

Jaka jest relacja modelu dramatu społecznego do inspiracji biblijnej?

Autorzy biblijni są autentycznymi świadkami procesu dokonywującego się w historii zbawienia. To ich świadectwo jest charyzmatem reintegrującym nową *communitas* — *koinonia*. W ten sposób ludzkie zaangażowanie w procesie zachodzących przemian zyskuje nowy wymiar, wymiar powołania (por. formułę Vaticanum II: „wybrał Bóg ludzi” DV 11) i dawania świadectwa — *martyria*. Owo powołanie i dawanie świadectwa, wynikiem czego jest tekst Pisma, nazywamy natchnieniem biblijnym. Natchnienie Nowego Przymierza łączy się z charyzmatem proroków Starego Przymierza — jest to jeden wspólny ciąg powołania i świadectwa, inspiracji charyzmatycznej.

4. WNIOSKI

Proponowane modele antropologiczne, wyrosłe na gruncie analiz strukturalnych, nie zastępują tradycyjnego modelu instrumentalizmu, lecz są rozszerzeniem i ubogaceniem naszego pojmowania natchnienia biblijnego. Obydwa modele uzupełniają się wzajemnie i dają odpowiedzi na trzy postawione na wstępie naszych rozważań pytania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Bernard Wodecki SVD

WYPOSAŻENIE DUCHOWE MESJASZA WEDŁUG IZ 11, 1–5

Żyjemy obecnie w epoce odnowy charyzmatycznej nie tylko w chrześcijaństwie w ogóle, lecz i w Kościele katolickim w szczególności. Zainteresowanie problemami charyzmatycznymi wzmaga się, wzrasta świadomość roli, jaką w życiu chrześcijanina odgrywa Duch Święty. Zarówno Jego Osoba, jak i różnorakie działanie jest przedmiotem wszechstronnych dociekań; zaznacza się zwrot ku teologii Ducha Świętego. Odczuwa się w związku z tym słuszną potrzebę szczególnego zgłębienia odnośnej bogatej problematyki w Piśmie Św.

Przypisuje ono działaniu *ru^{ach} Jahwe* już i w starotestamentalnym dziele zbawienia rolę szczególną. Ogólnie rzecz można, iż wszystko, co w jakiś sposób wyrasta ponad zwykłą miarę ludzką, przedstawione jest w ST jako działanie Ducha Bożego (por. Rdz 1, 3; Sdz 14, 6; 15, 14; 6, 34; 11, 29 i in.).

W szczególnie jednak sposób Duch Boży spoczywał na niektórych osobach starotestamentalnej historii zbawienia, których wyposażał w charyzmaty, zwłaszcza w dziedzinie przewodzenia Ludowi Bożemu i prorocstwa (np. Mojżesz: Lb 11, 17; Jozue: Lb 27, 15nn; Pwt 34, 9; Saul i Dawid: 1 Sm 16, 13n; prorocy: Oz 9, 7; Iz 8, 11; 48, 16; 61, 1; Jr 1, 9; 5, 13; Ez 1, 3; 8, 1; 11, 8; Mi 3, 8; Zch 7, 12; Neh 9, 30 i in.).

W wyjątkowej jednak, najpełniejszej mierze, *par excellence* spoczył On, i to w sposób permanentny, na Mesjaszu. Izajasz, księżę wśród proroków, najwymowniejszy herold Mesjasza, ukazuje Go zwłaszcza w 11, 1—5 (10) jako charyzmatycznego Króla przyszłości, który posiadając pełnię Ducha Bożego, ustanowi wieczne i powszechne Królestwo sprawiedliwości i pokoju. Obraz Króla przyszłości zarysowany już w epokach wcześniejszych, jakkolwiek w ogólnych tylko i niewyrazistych jeszcze konturach (Rd 3, 15; 49, 10; Lb 24, 17; 1 Sm 2, 10; 2 Sm 7, 10—16; Ps 2; 44; 71 i in.) Izajasz domalowuje dalej, i to najczarowniejszymi barwami, konkretyzuje go i precyzuje.

Na samym wstępie dwie konieczne supozycje

1) Trzymając się ściśle tematu należy przyjąć — co zostało już przez wielu autorów szeroko wykazane i powszechnie uważane jest za pewnik — organiczną wyłączość naszego tekstu Iz 11, 1—5 z całością tzw. Księgi Emmanuela, a zwłaszcza z innymi prorocstwami tej części Księgi Iz, a więc z 7, 14nn; 8, 8 i 9, 1—6. Jeśli abstrahować od jednowierszowego tekstu 8, 8, jest to trzeci tekst mesjański w tej tzw. „trylogii” Księgi Emmanuela.

