

Juliusz Synowiec

Hipostaza słowa Bożego w Starym Testamencie?

Collectanea Theologica 45/4, 67-85

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. JULIUSZ SYNOWIEC OFMConv., KRAKÓW

HIPOSTAZA SŁOWA BOŻEGO W STARYM TESTAMENCIE?

W naszym pojęciu słowo jest tylko zjawiskiem fizycznym, przy pomocy którego można się wzajemnie porozumiewać. Dla ludzi starożytnego Wschodu było ono nie tylko wyrazem myśli, ale także pełną dynamizmu rzeczywistością, która po wyjściu z ust mówiącego nadal istnieje i działa skutecznie¹. Na kartach Starego Testamentu ta koncepcja słowa znalazła odbicie tak w tekstach mówiących o słowie ludzkim, jak też w tekstach dotyczących słowa Bożego. Próbując usystematyzować tę drugą grupę tekstów egzegeci wyróżnili trzy jakby rodzaje słowa Bożego, a mianowicie: słowo prawa, słowo prorockie i słowo stwórcze². Przez słowo prawa rozumie się wolę Bożą, która została wyrażona w biblijnych zbiorach przepisów prawnych. Poświadczenie takiego pojmowania słowa Jahwe mamy już w Wj 34, 1.27 (J) i Wj 20, 1 (E), gdzie rzeczownik „słowa” oznacza dekalog jako prawo, które Jahwe ogłosił Izraelitom podczas ich pobytu u stóp Synaju. Przez prorockie słowo Boże rozumiemy pouczenia, które Bóg dał narodowi izraelskiemu za pośrednictwem proroków³. Słowu temu przypisy-

¹ Szczegółowsze informacje na ten temat zob.: R. J. Tournay, *La parole divine dans la littérature babylonienne*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 5, Paris 1957, 426; A. Barucq, *La parole divine dans la littérature égyptienne*, tamże, 434.

² Por. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 64)* Giessen 1934, 88 nn.; O. Procksch, *Wort Gottes im Alten Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, Stuttgart 1943, 92 nn.; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1954, 202 nn.; G. Ziener, *Wort*, w: J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, t. 2, Graz³ 1967, 1522.

³ Egzegeci nie osiągnęli zgody w dyskusji nad zagadnieniem, który z trzech rodzajów słowa Bożego jest najstarszy. Według O. Grethera (*dz. cyt.*, 80 n.) i A. Roberta (*La parole divine dans l'Ancien Testament*, w: *Supplément au Dictionnaire de La Bible*, t. 5, Paris 1957, 443) słowo prawa jest wcześniejsze niż słowo prorockie. O. Procksch (*art. cyt.*, 92) i Ch. Larcher (*La parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai² 1964, 48 n.) dają natomiast pierwszeństwo słowu prorockiemu.

wano niezwykle dynamizm i skuteczność⁴. Tak więc Jeremiasz twierdził, że otrzymał słowa Boże, „by wyrwać i przewracać, tępć i rozwalać, budować i sadzić” (1, 10). Jak widać, słowa głoszone przez niego miały być nie tylko zapowiedzią sądu lub zbawienia, ale także siłą powodującą upadek lub powodzenie narodów (por. Jr 5, 14; 23, 29; 26, 16; Oz 6, 5). Ten dynamizm słowa Bożego uwiadacza się jeszcze bardziej w słowie stwórczym, tzn. w słowie, którym według pewnych autorów biblijnych Bóg powołał świat do istnienia. Wyraźne teksty, w których występuje ten rodzaj słowa Bożego, pochodzą dopiero z czasów po niewoli (Rdz I; Ps 147, 15—18)⁵. Najwymowniejszym spośród nich jest Ps 33, 6.9, gdzie czytamy: „Dzięki słowu Jahwe niebo zostało stworzone; dzięki tchnieniu Jego ust — wszelkie jego zastępy., Bo powiedział i stało się; nakazał i zaczęło istnieć”.

W szeregu tekstów Starego Testamentu słowo Boże zdaje się jednak być czymś więcej niż pełną dynamizmu i skuteczności wypowiedzią Jahwe. Czytając je można mianowicie odnieść wrażenie, że pojmują słowo Boże jako rzeczywistość oddzieloną od Boga (Iz 9, 7; 40, 6—8; 55, 10—11; Ps 107, 20; 119, 89) i działającą w sposób niezależny od Niego (Iz 55, 10—11; Ps 147, 15—18; Mdr 18, 14—16). W interpretacji tych tekstów egzegeci nie osiągnęli zgody. Jedni uważają, że mamy tu do czynienia tylko z personifikacją poetycką, obrazowym przedstawieniem słowa Bożego, wywodzącym się stąd, że pisarze starotestamentowi zazwyczaj wyrażali swe myśli w słowach konkretnych, działających na wyobraźnię, natomiast mniej chętnie posługiwali się wyrażeniami abstrakcyjnymi, których język hebrajski mało posiadał⁶. Inni natomiast są zdania, że w wymienionych tekstach znalazł odbicie proces hipostazyzacji słowa Bożego, jaki w ciągu wieków dokonał się w teologii Starego Testamentu i w końcu doprowadził do całkiem klasycznej hipostazy w Mdr 18, 14—16⁷.

