

LEKCJA ZE MSZY ŚW. „RORATE COELI“ (Iz. 7, 10-15)

Siódmy rozdział księgi proroka Izajasza zawiera słynne proroctwo o Emmanuelu i jego matce (7, 14), dlatego też był on i jest do dziś przedmiotem szczególnego zainteresowania naukowego¹⁾. Liberalni protestanci przeczą istnieniu w nim sensu mesjańskiego, a już szczególnie maryjnego (dziewicze poczęcie). Katolicy, różniąc się w szczegółach, zgadzają się jednak co do istotnej interpretacji tradycyjnej odnosząc proroctwo nie tylko do Chrystusa-Emmanuela, ale i Jego Matki, jako zapowiedzianej przez usta Izajasza Dziewicy. Ostatnio egzegezą Iz. 7, 14 zajął się P. F. Ceuppens, O. P. (w jednym z rozdziałów dzieła pt. *De Mariologia Biblica*, Roma 1948, s. 24-44) zbierając dotychczasowe wypowiedzi egzegetów i wyjaśniając słuszność tradycyjnej nauki Kościoła.

TEKST (Iz. 7,10—16)²⁾

Tekst Wulgaty:

- 7,10. Et adiecit Dominus loqui ad Achaz dicens:
 11. Pete tibi signum a Domino Deo tuo in profundum inferni sive in excelsum supra.
 12. Et dixit Achaz: Non petam et non tentabo Dominum
 13. Et dixit: Audite ergo, domus David: numquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?
 14. Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel.
 15. Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum.
 16. Quia, antequam sciat puer reprobare malum et eligere bonum, derelinquetur terra, quam tu detestaris a facie duorum regum suorum.

Tłum. polskie z tekstu hebrajskiego³⁾:

- 7,10. I dalej przemówił Jahwe do Achaza tymi słowy:
 11. Poproś dla siebie o znak od Jahwy, twego Boga, czy to głęboko w otchłani, czy też wysoko w górze.

¹⁾ Literaturę starszą zebrał J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam Prophetam, Cursus Scripturae Sacrae*, Parisiis 1887. L. nowsza: Lusseau-Collomb, *Exegèse des messages proprement messianiques*, *Manuel d'Études Bibliques*, Paris 1934, 144. — J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn 1937, 68. — *Dictionnaire de la Bible, Supplément XX*, Paris 1947. — Z polskich autorów komentował Iz. 7,14 ks. J. Archutowski, *Proroctwo Izajasza o Emmanuelu*, *Przegląd Powszechny* 1923, 159, 25—37 i 136—147, a także O. K. Smoroński, *C. SS. R., Matka Boska w świetle Pisma św. St. T.*, Tuchów 1936.

²⁾ Lekcja mszalna zawiera wiersze 7,10—15. Jednak ze względu na to, że wiersz 16 łączy się ściśle z 15, dołączyłem go w tłumaczeniu i komentarzu.

³⁾ Ustalenie tekstu przeprowadzałem, porównując wydanie krytyczne Kittel-Kahle, *Biblia hebraica*, Stuttgart⁴ 1949 z nowoodkrytymi manuskryp-

12. Ale Achaz odpowiedział: Nie będę prosił i nie będę wystawiał Jahwy na próbę.
13. Wtedy rzekł Izajasz: Słuchajcież przeto, domu Dawidowy. Czyż mało wam być przykrymi dla ludzi, że jeszcze przykrość sprawiacie memu Bogu?
14. Dlatego Pan sam da wam znak. Oto (co widzę): Dziewica poczynająca i rodząca syna. A nazwie go imieniem Emmanuel.
15. Śmietaną i miód będzie spożywał do czasu, gdy nauczy się odrzucać zło, a wybierać dobro.
16. Albowiem zanim nauczy się chłopiec odrzucać zło, a wybierać dobro, będzie opuszczona ziemia, której dwóch królów ty się lękasz.

KOMENTARZ

1. Sytuacja historyczna

Początek rozdziału 7.⁴⁾ wprowadza nas w czasy króla Achaza, który w 20. roku życia rozpoczął rządy w małym Królestwie Judzkim. Achaz należał do słabych władców, dopuszczonych przez Boga do panowania nad narodem, gdy ten sprzeniewierzył się przymierzu (por. Iz. 3, 4). Bałwochwalstwo, w które popadł Achaz, ściągnęło karę Bożą: po latach pokoju i dobrobytu spadły na Judę ciosy jeden po drugim. Oto Aram⁵⁾ i Izrael, jak również pomniejsze państwa sąsiednie, poczynają zapuszczać się w dzierżawy judzkie łupiąc, co im w ręce padnie. Zamieszki te historycy zwykli nazywać wojną syro-efraimską. Relacje o niej zebrane z ksiąg 2 Król. i 2 Kronik pozwalają tylko w przybliżeniu ustalić chronologicznie następstwo wypadków. Kluczem do zrozumienia konfliktu jest wiersz 6 rozdziału 7 prorocstwa Izajasza. Oto Syria wraz z Efraimem⁶⁾ postanowiła „przyłączyć do siebie Judę“. Utworzyła się bowiem koalicja państw pragnących zrzucić jarzmo asyryjskiego trybutu, który od roku 738

tami Izajasza, wydanymi w publikacji pt.: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. 1, The Isaiah Manuscript and Habakkuk Commentary*, New Haven 1950.

⁴⁾ Źródłami historycznymi do opracowania tego rozdziału są oprócz Izajasza Księga 2 Król. (rozdz. 15—18), 2 Kronik (rozdz. 27—29) oraz pamiętniki Tiglatpilesara III (babil. Pulu) zachowane we fragmentach, a zebrane i opracowane krytycznie przez Gressmanna H. w *Altorient. Texte u. Bilder zum A. T.*, Tübingen 1909.

⁵⁾ Aram = (po grecku) Syria, ze stolicą w Damaszku.

⁶⁾ Efraim — to czołowe plemię w państwie Izrael, dlatego więc to państwo bywa nazywane często „Domem Efraima“ lub krótko „Efraimem“.

obciążał Syrię, Izraela i inne, mniejsze państewka ⁷⁾). Pora zdawała się odpowiednią, gdyż Asyria prowadziła właśnie uciążliwe walki z Medami na północy i nie mogła większych sił przeznaczyć zaraz na uspokojenie ewentualnego powstania. Jednakże państwo judzkie z obawy przed potęgą asyryjską nie kwapiło się z przyłączeniem do aliantów. Oni więc postanowili złamać siłą upór Achaza. Naprzód Edomici, z pomocą Aramejczyków, staczają zwycięską bitwę o Elat, port judzki nad Zatoką Akabską Morza Czerwonego (2 Kron. 28, 5; 2 Król. 16, 6). Tymczasem król izraelski Pekach uderza z północy i bez większej trudności zajmuje znaczną część kraju, zagarnia łupy i uprowadza pokaźną liczbę jeńców. Dopiero energiczna interwencja nieznanego nam bliżej proroka Odeda (2 Kron. 28, 9-15) skłoniła króla izraelskiego do uwolnienia jeńców. Być może (źródła milczą o tym), że Achazowi obiecano zwrot grabieży za cenę przystąpienia do koalicji. Jednakże obietnica ta nie przekonała króla judzkiego.

Wówczas alianci postanowili zdobyć Jerozolimę, usunąć Achaza i na jego miejscu osadzić powolnego planom syryjskim Tabeala (Iz. 7, 6). Atak przypuszczono zewsząd. Filistyni z zachodu wtargnęli do doliny Szefera zajmując szereg miejscowości. Równocześnie wpadli Edomici z pd.-wschodu zabijając i rabując (2 Kron. 28, 17). Główna armia napastnicza miała uderzyć od północy. Prowadzili ją: Resin, król aramejski, wraz z Pekachem, królem izraelskim. Tak przedstawiała się sytuacja, którą maluje wiersz 1. rozdziału 7. Wiadomość o wrogu grożącym od północy szybko dotarła do stolicy Judei wywołując zrozumiałe poruszenie. Wprawdzie miasto było nieźle ufortyfikowane, a wznosząc się na górze skalistej było już z natury trudne do zdobycia, jednakże liczba nieprzyjaciół, tudzież ich bezwzględność, nie wróżyły niczego dobrego. Prorok porównywa strach króla judzkiego i jego poddanych do drżenia liści na drzewie podczas wiatru (Iz. 7, 2).

Zastanawia nas fakt, dlaczego Izajasz mówiąc o grożącym niebezpieczeństwie wyraził się: „doniesiono domowi Dawida“ (7, 2) — a nie powiedział po prostu: doniesiono królowi — lub: doniesiono na dwór króla. Domyślamy się, że jakiś nacisk jest położony na wyrażeniu: domowi Dawida. I słusznie. Nadszedł przecież moment wyjątkowy w dziejach państwa judzkiego. Po raz pierwszy w jego historii (od podziału za Roboama w r. 933) grozi mu zniszczenie i zagłada, grozi usunięcie z tronu króla z linii Dawida oraz objęcie rządów przez

⁷⁾ Por. Gressmann, Alt. T. u. B., 114.

obcego władcę. A przecież Jahwe rodowi Dawida zapewnił był szczególną opiekę (Ps. 89, 30) i powiedział: „stolica twoja będzie trwała zawsze“ (2 Sam. 7, 16) a nawet przyobiecał, że miłosierdzia swego nie poskąpi, choćby naród nie dotrzymał Mu zaprzysiężonej wierności (2 Sam. 7, 14). Wobec tego zamierzenia koalicji godzą nie tylko w Judeę, lecz również w jej Najwyższego Władcę Jahwę. On więc, aby dotrzymać swej obietnicy, zniweczy zamysły wrogów i zachowa tron dla potomków Dawida, choćby jednym z nich był taki Achaz. Pamięć o obietnicy Bożej mogła być teraz uchronić króla i jego lud od zbyt dużych obaw na przyszłość. Że się stało inaczej, to świadczy o tym, „jak źle było już z wiarą w Jahwę w Królestwie Judzkim“ (Kautzsch).