2) Suponujemy tu sens mesjański tekstu, co również zostało już wielokrotnie udowodnione. Emmanuel, Dziecię i Syn nam dany oraz Latorośl z pnia Jiszaja-Jessego, to jedna i ta sama Osoba — Mesjasz. Nasz tekst więc to słynny poemat mesjański.

Kilka uwag natury mesjańskiej

1) Problem stanowi najpierw oddzielenie omawianej perykopy od kontekstu poprzedzającego i jej podział.

Już J. G. Herder oddzielił w. 10, 33 od fragmentu poprzedzającego i związał je z rozdz. 11, co ze współczesnych czynią także A. Bruno i O. Kaiser. E. Kissane traktuje 10, 27—11, 14 jako jedną całość, przy czym jednak ww. 10, 17—23 umieszcza po 10, 34. O. Kaiser uzasadnia swoje oddzielanie tekstu jego treściowym powiązaniem i tym samym rytmem w 10, 33a (w. 33b z uwagi na rzekomo inne metrum uważa za głosę) i w 10, 34 — co właśnie w 11, 1. 2. 5.

Jest jednak co najmniej problematyczne, czy 10, 33a. 34 rzeczywiście należy czytać jako siódemkę akcentów, a chociażby nawet, to zgodność z metrum siódemek poszczególnych stychów z 11, 1nn może być zgoła przypadkowa. Co zaś dotyczy powiązania treściowego, to

oczywiście można uważać 10, 33a. 34 za ciemne tło dla nadziei mesjańskich wyrażonych w 11, 1nn, ale bezpośrednich odniesień brak; chyba jedynie w tym sensie, że wybawienie historyczne z aktualnego niebezpieczeństwa osiągnie swój punkt kulminacyjny w przyjsciu Mesjasza. W rzeczywistości z początkiem rozdz. 11 zaczyna się nowy temat nie mający bezpośredniego przygotowania w rozdz. 10: wyrośnięcie nowej Latorośli Dawida (czasowniki *j-c-* jak i *p-r-h* uwydatniają zaskakujący nowy początek, por. Mi 5, 1). Uważamy więc za większość autorów, że odnośna perykopa rozpoczyna się właśnie z 11, 1.

2) Inny problem stanowi jej rozpiętość i ewentualny podział. Większość komentatorów, ostatnio także G. Fohrer i H. Wildberger, prowadzi ją do w. 10 wł., choć obaj wymienieni uważają ten ostatni w. za głosę. M. Löhr urywa fragment na w. 8 wydzielając w nim wówczas trzy strofy (po cztery dystychy każda). Ponieważ wiersza 5 nie da się połączyć z w. 6, podział proponowany przez B. Duhma jest nie do przyjęcia. Większość wyróżnia dwie strofy: 11, 1—5 i 11, 6—10 (9). Nasz temat ograniczamy do strofy I.

3) Uderza to, że poemat składa się z długich (7) stychów; wielu autorów uważa, iż ma to uwydatniać doniosłość wypowiedzi (najbardziej podstawowe wypowiedzi zawierają ósemki).

4) Nasza perykopa rozpoczyna się formą *perfectum consecutivum*: *w'ejācā'*. Ta forma czasownikowa, zamiennie stosowana z *imperfectum*, dominuje w całej perykopie wskazując jednoznacznie, że chodzi o obietnicę, zapowiedź dotyczącą przyszłości.

5) Poemat jest perłą poezji hebrajskiej z godną podziwu różnorodnością, swobodą i trafnością obrazów.

6) Jakkolwiek problem integralności i autorstwa 11, 1—9 (10) jest mocno dyskutowany, autentyczność poematu da się wykazać na podstawie solidnych argumentów.

DUCH PANA NA MESJASZU

Tekst w tłumaczeniu z j. hebrajskiego brzmi:

- ¹ Gałązka z pnia Jiszaja wyrośnie,
Latorośl z jego korzenia zakwitnie.
- ² I spocznie na Nim Duch Jahwe:
Duch mądrości i rozumu,
Duch rady i męstwa,
Duch umiejętności i bojaźni Jahwe.
- ³ I w bojaźni Jahwe znajdzie upodobanie.
Nie będzie osądzał według tego, co widzą oczy,
ani rozstrzygał według tego, co posłyszają uszy.
- ⁴ W sprawiedliwości przyzna prawo biednym,

- w prawości ujmie się za uciśnionymi [na] ziemi.
 Różgą ust swoich porazi On ziemię,
 a tchnieniem warg swoich uśmierci złoczyńców.
 5 Sprawiedliwość będzie przepaską biodr Jego,
 a wierność — pasem Jego lędźwi.