W niniejszym artykule spróbujemy sprawdzić wartość tych dwu tendencji interpretacyjnych. Dokładniej mówiąc zastanowimy się

⁴ Por. L. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1967, 117 nn.

⁵ Por. O. Grether, *dz. cyt.*, 136; O. Procksch, *art. cyt.*, 99.

⁶ P. Heinisch, *Das Wort im Alten Testament und im Alten Orient. (Biblische Zeitfragen, t. X 7/8)* Münster 1922, 6 nn.; V. Hamp, *Der Begriff „Wort“ in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationen*, München 1938, 129 nn.; P. van Imschoot, *Wort Gottes*, w: H. Haag, *Bibel-Lexikon, Einsiedeln*² 1968, 1998; Th. Boman, *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen⁵ 1968, 48 n.

⁷ W. Bousset — H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen⁸ 1926, 347; S. Mowinckel, *Hypostasen*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, Tübingen² 1928, 2066; O. Grether, *dz. cyt.*, 150 nn.; L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig 1938, 122 nn.; H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatisation of Divine Qualities*

nad problemem, czy w Starym Testamencie istnieją teksty, w których słowo Boże jest hipostazą.

W teologii spekulatywnej wyraz „hipostaza” jest synonimem osoby, a zatem oznacza „indywidualną substancję natury rozumnej” (Boecjusz)⁸. By uniknąć nieporozumienia, należy zaznaczyć, że wyrazem tym posługujemy się tu w znaczeniu, jakie mu nadają historycy religii⁹. Hipostaza, o którą tutaj chodzi, jest więc na pół samoistną istotą bożą, która jest pojmowana jako forma objawienia się wyższego bóstwa i stanowi uosobienie któregoś z jego przymiotów, czynności, członków itp.¹⁰

Metoda, którą się posłużymy, będzie bardzo prosta. Zbadamy mianowicie w porządku chronologicznym odnośne teksty, przy czym będziemy się starać ocenić zajmowane wobec nich stanowiska. Teksty Iz 9, 7; 40, 6—8; 55, 10—11; Ps 107, 20; 147, 15—18 i Mdr 18, 14—16 są powszechnie przytaczane przez zwolenników poglądu, że w Starym Testamencie dokonał się proces hipostazyzacji słowa Bożego¹¹. Dołączymy do nich również Ps 119, 89, odnośnie do którego problem hipotezy słowa Jahwe został postawiony stosunkowo niedawno¹².

and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947, 157 nn.; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2/3, Göttingen⁴ 1961, 46 n.; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel² 1968, 108 n.

⁸ A. Michel, *Hypostase*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII/1, Paris 1921, 425.

⁹ R. Ringgren (*Word and Wisdom*, 67 n.) uważa, że pewne teksty mezopotamskie hipostatyzują słowo boże, ale W. Eichrodt (*dz.cyt.*, 41) powątpiewa, czy materiał którym nauka dysponuje wystarcza, by uzasadnić to stanowisko. J. R. Tournay (*art.cyt.*, 432 n.) doszedł do wniosku, że w literaturze babilońskiej słowo boże „nigdy nie wydaje się zachowywać jako samoistna rzeczywistość duchowa”.

¹⁰ Ta powszechnie przyjmowana definicja hipostazy pochodzi od S. Mowinckela (*art. cyt.*, 2065). W oryginale brzmi ona następująco: (...) *eine halb-selbständige, halb als Offenbarungsform eine höheren Gottheit betrachtete göttliche Wesenheit, die eine Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit, eines Gliedes usw. einer höheren Gottheit darstellt*. Podobną definicję podaje również H. Ringgren (*Hypostasen*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t.3, Tübingen⁸ 1959, 504): (...) *eine nur halb-selbständige göttliche Wesenheit, die eine mehr oder weniger durchgeführte Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit oder irgendeines Attributs einer höheren Gottheit darstellt*”.