2. Achaz wobec propozycji proroka (7, 10—12)

Po słowach wiersza 9b, w których Izajasz zalecił Achazowi wiarę w skuteczną pomoc Jahwy, król waha się, co rzec w odpowiedzi. Nie chce zrezygnować z własnych pomysłów politycznych (tzn. by wezwać na pomoc Asyrię). Aby mu dopomóc do właściwej decyzji, prorok proponuje mu, by prosił Boga o znak potwierdzający Jego opiekę (zapowiedzianą w w. 7-9). Oto rada proroka: „Proś dla siebie o znak Jahwy twego Boga“. Zaimka „twego“ używa prorok celowo przypominając Achazowi, że jest królem w państwie teokratycznym, że więc Jahwe jest najprawdziwiej jego opiekunem.

Achaz jednak nie dowierzał radzie proroka. Obłudnie tłumaczy, że nie chce lekkomyślnie wzywać pomocy Bożej (por. Dt. 16, 16). Boi się może, by cudowny jakiś znak, zrozumiały dla jego otoczenia, nie utrudnił mu wykonania własnych pomysłów. Raczej jednak może lekceważyć sobie Boga i Jego moc. Nie chce rzekomo „wystawiać Jahwy na próbę“, nie chce próbować, czy On naprawdę dość mocny, by móc dać znak odpowiedni. W takim oświadczeniu ironicznym tkwi wielka obraza Boga. Nic dziwnego, bo Achaz obraził Go niedawno gorszymi czynami przyłączając się do bałwochwalców tudzież oddając swego syna na krwawą ofiarę dla Molocha (2 Król. 16, 3).

3. Znak wybrany przez Boga (7, 13—14)

Niesposób z tekstu wyczytać, o jakim znaku myślał prorok w 11 w. ⁸⁾. Jednakże słowa: „głęboko w otchłani czy też wysoko w górze“

⁸⁾ F. Fischer w dziele cyt. sugeruje myśl o piorunie z jasnego nieba lub o trzęsieniu ziemi (s. 69). F. Steinmetzer bardziej ogólnie się wyraża: „So

przypominają z księgi 3 Król. rozdział 8, wiersz 23 i zdają się wyrażać przekonanie, że Achaz może prosić o jakikolwiek rozumny znak. Znak ten, według kontekstu, ma być jakimś faktem, który spełniony natychmiast lub później poręczy prawdę zapowiedzi o mającym zniknąć niebezpieczeństwie syro-efraimskim.

Wyraz znak (hebr. 'ôt) występuje 2 razy w naszym tekście, w wierszach 11 i 14. A zatem wypada zapytać się, czy ten wyraz ma w obu wierszach jednakowe znaczenie. Otóż w w. 14 wyraz 'ôt nie jest połączony z żadnymi przydawkami, które by go bliżej określały, należy więc rozumieć go tak, jak w wierszu, w którym występuje po raz pierwszy, to jest w w. 11⁹⁾. Tam zaś oznacza on znak opieki Bożej i życzliwości dla narodu, potwierdzenie, iż trzeba liczyć na pomoc w niebezpieczeństwie. Takie samo znaczenie ma więc wyraz „znak“ w wierszu 14. Dlatego trzeba odrzucić tłumaczenie Kittel'a i Fischera, którzy w pojęciu „znak“ z w. 14 dopatrują się także zapowiedzi kary¹⁰⁾, ulegając sugestii płynącej z sensu wiersza 13 (gniew proroka). Owszem, Izajasz zapowie także karę (w rozdz. 7, w. 17-25), o której mówił warunkowo w w. 9b, ale zapowie niezależnie od proroctwa z w. 14.

W takim ujęciu pewną trudność sprawia jednak wyraz *lâkên* (dlatego), który rozpoczyna wiersz 14 i zawiera sens przyczynowy, jak gdyby łącząc go z groźbą proroka wyrażoną w wierszu 13b: staliście się przykrymi Bogu, dlatego da wam znak, a będzie to znak kary. Tak rozumował np. Kittel. Otóż połączenie wiersza 13 z 14 przy pomocy słowa *lâkên* należy inaczej pojmować: Ponieważ wy, domu Dawida, nie prosiliście o znak Boży, dlatego Bóg da znak motu proprio — lub: Ponieważ wy nie prosiliście o znak, dlatego Bóg odbiera wam możliwość wyboru i sam go wybierze¹¹⁾. Fakt, że

wird das Zeichen, für das man sonst keine passende Erklärung finden kann, darin bestehen, dass die Rettung vor dem Feinde als unausbleiblich sicher hergestellt wird“ (Neutest. Abhandl., Münster 1910, 30).

⁹⁾ Łączność pomiędzy wierszami 11—14 jest zupełnie jasna i z punktu widzenia literacko-krytycznego nie dopuszcza wątpliwości, stąd też jednokrotne znaczenie pojęcia 'ôt w obu wierszach narzuca się samo przez się.

¹⁰⁾ Kittel R., *Geschichte des Volkes Israel*, Gotha 1910, s. 481; Fischer J., dz. cyt. s. 69.

¹¹⁾ Por. Vaccari A., S. J., *De signo Emmanuelis Is. 7. Verbum Domini* 1937, 17, s. 69.

¹²⁾ „Quia tu, o Achaz, cum tuis non facitis quod debetis, hinc Deus faciet aliquid dignum se, non quod debet, sed quod misericorditer decernit, scilicet dabit longe mirabilius et potentius, quam sit haec liberatio

sam Bóg ma obrać znak, pozwala przypuszczać, że będzie to znak nadzwyczajny, szczególny, cudowny. Tak wnioskował słusznie z uroczystego brzmienia tekstu Cornelius a Lapide¹²⁾. Gesenius w swym Słowniku podaje szereg znaczeń wyrazu *'ôt*, a zastosowanie tego wyrazu w proroctwie Izajasza w rozdz. 7 w. 14 zalicza do szóstej grupy znaczeń, do cudów (Wunder), gdyż „to miejsce posiada głębsze znaczenie i wskazuje na ingerencję wyższej Siły“¹³⁾.

Oczywiście, Pan Bóg mógł być zmienić naturę znaku, gdy on Achaz nie chciał prosić i zamiast znaku życzliwości mógł dać znak groźby zapowiadającej karę, ale tekst nie dostarcza nam na to dowodów. Przy tym należy silnie podkreślić, że właśnie przyjmując, iż pojęcie znaku z w. 11 jest równoznaczne z pojęciem znaku z w. 14, możemy z samego tekstu wnioskować o tym, że narodzenie się Emmanuela, zapowiedziane jako znak, będzie miało cechy cudowności.

Ostatnim zagadnieniem, które wiąże się z pojmowaniem istoty znaku jest pytanie, czy ten znak jest określony co do swej istotnej treści całkowicie w w. 14, czy też częściowo jeszcze poza nim. Odpowiedź brzmi: całkowicie, gdyż wskazuje na to bezpośrednio połączenie wyrazu *hinnēh* = (oto) z wyrazem *'ôt* = (znak)¹⁴⁾. Większość autorów protestanckich dopatruje się wprawdzie określenia znaku w w. 14, ale treści tego określenia nie odnosi do poczęcia Mesjasza, lecz do urodzenia się syna którejś z żon Achaza lub żony Izajasza itp. Ich zapatrywaniem zajmujemy się pokrótce w końcowym rozdziale.

Durand, Condamin, Hoonacker, Archutowski i i. widzą znak w zniszczeniu ziemi judzkiej przez Asyryjczyków, opisanym rzekomo w rozdz. 7, wierszach 15-25, a narodzenie Emmanuela pojmują jedynie jako zdarzenie łączące się z onym znakiem. Tłumaczenie to jest nie do przyjęcia, gdyż nie wiadomo, czego znakiem byłoby to zniszczenie ziemi; nadto również dlatego, ponieważ celem uniknięcia dalszych trudności autorzy ci tłumaczą zwykle partykułę *hinnēh* z w. 14 nie przez „oto“ = (*ecce*), lecz „si“, „*supposito quod*“. Tymczasem u Izajasza ta partykuła nigdy nie ma tego znaczenia¹⁵⁾, jak to wykazują słowniki Gesenius-Buhl'a, Königa i i.

vestra a me hic praedicta, signum potentiae. bonitatis et misericordiae, Messiam de illibata Virgine nasciturum“ (cyt. u Vaccari'ego, s. 49).

¹²⁾ Gesenius - Buhl, Hebr. u. Aramäisches Handwörterbuch über das A. T., Leipzig 17 1921, s. 19.

¹⁴⁾ Por. Schulz A., 'Alma w Bibl. Zeitschrift 1935, s. 239.

¹⁵⁾ Tak Simon-Prado, Vetus Test. liber I (Praellectiones Bibl. ad usum scholarum). Taurini 1940, s. 360, — oraz P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 26.