Na skutek kataklizmów dziejowych królewski ród Dawida stanie się podobny do ściętego drzewa (por. już Iz 6, 13). Jednakże — na mocy obietnic Bożych, zwłaszcza proroctwa Natana (2 Sm 7, 10—16) z pnia wyrośnie nowy pęd, wybitny Potomek. Obraz ściętego pnia (*gēza*) suponuje znaczny upływ czasu, pełen klęsk, które na dłuższy czas spowodują jakby zawieszenie dynastii Dawida, odsunięcie jej w przyszłości od rządów. Już z tego wynika, że nowym pędem, gałązką, latoroślą nie może być Ezechiasz współczesny Izajaszowi. Prorok celowo wymienia nie Dawida, ale jego ojca, Jiszaja-Jessego, gdyż z jednej strony chce podkreślić, że ród Dawida w chwili zjawienia się wielkiego Potomka będzie przywrócony do pierwotnej niepozorności (jak przed powołaniem Dawida-pasterza na króla), z drugiej zaś strony chce zaznaczyć, że właśnie ten Potomek będzie drugim Dawidem, założycielem nowego Królestwa. Dla Izajasza jest to wyraz wierności i *chesed* Boga wobec swego *'ebed*-Dawida i swego narodu. Król mesjański, drugi Dawid ma niezmiernie rozległe i doniosłe zadania. Światu pełnemu niesprawiedliwości i rozdartemu wojnami i niezgodą ma przynieść doskonałą sprawiedliwość i wszechstronny, wieczny pokój, Królestwem swoim ma objąć wszystkie narody i ludy, które szukać Go będą i pragnąć Jego nauki (2, 2—5; 11, 3b—10). Do tych wielkich zadań potrzebna Mu będzie moc szczególna; ich spełnienie umożliwi Mu i uzdolni Go do tego właśnie pełnia Ducha Bożego. Im większe zadanie, tym większa też pełnia Ducha. Toteż na Latorośl-Mesjasza nie tylko przyjdzie *rû^{ach} Jahwe*, ale spocznie na Nim w sposób permanentny (czas. *nāchā(h)*). Pełnia Ducha Bożego sprecyzowana jest bliżej przez trzy pary szczególnych darów-uzdolnień, jakich On udziela:

1. *rû^{ach} chokhmā(h) ûbinā(h)* = Duch mądrości i rozumu;
2. *rû^{ach} 'ēcā(h) ûg^{ebûrā}(h)* = Duch rady i męstwa (mocy);
3. *rû^{ach} da'at w^{ejir}'at Jahwe(h)* = Duch umiejętności i bojaźni Jahwe.

Początek hebr. w. 3 powtarza dar szósty: *waharichô b^{ejir}'at Jahwe(h)* = = i upodobanie Jego w bojaźni Jahwe.

1. Pierwsza para darów Ducha: *chokhmā(h)*, *binā(h)*

Do cech idealnego władcy należy najpierw mądrość i rozum. LXX oddaje *chokhmā(h)* przez powszechnie stosowane w jej miejsce *sofia*, a *binā(h)* — przez *synesis*. Wiadomo, jak bogate i rozległe znaczenie posiada w ST *chokhmā(h)* zarówno w odniesieniu do Boga jak i do ludzi. Ogólnie oznacza w człowieku wyższą, wyrastającą ponad ludzką

