

MARIAN GOŁĘBIEWSKI

## SKUTECZNOŚĆ SŁOWA BOŻEGO WEDŁUG Iz 55,8—11

Treść: Wstęp; I. Krytyka literacka; II. Rodzaj literacki; III. Uwagi teologiczne; IV. Nowy Testament o skuteczności słowa Bożego.

### WSTĘP

Tekst wskazany w tytule należy do epilogu drugiej części Księgi Izajasza, czyli tzw. Deuteroizajasza. Stanowi on jakby streszczenie całego orędzia deuteroizajańskiego i gwarancję jego wiarogodności. Gwarancją tą w ścisłym tego słowa znaczeniu jest skuteczność i niezawodność słowa Bożego, które stanowi treść orędzia anonimowego proroka z końca niewoli babilońskiej. To słowo działające i sprawiające wydarzenia historyczne jest środkiem, który ma doprowadzić do osobowego spotkania z Bogiem. Słowo skonkretyzowane w wydarzeniach zbawczych nie chce pozostać bez odpowiedzi; chce wrócić do miejsca pochodzenia — do Boga. Dokonuje się to poprzez odpowiedź wiary i miłości Izraela.

Historia Izraela ma charakter głęboko teologiczny, gdyż powstała ona i ustawicznie się rozwija pod wpływem słowa Jahwe — jako taka objawia boskość Jahwe i Jego suwerenną władzę nad wszystkimi rzeczami. Historia ta powraca w odpowiedzi Izraela do Jahwe (jak Jego słowo), który jest jej głównym autorem.

### I. KRYTYKA LITERACKA

#### 1. Tłumaczenie

- W.3. Bo myśli moje nie są myślami waszymi,  
ani wasze drogi drogami moimi — wyrocznia Jahwe.  
W.9. Bo jak niebiosa górują nad ziemią,  
tak drogi moje nad waszymi drogami  
i myśli moje nad myślami waszymi.

- W.10. Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego,
- W.11. tak słowo, które wychodzi z ust moich: nie wraca do mnie bezowocnie, zanim wpierw nie dokona tego co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.

## 2. Uwagi dotyczące podziału i tłumaczenia

W.8—9 i 10—11 rozważamy jako całość. Przede wszystkim w.8—9 stanowią wyraźną jedność. Wynika to z w.9b (hebr. partykuła *kēn*), który ściśle łączy się z w.9a, a ten ostatni wprowadza nas w myśl w.10. Występuje tutaj paralelizm dwóch porównań skonstruowany przy pomocy partykuł *kī*, *kī* i *kēn* (w.9.10n). Inny znak tej jedności polega na tym, że Jahwe mówi zarówno w w.8—9 jak i w.10—11. Na początku w.9 byłoby lepiej wstawić zamiast *gāb<sup>e</sup>hū* — *qal 3 os.l.mn.* konstrukcję *kig<sup>e</sup>bōah*, którą sugeruje również *Q<sup>a</sup>* i która lepiej zgadza się z partykułą *kēn* w apodosis. Skądinąd powtórzenie tego samego słowa i tej samej formy jest charakterystyczne dla Iz 54—55. Należy dodać, że chodzi tutaj o czasownik statyczny, który przede wszystkim wyraża teraźniejszość<sup>1</sup>. W niektórych przypadkach, zresztą rzadkich i niepewnych, partykuła *kēn* występuje bez *ka'asher*. Między innymi chodzi o w.9. W w.11 po zdaniu przeczącym występuje konstrukcja *kī'im*, którą tutaj przetłumaczyliśmy przez wyrażenie „zanim wpierw nie dokona”<sup>2</sup>.

## 3. Analiza literacko-krytyczna

W.8. W wierszu tym występuje konstrukcja dwóch rzeczowników: *mahaszābāh* (myśl) i *derek* (droga); ten ostatni znajduje się również w Iz 58,2, gdzie mowa jest o drogach, po których kroczy Bóg razem z ludźmi. Co więcej, chodzi o drogi, których Bóg domaga się od ludzi. Dlatego tutaj mowa jest

<sup>1</sup> Zob. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1947, 112a. Jeśli chodzi o wykaz skrótów czasopism — zob. *Encyklopedia katolicka*. Wykaz skrótów, Lublin 1972.

<sup>2</sup> P. Joüon, 173f.

o moich drogach — d<sup>e</sup>rākāi. Sytuacja opisana w 55,6n podobna jest do tej, o której mowa w 58,2. Odnacza się ona niecierpliwym oczekiwaniem zbawienia. Dlatego prorok zachęca do uczciwego postępowania. Rzeczownik derek występuje dość często w Iz 40—66. W Iz 55,7 oznacza złe postępowanie człowieka. A oto kilka przykładów, gdzie rzeczownik ten nabiera znaczenia przenośnego: 42,24; 53,6; 55,8,9; 56,11; 57,17; 58,2; 63,17; 66,3. Jako podmiot występuje derek w 40,27 (i oznacza los, przeznaczenie) i w 55,8,9. Jako przedmiot w 48,15; 59,8; 65,2. W tym znaczeniu jawi się również w 1 Krl 2,4. Często używa go Jeremiasz: 18,11; 25,3—5; 35,15—17. Jest rzeczą charakterystyczną, że te trzy teksty uważane są przez uczonych za deuteronomistyczne<sup>3</sup>.

Natomiast rzeczownik mahaszābāh nie jest typowy dla Deuteroizajasza. Występuje on w 55,7 jako przedmiot, a w 55,8,9 i 59,7 jako podmiot, ponadto w 65,2 i 66,18(?). W 65,2 występuje razem z rzeczownikiem derek. Spotykamy go również w Jr 29,11: „Bo ja jestem sobie świadom zamiarów, jakie mam co do was — wyroczenia Jahwe: zamiarów zbawiennych, a nie zgubnych, by wam użyzyć spodziewanego końca”. Tutaj zamiary Boga (plany) przeciwstawione są zamiarom ludzkim (por. Mi 4,12; Ps 131,11; Jr 49,20; 50,15). Rzeczownik mahaszābāh znajdujemy również w tekstach, w których jawi się on paralelnie ze słowem *‘ešah* (rada). Oznacza tutaj myśli, albo raczej plany, zamiary Boże czy też przeznaczenie. Stwierdzenie Iz 55,8,9 stanowi wprowadzenie do wierszy, które mówią o skuteczności i płodności słowa Bożego. Tekst ten uwidacznia treść wierszy, które po nim następują: słowo Boże, które zstępuje od Boga i zapładnia ziemię, jak to czynią deszcz i śnieg, to słowo wraca do Boga przynosząc owoc; jest zatem skuteczne i płodne, ponieważ myśl od której ono pochodzi, jest myślą transcendentnego i nieporównywalnego Boga. Rzeczownik mahaszābāh używany jest w znaczeniu teologicznym w innych tekstach ST, wcześniejszych od Deuteroizajasza. Można go spotkać w Jr 18,11; 29,11 i 51,19. Pierwszy tekst należy do tradycji deuteronomistycznej; Jr 29 zaliczany jest do opowiadań Barucha<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Zob. E. Vogt, *Adnotationes in librum Jeremiae (In usum privatum auditorum P. I. B.)*, Romae, 15n; por. E. Sehmendorf, *Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56—66*, ZAW 84(1972)533n; por. także J. Bergman, A. Haldar, H. Ringgren, K. Koch, TWAT II, 298—312.

<sup>4</sup> Zob. W. Rudolph, *Jeremia (HAT 12)*, Tübingen 1968, 121, 181.

Jr 18,11 znajduje się w ramach mowy sądowej (18,11—17), która w obecnej formie późniejsza jest od Jeremiasza. Oryginalny tekst obejmuje w.11—12. W wierszach tych Jahwe zapowiada sąd nad Judą i Jerozolimą i nawołuje do nawrócenia: „Tak mówi Jahwe: oto ja wam przygotowuję nieszczęście i plan (mahaszābāh) przeciwko wam układam, zawróćcie każdy ze swej złej drogi! Poprawcie wasze postępowanie i wasze czyny.” Ten plan Boga odnosi się do Jego niezwyklej interwencji w sądzie.