W ostatnich latach niektórzy katolicy¹⁶⁾ chcąc uniknąć trudności w tłumaczeniu znaczenia proroctwa dla Achaza, dopatrują się zapowiedzianego znaku w imieniu syna Izajasza, Szear-Jaszuba; z tym synem Izajasz poszedł do Achaza (7, 3), o nim też, według tych autorów, mówi wiersz 16 rozdz. 7. Temu tłumaczeniu jednak sprzeciwia się solenność, z jaką zapowiedziany jest znak; nadto nie wychodzi na dobro dowolność, z jaką ci autorzy łączą poszczególne wiersze rozdziału siódmego (rozdzielając bez wystarczających racji nawet wiersz 14a od 14b)¹⁷⁾; a w końcu przeczy także Tradycja Ojców, zgodnie upatrująca znak właśnie w wierszu 14 (w początku Mesjasza)¹⁸⁾.

4. Cudowne poczęcie Mesjasza jako zapowiedziany znak (7, 14)

Z powyższych rozważań rodzi się przeświadczenie, że w wierszu 14 znajduje się zapowiedź szczególnego jakiegoś, cudownego znaku, pochodzącego od Boga. Na czym ten znak ma polegać? Czy znaczenie dosłowne poszczególnych wyrazów wiersza 14 pozwala na tłumaczenie go w sensie mesjańskim i maryjnym, zgodnym z Tradycją Kościoła św., czy też trzeba dodatkowych danych do wykrycia tego sensu właściwego?

Za tym drugim zdaniem opowiada się (za Gressmanem) F. Steinmetzer¹⁹⁾. Według niego „faktycznie musi się przyjąć, że (w tekście Izajasza) jest mowa o jakiejś czcigodnej, starożytnej, wśród ludu szczególnie znanej przepowiedni“ (s. 35) „o urodzeniu się cudownego dziecka, księcia pokoju“ (s. 36). Ta przepowiednia, przypomniana Achazowi, miała w jego duszy wzbudzić nadzieję, że państwo judzkie będzie wybawione z ręki wrogów; Izajasz bowiem to właśnie miał

¹⁶⁾ Por. Bird. T. E., Who is the Boy in Isaias 7,16 (The Cath. Bibl. Quaterly) tudzież Feuillet A., Dict. de la Bible, Suppl. XX, 657 i nast.

¹⁷⁾ Jest wprawdzie faktem niezaprzeczalnym, że tekst Iz. nie został nam przekazany w formie doskonałej, gdyż są w nim przestawienia i glossy, ale trudno przypuścić aż tak daleko idącą bezmyślność przepisywaczy czy glosatorów, by zupełnie pomieszały zapowiedź kary z zapowiedzią dobrobytu i zmuszali nas do przyjęcia takiego układu, jaki podaje A. Feuillet w Dict. d. l. Bible, Suppl. XX, 657—8: a) 14a—16; b) 17—20, 23—25; c) 14b—c, 15, 21—22.

¹⁸⁾ Wypowiedzi Ojców są — rzecz jasna — echem Mt. 1,23, a nie tylko egzegezą tekstu Iz. Por. św. Justyn, Apolog. 1,33; P. G. 6,381. — Św. Ireneusz, Adv. Haer. 3,21; P. G. 7,950. — Tert., Adv. Iudaeos 9; P. L. 2,617. — Oryg., Contra Celsum 34; P. G. 11,728. — Św. Epif., Adv. Haer. 54,3; P. G. 41,965 i i.

¹⁹⁾ Die Geschichte der Geburt u. Kindheit Christi (Neutest. Abhandl.), Münster in W. 1910.

mu zwiastować. Nie zależało mu natomiast na tym, by zapowiedź cudownego poczęcia dziecka była dla wszystkich zrozumiała. Przy tym jednak — pisze Steinmetzer — „wyraża się prorok tak, że tej cudowności poczęcia można się było domyślić z jego słów“ (s. 38). Że faktycznie się tego domyślano, potwierdzenie tego S. widzi w Psalmie 21, 10, u proroka Micheasza w rozdz. 5, 5, a wreszcie u Jeremiasza w rozdz. 31, 22, albowiem w tych miejscach Pisma św. nie ma mowy o ojcu Mesjasza, lecz jedynie o jego matce; w tłumaczeniu zaś Septuaginty słowo Iz. z rozdziału 7 wiersza 14: *'almāh* — oddano wyraźnie przez *parthenos* = dziewica.

W odniesieniu do owych trzech miejsc Pisma św. trzeba jednak stwierdzić, co następuje: 1) prorok Micheasz był współczesny Izajaszowi a jego proroctwo w swych wyrażeniach pokrywa się prawie z Izajaszowym i może być (według opinii wielu uczonych) zwykłym powtórzeniem tamtego lub nawiązaniem do niego w innej nieco formie; 2) Jer. 31, 22 dziś już nikt nie komentuje w znaczeniu mesjańskim²⁰⁾; 3) myśl z Psalmu 21, 10 (i 11) jest zbyt ogólna, by można z niej czerpać argument o wyraźnym i zamierzonym wyłączeniu ojca przy poczęciu Mesjasza. Tak więc Steinmetzerowi nie udało się dowieść, że tłumaczenie LXX-y jest tylko ostatnim ogniwem we właściwym odczytaniu przez Izraelitów treści Izajaszowego proroctwa. Znaczna większość egzegetów uważa, że brak nam danych w Piśmie św. do stwierdzenia, jak Żydzi pojmowali Iz. 7, 14, ale z największym prawdopodobieństwem należy przypuszczać, że nie komentowali go w sensie dziewiczego poczęcia²¹⁾, zajęci zbytnio myślą o pochodzeniu Mesjasza od Dawida.

Stąd wypływa wniosek, że tłumacz LXX-y oddał *'almāh* przez *parthenos* dlatego, ponieważ skłoniły go do tego względy tekstualne, podobnie jak uczynił to w Gn. 24, 43 mając słuszne ku temu racje. Wobec tego nie pozostaje nam nic innego, jak analiza egzegetyczna wiersza 14b, która da odpowiedź na pytanie, czy tłumacz LXX-y słusznie dopatrywał się u Izajasza przepowiedni o dziewiczym poczęciu Mesjasza.

E m m a n u e l

„Głównym punktem całego proroctwa jest słowo Emmanuel; w nim osobiście zostaje nam podany, że się tak wyrażę, klucz do

²⁰⁾ Zob. Ceuppens, dz. cyt., s. 60.

²¹⁾ Z nowszych autorów por. P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 37, oraz Prümm

odtworzenia właściwego sensu prorocstwa“²²⁾. Hebrajskie symboliczne słowo *'immânû-'êl* oznacza: „Bóg (jest) z nami“ i występuje w St. T. tylko 2 razy: Iz. 7, 14 tudzież Iz. 8, 8. Jest ono imieniem teoforycznym, jak wiele podobnych imion izraelskich, a rozpatrywane samo w sobie nie pozwala jeszcze wnosić o nadzwyczajności noszącej je osoby. Dopiero kontekst może wpłynąć decydująco na jego tłumaczenie. Mimo dotychczasowego niekoniecznie szczęśliwego układu mów Izajasza obserwujemy w nich pewien rozwój myśli o Emmanuelu, poczynając od jego zapowiedzianych urodzin (7, 14) a kończąc na pełni jego pokojowych rządów (rozd. 11). I tak w Iz. 8, 8 ziemia judzka nazwana jest ziemią Emmanuela, podczas gdy w innych miejscach i księgach St. T. ziemia Judy jest nazywana własnością Jahwy (Iz. 14, 2; Jer. 2, 17; 1 Sam. 26, 19 itd.). A zatem Emmanuel to wysłannik Jahwy rządzący Judą, to nie kto inny, tylko Mesjasz, o którym St. T., szczególnie w Psalmach, mówi jako o potężnym władcy i zdobywcy obcych ludów. W dalszych rozdziałach księgi Izajasza (9 i 10) prorok przepowiada upadek Damaszku i Samarii, pychę i ukaranie Asyrii, a poza tym powraca do swej myśli z rozdz. 7 malując z upodobaniem świetność czasów mesjańskich i postać samego Mesjasza, jak ją ogląda w swojej proroczej wizji. Nie wypowiada już imienia Emmanuel, ale to zbyteczne, bo z treści wynika jasno, że osoba Emmanuela-Mejasza jest ogniwem, które łączy dość luźno skądinąd związane z sobą przepowiednie rozdz. 7-12. Dlatego to ustaliła się w pismach egzegetów nazwa określająca te rozdziały jako „Księgę Emmanuela“²³⁾. W rozdz. 9, wierszach 6 i 7, prorok wymienia przymioty „Maluczkiego, który narodził się nam, syna, który został nam dany“²⁴⁾. Nawet racjonałści odnośną je do Mesjasza²⁵⁾. Wreszcie w rozdz. 11 wierszach 1-10 prorok w obrazie symbolicznym przedstawia pokój, jaki przyniesie światu panowanie Emmanuela.

Jesteśmy więc uprawnieni do tego, aby widzieć w rozdziałach

Karl, T. J., *Der Christliche Glaube u. die altheidnische Welt*, Leipzig 1935, s. 263.

²²⁾ Knabenbauer J., *Comm. in Is.*, Parisii 1887, s. 184.