przeciętną miarę wiedzę praktyczną. W Księgach historycznych mądrość przedstawiona jest jako mniej lub więcej pełna tajemnic siła Boża, która w uprzywilejowanych mężach wzbudza niezwykłe, wręcz nadprzyrodzone uzdolnienia (np. już Wj 31, 3. 6; 33, 31; 35, 35; 1 Krl 7, 14; por. Jr 10, 9; 40, 20; Ps 107, 27), a szczególnie oznacza ona mądrość rządzenia udzielaną przez Jahwe wodzom narodu, Sędziom i królom. Dlatego Mojżesz dobrał sobie do pomocy *chokhanim un^ebônim* (Pwt 1, 13. 15), którym Bóg udzielił części Ducha, jaki spoczywał na Mojżeszu (Lb 11, 25). Jak Mojżesz sam (Lb 11, 17. 25), tak i jego następca, Jozue jest mężem, w którym przebywa Duch (Lb 27, 18), jest napełniony „duchem mądrości — *rû^ach chokhmā(h)*” (Pwt 34, 9). „Mądra kobieta” z Tekoa słaui Dawida, że jest on jak Anioł Boga, pełen mądrości, który potrafi odróżniać dobro i zło (2 Sm 14, 17—20). Przykładowo ilustruje to tekst 1 Krl 3. Salomon otrzymuje od Boga dzięki swej modlitwie *lēb chokhmā(h) w^enābôn* = serce mądre i rozumne (1 Krl 3, 12), i tekst biblijny stwierdza dalej, że istotnie była w nim *chokhmat 'Elohîm* — mądrość Boska (w. 28), że *Bóg dał Salomonowi mądrość (chokhmā(h) i głęboki rozum (t^ebūnā(h)), rozum tak rozległy jak piasek morski* (1 Krl 5, 9). Władcom potrzebna jest mądrość dla załatwiania rozlicznych niełatwych spraw związanych z rządzeniem i rozszadaniem problemów sprawiedliwie (1 Krl 3, 28: *la'asôt miszpāt*; por. Prz 8, 15n). Tak samo w naszym tekście, szczególnie w świetle ww. 3—5, mądrość Króla mesjańskiego i rozum wiąże się ściśle — i na to położony jest nacisk — z funkcją sędziowską Króla opartą na sprawiedliwości. Jest On przede wszystkim rzecznikiem Prawa Bożego i sprawiedliwości. Zaakcentowanie i tutaj tej prawdy najzupełniej odpowiada zresztą całokształtowi myślenia i postawy Izajasza, obrońcy praw uciśnionych, biednych i sierot.

Obok tego posiada jednakże *chokhmā(h)*, zwłaszcza w Księgach prorockich, sens etyczno-moralny. Jest ona cnotą, która porządkuje, uładza i kieruje etycznym życiem narodu jak i poszczególnego człowieka (np. Iz 33, 6; Jr 9, 22; Ez 28, 3; Oz 13, 13; 14, 10; zob. już Pwt 4, 6, a potem Księgi sapiencjalne z Prz na czele). Chodzi o obyczajowość i pobożność wiodącą człowieka do życia cnotliwego, a tym samym do prawdziwego szczęścia (Prz 1—9 *passim*; 15, 33; Jb 28, 28; 38, 36 i niektóre Psalmi). *-Chokhmā(h)* i *binā(h)* są niewątpliwie pojęciami treściowo pokrewnymi. Zwłaszcza Księgi mądrościowe raz po raz wysławiają uzyskanie czy osiągnięcie mądrości i rozumu jako najwyższy ideał człowieka ST (Prz 4, 5. 7; 7, 4; 13, 16, 16; 23, 23; Jb 28, 12. 20. 28; 39, 17; por. Pwt 4, 8). Można wręcz orzec, że w Księgach dydaktycznych mądrość i rozum są po prostu pojęciami synonimicznymi. Jednakże *chokhmā(h)* uwydatnia bardziej mądrość potrzebną do sprostania problemom praktycznym dnia codziennego i rozeznania swoich możliwości celem najwłaściwszego wykorzystania ich do osiągnięcia celu, podczas gdy *binā(h)* w większym stopniu wyraża rozum z uzdolnieniami intelektualnymi, bystrość umysłu konieczną i ujaw-

niającą się w przewidywaniu trudnych sytuacji, ich właściwym rozwiązywaniu i wysnuwaniu z nich właściwych wniosków, a także w umiejętności odróżniania dobra od zła, prawdy od fałszu, rzeczy pożytecznych od szkodliwych oraz w podejmowaniu koniecznych rozsądnych i roztropnych decyzji (zob. np. 1 Krl 3, 11, por. Iz 29, 14). Ten dar odróżniania odnosi się jednak, podobnie jak i mądrość, również do problemów życia religijno-etycznego. W tym też sensie Dawid życzy swemu synowi Salomonowi *chokhmā(h)* i *binā(h)*, aby zachowywał Prawo Pana (1 Krn 22, 12; por. Prz 3, 5; 8, 14; 9, 10; 16, 16; Jb 20, 3; 38, 36; Koh 2, 26).

