

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-

lektualnych argumentów na potwierdzenie przyjmowanych już zasad i poglądów. Codzienna konfrontacja wielu religii i kultur sprzyjała formowaniu się nowej, ponadnarodowej religii i kultury. Tym unifikacyjnym dążeniom religijno-kulturowym w sukurs przyszła filozofia stoicka głosząca pogląd, że istnieje ponadświatowy rozum, będący zasadą łączącą wszechświat. W miejsce dotychczasowych religii narodowych pojawia się więc wiara filozoficzna. Ona stanowi właściwy klimat ideowy, w którym zrodziła się Księga Mądrości. W przeciwieństwie do wcześniejszych autorów biblijnych przyjmuje mędrzec postawę otwartą wobec współczesnych mu prądów myślowych, wzywa do wierności starotestamentalnemu modelowi życia, modelowi opartemu na Bożym Objawieniu. Wierność wierze ojców stanowi zasadnicze, fundamentalne źródło doświadczenia Boga. Brak zaś tego doświadczenia prowadzi bądź to do kultu stworzeń, bądź też płytkiego i bezsensownego materializmu i życiowego nihilizmu. Wierność religii patriarchów stanowi zasadnicze źródło, fundamentalną drogę poznania czyli doświadczenia Boga.

Oparcia dla światopoglądu bazującego na Objawieniu szuka autor w historii, w życiu i działaniu ludzi epoki Wyjścia. Poprzez przeciwstawianie siedmiu scen z życia Izraelitów — monoteistów i Egipcjan — bałwochalców przeprowadza dwie zasady teologii, dostrzega weryfikowanie się w nich dwóch maksym Bożego działania: 1) ta sama rzecz może być narzędziem nagrody i kary (11, 5 nn); 2) czym kto grzeszy, tym bywa ukarany (11, 15 nn). Medytacja nad wyjściem z Egiptu ukazuje Boga—Jahwe działającego w historii według zauważonego przez mędrca modelu. Wiara osobista współczesnych autorów Księgi Mądrości znajduje potwierdzenie i oparcie w wierze historycznej.

W celu uzasadnienia słuszności wiary w Boga osobowego, Pana Wszechświata, sięgnął także autor do współczesnej mu myśli pogańskiej posługując się w obronie monoteizmu argumentacją wypracowaną przez ówczesną filozofię, którą poddaje wnikliwej analizie. Argument ten, przedstawiający trzecią drogę poznania Boga, stanowi przedmiot niniejszych rozważań.

1. STRUKTURA MDR 13, 1—9

Znawcy problematyki Mdr zwracają szczególną uwagę na wyjątkowy charakter Mdr 13, 1—9 w całej literaturze starotestamentalnej oraz na rolę tego fragmentu Pisma św. w kwestii poznania Boga¹. Mdr 13, 1—9 tworzy samodzielną, zwartą jednostkę literacką.

¹ Por. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg 13—15), Rome 1973, AnBib 53, 1—52; J. Reese, *Hellenistic influence od the Book of Wisdom and its consequences*, Rome 1970, AnBib 41, 50—62;

Jędrność wewnętrzną perykopy podkreślają inkluzje (13, 1—13, 9). Jedność zewnątrz została wyrażona przez odmienne określenie dwóch grup bałwochwalców (13, 1—13, 10). Na wkomponowanie Mdr 13, 1—9 w całość Księgi wskazuje podjęcie na początku analizowanej perykopy (13, 1n) słowa kończącego poprzednią jednostkę literacką (12, 27c). Perykopa tworzy także jedność tematyczną. Zagadnienie poznania przewija się przez cały tekst (13, 1c. 3b. 4b. 5b. 6a. 7a. 9bc). Pod względem treści analizowany tekst dzieli się na dwie części:

- 1) prezentacja teorii filozofów i jej granice 13, 1—5²,
- 2) osąd przedstawionych poglądów 13, 6—9.