²³⁾ Por. Archutowski J., *Prorocstwo Iz. o Emmanuelu*, *Przegl. Powsz.* 1923, 159, s. 34 i nast.

²⁴⁾ Dopełnienie „nam“ jest wyraźną paralełą do etymologicznego znaczenia wyrazu Emmanuel: Bóg (jest) z nami.

²⁵⁾ Por. odnośną uwagę Leimbacha K. w dziele: *Das Buch des Propheten Isaias*, Fulda² 1908, s. 58.

8; 9 i 11 dalsze rozwinięcie wypowiedzi z rozdz. 7 wiersza 14 i pojmować te wiersze jako proroctwo mesjańskie ²⁶). Popierają nas w tym całkowicie objaśnienia Ojców ²⁷).

Nasuwa się jeszcze jedno spostrzeżenie. Ilekroć księgi St. T. mówią o trudnościach przeżywanych przez naród wybrany lub o karach zsyłanych nań przez Boga (np. o klęskach w walce z wrogiem) zawsze głoszą, iż część narodu się ocali (resztką, nasienie święte itp.). Dlaczegoż tak ma być? Albowiem według planów Opatrzności ta reszta jest potrzebna, by z niej się rozwinęło przyszłe królestwo mesjańskie. Z tego zaś wynika, że naród będzie ostatecznie zawsze ocalony ze względu na Mesjasza. Także więc i obecna inwazja syro-efraimska będzie unicestwiona dzięki Mesjaszowi, który nazwany jest w rozdz. 7, 14 Emmanuel.

A zatem Emmanuel to Mesjasz, Chrystus Jezus. Wobec tego zaś słowo *'almāh*, którym w w. 14 nazwano Jego Matkę, odnosi się bez wątpienia do Matki Najświętszej. Pozostaje zatem do rozwiązania problem, jaką treść wyraża to słowo w tekście proroctwa.

'A l m a h

Gesenius-Buhl tak tłumaczy znaczenie wyrazu *'almah*: *mannbares Mädchen, puella nubilis, virgo matura* — i dodaje, że ten wyraz „oznacza dziewczynę jedynie jako dorosłą, a nie jako dziewicę, bez względu na to, czy jest ona zamężna czy nie“ (w słowniku cyt. na str. 594). Na takie znaczenie wskazuje pochodzenie słowa *'almāh* od pnia: *'alam* = *esse fortem, esse nubilem, esse virilem*. Jednak w użyciu niekiedy zmienia się nieco znaczenie słowa, odchodząc od znaczenia etymologicznego na korzyść jakiegoś innego, bardziej specjalnego. Z powodu więc ważności zagadnienia trzeba sprawdzić to znaczenie na podstawie analizy treściowej tych miejsc Pisma św., w których występuje słowo *'almāh* ²⁸). Oprócz Iz. 7, 14 jest ich sześć (gdź słowo *'alamōth* z Psalmu 45 wiersza 1 oraz z księgi 1 Kron, rozdz. 15 w. 20 jest terminem muzycznym, a przeto nie wchodzi w rachubę):

²⁶) Por. Robert, Maria — *Études sur la Sainte Vierge*, Paris 1949: „Seule l'interprétation messianique est raisonnable, parce qu'elle tient compte de la dignité exceptionnelle que les chapitres suivants prêtent à ce même personnage“ (s. 37).

²⁷) Zob. odnośnik 17.

²⁸) Analizę tę przeprowadzają także: Knabenbauer J., dz. cyt., Schäfer A., *Die Gottes Mutter in der Heiligen Schrift*, Münster 1887, Ceuppens, dz. cyt. i inni.

Gn 24,43. Sługa Abrahama Eliezer ma dla Izaaka sprowadzić od krewnych z Mezopotamii żonę; nie ma wątpliwości, że chodzi o osobę młodą i nieposzlakowanych obyczajów, a więc o dziewicę. Podkreśla to zresztą wyraźnie Gn. 24, 16 („której żaden mężczyzna nie poznał“), gdzie nawet zrównane jest pojęcie *‘almāh* z pojęciem *betūlah* (= dziewica), wbrew temu, co sądzi Gesenius.

Ex. 2,8. Siostra małego Mojżesza, pozostawionego w koszyku na wodach Nilu, nazwana jest *‘almāh*. Chociaż w tekście brak wiadomości, z których wynikało by, że jest ona dziewicą, przecież trudno byłoby temu zaprzeczyć.

Ps. 68,26. W śpiewach publicznych należących do kultu Jahwy z pewnością nie pozwalano brać udziału niewiastom zamężnym ani pannom wątpliwych obyczajów; ponieważ wszystko w tym kulcie miało być „sine macula“, przeto także śpiewaczki były młodymi pannami, dziewicami.

Pieśń n. P. 1,2. Służebnice oblubienicy królewskiej, stale przy niej gotowe do usług i stanowiące jej orszak honorowy, to z pewnością kwiat młodzieży żeńskiej — dziewice.

Pieśń n. P. 6, 7. Tekst odróżnia wyraźnie *‘alāmōt* (1. mn.) od żon króla i jego nałożnic; są to więc panny-dziewice²⁹⁾.

Przysł. 30, 19. Prawdziwy atak przypuszczają racjoniści do tego tekstu (np. Loisy, Hölscher) i twierdzą, że chodzi tu bez wątpienia o niewiastę młodą, lecz zepsutą, o kobietę sprzedajną lub o cudzołożną małżonkę³⁰⁾. Tymczasem ten tekst wydaje się nam bardzo niejasny, toteż nowsi egzegeci katoliccy uważają wiersz 20 za glossę. Po jej usunięciu myśl wiersza 19 występuje rzeczywiście daleko jaśniej: „Jak dziwnym i trudnym do pojęcia jest, że wielkie i ciężkie orły latają w powietrzu, że węże bez nóg potrafią tak szybko czołgać się po gładkich skałach, że ciężki okręt jest unoszony przez lekką wodę i porusza się po niej swobodnie, w równym stopniu dziwnym i niezrozumiałym jest, dlaczego silny mężczyzna pozwala pociągowi

²⁹⁾ Por. egzegezę wskazanych tu tekstów także u Luss.-Collomb, w dz. cyt. na str. 148 i nast.

³⁰⁾ Schulz A., *‘Alma*, *Bibl. Zeitfr* 1935, 238 — opowiada się za tłumaczeniem LXX, Peszitto i Wulgaty, które nie czytają: *ba ‘almāh*, lecz: *ba ‘alūmmāh* = w młodości. W tej wersji trudność upada; jednakże większość autorów (m. in. Fischer) domyśla się nieścisłości w tłumaczeniu Septuaginty (wskazuje na nią paralelizm członów), za którą poszły inne tłumaczenia późniejsze.

do młodej panny (*'almāh*) owładnąć sobą tak, że w końcu oboje tworzą jedno ciało (Gn. 2, 24)³¹⁾.

Powyższe teksty Pisma św. wykazują, że „w St. T. słowo *'almāh* oznacza zawsze młodą panienkę, która jest dziewicą“³²⁾ lub co najmniej uchodzi za taką.

W języku hebrajskim istnieje wyraz *betūlāh*, który — jak mówi św. Hieronim — oznacza wprost i jedynie dziewicę bez względu na wiek, tak młodą jak starą (według Ceuppensa wyraz ten więc podkreśla fizyczny stan dziewictwa). Jest też wyraz *na'arāh* oznaczający młodą niewiastę zamężną (Rut 2, 5; 4, 12; Dt. 22, 15; Jud. 19, 3) lub niezamężną (3 Król. 1, 2; Est. 2, 3). Ale prorok wybrał pod natchnieniem wyraz *'almāh*, widocznie aby wykluczyć myśl o zwykłym małżeństwie, jak również możliwość podeszłego wieku.

Wobec tego samo znaczenie wyrazu *'almāh* w Biblii już poważnie nasuwa myśl o dziewictwie, a nie oznacza tylko dziewczyny dorosłej, jak to podaje Gesenius.

Tłumaczenia tekstu hebrajskiego idą w zasadzie po linii pojmowania prorocstwa w sensie dziewiczego poczęcia. Tłum. syryjskie (I w. przed Chr.) ma „*alimto*“ lub „*bethulto*“; Targum Jonatana ben Uzziela — „*ullemeta*“ (równoznaczne z *'almah*); Vulgata — „*virgo*“; Septuaginta (III-II w. przed Chr.) — „*parthenos*“ = dziewica. Tak więc przekład LXX dał nam (według dyskutowanej jeszcze zresztą nowszej nomenklatury biblijnej) sensum pleniorem słowa *'almāh*, sens zamierzony faktycznie przez Boga, a inne tłumaczenia późniejsze poszły za tym przekładem. Trzeba oczywiście pamiętać, że Żydzi nie zwrócili większej uwagi na prorocstwo Iz. 7, 14³³⁾; ponieważ oczekiwali i oczekują Mesjasza jako wielkiego wprawdzie, ale równego im naturą człowieka, nie oczekują niczego osobliwego w jego poczęciu i urodzeniu³⁴⁾.

Pewne światło na znaczenie słowa *'almāh* rzuciły także odkrycia z Ras Szamra. Ch. Virolleaux w czasopiśmie „Syria“, 14 (1933) podaje na str. 14 następujący tekst odcyfrowany z pisma fenickiego: *ašt tqh btk glmt tš'rb* = weźmiesz niewiastę do swego domu, pannę

³¹⁾ Fischer J., dz. cyt. s. 71. (Podaje swobodne tłumaczenie z jęz. niem.). Podobnie tłumaczy to miejsce Ceuppens, dz. cyt., s. 27.

