

**Balthasar** <sup>Hans Urs von</sup>

**CHWAŁA**

Estetyka teologiczna

**3/2** Teologia

Część 1 Stary Testament

Przekład  
Janina Fenrychowa

Wydawnictwo WAM  
Kraków 2010

# CHWAŁA

## Estetyka teologiczna

Tom 1    Kontemplacja postaci

Tom 2    Modele teologiczne

    Część 1    Od Ireneusza do Bonawentury

    Część 2    Od Dantego do Peguy

Tom 3/1    Metafizyka

    Część 1    Starożytność

    Część 2    Nowożytność

Tom 3/2    Teologia

    Część 1    Stary Testament

    Część 2    Nowy Testament

Tytuł oryginału:  
HERRLICHKEIT  
EINE THEOLOGISCHE ÄSTHETIK

Band III, 2  
THEOLOGIE  
Teil 1  
ALTER BUND

© Johannes Verlag Einsiedeln 1967, <sup>2</sup>1989

© Wydawnictwo WAM, 2010

Książka ukazuje się dzięki pomocy  
Szwajcarskiej Fundacji Kultury Pro Helvetia

PR ● HELVETIA



**Arts Council of Switzerland**

Weryfikacja tłumaczenia  
DR JEANNINE ŁUCZAK-WILD

Redakcja  
TOMASZ GRODECKI

Projekt okładki  
ANDRZEJ SOCHACKI

ISBN 978-83-7318-647-7

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,  
ks. Wojciech Ziółek SJ, prowincjał. Kraków, 2 lutego 2010 r., l.dz. 469/10.

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)  
[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210  
e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

KSIĘGARNIA INTERNETOWA  
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447  
faks 12 62 93 261  
e. [wydawnictwowam.pl](http://wydawnictwowam.pl)

Druk i oprawa  
Drukarnia Dimograf • Bielsko-Biała

UT IN OMNIBUS GLORIFICETUR DEUS

1 P 4, 11

św. Benedykt

IN LAUDEM GLORIAE

Ef 1, 6.12.14

Elżbieta od Świętej Trójcy

VIDIMUS GLORIAM EIUS

J 1, 14

AD MAIOREM DEI GLORIAM

Ignacy

SOLI DEO GLORIA

Kalwin

## SPIS TREŚCI

### WPROWADZENIE DO TOMU III/2

1. Przejście do tematu zamykającego .....	11
2. Obszar tematów estetyki biblijnej .....	15
3. Chwała jako temat ogólnobiblijny .....	18
4. Część końcowa (III/2, część trzecia) .....	20

### I. CHWAŁA BOGA A CZŁOWIEK

#### A. CHWAŁA

1. Dialektyka znaku zmysłowego .....	29
a. Ukazanie się, kabod .....	29
b. Znajomość i nieznajomość .....	34
c. Widzenie – niewidzenie .....	35
d. Postać – nie-postać .....	36
e. Świetlista ciemność .....	38
f. Siedziba i wydarzenie .....	40
g. Dialektyka ognia .....	42
2. Boskie Ja .....	45
a. Integracja .....	45
b. Potęga .....	48
c. Słowo .....	50
d. Świętość i imię .....	53
e. Oblicze .....	57
3. Liturgia kosmiczna .....	64

#### B. OBRAZ

1. Obraz jako stworzenie w zawieszeniu .....	77
a. Dzieło rąk Boga .....	77
b. Uwieńczony chwałą .....	81
c. Zawieszenie obrazu .....	85

2. Obraz jako bycie-ze-świata przed Bogiem .....	91
a. Szkicownik .....	91
b. Wielki teatr świata .....	95
c. Blask władzy .....	99
d. Mądrość życiowa .....	106
e. Eros i piękno świata .....	113
f. Demaskowanie świata .....	119

### C. ŁASKA I PRZYMIERZE

1. Konkretna chwała .....	125
2. Przyznanie przestrzeni przez Boga .....	129
a. Berit: Przymierze .....	129
b. Chesed, chen, rachamim: łaskawość, życzliwość, litość .....	137
c. Sedek, sedaka: właściwe postępowanie w wierności .....	140
d. Miszpat: przebijające się prawo jako zbawienie .....	146
e. Emet, emuna: wypróbowana pewność .....	149
f. Szalom: sfera dobra pod szczególną opieką .....	150
3. Istnienie w zachwyceniu .....	153
a. Ojczyzna w życiu Boga .....	153
b. Jednoczesność .....	158
c. Retrospekcja i spojrzenie w przód .....	165
d. Integracja uwielbienia .....	175

## II. SCHODY POSŁUSZEŃSTWA

### A. ZERWANE PRZYMIERZE

1. Grzech i klątwa .....	183
2. Szeol i ruchliwość Boga .....	187

### B. POSŁUSZEŃSTWO PROROKÓW

1. Abraham, Mojżesz, Saul .....	191
2. Wczesny profetyzm .....	196
3. Amos i Ozeasz .....	201
4. Izajasz .....	209
5. Jeremiasz .....	217
6. Ezechiel .....	224

7. Liturgie lamentacji .....	235
8. Hiob .....	238
9. Deutero-Izajasz .....	246

### III. DŁUGOTRWALE PÓŁŚWIATŁO

#### A. THEOLOGIA GLORIAE

1. Chwała na początku .....	258
a. Jerozolima, obraz chwały .....	258
b. Nadzieja na przyjście Mesjasza .....	263
c. Ubogi w Bogu .....	267
2. Chwała w górze .....	272
a. Daniel .....	272
b. U tronu chwały .....	275
c. Główny ciężar: człowiek .....	280
d. Bariera sądu .....	287
3. Chwała już naprzód .....	291
a. Literatura mądrościowa: szczęście i niebezpieczeństwo .....	291
b. Mądrość Syracha .....	293
c. Księga Mądrości .....	303

#### B. DZIEŃ DZISIEJSZY BEZ CHWAŁY

1. Pusty czas .....	309
2. Wydarzenie mowy .....	317
3. Wydarzenie krwi .....	328

#### C. ARGUMENTUM EX PROPHETIA

Zakończenie .....	349
-------------------	-----

## WPROWADZENIE DO TOMU III/2

### 1. Przejście do tematu zamykającego

Niniejszy końcowy tom (składający się z trzech części) dochodzi do miejsca, do którego zmierzało całe dzieło: do teologii chwały żywego Boga, który „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś [...] do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna [...], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 1-3). Tom ten staje więc oko w oko z tomem pierwszym, który wprowadzając nakreślił estetykę teologiczną jako *aisthesis*, jako „dostrzeganie” objawiającej się chwały, zastrzegając jednak, że jest tomem tymczasowym, bowiem akt teologiczny jest kształtowany przez jego treść, do której przechodzi, i to nie tylko w ogólnym filozoficznym znaczeniu odnoszącym się do każdego poznania, ale w znaczeniu teologicznym, zgodnie z którym każde „dostrzeganie” Boga żywego zakłada przekroczenie przez istotę stworzoną siebie samej i swoich naturalnych zdolności poznania, co dla stworzenia nazywa się „łaską” i sprawia, że staje się ono wobec chwały Pana zdolne wytrwać w oddaniu siebie.