U Jr 29,14 znajdujemy następujące stwierdzenie: „...dam się wam znaleźć — wyrocznia Jahwe. Odmienię wasz los i zbiorę was ze wszystkich narodów i ze wszystkich miejsc, do których was rozproszyłem — wyrocznia Jahwe — i przywrócę was na miejsce, z którego was zesłałem”. Plan Boga dotyczy tutaj powrotu Izraelitów z niewoli i odnowienia narodu. Historycznie odnosi się do pierwszej, a nie drugiej wielkiej deportacji Izraelitów. I wreszcie u Jr 51,29 mamy takie zdanie: „Dygoce i trzęsie się ziemia, bo na Babilonie plan Jahwe się spełnia, by z ziemi babilońskiej uczynić pustkowie, bez żadnych mieszkańców”. Idzie tutaj również o mowę sądową. Jak wynika z powyższej analizy rzeczownik mahaszābāh występuje w mowach sądowych, w wyroczniach zbawienia i dotyczy szczególnej interwencji Boga w historii.

Ponadto należałoby wymienić jeszcze dwa teksty: Ps 40,6 i 92,6, które pochodzą z okresu po niewoli. Ps 40,6 jest pieśnią dziękczynną jednostki: „Panie, Boże mój, wiele cudów uczyniłeś, a w zamiarach Twoich wobec nas nikt Ci nie dorówna. I gdybym chciał je wyrazić i opowiedzieć, będzie ich więcej, niż można obliczyć”. Tutaj plany Boga mają jako przedmiot naród Izraela. To co Jahwe postanawia i zamierza, dotyczy to zawsze Jego stosunku do narodu wybranego.

Ps 92 jest również pieśnią dziękczynną w formie hymnu. W w.6 występuje ekklamacja: „Jakże wspaniałe są dzieła Twe, Panie, jak niezgłębione Tve myśli”. Widać tu raz jeszcze zależność między terminami: dzieło, działanie i myśl Boga. LXX tłumaczy prawie zawsze rzeczownik mahaszābāh przez logismós, ale w Iz 55,8.9 posłużyła się terminem boulé. NT używa tego słowa w znaczeniu planu Bożego. Nie używa terminu logismós; dla wyrażenia treści tego terminu używa rzeczownika lógos<sup>5</sup>.

Użycie formuły n'úm Jhwh nie jest typowe dla Deutero-

<sup>5</sup> Zob. J. Morgenstern, *Two Prophecies from 520—516 B.C.*, HUCA 22 (1949) 5, przypis 9.

izajasza, który zwykle wprowadza ją do środka stychu<sup>6</sup>. Zarówno słownictwo jak i treść tego wiersza nie są typowe dla orędzia deuterioizajasńskiego.

W.9. Na początku tego wiersza występuje konstrukcja ki... kēn. Jest ona raczej charakterystyczna dla kompleksu tritoizajasńskiego. Czasownik gābah (być wysokim) jawi się w Iz 52,13, tzn. w czwartej pieśni o słudze Jahwe. Jako przymiotnik występuje ten rdzeń w prologu do pism Deuterioizajasza (40,9) i w 57,7. Nie jest to czasownik typowy dla Deuterioizajasza<sup>7</sup>. Obraz niebios wznoszących się ponad ziemią jest znany zarówno Deuterioizajaszowi jak i Tritoizajaszowi (57,15). Kontekst w.9 jest jednak całkowicie różny.

Biblia często łączy ułomność stworzenia z grzesznością człowieka. Wyraźną ilustrację znajdujemy w Ps 103,11.12: „Bo jak niebo wznosi się nad ziemią, tak możliwe jest Jego miłosierdzie wobec Jego czcicieli. Jak jest odległy wschód od zachodu, tak daleko odsuwa się od nas nasze występki” (ta sama forma co w w.9, zamiast partykuły mē występuje ʿal<sup>8</sup>. Psalmista definiuje transcendencję Boga jako transcendencję miłości, która wyraża się w przebaczeniu (por. Oz 1,8—9)<sup>9</sup>. Temat transcendencji wyrażony przy pomocy czasownika gābah powraca jeszcze w Job 11,8; 22,12 i 40,10.

W.10. Czasownik jārād (zstępować) w Iz 40—66 występuje w następujących tekstach: 42,10; 47,1; 52,4; 55,10; 63,14.19; 64,2; w formie hifil w 43,14 i 63,9. Rzeczownik geszem (deszcz) poza tym wierszem występuje w tekście redakcyjnym 44,14 (?); rzeczownik szeleg (śnieg) — oprócz tego wiersza — występuje u Iz 1,18<sup>10</sup>. Czasownik rāwāh (nawadniać, zalewać wodą) w formie hifil użyty jest przez Deuterioizajasza w 43,24. Tekst należy do wyroczni, w której Jahwe zarzuca Izraelowi zaniedbania w kulcie i łączy się z Iz 1,11. W tekście podjęty jest temat — dobrze znany starym prorokom — darmości

<sup>6</sup> Zob. F Baumgärtel, *Die Formel N'um Jahwe*, ZAW 73(1961) 227—290.

<sup>7</sup> Zob. Iz 2,15; 3,16; 5,15; 7,11 (hifil); 10,33; zob. R. Hentschke, *TWAT I*, 890—895.

<sup>8</sup> Jest to hymn pochodzący z okresu po niewoli. Sponuje on istnienie Deuterioizajasza i napisany jest w stylu i języku kultycznym, por. E. Sellin — G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1968, 315.

<sup>9</sup> P.-E. Bonnard, *Le Second Isaie. Son disciple et leurs éditeurs*. Isaie 40—66, Paris 1972, 308.

<sup>10</sup> Według E. Lipińskiego, *On the Comparison in Isaiah LV*, 10, VT 23 (1973) 246—247, w.10 zawiera porównanie, które posiada dokładną paralelę w literaturze mezopotamskiej.

wybraństwa Izraela (por. Pwt 7,6). Czasownik odnosi się do Jahwe, podczas gdy w 55,10 podmiotem czasownika jest geszem (deszcz) a przedmiotem 'ereš (ziemia). W formie piel jawi się ten czasownik w redakcyjnym tekście 34,5,7, a w formie hifil u Oz 6,3 (koniektura). W tym ostatnim byłby ten sam obraz co w 55,10. a oto odnośny cytat: „Dołożmy starań, aby poznać Jahwe; przyjdzie Jego jest pewne niby świt poranka, jak wczesny deszcz przychodzi On do nas i jak deszcz późny (kageszem), co nasycza (jôreh) ziemię”. Chodzi tutaj o nawrócenie do Jahwe. Forma hifil tego czasownika występuje również w Ps 11,25; Lm 3,15 (por. Iz 58,11). Natomiast czasownik jālad (rodzić) występuje w formie hifil w 45,10; 59,4 i 66,9 (2 razy), ale w odmiennych kontekstach. W ostatnim tekście Jahwe jest podmiotem czynności wyrażonej przez czasownik jālad. On to sprawia, że ktoś lub coś się rodzi. Tymczasem w 55,10 deszcz i śnieg zapładniają i użyźniają ziemię.

Czasownik sāmah (pokryć zielenią, por. 42,9) w formie hifil występuje w 45,8. Jest to słynny tekst przez Wulgatę przetłumaczony „Rorate caeli desuper”. Ten sam czasownik spotykamy w 61,11. W obydwóch tekstach idzie o zrodzenie sprawiedliwości, która pochodzi od Boga. W ostatnim tekście spotykamy konstrukcję kf, kf... kēn<sup>11</sup> występującą w 55,10 oraz rzeczownik zera<sup>c</sup>, który oznacza nasienie dane do dyspozycji siewcy. Rzeczownik ten w tym znaczeniu nie występuje więcej w Iz 40—66. Woda, która zstępuje i wstępuje do nieba, osiąga z pewnością swój cel, tzn. zrasza ziemię, sprawia, że ona owocuje i pokrywa się zielenią (por. Koh 9,20). Wydaje się, że Ps 104, 13—15 rekapitułuje to, co było powiedziane powyżej<sup>12</sup>. Deszcz osiąga zawsze swój cel; tak samo jest ze słowem Bożym.

W.11. Wyrażenie „słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do mnie bezowocnie” wydaje się być zapożyczeniem z 45,23: „Przysięgam na siebie samego, z moich ust wychodzi sprawiedliwość, słowo nieodwołalne. Tak przede mną się zegnije kolano, wszelki język na mnie przysięgać będzie”. Jest tutaj mowa o przysiędze Boga w ścisłym znaczeniu tego słowa.