³²⁾ Dict. d. l. Bible, Paris 1903, t. 3, s. 391. — S. Hieronim, Contra Jovin. I 32, P. L. 23,254.

³³⁾ Zob. Strack H., Einleitung in den Talmud, Leipzig 1908.

³⁴⁾ Tak Lagrange M. J., Évang. selon S. Matthieu, Paris 1927, s. 16.

(*glmt* = hebr. '*almāh*) wprowadzisz na swój dziedziniec³⁵). Owa *glmt* — odpowiadająca bez wątpienia hebrajskiemu '*almāh* (tożsamość spółgłosek), — tzn. panna, która ma być wprowadzona w dom czyli pojęta za żonę, jest na pewno młodą panną, więc niewiastą niezamężną, dziewicą, bo tylko taka była ze wszech miar godna stać się żoną i zająć poczesne miejsce w rodzinie.

Dla naszej krytyki tekstu proroctwa są ważne łączące się z wyrazem '*almāh* w w. 14 dwa imiesłowy lub — według innej opinii — przymiotnik i imiesłów: *hārāh* = (brzemienna), *jôlêdet* = (rodząca). Te dwa orzeczenia imienne „wyrażają w kontekście ten sam czas, mają znaczenie przyszłoczasowe“ (König). W wizji proroka zjednoczyły się tu trzy pojęcia: panna, osoba brzemienna i osoba rodząca. Tekst hebr. podaje nam więc zdanie, w którym podmiot i orzeczenie dają nam sens złożony (*sensus compositus*): treść pojęcia '*almāh* (= młoda panna, dziewica) nie ulega zmianie, lecz wzbogaca się dwoma cechami (przymiotami): brzemienna i rodząca. Tutaj paradoksalne połączenie dziewictwa z macierzyństwem jest możliwe, albowiem „Bóg sam da wam znak“.

Gdyby w tekście proroctwa nie chodziło o dziewictwo w samym poczęciu i urodzeniu, lecz gdyby cała godność i chwała niewiasty polegała na fakcie, że jest matką Mesjasza-Emmanuela, wówczas prorok nie mógłby w tak szczególny sposób podkreślać godności matki właśnie jako dziewicy, skoro i tak to jej dziewictwo miało by być utracone przez zwyczajne poczęcie w małżeństwie. Jeśli więc prorok tak silnie podkreśla niezwykłość faktu, dając poczynającej i rodzącej tytuł '*almāh*, tytuł młodej panny, dziewicy, widocznie kładzie nacisk na cudowność tego faktu zwiastując dziewicze poczęcie.

W Wulgacie znajdujemy orzeczenie czasownikowe w zdaniu: *Virgo concipiet et pariet filium*, w którym łączność między podmiotem i orzeczeniem dwukrotnym dopuszcza pojmowanie rozdzielne (*sensus divisus*): w wizji proroka ona jest panną a przestaje nią być, gdy pocznie i porodzi czyli staje się matką³⁶). Feldmann sądzi,

³⁵) Cytat ten podaje również O. K. Smcrański, C. SS. R., *Matka Boska w świetle Pisma św. St. T.*, Tuchów 1936, s. 18.

³⁶) Steinmetzer w dz. cyt. na s. 38 czyni uwagę, że samo znaczenie przydawek użytych: *hārāh* i *jôlêdet* — w połączeniu z '*almāh* i mogli się słuchacza czy czytelnika, by słowa Izajasza rozumiał — jak się wyraża scholastyka — in *sensu composito*. Na pojmowanie ich in *sensu composito* wpływa natomiast pojęcie „znaku“ (w. 14 a), gdyż ma to być znak szczególny, dany przez Boga.

że zdania z Wulgaty nie wolno rozumieć w sensie rozdzielnym, co objaśnia następującym rozumowaniem: „nie można powiedzieć, że zdanie: „Panna pocznie“ należy tak rozumieć, jak zdanie: ślepy widzi (bo przestał być ślepcem); gdybyśmy ślepcę postawili w sytuacji wiersza 7 14, znaczyłyby to, że ślepy widzi dzięki cudownie udzielonej władzy, podobnie jak dziewica rodzi, ale w cudowny sposób“³⁷⁾.

W wizji proroczej nie ma prawa bytu *sensus divisus*: prorok widzi jakoby jednym rzutem oka to, co będzie. Jeśli więc Izajasz widzi (i opisuje) pannę-dziewicę (*'almah*) jako poczynającą i rodzącą, łączy najwidoczniej te pojęcia i w tym połączeniu dopatruje się cudu, owego szczególnego znaku.

W proroctwie Izajasza nie ma mowy o ojcu dziecka. Jest to tym bardziej znamienne, że u Żydów na terenie rodziny jedynie ojciec miał znaczenie, rola zaś matki była bardzo ograniczona. Jeśli w dodatku przyjmiemy jako słuszniejszą lekcję tekstu masoreckiego: *kârû't* = *vocabit*, nazwie — i będziemy tłumaczyli, że matka nada imię swemu dziecku (było to w zasadzie przywilejem ojca), spostrzeżemy, jak dalece sam tekst hebrajski sugeruje myśl, że Emmanuel-Mesjasz nie ma zwykłego, ziemskiego ojca. W dodatku jest faktem, że w całym St. Testamencie nie ma mowy ani razu o narodzeniu się dziecka z matki, którą by nazywano *'almāh*. To wszystko świadczy więc o cudowności w poczęciu Emmanuela.

Szereg uczonych protestanckich, głównie starszych, również widzi „*nativitatem miraculosam*“ Mesjasza w proroctwie Izajaszowym (np. Calvin, E. F. C. Rosenmüller, S. R. Driver, K. Von Orelli)³⁸⁾. W ostatnich czasach Procksch skłonił się nawet do tłumaczenia w sensie tradycyjnym Kościoła.

Sumując rozważania o wyrazie *'almah* trzeba przyjąć, że oznacza on pannę młodą (nacisk położony na młodości), dojrzałą, niezamężną, która jest lub przynajmniej uchodzi powszechnie za dziewicę. Nie ma zaś żadnych dowodów przeciw dziewictwu matki Emmanuela. Cały kontekst w proroctwie Izajasza podkreśla wielką jej godność, a w poczęciu przez nią i urodzeniu syna dopatruje się czegoś niezwykłego, cudownego. Tekst pozwala dopatrywać się cudu właśnie w połączeniu dziewictwa z macierzyństwem.

³⁷⁾ Por. Feldmann, *Das Buch Isaias*. Münster 1925, s. 90.

³⁸⁾ Ich wypowiedzi notuje P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 38.

Tak więc *'almāh* w Iz. 7, 14 jest Dziewicą³⁹⁾. Jedynie to tłumaczenie pozwala odnaleźć w wierszu 14 zapowiedziany poprzednio znak Boży. Jedynie ono harmonizuje z całością tekstu utrzymując jego naturalną powagę i namaszczenie.

Nowy Testament a Iz. 7,14

Św. Mateusz w rozdz. 1, w. 22 i 23 swojej ewangelii opowiada, że Matka Najśw. poczęła za sprawą Ducha św. Interpretuje przy tym zdanie proroctwa Iz. 7, 14, albowiem stwierdza, że Bóg przez proroka zapowiedział był już dawno to zdarzenie. Apostoł więc nie tylko kładzie kres wszelkim wątpliwościom co do prawdy o dziewicznym poczęciu Chrystusa, lecz najwyraźniej w sposób nieomylny zapewnia nas, iż Bóg zamierzył i ogłosił (przez proroka) przepowiednię o tym cudzie. Słusznie więc twierdzimy, że w tym i tylko w tym sensie należy komentować proroctwo Izajaszowe.

5. Znaczenie proroctwa (o znaku Bożym) dla Achaza i jego współczesnych

Powyżej stwierdziliśmy, że jedynym znakiem, o którym mówi Izajasz w rozdz. 7 w. 14, jest nadzwyczajne poczęcie Mesjasza. Ono jednak *de facto* nastąpiło dopiero po kilku wiekach. Nasuwa się więc pytanie: może prorok oczekiwał narodzenia się Emmanuela w najbliższym czasie? Tekst jednak nie przemawia za tym. Emmanuel ma się zjawić po najeździe Asyrii, a więc i po wojnie syro-efraimskiej (9, 1-7); a ma przy tym jak różdżka wyrosnąć z korzenia Jessego, z pnia Dawidowego uciętego (11, 1), co oznacza jakieś wielkie zniszczenie i przemiany, które nawiedzą ród Dawidowy; to wszystko zaś wymagało dłuższego okresu czasu⁴⁰⁾.

Jeśli więc nie zaraz ma się narodzić ów Mesjasz, wyłania się nowa, poważna trudność: jak Chrystus-Emmanuel, narodzony dopiero po upływie wieków, mógł być znakiem wybawienia dla Achaza i jego państwa z aktualnego niebezpieczeństwa? Przecież ono jest bardzo bliskie i ratunek, jaki by był, powinien nadejść zaraz. Rozwiązanie tego problemu omówiłem już częściowo w ustępie: Cudowne poczęcie Mesjasza jako zapowiedziany znak. Tutaj uzupełniam to rozwiązanie.

³⁹⁾ Por. Dict. d. l. Bible, t. 3, s. 982: „le mot *'Almāh* dans Is. 7,14 indique une vierge proprement dite“.

