

Słowa kluczowe: wzywać imienia JHWH, Enosz, imię Boże, Jestem który Jestem, powołanie Mojżesza, prehistoria biblijna, kult

Keywords: to call on the name of the YHWH, Enosh, the name of the God, I Am who I Am, the call of Moses, Primeval history, worship

Ks. Adam Gorlewski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

„WTEDY ZACZĘTO WZYWAĆ IMIENIA JHWH” (RDZ 4,26). IMIĘ BOGA JEDYNĄ NADZIEJĄ DLA LUDZKÓŚCI - ZNACZENIE IMIENIA BOŻEGO W TEKSTACH RDZ 4,26 I WJ 3,14-15

Werset Rdz 4,26 i zawarte w nim tajemnicze wyrażenie „לקרא בשם יהוה” „Wtedy zaczęto wzywać imienia JHWH” rodzi pewne problemy i domaga się wyjaśnień. Jak połączyć to, co wydaje się wprowadzeniem tutaj imienia JHWH, z jego użyciem już w Rdz 2,4 oraz w opowiadaniu o tym, co wydarzyło się ogrodzie Eden? Co więcej, stwierdzenie zawarte w Rdz 4,26 wydaje się sprzeczne z objawieniem się Boga Mojżeszowi na Synaju (Wj 3,6.15; 6,2-3). Krytycy często twierdzą, że imię Jahwe było nieznane, dopóki nie zostało objawione Mojżeszowi. Jeśli tak, to co należy zrobić z patriarchalnymi narracjami, które często, bo aż 90 razy, odnoszą się do imienia JHWH? (Mathews, 2001, s. 293–294).

Najprostszym sposobem wyjaśnienia jest odwołanie się historii redakcji i hipotezy dokumentów dopracowanej przez Juliusa Wellhausena (zob. Lemański, 2009, s. 53)¹. Tradycja J (jahwistyczna) już od Rdz 2 używa imienia JHWH, natomiast tradycje E (elohistyczna) i P (kapłańska) przenoszą objawienie imienia Bożego do czasów Mojżesza (Wj 3,13-15; 6,3) (*Biblia Jerozolimska*, 2006, s. 18). Nie należy doszukiwać się w Biblii sprzeczności wynikającej z różnic między tradycjami. To, że według Rdz 4,26 ludzie zawsze wzywali imienia JHWH (J), a według Wj 3,14-14 i Wj 6,3 (E i P) pod imieniem JHWH Bóg po raz pierwszy objawił się Mojżeszowi, może być jedynie przesłanką do wniosku o wzajemnej nieznanomości tradycji (Brown, Fitzmyer, Murphy, red., 2013). Prawdopodobnie celem teologa hebrajskiego w Rdz 4,26 było wskazanie inauguracji kultu w jego ogólnym znaczeniu. Użył on tu powszechnie znanego mu imienia Boga JHWH, a w odniesieniu do patriarchów, wstawił je do narracji w celu ukazania, że Bóg czczony przez ojców Izraela jest tożsamy z Bogiem przymierza na Synaju (Mathews, 2001, s. 293–294).

Odpowiedzi wydają się proste i zadowalające, a jednak kwestia imienia Bożego jest tak ważna do zrozumienia całości objawienia, że zachęca do pogłębionej refleksji nad znaczeniem Rdz 4,26. Analiza tego wersetu w jego szerszym kontekście, tj. pierwszych 11 rozdziałów Księgi Rodzaju, i zestawienie go z najpodnioslejszą autoprezentacją Boga, gdzie objawia On siebie, czyli swoje imię Mojżeszowi (Wj 3,13-15), pozwala choć trochę zbliżyć się do Bożej tajemnicy i wyciągnąć teologiczne wnioski.

„IMIĘ” W ŚWIECIE SEMICKIM

Podstawą do dalszych rozważań wydaje się zrozumienie pojęcia „imię” w mentalności autorów natchnionych. Dla nas, poruszających się dziś na gruncie języka polskiego, imię to przede wszystkim osobiste, nie rodowe, miano oficjalnie używane obok nazwiska. Może nim być również nazwa instytucji czy wydarzenia kulturalnego. Imię jest również przywołaniem osoby lub jej autorytetu. Można występować w czyimś imieniu, czyli za kogoś, powołując się na kogoś. Przenośnie imię może również oznaczać reputację, honor, rozgłos lub sławę (Bartoszek, 1994a, s. 36).

1 Hipoteza ta zakłada niezależne od siebie powstanie czterech odrębnych dokumentów (źródła): jahwistycznego (J) stosującego w odniesieniu do Boga imienia Bożego יהוה elohistycznego (E) używającego imienia אלהים deuteronomistycznego (D) związanego z reformami przeprowadzonymi przez króla Jozjasza, i kapłańskiego (P) którego dzieje związane są z okresem wygnania babilońskiego i odbudową świątyni po powrocie do Palestyny. Źródła te były stopniowo redagowane i łączone ze sobą. „Hipoteza dokumentów”, mimo jej braków i nieścisłości, ma wciąż wartość naukową i większość egzegetów przyjmuje istnienie czterech źródeł jako roboczą hipotezę w badaniach nad Pentateuchem.

W Starym Testamencie imię określa osobę i jej tożsamość. Można by powiedzieć: „Jak się ktoś nazywa, takim jest”. Nadając jakieś imię, podkreślano wyróżniającą cechę jego nosiciela lub przypominano wydarzenie towarzyszące jego narodzinom (tamże).

W Izraelu, jak i w całym starożytnym świecie semickim, imiona czy nazwy zakładają przede wszystkim rzeczywiste istnienie. Coś istnieje, jest rzeczywistością, gdy ma nazwę (imię). Każda jednostka żyjąca musi mieć swą nazwę. Jeśli coś nie ma własnego imienia, to w rzeczywistości nie istnieje (Łach 1964b, s. 104). Znajomość imienia wskazuje także na pewien wymiar intymności. Jeżeli znam imię danej osoby, jestem z nią w zażyłych stosunkach (Farmer, 2001, s. 350). W rozumieniu starożytnych istniał też ścisły, istotowy związek między imieniem, a tym, kto je nosił. Przynosiło ono wiedzę o istocie i potędze swego nosiciela. Życie ludzkie zależało, w ich rozumieniu, od boskich mocy, więc człowiek musiał poznać imię bóstwa, by móc go wzywać i obudzić zainteresowanie sobą i swoimi sprawami. Zatem, bez znajomości imienia bóstw kult w ogóle nie był możliwy. Dopiero znając imię bóstwa, można było zwracać się do niego w sposób bezpośredni, co stwarzało możliwość kontaktu i pozytywnego „załatwienia swojej sprawy” (Stanek, 2002, s. 128). Znajomość imienia dawała więc człowiekowi możliwość kontaktu z bóstwem, wywierania na nie wpływu, handlu, a w ostateczności uprawiania czarów za pomocą tego imienia². Wierzono również, że imię demona, ducha albo bóstwa przekazywało jego istotę, siły i słabości. Wymawianie go mogło spowodować jego pojawienie się, a zatem było niebezpieczne (Sachs, 2010, s. 245).

„Dla starożytnych imię ma nie tylko walor czysto nominalny, ale wskazuje przede wszystkim na cechy osobowości i ich egzystencjalny wymiar. Wyraża, kim ktoś jest i jak działa” (Lemański, 2009, s. 38). W świecie semickim imię nie było tylko konwencjonalnym określeniem, lecz oznaczało rolę, jaką dany byt odgrywał we wszechświecie. Świadczy o tym Księga Rodzaju, gdzie Bóg w dziele stworzenia nadaje nazwy poszczególnym stworzeniom. Określa, co jest dniem, a co nocą, co niebem, ziemią, morzem (Rdz 1,3-10). Nazywa dalej po imieniu wszystkie ciała niebieskie (Iz 40,26) i wydaje polecenie Adamowi, by przypisał imiona poszczególnym zwierzętom (Rdz 2,20) (Leon-Dufour, 1994, s. 322). Nazwać jakąś rzecz to znaczy poznać ją i mieć nad nią władzę. W raju Bóg pozwala Adamowi ponaazywać zwierzęta, gdyż przez to oddaje je pod jego władzę. Co do osoby zaś, poznanie jej imienia daje możliwość nawiązania relacji i dalej czynienia dobrze lub szkodzenia, gdyż imię określa istotę, odsłania charakter i przeznaczenie tego, kto

2 Dlatego, wydaje się, zarówno w historii Manoacha (Sdz 13,11-17) jak i Jakuba (Rdz 32,30) występuje tak wielkie pragnienie poznania imienia tajemniczej, boskiej postaci (zob. von Rad, 1986, s. 149).

je nosi (de Vaux, 2004, s. 54). W Babilonie właśnie ze znajomością imienia wiązano wiarę w posiadanie władzy nad daną jednostką, szczególnie w odniesieniu do Boga. W starożytnym Egipcie znajomość sekretnych imion bogów dawała ludziom pewien stopień panowania nad nimi (Propp, 1999, s. 224). Wydaje się, że z tych względów kapłani egipscy trzymali w tajemnicy prawdziwe imiona swych bóstw.