Zamiast „chwała Pana” można również mówić „boskość Boga”; wówczas staje się widoczne, że formalnym przedmiotem pełnego wiary postrzegania objawienia nie może być nic innego, jak tylko Bóg, *o ile jest Bogiem* (a nie na przykład jeżeli jest horyzontem „skąd” i „dokąd” świata, tutaj bowiem jest przedmiotem filozofii lub „teologii naturalnej”)<sup>1</sup>, a więc we wszystkich ludzkich formach przemawiania i działania Boga w ramach Pisma Świętego w istocie chodzi tylko o spotkanie człowieka z boskością lub chwałą Boga. Pod tym względem można się zgodzić z Oettingerem, gdy mówi: „Chwała stanowi nie tylko główną treść, ale również podstawo-

---

<sup>1</sup> *Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturae humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; Vatic. I ss. III, c. z. DS 3004.*

wy charakter formalny Pisma<sup>2</sup>. Ta chwała Boga, Jego w Nim samym i w Jego samooddaniu się trwające bycie-wspaniałym i bycie-Panem, jest – na podstawie wszelkiej, niewątpliwie istniejącej, analogii bytu między Bogiem i stworzeniem, a także na podstawie wszelkich będących łaską udoskonaleń stworzenia, które sprawiają, że w ogóle może ono zetknąć się z tą chwałą – właśnie tym, co stanowi odróżniającą cechę Boga, tym, co na wieki wieków różni Go od wszystkiego, co nie jest Bogiem, Jego zupełnością, którą może On tylko tak okazać, że w okazaniu tym sam pozostaje sobą: *amethektōs metechetai*<sup>3</sup>. W języku biblijnym oznacza to, że im głębiej stworzeniu wolno zetknąć się z chwałą Boga, tym bardziej chce ono wielbić jej wzniosłość, wyniesioną ponad nie samo i ponad wszystko, co stworzone. Tak czyni Maryja w *Magnificat*. Im głębiej wolno stworzeniu wejść w otwartą mu przestrzeń Boga, tym bardziej rozumie łaskę jako łaskę. A im głębiej osiąga prawdziwe, uznające rozumienie boskości Boga, tym wyraźniejsze staje się dla niego przewyższanie przez miłość Boga wszelkiej możliwości rozumienia: (*gnōnai tēn hyperballousan tēs gnōseōs agapēn*) (Ef 3, 19). „*Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei et in explicandis operibus misericordiae eius imparem se semper inveniat*”<sup>4</sup>.

Tego paradoksu, który zaczyna się od samoudzielenia się Zupełnie-Innego i kończy dziękczynieniem osiągniętego stworzenia, nie da się ominąć. Gdyby chrześcijanin chciał – pod pretekstem, że paradoks Boga jest dla niego zbyt stromy i jako niemożliwy do rozwiązania mało owocny – odwrócić się od niego i szukać swego domniemanego zbawienia w samym zwróceniu się do współstworzeń, do których jest przecież na mocy przesłania Jezusa przydzielony, byłoby to dla niego wyjście z przestrzeni objawienia. Po chrześcijańsku spotyka się chrześcijanin z bliźnim tylko wówczas, gdy w „bojaźni Bożej” doświadczył czegoś z zupełnie-innej miary miłości Boga i Pana i próbuje bliźniego swego miłować naśladując w pokorze tę nieosiągalną miarę. Relacje międzyludzkie są jako takie już z góry nastawione na „dialogowość”, gdyż człowiek komunikuje się z człowiekiem w ramach tej samej natury.

<sup>2</sup> *Theosophie*, wyd. C. A. Auberlen 1847, 333. Jest rzeczą jasną, że nie oznacza to poparcia dla szczególnego rozumienia przez Oettingera chwały Boga. Por. również: Rob. Minder, „*Herrlichkeit*” chez Hegel et le monde des Pères souabes, *Etudes Germaniques* 6, 1951, 275-290.

<sup>3</sup> Proklos, *Stoicheiosis Theologike*, 23-24.

<sup>4</sup> Leo, *Sermo 11 de passione Domini*, c. 1, PL 54, 549 C-350 A.

Stosunek Boga do świata nie zakłada takiej uprzedniej komunii, bowiem również stworzony świat wskazuje przez swoją niekonieczność na przepaść wspaniałości; filozofia, która nie posuwałaby się albo już nie dążyła do tego doświadczenia, słusznie naraziłaby się na krytykę Karla Bartha. Skoro Bóg kieruje słowo do stworzonego człowieka, obdarzył go z pewnością rozumem, który z łaską Bożą może spełniać akt słuchania i rozumienia; kiedy jednak człowiek naprawdę chce słyszeć i rozumieć słowo *Boga* i Jego samoudzielenie się, to z pewnością nie na podstawie jakiejś neutralnej uprzedniej wiedzy, co znaczą „słowa”, co to jest „prawda”, a więc nie dzięki jakiejś uprzednio otwartej płaszczyźnie dialogu, lecz dzięki pierwotnemu byciu-dotkniętym przez niedialogiczną podstawę nawiązanego dialogu, mianowicie przez boskość lub chwałę Boga. Gdyby ten wstrząs nie miał miejsca, fundament całej rozmowy byłaby nieprawda. Kiedy wszechmocny Bóg wypowiada słowo, słowo to posiada moc zatrzymania przy sobie człowieka, do którego zostało skierowane, a którego stworzonosc została wstrząśnięta w swoich podstawach i który, czując się zagrożony, skłonny byłby uciekać na ślepo, ma moc zatrzymać go, a nawet skłonić do odpowiedzenia posłuszeństwem; tak jednak, że nie może zostać mu oszczędzone pierwsze uderzenie boskości, które musi znaleźć wyraz w mowach i replikach. Może zrodzić się zażyłość z Bogiem, nie będzie to jednak przyzwyczajenie. „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana”, ale też jej „pełnią” i „koroną”<sup>5</sup>. Stąd też niewskazane jest określanie przedmiotu teologii przez pojęcie „tajemnice”, jak gdyby stanowiły go formalnie „prawdy”, leżące poza zasięgiem umysłu człowieka i dlatego trzeba w nie wierzyć, aby w pewnej mierze móc „zrozumieć” je jako „wspaniałe porządek, wyższy, niebiański świat [...] dzieło wielopostaciowej mądrości Boga”<sup>6</sup>; chodzi przede wszystkim nie o prawdy, lecz o Boga żywego w Jego chwale; On sam jest wszelką prawdą, On sam wystarczy.

Jest rzeczą znamionną, że w decydujących miejscach Pisma Świętego chwała Boga (*kabod*) objawia się, *zanim* zabrzmia słowa. Tak dzieje się na Synaju, w widzeniu krzaka gorejącego, w wizjach towarzyszących powołaniu Izajasza i Ezechiela, na górze Tabor i w drodze do Damaszku, w widzeniu Syna Człowieczego na początku Apokalipsy. Bezśłowna jeszcze chwała ukazuje, skąd pochodzą słowa, które za chwilę padną. Jest ona jak

---

<sup>5</sup> Syr 1, 14.16.18.

