicznym bytem (osobą) o ściśle określonej istocie i tożsamości, które są jednak trudne do wyrażenia i do pojęcia. Poprzez swą odpowiedź Bóg nie chce zasiać jeszcze większego zamieszania w myśli pytającego (por. Sdz 13, 18), lecz zapowiedzieć, że Jego zamiary względem Izraela objawią się w pełni w zbawczych wydarzeniach, które przygotował i chce zrealizować przez Mojżesza, a które na razie mają pozostać tajemnicą. Istotą Bożego imienia wydaje się pierwsza forma czasownikowa *'ehye^h* „jestem” (3, 14a), gdyż zostaje powtórzona w 3, 14b jako synonim Bożego imienia. W ten sposób łatwo zauważyć, że istotą objawiającego się Jahwe jest sam fakt „bycia” Bogiem, które zawsze realizuje się według przewidzianego przez Niego planu zbawienia.

Następnie Bóg daje odpowiedź, którą w tej kwestii Mojżesz ma przekazać ludowi: „jestem, posłał mnie do was”. Tak więc Mojżesz ma zakomunikować Izraelitom to, co sam usłyszał i zrozumiał od Jahwe. Tak jak Mojżesz, również i lud pozna Boga Jahwe na podstawie tego, co zobaczy i doświadczy w przyszłości, kiedy to zostanie zrealizowany Jego plan zbawienia. Jahwe, który tak tajemniczo mówi o sobie, pozwoli poznać lepiej istotę swego istnienia przez Mojżesza, z którego uczynił narzędzie w realizacji swych zbawczych zamierzeń wobec ludu. Po tym jak zostaje sprecyzowana relacja Jahwe do ludu, w formie paraleli do 3, 14 ma miejsce ponowne objawienie Bożego imienia (3, 15), z którego jasno wynika, że Jahwe to Bóg ojców. To ten sam Bóg, który kiedyś mówił do patriarchów – protoplastów Izraela, a teraz posyła Mojżesza z nową misją zbawienia. W ten sposób wątpliwości co do zamierzeń Boga wobec ludu, które swym pytaniem wyraził Mojżesz prowokując samoobjawienie się Jahwe, wydają się teraz

ostatecznie wyjaśnione. Bóg, który powołał i opiekował się przodkami Izraela, ciągle pamięta o swoim ludzie i jest gotowy, aby ująć się za nim i wybawić go z niedoli. Ostatnia część teofanijnej formuły, którą wyróżnia ponowna zmiana osoby przemawiającego, znowu jest skierowana wyłącznie do Mojżesza: „to jest moje imię na wieki i to jest moje zawołanie z pokolenia na pokolenie” (3, 15b). W świetle tej wypowiedzi oryginalny kontekst pytania Mojżesza (misja Mojżesza i sytuacja ludu w Egipcie), który wywołał całą tę kwestię, wydaje się schodzić na plan drugi ustępując miejsca teologicznym konsekwencjom objawienia Bożego imienia. Bóg objawił Mojżeszowi swoje odwieczne imię, dlatego też winno ono odbierać cześć i kult od całego narodu po wszystkie czasy. Tak więc ostatecznym motywem teofanii imienia Jahwe nie było zaspokojenie ciekawości i oczekiwań ludu, ale wskazanie na przedmiot nieprzerwanego kultu w Izraelu.