Z tego względu rozumiała staję się również postawa Mojżesza w dialogu z Bogiem (Wj 3,13). Czuje on nieodwołalną potrzebę zapewnienia swej tożsamości przez poznanie imienia tego Boga, który mu się objawia w płonącym krzewie. Chce poznać Jego imię, a tym samym Jego moc, siłę i tożsamość (Carreira das Neves, 1994, s. 28). Z tego też wynika jego prośba: „Oto, kiedy przyjdę do synów Izraela i powiem im: »Bóg waszych ojców posłał mnie do was«, to oni mnie zapytają: »Jakie jest jego imię?« Co im wtedy odpowiem?» (Wj 3,13). Mojżesz zakłada, że gdy przyjdzie do Izraelitów z boską misją, to będą oni chcieli mieć w samym imieniu gwarancję Bożej pomocy (Łach, 1964b, s. 105). Jeżeli Mojżesz ujawni imię Boga ojców, to znaczy, że Bóg oddał mu do dyspozycji swoją moc (Stinissen, 2001, s. 53). Hebrajczycy byli przekonani, że imię Boga reprezentowało Jego samego (Stachowiak, red., 1990, s. 112).

Można powiedzieć, za Josefem Ratzingerem, że poznanie boskiego imienia oznacza, iż JHWH pozwala się wzywać i ustanawia relację ze swym ludem. Relację pełną miłości (Ratzinger, 2006, s. 134–135). Relację, która już w jakiś sposób pobrzmiwa w epizodzie z Rdz 4,26, kiedy pośród szerzącego się zła i zepsucia ludzkości wzywanie imienia Boga daje nadzieje i nie pozwala zwątpić w miłosierną miłość Boga ogarniającą cały rodzaj ludzki.

RDZ 4,25-26 W KONTEKŚCIE PREHISTORII BIBLIJNEJ (RDZ 1–11)

„Prehistoria biblijna” lub „pradzieje” to najczęściej spotykane określenia wyróżniające pierwszych 11 rozdziałów Księgi Rodzaju. Większość badaczy zgadza się, że obejmują one dzieje ludzkości od Adama do powołania Abrahama wraz z genealogią Teracha (Rdz 1,1 – 11,32) (Łach, 1964a, s. 133) lub bez niej, zamykając ten zbiór wcześniej, w Rdz 11,26. W literaturze możemy spotkać się również z alternatywnymi propozycjami (Lemański, 2013, s. 98)³. Dalsza część Księgi Rodzaju obejmuje opowiadania o patriarchach, realizacji złożonych im przez Boga obietnic i zasadniczo odróżnia się od pierwszych 11 rozdziałów. Całość Księgi Ro-

3 Np. zakończenie prehistorii na opowiadaniu o mieście Babel (G.W. Coats); włączenie fragmentu z tradycji o Abrahamie (Rdz 12,4-7 tak: G. von Rad); N.C. Baumgart i M. Witte proponują ograniczyć i zamknąć prehistorię na Rdz 9,29. W ich koncepcji rozdziały 10–11 stanowią wprowadzenie do opowiadania do patriarchach.

dzaju dzieli się na dziesięć formuł genealogicznych (historii rodowych) zwanych *toledot* (Łach, 1964a, s. 133). W Rdz 1–11 pozwala nam to wyróżnić: stworzenie nieba i ziemi (1,1 – 2,4a) oraz początki człowieka (2,4b – 4,26), genealogię Adama (5,1 – 6,8), Noego (6,9 – 9,29), synów Noego (10,1 – 11,9), Sema (11,10–26) (Lemański, 2013, s. 99).

Opowiadania zawarte w prehistorii biblijnej są poza konkretnym czasem i przestrzenią. Hagiografowie ukazują podstawowe relacje międzyludzkie i ogólnoludzkie doświadczenia (uczucia, zdolności, pragnienia, przemoc, dobro i zło obecne w świecie). Nie jest to opowiedzenie pewnej historii, ale paradygmatyczna i ponadczasowa refleksja nad relacją człowieka z Bogiem i jej wpływem na obraz świata, nad rozwojem cywilizacji (wychowanie, rolnictwo, uprawa winorośli, urbanizacja, rzemiosło i technika) oraz kultury (podział na plemiona, narody i języki, zamieszkiwanie w określonych granicach). Dlatego Rdz 1–11 staje się koniecznym wprowadzeniem do dalszej części księgi i całej Biblii. Prehistoria biblijna to głęboka mądrościowa refleksja ukazująca „korzenie” aktualnego stanu rzeczy – opowieść o tym, czego nikt nie widział i nie mógł zobaczyć, oparta na codziennym doświadczeniu (tamże).

Kolejno przedstawiane epizody nie roszczą sobie prawa do jakiegoś porządku chronologicznego ani nie ukazują szczegółowego następstwa czasowego. W bardzo ogólnych ramach czytelnik jest prowadzony „od stworzenia poprzez ekspansję ludzkich pokoleń aż do realnego czasu historycznego swoich bezpośrednich przodków z rodziny Abrahama, którego dzieje otwierają rozdział 12 Księgi Rodzaju” (Farmer, 2001, s. 295–296). Po opisie stworzenia i grzechu, w swej części centralnej, ukazany zostaje świat jako balansujący między dobrem i złem. Niektórzy autorzy za główny wątek narracyjny uważają schemat: grzech człowieka – kara – Boża łaska. Nawet w opowiadaniu o Kainie jasno można dostrzec wpisaną niejako logikę Bożej łaski (Rdz 4,14-15 i Rdz 4,17-22: siedmiopokoleniowa linia potomków), odrzuconą przez Lameka (Rdz 4,23-24 wprowadzenie prawa łamiącego nawet zasadę talionu). Konsekwencją takich wyborów jest wszechobecna przemoc doprowadzająca do potopu. Tu jednak Bóg znów pamięta o człowieku i daje ludzkości nową szansę, pamiętając o sprawiedliwym Noem (Rdz 6,9 – 9,17). Jako główne pilastry prehistorii biblijnej można wskazać: opis stworzenia (Rdz 1–3) i potop (Rdz 6–9) a genealogie (Rdz 5; 10; 11) stanowią jej nić przewodnią (Lemański, 2013, s. 100–101).

Rdz 1–11 w świetle najnowszych badań nad Pentateuchem pozwala na określenie zawartych w nich dwóch źródeł: tradycji kapłańskiej (P), używającej imienia *Elohim*, i tradycji niekapłańskiej (*nie-P*) lub przedkapłańskiej (*przed-P*), używającej imienia JHWH. Należy tu odnotować fakt, że w stosunku do klasycz-

nej teorii dokumentów dokonała się tu dość poważna zmiana⁴. Dalej, analizując formy literackie obecne w prehistorii biblijnej, należy wyróżnić trzy podstawowe: mit, etiologię i genealogię. Mitem nazywamy opowiadania niepodległe zasadom czasu i przestrzeni, wyjaśniające, jak człowiek i świat doszli do stanu obecnego. Genealogie są próbą ustalenia relacji pokrewieństwa między poszczególnymi jednostkami i grupami a etiologie wyjaśniają aktualny stan rzeczy przez wskazanie ich pierwotnej przyczyny (Farmer, 2001, s. 295–296).

Zawężając krąg naszych analiz, przyjrzyjmy się czwartemu rozdziałowi Księgi Rodzaju. W istocie wyjaśnia on, dlaczego pierworodny syn Adama i Ewy, Kain, i jego potomstwo ostatecznie będą reprezentować „niewybranych” przez Boga oraz dlaczego młodszy syn, Set (Rdz 5,4), stanie się praprzodkiem wybranego w przyszłości Izraela. Kolejne genealogiczne wprowadzenia pozwalają wyodrębnić cztery jednostki. Rdz 4,1-16 to opis postępującej autodestrukcji człowieka (opowiadanie o zabójstwie Kaina i jego konsekwencjach). Kolejne wersy Rdz 4,17-24 to genealogia Kaina ukazująca z jednej strony rozwój ludzkiej kultury i cywilizacji (budowa miasta, pasterstwo, muzyka, metalurgia), z drugiej zaś degradację człowieka. Wieńczy ją pieśń Lameka (Rdz 4,15.23-24) będąca całkowitym zaprzeczeniem zasad ustalonych przez Boga i wyrazem totalnej opozycji wobec Bożych intencji względem ludzi. Dlatego niejako iskrą nadziei i nowym początkiem staje się genealogia Seta (Rdz 4,25-26). Ewa rodzi kolejnego syna, „któremu dała imię Seta, »gdyż, jak mówiła – dał mi Bóg innego potomka w zamian za Abła, którego zabił Kain«” (Rdz 4,26). Nominowany w tej genealogii zostaje jednak tylko Set i jego syn Enosz, który zaczął wzywać imienia JHWH. W tym miejscu kończy się, jak gdyby urwana, genealogia Setytów. Zostaje podjęta na nowo w kolejnym, piątym rozdziale (Zawiszewski, 1985, s. 115–116). Faktem wartym odnotowania jest, że genealogia Kaina (Rdz 4,17-24) istniała niezależnie od genealogii Adama z rozdziału piątego. Tam właśnie Set a nie Kain jest nominowany jako pierworodny syn Adama i Ewy (Rdz 5,3). Później zredagowane wersy Rdz 4,25-26 łączą genealogię Kaina z genealogią Adama i stają się jakby ich zwornikiem. Restaurują i rewidują całą historię. Już nie Kain ale Set, pierworodny Adama i Ewy (Rdz 5,3), zastępuje zamordowanego Abła i daje początek nowej gałęzi ludzkości (Lemański, 2013,

4 „Materiał przypisywany dzisiaj pierwszej redakcji (*przed-P*) w dużej mierze odpowiada temu, co wcześniej łączono z tradycjami poprzedzającymi tzw. dokument jahwistyczny. Redakcja teologiczna (rozszerzone J) pokrywa się we współczesnych propozycjach tym, co dawniej określano jako Jehowistę (synteza JE). Z kolei wyjaśnianie, na jakiej zasadzie doszło do połączenia materiału *nie-P* i P, ma dziś dwa zasadnicze warianty. W pierwszym *nie-P* (=J) uważane jest za pierwotne w stosunku do P, a w drugim przyjmuje się odwrotną sekwencję i P poprzedza redakcję *nie-P*. Szczególnego znaczenia nabiera dziś przede wszystkim ostatnia redakcja (R). W opinii współczesnych badaczy w znacznym stopniu ubogaciła ona obie pierwotne tradycje” (Lemański, 2013, s. 112–121).

s. 296). Genealogia Seta, krótkie dwa wersy, otwierają zupełnie nową perspektywę dla ludzkości, będąc alternatywną linią genealogiczną wobec potomków Kaina.