W omawianym tekście przeanalizowano kluczowe wyrażenia dotyczące określeń Boga oraz odnoszące się do zagadnienia Jego poznania. Bóg określony jest za pomocą siedmiu terminów. Oto one: 1) *Theos* (13, 1a), 2) *ho On* (13, 1b), 3) *Technites* (13, 1c), 4) *despotes* (13, 3b), 5) *genesiarches* (13, 3c), 6) *ho kataskeusas* (13, 14b), 7) *genesirurgos* (13, 5b). Proces poznania wyrażony został za pomocą sześciu czasowników: 1) *eidenai* (13, 1a), 2) *epignoskein* (13, 1c), 3) *gignoskein* (13, 3b), 4) *noein* (13, 4b), 5) *theorein* (13, 5a), 6) *heuriskein* (13, 6c). A oto inne określenia związane z szukaniem Boga: 1) *Theou agnosia* (13, 1a), 2) *eklessein* (13, 4a), 3) *analogos* (13, 5b), 5) *diereunan* (13, 7a), 5) *stochasasthai* (13, 9a). Analiza wybranych 18 terminów wskazuje, że spośród siedmiu nazw służących na określenie Boga, pięć można zakwalifikować jako tradycyjnie biblijne, a dwa jako hapax legomena (*genesiarches*, *genesirurgos*) w Biblii. Czasowniki zastosowane w opisie procesu poznania spotyka się — poza omawianym tekstem — zarówno w LXX jak i w greckiej literaturze filozoficznej. Wszystkie pozostałe określenia zasadniczo nie należą do wcześniejszego dziedzictwa biblijnego, z którego mógłby korzystać autor. Okoliczność, że użyte przez mędrca wyrażenia, nie należą do wcześniejszego dziedzictwa biblijnego, pozwala wnioskować, że hagiograf zaczerpnął obcą tradycji biblijnej terminologię z filozofii, określenia te bowiem spotyka się w literaturze filozoficznej.

2. ANALIZA TOKU ROZUMOWANIA I JEGO OCENA

Czytelnika perykopy Mdr 13, 1—9 uderza dwukrotnie powtórzenie analogicznych wypowiedzi: 1) z dóbr widzialnych (13, 1a) i 2) widzą, że piękne to, na co patrzą (13, 7b). Kimże są ci ludzie, którzy

F. Ricken, *Gab es eine hellenische Vorlage für Weish 13—15?*, Bib 49 (1968) 54—84; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buch der Weisheit*, BBB 11, Bonn 1956, 123—135; G. Ziener, *Il libro della Sapienza*, Roma 1972.

² Por. J. Reese, dz. cyt., s. 51.

w harmonii i pięknie szukają Mistrza świata? ³. Dla Izraelity w procesie poznania decydującą rolę odgrywał słuch (Iz 1, 10; Jr 2, 4; 7, 13). Religia objawiona jest bowiem religią słowa, tonu ⁴. Bóg objawia się przez słowo, ono dociera do człowieka przez proroka. Człowiek szuka Boga nie przez oglądanie świata, lecz przez słuchanie Jego nakazów i wypełnianie ich. Hebrajczyk patrząc na świat poprzez pryzmat wiary dostrzega w nim przede wszystkim dynamizm i witalność, które stanowią dla niego odbicie potęgi Boga (Ps 8; Jb 36, 22—29). Medytacja nad wielkością świata również prowadzi do afirmacji Jego potęgi i mocy; Izraelitę fascynuje nie tyle harmonia i piękno, ile raczej ruch i życie. W perykopie 13, 1—9 jest mowa o widzeniu; z wielkości i harmonii człowiek wnioskuje o Mistrzu. Takiego rodzaju przyczynowe widzenie, jakie przedstawia owa perykopa, jest obce myśli semickiej. Jednakże wiemy, iż starożytni Grecy w badaniu tajemnic wszechświata wiele uwagi przywiązywali do świadectwa oczu ⁵. Oglądanie nazywali teorią. Jednym z różnych typów widzenia jest widzenie kosmiczne, rozwijane w greckiej myśli filozoficznej szczególnie przez Platona i Arystotelesa, a w filozofii synkretycznej przez Posejdoniusza. Historia poświadczy również, że już za czasów Heraklita z Efezu widzenie odgrywało ważną rolę w filozoficznym poszukiwaniu przyczyny ⁶. Obserwacja świata prowadziła Greków do wniosku, że jest on urządzony racjonalnie, gdyż w mnóstwie rzeczy widać ład i harmonię. Ten ład w świecie dostrzegalny poprzez oglądanie i kontemplację, nie może być dziełem przypadku, ale domaga się istnienia racjonalnej przyczyny, która go wyjaśnia. Pierwszym, który do myśli greckiej wprowadził filozoficzny dowód na istnienie Architekta świata był Arystoteles ⁷. Poprzez jego dzieło *Peri philosophias* Arystotelesowy argument wszedł do spuścizny kultury grecko-hellenistycznej. Jego fragment cytuje Cycero ⁸. Skoro przeświadczenie o istnieniu Artysty świata (*Technites*) było czymś znanym w kręgach pogańskich Mdr, trudno oprzeć się przypuszczeniu, że dyskusje filozoficzne miały wpływ na hagiografa. Szczególnie uderza podobieństwo, i to nie tylko logiczne, ale i werbalne między Mdr 13, 1—9 a cytowanym w wersji Cycerona dziele Arystotelesa ⁹. Ponieważ perykopa 13, 1—9 zawiera sporo słownictwa nieznanego LXX, słownictwa filozoficznego, a nadto tok myślowy — szukanie przyczyny wychodząc od rze-

