

JAHWE I GRAMATYCY

Znaczenie imienia Boga, które zapisujemy w różny sposób, na przykład Jehovah, Iahweh lub Yahweh, jest ważną daną teologii Ojców, takich jak święty Augustyn, i wielkich scholastyków, takich jak święci Bonawentura i Tomasz z Akwinu. Historyk, którego refleksja obejmuje teologię tego rodzaju, uczyniłaby je zrozumiałymi, gdyby nie przyjmowała pierwszych danych. Pomiędzy nimi, i to na pierwszym planie, znajdują się pewne sposoby czytania i rozumienia Pisma Świętego. Sposoby te są bardzo różne, ale wszystkie są zgodne, by potwierdzić, że to, co mówi Pismo Święte, jest prawdą. Nawet właśnie częściowo dlatego szukano tak wielu różnych jego interpretacji związanych z różnymi sposobami interpretowania go.

Imię, które Bóg dał sam sobie w Księdze Wyjścia, było oczywiście w oczach teologów daną o znaczeniu zasadniczym. Większość z nich nie odczuwała żadnego wahania, jeśli chodzi o sens tego tekstu biblijnego: Księga Wyjścia 3, 13-15. Od Euzebiusza z Cezarei po Tomasza z Akwinu, odczytują tam oni zgodnie, że według samego Boga, jego imię jest *Ja jestem* lub *Który jest*, mówiąc krótko i w języku bardziej abstrakcyjnym: *byt*. Podważanie tego sensu tekstu oznacza jednocześnie zmianę zasadniczej danej problemu, który zamierzali rozwiązać. Szukali zrozumiałej interpretacji dosłownego znaczenia Pisma Świętego. Cała ich praca opierała się więc najpierw na znaczeniu dosłownym. Zaprzeczanie temu, na co oni sami się zgadzają, to po prostu czynienie ich teologii niezrozumiałą. Może zresztą tak się stać, że ona nią będzie, ale to już inna sprawa. Ten, kto stara się zrozumieć jej sens, może jakiś znaleźć jedynie w oparciu o własne założenia. Przyjąć w zasadzie dosłowny sens, którego zrozumienia szuka teologia, jest koniecznością metody, której historyk teologii średniowiecznych musi się poddać.

Można jednak dążyć do innego celu. Można na przykład postawić sobie za cel szukanie dokładnego, dosłownego znaczenia tekstu Pisma Świętego, niezależnie od późniejszych interpretacji teologicznych, jakie można zaproponować. Księgi Święte stają się wówczas podobne do wszystkich tekstów literackich i historycznych, których badanie i interpretacja należą do filologii. Nie korzystają one wówczas z żadnego przywileju i nie można przypisać im jako sensu tego, co ich późniejsze komentarze twierdzą, że mówią, ani tego, co może się

zdarzyć, że im się wmawia, że mówią, ale jedynie sens, jaki dany tekst miał w umyśle swojego autora w chwili, gdy go pisał. Wówczas interpretacja jest zależna od znajomości języka autora, jego zwyczajów stylistycznych i od używania go w jego środowisku i w jego czasach.

Filolog jest w pełni do tego uprawniony, gdy poprawnie stosuje tę metodę. Na przykład, jeśli mówię, że imię Jahwe, jakie on nadaje sam sobie, oznacza, że jest on tym, co metafizycy nazywają bytem, a bardziej dokładnie aktem bytu, wolnym od wszelkiej istoty, która byłaby od niego odrębna, potwierdzam pewne znaczenie, nie mogąc nigdy udowodnić, że było ono obecne w myśli hagiografa. W rzeczywistości, on tego nie mówi. Nie wiemy nawet, czy jego język dawał mu do dyspozycji słowa potrzebne, by to powiedzieć. Nie znam zresztą żadnego teologa, który byłby na tyle naiwny, by utrzymywać, że ta niejasna i trudna do uchwycenia metafizyczna propozycja była pierwszym gramatycznym znaczeniem rzeczonoego słowa. Panuje wszakże zgoda, by uznać, że Pismo Święte nie jest traktatem filozoficznym, że jest ono zasadniczo religijne, a nie metafizyczne, biorąc „zasadniczo” w mocnym znaczeniu i jako wskazujące istotę. Poza tym, sam święty Tomasz starał się, przynajmniej trzykrotnie, przedstawić historię tego poszukiwania prawdy, które przeprowadzali filozofowie od Talesa po Awicennę, zbliżając się do tego *pedetentim* (krok po kroku), czego nie musieliby robić, gdyby wystarczyło otworzyć pewną książkę na właściwej stronie, aby znaleźć odpowiedź na pytanie. Wreszcie, znamienne jest to, że gdyby taka prawda filozoficzna istniała w Piśmie Świętym, nikt w narodzie żydowskim jej nie spostrzegł. Metafizyka jest grecka, nawet u późnego Filona z Aleksandrii. Nie ma więc potrzeby mobilizować zasobów krytyki filozoficznej, aby ustalić, że dosłowne znaczenie rzeczonoj formuły nie zawiera objawienia boskiego jakiegoś pojęcia metafizycznego. Ten, kto przypisuje znaczenie metafizyczne jakimukolwiek słowu Pisma Świętego, jest, nawet jeśli to znaczenie jest metafizyczne, odpowiedzialny za jego prawdę.