GENEALOGIA SETA (RDZ 4, 25-26)

Podjmując już szczegółowo analizę genealogii Seta (Rdz 4,25-26), trzeba wskazać na obecne w jej treści cztery informacje. Po pierwsze, Adam i jego żona płodzą kolejnego syna, Seta. Po drugie, dzięki Bożej łasce Set zastępuje zamordowanego Abla, po trzecie, rodzi się Enosz – syn Seta. Po czwarte, wówczas „zaczęto wzywać imienia JHWH” (Rdz 4,25-26).

Imię Set wywodzi się od wyrazu *sit* („położyć”) i oznacza „zastępca”, „dany”, „umieszczony”. Ewa straciła Abla, i w sumie też Kaina, gdyż on i jego potomstwo kontynuują „zgubną tendencję rozpoczętą przez węża” (tamże, s. 308). Set to fundament nowej społeczności wybranych przez JHWH. On i jego potomkowie to nowa linia ludzkości, która ma zmienić kierunek i prowadzić walkę ze złem (Łach, 1964a, s. 238–239). Następnie Set nadaje swojemu synowi imię Enosz (Rdz 4,26). Po raz pierwszy to ojciec, a nie matka, nadaje imię dziecku i odtąd stanie się to (prawie zawsze) przywilejem ojców.

Słowo אִישׁ może być użyte zarówno jako imię własne, jak i rzeczownik oznaczający „człowieka”. Częściej, bo aż 554 razy w stosunku do 42, spotykamy w Biblii na określenie „człowieka” słowo אָדָם. Enosz w tym znaczeniu pojawia się głównie w tekstach poetyckich (Wenhan, 2002, s. 115). Często słowo Enosz wiąże się z korzeniem znaczącym „być słabym”, „wątłym” za akadyjskim *enēšu* („słaby”, „cherlawy”). Nie jest jednak tak oczywiste, że słowo to niesie pojęcie słabości. Owszem, występuje w kontekstach dotyczących śmiertelności człowieka (Ps 103,15: „Dni człowieka są jak trawa; kwitnie jak kwiat na polu”) lub trudności życiowych. (Hi 7,1: „Czyż nie do bojowania podobny byt człowieka?). Bywa jednak używane także w kontekście implikującym siłę (Ps 56,: „Zmiłuj się nade mną Boże, bo czyha na mnie człowiek, uciska mnie w nieustannej walce”). Może być również użyte w zupełnie ogólnym, neutralnym znaczeniu (Ps 104,15; Hi 28,13) (Hamilton, 1990, s. 242). Nie jest łatwo wykazać semantyczną różnicę między słowami Adam i Enosz, gdyż Adam występuje w podobnych kontekstach (np., Lb 16,29, Ps 144,3-4), czasami nawet równoległe do Enosz (Ps 73,5; Iz 13,12) (Wenhan, 2002, s. 115). Zatem oba te słowa wydają się ogólnym pojęciem na oznaczenie „człowieka”. Enosz w zestawieniu z Adamem to „nowy Adam”, który ukierunkowuje nową linię ludzkości. Tę, która otrzyma błogosławieństwo i przeżyje potop (Rdz 5,1-11,29) (Mathews, 2001, s. 290–292). Imię Enosz, oznacza rodzaj ludzki i w sposób niezwykle dosadny, niepozostawiający żadnych wątpliwości, pokazuje, że „bycie

człowiekiem”, spełnienie człowieczeństwa realizuje się tylko w odniesieniu do Boga. Gra słów Enosz i Adam prawdopodobnie ma tu związek z ukazaniem czytelnikowi tematu „nowego początku”, „odnowionej harmonii”, po prostu „łaski”. „Wzywanie imienia JHWH” (Rdz 4,26) wskazuje na kult, będący znakiem na nowo danej, pozytywnej relacji człowiek – Bóg. Daje to nadzieję nawet wobec totalnego zepsucia i zniszczenia, którego dokonuje grzech. Można i należy wierzyć w Bożą łaskawość i miłosierdzie. Bóg przez Seta i Enosza oferuje ludzkości nowy początek, i jest to właściwe Mu działanie, aktualizujące się w każdym pokoleniu w historii (Lombaard, 2006, s. 159).

SYNTAGMA לקרא בשם יהוה

ולשת גמ-הווא ילד-בן ויקרא את-שמו אנוש אז הוחל לקרא בשם יהוה

Werset Rdz 4,26, w którym zawiera się wyrażenie לקרא בשם יהוה, przetłumaczone w większości przekładów współczesnych jako „wtedy zaczęto wzywać imienia JHWH”, przynosi wiele trudności egzegetycznych. Można spotkać wiele sprzecznych ze sobą interpretacji i ocen postawy czy osoby Enosza. Po pierwsze, tekst hebrajski ma tu konstrukcję w trybie niedokonanym, bezosobowym (dosłownie „zaczęło się wzywać”), tzn. nie jest określony podmiot. Zdarza się, że w tłumaczeniach wprowadzony zostaje podmiot, np. „mężczyźni” (NASB, NJPS; za: Mathews, 2001, s. 290)⁵ lub „ludzie” (NRSV, REB; za: tamże)⁶ („mężczyźni/ludzie zaczęli wzywać”). Z kolei LXX, jak również Wulgata, przypisują samemu Enoszowi rozpoczęcie „wzywania imienia Pana” (οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ; *iste coepit invocare nomen Domini*). W obu przypadkach pojawia się zaimek wskazujący „ten” (οὗτος *iste*) mówiący o Enoszu i jest to możliwy wariant tekstu hebrajskiego (Mathews, 2001, s. 290). Czasownik הלה występuje w formie pasywnej *Hofal* i pozwala rozumieć zdanie właśnie na sposób „wówczas zaczęto wzywać” bądź „wówczas człowiek zaczął wzywać”. Bardzo rzadkie jest połączenie tego rdzenia z שם, oznaczającym „imię” (jedynie 12 razy w Starym Testamencie, tylko w tekstach poetyckich). Jeszcze rzadziej, tylko 11 razy w konfiguracji z בשם (Rdz 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; Wj 33,19; 34,5; Krl 18,24; 2Krl 5,11; So 3,9; Jl 3,5). Użyta formuła z pewnością wskazuje na coś więcej niż tylko zwykłą identyfikację imienia. Imię JHWH ma tu ogromne znaczenie, badacze często twierdzą, że chodzi tu o początek kultu (Lemański, 2013, s. 307–310). Syntagmę לקרא בשם יהוה – „wtedy zaczęto wzywać imienia JHWH” – odczytujemy

5 NASB – New American Standard Bible; NJPS – New Jewish Publication Society Version.

6 NRSV – New Revised Standard Version; REB – Revised English Bible.

wówczas jako termin techniczny, który odnosi się do służby liturgicznej, kapłańskiej. Interpretacja targumiczna, wbrew starszej tradycji żydowskiej opierającej się na LXX, zgola odmiennie odczytała sens tego wyrażenia. Mianowicie rdzeń czasownikowy ללח odczytała w jego negatywnym znaczeniu, nie jako „zacząć” ale jako „zanieczyszczać”, „bezczęścić”⁷. Wówczas sensem wyrażonym w Rdz 4,26 byłoby bezczeszczenie imienia Jahwe przez wykonanie bożka i nadanie mu świętego imienia (Pecaric, 2001, s. 36). Wtedy Enosz nie jest postrzegany jako paradygmat starożytnej pobożności, ale wręcz przeciwnie, jako początek moralnej degradacji prowadzącej w kolejnych pokoleniach do potopu. Jest to jednak mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę, że zaraz potem następuje wyrażenie לקרא בשם יהוה. Podniosłość tej formuły, rzadkość jej występowania i konteksty, w których się pojawia, wskazują na wyrażenie będące pozytywnym, ogólnym opisem kultu, najprawdopodobniej modlitwy i ofiary. Z tego punktu widzenia Rdz 4,26 stwierdza początek regularnego bożego kultu, tak jak poprzednie wersety stwierdzały początek rolnictwa, muzyki, metalurgii (Wenhan, 2002, s. 115). „Wzywano” קרא może być odczytane jako „wzywanie” Pana na modlitwie czy uwielbieniu, lub jako „ogłaszanie” w sensie głoszenia objawienia Boga.