2. Drugą parą darów, za pomocą których Izajasz opisuje działanie w Mesjaszu Ducha Jahwe — to *'ēcā(h)* i *g^{eb}ūrā(h)*. W Prz 8, 14 jako „owoce” mądrości występują: *'ēcā(h)* — rada, *tōszijā(h)* — dzielność, stałość, *binā(h)* — rozum, rozważa i *g^{eb}ūrā(h)* — moc, potęga (zob. też Iz 28, 29; Jb 12, 13). Paralelę do tej drugiej pary darów Ducha stanowią dwa honorowe imiona Króla-Dziecięcia w Iz 9, 5: *pele' jô'ēc* oraz *'El gibbôr*. — Zwykle rozumie się pierwiastek *jā'ac*, od którego pochodzi rzeczownik *'ēcā(h)*, w znaczeniu: radzić, udzielać rady. Oczywiście, król, władca raczej zasięga rady swoich księży i doradców, swej Rady (np. 2 Krl 6, 8; Iz 19, 11 i in.), jednakże on sam nie tyle udziela rad, ile raczej podejmuje decyzje, rozstrzygnięcia, plany. Chodzi tu więc głównie o umiejętność podejmowania najbardziej odpowiednich i słusznych decyzji. Wtedy też bardziej zrozumiałe jest związanie z *'ēcā(h)* daru-cechy *g^{eb}ūrā(h)* (zob. np. 2 Krl 18, 20). Odpowiada też temu fakt, że król może być nazwany wręcz *gibbôr* i niemal stereotypowo istotnie w Księgach Krl jest mowa o *g^{eb}ūrā(h)* danego króla (np. 1 Krl 15, 23; 16, 5. 27; 22, 46 i in.), pod którym to pojęciem rozumiana jest przede wszystkim jego wojenna dzielność, męstwo. Jednakże tutaj u Iz *'ēcā(h)* i *g^{eb}ūrā(h)* na pewno nie odnoszą się do militarnych uzdolnień Króla mesjańskiego, już choćby dlatego nie, że cały kontekst następczy podkreśla całkowity, powszechny, idealny pokój jako istotną cechę Jego panowania i Królestwa (ww. 6—9), a nadto już z 9, 4 wynika jasno, że *'El gibbôr* jest równocześnie *šar szālôm* — Księciem pokoju. Także Prz 8, 14 potwierdza „cywilne” (że tak to określe), a nie militarne użycie wyrażen *'ēcā(h)* i *g^{eb}ūrā(h)*. Wnosić więc można, że Izajasz stosuje wprawdzie pojęcia obiegowe w ideologii królewskiej, jednakże radykalnie je reinterpreteruje w sensie swoich idei mesjańskich w ogóle, a nadziei pełnego pokoju w szczególności.

Mesjasz wyposażony w *rû^{ach}* *'ēcā(h)* znajdywać będzie dla wszelkich sytuacji najlepsze wyjście i „radę”. Nawet w najbardziej skomplikowanych przypadkach znajdzie środki i sposoby najwłaściwszego rozwiązania trudności. Warto przy tym pamiętać, że gdy Izajasz wygłaszał tę przepowiednię, królestwo Judy i jego stolica znajdowały się w największym niebezpieczeństwie, czy to za Achaza — wojna

syro-efraimska 734—2, czy to za Ezechiasza — najazd Sancheriba 701 prz. Chr. Plany i „rady” królów i ludzkich przymierzy rozwijają się, czego gwarancją jest właśnie Mesjasz, osoba i imię Immanuel (por. np. 8, 10). On właśnie jest uosobieniem niezawodnych i nieomylnych planów — rad Boga zapewniających i niosących zbawienie i ratunek (por. Iz 5, 19; 14, 26; 19, 11—17; 28, 29; 30, 1—5). — U innych, ziemskich władców często okoliczności są silniejsze niż wola. Natomiast Mesjasz wyposażony w dar *g^ebûrâ(h)* zawsze i wszędzie będzie w stanie przeprowadzić to wszystko, co raz uzna za słuszne. Dar *g^ebûrâ(h)* jest dla Niego źródłem nadludzkich mocy, wręcz Boskich sił, dzięki którym może On zrealizować podjęte decyzje i plany z łatwością przewyciężając wszelkie przeszkody stające Mu na drodze. Już nie ludzka słabość ujawniona np. tak jaskrawo w Achazie (7, 1n. 4; 2 Krl 16, 7—18), lecz Mesjasz jako *'El gibbôr* (9, 5) wyposażony w moc-męstwo, *g^ebûrâ(h)*, umocni tron Dawida. Moc ta *-g^ebûrâ(h)* jest Boską doskonałością (zob. np. Jb 12, 13; 16, 14), która czynna była już w dziele stwarzania, i jedynie Bóg jej udziela (1 Krn 29, 12; Iz 28, 54); jest ona wręcz uosobioną Boską mocą, skoro u Iz 10, 21 właśnie Jahwe nazwany jest Bogiem Mocnym (por. Pwt 10, 17; 1 Krn 24, 12; Jr 32, 18; Neh 9, 22; Ps 89, 14). W nawiązaniu zapewne do naszego tekstu Iz, Autor Prz wkłada w usta uosobionej Mądrości *-chokhmâ(h)* słowa: „U mnie (=moją) jest rada (*'êcâ(h)*) i dzielność, Ja jestem rozumem (*binâ(h)*), moją jest moc (*g^ebûrâ(h)*, 8, 14).