³ Por. M. Gilbert, dz. cyt., s. 9.

⁴ Por. TWNT 1, 216—222.

⁵ por. M. Gilbert, dz. cyt., s. 13.

⁶ Por. G. Rudberg, *Hellenisches Schauen*, Class Med 5 (1942) 159—186.

⁷ Por. G. Ziener, *Il libro della Sapienza*, s. 22; Arystoteles, *Fizyka* 8, 6 p. 258b 10.

⁸ Por. *De natura deorum*, II, 37, 95 także II, 30, 75; II, 35, 90; G. Ziener, *Die theologische...*, s. 134—135.

⁹ J. w., 37—90.

czy widzialnych — nie znajduje paraleli w Biblii, natomiast natrafia się na nie często we współczesnej mędrcowi filozofii, można przypuszczać, że hagiograf do omawianej perykopy zaczerpnął słownictwo i idee z współczesnej mu filozoficznej myśli hellenistycznej, by następnie poddać je krytycznej analizie.

Filozofowie greccy, z którymi dyskutuje mędrzec, obserwują świat widzialny. Dostrzegają oni, że jest on strukturą harmonijną i zorganizowaną. Te właściwości wszechświata orientują badaczy ku doskonałości obsolutnej, bez której istnienie owego porządku byłoby czymś niezrozumiałym. Harmonia istniejąca w kosmosie, na której tropy wpadają badacze, wprowadza ich w podziw. Hagiograf kończy perykopę stwierdzeniem: *Jeśli zdobyli się na tyle wiedzy, by móc ogarnąć Wszechświat, jakże nie mogli rychlej znaleźć Jego Pana* (13, 9bc). W rozmyślaniach zmierzających do wyjaśnienia harmonii świata i hierarchii wielkości i piękna dochodzą filozofowie do wniosku, że istnieje zasada jednocząca cały świat (*syndésmos — aion*)¹⁰, która mimo dostrzegalnej na pierwszy rzut oka i doświadczalnej różnorodności rzeczy, stanowi o zwartości wszechświata, jest więzią łączącą wszystko. Pomimo, iż wysiłki filozofów doprowadziły ich do uchwycenia zasady jedności świata, nie poznali Boga, lecz popadli w bałwochwalstwo. Dlaczego pogańscy myśliciele nie doszli do poznania prawdziwego Boga, ale popadli w idolatrię? W Mdr 13, 8 czytamy: *Ale i oni nie są bez winy...* Niepoznanie Boga uważa więc mędrzec nie tylko za błąd intelektualny, ale za błąd moralny, za winę. Na czym ona polega? W Mdr 13, 1a stwierdza hagiograf, że przyczyną kultu bożków jest *Theou agnosia* — nieznajomość Boga.

Człowiek Wschodu, w przeciwieństwie do Greka¹¹, poznanie Boga (bóstwa) osiąga nie na drodze spekulacji intelektualnej, lecz poprzez wewnętrzne z Nim zjednoczenie. Rezultatem poznania Boga jest pobożność, zaś nieznajomość Boga jest synonimem bezbożności i zła. Pismo św. bardzo wiele uwagi poświęca wzywaniu ludu do poznania Boga. Ozeasz woła: *Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga, nie zaś całopaleń* (6, 5—6). Według Oz poznanie Boga jest równoznaczne z miłością. U Jr 9, 23 czytamy: *Lecz kto się chce chlubić, niech tym się chlubi, że rozeznanie ma i mnie miłuje, że ja jestem Jahwe, co łaskę, prawo i sprawiedliwość czyni na ziemi, bo w takich rzeczach mam upodobanie. Jahwe poznaje ten, kto realizuje sprawiedliwość i prawo w życiu — stwierdza prorok. Podobnie uczy Izajasz 58, 2: Szukają mnie dzień za dniem, pragną poznać moje drogi, jakby naród, który kocha sprawiedliwość i nie opuszcza prawa swego Boga, proszą mnie o sprawiedliwe prawa, pragną bliskości Boga. Również Iz podkreśla, że ukochanie sprawiedliwości*

¹⁰ Por. H. Zepf, *Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie*, 25 (1927) 228—230.