Należałoby porozumieć się co do drugiego punktu. Wymawiając rzeczono słowa, Jahwe „nie zgadza się, by określać, wyrażać jego istotę jednym słowem”. Nawet odmawia zrobienia tego. Innymi słowy, „rozdział 3 Księgi Wyjścia (jest) daleki od przedstawienia określonego pojęcia jako szczególnie stosowanego do wyrażenia tego, co możemy wiedzieć o Bogu i dać nam to jako definicję”. Raczej „ukazuje nam Boga objawiającego się w określonym wydarzeniu historycznym i wprowadzając imię Jahwe, sugeruje niemożność określenia Boga”.

Biorąc ten cytat dosłownie, nie wiadomo co przejąć z tych słów. Istnieje co najwyżej pokusa, by stwierdzić, że mowa ta jest zbyteczna, ale nigdy nie wiadomo i nic nie świadczy o tym, że nie jest ona użyteczna. W każdym razie to, że Bóg nie miał zamiaru „się określić”, tutaj lub gdzie indziej, jest zbyt oczywiste. Boga nie da się zdefiniować; większość teologów niewątpliwie by to przyznała, a święty Tomasz mówi to wyraźnie. Gdyby Bóg dawał się określić, byłby zrozumiały, tymczasem nim nie jest nawet dla błogosławionych: *nam a beatiss*

*quidem mente attingitur divine essentia non autem comprehenditur*¹¹⁵. I gdyby nawet Pismo Święte powiedziało wyraźnie, że Bóg domagał się dla siebie imienia filozoficznego bytu, nie byłoby to jeszcze definicją, byt bowiem jest nazwą stworzenia; bezpośrednio oznacza ono tylko dla nas przedmioty dane empirycznie, którym przypisujemy istnienie. Gdy jest ono stosowane do Boga, imię to wskazuje go jako początek procesu, przez który wszystkie byty dochodzą do istnienia; gdy natomiast chodzi o niego, jest on ponad i poza: *Nomen vero entis designat processus essendi a Deo in omnia entia, et secundum quod de Deo dicitur, est super omnia existentia*¹¹⁶. Nominalne definicje Boga są możliwe i tak być musi, w przeciwnym razie słowo to nie miałyby dla nas żadnego znaczenia, nie byłoby to nawet słowo, ale formuła opisująca naturę boską jest nie do pogodzenia z niemożliwością opisania jej. Określić rzecz, to znaczy jej istotę, *quid sit*, ale (święty Tomasz stale to powtarza) *quidditas Dei non est nobis nota*; nie można więc z tego sformułować definicji. Zresztą żadne dedukowanie nie jest tu wymagane, jest to doktryna Doktora Powszechnego: ponieważ imieniem Boga jest byt, a byt nie jest w żadnym rodzaju, nie można go określić: *patet quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est de genere et differentiis*¹¹⁷.