⁴⁰⁾ Por. Vaccari, art. cyt., 81 i nast. — Zob. też Ceuppens, dz. cyt., s. 44.

Trudność odpowiedzi na nasze pytanie skłoniła wielu komentatorów proroctwa Izajasza do szukania znaku Bożego w czym innym aniżeli w dziewiczym poczęciu Mesjasza. Z polskich autorów np. ks. Archutowski poszedł za V. Hoonacker'em⁴¹⁾ doszukującym się znaku w najściu syryjskim: wojsko Asyrii miało być pomocą, stało się zaś karą dla Judy⁴²⁾.

A. Feuillet — jak notowaliśmy to w ustępie 4 — podaje szczególną interpretację proroctwa uważając za znak dany Achazowi syna Izajasza Szear-Jaszuba. Ponieważ przy tym w sposób naprawdę dowolny przedstawia tekst (por. odnośnik 16), wywody jego nie są przekonujące⁴³⁾.

Jednakże tekst i kontekst proroctwa, jak wykazałem powyżej, wskazuje niedwuznacznie na to, że znakiem zapowiedzianym będzie dziewicze poczęcie i narodzenie Mesjasza. Uzasadnieniem pierwszorzędym zapowiedzi tego znaku jest zagrożenie dynastii Dawidowej; grozi jej zagłada ze strony wrogiej koalicji. Mesjasz będzie kiedyś potomkiem tej dynastii, a przeto zapowiedź jego cudownego poczęcia i narodzenia gwarantuje w pełni jej zachowanie. Uzasadnieniem drugorzędym zapowiedzi znaku jest pragnienie Achaza i jego poddanych, aby Judea jak najrychlej była uwolniona od wrogów. To uwolnienie zależy bowiem ściśle od trwałości domu Dawida. Gdy zatem prorok zapowiada, że Mesjasz, potomek Dawida, ma przyjść na świat w nadzwyczajnych okolicznościach, tym samym zapewnia Achaza i cały naród żydowski, że Jahwe wybawi Judę z aktualnego niebezpieczeństwa właśnie ze względu na tron Dawida⁴⁴⁾ (zob. księgę 2 Sam. 7, 16).

Ponieważ idea Mesjasza jako zbawcy i wielkiego króla była żywa w narodzie, szczególnie po rozpowszechnieniu się Psalmów mesjańskich⁴⁵⁾, proroctwo Izajaszowe mogło uczynić Mesjasza jednym z głównych przedmiotów nadziei oraz zainteresowania ludu zagro-

⁴¹⁾ Archutowski J., art. cyt., s. 144.

⁴²⁾ Podobnie tłumaczy znak Riener G., *De signo demonstrativo in V. T., Verbum Domini* 19 (1939), 248.

⁴³⁾ Z tłumaczeniem A. Feuillet'a polemizuje P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 41.

⁴⁴⁾ Tak mniej więcej pojmuje nasz znak Vaccari, art. cyt. 81. — Zob. też: Leimbach K., *Das Buch des Proph. Isaias*, s. 61 n. i Knabenbauer J., *Comm. in Is.*, s. 176.

⁴⁵⁾ Tym się tłumaczy częściowo nieoczekiwane wprowadzenie Emmanuela do mowy proroka. Jednak stąd nie wolno wnioskować, że także cudowne narodzenie się Mesjasza było już znane ludowi i zapowiedziane. Jedynie ogólna

zonego napadem wrogów. Skutek ogłoszenia tego proroctwa mógł więc być wielki. Dodajmy jeszcze, że Achaz wykpiłby proroka za jakieś nierealne fantazje. Toteż np. Feldmann przypuszcza, że cały naród judzki pocieszył się w swej trwodze przypomnieniem oczekiwanego Mesjasza ⁴⁶). Co do Achaza samego i jego dworu, nie przywiązywali oni wagi szczególniejszej do Izajaszowej zapowiedzi. Oto bowiem Achaz mimo wszystko wezwał pomocy asyryjskiej. Brak mu było zaufania do proroka, brak rzetelnej religijności i szczerzej bogobojności. Toteż dlatego prorok zapowie w dalszym ciągu karę Bożą (7, 17-25), która spadnie na Judeę.

6. Komentarz do wierszy 15 i 16 rozdz. 7.

Wiersz 15 siódmego rozdziału stanowi prawdziwy *crux interpretum*. Wielu poważnych egzegetów utrzymuje, że wiersz ten nie łączy się logicznie z wierszami 14 i 16, że tedy należy go uznać jako glossę (tak m. i. Marti, Duhm, Dennefeld). Drudzy zatrzymują go, ale różnią się w poglądach na to, czy przepowiada on pomyślne i dostatnie, czy też niepomyślne i ubogie stosunki gospodarcze w kraju, w którym Mesjasz spędzi pierwsze lata dzieciństwa. Poważne raczej przemawiają jednak za tym, by wiersz ten rozumieć jako zapowiedź przyszłości pomyślnej pod względem gospodarczym. Steinmetzer bowiem przypomina z naciskiem, że zawsze w St. T. wyrazy: *debasz* = (miód) i *chēleb* = (kwaśne mleko, gęste mleko, śmietana), służą do stwierdzenia żyzności gleby w kraju i wynikającego z niej dobrobytu (por. wyrażenie: „ziemia mlekiem i miodem płynąca“ Ex. 3, 8 itd.) ⁴⁷). Podobnie wypowiada się też Vaccari. W naszym tekście więc 15 wiersz tłumaczony jako wskaźnik pewnego dobrobytu, łączy się wbrew pozorom wcale nieźle z wierszami 14, 16 i 17. Oto zapowiedź cudownego narodzenia się Emmanuela-Mesjasza jest pociechą dla narodu pogrążonego w lęku (w. 14). A przeto pokój powróci wkrótce do kraju judzkiego. Ten pokój będzie trwał i potem, a gdy dziecię Emmanuel dojdzie do lat rozeznania w sprawach moralnych,

idea o Mesjaszu była znana, a szczegóły dorzucała Opatrzność powoli, przygotowując umysły pod prawdę N. Testamentu.

⁴⁶) Feldmann F., *Das Buch Isaias*, Münster 1925, s. 90.

⁴⁷) Por. Steinmetzer, dz. cyt., s. 32. Jedyne wyjątek stanowi Iz. 7,22 (jak to St. słusznie zaznacza), gdzie te słowa oznaczają na pewno ubóstwo i nędzę. Jednakże przez nieoczekiwane użycie zwrotu „obfitość mleka“ zdradza się ten wiersz jako glossa, późniejszy wtwór, nie harmonizujący z kontekstem.

a więc w ciągu może lat 7, zaistnieje i będzie trwał w kraju dobrobyt. (w 15). Natomiast kraje zagrażające teraz Judzie ulegną zniszczeniu (w 16) ⁴⁸⁾. Chłopiec z wiersza 7, 16 (*han-na'ar*) to Mesjasz, Emmanuel. Przed upływem jego dzieciństwa (do lat rozeznania) ulegnie zniszczeniu ziemia sprzymierzonych wrogów Judei. Mamy tu do czynienia z częstym na terenie St. T. brakiem perspektywy proroczej. Izajasz — jak to zaznaczono powyżej — nie spodziewał się rychłego przyjścia na świat Emmanuela. Mimo to jest Mesjasz tak bliski myślom i uczuciom proroka, że tenże (Izajasz) używa liczby lat chłopca jako miary czasu w odniesieniu do klęski państw sprzymierzonych. Z tego wynika oczywiście, że wzmianka o mleku i miodzie odnosi się raczej do czasów Achaza (w przybliżeniu lat 734-728 przed Chr.) niż czasów narodzenia się Chrystusa Pana, który miał — jak wiemy — bardzo ubogie dzieciństwo: urodzony w stajence, złożony w żłobie, spożywający chleb wygnańczy w Egipcie itd. ⁴⁹⁾.

Historia potwierdziła przepowiednię wiersza 15 odnośnie do czasów Achaza. Podczas gdy syryjski Damaszek, stolica Resina, padł w r. 732 ⁵⁰⁾, a Królestwo Izraelskie straciło większą część swych ziem (Galileę, część dzierżaw szczepu Neftali itd.), których mieszkańców król asyryjski deportował do swego kraju (księga 2 Król. 15, 29), Judea cieszyła się względny spokojem i rozwijała się pomysłnie, osiągając nawet pewien dobrobyt. Syria i Izrael okazały

⁴⁸⁾ Ceuppens P. F., opowiadając się za pojmoaniem „butyrum et mel comedere“ u Iz. 7,15 jako przepowiedni biedy i ubóstwa, napotyka na trudność niezwykłą w połączeniu wiersza 15 z 16-tym; 16. wiersz bowiem podaje powód, dla którego zapanuje w Judzie względny dostatek: bo jego obaj wrogowie zostaną pokonani, a ich ziemie zniszczone. Aby podtrzymać swe pojmoanie wiersza 15, C. (dz. cyt., s. 32) każe w poszczególnych wierszach dopatrywać się kolejno przedstawienia przez proroka następstwa wypadków: wiersz 15 = desolatio Iudeae (quando sciet puer.); wiersz 16 = desolatio Syriae et Samariae (antequam sciet puer...). Jednakże partykuła *ki* = quia rozpoczynająca wiersz 16 wskazuje raczej na wyjaśnienie treści wiersza poprzedniego, a nie na proste następstwo wypadków. Dlatego tłumaczenie C. nie jest przekonujące.