<sup>6</sup> Scheeben, *Dogmatik* I (1873) 25. Por. t. I, 98-110.

wstępne ukazanie się Tego, którego odmienność musi być w pełni dostrzeżona, zanim człowiek usłyszy Jego głos. Człowiek sądzi, że sfera dialogu daje mu zdolność rozumienia słowa. Ale w obliczu ukazującej się chwały „natychmiast skłonił się Mojżesz aż do ziemi i oddał pokłon” (Wj 34, 8), Eliasz „zasłoniwszy twarz płaszczem [...] stanął przy wejściu do grotty” (1 Krl 19, 13), Izajasz woła „Biada mi! Jestem zgubiony!” (Iz 6, 5), Ezechiel pada twarzą na ziemię (Ez 1, 28), Daniel popada w niepokój ducha (Dn 7, 15) i pada „oszołomiony twarzą ku ziemi (10, 9), Apostołowie na górze Tabor „byli przestraszeni” (Mk 9, 6), upadli na twarz i „bardzo się zlekli” (Mt 17, 6), Paweł „upadł na ziemię, [...] przez trzy dni nic nie widział” (Dz 9, 4.9), Jan pada jak martwy do stóp Zjawiającego się (Ap 1, 17). Stworzenie doświadcza swojej granicy, w swojej skończoności przeżywa jakby śmierć; poprzez księgi Pisma Świętego przewijają się stwierdzenia: człowiek nie może oglądać Boga i pozostać przy życiu<sup>7</sup>. Niemniej tam, gdzie się to dzieje, dostrzega się w tym z ogromnym zdumieniem<sup>8</sup> wyjątkową łaskę<sup>9</sup>. Sam Bóg przywraca człowieka ze śmierci do życia i stawia go na nogi (Ez 2, 2), człowiek słyszy słowo Boga dzięki Jego łasce, nie dzięki własnej sile. Wymienione sceny ukazują jedynie przykładowo to, co przeżywa każdy słuchający słów Boga: słyszy je w ekstazie, jakby poza sobą, słyszy i pojmuje Boga w Bogu i przez Boga. Wszystko, co dzieje się w przestrzeni objawienia Boga żywego, dzieje się w obszarze otwartym przez Boga i udostępnionym człowiekowi poza jego „naturą”; tam, gdzie Bóg chce zamieszkać wśród narodu wybranego, a więc w miejscu Boga, możliwy staje się stosunek przymierza, życie według wskazań (*tora*) Boga, świętość wewnątrz przestrzeni świętości Boga. A w wielkich, będących wzorem życiach następstwem oglądania chwały Boga jest zawsze przekazanie posłannictwa: Mojżesz, Eliasz, prorocy, Paweł, są poprzez widzenie wywłaszczeni z siebie, powołani do absolutnego posłuszeństwa, stają się narzędziami słowa i działania Boga. Ponadto, jak się okaże, ustanowienie liturgii można w całości wyjaśnić (w Księdze Kapłańskiej) teofanią chwały na górze Horeb: ale właśnie na mocy tego ustanowienia, które zawsze reprezentuje rzeczywistość przymierza, Izrael żyje jako wybrany przez Boga spośród wszystkich ludów, jako poza sobą samym dopuszczony do sfery Boga.

<sup>7</sup> Wj 19, 21; 33, 20; Kpl 16, 2; Lb 4, 20; Sdz 6, 22; 13, 22; Iz 6, 5.

<sup>8</sup> Rdz 32, 31; Pwt 5, 24.

<sup>9</sup> Wj 24, 10-11; 33, 11; Lb 12, 7-8; Pwt 34, 10.

Występowanie absolutnego Podmiotu – jeszcze przed wszelkim zwróceniem się do człowieka, ponad wszelką udzieloną łaską, obietnicą, żądaniem – nigdy nie jest abstrakcyjne i bez odniesienia do tego lub tych, do których jest skierowane. Chwała odsłaniającego się Boga objawia zawsze również Jego świętość (jakkolwiek chcielibyśmy ją opisać) i sprawia, że oglądający ją człowiek zostaje zarazem odsłonięty w swojej nieświętości: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6, 5). „Widząc to Szymon Piotr upadł Jezusowi do kolan i rzekł: «Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny!»” (Łk 5, 8). Do Pawła dociera z oślepiającego światła głos: „Dlaczego Mnie prześladujesz? Trudno ci wierzyć przeciwko oświeceniu?” (Dz 26, 14). Ezechiel widzi chwałę już z góry w barwach sądu, podobnie Daniel (7, 9n), a uwielbiony Syn Człowieczy, którego widzi Jan, ma również postać sędziego (Ap 1, 13-16). Nie ma spokojnej, estetycznej kontemplacji chwały Boga, która widziałaby Boga „samego w sobie” i mogłaby przy tym pomijać przeciwieństwo między świętością Boga i nieświętością świata (którego przedstawicielem jest patrzący). Chwała jest narzucającą się władczością Tego, który przychodzi do świata, sądząc i obdarzając łaską. Tym różni się rzeczywistość Biblii od pozabiblijnych epifanii Boga.

## 2. Obszar tematów estetyki biblijnej

Jeśli chcemy myśleć w nurcie posłuszeństwa biblijnemu Objawieniu, nie będzie chodziło o to, aby wyłuskiwać temat chwały z całokształtu Objawienia, ze względu na które został on podjęty, a które jest we wszystkich fazach i aspektach naznaczone przez przejawiającą się chwałę Pana. To, co obok tematu chwały i co po nim także stanie się tematem, musi być również tutaj omówione, nie może znaleźć się poza zakresem tematu chwały i być rozpatrywane gdzie indziej, nawet jeśli dotyczy to tematów relatywnie samodzielnych. Żaden temat Objawienia nie może wypaść z pola estetyki teologicznej. Jeśli nawet inne tematy z początku (w Starym Przymierzu) zdają się występować w pewnym stopniu samodzielnie, na przykład temat stworzenia, człowieka, świata doczesnego, a następnie temat ustanowienia z inicjatywy Boga obowiązujących stosunków między Bogiem i człowiekiem, oba te zakresy tematów nie mogą się dla biblijnego myślenia oddalać od tematu panowania Boga, a tym samym Jego chwały. Histo-

ryczny przebieg Objawienia ukazuje, że te trzy tematy stają się coraz ciaśniej, a w końcu nierozłącznie ze sobą związane.

Drugim tematem estetyki teologicznej byłby więc temat będącego stworzeniem partnera Boga, o którym Bóg już na pierwszych stronach Pisma Świętego mówi jako o swoim „obrazie i podobieństwie”. Temat „obraz” jest wobec tematu „chwała” oczywiście tematem innym i nowym, niemniej związek między nimi widoczny jest od początku: po pierwsze dlatego, że łączy się z mocą Boga stawiającego naprzeciw siebie swój obraz, a następnie dlatego, że obraz ten, jeśli ma być podobny do swego pierwowzoru, musi posiadać pewne cechy chwały (Ps 8), i wreszcie dlatego, że ruch Objawienia będzie zmierzał do tego, aby sprawić, by obraz i chwała połączyły się w Jezusie Chrystusie. Tak więc wewnątrzświatowemu pra-napięciu estetycznemu między „blaskiem” i „formą”<sup>10</sup> na najwyższej teologicznej płaszczyźnie odpowiada napięcie między „bezpostaciową” (Pwt 4, 12) chwałą i jej mającym postać obrazem, które w końcu staje się tak bardzo naczyniem Bóstwa, że w Nim „mieszka cała Pełnia” (Kol 2, 9) i że tę Pełnię ponadpostaciowego Boga w swoim ciele wyraża. Podstawowe zagadnienie estetyki między wiarą i bezmiernością będzie musiało być tutaj wyjaśnione w sposób prototypowy.