ZNACZENIE TEOLOGICZNE RDZ 4,26

Chociaż już Kain i Abel uczestniczyli w kulcie ofiarniczym, składając ofiary, teraz Enosz ogłasza nowy kierunek regularnego, formalnego kultu. Podobnie Abram po przybyciu do Kanaanu buduje ołtarz (Rdz 12,8) i kult tam zainaugurowany ma duże znaczenie historyczne (Mathews, 2001, s. 290–292). Werset Rdz 4,26 w prosty sposób zwraca uwagę na początek kultu publicznego, który do tychczas był sprawowany jedynie sporadycznie i prywatnie (Zawiszewski, 1985, s. 115–116). W rezultacie, przypisując pierwszemu genealogicznemu potomkowi Seta odnowę kultu publicznego, jeszcze wyraźniej widzimy zaostrenie kontrastu między linią Kaina a potomkami Seta (Mathews, 2001, s. 290–292). Kainici są bardziej zainteresowani rozwojem cywilizacji materialnej, podczas gdy Setyci rozwijają kult. „Najważniejsza instytucja kulturalna cywilizacji – autentyczny kult – nie została ustanowiona przez synów pełnego gniewu Kaina lecz przez człowieka, który zastąpił wybranego przez Boga Abła” (Brown, Fitzmyer, Murphy, red., 2013, s. 20).

7 ללח w *Qal* i *Piel* znaczy „zanieczyszczać”, ale w *Hifil* i *Hafal* znaczy „zaczął”. Targumy tłumaczą termin dosłownie „zaczął”, a interpretują jako „profanować”. Targum Neofiti odczytuje: „Wtedy synowie ludzcy zaczęli tworzyć dla siebie bożki i wzywać je imieniem Słowa Pana” (zob. Wróbel, 2014, s.75).

W przeciwieństwie do Kaina, który buduje miasto i nazywa je imieniem swego syna Henocha (Rdz 4,17), syn Seta wzywa imienia Pana (Rdz 4,26). To znaczy nie chce zachować swojego imienia, nie koncentruje się na sobie, ale wybiera służbę Panu. Imię Enosz oznacza człowieka, rodzaj ludzki i pokazuje, że „bycie człowiekiem” realizuje się w odniesieniu do Boga. Jest to dziś wielce aktualne. Ukazuje oszustwo modelu antropologicznego, powstałego w dobie postoświeceniowa, który przekonuje, że człowiek może się realizować tylko po uprzednim odrywaniu, wyzwoleniu się z zależności od Boga. Można by powiedzieć, że to żadna nowość i doświadczenie grzechu opisane w Rdz 3 jest wspólne dla wszystkich pokoleń ludzi, jednak napawa nadzieją słowo zawarte w Rdz 4,26. Enosz, nowy Adam, przynosi nadzieję na odbudowę ludzkości. Mimo postępującej degeneracji jest wyjście, możliwa jest próba powrotu człowieka do jego tożsamości chcianej przez Boga. Gdy potomkowie Kaina mnożą przemoc w świecie, wobec wszechobecnego zła potomek Seta wzywa imienia Pana. Kult, w którym wzywa się imię Boga, zakłada relację z Bogiem. To imię oznacza Boże działanie, łaskę, interwencję, aktualizuje Jego moc, zdolną stwarzać, wyzwalać, odbudowywać innymi słowy przynosi człowiekowi zbawienie. Z kolei imię Enosza bardzo mocno ukierunkowuje nas na rozumienie uniwersalizmu JHWH, który jest bogiem wszystkich, całego rodzaju ludzkiego. Inny fragment Pisma Świętego, zawierający wyrażenie „wzywać imienia JHWH” (So 3,9: „Przywróćę narodom wargi czyste aby wszyscy wzywali imienia Pana”), też potwierdza taki kierunek interpretacji.

Wj 3,14-15 w SZERSZYM KONTEKŚCIE BIBLIJNYM

Najważniejsza, bezpośrednia autoprezentacja Boga i Jego imienia (Wj 3,14-15) stanowi fragment obszernego opisu dialogu Boga z Mojżeszem, który egzegeci nazywają „sceną powołania”. Opowiadanie to ma dwie odsłony – Wj 3,1 – 4,18; Wj 6,2 – 7,7 – zawarte w długiej sekcji Wj 3,1 – 7,7 (Lemański, 2007, s. 130). Obie te perykopy (Wj 3,1 – 4,18 // 6,2 – 7,7) oparte są na typowym schemacie charakterystycznym dla opisu powołania proroka lub przywódcy, gdzie powoływany podnosi obiekcje uniemożliwiające mu przyjęcie misji. Sekcja Wj 3,1 – 4,18 jest odpowiedzią Boga na skargę, wołanie ludu uciskanego w Egipcie. Natomiast sam dialog między YHWH i Mojżeszem stanowi przygotowanie i zarazem antycypację przyszłych zdarzeń, które w efekcie doprowadzą do wyzwolenia Izraelitów z niewoli. Mojżesz po pierwsze pyta, kimże on jest, aby stawić czoło tak trudnemu zadaniu (Wj 3,11), dalej kim jest ten, który go posyła (Wj 3,13). Następnie wskazuje na trudności ze strony tych, do których jest posłany (Wj 4,1) oraz na swoje ograniczenia (Wj 4,10). Powołanie konsekwentnie odrzuca (Wj 4,13), lecz Bóg, nie tracąc

cierpliwości wobec ludzkiej słabości i lęków Mojżesza, przedstawia alternatywne rozwiązanie związane z powołaniem Aarona (Lemański, 2009, s. 164).

Nie jest sprawą łatwą i oczywistą określenie źródeł interesującego nas tekstu. Współczesne badania po okresie zachwyty nad teorią dokumentów, marginalizującym pozostałe hipotezy, w ostatnim czasie mocno ją podważyły (Ska, 2006, s. 5). Stan badań nad Pięcioksięgiem

wskazuje nie tylko na złożony charakter całego dzieła, lecz również na złożony charakter wyodrębnionych hipotetycznie źródeł. Podczas gdy na ogół istnieje zgoda co do zakresu dokumentu deuteronomistycznego i kapłańskiego, analiza literacka nie daje adekwatnych kryteriów do rozgraniczenia dzieła jahwistycznego i elohistycznego (Stachowiak, 1990, s. 61).

Odróżnienie P od JE pozostaje łatwe i nie budzi kontrowersji, ale oddzielenie J od E będzie zawsze trudne, a czasem wręcz niemożliwe. Zasadniczo Wj 3,9-15 przypisuje się do źródła E. Jest to podział ogólny. Boskie imię **אלהים** występuje w Wj 3,14.15 ale w Wj 3,15 pojawia się również imię **יהוה**. To mieszanie imion, według Thomasa Dozeman, można przypisać E (Dozeman, 2009, s. s. 98). Przekazy jahwistyczny i elohistyczny zostały złączone przez redaktora zwanego Jehowistą, któremu przypisuje się dość znaczne przepracowanie przejętego materiału z własną interpretacją (Warzecha, 1993, s. 86–87).

OBJAWIENIE IMIENIA BOŻEGO WJ 3,14-15

¹⁴ ויאמר אלהים אל-משה אהיה אשר
אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל
אהיה שלחני אליכם
¹⁵ ויאמר עוד אלהים אל-משה
כה-תאמר אל-בני ישראל יהוה
אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי
יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם
זה-שמי לעלם וזה זכרי לדר דר

Krytyka tekstualna Wj 3,14-15 zwraca uwagę na wiele poważnych problemów znacznie wpływających na interpretacje imienia Bożego. LXX tłumaczy wyrażenie **אשר אהיה** (Wj 3,14) jako: $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota\ \acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$, hebrajskie *imperfectum* jako *praesens* (*participium praesentis*). Jak wytłumaczyć tak znaczną zmianę w fundamentalnym dla Izraela tekście? Czy jedynym sposobem na oddanie hebrajskiego



imperfectum jest w języku greckim forma *participium praesentis*? Te pytania są o tyle ważne, że dotykamy tu centrum podstaw wiary Izraela – momentu objawienia przez Boga siebie samego. Tłumaczenie tego wyrażenia wydaje się zasadnicze do interpretacji całego Starego Testamentu, bo pozwala choć trochę zrozumieć istotę Boga działającego w historii swojego ludu.

Zastosowana tu konstrukcja gramatyczna: אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה, określana przez gramatyków jako *idem per idem* („to samo przez to samo”), jest stosowana na określenie czegoś, co z zasady jest nieokreślone, gdy nie istnieje możliwość wyraźniejszego opisanie danej rzeczywistości (Joüon, Muraoka, 2006, § 158). Czasownik zdania głównego jest tu powtórzony w zdaniu podrzędnym. Konstrukcje tego typu występują w innych miejscach w Starym Testamencie (zob. Wj 4,13; Wj 16,23; Wj 33,19; 1Sm 23,13; 2Sm 15,20; 2Krl 8,1). Jednak żaden z tych fragmentów nie jest dokładną paralełą Wj 3,14 i choć spotykamy podobne, to żadna z formuł *idem per idem*, czy też innych biblijnych paronomazji, dokładnie jej nie odpowiada (Lemański, 2007, s. 132–133). W tekstach tych konstrukcja *idem per idem* służy z reguły do zdefiniowania czegoś nieokreślonego. Tego typu formuły tworzą specyficzny typ paronomazji, gdzie „pierwszy człon wypowiedzi jest precyzowany za pomocą podobnego lub identycznego słowa w drugiej części. Chodzi zatem o pewien rodzaj gry słów oparty na podobnym brzmieniu wyrazów” (Lemański, 2009, s. 150–151).