⁴⁹⁾ Niesłusznie więc zarówno Schäfer (dz. cyt., s. 44—45) jak i Delitzsch. Fr. (Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, Leipzig 1890, s. 99), tłumaczący zresztą wiersz o miodzie i mleku w sensie ubóstwa ziemi judzkiej, dopatrują się w tekście również przepowiedni o ubóstwie dzieciństwa Jezusowego.

⁵⁰⁾ Szczegóły o oblężeniu Damaszku przez Tiglat-Pilezera zob. u Gressmanna, A. O. T., s. 144.

się zatem rzeczywiście „główniami kurzącymi się“ (Iz. 7, 4), które już nie zdołały wywołać pożaru w Judei, gdyż niebawem zgasły.

7. *'Almah* w świetle krytyki

Ponieważ tekst 7. rozdziału księgi Izajasza wyraźnie zapowiada jakiś znak Boży szczególnie i cudowny, a zapowiada go w w. 14, Żydzi jak i krytycy protestancy doszukują się wprawdzie wiadomości o owym znaku w tym miejscu Pisma św., lecz pojmują go bardzo rozmaicie.

Zestawimy poniżej przytaczane najczęściej tłumaczenia, które nie dają zadawalającego rozwiązania problemu. Sprawdza się na nich powiedzenie Dennefelda, że wszelkie tłumaczenie, które odrzuca tezę o dziewiczym poczęciu przepowiedzianym przez Izajasza (co stwierdzono wyżej), nie zadawała rzetelnego badacza, bo jest oparte na więcej lub mniej wyraźnym pogwałceniu tekstu i kontekstu proctwa ⁵¹). Podłożem tych tłumaczeń jest najczęściej racjonalistyczny przesąd niemożliwości cudów a nawet w ogóle zaprzeczenie nadprzyrodzoności (por. „Il n'y a pas de surnature!“ Renana).

a) Czy Emmanuelem jest Ezechiasz?

Już św. Hieronim i św. Justyn (Dial. c. Tryf. 66, 68, 71, 77) zbijają twierdzenie, jakoby Emmanuelem był syn Achaza Ezechiasz. Za tą tezą miałby przemawiać fakt, że pochodził z rodu Dawida, był królem Judei pobożnym i wiernym Jahwie, a za jego czasów Jerozolima została wprost cudownie ocalona od zajęcia przez wojska asyryjskie (w 701 r. przed Chr.).

Jakkolwiek chronologia tych czasów nie jest we wszystkim dokładna, pewnym jest, że Ezechiasz jako 25-letni mężczyzna (2 Król. 18, 2) zaczął panować najpóźniej około r. 720, czyli w chwili ogłoszenia naszego prorocstwa (tj. około r. 735) miał już co najmniej 10 lat, nie mógł więc być dopiero zapowiedziany. Niedowiarek i bałwochwalca Achaz nie był godzien (por. tenor prorocstwa) zostać ojcem Mesjasza ⁵²). Zresztą chyba nikt nie odważyłby się przypisać Ezechiaszowi przymiotów dziecięcia z w. Iz. 9, 5: „Bóg mocny“, „Ojciec pokoju“. Matki Ezechiasza nie możemy nazwać *'almāh*, bo jest już zwykłą żoną (*'iššāh*). Gdyby o nią chodziło, Izajasz zapo-

⁵¹) Por. Dennefeld, La Sainte Bible, t. VII, Paris 1947.

⁵²) Por. Hölscher G., Die Propheten, s. 229: „sonst die Erfüllung der Weissagung dem Achaz in die Hand gegeben wäre“.

wiedziałyby to królowi w słowach: Twoja żona porodzi itp. — a nie uciekałyby się do obrazowej wizji. Był bowiem człowiekiem roztropnym i trzeźwym.

b) Czy *'almāh* jest jedną z podrzędnych żon Achaza?

Matką zapowiedzianego Emmanuela nie mogła być jedna z podrzędnych żon Achaza, gdyż ten Emmanuel miał zasiąść na tronie Judei, a tylko pierworodny syn głównej małżonki miał prawo do dziedziczenia tronu (pomijam już liczne inne względy przemawiające przeciw tej hipotezie).

c) Czy *'almāh* jest żoną Izajasza?

Św. Hieronim w swym Comm. in Is. przechował nam wiadomość, że niektórzy z współczesnych mu uważają za Emmanuela drugiego syna proroka imieniem *Maher-szālal-hász-baz*. Ale żona proroka będąc i żoną i matką (Szear-Jaszuba), nie była już *'almāh*, tzn. młodą, niezamężną niewiastą-dziewicą. Zresztą trudno przypuścić, by prorok wiedząc o przymiotach Emanuela uważał swego syna za przyszłego władcę. Samo zaś narodzenie się syna w małżeństwie proroka nie było by wcale szczególnym znakiem Bożym.

Zwolennicy tego tłumaczenia (protestanci: Gesenius, Hitzig, Diestel, Meinhold; żydzi: Aben-Ezra, Jarhi; katolicy: R. Simon, Calmet, a głównie Schegg) nie odbierają prorocत्वu sensu mesjańskiego, lecz narodziny syna proroka uważają za figurę narodzenia Mesjasza, pojmują je więc w sensie typicznym.

Ostatnio także J. Steinmann⁵³⁾ utrzymuje, że prorocत्व Izajasza zapowiada narodzenie się Ezechiasza, które jest typem narodzin Mesjasza. Sens typiczny w księgach St. T. istnieje, ale tutaj jest

⁵³⁾ Steinmann J., *Le Prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps* (Collection „Lectio Divina“, n. 5), Paris 1950; recenzja w *Revue Biblique*, nr 1 (ze stycznia) r. 1951. Steinmann jest przekonany, że jego tłumaczenie ma wielką przewagę nad innymi, bo utrzymuje bez trudności obecny porządek wierszy w tekście hebrajskim, a wymaga jedynie pewnych poprawek w datach 2 Księgi Królewskiej. Przypomina, że tłumaczenie typiczne było powszechne wśród katolików w 17 i 18 wieku. Wreszcie zaznacza, że jego tłumaczenie nie pomniejsza znaczenia prorocत्वa, zawierającego w zarodku (en germe) elementy mesjańskie. Mimo to wydaje się wątpliwym, by uroczysta zapowiedź specjalnego Bożego znaku miała się odnosić do syna bezbożnego Achaza, choćby tylko in sensu typico. Można też mieć wątpliwości co do łączenia przez St. Księgi 2 Król. 18,2 i Iz. 8,2 przez tezę, że dziewiczą matką Emmanuela będzie Abijāh, żona Achaza, z mianem *'almāh*.

on nie do przyjęcia. „Trzeba by wskazać — mówi ks. Archutowski — kto miał być tym synem, którego dziewicze narodzenie mogło być typem dziewiczego narodzenia Mesjasza, bo tylko wówczas można mówić o typicznym znaczeniu prorocstwa. Przy tym zaznaczyć trzeba, że przymioty osobiste i charakter działalności Emmanuela, o których prorok mówi w następnych rozdziałach, muszą w znaczeniu właściwym i literalnym całkowicie odpowiadać przymiotom i działalności danej osoby“⁵⁴). Oczywiście, osoby takiej nie sposób odnaleźć, jeśli się nie przyjmie, że jest nią przyszły Mesjasz.

d) **Czy 'almāh jest uosobieniem „domu Dawida“ lub wiernej części narodu żydowskiego?**

W warunkach, jakie poznaliśmy z rozdz. 7, „dom Dawida“ nie może być pojmowany alegorycznie jako dziewica; niewierność Jahwie i bałwochwalstwo są cudzołóstwem według słownika biblijnego. Zresztą tej hipotezie brak zupełnie oparcia w tekście, który najwyraźniej rozróżnia dwie osoby: 'Almę i Emmanuela.

e) **Czy 'almāh oznacza jakiś zespół albo zbiór osób?**

Wielu protestantów (Marti, Cheyne, Duhm, Löhr, Guthe i i.) przypuszcza, że w tekście Izajasza 7, 14 chodzi o młode niewiasty żydowskie, które wkrótce będą brzemienne i porodzą synów w czasie, gdy Judea będzie już wolna od swych wrogów; one więc będą mogły powitać swych potomków okrzykiem: „Emmanuel!“ (Bóg z nami!) — i będą mogły nadać im na pamiątkę to imię symboliczne⁵⁵).

Czy wolno doszukiwać się liczby mnogiej w wyrazie, który oznacza matkę Emmanuela? Chyba nie, gdyż 'almāh jest formą liczby pojedynczej z rodzajnikiem i może oznaczać tylko pewną określoną osobę, nie zaś wiele młodych panien. Fischer jednak sądzi, że uznanie formy 'almāh za formę liczby mnogiej było by gramatycznie dopuszczalne, gdyż „ha“ może być w pewnych wypadkach rodzajnikiem generalnym, zastosowanym do całego rodzaju⁵⁶). Ale w tekście Iz. 7, 14 takie uznanie nie jest możliwe, gdyż konsekwentnie i wyraz Emmanuel musiałby się dać podobnie wytłumaczyć, to jednak wobec braku rodzajnika i wobec wybitnie osobowego charakteru zapowiedzianego dziecka (7, 14; 8, 8; 9, 5, 6 itd.) jest wykluczone. A więc skoro „jedno dziecko, to i jedna matka“ (Fischer).