Trzeci zakres tematów obejmuje dzieło, które Bóg chce wznieść między sobą i swoim obrazem: pole, które może być wyznaczone przez pojęcia takie jak łaska, przymierze, sprawiedliwość. Bezpośrednio z chwały Synaju wychodzą słowa Dziesięciorga Przykazań (Pwt 4, 13; 5, 22), które jako takie są najwyższą łaską: ogłoszeniem karty zezwalającej na zamieszkanie ludu w sferze Boga, a Boga w sferze ludu; wskazanie, jak musi być kształtowane ludzkie życie, aby mogło być uznane za „sprawiedliwe” czy „według Boga”, dla Boga znośne i dopuszczalne, ponad przepaścią dzielącą boską miarę i żądania od światowych czy nawet grzesznych. Jak jednak będzie to możliwe, aby przemijający i zawsze zawodny ład podlegającego śmierci istnienia ostawał się wobec ładu absolutnego i niezmiennego; co jest konieczne, aby niezbędna w sposób oczywisty najwyższa indulgencja i kondescendencja Boga pozwalająca *uznać* za proste to, co po ludzku krzywe, temu, co niesprawiedliwe, imputować ważną przed Bogiem sprawiedliwość, zbiegła się z *rzeczywistym*, istotnym byciem-sprawiedliwym: ta

---

<sup>10</sup> T. I, 18; III/1, cz. 1, 276nn; cz. 2 rozdz. Postać naturalna i chwała.

ostatnia tajemnica biblijnego objawienia będzie musiała być również ostatnim zagadnieniem estetyki teologicznej. Właśnie ta trzecia grupa tematów może znaleźć swoje ostateczne wyjaśnienie dopiero w Nowym Przymierzu, gdzie obraz Boga staje się jednym ze Słowem Boga, gdzie staje się sam subsystującym Przymierzem (Hbr 9, 14-15) i przez to subsystującą łaską (2 Kor 8, 9) i sprawiedliwością Bożą (1 Kor 1, 30). Ale będzie obecny już od początku i w dziejach Starego Przymierza przejdzie głęboki rozwój.

Wyłonienie tych trzech tematów i ich przeniknięcie nie ukazał jednak jeszcze bynajmniej tego, co najważniejsze. Zatrzymanie się tutaj mogłoby oznaczać, że nie przekroczyliśmy jeszcze ostatecznie dziedziny analogii istniejących między mitami i chwałą Boga. Kiedy wraz z chwałą Boga jaśniej Jego świętość, a grzeszny człowiek pada przed nią na kolana, wówczas dopiero ujawnia się sprzeczność między światłem i ciemnością, między świętością i grzechem, i rozpoczyna się *dramat*, który poza wszelkimi mitologicznymi paralelami (walki bogów z mocami podziemi) prowadzi do pojednania i do odkupienia świata. Zewnętrzne pokonanie wrogów Boga, na co długo jeszcze liczy dawny Izrael, niczego nie załatwia tam, gdzie w grę wchodzi najgłębsze, duchowe przeciwieństwa. Żaden z bogów w swojej chwale nie posiada jako przeciwieństwo tego, co w rozumieniu Biblii nazywa się grzechem; i tylko nie mająca analogii chwała Boga żywego może „dokonać swego dzieła, swego dziwnego dzieła” (Iz 28, 21), pokonać tę ciemność, która najpierw jawnie stanowi granicę dla obszaru jej panowania. Tę wewnętrzną, ukrytą dramatykę uświadamia sobie Izrael przede wszystkim w okresie klasycznych proroctw i w tyglu doświadczanych cierpień wygnania, uświadamia ją sobie tak głęboko, że pod względem treści osiąga już próg Nowego Przymierza.

Równomierne rozwinięcie tych tematów oznaczałoby zbudowanie pełnej teologii Starego i Nowego Przymierza, co w ramach niniejszego dzieła nie jest możliwe. Wiodącą rolę zatrzyma więc pojęcie chwały; obie pozostałe dziedziny będą postrzegane i przedstawiane z punktu widzenia tego pojęcia. Nie planujemy też tutaj krytycznego studium nad znaczeniem i rozwojem pojęcia „*kabod*”, lecz rzut oka na rzeczywistość, na którą słowo to w Starym Testamencie wskazuje, a której zasięg nie jest jednak ograniczony występowaniem tego słowa (zwłaszcza w jego znaczeniu w pismach proroków). O tym samym mówią intensywnie Izajasz i Ezechiel, a i później, gdy w Septuagincie *kabod* zostanie przetłumaczone jako *doxa*, słowo

to zachowa znacznie bogatszą treść znaczeniową. Nowy Testament jeszcze pomnoży formy wyrażania chwały. Ale starotestamentowa zmiana postaci *kabod-doxa* mówi tak wiele i zawiera tyle problemów, że już tutaj dają się odczytać wielkie wypowiedzi dziejów Objawienia.

### 3. Chwała jako temat ogólnobiblijny

Zmiana formy przedstawiania chwały Boga, jaką obserwujemy między Pięcioksięgiem i pismami świętego Jana, jest bardzo wielka, a jednak wszystkie stopnie pośrednio tak się między sobą zazębiają, tak silnie wzajemnie na siebie wskazują, że w całej tej różnorodności tworzą całość, wzajemnie się wspierają i udowadniają. Rozpatrując epifanię na Synaju samą w sobie odczuwalibyśmy zapewne – wobec tak różnych ujęć – pokusę postrzegania całego zjawiska jako niezgodnej kompozycji, którą najlepiej rozłożyć na heterogeniczne obrazy mitycznych teofanii, które ledwie pozwalają przeczuwać, co mogło się wydarzyć na Górze Boga – oczywiście jeśli w ogóle wydarzyło się coś, co mogło być przyjęte jako teofania. Ale jest też powrót Eliasza do Horebu i tajemnicza teofania, którą rozumie się zarówno jako przeciwieństwo, jak i jako kontynuację pierwszego wydarzenia i której nie można odmówić posiadania historycznego jądra. Oba te wydarzenia są z kolei koniecznym tłem wydarzenia, które Apostołowie opisują jako przemienienie Jezusa na górze Tabor; opisują w sposób, którego nie można uznać za zwykłą teologiczną aranżację: jest tu znowu blask światła i obłok (jak i później podczas wstępowania do nieba), i wychodzący z obłoku głos. Mojżesz i Eliaz rozmawiają z przemienionym Panem o Jego ostatecznym przesłaniu i o przypiecztowaniu przymierza w męce na krzyżu. I właśnie w szczytowym momencie męki, gdy słońce się zaćmi i ziemia drży, stajemy znów wobec ciemności skrywającej Boga w chwili zawierania przymierza na Górze Boga na pustyni. U proroków, u Micheasza syna Jimli, a zwłaszcza u Izajasza wizje chwały zaczynają się niejako bez tradycji; ale już u Ezechiela i jeszcze wyraźniej u Habakuka widoczne jest powoływanie się nie tylko na doświadczenie Izajasza, ale również na teofanie w Pięcioksięgu, i, co dziwne, również na chwałę Boga, która miała się ukazać w czasie poświęcenia świątyni Salomona (odpowiadając dokładnie przedstawieniom w Księdze Wyjścia), co wolelibyśmy pominąć jako literacki ozdobnik. Kolejny opis znajdujemy w Księdze Daniela w roz-