W wyrażeniu: אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה powtórzony czasownik pochodzi od rdzenia הִיָּה („być”), w 1 os. l. poj., tzn. „Jestem” (Nawrot, 2002, s. 38). Może mieć mocne znaczenie „istnieć”, gdzie chodzi o istnienie przejawiające się aktywnie, lub mieć znaczenie słabe i występować jako łącznik uściślający sferę czasownikową zdania rzeczownikowego. אֱהִיָּה to *imperfectum Qal* lub *Hifil* w sensie „być”, „powodować bycie” (Rabiej, 1997, s. 25). Z prostego gramatycznego punktu widzenia formuła ta zaskakuje. Aby powiedzieć „Ja jestem ...”, język hebrajski używa zazwyczaj zdania nominalnego (Ska, 2006, s. 59), np. אֲנִי יְהוָה (zob. Wj 4,11; 20,2; Pwt 5,5; Ps 81,11; Iz 43,11; 44,24).

Użyty w Wj 3,14 zaimek względny אֲשֶׁר wskazuje na zdanie, w którym pierwszy czasownik pełniłby funkcję łącznika w orzeczeniu imiennym. Sponuje to jednak pewien brak precyzji wypowiedzi. Podobną budowę spotykamy w wielu miejscach Starego Testamentu (zob. Rdz 43,14; Wj 4,13; 16,23; 33,19; Pwt 29,15; 1Sm 22,23; 23,13; 2Sm 15,20; 2Krl 8,1; Ez 12,25; 36,20; Est 4,16). Teksty te, mimo że wprost nie odpowiadają konstrukcji użytej w Wj 3,14, to wskazują na podobieństwo semantyki językowej. Wszystkie zawierają czasowniki akcji, jasnej i zdefiniowanej. Wskazuje to na odczytanie אֱהִיָּה z Wj 3,14 również w kontekście „bycia” jako istnienia czynnego, którego jak najbardziej potrzebowali Izraelici i ich star-

szyszna. Odpowiedź Boga podana zostaje w *imperfectum* czasownika „być”, co implikuje trwanie i powtarzalność. Oznacza to trwałą i nieodmienną obecność Boga przy swoim ludzie (Nawrot, 2002, s. 38–39).

Septuaginta oddała אהיה אשר אהיה przez ἔγω εἰμι ὁ ὢν. Zatem, pierwsze אהיה tłumaczy przez czas teraźniejszy, rozumiane jako łącznik, a drugie jako imiesłów czasu teraźniejszego w „znaczeniu mocnym” („silnym”) („być”, „istnieć”). Współcześni egzegeci są już niemal zgodni co do znaczenia drugiego אהיה i traktują ten czasownik w „znaczeniu mocnym”: „istnieć”. Trudniej z pierwszym אהיה, gdyż może on występować jako łącznik i wtedy użyty jest w dwóch różnych znaczeniach, tak jak zinterpretowała to LXX, lub może być użyty dwa razy w „znaczeniu mocnym”. Wówczas akcent pada na pierwszy człon zdania: „Istnieję, Ten, który Istnieję”. Interpretacja LXX jest dziś niemal powszechna (Rabiej, 1997, s. 24–25). Eliminuje ona jednak konstrukcję *idem per idem*, tłumacząc „Jestem tym, kto Istnieję” (Dozeman, 2009, s. 134–135). Czy można przyjąć taką interpretację? LXX założyła, że zaimek אשר wskazuje na dopełnienie bliższe, czego jednak z drugiej strony nie dopuszcza sam czasownik היה, bo jest nieprzechodni. Aby wskazać na sposób istnienia, potrzeba zaimka względnego poprzedzonego przyimkiem. LXX, tłumacząc hebrajskie *imperfectum* przez *participium*, nie zinterpretowała w dokładny sposób drugiego אהיה, a proponowane przez nią tłumaczenie pierwszego członu zdania jest niezgodne z zasadami języka hebrajskiego, gdyż użycie w nim czasownika היה jako łącznika jest zupełnie wyjątkowe, co też nie występuje ani w grece, ani w łacinie. LXX używa tu języka ontologicznego: ἔγω εἰμι ὁ ὢν – „jestem tym, który jest”, „jestem Istniejącym”. Wulgata tłumaczy przez *ego sum qui sum*, oddając wszystko w czasie teraźniejszym, zaś Targumy Onkelosa i Neofiti zadowolają się transkrypcją (Rabiej, 1997, s. 24–26).

Trudno jest dokładnie oddać po polsku to, co chciał wyrazić autor natchniony. Czasownik היה nie znaczy po prostu „być”, lecz raczej „być tutaj”, „być działającym”, „być z kimś” lub „dla kogoś”. Dalej, hebrajskie *imperfectum* może wyrażać zarówno czas teraźniejszy jak i przyszły. Można je zatem tłumaczyć: „Jestem tutaj, który jestem tutaj”, lecz równie dobrze: „Jestem tutaj, który będę tutaj” lub „Będę tutaj, który będę tutaj” (Świderkówna, 1994, s. 19). W nowożytnych tłumaczeniach najczęściej spotykamy ten zwrot w sensie nadanym mu przez Wulgatę: *sum qui sum* – „Jestem, który Jestem”, gdzie niestety brakuje odniesienia do przyszłości. Tłumaczeniem, które wydaje się najprostsze i najbardziej zgodne z gramatyką hebrajską (które celowo jest dwuznaczne), byłoby to zastosowane przez Akwilę i Teodozjusza (I w.), mianowicie: „Będę, który będę”. Czasownik היה w tej formie bardziej naturalnie tłumaczy się właśnie przez czas przyszły (Ska, 2006, s. 59), gdyż hebrajskie *imperfectum* od היה zawsze odnosi się do przyszłości

(Propp, 1999, s. 204), zaś jego powtórzenie w *idem per idem*, zdaje się być dokonane w celu emfazy (Dozeman, 2009, s. 134–135). Ponadto kontekst wypowiedzi wyraźnie akcentuje właśnie aspekt przyszłości. W wyrażeniu אֱשֶׁר אֱהִיָּה nie ma stwierdzenia o charakterze ontologicznym, podkreślającym istnienie Boga lub Jego stwórczą moc, jak to zinterpretowała LXX. Podkreślony jest fakt historiozbawczej aktywności Boga Izraela, która zawsze była, jest i będzie Jego cechą charakterystyczną. Użycie takiej samej formy czasownika w pierwszej osobie w całym bezpośrednim kontekście tej deklaracji pozwala przyjąć, że w imieniu Boga wyraża się zapewnienie, iż pozostaje On niezmienny w swoich decyzjach, a więc był i będzie ze swoim ludem i dla niego wybawcą i opiekunem. Można powiedzieć, że ta formuła sugeruje wierność Boga wobec samego siebie (Lemański, 2007, s. 132–133).

Kolejny wers (Wj 3,15) przynosi dopowiedzenie mające służyć za wyjaśnienie wcześniejszego samookreślenia Boga w Wj 3,14. Taka wydaje się rola enigmatycznego słowa יהוה i opisowego stwierdzenia: „Bóg ojców waszych”, „Bóg Abrahama”, „Bóg Izaaka”, „Bóg Jakuba”, a także dopowiedzeń w formie: „...to jest imię moje na wieki” oraz „...to pamiątka moja na pokolenia” (Rabiej, 1997, s. 39).

Cztery spółgłoski יהוה, nazywane w Tradycji tetragramem, stanowią imię Boga Izraela. W tradycji żydowskiej wypowiedzianie tetragramu stało się religijnym tabu. Dlatego czterem spółgłoskom boskiego imienia יהוה brak oryginalnych samogłosek. Naukowcom zostawia się zrekonstruowanie oryginalnej wymowy imienia oparte na studiowaniu komparatywnych języków semickich. Powszechnie przyjętą wokalizacją jest „Jahwe”, z samogłoskami *a* i *e*. Aby upewnić się, że tetragram nie będzie wymawiany, Masoreci wstawili w spółgłoski יהוה samogłoski ze słowa אֲרִנִי „mój Pan”. Dlatego w BHS mamy zapis: יהוה. Tetragram uznawany jest za formę oryginalną, a inne skrócone formy jak *Jah*, *Jahû*, *Jô* za wtórne (Lemański, 2007, s. 138). Imię יהוה pojawia się w Biblii aż 6823 razy i bezwzględnie dominuje wśród wszystkich apelatywów Boga. Jego etymologia jest niezwykle trudna do ustalenia. Różne warianty, wzmacniane analizami porównawczymi, pozwalają badaczom postawić kilka interesujących hipotez na temat ewolucji i oryginalnego brzmienia imienia Boga Izraela, jednak żadna z nich nie jest na tyle pewna, by można było uznać ją za ostateczną (tamże, s. 140–146). Przypuszczano m.in., że imię to jest pochodzenia madianickiego, gdyż tekst natchniony wspomina o pobycie Mojżesza w kraju Madianitów i o małżeństwie z Seforą, córką kapłana madianickiego (Wj 2,15; 16,22). Według badań m.in. polskiego biblisty Antoniego Klawka, madianickie imię *Iahu* miało być dawniejszą formą wprowadzonego przez Mojżesza imienia *Iahweh*. Inni badacze wywodzili יהוה z hetyckiego *jajaš*: „kroczący księżyc” (Hrozny, za: Rabiej, 1997, s. 40), z egipskiego *Jah-we*: „bóg słońca” (Walker, za: tamże, s. 41), lub z semickiego *hawie*: „być żarliwym”, „zazdrosnym” (Goitein,

za: tamże). Najbardziej prawdopodobną i najczęściej przyjmowaną dziś hipotezą jest jednak ta wywodząca imię יהוה z hebrajskiego rdzenia היה („być”). Filologowie semiccy (m.in. W. Gesenius, F. Buhl, W. Zorell, L. Koehler czy W. Baumgartner) stwierdzili, że היה pochodzi od rdzenia הוה, który w języku hebrajskim ma dwie odmiany, pierwszą odpowiadającą arabskiemu هو , o znaczeniu „upadać”, i drugą identyczną z takim samym rdzeniem w aramejskim i syryjskim o znaczeniu „stać się”, „być”. Ten drugi przyjął w hebrajskim formę היה (Rabiej, 1997, s. 40–41).