<sup>11</sup> Zob. Iz 43,19; 45,8; 58,8. Odnośnie do obrazu chmur wstępujących z ziemi do nieba zob. Jr 10,13; por. J. Muilenburg, *The Linguistic and Theoretical Usages of the Particle kf in the Old Testament*, HUCA 32(1961)142.

<sup>12</sup> Jest to hymn z okresu po niewoli, por. E. Sellin — G. Fohrer, *Eint.*, 315.

podczas gdy w Iz 55,11 mamy do czynienia z uogólnieniem (maksymą) dotyczącym słowa Bożego. Inna różnica polega na wokalizacji: w 45,23 *jāsā'*, a w 55,11 *jēsē'*. Ponieważ w 45,23 jest mowa o konkretnej przysiędze, dlatego sama wypowiedź jest konkretna i ubogacona przez słowo *šēdāqāh* (sprawiedliwość), jak również przez wniosek w w. 23b. Zdanie względne 'aszer *hāpaš'ti* (co chciałem) wydaje się mieć odpowiednik w 65,12 i 66,4. Rzeczownik *dābār* (słowo) jako podmiot czasownika *qūm* powraca w 40,8 w zdaniu: „... lecz słowo Boga naszego trwa na wieki”. Tekst ten należy do prologu i prawdopodobnie posiada charakter redakcyjny<sup>13</sup>. Słowo *reqām* (pusty, bezowocny) występuje tylko jeden raz w Iz 1—66. Wyrażenie „nie wraca bezowocnie” (z pustymi rękoma) odnosi się w Biblii do zwycięskiego wodza i bohatera.

Rdzeń *šlh* (osiągnąć cel, powieść się) w formie *hifil* poza naszym tekstem występuje w 48,15 w wyroczni na korzyść Cyrusa: „To ja, ja mówiłem i ja go powołałem, przywiodłem go i poszczęściłem jego drodze”. Konstrukcja z czasownikiem *šālah* i podwójnym akuzativem znajduje się w 50,1 w zdaniu względnym, aszer *šillah'tihā* (którą odprawiłem), ale w zupełnie odmiennym kontekście. Reasumując możemy powiedzieć, że znaczenie tej wyroczni nie ogranicza się do uwolnienia, które ma oznaczać kres niewoli. Wiersze te zawierają prawo ogólne. Słowo Boże nie wraca nigdy bezowocnie, bez osiągnięcia celu<sup>14</sup>.

Jakie wnioski można wyprowadzić z powyższej analizy? Co przede wszystkim odróżnia te wiersze od pism Deuteriozajasza, to bardzo wzniosła koncepcja słowa Bożego i jego charakter quasi hipostatyczny, przez co tekst ten zbliża się raczej do pism z okresu po niewoli. Z drugiej strony nasz autor pozostaje wierny orędziu deuteronomistycznemu, które bardzo mocno podkreśla rolę słowa Bożego w historii Izraela<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Zob. R. P. Merendino, *Corso esegetico-teologico su Isaia 40. I Parte: 40,1—11* (Ad uso privato degli uditori), Roma 1970, 1—141.

<sup>14</sup> Zob. P.-E. Bonnard, *Le Second Isaie*, 309; por. 2 Sm 1,21; Hbr 4,12 i Jr 50,4. Jeremiasz posługuje się innymi metaforami, aby wyrazić skuteczność słowa Bożego: Jr 5,14; 23,29 (por. Za 1,6).

<sup>15</sup> Deuteronomista koncentruje całą historię Izraela na wyrażeniu *dābār Jhwh*. Nie był on jego twórcą, ale jest odpowiedzialny za rozpowszechnienie tego terminu we współczesnej mu lub po nim następującej literaturze prorockiej — C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (An Bibl 43), Rome 1970, przypisy 582, 583 i 584.

Można by jeszcze podać pewne wskazówki przemawiające przeciw autorstwu deuteriozajańskiemu tych wierszy. Przede wszystkim konstrukcja z potrójnym 'aszer i zbytecznym 'im (skądinąd bardzo dobrym w jęz. hebr.) które zdają się wskazywać na styl zwykły i pospolity. W.11. mógłby z powodzeniem stanowić zakończenie rozdz. 55, ale autor chciał kontynuować myśl i z tej racji dorzucił dwa ostatnie wiersze w stylu zbliżonym do Deuteriozajasza.

## II. RODZAJ LITERACKI

1. Wydzielenie poszczególnych jednostek w Iz 55,6—13 różnie było proponowane przez autorów<sup>16</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w. 6—7 różnią się od wierszy po nich następujących. Partykuła *ki* w w. 8.9.10 (i 12) wydaje się nie posiadać charakteru przyczynowego, ale raczej chodzi o cechę dysputy. Pierwotnie partykuła ta miała sens wskazujący. Odmienne znaczenie rzeczowników *maḥ<sup>e</sup>šebōt* (myśli) i *derek* (droga) w w. 7 niż w w. 8—9 upoważnia do wydzielenia w. 9—11<sup>17</sup>. Niewątpliwie w. 9 łączy się ściśle z w. 8 (por. *kēn* w w. 9b). Dzięki słowu *gāb<sup>e</sup>hū* wchodzimy w atmosferę w. 10. Jeśli uwydatnimy w w. 8—9 partykuły *ki*, *ki* i *kēn*, które mają swoje odpowiedniki w w. 10—11, to tym bardziej się przekonamy, że rzeczywiście chodzi tu o jedność literacką zbudowaną paralelnie. Ponadto, jak to podkreślono w krytyce literackiej, zarówno w w. 8—9 jak i 10—11 przemawia sam Jahwe. Dlatego uważamy te wiersze za jedność literacką, składająca się z dwóch strof: 1. w. 8—9 i 2. w. 10—11.

Jeśli chodzi o budowę metryczną, liczni autorzy zapro-

<sup>16</sup> Np. J. Begrich, *Studien zu Deuteriojesaja* (ThB 20), München 1969, 13; H. Gressmann, *Die literarische Analyse Deuteriojesajas*, ZAW 34(1914)264 i L. Köhler, *Deuteriojesaja* (*Jes 40—55*) *stilkritisch untersucht* (BZAW 37), Giessen 1923, 55, uważają w.8—13 jako jedność; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66* (ZBK III), Zürich-Stuttgart 1964, 5, 6, 179, 181, widzi tutaj dwie jednostki: w.8—9 i 10—11; J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66* (IntBib V), New York-Nashville 1956, 647—649 i O. Volz, *Jesaja II* (KAT IX), Leipzig 1932, 143, 147, dzieli ten fragment na dwie jednostki jak Fohrer, podczas gdy C. Westermann, *Das Buch Jesaja* (ATD 19), Göttingen 1970, 230, uważa w.6—11 jako jedność literacką.

<sup>17</sup> Zob. D. Baltzer, *Ezechiel und Deuteriojesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilpropheten* (BZAW 121), Berlin-New York 1971, 121.

ponowiali różne rozwiązania. Na początku podajemy schemat zaproponowany przez L. Köhlera <sup>18</sup>:

$$\begin{array}{r}
 55,8 \quad - \quad 3 \quad + \quad 3 \\
 \qquad \qquad \qquad 2 \\
 9 \quad - \quad 3 \quad + \quad 3 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \\
 10 \quad - \quad 3 \quad + \quad 3 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \quad + \quad 3 \\
 \qquad \qquad \qquad 2 \\
 11 \quad - \quad 2 \quad + \quad 2 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \quad + \quad 3 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \\
 12 \quad - \quad 2 \quad + \quad 2 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \\
 55,13 \quad - \quad 2 \quad + \quad 2 \\
 \qquad \qquad \qquad 2 \quad + \quad 2 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \quad + \quad 3
 \end{array}$$

L. Itkonen dopatruje się tutaj metrum 7 <sup>19</sup>. Jeszcze inne rozwiązanie proponuje D. A. Bruno <sup>20</sup>:

$$\begin{array}{r}
 55,8 \quad - \quad 6 \\
 9 \quad - \quad 3 \quad + \quad 6 \quad = \quad 15 \\
 10 \quad - \quad 5 \quad + \quad 7 \quad + \quad 5 \quad = \quad 17 \\
 11 \quad - \quad 5 \quad + \quad 3 \quad + \quad 7 \quad = \quad 15
 \end{array}$$

Wreszcie schemat zaproponowany przez J. Morgensterna <sup>21</sup>:

$$\begin{array}{r}
 55,8 \quad - \quad 3 \quad + \quad 3 \quad + \quad 2 \\
 9 \quad - \quad 3 \quad + \quad 3 \quad + \quad 2 \\
 10 \quad - \quad 3 \quad + \quad 3 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \quad + \quad 3 \quad + \quad 2 \\
 11 \quad - \quad 4 \quad + \quad 4 \\
 \qquad \qquad \qquad 3 \quad + \quad 3
 \end{array}$$

<sup>18</sup> L. Köhler, dz. cyt., 55; ze względu na inny podział podajemy schemat metryczny w.8—13, które Köhler rozważa jako całość.