Porządek tych pojęć zasługuje na to, by się tu zatrzymać. Ostrzega się nas przed złudzeniem, że Bóg chciałby objawić jakąś definicję swej natury, mianowicie byt, natomiast objawił tylko po prostu swoje imię. Otóż okazuje się, że fakt, iż nazywa siebie bytem (zakładając, że to czyni), jest właśnie powodem, dla którego jego natura nie może być określona. Mówi się nam: nie wyobrażajcie sobie, że Bóg objawia się w Księdze Wyjścia jako będący bytem, ona nas po prostu informuje o jego imieniu. Propozycja ta jest całkowicie do przyjęcia, i niewątpliwie prawdziwa, tylko pozostawia na boku ten znaczący fakt, że jeśli Bóg nazywa siebie bytem, a bytu nie można określić, Boga również nie można określić. Należy zwrócić uwagę na ten interesujący fakt, ponieważ w pewnym sensie stanowi on samo sedno sprawy. Nie twierdzą wcale, ponieważ przeciwnik, by mi zaprzeczył, że Bóg objawia tutaj swoją naturę jak na okrężnej drodze przez objawienie swojego istnienia. Chodzi tylko o jakieś imię, mówi nam się, a „imię Boga nie jest równoznaczne z definicją natury Boga, z objawieniem tego, co jest w Nim najgłębszego. Nie jest ono zarodkiem lub streszczeniem wszystkiego tego, co człowiek może z tego pojąć najistotniejszego. Wyjaśnienie, które jest dane w Księdze Wyjścia,

¹¹⁵ Zaproponowane tutaj uwagi odnoszą się do artykułu Ojca A-M Dubarle, „*La signification du nom Iahweh*”, „*Revue des sciences philosophiques et théologiques*”, 34 (1951), s. 3-21. Wydawało mi się niepotrzebne mnożenie szczególnych odnośników; sprawiałoby one wrażenie polemiki wobec tego, co chce być tylko refleksją na dany temat, zresztą ogromny. Tekst cytowany tutaj znajduje się w komentarzu świętego Tomasza na temat Pseudo-Dionizego Areopagity, *De divinis Nominibus expositio*, ed. C. Pera Marietti, 1950, & 22.

¹¹⁶ Tamże, & 610.

¹¹⁷ „Nie można Boga zdefiniować. Każda bowiem definicja składa się z rodzaju i różnicy”, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* I, 25, 7; dz. cyt., s. 85 [przyp. red. nauk.].

przypomina raczej stworzeniu jego niezdolność przeniknięcia tajemnicy, która go przerasta. Jahwe nie zgadza się na określenie, na wyrażenie swojej istoty jednym słowem”. To prawda, dodaje się tylko, że dziwnym zbiegiem okoliczności, ta odmowa określenia się w żadnym razie nie wymaga, by imię byt nie było imieniem natury Boga; przeciwnie, jeśli ta natura jest bytem, to istotnie nie można jej określić.

Dlaczego ta uwaga? Ponieważ jest zasadnicza dla konkretnego postawienia problemu, którego złożoność bardzo wykracza poza ramy, w których chciałoby się go zamknąć. Tak jak argument się przedstawia, dane są dość proste: mamy Pismo Święte, mamy następnie dwie grupy czytelników równie zainteresowanych, by je interpretować, ale którzy nie czytają go w ten sam sposób i nie rozumieją go w ten sam sposób. Z jednej strony, filolodzy, lub jakby się to powiedziało w średniowieczu, gramatycy. *Pagina sacra* jest najpierw dla nich *pagina* (strona), którą należy czytać i tłumaczyć jak każdą inną stronę napisaną w jakimkolwiek języku. Uzbrojona w gramatykę omawianego języka, w jego słownik, w historię lub archeologię inteligencja tłumacza zamierza określić znaczenie tekstu. Znaczenie to jest tym, co dany tekst oznaczał w myśli tego, kto go napisał: ni mniej, ni więcej. Jest to myśl uczonego w piśmie. Tutaj, zadajemy sobie pytanie, co oznaczały słowa Księgi Wyjścia 3, 13-15. w umyśle jej autora. Wszystkie metody filologii mają wówczas prawo zostać wprowadzone i tylko one są kompetentne, by o tym rozstrzygnąć. Z drugiej strony, ci, których nazywa się „Ojcami Kościoła lub teologami”, umysły spekulatywne, których przykłady spotykano już w bardzo dawnej starożytności, takie jak autor Księgi Mądrości, którzy próbują mówić o Bogu, używając terminów języka ludzkiego, jeśli mogą znaleźć takie, które byłyby zdolne go oznaczać. Nawet wiedząc, że doskonałe powodzenie jest niemożliwe, „można mówić o Bogu, używając innego aparatu pojęciowego niż ten, którego użyło Pismo Święte. Przykład Księgi Mądrości wskazuje, że wierzący może zwrócić się do mędrców tego świata, używając ich języka i ich sposobów myślenia”. To właśnie pozwala zrozumieć, że teologia bytu nastąpiła, by uzupełnić lub przynajmniej przedłużyć teologię Pisma Świętego: „Spekulacja chrześcijańska może przyznać byt Bogu, charakteryzować Boga jako Byt absolutny, nawet jeśli Księga Wyjścia nie zawiera nawet w zarodku, tej abstrakcyjnej metafizyki, którą – jak sądzono – można czasami tam znaleźć”.