¹¹ Por. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 88—100.

i prawa jest synonimem poznania Boga. W literaturze mądrościowej oddaje ten sposób myślenia używanie wyrażenia „poznanie Boga” zamiennie z określeniem „bojaźń Boża”. W Prz 2, 15 czytamy: *...bo bojaźń Jahwe zrozumiesz, osiągniesz znajomość Boga. O następstwach poznania Boga pisze Iz: zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj napelni się znajomością Jahwe na kształt wód, które przepelniają morze (11, 9). Przytoczone teksty wskazują, że zwrot „poznanie Boga” występuje w ST zamiennie z różnymi określeniami charakteryzującymi postawę religijno-moralną człowieka. Boga poznaje ten, kto Go kocha (Ps 91, 14), kto gotowy jest odejść od bałwochwalstwa i grzechów (Ps 46, 11) i nawrócić się do Niego (Oz 6, 1), kto żyje sprawiedliwie (Jr 22, 16). Cytowane wypowiedzi pisarzy natchnionych pozwalają wnioskować, że przez wyrażenie „poznanie Boga” rozumieją oni nie zdobycie czysto teoretycznej wiedzy o Bogu, lecz wolitywne przyłgnięcie do Niego, wspólnotę z Nim. Poznanie Boga to religijne Jego doświadczenie.*

Skoro „poznać Boga” znaczy wiele więcej niż wiedza o Nim, można suponować, że „niepoznanie Boga” nie ogranicza się jedynie do braku wiedzy o Nim, do czystej nieangażującej ignorancji. U Oz 5, 4 czytamy: *Czynny ich bowiem nie pozwalają im pourócić do swego Boga, bo duch nierządu w nich mieszka i nie znają Mnie. O skutkach niepoznania Boga pisze Oz: przeklinają, kłamią, kradną, cudzołożą, popełniają gwałty, mordują... (4, 2). Jr tak charakteryzuje tych, którzy nie znają Boga: zabójczą strzałą ich język, fałsz mówi ustami, mówi z bliźnim przyjaźnie, a w sercu chowa się podstęp (9, 7). Z odejściem od Boga związany jest moralny upadek człowieka.*

Hagiograf poucza, że najgłębszą praprzyczyną kultu idoli jest *Theou agnosia* (13, 1a). W Mdr 11, 15 wyjaśnia autor, że kult zwierząt jest również następstwem szalonego rozumowania spowodowanego niesprawiedliwością (*adikia*). Skoro nieprawość (*adikia* — 11, 15) powoduje te same następstwa co nieznajomość Boga (13, 1a), czyli leży u podstaw bałwochwalstwa, stąd można wnioskować, że zakres znaczeniowy tych określeń jest analogiczny. Wyrażenie nieprawość — *adikia* występuje nadto jeszcze jeden raz w Mdr (1, 5), w sekcji poświęconej charakterystyce postawy moralnej człowieka, jaka zamyka przez Bogiem. W tym kontekście nieprawość (1, 4) — *adikia* występuje zamiennie z grzechem — *hamartia* (1, 5). Skoro więc nieprawość powoduje ten sam skutek co nieznajomość Boga, czyli leży u podstaw kultu idoli, można stąd wnosić, że w Mdr 13, 1a — *Theou agnosia* jest synonimem niesprawiedliwości (1, 4: 11, 15) czyli grzechu (1, 5). Grzech czyli niesprawiedliwość niszczy człowieka już u podstaw czyniąc go niezdolnym do poznania niewidzialnego Boga z rzeczy widzialnych. Etyczny aspekt niepoznania występuje

także w Mdr 14, 30, gdzie czytamy: *Ale przyjdzie na nich kara słuszna za jedno i drugie, że źle myśleli o Bogu, trzymając się bożków i że gardząc uczciwością, przysięgli na kłamstwo*. Nakreślona w Mdr 14, 30 postawa bałwochwalców stanowi dokładne zaprzeczenie tej postawy, o jakiej mowa w Mdr 1, 1—5. Złe myślenie skłania do czci idoli. O skutkach deprawacji człowieka, który nie poznał Boga pisze dalej mędrzec: *Serce jego jak popiół, nadzieja jego marniejsza niż ziemia i życie jego nędzniejsze niż glina* (15, 10).