<sup>19</sup> L. Itkonen, *Deuterojesaja metrisch untersucht*, Helsinki 1916, 61.

<sup>20</sup> D. A. Bruno, *Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung*. Stockholm 1953, 21On, autor uważa w.9—11 jako całość i dzieli je na dwie strofy: I w. 6—7.8—9; II w.10—11.

<sup>21</sup> J. Morgenstern, art. cyt., 4. Autor ten uważa w. 6—11 jako

W w. 8 mamy dwa zdania nominalne (8aαβ) i formułę n'ûm Jhwh (w. 8b), które skonstruowane są asyndetycznie ze zdaniami poprzedzającymi. W w. 9 jest zdanie porównawcze (w. 9aba) i werbalne (w. 9bβ — czasownik jest wspólny), które stanowią drugą część porównania. Konstrukcja w. 10—11 jest nieco bardziej skomplikowana. W w. 10a są dwa zdania porównawcze (czasownik jērēd wspólny dla obydwóch) i zdanie werbalne; w w. 10aβ jest jeszcze jedno zdanie werbalne, a w w. 10aγ dwa zdania werbalne, które „ziemię” mają jako przedmiot i wreszcie w w. 10b mamy dwa zdania werbalne (α i β — czasownik nātan wspólny dla obydwóch). Jest to pierwsza część porównania. Druga część następuje w w. 11. W w. 11a mamy dwa zdania werbalne (α i β) i w w. 11b również dwa zdania werbalne skonstruowane podobnie jak w w. 10aβ i γ.

2. Jaki jest rodzaj literacki tego tekstu? W. 8—11 były przypisane przez H. Gressmanna grupie tekstów nazwanych „słowami pewności” (45,18—25; 42,17; 45,17; 40,6—8)<sup>22</sup>; tymczasem J. Begrich dopatruje się tutaj struktury wyroczni zbawienia<sup>23</sup>. Zarówno w w. 8—9 jak i 10—11 widzi on wpływ dysputy<sup>24</sup>. Na tej samej linii trzeba by umieścić opinię H. E. von Waldowa, który zalicza Iz 55,8—13 do rodzaju nazywanego dysputą prorocką<sup>25</sup>. G. Fohrer natomiast widzi w tych wierszach pouczenie czy wskazanie Boga skierowane do pro-roka<sup>26</sup>.

Jak widać panuje różnorodność opinii odnośnie do rodzaju literackiego tego tekstu. Ta różnorodność odnosi się również do tekstów zwanych dysputą, a które różnie są klasyfikowane przez poszczególnych autorów. Wspomniany Bergrich wymienia następujące przykłady dysputy u Deuteroizajasza: 40,12—27; 18—20 + 25—26; 27—31; 44,24—28; 45,9.13; 18—25; 46,5—11; 48,1—11 (ten ostatni zawiera również elementy mowy sądowej); 46,12—15; 50,1—3<sup>27</sup>. Von Waldow podaje inne zestawienie tekstów uważanych za dysputę: 40,12—17; 40,18—20 + 41,6—7; 40,21—24; 25—26; 27—31; 44,21—22; 44,24—28;

całość. Zob. rozwiązanie zaproponowane przez F. Horsta, *Die Kennzeichen der hebräischen Poesie*, ThR NF 21(1953)115.

<sup>22</sup> H. Gressmann, art. cyt., 280.

<sup>23</sup> J. Begrich, dz. cyt., 14.

<sup>24</sup> Tamże, 22, 114, 116.

<sup>25</sup> Zob. H. E. von Waldow, *The Message of Deutero-Isaiah*, Interpr 22, 3(1968)289.

<sup>26</sup> G. Fohrer, ZBK, 181.

<sup>27</sup> J. Begrich, dz. cyt., 49.

45,11—13; 18—25; 46,1—11; 12—15; 51,1—3; 55,8—13<sup>28</sup>. C. Westermann bada każdy z przykładów podanych przez Begricha i sprowadza je do następujących tekstów: 40,12—31; 45,9—13; 49,14—26; 55,8. Dodaje się do nich niektóre teksty z Iz 46 i 48; 45, 18.19 i mowę sądową z 45,20—25<sup>29</sup>. Gressmann ogranicza tzw. wyzwiska do następujących tekstów: 42,18—25; 43,22—28; 45,9—13; 50—1—2a i niektóre elementy w 48,1—11<sup>30</sup>.

W dyspucie idzie o wypowiedź proroka, w której kontestuje się punkt widzenia słuchaczy. Może ona zaczynać się cytatem słów strony przeciwnej, np. „Czemu mówisz, Jakubie, i ty, Izraelu, powtarzasz: Zakryta jest moja droga przed Panem i prawo me przed Bogiem przeoczone?” (40,27; por. 45,11). Zwykle dysputa rozpoczyna się dyskusją, która koncentruje się na jakimś punkcie niepodważalnym (por. 48,12n; 40,28; 44,24 nn). Potem idzie wniosek, którego treścią jest to, co prorok proponuje do wierzenia<sup>31</sup>.

Na ogół przyjmuje się, że dysputa jest wcześniejsza od Deuteroizajasza. Występuje u Amosa (3,3—6.8) i Ezechiela (12,26—28). Teksty, które przez uczonych zostały zaliczone do tego rodzaju, mają jako punkt wyjścia stwierdzenie dotyczące potęgi stwórczej Jahwe (40,26.28; 45,12) albo Jego panowania w historii (46,9—10; 48,3), czy też obydwu razem (44,24—26a<sup>32</sup>; 48,12—14a). Temat panowania nad historią stanowi siłę dowodową przepowiadania prorockiego. Można go streścić na-

<sup>28</sup> H. E. von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja* (Diss.), Bonn 1953, 36.

<sup>29</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, w: *Forschung am Alten Testament*, ThB 24, München 1964, 126—127. Odnośnie do Iz 40,12—31 R. P. Merendino, *Corso esegetico-teologico su Isaia 40*. II Parte: 40,12—31,30, jest zdania, że chodzi tutaj po prostu o tekst sapiencjalno-poetycki. W.18—20 byłyby satyrą, a w w.17.21—26 byłaby ujęta w formie poetyckiej zachęta skierowana do narodu, która jako punkt wyjścia ma rozważania typowe dla tradycji mądrościowej. Tylko w.27—31 zostały przez autora przypisane rodzajowi literackiemu, nazwanemu przez Westermanna dysputą. Por. R. F. Melugin, *Deutero-Isaiah and Form Criticism*, VT 21(1971) 326—337.

<sup>30</sup> H. Gressmann, art. cyt., 261.

<sup>31</sup> Zob. Iz 40,30n; 46,8—11. Zob. H. J. Hermisson, *Diskussionsworte bei Deuterojesaja. Zur theologischen Argumentation des Propheten*, EvT 31(1971)666n.

<sup>32</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 126, widzi tutaj tylko formę retoryczną, która nie ma nic wspólnego z dysputą. Por. H. J. Hermisson, art. cyt., 674, przypis 28.

stępująco: bogowie są bezsilni, Jahwe zawsze jest gotów pomagać swemu ludowi (40,27—31; 48,1—11)<sup>33</sup>.

H. J. Hermisson podkreśla bardzo mocno, że z punktu widzenia historii form nie można mówić u Deuteroizajasza o dysputacie jako o rodzaju o określonym Sitz im Leben. Dlatego jej struktura wydaje się dość luźna<sup>34</sup>. Jest rzeczą charakterystyczną, że autor ten analizując inne teksty Deuteroizajasza zwane dysputami — opuścił w. 8—11<sup>35</sup>. Zdaniem Begricha zwyczajną formę dyskusji między dwoma partnerami stanowi pytanie i odpowiedź, twierdzenie i przeciwstawienie<sup>36</sup>.