dziale siódmym; jest on niewątpliwie oparty na rzeczywistej wizji, od której bezpośrednie drogi prowadzą zarówno do widzenia Szczepana oraz Pawła w drodze do Damaszku, jak i do wizji Apokalipsy. Jezus przed Wysoką Radą powołuje się na chwałę, którą widział Daniel, i odnosi ją do siebie. Inna linia, opierająca się zarówno na Księdze Wyjścia, jak i na wizji Izajasza, prowadzi – częściowo już u Ezechiela, a wyraźniej u Deuteroizajasza i w prorocत्वach z okresu po wygnaniu, do eschatologicznego oczekiwania chwały Boga, która zarówno w słowach Jezusa, jak i w Listach Apostołów rozumiana jest jako nadzieja Kościoła. Spoczywanie chwały Boga nad Namiotem i jak się zdaje również nad świątynią w czasie jej poświęcenia skłania Psalmistę do opiewania jej widzialności – z Syjonu – nad całą ziemią (tak również w wizji Izajasza), w całym Kosmosie (Ps 19, 1); Psalmi i prorocy rozwijają hymniczny świat obrazów teofanii, który stoi do dyspozycji wszelkiego rodzaju modlitewnych uwielbień, wzbogaca przekazane wcześniej dane i w sposób najzupełniej oczywisty uznaje za pewnik duchowo-zmysłową widzialność chwały Boga. Literatura mądrościowa (nie mówiąc o apokalipsach apokryficznych) potwierdza to bycie-widzialną chwałę Boga zarówno w przyrodzie, jak i w dziejach, a Paweł mówi o niej w Liście (Rz 1, 18-21) i na Areopagu (Dz 17). Z drugiej strony powołuje się Paweł w 2 Kor 3 bezpośrednio na jaśniejsze oblicze Mojżesza, które było odbiciem chwały Boga (Wj 34, 29n), aby na tym przykładzie objaśnić bliskość i dystans obu Testamentów oraz istotę życia chrześcijańskiego. Szczepan, który konając widzi „chwałę Bożą i Jezusa stojącego po prawicy Boga” (Dz 7, 55), nie obawiał się w swojej mowie cofnąć w czasie ukazania się „Boga chwały” i przyznać je Abrahamowi (Dz 7, 2). W Apokalipsie wreszcie zbiegają się niemal wszystkie wypowiedzi o chwale ze Starego i Nowego Przymierza i ukazują wspólnie wewnętrzną jedność swojej różnorodności.

Gdyby chodziło o to, by z tego oszołamiąjąco barwnego obrazu wyłonić ten jeden, od którego wszystko zależy, należałoby to ująć na podstawie Prologu Janowego: to, co w Starym Przymierzu wielokrotnie zostało przeżyte i opisane jako chwała Boga, zawsze jako przeżycie zarazem zmysłowe i duchowe, we wcieleniu Słowa zyskało swoją ostateczną postać: „oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1, 14). To, że Jan zdolny jest widzieć tę chwałę – z wypełnioną „prawdą” „obrazu” i ze spełnioną „łaską” „Przymierza” – ostatecznie w jedności Krzyża i zmartwychwstania, sprawia,

że jego wykładnia staje się ostatnim słowem Pisma Świętego, w którym nawet napięcie między obecnym oglądaniem chwały i nadzieją eschatologiczną okazuje się czymś przedostatnim.

## **I. CHWAŁA BOGA A CZŁOWIEK**

## A. CHWAŁA

### 1. DIALEKTYKA ZNAKU ZMYSŁOWEGO

#### *a. Ukazanie się, kabod*

Jak może dokonać się Objawienie? Jak może otchłań wszelkiej rzeczywistości stać się rozpoznawalna i słyszalna dla „kropli wody u wiadra” i dla „pyłku na szali” (Iz 40, 15), jak może „trawa”, która „usycha”, „kwiat”, który „wiednie”, zostać dotknięty przez „słowo Boga”, które „trwa na wieki” (Iz 40, 8)? Przeczuwać obecność Boga, wielbić ją z daleka, uczyć się milczeć wobec niej i pozwolić jej panować: to najwyżej może być dozwolone stworzeniom; takie przeczuwanie wydaje się być dla nich wystarczającym objawieniem: na brzegu swojej skończoności odkrywają Zupełnie-Inne, a otoczeni morzem tajemnicy uczą się takich rzeczy, jak szacunek wobec niewytłumaczalnego sensu, który przenika nawet to, co w ich życiu na pozór bezsensowne. Stworzenia mogą sobie nawet wynajdywać bogów, kosmiczne i ponadkosmiczne siły i istoty, zachowujące się władczo tam, gdzie ludzie podlegają mocy przeznaczenia; przypisują im właściwości, które sami chcieliby posiadać, i takie również, które posiadają, aby je lepiej zrozumieć; wkładają tym bogom w usta słowa odpowiadające ich własnym, ludzkim marzeniom i tęsknotom, przypisują im czyny i siły przerażające ich własne, a sami dają wyraz swemu przecuciu Absolutu w konkretnych gestach, modlitwach i ofiarach, oddając się przez to pod opiekę swoich bogów i uczestnicząc w ich ponadświatowej władzy.

Ale jeśli przyjmiemy, że wszystkie te pobożne usiłowania ludzkości zmierzające do wnikięcia do królestwa tego, co niepoznawalne, zostałyby odsunięte na bok przez ruch w odwrotnym kierunku, w którym otchłań wszelkiej rzeczywistości sama z siebie wdzierałaby się w ludzkość, aby się odkryć, aby się objawić jako „to”, czym „jest”: gdyby to zdarzyć się mogło, jak *musiałoby* się zdarzyć? Czy temu wszystkiemu, co do niego dociera jako nieskończoność i absolutność, człowiek nie nadałby natychmiast ograniczonej postaci i relatywności, która ustaliłaby to jako „drugi

biegun” doczesnej relacji (do jakiej on jedynie jest zdolny)? Albo czy to, co nieskończone – co jako otchłań wszelkiej rzeczywistości musi być również pełnią wszelkiej potęgi – może zdziałać rzecz dla człowieka niewyobrażalną: że mimo wszystko staje się poznawalne jako to, czym „jest”?

Żyjące na świecie istoty posiadają nigdy do końca nie zrozumiałą moc przedstawiania się sobie wzajemnie i ukazywania przy tym nie tylko swojej nagiej egzystencji, ale również siły, roztaczając wokół siebie pewnego rodzaju urok, czy to aby trzymać innych z dala od swojej przestrzeni życiowej, czy też aby poddawać ich swojej władzy. Jest to szeroko rozgałęziony podkład biologiczny dla pokrewnych zdarzeń antropologicznych, które do sfery duchowej nie wznoszą się inaczej, jak tylko wraz z całą potencjalnością biologiczną. Każdy człowiek posiada osobistą, wolną i tajną sferę; jest ona okazywana na zewnątrz i chroniona z siłą różnego stopnia. Określenie „prestiz” jest wiele mówiące (łac. *praestigiae* właściwie: zwodzenie, mamienie): istnieje coś takiego, jak magia, czar osobowości, pociągający lub trzymający na dystans, bardziej witalny albo bardziej duchowy, tajemniczy ośrodek siły osoby, którego istnienie i działanie są niezaprzeczalne, który bez słów i gestów kształtuje i porządkuje biologicznie i duchowo przestrzeń wokół siebie. Trzeba bezwzględnie wymieniać jednocześnie czynnik biologiczny i duchowy; wystarczy pomyśleć o sile wzroku, którą możemy niekiedy odczuwać nawet będąc odwróceny tyłem, którą może fascynować i trzymać w szachu nauczyciel swoich uczniów czy mówca słuchaczy, aby uzmysłowić sobie pierwotne zjawisko siły, które nie poddaje się żadnym próbom rozłożenia na składniki fizyczno-zmysłowe i duchowe.

Tutaj znajdujemy dostęp do tego, co Pismo Święte określa jako *kabod* Boga<sup>1</sup>. W odniesieniu do człowieka *kabod* oznacza „promieniującą i przez

<sup>1</sup> Literatura na temat *kabod Jhwh* (o zagadnieniu *kabod-doxa* zob. niżej, s. 46, przypis 3):  
A. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes*, 1900.

W. Caspari, *Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes* (Habil. Schr. Erlangen), 1907.

W. Caspari, *Die Bedeutung der Wortsippe dbr im Hebräischen*, 1908.

W. Lotz, *Die Herrlichkeit Jahwes und das Gewitter*, NKZ 19, 1908, 854-871.

J. Morgenstern, *Biblical Theophanies*, Zf Assy. 25, 1911, 139-195; 28, 1913/14, 15-60.

I. Abrahams, *The Glory of God. 3 Lectures*, Oxford 1925.

R. Kraemer, *Bausteine zum Begriff „Die Herrlichkeit Gottes”*, w: *Festgabe für K. Müller* – Erlangen, 1933, 7-38.

H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes, Studien zur Geschichte und Wesen eines nt. – lichen Begriffes*, 1934.