3. OBRAZ BOŻY W MDR 13, 1—9 NA TLE KRYTYKI POGAŃSKIEJ RELIGIJNOŚCI FILOZOFICZNEJ

Analiza toku rozumowania hagiografa wykazuje, że uważał on, iż myśliciele dysponowali wystarczającymi argumentami, dzięki którym mogli łatwo i szybko dojść do poznania Boga, a mimo to popadli w bałwochwaltwo.

W ślad za filozofami suponuje on istnienie Architekta świata i określa Go w sposób analogiczny do pogan — terminem *Technites* (13, 1c). W Mdr bliżej rozumie, jaką treść podkłada pod to wyrażenie. O Bogu wiadomo, że nie jest elementem świata ani jakimś bóstwem kosmicznym z wszechświatem utożsamionym, lecz jest On osobą. Analogicznie do ludzi nosi On imię. Mędrzec nazywa Go Bogiem ojców i Panem miłosierdzia (9, 1), Panem (10, 20), Ojcem (14, 3). Doświadczenie Boga w historii Izraelitów ukazuje Go również jako osobę. On zawarł przymierze z ojcami i dał im obietnice (12, 21; 18, 22). *Technites* w rozumieniu mądrcza jest identyczny z Bogiem Jahwe (13, 1bc). Biblijny obraz *Technites* ubogaca mędrzec za pomocą dwóch neologizmów: *genesiarches* (13, 3c) — czyli twórca początków i *genesiuergos* (13, bb)¹² — twórca rodzajów. Hagiograf stawia więc znak równości między Bogiem Stwórcą (*genesiarches*, *kataskeusas*, *genesiuergos* — 13, 3. 4. 5), Bogiem Przymierza (On = Jahwe 13, 1b), a Bogiem filozofów (13, 1c). *Technites* nie jest więc tylko Mistrzem świata, jego organizatorem, ale praprzyczyną, Stwórcą i ciągle obecnym w historii ludzkości Jahwe (13, 1b). Aby prawdę o Bogu Stwórcy lepiej wyrazić, rzeczywistość całą poza Bogiem określili słowami: *ktisma* (13, 5) — czyli stworzenia i *erga* (13, 1. 9) czyli dzieła. Określenie Boga mianem *Despotes* (13, 3b) zda się również podkreślać dystans między Bogiem — *Technites* a światem. Akcję stwórczą wyraził autor — podobnie jak jej rezultat — również za pomocą dwóch czasowników: *ktidzein* (13, 3c) i *kataskeuadzein* (13, 4b).

¹² Por. P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de langue grecque*, Paris 1968, I, 221—224; E. Hath, H. Redpath, *A concordance to the Septuagint*, Graz 1954, 237; H. Liddell, R. Scott, *A Greek — English Lexicon*, Oxford 1968, 791.

4. POZNANIE BOGA PRZEZ ANALOGIE

Mędrzec podziela przekonanie filozofów pogańskich, że wychodząc z rzeczy widzialnych można dojść do poznania Boga. Jednakże rezultat ich wysiłku intelektualnego, tj. utożsamienie Boga ze światem jest nie do przyjęcia. Człowiek bowiem rozważając piękno i majestat rzeczy widzialnych może i powinien poznać, że ich artysta i mistrz jest nieskończenie większy i piękniejszy, gdyż jest On jego Stwórcą. Wyższość Boga w stosunku do stworzeń można poznać wychodząc z wielkości i piękna stworzeń, poprzez poznanie, czyli widzenie analogiczne: *Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo (analogos) ich Stwórcę* (13, 5). Termin *analogos* — hapax legomenon w Biblii, występuje w filozofii¹³. Pierwszym, który wypracowaną przez matematyków¹⁴ metodę penetrowania rzeczywistości wprost niedostępnej przeszczepił na grunt filozofii był Platon. Analogia służyła poznawaniu realiów wymykających się spod kontroli doświadczenia. W przedmiocie niedoświadczalnym dopatruje się Platon — na podstawie analogii — pewnych cech wspólnych z tym, który stanowi punkt wyjścia i który jest bezpośrednio doświadczalny. Podobnie Arystoteles i stoicy posługiwali się analogią, by wskazać rzeczy niedostępne zwykłej ludzkiej wiedzy. Moim zdaniem natchniony pisarz obserwował dyskusje toczące się wśród myślicieli na temat roli analogii w poznaniu czegoś, co wymyka się spod kontroli, a o czym wnioskujemy na podstawie rzeczy widzialnych. To wypracowane przez ludzką myśl narzędzie — analogię — przejął i wykorzystał w obronie wiary i religijnego światopoglądu. Włączając dotychczas niebiblijny, filozoficzny termin do Pisma św. zastosować analogiczne myślenie w opisie stosunku Bóg—świat, torując drogę naturalnemu poznaniu Boga. Za tym, że dla mędrca przysłówek *analogos* znaczy coś więcej niż zwykle porównanie, że hagiograf użył go w znaczeniu filozoficznym, przemawiają także określenia ukazujące relację między Bogiem a światem, sformułowania, które zawierają wzajemne odniesienia (np. z *rzeczy widzialnych*... sugeruje, że Mistrz jest niewidzialny).