Fragment analizowany rozpoczyna się silnym przeczeniem w w. 8a (ki lō). Zgodnie z terminologią Begricha byłaby tu odpowiedź lub twierdzenie, bez najmniejszego śladu pytania. W w. 8 tylko jedna strona zabiera głos. Wiersz ten wydaje się zawierać zarzut postawiony przez słuchaczy<sup>37</sup>. Mógł on być spowodowany stanem depresji i rezygnacji (por. 40,27). Autor w 55,8—11.12 chce ukazać jak działanie zbawcze Boga różni się od postępowania ludzkiego. Argumentacja proroka obejmuje w. 9. W w. 9a mamy pierwszą część porównania, która skądinąd nie mówi na czym polega ta różnica między myślami i drogami Boga i człowieka. Obraz użyty w porównaniu przedstawiony jest przy pomocy partykuł ki... kēn i jako podstawę bierze doświadczenie pochodzące z rzeczywistości kosmicznej. „Jak niebiosa górują nad ziemię” — spostrzeżenie to uczyniono, aby ukazać różnicę między myślami i drogami Boga i ludzi — „tak drogi moje górują nad waszymi drogami i myśli moje nad myślami waszymi”.

<sup>33</sup> Zob. A. Schoors, *I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL—LV* (VTSupl 24), Leiden 1973. 295.

<sup>34</sup> H. J. Hermisson, art. cyt., 679. Por. C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 125. Przeciw opinii H. E. von Waldowa, *Anlass und Hintergrund*, 151n.

<sup>35</sup> A. Schoors, dz. cyt., 293, jest odnośnie do tego innego zdania. W swoim artykule pt. *The Rib-Pattern in Isaiah XL—LV*, *Bijdragen* 30(1969)25—28, zwłaszcza 34—37, opuścił on przy opisie dysputy Iz 55,8—11. Por. także B. Gemser, *The Rib or Controversy Pattern in Hebrew Mentality*, VTSupl 34(1955)120—137, zwłaszcza 128—1333, gdzie podana jest dobra charakterystyka rodzaju zwanego rib, typowego dla mentalności hebrajskiej. Por. J. Harvey, *Le Rib-pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, *Bb* 43(1962)172—196.

<sup>36</sup> J. Begrich, dz. cyt., 49.

<sup>37</sup> Zob. C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 125. In dieser Form „wird ein Einwand, Zweifel u.ä., der gegen hier Sprechenden erhoben worden ist, der aber in dem Wort selbst nur vorausgesetzt, angedeutet oder stark abkürzend zitiert wird, bestritten”.

W w. 10—11 mamy drugie porównanie. Wiersze te skonstruowane są podobnie jak w. 9. Jako podstawę tego porównania autor wykorzystał spostrzeżenie dotyczące fenomenów meteorologicznych. Przyjmując je jako punkt wyjścia, dochodzi w w. 11 do stwierdzenia istotnego. Jahwe mówiąc o deszczu i śniegu, które zstępują z niebios, chce przez to oznaczyć swoje słowo, które wychodzi z Jego ust (zob. krytyka literacka — Ps 104,13—16 i 147,8n-15n.18). Dodajmy, że nasz autor posłużył się fenomenem czysto naturalnym, aby ukazać działanie i skuteczność słowa Bożego, rezygnując z tradycji bardziej teologicznej. Owo przesunięcie tradycji — poczynione przez autora tych wierszy — jest tutaj bardzo charakterystyczne. Słowo d<sup>e</sup>bāri w w. 11 jest kluczowe. Obrazowy dyskurs z w. 10 kontynuowany jest w w. 11b (por. kī'im, itd.)<sup>38</sup>. W. 11a stanowi najważniejszą część w ramach w. 10—11. Można to wykazać racjami syntaktycznymi (por. uprzednie zdania z ka'aszer i z partykułą kī z w. 11). Czasownik jh<sup>e</sup>jeh reasumuje wszystko to, co było powiedziane o „drogach i działaniu deszczu i śniegu”. Ponadto słowo Boże wydaje się być obarczone jakąś misją do spełnienia, tzn. pełni rolę posłańca, który podejmuje zadanie do spełnienia<sup>39</sup>. Jest to coś więcej, co w. 11 dorzuca do treści w. 10.

Reasumując możemy powiedzieć, że w. 8 jest przeczeniem, po którym idzie istotna wypowiedź rozwinięta w dwóch porównaniach w w. 9 i 10n. Tej formalnej konstrukcji odpowiada również treść. W. 8 łączy się z w. 9. W odniesieniu do w. 10—11 trzeba podkreślić, że w. 10 zawiera materiał dostarczony przez w. 9 i tworzy nowy obraz doskonale rozwinięty w w. 10. Rzeczownik d<sup>e</sup>bāri z w. 11 stanowi rekapitulację całego fragmentu<sup>40</sup>.

Wracając do zagadnienia rodzaju literackiego Iz 55,8—11, musimy stwierdzić, że struktura tych wierszy nie odpowiada strukturze dysputy (tzn. pytanie i odpowiedź, twierdzenie i przeciwstawienie), ani też strukturze wypracowanej przez von Waldowa (tzn. podstawa dyskusji — człon A i końcowy wniosek — człon B). Jedyne wskazanie dysputy znajdowałby się w w. 8. Stąd też wydaje się nam, że w w. 8—11 mamy do

<sup>38</sup> „Gegenüber einer grossen Anzahl von Kommentatoren, die übersetzen, 'so ist mein Wort', dürfte C. H. Ratschows Verständnis gemeintem Ausgehalt voller und treffender zur Geltung bringen, so dass zu übersetzen ist: 'so wird mein Wort'” (D. Baltzer, dz. cyt., 127).

<sup>39</sup> Zob. O. Grother, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 (1934) 134.

<sup>40</sup> Zob. D. Baltzer, dz. cyt., 129.

czynienia z instrukcją udzieloną przez Boga prorokowi, a przez niego — ludowi. Stwierdzenie to byłoby potwierdzone przez strukturę syntaktyczną i strukturę obrazów użytych przez proroka w tym celu, by rozwinąć fundamentalny temat dotyczący wyższości i nieporównywalności planów Bożych (zwłaszcza planów zbawczych, które odnoszą się do przeznaczenia historycznego narodu wybranego), a przede wszystkim, by rozwinąć temat skuteczności słowa Bożego. Struktura ta wydaje się być prostą konsekwencją ludzkiej logiki, innymi słowy — byłaby ona logiczną i ogólną formą myślenia, bez supozycji istnienia odrębnego rodzaju zwanego dysputą. W świetle tego stwierdzenia wydaje się rzeczą nieuzasadnioną dalsze poszukiwanie Sitz im Leben tego tekstu. Struktura logiczna tych wierszy jest tak ogólna, że z punktu widzenia historii form wydaje się niemożliwe znalezienie dla niej bardziej określonego Sitz im Leben. Należałoby dodać, że partykuły porównawcze występujące w w. 9—11 są również charakterystyczne dla literatury sapiencjalnej (Prz 26,12; 27,8.19).

Prawie wszyscy komentatorzy zauważają, że w. 8—11 stanowią razem z Iz 40,6—8 obramowanie dla całego kompleksu deuteriozajańskiego. Westermann zaliczył Iz 40,6—8 do rodzaju literackiego zwanego dysputą<sup>41</sup>. Jest prawdą, że występuje tutaj stwierdzenie, któremu stawia się zarzut. W w. 6a—7 mamy do czynienia z zarzutem, który jeszcze raz podjęty jest w w. 7b—8. Odpowiada to rodzajowi zwanemu dysputą. Nie jest wykluczone, że występują tu inne elementy pochodzące z innych rodzajów literackich, np. w. 6a byłby elementem opisu sądu lub zapowiedzi sądu. Są również elementy sapiencjalne i inne charakterystyczne dla lamentacji. Charakter sapiencjalny widać w w. 6b.7a i 8a. Wynika to z konstrukcji syntaktycznej: w. 6b i 6b posiadają konstrukcję nominalną; brak jest czasownika, ale za to jest rzeczownik, który charakteryzuje podmiot. W ten właśnie sposób w większości zbudowane są sentencje przysłowiowe w literaturze mądrościowej.