Problemem może wydawać się określenie tego, czy יהוה występuje w formie prostej *Qal* czy przyczynowej *Hifil*. Jeśli *Hifil*, to oznaczałoby tego, który sprawia istnienie – stwórcę. Rozwiązanie takie należy jednak odrzucić ze względów filologicznych. Mianowicie słowo היה nigdy nie przyjmuje tej formy. Zatem יהוה to forma *Qal* oznaczająca „tego, który jest” z odcieniem aktywnego ukazania istnienia, więc i „tego, który działa”. Przyjmujemy więc, że Tetragram jest *imperfectum Qal* od היה.

יהוה może być dalej zinterpretowane jako forma werbalna bądź też nominalna. Dużo bardziej prawdopodobna wydaje się ta pierwsza możliwość, zwłaszcza gdy spojrzymy na kontekst. Objawienie boskiego imienia Mojżeszowi przechodzi dwa etapy, angażując właśnie werbalny charakter. Początkowo Bóg odpowiada Mojżeszowi w wierszu Wj 3,14, używając czasownika „być” w pierwszej osobie: „Będę, który będę”. Patrząc w ten sposób, widzimy, że nacisk w Wj 3,15 położony jest nie na wątku „Boga ojców”, ale właśnie na werbalnym charakterze boskiego imienia יהוה, w którym hebrajskie spółgłoski można odczytać jako trzecią osobę rodzaju męskiego liczby pojedynczej czasownika „być”, czyli „on jest”. Werbalny charakter boskiego imienia kładzie nacisk na dziełach dokonanych dla Izraela, a nie na samej istocie Boga. Podkreśla dalej fakt boskiej obecności w zapewnieniu danym Mojżeszowi: „Ja będę z tobą”. Wydaje się, że LXX tłumaczeniem „Jestem tym, który jest” przeniosła akcent z Imienia z powrotem na istotę Boga. W tekście masoreckim werbalne tło boskiego Imienia יהוה sugeruje, że Bóg nie może być poznany jedynie przez kontemplację imienia. Ten sam wątek spotykamy podczas zmagania Jakuba z nocną istotą, kiedy przeciwnik odmawia mu podania swego imienia (Rdz 32,22-32). Imię Boga tworzy właściwie niekompletne zdanie, które stwarza pytanie: „On jest... czym?” Czytając dalej Księgę Wyjścia odkrywamy, że werbalna zawartość boskiego Imienia jest umieszczona w samych dziełach Boga względem ludu Izraela (Dozeman, 2009, s. 135). Trzeba jednocześnie przyznać, że jest to odosobniony i wyjątkowy przypadek wśród religii Bliskiego Wschodu, gdzie boskie Imię ma formę czasownikową z przedrostkiem *imperfectum*, co podkreśla jeszcze bardziej fakt jego objawienia, a nie bycia tylko owocem religijnej refleksji (Rabiej, 1997, s. 41 –43).

Werset Wj 3,15 zawiera swoisty klimaks autoprezentacji Boga, zbierający w całość prezentacje Boga podawane dotąd rozdzielnie. Następuje utożsamienie różnych pojęć jednym zwrotem: שלחני אליכם („posłał mnie do was”). Dokonuje się identyfikacja wszystkich imion Boga, szczególnie między יהוה a אהיה i jego dłuższą formą: אהיה אשר אהיה (Nawrot, 2002, s. 44).

Niewiele miejsc w Starym Testamencie wywołuje tak zagorzałe kontrowersje i tak różne próby interpretacji jak Wj 3,14-15. Jest to absolutnie wyjątkowe miejsce w całej Biblii. Bóg objawia swoje imię Mojżeszowi, mówiąc: „Będę, który Będę” i dodaje: „Tak powiesz do synów Izraela: Będę posłał mnie do was!” (Wj 3,14). Powiedział jeszcze Bóg do Mojżesza: „Tak powiesz synom Izraela: YHWH, Bóg waszych ojców, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na zawsze i to jest moje zawołanie na wieki wieków” (Wj 3,15).

W literaturze spotykamy cztery główne interpretacje wyrażenia אהיה אשר אהיה:

- interpretację apofatyczną: Bóg ucieka od objawienia swego imienia;
- interpretację ontologiczną: Bóg jest bytem, mającym bycie w pełni (interpretacja nadana przez LXX: ὁ ὢν);
- interpretację etyczną: Bóg jest i pozostaje taki sam, ponieważ jest wierny i się nie zmienia;
- interpretację egzystencjalną: Bóg jest obecny i aktywnie działa w historii (Ferrada Moreira, 2008, s. 149).

Trudna do przyjęcia jest pierwsza interpretacja, gdyż Bóg objawia coś Mojżeszowi, nawet jeśli formuła pozostaje dość enigmatyczna. Dziś odchodzi się już także od drugiej interpretacji, wywodzącej się z greckiego tłumaczenia boskiego imienia w LXX jako: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Dosłownie „ja jestem tym, który jest”. Jest ona zbyt filozoficzna, przypomina raczej odpowiedź na problem filozoficzny świata greckiego i przede wszystkim nie respektuje gramatyki tekstu, który używa tu *imperfectum*, a nie *participium praesentis*. Trzecia interpretacja – etyczna – podkreśla wierność Boga swoim własnym celom, ale nie bardzo pasuje do kontekstu. W efekcie werset Wj 3,14 nie miałby żadnego odniesienia do obietnic złożonych patriarchom. Czwarta – egzystencjalna – jest dziś przyjmowaną przez ogromną większość egzegetów, z których każdy oczywiście dodaje swoje własne uwagi (Ska, 2006, s. 67–68).

Imię Boga, w interpretacji przedstawionej m.in. przez Jean-Louis Ska, do której też się skłaniamy, to historia Izraela, historia wyzwolenia z niewoli. Taka interpretacja zgadza się z innymi „definicjami” JHWH, np. tej z Wj 20,2, Pwt 5,6: „Ja jestem JHWH, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli”, czy

tej z Oz 12,10: „Ja jestem JHWH, twój Bóg od ziemi egipskiej”. Hebrajski czasownik יהיה nie wyraża czystego „bycia”, czystego „istnienia”, ale „bycie działające dynamicznie”, wyraża bycie Takim, który ukazuje się w świecie ludzi przede wszystkim w historii Izraela (Noth, 1977, s. 56). Konstrukcja gramatyczna אשר יהיה wskazuje, że między dwoma יהיה zachodzi relacja. Objawienie imienia Boga jest, mówiąc za Gerhardem von Rad, relacyjne (von Rad, 1986, s. 148). W mentalności semickiej znaczy to, że Wj 3,14 nie jest tylko ogłoszeniem imienia, lecz bardziej doświadczeniem kogoś, kto przejawia się w tym, co czyni. Zaimek względny אשר wskazuje na skutki, jakie mogą wyniknąć dla strony otrzymującej objawienie. Mianowicie, Izrael przez zmysł wiary rozpozna w wyjściu z Egiptu fakt istnienia Boga Zbawcy (Rabiej, 1997, s. 30).

Przedstawiając swe imię, JHWH po pierwsze identyfikuje się z całym narodem izraelskim, mówiąc: „Tak powiesz synom Izraela: JHWH, Bóg waszych ojców, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was” (Wj 3,15). Jest to niejako rozwinięcie imienia dość enigmatycznego. Mamy tu jedyną w Starym Testamencie identyfikację formuły zbiorczej „Bóg ojców waszych” ze sformułowaniem „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba”. Tekst natchniony suponuje zatem, że w skład imienia Bożego wchodzi także ta formuła dotycząca patriarchów. Bóg, na początku dialogu z Mojżeszem, aby przypomnieć o przymierzu zawartym z patriarchami, przedstawia się jako „Bóg ojca twego, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”. On jest tym, który w odległych czasach poprzysiągł przysłemu ludowi dać w posiadanie ziemię Kanaan. Teraz, objawiając swe imię, chce przypomnieć o tym przymierzu także całemu uciemienionemu ludowi Izraela (Nawrot, 2002, s. 45–46). Nowość boskiego objawienia polega na tym, że teraz, w chwili konieczności, Bóg ojców wypełnia swoją przysięgę i powołuje Mojżesza jako odpowiednie narzędzie do realizacji swego słowa (Schedl, 1959, s. 334). Cechą charakterystyczną tego „Boga Ojców” jest to, że Jego kult, w przeciwieństwie do tego, co wiemy o innych kultach kananejskich, nie był związany z żadnym miejscem. Choć tradycja łączy Abrahama z Mamre, Izaaka z Beer-Szebą a Jakuba z Betel, to Bóg ojców był obecny wszędzie i nigdy nie był związany czy ograniczony jakimś konkretnym miejscem. Nie jest On *numen locale* (Bogiem miejscowym) lecz *numen personale* (Bogiem osobowym). To zupełnie inny, nowy sposób myślenia o Bogu. Nie na płaszczyźnie przestrzennej, lecz na płaszczyźnie osobowej, relacyjnej: ja–ty (Ratzinger, 2006, s. 123–124). Osobowy Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba nawiązuje kontakt z człowiekiem i ustanawia przymierze. Elementem konstytutywnym tej osobowej bliskości jest dwustronna znajomość imienia. Imię bowiem określa osobę, lecz także wyznacza jej zadanie (Rabiej, 1997, s. 46). Natomiast wiara, jak pisze papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*, „stanowi odpowiedź

na Słowo skierowane do osoby, daną pewnemu »Ty«, które nas woła po imieniu” (Franciszek, 2013, nr 8).