3. Trzecia para darów: *Rû^ach da'at w^ejir'at Jahwe(h)*

Wydaje się, że miała ona dla Autora znaczenie podstawowe. Wynika to już z tego, że nie należy ona do tradycyjnego „zasobu” ideologii królewskiej. Obydwa pojęcia należą do centralnych w Credo Jahwistycznym. Znamienne jest, że pojęcie *da'at* odgrywające u Izajasza rolę szczególną w postaci *dâ'â(h)* występuje raz jeszcze w kontekście następczym: 11, 9, i to bynajmniej nie w odniesieniu do króla. Już w 5, 13 występuje rzeczownik *da'at* bez bliższego określenia przez ewtl. dopełniacz Jahwe, a w 1, 3 i 6, 9 mamy czas. *jâda'* bez biernika Imienia Boga. Można więc wnosić, że Izajasz oparł się na mądrościowym sposobie wyrażania się, gdzie chodziło o poznanie w ogóle. Należałoby przyjąć, że i w naszym wypadku nie jest inaczej, tzn. wyraz *Jahwe(h)* jest dopełniaczem tylko do *jir'at*, a nie do *da'at*. Królowi bowiem potrzebne jest poznanie-umiejętność w ogóle, w znaczeniu jak najszerszym. Z drugiej jednak strony owa *da'at* jako związana bezpośrednio z *jir'at Jahwe(h)* jest skutkiem działania Ducha Jahwe i dzięki ścisłej paraleli do *jir'at Jahwe(h)* nabiera znaczenia specyficznego, stanowi wyraz odniesienia do Jahwe. Zwłaszcza w Księgach sapiencjalnych połączenie *da'at* i *jir'at Jahwe(h)* jest częstsze. Ukazują one równocześnie bojaźń Bożą jako początek, punkt wyjścia, zasadę mądrości wzgl. umiejętności. Klasycznym stanie się zwłaszcza zdanie: *rê'szît chokhmâ(h)* (lub: *da'at*) — *jir'at Jahwe(h)*, (zob. Prz 1, 7; 2, 5n;

9, 10; por. też 1, 28n i 15, 33; Jb 28, 28; Syr 1, 14; Ps 111, 10). Dar *da'at* wiąże się więc nie tylko z dziedziną intelektualną, ale i woli-tywną mającą zasadniczy wpływ na morale człowieka i decydującą o jego moralnym, etycznym postępowaniu. Wkracza więc głęboko w życie dając doświadczenie, przeżycie Boga. Można powiedzieć, że *da'at* obejmuje wszystko, co ustawia właściwą relację i więź człowieka z Bogiem, nie tylko więc znajomość prawd religijnych, lecz i przestrzeganie Nauki i Prawa Bożego. Wiadomo, że już Prorok Ozeasz mocno akcentował *da'at Jahwe(h)* (zob. np. Oz 2, 22; 4, 1. 6; 6, 6).

4. Ostatni dar — *jir'at Jahwe(h)* ściśle wiąże się z poprzednim. Bojaźń Boża nie oznacza bynajmniej lęku, strachu przed Bogiem, jest przecież sama Jego darem, lecz jest pełnym głębokiej czci oddaniem się Bogu, dogłębnym szacunkiem wobec wzniesłego Majestatu i Istoty Boga i wobec jedynej w swoim rodzaju Jego świętości. Stanowi ona fundament, podłoże religijno-etycznego poznania i działania, źródło i zasadę życia cnotliwego (Iz 5, 13; Oz 4, 16; 12, 1; Mal 2, 7), religijności i religii w ogóle.