Jesteśmy zdania, że w w. 8—11 występuje rodzaj literacki zwany instrukcją o roli i skuteczności słowa Bożego przekazanego przez Jahwe prorokowi i ludowi. Jednakże definicja ta nie wyczerpuje całej problematyki rodzaju literackiego tych wierszy. Jak to już wykazano powyżej, w w. 8 widoczny jest wpływ dysputy. Biorąc pod uwagę opinie niektórych auto-

<sup>41</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 166.

rów, według których prolog nie pochodzi od Deuteroizajasza, byłoby to zgodne z naszym stwierdzeniem, że analizowany tekst nie pochodzi również od Deuteroizajasza (zob. krytyka literacka). Chodziłoby prawdopodobnie o autora, który dodał do rozdziałów ściśle deuteroizajańskich prolog (40,1—11), w którym sam szczyt piramidy myślowej stanowią w. 6—8, a następnie w. 8—11 w Iz 55<sup>42</sup>.

### III. UWAGI TEOLOGICZNE

Wypowiedź zawarta w Iz 55,8—11 kładzie nacisk na transcendencję Boga. Bóg jako Stwórca przewyższa w sposób nieskończony stworzenia, nie tylko przez swoją potęgę, ale również przez inteligencję. Tekst zdaje się suponować stan pesymizmu i nieufności ze strony słuchaczy w stosunku do planów Bożych. Wyrocznia żąda większej ufności i większego respektu wobec nieskończonej mądrości Boga, którego plany przekraczają ograniczoną perspektywę człowieka. Porównanie obrazowe tutaj zastosowane jest pełne wymowy. Chce ukazać niejako w sposób namacalny dystans między niskością a wysokością. Myśli człowieka są nie tylko małe, ale i przewrotne (w. 7). Kondycja ludzka posiada dwa aspekty — słabość i grzech. Te dwa aspekty należy ujrzeć w ich kontekście z dwoma aspektami transcendencji Boga — Jego potęgą i doskonałością<sup>43</sup>. Słowo mahaszābāh otrzymuje tutaj znaczenie teologiczne zgodne z Jr 29,11 (zob. krytyka literacka)<sup>44</sup>. Ps 103, 11—12 stanowi wspaniałą paralelę do Iz 55,9. Podejmuje tę samą ideę w podobnych terminach i przechodzi do obrazu, gdzie miłość Boga porównana jest do wysokości niebios, do idei przebaczenia grzechu.

Autor w. 9 wyraża nieskończony dystans, który oddziela Boga od człowieka, plany Boga od planów ludzkich, świętość Boga i Jego doskonałość od grzechu i niedoskonałości człowieka. Niezbadane są drogi Boże (por. Ps 92,6). W naszym tekście idzie prawdopodobnie o przeciwstawienie przede wszystkim złych zamiarów człowieka i pełnych miłości planów Boga, który szczodry jest w przebaczenie. Autor ukazuje dwie twarze transcendencji miłości, która wyraża się w przebaczeniu. Nie jest rzeczą łatwą wysledzić ciągłość myśli między

<sup>42</sup> Zob. R. P. Merendino, *Corso esegetico-teologico su Isaia 40*. II Parte: 40,12—31,88n.

<sup>43</sup> P.-E. Bonnard, dz. cyt., 308.

<sup>44</sup> Zob. D. Baltzer, dz. cyt., 123.

w. 9 i 10. Jest możliwe, że obraz nieba w w. 9 zasugerował porównanie (zob. analiza rodzaju literackiego). Chodzi o przeciwstawienie doskonałości tego, co pochodzi z Boga (skuteczność Jego słowa porównana jest tutaj do skuteczności deszczu i śniegu) z tym, co jest z człowieka. Iz 55,10 definiuje działanie deszczu, który użyźniwszy ziemię powoduje wzrost roślin. Tekst mówi, że deszcz zapładnia ziemię, następnie ukazuje działanie tego deszczu w naturze<sup>45</sup>. W ten sposób niezbitym dowodem absolutnej wyższości Jahwe nad ludźmi jest niezawodna skuteczność Jego słowa, która tutaj ukazana jest w niezawodnej skuteczności deszczu. Jeśli jest prawdą, że ludzkie słowo błogosławieństwa, przysięgi czy testamentu jest nieodwołalne z samego faktu, że jest wypowiedziane wobec Boga jako świadka (Rdz 27,33—40), to o ile bardziej będzie nieodwołalne słowo Boże. Osiąga ono zawsze to, co się Bogu podoba<sup>46</sup>.

W pierwszej części zdania wypowiedziana jest zasada, według której deszcz i śnieg zstępują z nieba i więcej tam nie powracają. W drugiej części rozwija się ją przy pomocy trzech czasowników, które opisują rolę tych elementów, tzn. mają zrosić ziemię, zapłodnić ją i spowodować wzrost. W trzeciej części wyznacza się tej potrójnej działalności ostateczny cel — dać nasienie siewcy i chleb jedzącemu<sup>47</sup>.

Słowo nie wraca do Boga bezowocnie. „Bezowocnie wrócić” oznacza nie osiągnąć swego celu. Tak mówi się o włóczęgi Saula w 2 Sm 1,22 i o strzałach wrogów Izraela w Jr 50,9, które nie powracają z powrotem do punktu wyjścia. Obraz naszego autora ukierunkowuje się ku tej kontemplacji Bożej mądrości, która objawia się we wszechświecie i do której powróci literatura mądrościowa z okresu po niewoli<sup>48</sup>.

Jaka jest treść tego słowa? W kontekście historycznym, w którym znajdujemy się wspólnie z naszym autorem, słowo

<sup>45</sup> P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTSupl 6(1958)4.

<sup>46</sup> Zob. R. S. Jackson, *The Prophetic Vision. The Nature of the Utterance in Isaiah 40—55*, *Interpr* 16,1(1962)66: „In Isaiah they return not; the rain and snow come down in order to water the earth and make it bud and bring forth, so as to feed mankind; the rain has purpose. Isaiah directs us toward a noncyclical vision of the order of nature, in which the world has direction and meaning”.

<sup>47</sup> Zob. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (II), München 1968. 102, przypis 18.

<sup>48</sup> Zob. Ps 104; Job 36,22—37,24; 38,4—41,26; Prz 3,19—20: 8,22—31; Syr 39,12—35; 42,15—43,33.

to ma zrealizować w sposób bezbłędny nowe wyjście z Babilonu. Chodzi prawdopodobnie o całe orędzie księgi pocieszenia, której zakończenie stanowią omawiane wiersze. Obraz tutaj wykorzystany przypomina nam inny, który znajduje się na początku księgi, a który w innych słowach przedstawia podobną ideę: „Wszelkie ciało to jakby trawa, a cały wdzięk jego jest niby kwiat polny. Trawa usycha, więdnie kwiat, gdy na nie wiatr Jahwe powieje. Trawa usycha, więdnie kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki” (40,6b—8).

Jesteśmy skłonni przypisać obydwie teksty autorom różnym od Deuteroizajasza, którzy przeczytawszy jego orędzie, uczynili do niego inkluzję w w. 10—11. Jeśli słowo Boże trwa, tzn. że jest ono skuteczne jak w Iz 55. Te dwa obrazy odpowiadają sobie na sposób inkluzji. Jest to zdaniem H. GG. Troadeca coś typowego dla literatury semickiej, która w identycznych słowach wyraża na początku i na końcu ciągu myślowego ideę naczelną<sup>49</sup>.

Orędzie Deuteroizajasza miało być słowem nadziei dla wygnańców. Skuteczność tego słowa daje tej nadziei niezachwianą trwałość. Wygnańcy mówią o słowie Bożym uosobnionym<sup>50</sup>, którego przykład mamy w Ps 147, 18: „Posyła słowo swoje i każe im tajać; nakazuje dać swemu wiatrowi, a spływają wody”.

W Iz 55,11 Jahwe oznajmia, że słowo Boże realizuje Jego upodobanie: „... zanim wpierw nie dokonam tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa”. W kontekście historycznym słowo to skierowane do deportowanych miało doskonale spełnić swoją misję, miało sprawić uwolnienie z niewoli i powrót do utraconej ojczyzny. W ten sposób tekst ten łączy się z innymi tekstami ST i toruje drogę tym tekstom NT, które mówić będą o Słowie Bożym par excellence, nazywanym przez Jana Logosem, które zrealizuje na ziemi wolę Boga i spełni całkowicie Boży plan zbawienia<sup>51</sup>.