G. von Rad, *dbwr im AT*, w: Th WNT II (1935), 240-245.

to objawiającą się «moc» lub potęgę jakiejś istoty”<sup>2</sup>. Rdzeń *kbd* oznacza najpierw to, co fizycznie ciężkie, mające pełną wagę, może jednak w dalszym znaczeniu oznaczać wszystko, co istotnie żyjącej, przede wszystkim człowiekowi, nadaje wagę (*gravitas*) i sprawia, że wygląda on imponująco<sup>3</sup>: zewnętrzne bogactwo, które posiada Abraham (Rdz 13, 2), które Jakub zdobywa u Labana (Rdz 31, 1), „nadmiar wszelkich kosztowności” (Na 2, 10), ale również poważanie, sława, szacunek, którymi cieszą się poszczególne człowiek (Hi 19, 9), urzędnik (Rdz 45, 13), król (Ps 21, 6) czy naród wśród innych narodów (Iz 16, 14; 21, 16). I wreszcie słowem *kabod* określane jest nie tylko owo tajemnicze promieniowanie na zewnątrz, ale sam „ośrodek promieniowania” człowieka, jego Ja w całej „okazałości” widocznej dla niego samego i dla innych (Rdz 49, 6), zwłaszcza w modlitwach, gdzie owo Ja oddawane jest w opiekę Bogu (Ps 7, 6; 16, 9; 30, 13; 57, 8; 108, 2)<sup>4</sup>.

Czy w analogii do tego będzie można mówić również o *kabod* Boga, skoro On w niezrównany, a jednak porównywalny sposób przedstawia i osadza wobec ludzi swoje „Ja” z Jego „siłą” i urzekającą powagą? Wówczas potęgą tego Ja, które przecież jest Absolutem, przyjąłaby natychmiast charakter majestatu, a zniewalająca siła (która trzyma zarazem i na dystans, i w bliskości) charakter władczości, a ponieważ w tym uobecnia się absolutność Boga, charakter wzniosłości i wspaniałości. Jeśli teraz weźmiemy pod uwagę, że do (ludzkiego) *kabod* należy nierozdzielna biologiczna i duchowo-osobowa siła, że jednak Bóg, jeśli przedsięwzięje analogiczne sa-

---

G. R. Berry, *The Glory of Jahve and the Temple*, WBL 56, 1937, 115-117.

K. Neuhaus, *Der Kebod Jahweh als Offenbarung. Diss.*, Erlangen, 1936.

B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, 1939.

Jürg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer at. Gattung. Wiss. Monogr.*, ANT 10, 1965 (Lit).

Por. RGG<sup>2</sup> Art. *Herrlichkeit* (Hertzberg), RGG<sup>3</sup> art. *Herrlichkeit Gottes* (Hesse, Facher), Bijblesh Woordenboek 1934 Art. *Heerlijkheit* (P. van Imschoot), LThK<sup>2</sup> art. *Doxa* (Schnackenburg); W. Eichrodt: ThAT II 1950<sup>3</sup>, 9-12; L. Köhler: ThAT, 1936, 110-112; Karl Barth: KD 11/1, 1940, 650-764, zwł. 725n.

<sup>2</sup> M. Buber, *Königtum Gottes*, 1936<sup>2</sup>, 234 przyp. 17.

<sup>3</sup> Por. Pindar N 3, 40: „przez współzrodzoną chwałę” (*syngenei eudoxia*) „cięży wielce” (*mega britei*). W późniejszej grece występuje rzeczownik *baros* w znaczeniu „ważność, godność, powaga”.

<sup>4</sup> Zmianę wszystkich występujących *kabod* na *kabed* (wątroba, „wnętrze” człowieka) „trudno uznać za słuszną” (von Rad).

mouobecnienie się w świecie, w żadnym wypadku nie wtapia się tak w sferę biologiczną, aby mogła się ona stać polem naturalnej wypowiedzi, wówczas mamy dokładnie sytuację problemową, przed którą stawia *kabod Jhwh* Starego Testamentu. Teofanie, z których najważniejsza ma miejsce na Synaju, należy rozumieć jako porywające uprzytomnienia obecności żyjącego Boga, mianowicie z jednej strony tak, że sfera zmysłowa, która z istoty jest właściwa człowiekowi, zostaje również wykorzystana, dochodzi więc do zewnętrznego „widzenia” i „słyszenia” Boga, z drugiej strony jednak człowiek, do którego Bóg się zwraca, jasno rozumie, że zmysłowa manifestacja jest znakiem – niejako sygnałem i symbolem – obecności absolutnej, duchowej i niewidzialnej potęgi, porównywalnym ze sposobem, w jaki człowiek mierzy wzrokiem drugiego człowieka, zanim się do niego odezwie i zacznie rozmawiać.

Cokolwiek będzie trzeba w dalszym ciągu powiedzieć krytycznego o zmysłowych formach ukazywania się Boga, z góry powiedzieć należy: w przestrzeni Objawienia biblijnego nie ma „czysto duchowych” objawień Boga, ponieważ człowiek jako człowiek nigdy nie jest „czysto duchowy” i ponieważ Bóg jako Stwórca materialnego świata, kiedy podejmuje nowy sposób samoobjawienia się temu światu, bierze go takim, jaki on jest. Z drugiej strony forma ukazania się jako taka nigdy nie jest samą potęgą (*kabod*) samego Boga, lecz tylko jej znakiem, który jednak sprawia, że dotknięty w ten sposób człowiek zostaje „postawiony na bacność” przed uobecniającym się absolutnym Podmiotem. Tak więc zmysłowe formy ukazywania się stoją biblijnie w ścisłym związku z różnymi sposobami, jakimi boski Podmiot w pełnej wolności wypowiada swoje wnętrze: *kabod* Boga jest nieodłączny od Jego szczególnej „świętości”, od „mocy” Jego duchowego działania, od wyjawienia „Imienia”, od zwrócenia „oblicza” ku człowiekowi, a jednak mimo nieodłączności z żadnym z tych aspektów *kabod* nie jest zbieżny. Z drugiej strony nie wolno go ograniczać do samej tylko „sfery zmysłowej”, bowiem „siła”, z jaką się narzuca, jest siłą podmiotu, a więc samej boskości Boga. Dla całego przebiegu naszych badań decydujące będzie to, że wszystkie aspekty muszą być postrzegane w ich wzajemnym uzupełnianiu się i przenikaniu; jest to już tutaj przy pierwszym podejściu istotna zasada interpretacji<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Niesłuszne jest więc ograniczanie *kabod Jhwh* do „widzialnych stron” objawienia, do tych zmiennych elementów, które wywołują „wrażenie siły” (*Neuhaus* 82-86; później do-

W następujących rozważaniach oba aspekty, „ukazanie się” i „podmiot”, muszą być kolejno rozpatrywane, przy czym nie wolno tracić z oczu ich przynależności do siebie: ponieważ jest to *ten* podmiot, Pismo Święte mówi o ukazaniu się w *ten* szczególny (mówiony) sposób. O ukazaniu się zawsze trzeba mówić w sposób niecałkowity, gdyż to, co się ukazuje, jest wolnym podmiotem. Przedstawia się wprawdzie ukazując się, nie rezygnuje przez to jednak z wolności ukazania się w inny sposób. Czwarta Księga Ezdrasza oddaje to w znakomitym obrazie: „Chwała Jego przeszła przez cztery bramy, ognia i trzęsienia ziemi, wiatru i mrozu, aby nadać prawo plemieniu Jakuba i pokoleniu Izraela przykazanie” (4 Ezdr 1 [3] 19): *kabod* to nie same bramy, przeciwnie, to *kabod* przenika je swoją potęgą. Widzieliśmy, że wolność ukazywania się jest istotnym momentem piękna<sup>6</sup>. O ile bardziej musi to odnosić się do ukazań odwiecznie wolnego Boga, który nie może być związany w sposób naturalny z żadną właściwą światu formą.