Po tym jak została wyczerpująco rozwiązana druga obiekcja Mojżesza, Jahwe ponownie zachęca go do konkretnego działania. Pragnie, by udał się do Egiptu, zgromadził Izraela i powiedział im to, co sam usłyszał. Jednocześnie Jahwe zapewnia go o sukcesie podjętej misji (3, 16nn): lud uwierzy, a faraon uczyni twardym swe serce, aby mogła objawić się chwała Boża i by Egipt został ukarany za prześladowanie Izraela. Egipt bowiem zostanie uderzony biczem plag, które spowodują złupienie jego mieszkańców oraz definitywne uwolnienie Izraela. Ta Boża wyrocznia ma utwierdzić w Mojżeszu, w Izraelitach oraz w lektorze tych tekstów przekonanie, że tocząca się historia bez względu na epokę i swą dramaturgię znajduje się zawsze pod wyłączną i pełną kontrolą Boga, a piętrzące się nieraz trudności są tylko przewidzianym przez Jahwe etapem Jego zbawczych planów. To teologiczne sprostowanie, z punktu widzenia logiki narracji, ma również funkcję literackiego pomostu, który wprowadza w trzeci etap sprzeciwu powoływanego Mojżesza. Choć bowiem Jahwe zapowiada już na wstępie liczne trudy, z jakimi należy się liczyć w realizacji Jego misji i zapewnia o swej obecności, która umożliwi ich przewyciężenie, to jednak powoływany do tego dzieła Mojżesz zatrzymuje się już na pierwszym z nich, czyli niewierze Izraelitów (4, 1). Bóg cierpliwie więc wraca do punktu wyjścia i na nowo pragnie przewyciężyć lęk proroka. Temat niewiary Izraela jest bardzo częstym teologicznym motywem Biblii, tak więc nic dziwnego, że redaktor relacji o powołaniu Mojżesza wplata tę kwestię w bieg narracji⁴². Aby raz na zawsze podkreślić wiarygodność Mojżesza wobec ludu mówi on aż o trzech znakach (4, 2–9), które mają potrójną funkcję. Po pierwsze mają przekonać samego Mojżesza co do realności i wiarygodności otrzymanej teofanii oraz skuteczności powierzonych sobie misji. Jako posłaniec Jahwe wobec ludu i faraona nie może on być człowiekiem chwiejnym, niezdecydowanym i niepewnym tego, co dokonało się w jego życiu. Mojżesz jako pierw-

⁴² Trzeci sprzeciw Mojżesza pozostaje w wyraźnym kontraście z wcześniejszym zapewnieniem Boga o pozytywnej reakcji ludu na jego słowa (3, 18a).

szy musi być przekonany o Bożej mocy, która działa przez niego, aby w ten sposób niezachwianie i w pełni wykonać Boży plan. Dlatego najpierw osobiście doświadcza potęgi Jahwe, aby wzmocnić swą wiarę, a potem uczy się czynić z niej narzędzie swej wiarygodności wobec innych (4, 3–7). Te same znaki mają służyć jako dowód w przekonaniu ludu co do Bożego pochodzenia słów, z którymi przychodzi do nich Mojżesz (4, 5). Znaki mają zaświadczyć o potędze Jahwe i wyryć w ich sercach przekonanie, że Mojżesz jako wysłaniec Boży może skutecznie przeciwstawić się faraonowi i zapewnić im wyzwolenie. W końcu, znaki posłużą Mojżeszowi jako dowód wiarygodności jego posłannictwa w konfrontacji z faraonem i mieszkańcami Egiptu. Brak wiary, którego obawia się Mojżesz ze strony ludu, nie będzie bowiem największą przeszkodą w realizacji powołania. Największą niewiarą i oporem charakteryzować się będzie król Egiptu i jego poddani, co wyraźnie podkreśla opis pierwszej wizyty Mojżesza u faraona. Odpowiedzią króla na wezwanie Bożego posłańca jest pełne pychy pytanie: „Kimże jest Jahwe, abym miał usłuchać Jego rozkazu i wypuścić Izraela?” (5, 2). Kolejne plagi, które zapowiedział Bóg Mojżeszowi już w chwili powołania, powoli będą zmieniać postawę faraona i jego ludu i umożliwią odpowiedź na postawione przez króla pytanie. Jahwe okaże się nie tylko Panem Izraela, ale też Panem Egiptu i faraona, Panem życia i śmierci, przed którym nie chroni ani potęga rydwanów, ani mądrość uczonych, o czym przekonuje treść następujących rozdziałów księgi (Wj 5–15).

W porównaniu z dwiema poprzednimi, następną obiekcją Mojżesza wy-daje się jedynie zwyczajną wymówką i swą treścią przywołuje pierwszy jego sprzeciw (3, 11): „wybacz Panie, ale nie jestem mówcą...” (4, 10). Mojżesz nie czuje się na siłach, aby podolać wyzwaniu, jakie stawia przed nim Jahwe i aby definitywnie odrzucić powołanie przywołuje wrodzoną trudność w wypowiedzaniu się, które zawsze było szczególnym znakiem urzędu prorockiego (por. Jer 1, 4–10). Odpowiedź Boga ma formę sentencji mądrościowej (por. Ps 94, 9) i przypomina styl mów dydaktycznych (por. Iz 28, 23–29). Jahwe po raz kolejny cierpliwie przypomina Mojżeszowi, kim jest i objawia się jako Pan i Stwórca, od którego wszystko pochodzi i który ma moc wypełnić wszelkie braki i zaradzić każdej niedoskonałości. Ta wyrocznia uzupełnia teologiczny obraz Boga zarysowany uprzednio przez koncepcję imienia Jahwe. Bóg ojców, który objawiając Mojżeszowi nowe imię i wyznaczając mu misję uwolnienia ludu z Egiptu, jest nie tylko Panem historii i Wybawcą Izraela, ale też Panem i Stwórcą całego świata i wszystkich ludzi. Odwołując się do swej potęgi stwórczej Bóg po raz kolejny wykazuje bezpodstawność obaw Mojżesza i ponownie zachęca go do działania zapewniając o swej zbawczej obecności (4, 12). W tym momencie argumenty opierającego się Mojżesza wyczerpują się, pozostają mu jedynie dwie możliwości: przyjąć bądź odrzucić Boże wezwanie. Mojżesz wybiera tę drugą możliwość: „wybacz Panie, ale pošlij kogoś innego” (4, 13). Jego prośba jest z pewnością bardzo nieśmiała w związku ze świadomością potęgi rozmówcy, ale płynie z wnętrza i jest owo-