Słowo Boże w w. 10—11 zdaje się zbliżać do hipostazy. Jest ukazane jako byt osobowy lub półosobowy, obarczony specjalnym zadaniem. Wychodzi z ust Boga, by spełnić to zadanie. Kiedy misja jest spełniona, powraca do Boga, by być od nowa

<sup>49</sup> H. G. Troadec, *La parole vivante et efficace* (Isaie 55,6—11), *BiViChr* 11(1965)65; por. także C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 91, przypis 6,66.

<sup>50</sup> Zob. C. Westermann, *ATD*, 233.

<sup>51</sup> Zob. P.E. Bonnard, dz. cyt., 309—310. Por. piękną medytację o misji słowa Bożego u G. A. F. Knighta, *Deutero-Isaiah. A Theological Commentary on Is 40—55*, New York-Nashville 1965, 265—267.

przez Niego wchłonięty. Sam obraz jest bardzo subtelny i wzniosły. Słowo Boże jest pośrednikiem między Bogiem a ziemskimi funkcjami stworzeń. W świetle w. 10—11 myśl wyrażona w w. 6—7 staje się jeszcze bardziej znacząca. Absolutnie transcendentny Bóg zbliża się do człowieka, do grzesznika, by mu udzielić łaski. Rola słowa Bożego wydaje się być podobna do roli aniołów z Ps 103,20—21: „Błogosławcie Pana, wszyscy Jego aniołowie, potężni mocą, pełniący Jego rozkazy, abyście Jego słowu byli posłuszni. Błogosławcie Pana, wszystkie Jego zastępy, słudzy Jego, którzy wolę Jego pełnicie. Błogosławcie Pana, wszystkie Jego dzieła, na każdym miejscu Jego panowania: błogosław, duszo moja, Pana”<sup>52</sup>. Po obrazie aniołów jako sług woli Boga następuje bezpośrednio obraz transcendentnego Boga, którego tron umieszczony jest na niebiosach, daleko od bezpośredniego kontaktu z ziemią. W.19 mówi: „Pan w niebie założył stolicę, a Jego królowanie rządzi wszechświatem”. Wydaje się, że Bóg podobny jest to małak Jhwh z Księgi Wyjścia (14,19a; 23,20—23 i Za 1,9.13-14 nn).

Koncepcja słowa Bożego, które wychodzi od Boga i po spełnieniu swej misji do Niego powraca, jest reakcją radykalnego monoteisty, który nie chciał uznać istnienia innych bytów półosobowych lub uosobionych jako groźby dla nauki o transcendencji Boga. Ani w 45,23 ani też w 48,3 nie jest wprost podkreślony osobowy charakter tego, co wychodzi z ust Boga. Sam Bóg jest aktywną siłą, która spełnia zamierzony plan. Oczywiście nauka o uosobionym słowie Bożym zaczęła się rozwijać z chwilą pojawienia się Deuteroizajasza. Warto zacytować kilka wierszy zapożyczonych z psalmów, aby wskazać na tę ewolucję. Ps 107, 20: „Posłał swe słowo, aby je uleczyć i wyrwać ich od zagłady”<sup>53</sup>. Ps 33,6: „Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego”<sup>54</sup>. Dodajmy, że psalmy te pochodzą z okresu po niewoli. Ostatni cytat jest poetyckim sformulowaniem nauki o stworzeniu przez „fiat”, o którym czytamy w Rdz 1,1—24. We wszystkich tych tekstach nauka o uosobionym słowie Boga jest dość jasna. Słowo Boże nie jest wśród wielu ele-

<sup>52</sup> Jest to hymn z okresu po niewoli, który zakłada istnienie Deuteroizajasza — E. Sellin — G. Fohrer, *Einf.*, 315.

<sup>53</sup> Jest to pieśń kultyczna z okresu niewoli, która zakłada istnienie diaspory, tamże, 316.

<sup>54</sup> Jest to hymn z okresu po niewoli; pieśń kultyczna w formie alfabetycznej, tamże, 311.

mentów w ekonomii ST. Dominuje ono nad wszystkim nadając sens historii na ile ją tworzy, wzbudza wiarę u ludzi, na ile kierowane jest do nich jako orędzie. Nie dziwi nas przeto, że waga tego słowa wyraża się niekiedy w Jego personifikacji paralelnej do personifikacji Mądrości i Ducha Bożego (zob. wyżej). Nauka o skuteczności słowa Bożego w Iz 55,10—11 wydaje się znajdować w tym samym nurcie idei co wyżej wzmiankowane teksty<sup>55</sup>.

#### IV. NOWY TESTAMENT O SKUTECZNOŚCI SŁOWA BOŻEGO

Wśród wielu tekstów NT, które mówią o słowie Bożym, zwłaszcza o jego dynamizmie (np. Dz 2,16; 26,22; Fil 2,16; Dz 13,26; 14,3; 20,32; Hbr 5,13; 2 Kor 5,14), trzeba by wymienić dwa, które stanowią bezpośrednią kontynuację idei ST.

Pierwszy tekst znajduje się w Hbr 4,12: „Żywe jest słowo Boże, czynne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikający aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i rdzeni, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca”.

Wiersz ten łączy się wyraźnie z kontekstem poprzedzającym i wyjaśnia dlaczego należy z uległością słuchać słowa Bożego. Wielu ojców i doktorów Kościoła, jak Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Ambroży, a z późniejszych Tomasz z Akwinu i inni, sądzili, że słowo Boże, *lógos tou theou*, oznacza tutaj jak u J 1,1—16 drugą osobę Trójcy św. Jednakże jest to raczej uosobienie Objawienia Bożego wzorem Iz 55, 10—11; Jr 23,29 czy Mdr 18,14—15. Za tym stanowiskiem przemawia kontekst. Słowo Objawienia Bożego jest przedstawione tylko tak, iż odnosi się wrażenie, jakby chodziło o kogoś nierozłącznego z Bogiem, kto je wypowiada. Jest prawdą, że słowo to jest poetycko uosobione i w pewnej mierze utożsamia się z Bogiem. Ale chodzi tu o metonimiję przypisującą zarzędziu właściwości przyczyny. Ponieważ Bóg stworzył świat przez swoje słowo (Rdz 1,3 nn; Ps 33,9) — dlatego uważano, że obdarzone ono było niepokonalną siłą (por. Mdr 18,15). Wysłane przez Boga i działające na Jego polecenie, zdawało się posiadać pewną autonomię (Ps 112,20; 147,15).

To słowo Boże jest żywe (*dzōn*), tzn. że w nim znajduje się siła wzbudzenia życia duszy (Pwt 32,47; Dz 7,38). Będąc ży-

<sup>55</sup> Zob. J. Morgenstern, art. cyt., 15—18; A. Feuillet — P. Grelot, *Parole de Dieu*, VTB, 905—910; Procksch, C. „*Wort Gottes*” im AT., TWNT IV, 89—100, zwłaszcza 99n.

ciem — przynosi życie. Jak wiemy w ST słowo posiada znaczenie nie tylko conceptualne, ale ma również charakter dynamiczny. Dābār napełnione jest mocą. Dzięki tej duchowej witalności objawione słowo pojmowane jest jako czynne, aktywne. Przez nie Bóg wykonuje swoją moc. Kiedy działa zawsze osiąga cel. Inny atrybut słowa Bożego to władza nad wszystkimi ludźmi. Wewnętrzna siła przenikania zawarta w słowie podobna jest do działania mądrości (Mdr 7,22). Autor wyraża tę myśl przy pomocy metafory, w której porównuje słowo Boże do miecza służącego do cięcia i zabijania przeciwnika. Rana zadana przez słowo jest bardzo głęboka. Słowo sięga tak głęboko, jak głęboko w człowieku mieści się rozdzielenie duszy zmysłowej (psyché) i ducha (pneüma) myślącego, albo jak głęboko znajdują się w człowieku ścięgna i rdzenie. Jest ono zdolne osądzić (kritikós) pragnienia (enthýmesis) i myśli (énnoia) człowieka. Enthýmesis oznacza raczej czynności woli ludzkiej (Mt 9,4; 12,25; Dz 17,29). uczucia, pożądania; pragnienia; énnoia dotyczy sfery umysłu ludzkiego (1 P 4,1; Prz 23,19 Mdr 2,14)<sup>56</sup>. Słowo Boże przenika wszystkie władze człowieka — zarówno duchowe jak i cielesne — i wszystkie ich czynności. Na tym polega skuteczność i powszechność mocy przenikania właściwej słowu Bożemu. Ten ostatni przymiot słowa jest najbardziej charakterystyczny. Słowo jest zdolne osądzić (kritikós — hap. leg. w NT, Vlg discretor) wartość moralną człowieka, jego serce, do którego ono jest skierowane i które może je przyjąć lub odrzucić. Zależy to od intencji człowieka (enthýmesis) i od jego myśli (énnoia). Prawdopodobnie dwa ostatnie wyrażenia są synonimami. Drugie wyrażenie LXX przetłumaczyła przez myśli czy idee, które powstają w głowie, a zatem chodziłoby raczej o plany czy zamiary człowieka. Najszybsze nawet myśli podane są osądowi słowa Bożego (por. J 12,48)<sup>57</sup>.