Oto wiele rozwiązanych problemów przy użyciu niewielu słów. Jeśli przykład Księgi Mądrości ukazuje, że można słusznie mówić o Bogu, używając innego aparatu pojęciowego niż ten, z którego korzysta Pismo Święte, czy oznacza to, że księga ta nie jest już częścią Pisma Świętego? Teza nie byłaby nowa, ale dotyczy problemu kanonu Starego Testamentu, który jest poza naszymi rozważaniami. Cecha zasługuje na to, by być odnotowana jedynie dlatego, że potwierdza ukryty separatyzm w myśli, która została wyrażona. Jest tak mało filozofii w Piśmie Świętym, że jeśli spotyka się w nim chociaż najmniejszy jej ślad, można być pewnym, że wyszliśmy z porządku objawienia, by wejść w porządek spekulacji.

Musi być jakiś powód tej troski. Znajdujemy go w stałym utwierdzeniu, że prawdziwe znaczenie Pisma Świętego nie jest spekulatywne, ale historyczne. Pismo Święte podaje fakty,

czyny, obietnice, które mają na celu określenie innych faktów i innych czynów, nie wyraża więc ono nigdy prawd ogólnych i abstrakcyjnych przeznaczonych do zaspokojenia jedynie pragnienia poznania. Pozostając przy problemie imienia Boga, można być pewnym, że Bóg nie nadał go sobie i nie objawił jako informacji skierowanej do umysłu. Mówiąc Mojżeszowi: *Jestem, który jest*, Bóg chciał przypomnieć człowiekowi raczej jakieś poczucie jego ograniczeń, aniżeli określić dla niego swoją własną istotę. „Dla Izraela będzie On tym, który wyzwala niewolników z niewoli”. Jeśli egzegezie zależy na tym, aby nie widziano w Piśmie Świętym chociażby załączka abstrakcyjnej metafizyki, o której sądzono, że czasami się ją tam odnajduje, to dlatego, że chce zwrócić naszą uwagę na coś innego. Że „spekulacja” chrześcijańska przyznaje byt absolutny Bogu, nawet jeśli Pismo Święte nic o tym nie mówi, trudno, „ale nie powinna ona zapominać o tym, co Księga Wyjścia ukazuje nam tak wyraźnie, że Bóg objawił się w historii poprzez liczne wydarzenia. Żadne abstrakcyjne imię nie może wystarczyć, by poznać Boga. Słowa, które najbardziej są podobne do definicji w Piśmie Świętym od razu odsyłają nas do historii świętej.”

Jest to tak prawdziwe, tak doskonale oczywiste i znane wszystkim, że zastanawiamy się, do kogo jest skierowane to przywołanie do porządku? Święty Augustyn powiedział z nieprześcignioną mocą, że Bóg filozofów i uczonych był tym samym Bogiem, co Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Odtąd to, co wiedział święty Augustyn, nigdy nie zostało zapomniane, Blaise Pascal przypomniał to zresztą wymownie¹¹⁸. Nawet jeśli ktoś sądził, że znajdzie metafizykę w Piśmie Świętym, nie przeszkodziłoby mu to znaleźć tam także coś innego, a przede wszystkim tę opowieść, którą jest w sposób tak oczywisty opowieść o stworzeniu i upadku aż po dzieło odkupienia wraz z historią ludu żydowskiego i życia Jezusa, o którym mówi Ewangelia. Ci, których spekulacja nie interesuje, mogą się od niej odwrócić; mogą nawet, jeśli uważają to za swój obowiązek, odwracać od niej innych, ale zbyt proste jest czynić to, używając takich słów. Nie należy przypuszczać, że z konieczności zapomina się o zasadniczym charakterze Pisma Świętego, by szukać w nim również materiału do spekulacji. Jeśli nie stajemy na linii, która prowadzi od Lutra do Bartha, co oczywiście nie ma miejsca, nie zauważamy tej konieczności.