ZNACZENIE OBJAWIENIA IMIENIA BOŻEGO WJ 3,14-15

Objawiając swe imię, Bóg dał im i nam niejako samego siebie, gdyż takie jest znaczenie biblijne i semickie imienia. Imię jest po prostu równoznaczne z osobą, która je nosi. Wskazuje na cechy osobowości i ich wymiar egzystencjalny. Wyraża, kim ktoś jest i jak działa (Lemański, 2009, s. 38). Bóg dał poznać, że wiąże go z Izraelitami specjalne relacje i że mocno angażuje się w dzieje tego ludu (Łach, 1964b, s. 310). Poza tym Bóg w Księdze Wyjścia przestaje być ostatecznie anonimowy. Jeśli w historii patriarchów był on Bogiem Abrahama, Izaaka lub Jakuba, tak teraz objawia swe właściwe imię: „Będę, który Będę” (Wj 3,14) (Lemański, 2009, s. 38). Znajomość imienia prowadzi do bliskiej relacji. Relacja z kimś bez znajomości jego imienia niesie zawsze ze sobą pewien dystans. Wzywanie po imieniu zakłada dyspozycyjność. Bóg, dając swe imię, staje się dyspozycyjny dla ludu (Fretheim, 2004, s. 90). Pod względem teologicznym imię JHWH zajmuje miejsce, które w innych religiach przysługiwało jakiemuś wizerunkowi jako obiektowi tegoż kultu. Ogromny aparat niezwykle skomplikowanych pojęć, rytów i przepisów kultowych koncentrował się właśnie wokół tego imienia. To święte imię należało bezwarunkowo chronić od nadużyć, czyli posługiwania się nim poza kultem. Dlatego niezwykle strzeżono wiedzy o nim i czuwano nad tym, jak Izrael się nim posługiwał (von Rad, 1986, s. 150). Bóg objawia się jako Ten, który jest zawsze przy swoim ludzie, aby go zbawiać. Powołuje swego sługę Mojżesza, gdyż jest Bogiem żywym i pragnie życia ludzi. Przychodzi, objawia się po to, by zbawić, ocalić swój lud. Oczywiście nikogo nie zmuszając i nie działając samemu lub wbrew ich woli (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, §2575). Bóg chce współdziałać z ludzką wolnością, niczego nie narzucając. Oferuje siebie przez objawienie swego imienia jako dar, który może być w wolności przyjęty przez wierzącego. Bóg posuwa się aż do tego, że może być przez ludzi wysmiany lub odrzucony (Ferrada Moreira, 2008, s. 154).

Bóg objawia swoje istnienie w konkretnych czynach. Kto tego doświadcza, może rozpoznać ich sprawcę właśnie przez zmysł wiary. Doświadczenie i wiara są ze sobą powiązane. Z głębszą wiarą łączy się większe doświadczenie istnienia Tego Boga działającego. אהיה אשר אהיה (Wj 3,14) wzywa do wiary w Boga, który właśnie przez swe zbawcze czyny objawia istnienie (Rabiej, 1997, s. 31). Imię Boga oznacza przede wszystkim „Ja Jestem z wami Tym, który z wami będę”, czyli, widząc Kim jestem, przekonacie się również, Kim będę dla was w przy-

szłości. Możemy te słowa odczytać jako obietnicę, że Bóg będzie z Izraelem – a tym samym i z nami – zawsze. My, mając trochę inną mentalność, wciąż musimy uczyć się tego, co dla Żydów jest oczywiste, mianowicie, że Bóg objawia się nam przede wszystkim w historii, a nie w jakimś traktacie teologicznym. Także w tej historii, którą dziś sami przeżywamy. Wtedy nie jest najważniejsze, czy tłumacząc *יהוה אשר אהיה* przyjmujemy wersję „jestem” czy „będę”. Znaczenie pozostanie zawsze to samo – wydarzenia ukazują Osobę (Guthrie, Motyer, 1973, s. 135). Bóg objawia się przede wszystkim w wydarzeniach. Izrael potrafił je odczytywać i rozumieć jako „język” Boga. Po różnych faktach opisywanych w Starym Testamencie autorzy natchnieni dodają: „...aby poznano, że to jest JHWH” (Łach, 1964b, s. 311).

W historii wyjścia z Egiptu Hebrajczycy, wymawiając imię Boga, czuli w nim Jego czynną obecność: „Jest tu z nami, by bronić, ocalać, prowadzić” (Ziółkowski, 1989, s. 196). Przez to tajemnicze imię Bóg oświadcza, że jest „Tym który jest obecny”, obecny pośród swego ludu, obecny, by ocalać. Jest to obecność konkretna i aktywna. To Bóg prowadzi lud, a nie lud Boga. On jest drogą, to znaczy, że historia pokazuje konkretnie w jaki sposób jest rozumiana obecność Boga (Fabris, red., 1994, s. 434). Imię Boga należy interpretować zawsze historiozbowczo i dynamicznie. Bóg JHWH oznacza wydarzenie, działanie, istnienie zawsze obecne i skuteczne: „Jestem tu”. Imię Boga nie oznacza neutralnego faktu istnienia. JHWH to ten, który żyje, istnieje, jest tutaj, jest obecny i działa (Zuberbier, 1998, s. 210).

WNIOSKI TEOLOGICZNE

Jak już to zostało powiedziane, Bóg w Wj 3,14-15 objawia swoje imię, ponieważ je ma, czyli istnieje. Jest Bogiem ukrytym, lecz nie anonimowym czy występującym pod jakąś wspólną nazwą. Ostatecznie objawia się podczas teofanii Mojżeszowi i dalej w wydarzeniach wyjścia z niewoli i zawarcia przymierza na górze Synaj. Przymierze to prefiguruje przymierze ostateczne, dokonane na krzyżu przez Jezusa Chrystusa (Rusecki, 1994, s. 4).

W tym kontekście intrygujące jest samo imię Jezus nadane przez anioła w momencie zwiastowania (Łk 1,31; Mt 1,21). Jezus, po hebrajsku *yehoszuah*, znaczy „JHWH zbawia”. Imię Boga objawione na Synaju jest tajemniczo zawarte w imieniu Jezusa. Imię tajemnicze, objawiające się dopiero w wydarzeniach, zostaje teraz dokończone, wypowiedziane wprost. Bóg jest Bogiem obecnym i zbawiającym. Objawienie zainicjowane na Horebie zostaje powtórzone, dopełnione i wypowiedziane z niezwykłą mocą (Ratzinger, 2012).

Niezwykłe doniosły wobec powyższych rozważań wydaje się również tekst modlitwy arcykapłańskiej znajdujący się w siedemnastym rozdziale Ewan-

geli i św. Jana. Jezus przedstawia się w tam jako nowy Mojżesz: „Objawiłem imię Twoje ludziom” (J 17,6). J. Ratzinger interpretuje to jednoznacznie: „Co się zaczęło w płonącym krzewie na pustyni synajskiej, dopełnia się płonącym krzewie Krzyża. Do Boga można teraz naprawdę zwracać się w Jego wcielonym Synu. Bóg należy do naszego świata, oddał się niejako w nasze ręce” (Ratzinger, 2007, s. 127). Dobitnie można tego doświadczać na co dzień w sakramencie Eucharystii. Nowy Mojżesz, Jezus, doprowadza do końca to, co Mojżesz zapoczątkował. Jezus Chrystus w pełni realizuje to, co oznacza Jego imię – przynosi zbawienie każdemu człowiekowi. On jest ostatecznym objawieniem Boga. Dlatego można powiedzieć, że tak jak Chrystus objawia imię Boga (J 17,6.26), tak imię JHWH wprowadza już w tajemnicę osoby Chrystusa (Bartoszek, 1994b, s. 48).

Można stwierdzić, jakie jest znaczenie imienia Bożego objawionego Mojżeszowi na górze Horeb (Wj 3,14-15). W świetle filologii, kontekstu bliższego, jak i dalszego, obejmującego również księgi Nowego Testamentu, staje się jasne, że imię JHWH oznacza Boga-Zbawcę, gotowego zawsze ratować ludzi, dając łaskę, zbawienie, interweniując, by ich ratować (Łach, 1964b, s. 312). Objawienie Boga i Jego imienia nie jest więc rozprawą o Bogu i jego rzeczywistości, lecz zaproszeniem, by zaufać Temu, który w samoobjawieniu przedstawia zadatek przyszłego dziedzictwa. Przyszłość Izraelity i każdego człowieka, należącego do wspólnoty wiary i słyszającego to Boże słowo, nie jest tajemnicza i ukryta gdzieś w mroku. Ten, który także dziś przychodzi w swoim Słowie, zawsze towarzyszy wierzącemu w drodze ku temu celowi, którym jest zbawienie i wieczne szczęście, a którego osiągnięcie sam w swoim Imieniu gwarantuje (Childs, 1995, s. 103).