Punkt wyjścia uobecniania się Boga może – mimo że wywołuje najsilniejsze poczucie niesamowitej obecności (*présence*) – być dla postrzegania jedynie abstrakcyjny, w tym znaczeniu, w jakim Hegel nazywa postrzeganie zmysłowe abstrakcyjnym, w nim bowiem treść przedstawiającej się istoty w żaden sposób nie jest jeszcze zintegrowana. Zostanie więc odrzuczo-

---

daje on słusznie: „To nie naturalne oko widzi *kabod*, lecz w naturalnym oku musi zrodzić się nadnaturalne widzenie, aby go dostrzec”, 92, tak że między zjawiskiem naturalnym i ukazaniem się Boga istnieje „nie tożsamość, lecz transparenca”, 94). Tym bardziej nie można przyrównywać *kabod Jhwh* do jakiegoś naturalnego zjawiska: do burzy (von Gall, w każdym razie dla czasów przed wygnaniem) lub do pewnego zjawiska światła w chmurze (*Morgenstern*). Z drugiej strony nie wolno ujmować *kabod Jhwh* jednostronnie jako zjawisko etyczne i duchowe, do czego skłania się *Caspari* (za i ponad burzą ukazuje się chwała Boga), a bardziej jeszcze *Abrahams* (który widzi w tym wewnętrzną właściwość Boga, pokrewną Jego sprawiedliwości), najdalej idzie w tym kierunku *Kraemer*, według którego *kabod* wyraża „całą, w świętej miłości dążącą intensywnie do objawienia Bożą wolę zbawienia [...] aż po jej najdoskonalsze działanie w dziejach ludzkości” (7). Słusznie podkreśla on wprawdzie, że *kabod* „nigdy nie jest tożsamy ze swoją za każdym razem odmienną formą ukazania się. Jest istotnym, imponującym działaniem, siłą wyrazu, zdolnością do przedstawienia się” (12). Struna jednak zostaje przeciągnięta, gdy mówi: „Dostrzeganie w *kebod Jahwe* czegoś naturalnego to uzewnętrznianie tego, co najbardziej wewnętrzne, uzwyczajnianie tego, co związane z historią i etyką, mylenie istoty i formy ukazania się” (18). Jeśli chce się być w zgodzie z tekstami, trzeba podkreślać jednocześnie obie strony. Jak słusznie zauważa *B. Stein*, *kabod* nie może być rozważany jako oderwane zjawisko, jest „Bogiem samym, względnie są to ukazujące się przymioty Boga” (306); odnosi się to już do najstarszych tekstów.

<sup>6</sup> Tom I, 20; tom III/1, cz. 1, 270nn; cz. 2 rozdz. Schiller.

ny przyjęty sposób mówienia, kiedy to mówi się o „konkretnym *kabod*” tam, gdzie chodzi o wymiar zmysłowy ukazania się chwały Boga, o „*kabod* abstrakcyjnym” tam, gdzie w centrum uwagi znajduje się „tylko” istotna wartościowość Boga, Jego widzialna dla świata i przez świat uznana chwała. Decydującą oznaką, że redaktorzy Pięcioksięgu byli w pełni świadomi abstrakcyjności sygnałów zmysłowych, są ich starania, aby posiadane różne przekazy zewnętrznie tylko tak scharmonizować, by niemożność wewnętrznego ich pogodzenia została wyraźnie zachowana. W tym przypadku chodzi właśnie o tę ostateczną postać redakcji; można wprawdzie próbować śledzić poszczególne wątki tradycji cofając się aż do mitów, trudno jednak spodziewać się z tego jakiejś korzyści teologicznej. Pięcioksiąg obfituje w zjawiska teofaniczne, nazwę „chwała” (*kabod Jhwh*) uzyskują one jednak dopiero w P, gdzie zjawiska te zostają ujednoczone (głównie dla celów kultowych), choć obok tego pozostawiono dawniejsze ujęcia. Dla nas istotna jest dialektyka teologiczna, rozwijająca się przez nierozstrzygające przeciwieństwa przedstawień.

### b. Znajomość i nieznanomość

W rozdziale trzecim Księgi Wyjścia Mojżesz, pasąc owce swego teścia, dociera – zapewne nie zauważwszy tego – na „Górę Bożą” i widzi płonący krzew. Zbliża się zaciekawiony i słyszy głos wołający go po imieniu i ostrzegający, by nie zbliżał się, gdyż ziemia ta jest święta. Z krzewu przemawia Bóg jego ojców, Elohim Abrahama, Izaaka i Jakuba. Mojżesz zakrywa twarz bojąc się „zwrócić oczy na Boga”. Otrzymuje polecenie wyprowadzenia ludu z Egiptu i przyjscia z nim tutaj, do góry Bożej. Na pytanie o imię przemawiającego do niego Boga otrzymuje odpowiedź: „Jestem Który Jestem” („Będę Tym, Którym Będę Dla Was”), i drugą: „Jestem, Bóg ojców waszych [...]. To jest imię moje na wieki”. Podczas gdy w całym dalszym ciągu relacji J zakłada się jako oczywiste, że imię *Jhwh* jest znane, w E wyjawienie imienia przez Boga ma tutaj miejsce po raz pierwszy. Mojżesz staje więc wobec dramatycznej dialektyki *między znajomością i nieznanomością*. Zna Boga przekazanego przez tradycję, nie wie jednak, że to On jest tu obecny ani też kim On jest (jakie jest Jego imię). A ponieważ pyta o imię ze względu na swoje posłannictwo, otrzymuje od-

powieź dialektyczną: jedno imię jest nazwaniem bez widocznej treści<sup>7</sup>, drugie zawiera obietnicę samookazywania się Boga przez Jego działania dla ludu, pomija natomiast nazwanie. Imię jest wprawdzie „zdradzone”, a tylko gdy jest ono znane, lud może czcić swego Boga<sup>8</sup>, Izrael nie może więc powiedzieć, że swego Boga nie zna; zna Go jednak przez to, że działa On na nim, nie pozwalając wpływać na swoją wolność i właśnie wtedy, gdy trwa się w przekonaniu, że się Go zna, może w swojej suwerenności okazać się kimś innym. Być może istniało kiedyś opowiadanie o objawieniu imienia Bożego w związku z nadaniem Prawa na Synaju: to, w którym Mojżesz pragnie widzieć „chwałę” (33, 18) lub „oblicze” (33, 20) Boga, lecz prośba jego zostaje odrzucona, widzi więc Boga „z tyłu”, wciśnięty ręką Boga w rozpadlinę skały. „Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał<sup>9</sup>: «Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność [...] aż do trzeciego i czwartego pokolenia». I natychmiast skłonił się Mojżesz aż do ziemi i oddał pokłon” (34, 6-8). Tutaj dialektyka znajomości i nieznajomości przechodzi w dialektykę widzenia i niewidzenia.