Mesjasz więc odznaczać się będzie prawdziwą religijnością, która będzie stanowiła podstawę całej Jego działalności jako Króla—Władcy. Spoczywający na Nim w sposób permanentny *rû^{ach} jir'at Jahwe(h)* stanowić będzie gwarancję tego, że Mesjasz nie tylko zna wolę Boga, lecz również w pełni ją respektuje i realizuje.

A wagę i doniosłość tego daru i tej cechy potęguje jeszcze powtórzenie *jir'at Jahwe(h)* i faktu, że w niej odczuwać będzie rozkosz, w następnym w. 3a. Jakkolwiek wielu uważa 3a za głosę a przynajmniej podnosi zastrzeżenia i wyraża wątpliwości co do jego autentyczności, uważam, że jest to powtórzenie najzupełniej celowe; Autor świadomie chciał uwydatnić ten tak podstawowy dar i doniosły aspekt Ducha Jahwe, który spocznie na Mesjaszu i którym On kierować się będzie.

Już według „ostatnich słów Dawida” *môszël bâ'ādām caddig* (2 Sm 23, 3), tzn., że ten, kto sprawuje władzę w bojaźni Bożej, jest władcą wśród ludzi troszczących się o sprawiedliwość. Oczywiście, ten aspekt i ta relacja nie wyczerpuje bynajmniej bogatej treści pojęcia *jir'at Jahwe(h)* będącej podstawową postawą religijną, na płaszczyźnie której realizuje się życiowy ideał nie tylko mędrca, lecz także — i to tym bardziej — Króla mesjańskiego pełnego ducha mądrości i rozumu. Niemniej jest ona również nierozzerwalnie złączona z właściwym pełnieniem przez tegoż Króla funkcji Sędziego „osądzającego”, „rozstrzygającego” i „przyznającego prawo” w *sprawiedliwości*. I zapewne nie jest rzeczą przypadku, iż te trzy funkcje wyrażone w formie czasowników zaraz w kontekście następczym organicznie wiążą się z ostatnim darem Ducha — *jir'at Jahwe(h)*.

IV. SPRAWIEDLIWOŚĆ I WIERNOŚĆ CHARAKTERYSTYCZNA CECHĄ MESJASZA

Już wyżej zaznaczono, że mądrość i rozum Króla mesjańskiego wiążą się ściśle z Jego funkcją sędziowską opartą na sprawiedliwości (w. 6), oraz ze ostatni z darów — *jir'at Jahwe(h)* stanowi przejście do przedstawienia sprawiedliwości Mesjasza.

Można powiedzieć, że sprawiedliwości zawsze oczekiwano od króla, zwłaszcza w sensie społecznym jako opieki nad słabymi i małymi i przyznawania im prawa (zob. np. 2 Sm 8, 15; 12, 1—6; 14, 4—20; 15, 4; 1 Krl 3, 28; 2 Krl 15, 5, i in. — o Dawidzie; Jr 22, 15n — o Jozjaszu; zob. też Jr 23, 5n; 22, 3, 13; 1 Krl 3, 6, 28; 7, 7; Iz 9, 6; 32, 1; Zch 9, 9; Prz 8, 15; 20, 8, 28; 25, 5). Nasz tekst w w. 3b podkreśla nie tylko bezstronność w ocenie i sądach, a więc w pełni suwerenną sprawiedliwość Mesjasza (zob. Ps 72; por. Kpł 19, 15; Pwt 1, 17; 16, 19), lecz i fakt, że w ferowaniu wyroków dzięki swej mądrości i rozumowi nie będzie On skazany na to, co się słyszy i widzi, lecz będzie znał i oceniał rzeczywistość z pełnym obiektywizmem (por. 1 Sm 16, 7; 1 Krl 3, 11; Prz 16, 10; 25, 2n). Będzie przyznawał prawo uciśnionym i biednym. To proporcjonalnie obszerne zobrazowanie działalności Mesjasza zatroskanego o pełną sprawiedliwość w obydwu wierszach kolejnych doskonale harmonizuje ze społecznym zaangażowaniem samego Izajasza ujmującego się niejednokrotnie za biedakami i krzywdzonymi (por. np. Iz 1, 23; 3, 14; 5, 8, 23; 10, 1). Przez kontrast sprawiedliwość Mesjasza ujawniać się będzie także w wymierzaniu kary złoczyńcom i ciemiężcom. Uśmiercanie ich samym tchnieniem swych warg (*berûach séfataw*, w. 4) będzie mógł egzekwować Mesjasz dzięki właśnie spoczywającemu na Nim *rûach Jahweh* (por. Jr 9, 7; 18, 18; Ap 1, 16; 19, 15; Ps 33, 6; 57, 6; 2 Tes 2, 8). Związanie sprawiedliwości Mesjasza z wymierzaniem kary czyniącym zło, a zwłaszcza następny w. 5 wskazuje, że sprawiedliwość tę — *cedeq* — należy pojmować w znaczeniu najszerszym jako sumę doskonałości, wszelkich pozytywnych wartości duchowych; sprawiedliwość w zakresie społecznym — jako *pars pro toto* — jest jedynie jednym z jej aspektów. Sprawiedliwość — *cedeq* w w. 5a rozumiana jest ogólnie, bez jakichkolwiek zawężeń, zwłaszcza że występuje tam paralelnie do *lemûnā(h)*. Ta ostatnia cecha oznacza solidność, trwałość, stałość, trwanie przy czymś niezachwianie, tutaj: trwanie przy słusznych zasadach wynikających z Prawa i z Przymierza, wierność, troskę o prawdę.