cem wielkiej desperacji. Również reakcja Boga ma podobny, uczuciowy charakter; Jahwe na sprzeciw Mojżesza odpowiada gniewem, który jednak nie jest spowodowany, jak w większości paraleli biblijnych, grzechem, lecz brakiem ufności i wiary Mojżesza. I tym razem zwycięża jednak Boża cierpliwość, rozwiązuje On problem czyniąc z Aarona rzecznika Mojżeszowego (4, 14–16), ale nie cofa powołania i nie oddala odpowiedzialności za całą misję od Mojżesza. Na dowód tego, po raz kolejny daje opierającemu się powołanemu nakaz działania (4, 17). Laska, którą ma wziąć do ręki Mojżesz, to symbol Bożej mocy, dzięki której ma on wypełnić poleconą mu misję i dokonać wielkich znaków. Relacja kończy się akceptacją powołania, Mojżesz pomimo leku i oporów idzie i rozpoczyna wierne wypełniać Boże słowo (4, 18).

Na podstawie tej krótkiej analizy teologicznego aspektu relacji o powołaniu Mojżesza należy jeszcze raz podkreślić, że w jej centrum nie jest wcale ustanowienie przywódcy i wyzwoliciela Izraela, ale teofania Boga Jahwe. Wskutek wielu elaboracji i redakcji pierwotnych tradycji powstał swego rodzaju teologiczny traktat o istocie Jahwe – Boga Izraela. Wagę komunikowanych tu treści podkreśla już sama ich forma – wszystko jest samoobjawieniem Boga skierowanym poprzez Mojżesza do ludu, a więc ciężar gatunkowy wypowiedzianych tu słów nie ma sobie równych. Podobnie rzecz ma się z kontekstem tej wypowiedzi, powołanie Mojżesza wyznacza bowiem nowy wspaniały etap w historii zbawienia Izraela, tak więc i treści komunikowane przy tej okazji nabierają szczególnego znaczenia. Orędzie objawienia w Wj 3, 1–4, 18 można ująć w następujący sposób: w życiu Mojżesza i ludu rozpoczyna się nowa epoka, która będzie okresem objawienia wielkiej Bożej chwały i czasem zbawienia. Swą chwałę Bóg Jahwe objawił już w epoce patriarchów, wtedy też zapowiedział, że w przyszłości dokona szczególnych dzieł zbawczych wobec Izraela. Czas realizacji Bożych obietnic, które są istotną częścią Jego zbawczego planu zbawienia, następuje właśnie w epoce Mojżesza, którego Jahwe powołuje, aby z mocą wypełnił Jego wolę.

LA RELAZIONE DELLA CHIAMATA DI MOSÈ COME DIFFICILE ED IMPORTANTE TESTO DEL VECCHIO TESTAMENTO

RIASSUNTO

Il messaggio più importante di Es 3, 1–4, 18 rimane la autorivelazione di Dio a Mosè, la rivelazione di quella realtà divina che si era già manifestata ai padri nel passato e che aveva promesso di portare a compimento nel futuro la sua volontà di redenzione nei confronti di Israele. Mosè non si incontra con un Dio sconosciuto, ma con il Dio del patto che da lungo tempo ha parlato ai patriarchi. Anche il nome di Yahweh sta a indicare l'orientamento futuro della relazione di Dio con il suo popolo. Nella storia della teologia cristiana appare evidente che la maggior parte dei problemi teologici più importanti è stata interessata al dibattito su Es 3, 1–4, 18. È sorprendente come questo passo dell'Esodo continui ad essere fecondo di studi per ogni nuova generazione.