Wyjdźmy więc również z tego faktu, że Pismo Święte jest zasadniczo historią. Ci, których pierwszą książką czytaną po łacinie była *Epitome Historiae Sacrae* księdza Lhomonda¹¹⁹, nie będą mieli żadnej trudności, by to przyznać. Przypuśćmy również, jak

¹¹⁸ É. Gilson, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Montréal, Institut d'Etudes Médiévales Albert le Grand, 1947. [Zob. zwłaszcza s. 11 sq; 36 sq.; a szczególnie s. 43. Od 1947 r. pozwalają one oświetlić niniejszy skrót początkowo zaskakujący] (nota francuskiego wydawcy).

¹¹⁹ Ch.-F. Lhomond, *Epitome Historiae Sacrae: Brevi Christi Vitae Narratione Addita*, Paris 1894. Autor był księdzem katolickim, filologiem klasycznym, gramatykiem. Studiował na Uniwersytecie Paryskim. Zdobył znaczną

przystało, że ta książka historii nie jest w żadnym wypadku dziełem spekulatywnym nauki ani filozofii, należy więc brać pod uwagę trzeci aspekt: fakt, że nawet przez tyle wieków, ta afilozoficzna książka stała się tematem refleksji filozoficznej, której obfitość i płodność były tak wielkie, że historia filozofii zachodniej została przez nie przemieniona.

Wyjaśnienie faktu, który nam się proponuje, jest takie, że od II lub III w. po dziś dzień „spekulacja” chrześcijańska żyła komentarzem przeciwnym. Chętnie zresztą jej się to wybacza: „Byłoby uproszczeniem krytykowanie Ojców Kościoła lub teologów, którzy myśleli, że słowo *Byt* było najlepszym imieniem Boga, lub twierdzenie, że skreśli się jednym pociągnięciem pióra ich wzloty i ich spekulacje, pod pretekstem, że w punkcie wyjścia był błąd egzegetyczny. Może się zdarzyć (i zdarza się), że biorąc ponownie słowa tekstu źle pojętego, myślicielowi udaje się wyrazić prawdziwą myśl zgodną w głębi z nauczaniem biblijnym.” Istotnie tak być może, ale to, czego nie można łatwo zaakceptować, to fakt, że podstawowe pojęcie Boga, wspólne Augustynowi i Tomaszowi z Akwinu, nie mówiąc zbyt wiele o innych Ojcach i Doktorach, pozostaje bez uzasadnienia w dosłownym znaczeniu Pisma Świętego. Jeśli nie jest tam powiedziane, ani tu ani gdzie indziej, czy to obecnie czy przynajmniej wirtualnie, że imię Boga jest *Jest*, wówczas harmonia między prawdą filozoficzną a słowem Boga, którym zachwyił się święty Tomasz, przestaje po prostu istnieć. Główne pojęcie, tak w filozofii jak i w teologii, wokół którego organizuje się nauczanie Doktora Powszechnego Kościoła, ma swoje źródło w „błędzie egzegetycznym”; krótko mówiąc, rodzi się ono z błędu, który pozwala mu nawiązać do Pisma Świętego, a którego ujawnienie zabrania mu odtąd to robić. Autor tej tezy dobrze czuje znaczenie stawki. Gramatyk także może cytować encykliki, ale gdy dla uzasadnienia swojego zamiaru oświadcza, że taka uwaga „nie może uzasadnić całkowitego oddzielenia teologii i egzegezy”, można pozwolić sobie na uśmiech. Jeśli tradycyjne pojęcie Boga w teologii scholastycznej nie ma żadnej podstawy rzeczywistej w samym słowie Pisma Świętego, jak uniknąć całkowitej separacji teologii od egzegezy? A kto wywołuje tę separację: ci, którzy sądzą, że znajdują w Księdze Wyjścia boską gwarancję swej teologii, czy ten, kto im odmawia prawa schronienia się w niej korzystając z jej autorytetu?

Nie należy więc mieć złudzeń: jeśli dana teza jest uzasadniona, teologia Doktora Powszechnego Kościoła opiera się na złej interpretacji Pisma Świętego. Nie jest to niemożliwe, a jeśli jest prawdziwe, należy to powiedzieć, ale nie należy ukrywać, że takie jest wyzwanie. I trzeba wiedzieć czy jest to prawda.