Obydwa te ważne teologicznie i niezmiernie bogate w treść pojęcia stanowiąc będą istotną cechą charakteru Mesjasza, dalsze — obok darów Ducha Jahwe — Jego wyposażenie duchowe. Mesjasza charakteryzować będą obydwie te przymioty tak ściśle, jak ściśle przylega pas do bioder (obraz na starożytnym Wschodzie tym wyrazistszy, że pas był tam konieczną częścią ubioru; podtrzymywał dłu-

gą szatę i nie tylko ułatwiał, lecz wręcz umożliwiał wykonywanie jakiegokolwiek pracy, ozdobny zaś — uwydatniał stanowisko i godność właściciela).

Wielu autorów rozumie wiersze 3—5 już jako skutki działania Ducha Bożego w Królu Mesjańskim. Wydaje się jednak, że podkreślaną w tych w. sprawiedliwość — *cedeq* i wierność — *'emûnā(h)* należy traktować jako osobistą cechę i dalsze elementy duchowego wyposażenia Mesjasza, ściśle związane z darami Ducha Jahwe. Skutki natomiast zarówno darów jak i owej *cedeq* i *'emûnā(h)* są cztery, omówione w drugiej części pieśni czyli w pozostałych ww. 6—16 rozdziału 11: powszechny idealny pokój (6—9; por. Iz 32, 17: słynne „*Opus iustitiae — pax*”, nawrócenie i skupienie obcych ludzi pod sztandarem Mesjasza (10—12), zjednoczenie zwaśnionych (13—14) i wreszcie zgromadzenie w jedno rozproszonego Ludu Bożego (= nowy Exodus) (15—16).

W ten sposób zakończenie „Księgi Emanuela” (bo krótki rozdz. 12 jest już tylko hymnem dziękczynnym wybawionych) stanowi wymowne i pewne treści apogeum w przedstawianiu obrazu Mesjasza w pierwszej części Księgi Księcia Proroków — „Ewangelisty Starego Testamentu”.

Pieniężno

KS. BERNARD WODECKI SVD

Ks. Bogdan Ponizy

POZNANIE BOGA NA PODSTAWIE KSIĘGI MĄDROŚCI 13, 1—9

Wiara w istnienie Boga leży u podstaw nauczania Starego Testamentu. Przeświadczenie to tkwi tak głęboko w świadomości autorów Starego Przymierza, iż nie widzą oni najmniejszej potrzeby udawadniania, że Bóg istnieje. Jest to fakt zrozumiały sam przez się. Konsekwentnie więc poznanie Boga jest dla autorów biblijnych owocem Bożego Objawienia, nie zaś wynikiem rozumowych dociekań.

Zagadnienie poznania Boga stanowi ideę przewodnią Księgi Mądrości, powstałej ok. r. 50 przed Chr. w diasporze aleksandryjskiej, w atmosferze, jaką wytworzyło zetknięcie się dwu kultur: semickiej i hellenistycznej oraz dwu światopoglądów: monoteizmu izraelskiego i politeizmu czy raczej panteizmu egipskiego. Charakterystyczną cechą grecko-hellenistycznego myślenia było krytyczne nastawienie wobec tradycji i opartego na niej światopoglądu. Hellenizm znamionuje tendencja do rewizji dotychczasowych ujęć i szukanie inte-