⁵⁴) Art. cyt., s. 32.

⁵⁵) Z tłumaczeniem kollekt. polemizuje Fischer J. w dz. cyt. na s. 72.

⁵⁶) Por. Fischer J., dz. cyt., s. 71. F. podaje przykład: Der Fisch lebt im Wasser, tj. das Genus Fisch lebt im Wasser.

Tłumaczenie to jest dalej nieprawdopodobne także dlatego, że za głoskę uważa Iz. 7, 15.17 a zepsucia tekstu dopatruje się u Iz. 8, 8. Także protestant Hölscher polemizuje z tłumaczeniem kolektywnym uważając je za naciągnięte i wprost niepoważne⁵⁷⁾.

f) **Czy 'almāh jest jakąś kobietą, wskazaną przez Izajasza?**

Tekst nie pozwala na takie przypuszczenie. Musiałaby być wyraźna wzmianka w tekście o tym, że prorok wygłaszając przepowiednię wskazał jakąś kobietę przechodzącą może niedaleko lub stojącą obok. Inaczej: quod gratis asseritur, gratis negatur⁵⁸⁾. Zresztą to tłumaczenie, podobnie jak poprzednie (e), nie liczy się z solennością, z jaką prorok zapowiada znak Boży. Zwykle urodzenie dziecka nie było by takim osobliwym znakiem.

g) **Czy można proroctwo o 'almāh uważać za wymysł Izajasza, głównie na podstawie Pięcioksiągu, którego dwie części: J(-ahwista) i E(-lohista) — właśnie wtedy zostały zestawione?**

Izaak, Samson, Samuel rodzą się w sposób niezwykle, dzięki ingerencji Bożej, bo dotychczas matki ich były niepłodne. Podobnie jest w proroctwie Iz. 7, 14.

Biblia podkreśla tylko fakt, że wbrew ludzkiemu spodziewaniu te kobiety stały się w późnym wieku matkami. Od spóźnionego zapłodnienia jednak różni się dziewicze poczęcie całkowicie. Żydzi też nigdy w tych opowiadaniach nie dopatrywali się poczęcia dziewiczego ani nie wytworzyli tradycji, która by Izajaszowi mogła myśl o tak wielkim cudzie nasunąć.

h) **Czy proroctwo o 'almāh zostało zapożyczone z mitów wschodnich?**

Modnym poprostu stał się w ostatnich dziesiątkach lat zarzut, że Kościół pierwszych wieków przejął myśl o dziewiczym poczęciu Chrystusa z mitów wschodnich⁵⁹⁾. Ale i pod adresem Izajasza wy-

⁵⁷⁾ Hölscher G., Die Propheten, Leipzig 1914, s. 230: „Aber solche Benennung mit einem symbolischen Namen hat für mein Empfinden nur bei einem einzelnen Kinde Platz, bei vielen wirkt sie grotesk“

⁵⁸⁾ Por. Duhm B., cytowany u Steinm. na s. 436: „Auch nicht ein zufällig in der Nähe stehendes Weib, das mindestens in der Niederschrift näher hätte bezeichnet werden müssen“.

⁵⁹⁾ Gruntowną odprawę daje im m. in. Steinmann A., Die Jungfrauen-geburt u. die vergleichende Religionsgeschichte (Theologie u. Glaube 1918, 433—466), a z polskich uczonych ks. prof. Klawek A. w rozprawie: Noc Betelejemska — historia czy legenda? Pozn. — W., 1921.

suwają niektórzy (Strauss, Kittel) ten zarzut. Ponieważ mit perski o Mitrasię (zrodzonym „dziewiczo“ ze skały) oraz mit indyjski o Buddzie (który w postaci białego słonia z nieba zstąpił w łono swej matki Mai), pochodzą już z czasów po-Izajaszowych, nie można ich tedy odnosić do naszego proroka. Natomiast wysuwa się przypuszczenie, że mit grecki o Zeusie, wykarmionym przez Amalteę lub egipski o Ozyrysie lub też babiloński o Isztar (Astarte, Venus) z dzieckiem na ręku mogły stanowić dla Izajasza źródło do pomysłu o *'almāh*-mater Emmanuela.

Odpowiadając na te zarzuty wypada stwierdzić, w oparciu o rzetelne badania naukowe mitów⁶⁰⁾, że mity te nie wykazują wcale przekonania o dziewictwie matek-bogin, lecz albo (babil. i egipskie) dowodzą miłości bogów względem ludzi i łączenia się ich z ziemiankami, albo też usiłują (greckie i rzymskie) udowodnić pochodzenie wybitnych osobistości bohaterów narodowych (Perseusz, Herakles) od bogów, by dodać im blasku i znaczenia. Zawsze jednak mniej lub więcej wyraźnie występuje osoba ojca, mężczyzny lub samo semen virile (por. mit perski o Saoshyancie), co — rzecz jasna — przekreśla myśl o dziewiczym poczęciu⁶¹⁾.

Poza tym trzeba stwierdzić, że u Izajasza *'almāh* nie jest boginią, lecz człowiekiem. Jej syn Emmanuel nie narodził się jak mityczni herosowie i pół-bogowie, lecz dopiero ma się narodzić.

Zresztą prorocy Starego Test., nauczyciele narodu z woli Jahwy, wcale nie byli skłonni do przyjmowania mitologicznych oraz często zmysłowości i sensacją tchnących opowieści pogańskich.

Różne inne przypuszczenia, podobne do omówionych powyżej (a-h)⁶²⁾, stoją w jawnej sprzeczności z historycznymi i uznanymi za pewne okolicznościami, w których Izajasz ogłosił swe Proroctwo.

⁶⁰⁾ Por. np.: Cumont F., *Die Mysterien des Mithra* (niem. przekł. G. Gehricka), Leipzig 1911; Erman A., *Die ägyptische Religion*, Berlin 1909; Jastrow, *Die Religion Babyloniens u. Assyriens*, Giessen 1912 itp.

⁶¹⁾ Por. art. cyt. Steinmanna. — Nadto: Grützmacher, *Die Jungfraugeburt* (Bibl. Zeit. u. Streitfragen II, 5. Berlin 1906).

⁶²⁾ Do owych dowolnych przypuszczeń i wniosków racjonalistów można odnieść słusznie to, co Cumont powiedział o Plutarchu i Jamblichusie, mianowicie o ich ocenie religii egipskiej: „Die nebelhaften Ideen der orientalischen Priester erlauben jedem, in ihnen die Phantome zu erblicken, denen er nachjagt; die individuelle Phantasie hat freie Bahn, und der Dilettantismus der Gebildeten liebt es, diese geschmeidigen Lehren nach seinem Geschmack zu modeln“ (*Die orient. Relig. in röm. Heidentum*, Leipzig u. Berlin 1910, s. 105), cyt. u Steinm. na s. 446.

Konkludując stwierdzamy więc, że jedynie tłumaczenie proctwa Izajaszowego w sensie dziewiczego poczęcia Mesjasza harmonizuje z tekstem i kontekstem. Wolą Bożą było bowiem, aby dogmat wiary św. o dziewictwie Najśw. Panny w poczęciu i porodzeniu Boskiego jej Syna był przepowiedziany przez proroka.

Kraków

Ks. MICHAŁ PETER

FORMIZM A PROBLEM CHRYSOLOGICZNY

Formizm (Formgeschichte), liberalny kierunek krytyki literackiej synoptyków, który rozwinął się w Niemczech po pierwszej wojnie światowej, obrał sobie za przedmiot swych badań prehistorię ewangelii synoptycznych dla wyświeślenia tajemnicy Jezusa i chrześcijaństwa. Nazwa szkoły formistycznej (Formgeschichte) ma swe uzasadnienie w tym, że poznanie najstarszych warstw ustnej tradycji chrześcijańskiej, oraz jej przekazywania osiąga się zgodnie z metodą tego kierunku przy pomocy analizy poszczególnych fragmentów ewangelii synoptycznych¹⁾.

Ponieważ wnioski szkoły formistycznej nie ograniczają się wyłącznie do dziedziny literackiej ewangelii synoptycznych, lecz również nie zgodnie z duchem chrześcijaństwa naświełają jej treść, a zwłaszcza problem chrystologiczny, jest rzeczą odpowiednią podać krytyce rozwiązanie przez formistów problemu chrystologicznego.

¹⁾ Termin formizm na określenie Formgeschichte przyjął w wykładach apologetyki Ks. Prof. Bolesław Radomski w Lublinie. Głównymi przedstawicielami formizmu są: Albertz M., Bertram G., Bultmann R., Dibelius M., Schmidt K. L.

Bibliografię kierunku do roku 1946 podaje wyczerpująco Benoit P., w *Revue Biblique* 53/1946/481—2, oraz ks. Bogdan Jankowski w *Collectanea Theologica* 21/1949/77—80.

Z nowych publikacji z zakresu formizmu należy wymienić następujące: Albertz M., *Die Botschaft des N. T.*, Zürich 1947; Bultmann R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949; Bultmann R., *Zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, art. w *Theol. Literaturzeitung*, Leipzig 1947 (271—4); Mörgenthaler, *Formgeschichte u. Gleichnisauslegung*, art. w *Münch. Theol. Zeitschrift*, 1950 (1—16); Schelkle K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.*, Ein Beitrag zur Formgeschichte u. zur Theol. des N. T. Heidelberg 1949.