* * *

Mdr 13, 1—9 poucza, że poganie, nie uczestniczący w darach Objawienia korzystając ze zdobyczy ludzkiej myśli są zdolni dojść do poznania Boga, przez widzenie, czyli myślenie analogiczne. Po-

¹³ Por. M. Gilbert, dz. cyt., s. 26—27.

¹⁴ Por. S. George, *Der Begriff analogos im Buch der Weisheit*, Parusia, Fest. J. Hirschberger, Frankfurt 1965, 189—197; H. Lyttkens, *The analogy between God and World*, Uppsala 1953, 15—98.

nieważ na innych miejscach¹⁵ ST nie zna możliwości poznania Boga za pomocą analogii, a taki sposób rozumowania istniał wśród filozofów pogańskich, można przyjąć, że argumentację tę zaczerpnął mędrzec ze świata pogańskiego i za pomocą argumentów pogańskich skrytykował ich religię filozoficzną, formułując nowy racjonalny argument na istnienie Boga. Ponieważ faktyczne niedojście pogan do poznania Boga jest następstwem grzechu, stąd w aktualnej sytuacji człowiek potrzebuje światła Objawienia, by mógł bezbłędnie poznać naturę Boga.

Postawa wierności Objawieniu z równoczesnym dialogiem i rozpoznawaniem znaków czasu, tak znamienne dla mędrca, uczy i współczesnego czytelnika Pisma św. szacunku dla Słowa Bożego, współodpowiedzialności za jego dotarcie do innych, a także otwartej, życzliwej postawy wobec każdego wysiłku człowieka w dochodzeniu do Prawdy.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

¹⁵ Św. Paweł w spotkaniu ze światem pogańskim czyni pomost w dziele przybliżania Dobrej Nowiny — kontynuując metodę mędrca (por. Dz 14, 15—17: 17, 22—31), a w syntezie swej teologii uczy, że Stwórca zostawił trwałą ślad w stworzeniu (Rz 1, 18—23) oraz w ludzkim wnętrzu (Rz 2, 14—15).

Ks. Tomasz Hergesel

CUD W INTERPRETACJI AUTORÓW BIBLIJNYCH

Cudem uniknął nieszczęścia, cudowne dziecko, cud gospodarczy — są to wyrażenia, których na ogół nie wypowiadamy bez emocji, świadczą zatem o zaangażowaniu osobistym mówiącego. Przyczyny tego wzruszenia czy podziwu mogą być różne. Człowiek biblijny, doświadczając wyjątkowej łaski lub klęski, spontanicznie zwracał się do Boga, jako do sprawy wszystkiego. Doznane zło i dobro pobudzały jego wyobraźnię do refleksji nie tyle filozoficznej, co etyczno-religijnej. *Jeżeli Jahwe jest z nami*, pyta sędzia Gedeon, *skąd pochodzi to wszystko, co się nam przydarza? Gdzież są te wszystkie wspaniałości, o których opowiadają nam ojcowie nasi* (Sdz 6, 13). Klasyczną interpretację wydarzeń dziejowych ogłasza Jeremiasz w przededniu katastrofy narodowej, wołając do Jahwe: *Tyś dał znaki i dowody mocy w ziemi egipskiej aż do dnia dzisiejszego zarówno*