Drugi tekst znajduje się w 1 Tes 2,13: „Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przyjęliście słowo Boże od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale — jak jest w istocie — jako słowo Boga, który działa w was wierzących”.

<sup>56</sup> Zob. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5 vol., München 1922—1956 ad loc. oraz Sophocles, Ajax, 584.

<sup>57</sup> Zob. C. Spicq, *L'epître aux Hébreux* (II), Paris 1953, 87—90; S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — eskursy* (PSNT X), Poznań 1959, 182; por. także B. Cantuariensis, *Tract.* 6, PL 204, 451—453.

W tekście tym św. Paweł powtarza jeszcze raz dziękczynienie i opisuje przemianę, jaką słowo Boże sprawiło w Tesalonicie. Apostoł stwierdza, że Tesaloniczanie przyjęli słowo. Na określenie tego faktu używa czasownika *paralambánein*, który oznacza wziąć coś ze sobą, zabrać. Bez wątplenia jest tu nawiązanie do żydowskiego sposobu przekazywania prawdy Bożej oraz wskazanie na wiarę, jaką słowo Boże wyzwała i na działanie płynące z tej wiary.

Paweł podaje charakterystykę słowa; jest ono nazwane *lógos akoēs*. Akoé jest tutaj do pewnego stopnia synonimem rzeczownika *lógos*. Można by termin ten oddać za pomocą słowa nauka. Apostoł mocno akcentuje fakt przekazu słowa Bożego, które przez Tesaloniczan zostało przyjęte od Pawła i jego współtowarzyszy. Idzie zatem o fakt transpozycji słowa od apostołów do słuchaczy. Paweł podkreśla, że chodzi o słowo Boga (*toū theoū*). Wspomniany proces przekazywania słowa biegnie po linii: Bóg — apostołowie — słuchacze. Sam fakt przyjęcia słowa określa czasownikiem *déchestai*. Obydwa czasowniki są prawie synonimami; wskazują na czynność odbioru, przyswojenia, akceptacji. Wyraża się w nich myśl, że idzie o jeden i ten sam akt, obejmujący zarówno moment zewnętrznego przyjęcia nauki Bożej, jak i moment jej akceptacji przez wiarę. Ponadto Apostoł mocno akcentuje fakt, że słowo przyjęte przez Tesaloniczan nie jest ludzkim, ale Bożym. Bardzo jasno i stanowczo wyraża swoją wiarę w nadprzyrodzoną naturę słowa pisząc: „... nie słowo ludzkie, ale — jak jest w istocie — słowo Boże”. Kończy zdanie uwagą wskazującą na nadprzyrodzoną wartość słowa, a mianowicie stwierdza, że działa ono (*energeítai*) w wierzących, tzn. we wspólnocie chrześcijan tesalonicznych. Aktywność i skuteczność słowa są możliwe dzięki mocy Bożej, jaka w nim tkwi. Ta moc i działanie przez nią spowodowane stanowią najbardziej charakterystyczną cechę tego słowa, przez którą ono różni się od słowa ludzkiego<sup>58</sup>. Myśl Pawła wskazuje na Boga, który przez Słowo realizuje swoje plany wśród ludzi. Pod tym względem myśl jego jest kontynuacją idei ST<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Zaimek względny *hos* odnosi się najprawdopodobniej do *lógos* będącego logicznym podmiotem zdania (wbrew Wulgacie i innym).

<sup>59</sup> Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie (PSNT IX)*, Poznań—Warszawa 1974, 151.

## Die Wirksamkeit des Wortes Gottes Nach Is 55,8—11.

### Zusammenfassung

Is 55,8—11 muss zum Epilog des zweiten Teils des Jesajabuches, d.h. Deuterojesajas gerechnet werden. Das Stück kann als eine Kurzfassung der ganzen Botschaft Deuterojesajas und gleichzeitig die Garantie seiner Glaubwürdigkeit aufgefasst werden. Diese Garantie letzten Endes kann auf die Wirksamkeit und Zuverlässigkeit des Wortes Gottes zurückgeführt werden. Dieses wirkungsvolle und Geschichtsereignisse verursachende Wort ist das Mittel, das zu einer Begegnung mit Gott führen soll.

Man kann sagen, dass es im V.8 eine Verneinung gibt, vonach die wesentliche Aussage des Propheten kommt, die dann durch zwei Vergleiche in den V.9 und 10f entwickelt wird. Dieser formalen Konstruktion entspricht auch der Inhalt. V.8 verbindet sich mit dem V.9. Bezüglich der V.10—11 muss man unterstreichen, dass der V.10 als Betrachtungsstoff das Material aus dem V.9 nimmt und daraus ein neues Bild konstruiert, das sich dann im V.10 entwickelt. Das Wort *d'ebāri* aus dem V.11 stellt die Zusammenfassung des ganzen Stücks dar.

Man kann annehmen, dass in den V.8—11 es eine literarische Gattung gibt, die als „Anweisung“ bezeichnet werden soll, über die Funktion und die Wirksamkeit des Wortes Gottes, das von Jahve dem Propheten und dem Volk aufgetragen worden ist. Allerdings diese Definition schöpft die ganze Problematik der literarischen Gattung dieser Verse nicht aus. Es ist klar, dass man im V.8 der Einfluss einer Disputation sehen kann.

Die Aussage Is 55,8—11 bringt die Transzendenz Gottes zum Vorschein. Das Orakel verlangt grösseres Vertrauen und Respekt gegenüber unendlicher Weisheit Gottes, dessen Pläne sich der endlichen Perspektive des Menschen entziehen. Der V.9 unterstreicht die unendliche Discrepanz zwischen Gott und Mensch, zwischen Gottes Absichten und den Menschenabsichten, der Heiligkeit und der Vollkommenheit Gottes und der Sünde und der Unvollkommenheit des Menschen. Is 55,10 bestimmt klar die Funktion des Regens, der die Pflanze austreiben lässt, nachdem er die Erde getränkt hatte. Der Text spricht auch, dass der Regen das Befruchten der Erde verursacht und suggeriert eine grundlegende Funktion des Regens gegenüber der Natur. Auf diese Weise wird die unfehlbare Wirksamkeit seines Wortes zum frappierenden Beweis der absoluten Überlegenheit Jahwes über den Menschen. Diese Wirksamkeit wird hier durch die zuverlässige Wirksamkeit des Regens suggeriert. Das Wort Gottes kommt nicht leer zurück. Was ist der Inhalt dieses Wortes? Im geschichtlichen Kontext

verwirklicht dieses Wort einen einwandfreien Exodus aus der Gefangenschaft aus Babylon. Das Wort Gottes in den V.10—11 scheint einer Hypostase nahe zu kommen. Es ist der Vermittler zwischen Gott und den irdischen Funktionen der Geschöpfe.

Unter vielen neutestamentlichen Texten, die vom Wort Gottes und seiner Dynamik sprechen, müssen zwei besonders hervorgehoben werden. Sie sind eine direkte Weiterführung der alttestamentlichen Ideen. Es handelt sich um Hebr 4,12 und 1 Tes 2,13.

*M. Gołębiewski*