Nie pozwolę sobie na dyskusowanie o egzegezie gramatycznej tekstu Księgi Wyjścia. Moja niezajomość hebrajskiego mi na to nie pozwala. Nie pozwoliłaby mi ona nawet na powiedzenie czegokolwiek na ten temat, gdybym nie stwierdził, że specjaliści dalecy są od porozumienia w sprawie dosłownego znaczenia tego fragmentu. Gdy zagadnienie po raz

popularność, opracowując powszechnie używaną w pierwszej połowie XIX w. gramatykę języka francuskiego, cenioną za dydaktyczną zwięzłość i przejrzystość [przyp. red. nauk.].

pierwszy zwróciło moja uwagę, ponad trzydzieści lat temu, pytałem dwóch paryskich rabinów, obu należących do Uniwersytetu Francuskiego jako szanowani nauczyciele, ale ani jeden, ani drugi nie wzięli na siebie odpowiedzialności, by wybrać dla mnie jedno z dwóch znaczeń. Ponieważ miałem wolny wybór, nie sądziłem, że muszę zaprzeczać wyborowi, jakiego dokonało kiedyś tylu teologów, jedni chrześcijanie, jak święty Tomasz, inni żydzi, jak Majmonides, nie mówiąc już o teologach muzułmańskich, których egzegeza prowadzi do ontologii filozoficznej Awicenny. W rzeczywistości, jeśli historia spekulacji chrześcijańskiej opiera się na zmienionym znaczeniu Pisma Świętego, jej historyk nie ma wyboru. Musi przyjąć ją taką, jaka jest, ale gdy mu się ją tłumaczy, ma prawo zastanawiać się, czy wyjaśnienie jest równoznaczne z tym, co wyjaśnia. Znaczenie przeciwne było przynajmniej możliwe; dlaczego ono powstało?

Nikt, o ile mi wiadomo, nie zaprzeczył, że tekst z Księgi Wyjścia mógł być odpowiedzią opóźnioną, oznaczającą coś takiego jak: jestem, który jestem, a reszta cię nie obchodzi. Zresztą tym mniej było powodów do zaprzeczania słuszności tego, że w każdym razie to znaczenie zawarte jest także w innej odpowiedzi. Jeśli Bóg mówi: „jestem Jest” lub „ja jestem”, „Jestem” lub coś zupełnie innego tego samego rodzaju, jako że *jest* w stanie czystym, nie nadaje się to do sformułowania żadnego odrębnego pojęcia pojmovalnego, nie ma odczuwalnej różnicy między rozumieniem z Augustynem (*Wyznania*, XIII, 31, 46)¹²⁰, tego „qui non aliquo modo est, sed est *est*”, lub rozumieniem, jak nam się to proponuje, „Ten kto jest tym, czym jest”. Tam, gdzie nie ma *tym*, *czym*, pozostaje tylko *est*.

Pozostawałaby jednak różnica intencji, przynajmniej ze strony pisarza. Nie nadużywajmy tutaj argumentu, uzasadnionego zresztą, który mógłby wynikać z niepewności, w której znajdujemy się w mniejszym lub większym stopniu odnośnie do intencji tego rodzaju. Słowa wyrażają myśli, ale myśli i słowa nie odpowiadają jedne drugim¹²¹. Niestosowność tego

¹²⁰ W polskim tłumaczeniu *Wyznań* dokonanych przez Zygmunta Kubiaka (Warszawa 1987) nie odnaleziono zacytowanego przez Gilsona fragmentu [przyp. red. nauk.].

¹²¹ Na korzyść tej konkordancji „w głąb” nasz filolog zauważa (s. 18, p. 24): „Jest to to, co ostatnio przypominał E.L. Mascall, w *Existence and Analogy*, 1949, s. 12-15 [wyd. polskie: *Istnienie i analogia*, przekł. J.W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 21-24]. M. Mascall gotów jest ustąpić, odpowiedź boska udzielona Mojżeszowi mogłaby być odmową, a nie objawieniem. Ale zaznacza on jednocześnie, że Stary Testament daje pozytywne wyobrażenie wszechpotęgi i transcendencji bożej.” Dla mnie jest to jedna z tych książek, które od dawna zamierzamy przeczytać, ale nie znajdujemy okazji, by to uczynić. Wydaje mi się jednak, że moje refleksje idą w tym samym kierunku, co refleksje autora. Boska odpowiedź dana Mojżeszowi mogłaby być odmową i objawieniem. *Polysema sunt biblia sacra*, a nie tylko księgi Pisma Świętego, ale często także inne. Gdy zapytałem się pewnego dnia Bergsona, czy pierwsze zdanie *Rozprawy o metodzie* było poważne czy ironiczne [„Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, iż jest weń tak dobrze zaopatrzone, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają”, w: René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przekł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 3, dop. red. nauk.], odpowiedział mi, że miało ono jednocześnie trzy znaczenia,