### c. Widzenie – niewidzenie

Sprzeczność między widzeniem i niewidzeniem jest jaskrawa. O Mojżeszu powiedziane jest wyraźnie, że Pan rozmawiał z nim „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11). Sam Bóg to potwierdza: „Twarzą w twarz mówię do niego, w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać (*temuna*) Pana ogląda” (Lb 12, 8). Mojżesz „poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34, 10). Jedna z wersji opisu zawarcia przymierza mówi: „Wstąpił Mojżesz wraz z Aaronem Nadabem, Abihu i siedemdziesięciu starszymi Izraela. Ujrzeni Boga Izraela, a pod Jego stopami jakby jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecących jak samo niebo. Na wybranych Izraelitów nie podniósł On swej ręki, mogli przeto patrzeć na Boga. Potem jedli i pili” (Wj 24, 9-11) – była to uczta przymierza. Także o całym ludzie Izraela Księga Powtórzonego Prawa mówi, w sposób wskazujący na uprzednią refleksję, że „spośród ognia na Górze mówił Pan z wami

<sup>7</sup> L. Köhler, ThAT 1956, 22n; Eichrodt, ThAT I<sup>4</sup>, 86n.

<sup>8</sup> G. von Rad, ThAT I, 184.

<sup>9</sup> To Bóg wykrzykuje swoje imię, nie Mojżesz, por. 33, 19.

twarzą w twarz” (5, 4), „spośród ognia, obłoku i ciemności” (5, 22). A lud potwierdza: „Oto Pan, Bóg nasz, okazał nam swoją chwałę i wielkość. Głos Jego słyszeliśmy spośród ognia. Dziś widzieliśmy, że Bóg może przemówić do człowieka, a on pozostanie żywy” (5, 21). W ogniu i w chmurze „dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci”, nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie” (4, 12.15). To zaprzeczenie, odnoszące się do ludu, obejmuje wstecznie również wybranych, którzy mieli jedynie oddać „pokłon z daleka” (Wj 24, 1), a w chwili zawierania przymierza być może wcale nie byli obecni na Górze, wreszcie i samego Mojżesza, gdyż „żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (33, 20). Opowiadanie stawia na równi oglądanie Boga, Jego oblicza, i Jego chwały; nie mówi, że można widzieć „tylko” chwałę, promieniowanie Boga, Jego samego jednak nie; wyraża natomiast dialektyczność we wzruszająco naiwnym obrazie mówiącym, że Boga można oglądać tylko „z tyłu”. Stwierdzenie, że Mojżesz w swoim widzeniu-niewidzeniu tak bardzo został napromieniowany chwałą Boga, że zstąpiwszy z góry musiał przed ludem zakryć twarz zasłoną, którą zdejmował tylko, gdy wchodził do Namiotu, by rozmawiać z Panem, może być bardzo starym (nie należącym do P) odrębnym przekazem (34, 29-35). Paweł przywoła ten obraz w szczególnie ważnym miejscu (2 Kor 3, 7; 4, 6).

#### d. Postać – nie-postać

Wymienione miejsca ukazują przeciwieństwo między postacią i nie-postacią. Czy można bowiem mówić o „postaci” Boga w Jego objawieniu się? Ogień, chmura, słup mają oczywiście jakąś postać, kiedy jednak porównamy je z postaciami wyobrażeń Boga, nie mają żadnej. Nie o to jednak chodzi, gdy Mojżesz jako jedyny wybrany i wyróżniony może oglądać postać Boga (Lb 12, 8). To samo słowo, *temuna*, zostaje użyte w Pwt 4, 12 i 15, gdy mowa o tym, że na Synaju lud nie widział żadnej „postaci” w ogniu, z którego przemawiał Bóg. Tylko dwa razy jeszcze pojawia się to słowo w odniesieniu do Boga: raz dla wyrażenia tęsknoty psalmisty, który mówi: „powstając ze snu nasycę się Twoim widokiem” (17, 15), widokiem Twojej postaci, jak gdyby właśnie w tym zastrzeżonym słowie leżała najśmiel-

sza, nadmierna nadzieja człowieka wierzącego<sup>10</sup>, i drugi raz w opisie widzenia Elifaza, przyjaciela Hioba: „Strach mnie ogarnął i drzenie, że wszystkie się kości zatrzęsły, tchnienie mi twarz owionęło, włosy się na mnie zjeżyły. Stał. Nie poznałem twarzy. Jakaś postać przed moimi oczami. Szelst. I głos dosłyszałem: «Czyż u Boga człowiek jest niewinny, czy u Stwórcy śmiertelnik jest czysty?»» (Hi 4, 14-17). Również tutaj: w ekstazie przeżycia świadomość obecności bardziej wyczuwanej niż widzianej postaci. W Lb 12, 8 autor nie ma na myśli *mal'ak Jhwh*, tych chwilowych uosobień Boga w przezroczystym podmiocie-posłańcu, uosobionym przesłaniu<sup>11</sup>, jakie występują w dawnych opowiadaniach (ale już nie w Pwt i P, i u żadnego z proroków), gdyż miejsce w Lb 12, 8 nie mówi nic innego niż Wj 33, 18: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę”<sup>12</sup>. Z takiego widzenia, a nie z przekazanej wiadomości, chciałby Mojżesz korzystać. Co w rzeczywistości będzie udziałem Mojżesza? Widzenie przechodzącej chwały, której „oblicza” (23) oglądać nie może. A w związku z tym pojawia się nieoczekiwane słowo *tub*, „piękność, majestat”: „Ja ukazę ci mój majestat” (19). Piękność, majestat Boga, które w niewidzeniu istoty (oblicza) jednak jest widziane, jako słowo mówiące o pomimo zakrycia jednak niezakrytym poznaniu, o bliskości, którą zapewne miał na myśli Jezus, gdy mówił Żydom: „Nigdy nie słyszeliście ani Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza (*eidōs*); nie macie także słowa Jego trwającego w was” (J 5, 37-38)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Na temat interpretacji zob. H.-J. Kraus, *Psalmen I* (1961<sup>2</sup>), 134.

<sup>11</sup> Wyraz dialektyki „między niepojętym dla człowieka Bogiem i Bogiem jednak rzeczywistym i istotowo objawiającym się w świecie zjawisk”. „Pojęcie relacji, które ma charakteryzować dane działanie jako wychodzące od Jahwe, aby je po prostu postawić na równi z Jahwe”; Eichrodt II<sup>3</sup>7.

<sup>12</sup> Tak słusznie von Gall 18: Odniesienie do Wj 24, 9n nie jest możliwe.

<sup>13</sup> Niech mi wolno będzie przytoczyć tutaj kilka słów Efrema Syryjczyka: „Popatrz, Mojżesz, pouczając lud, mówił o majestacie naszymi obrazami. Sięgnął do nich mówiąc: «Nie widzieliście obrazu pośród ognia», bowiem Niewidzialny nie ubrał się na Synaju w żaden obraz, aby lud nie przedstawiał Go sobie w barwach. Przybrał postać i oblicze wobec Mojżesza, aby Mojżesz ukształtował Go sobie w sercu.

Przez to, że na górze Synaj nie ukazał ani oblicza, ani postaci, nie dał pogaństwu pobudki do odmalowania Go w błędny sposób dla ludzi, a z drugiej strony przyjął kształt oblicza, aby ukazać nam swoje piękno i abyśmy ujrzeli Jego chwałę. [...] I choć Mojżesz widział, wiedział, że Go nie widzi. Rozumny, pojął, że Pan jego nałożył zapożyczone obrazy. [...] Prawdziwy nałożył obraz, pełnia znajdowała się w nim, lecz blask był przykryty przez naszą postać. Postać bowiem nie była pozbawiona majestatu, lecz obraz nie był Bóstwem”; *Hymn de Fide* 26, przełożył Edmund Beck, *Corp. Script. chr. oriental.* 155, Löwen 1955, 73-74.