Ta pogłębiona analiza znaczenia imienia Bożego z Wj 3,14-15 pozwala zbliżyć się do intuicji zawartej w wyrażeniu z Rdz 4,26. LXX oddała syntagmę יהוה בשם לקרא za pomocą słów: ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου. Identyczny zapis mamy w Rz 10,13, gdzie czytamy: „Każdy kto wezwie imienia Pańskiego będzie zbawiony”. Fakt, że Enosz (Rdz 4,26) wzywa imienia JHWH i rozwija kult, nie przeczy treści zawartej w opowiadaniu o spotkaniu Mojżesza z Bogiem na Synaju w płonącym krzewie (Wj 3,4nn.). Enosz nie musiał poznać imienia JHWH, by zacząć czcić Boga prawdziwego. To imię zostało objawione Mojżeszowi (Łach, 1964b, s. 238–239). Ten sam JHWH, jedyny Bóg, daje człowiekowi możliwość zbawienia, ocalenia w sobie, w relacji ze sobą przez kult. „Później”, odsłoni swe imię wobec narodu w konkretnych okolicznościach i momencie historii, również przynosząc ocalenie i dopełni swego objawienia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Każdy człowiek nieustannie musi się opowiadać, decydować, wybierać, czy zechce wzywać Tego imienia, czy zechce pójść drogą wiary, relacji z Bogiem dają-

cej wolność i spełnienie, czy może woli próbować realizować się w oderwaniu od JHWH, oddalając się tym samym od szczęścia i prawdziwego człowieczeństwa.

Bibliografia:

- Bartoszek, A. (1994a). Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie. *ComP 14*, (1), 15–24.
- Bartoszek, A. (1994b). Imię Jahwe w Izraelu. *ComP 14*, (1), 36–48. *Biblia Jerozolim-ska* (2006). Poznań.
- Brown, R.E., Fitzmyer, J.A., Murphy, R.E. (red.) (2013). *Katolicki komentarz biblij-ny*. PSB. Wyd. 3. Warszawa: Vocatio.
- Carreira das Neves, J. (1994). Jakie jest twoje imię? Egzegeza Wj 3,14. *ComP 14*, (1), 25–35.
- Childs, B. S. (1995). *Il Libro dell'Esodo: Commentario critico-teologico*. Casale Monferrato.
- Dozeman, T. B. (2009). Commentary on Exodus. W: D. N. Freedman (red.), *The Eerdmans critical commentary*. Michigan.
- Fabris, R. (red.) (1994). *Introduzione generale alla Bibbia*. Logos – Corso di studi biblici. Tom 1. Torino.
- Farmer, W. R. (2001). *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*. Wyd. 2. Warszawa: Vocatio.
- Ferrada Moreira, A. (2008). Verdad absoluta desde el libro del Éxodo: el nombre divino. *TYV* (49), 143–156.
- Franciszek. (2013). *Encyklika Lumen fidei*. Wrocław.
- Fretheim, T. E. (2004). *Esodo*. Strumenti commentari. Torino.
- Goitein, S. A. *YHWH the Passionate – the Monotheistic Meaning and Origin of the name YHWH*. Za: Rabiej, S. (1997). *Bóg w Chrystusie: historiozbowcze znaczenie imienia Bożego „Ja jestem”*, Opolska Biblioteka Teologiczna. Tom 23. Opole.
- Guthrie, D., Motyer, J. A. (red.). (1973). *Commentario biblico*. Tom 1: *Articoli introduttivi Genesi – Ester*. Modena.
- Hamilton, V. P. (1990). *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids.

- Hrozny, B. *Les Fouilles de Kultege*. Za: Rabiej, S. (1997). *Bóg w Chrystusie: historiozbawcze znaczenie imienia Bożego „Ja jestem”*, Opolska Biblioteka Teologiczna. Tom 23. Opole.
- Joüon, P., Muraoka, S. T. (2006). *A grammar of Biblical Hebrew*. SubBi 27. Roma.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań.
- Lemański, J. (2007). JHWH – Bóg, który pozostaje wierny swoim obietnicom. *SKK* (12), 129–146.
- Lemański, J. (2009). *Księga Wyjścia: wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy komentarz Biblijny. Stary Testament. Tom 2. Edycja Św. Pawła: Częstochowa.
- Lemański, J. (2013). *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11: wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament. Tom I. Część 1. Edycja Św. Pawła: Częstochowa.
- Leon-Dufour, X. (red.). (1994). *Słownik teologii biblijnej*. Tłumaczenie K. Romaniuk. Wyd. 4. Poznań–Warszawa.
- Lombaard, C. (2006). Genealogies and spiritualites in Genesis 4:17-22, 4:25-26, 5:1-32. *Acta Theologica Supplementum*
- Łach, S. (1964a). *Księga Rodzaju – wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Pismo Święte Starego Testamentu. Poznań: Pallottinum.
- Łach, S. (1964b). *Księga Wyjścia – wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Pismo Święte Starego Testamentu. Poznań: Pallottinum.
- Mathews, K. A. (2001). *Genesis 1-11:26*. The New American Commentary 1A. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Nawrot, J. (2002). Misja i Imię. Mojżesz w obliczu objawienia się Boga (Wj 3,13-18). *PzST* (12), 33–58.
- Noth, M. (1977). Esodo. W: A. Weiser (red.), *Antico Testamento*. Brescia.
- Pecaric, S. (red.). (2001). *Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*. Kraków: Edycja Pardes Lauder.
- Propp, W. H. C. (1999). Exodus 1–18. W: W. F. Albright, D. N. Freedman (red.), *A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible. New York.
- Rabiej, S. (1997). *Bóg w Chrystusie: historiozbawcze znaczenie imienia Bożego „Ja jestem”*, Opolska Biblioteka Teologiczna. Tom 23. Opole.
- Ratzinger, J. (2006). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłumaczenie Z. Włodkowska. Kraków.
- Ratzinger, J. (2007). *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Tłumaczenie W. Szymona, Kraków.
- Ratzinger, J. (2012). *Jezus z Nazaretu – Dzieciństwo*. Tłumaczenie W. Szymona. Kraków.

- Rusecki, M. (1994). Imię Boga „Ja jestem”, *ComP*, 14 (1), 4.
- Sachs, G. (2010). Ehyeh-asher-Ehyeh. *JBQ*, 38 (4), 244–246.
- Schedl, C. (1959). *Storia del Vecchio Testamento*. Tom 1: *Dalle origini all'epoca dei giudici*. Roma.
- Ska, J.-L. (2006). *La vocazione di Mosè, Esodo 3,1 – 4,18*. Roma (msp).
- Stachowiak, L. (red.). (1990). *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań.
- Stanek, T. (2002). *Jahwe a bogowie ludów: idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*. Biblioteka Pomocy Naukowych. Tom 23. Poznań.
- Stinissen, W. (2001). Bóg objawia swoje Imię. Tłumaczenie J. Iwaszkiewicz. *WDr* (3), 32–36
- Świderkówna, A. (1994). *Bóg trójjedyny w życiu człowieka*. CPS 8. Kraków.
- Vaux de, R. (2004). *Instytucje Starego Testamentu*. Tłumaczenie T. Brzegowy. Tom 1-2. Poznań.
- Von Rad, G. (1986). *Teologia Starego Testamentu*. Tłumaczenie B. Widła. Warszawa.
- Walker, M. *Writing of the Divine Name in Aquila and the Ben Asher Text*. Za: Rabiej, S. (1997). *Bóg w Chrystusie: historiozbowcze znaczenie imienia Bożego „Ja jestem”*, Opolska Biblioteka Teologiczna. Tom 23. Opole.
- Warzecha, J. (1993). Funkcja formuły wysłania w Wj 3,1 – 4,17; przyczynek do odpowiedzi na pytanie – kim jest Mojżesz? *CT*, 63 (3), 85–88.
- Wróbel, M. S. (2014). *Biblia Aramejska Targum Neofiti 1 Księga Rodzaju*. Tom 1. Lublin: Gaudium.
- Wenhan, G. J. (2002). *Genesis 1–15*. WBC 1. Dallas.
- Zawiszewski, E. (1985). *Zagadnienia wybrane do wstępu szczegółowego i egzegezy Starego Testamentu*. Część V: *Księga Rodzaju 1,1 – 11,9*, Pelplin.
- Ziółkowski, Z. (1989). *Najtrudniejsze strony Biblii*. Warszawa.
- Zuberbier, A. (red.). (1998). *Słownik Teologiczny*. Wyd. 2. Katowice.

**„THEN BEGAN MAN TO
CALL ON THE NAME OF
THE YHWH” (GEN 4,26).
THE NAME OF THE GOD
AS A ONLY HOPE FOR
THE MANKIND
- THE SIGNIFICANCE
OF THE NAME OF THE
GOD IN GEN 4,26 AND
EXOD 3,14-15**

SUMMARY

The syntagma „began to call on the name of the Lord” is an important excerpt in the Primeval history. This expression is connected to Enosh, who develops worship and brings hope that mankind which is constantly distancing from God, will be salvaged. However, most frequently we connect the acquaintance of the God’s name with telling about the call of Moses and God self-presentation in a burning bush, translated usually as a: „I Am who I Am” (Exod 3,14-15). Although these above fragments seem to be in a contrary, consist their reciprocal theological coherence. Basing on historical-critical methods of working on biblical text Gen 4,26 and Exod 3,14-15 the article collates the results of analysis of excerpts. It allows

to understand the God's identity and significance of His name more profoundly. Enosh didn't need to know the name YHWH in order to praise the Lord. „Later on”, God reveals His name to Moses bringing also salvage for sons of Israel. God gives the possibility to be saved, to be salvaged in Him, in a relationship with Him through human worship.