argumentu polega na tym, że można go używać w obu kierunkach, a zresztą nie starajmy się tutaj dyskutować, ale zrozumieć wydarzenie, którego, jeśli rzeczywiście miało miejsce, wielkość akceptujemy ze spokojem trochę zbijającym z tropu. Teologiczne pojęcie Boga, którym od wieków żyje spekulacja katolicka, prawie od czasu swoich początków, nie może domagać się prawdziwego, dosłownego znaczenia żadnego tekstu biblijnego: przyznaję, że gdyby to było prawdziwe, nie byłoby to katastrofą religijną dla tych, którym wystarczy Pismo Święte, ale byłoby to upadkiem teologii spekulatywnej, co do której zastanawiamy się, czy będzie kiedykolwiek mogła się podnieść.

Jeśli zgodzimy się włączyć możliwość błędu w danych tego problemu, należy najpierw odnotować, że interpretacja zaproponowana jako prawdziwa, nie tylko nie została zanegowana, ale zawsze była obecna w umyśle interpretatorów, którzy woleli tę drugą. Zobaczyliśmy tego powód. Należy tylko dodać, że poza wszelką trudnością gramatyczną imię samego Boga zawsze zawierało intencję objęcia boskości jakąś tajemnicą. Według Majmonidesa, który pojmuje tekst w znaczeniu ontologicznym, sami Żydzi nie potrafili wymawiać Tetragrammatonu; potrafił to czynić tylko najwyższy kapłan, który wiedzę tę przekazywał swojemu przyszłemu następcy. Kiedy nie potrafi się wypowiedzieć jakiegoś słowa, nie można być całkowicie pewnym tego, co ono oznacza. W każdym razie z tego samego powodu oba znaczenia łączą się i święty Tomasz o tym wiedział. Jeśli imię własne Boga, Tetragrammaton, należy wyłącznie do niego, jest ono nieprzekazywalne żadnemu innemu bytowi, nie bylibyśmy więc w stanie wyprowadzić z niego żadnego pojęcia. Jest ono *omnibus modis incommunicabile*¹²², nie w tym znaczeniu, że nie można go przekazać, ale dlatego, że wskazuje byt jedyny, którego natura jest wyłącznie jego, tak dalece, że poznanie jego imienia nic nam nie mówi o tym, czym on jest.

Przyjmijmy więc tekst taki, jak go się tłumaczy. Jakie powody mogli mieć dawni teolodzy, że zrozumieli go w ten sposób? Przypominam najpierw zaproponowane tłumaczenie:

I Bóg powiedział do Mojżesza: „Jestem ten, który jest”. I mówi: „Będziesz w ten sposób mówił do dzieci Izraela: *Ehie* (jestem) posyła mnie do was”. I Bóg mówi jeszcze do Mojżesza: „Będziesz w ten sposób mówił do dzieci Izraela: Jahwe (on jest), Bóg waszych Ojców, Bóg

wszystkie prawdziwe, ale spiętrzone w głąb w zależności od trzech audytoriów, z którymi przeważnie filozof ma do czynienia. Dla najbardziej płytkiego to dobre określenie: każdy uważa siebie za dostatecznie inteligentnego i nie głupszego od innych. Trochę bardziej w głąb, to banał: rozsądne przekonania nie są niczym przywilejem. Całkiem w głąb: prawo użycia rozumu, kierując się metodą matematyczną, czyni wszystkich ludzi równie zdolnymi do odkrywania lub rozumowania prawdy. Objawienie boskie skierowane jest do o wiele większej liczby niż trzy audytoria. Filolodzy mają do niego własne dojście; nawet pilnują wejścia do niego, jak dobrzy *janitors*, ale drzwi nie są budynkiem; przekroczywszy próg, powinno się mieć możliwość zwiedzenia go.

¹²² *Summa theologiae*, I a q. 2, a. 9, koniec odpowiedzi na pytanie.