¹¹ O. Grether (*dz.cyt.*, 155) uważa, że słowo Boże ma mniej lub bardziej wyraźne cechy hipostazy również w Ez 37, 4; Iz 44, 24 nn.; 48, 13; 50, 2; 40,26; Ps 33, 6,9; 56,5,11; 103, 20; 104, 7; 119, 25. 81. 107. 114. 147; 147, 4; 148, 8. Ale już L. Dürr (*dz. cyt.*, 122—127) pominął te teksty w rozważaniach na temat hipostazy słowa Bożego, zauważając słusznie, że O. Grether jest zbyt skłonny do wynajdywania hipostaz (*zu hypostasenfreundlich*, 124).

¹² Por. A. Robert, *Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, Revue biblique 48/1939/11; tenże, *La parole divine dans l'Ancien Testament*, w: *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, t. 5, Paris 1957, 459; A. Deissler, *Psalm 119/118 und seine Theologie*, München 1955, 297 nn.

1. Iz 9, 7

Najstarszym tekstem, który nas tu interesuje jest Iz 9, 7. Znajduje się on na początku nowej perykopy i bez żadnego związku z poprzedzającymi go zdaniami stwierdza:

„Pan posłał słowo ¹³ przeciw Jakubowi
i spadło ono na Izraela”.

Na pierwszy rzut oka Izajasz zdaje się przedstawiać słowo na wzór posłańca. Z tego właśnie powodu egzegeci doszukują się w przytoczonej wypowiedzi proroka bądź personifikacji poetyckiej ¹⁴, bądź początku procesu hipostazyzacji ¹⁵, bądź też hipostazy słowa Bożego ¹⁶.

Przystępując do oceny tych poglądów, zwróćmy najpierw uwagę na kontekst. Otóż w zdaniach następujących po w. 7 Izajasz zapowiada szereg nieszczęść, które mają dotknąć Izraela. Nieszczęścia te pojmuje on niewątpliwie jako następstwo słowa posłanego przez Jahwe, jednakże zaznacza, że ich sprawcą będzie sam Bóg. Według w. 10—11 Aramejczycy i Filistyni będą niszczyć Izraela, ponieważ Jahwe ich do tego pobudzi. Cztery razy powraca refren, w myśl którego podczas tych klęsk ręka Jahwe będzie wyciągnięta (w. 11, 16, 20 i 10, 4), co znaczy, iż nastąpią one na Jego rozkaz (por. Wj 7, 5; 15, 12). Krótko mówiąc, okazuje się, że prorok nie przypisuje słowu Jahwe żadnego działania osobowego. Ponieważ zaś działanie osobowe jest warunkiem, by mówić o hipostazie, wniosek, że Iz 9, 7 nie hipostatyzuje słowa Bożego, sam się nasuwa ¹⁷.

O słuszności powyższego wniosku można się jeszcze bardziej przekonać, jeżeli się bliżej zastanowimy nad znaczeniem wyrażenia „posłać słowo” (šālah dābār). Poza Iz 9, 7 wyrażenie to występuje także w 2 Sm 15, 36; Za 7, 12; Prz 26, 6; Ps 107, 20; 147, 15.18 i Iz 55, 10—11. Trzy ostatnie teksty omówimy później, gdyż zachodzi w nich ten sam problem co w Iz 9, 7. Tutaj należy natomiast zwrócić uwagę na 2 Sm 15, 36; Prz 26, 6 i Za 7, 12, gdzie kontekst wyraźnie dowodzi, iż wyrażenie „posłać słowo” znaczy tyle co „powiadomić o czymś”. Aby się o tym przekonać, wystarczy uważnie przeczytać 2 Sm 15, 35.36. Autor tego tekstu powiada, że w czasie swej ucieczki przed Absalomem król Dawid, chcąc

¹³ Pogląd B. Stadego (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 26,1906,140), że zamiast dābār należy z LXX (thanaton) czytać deber, nie został przyjęty przez komentatorów. To prawda, że lekcja LXX daje lepszy związek w. 7 z kontekstem, TM należy jednak zachować jak *lectio difficilior*.

¹⁴ Por. P. Heinisch, *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient (Biblische Zeitfragen, t. IX 10/11)*, Münster 1921, 16 n.

¹⁵ Por. L. Dürr, *dz.cyt.* 124; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 158.

¹⁶ O. Grether, *dz.cyt.*, 105.

¹⁷ Por. L. Dürr, *dz.cyt.*, 124.

sobie zapewnić stałą informację o rozwoju wypadków w Jerozolimie, kazał Huszajowi powrócić do tego miasta i udawać stronnika Absaloma, po czym dodał: „Będą tam z tobą kapłani Sadok i Abiatar. Wszelkie słowo, które usłyszysz na dworze królewskim, oznajmisz kapłanom Sadokowi i Abiatarowi. 36. Oto są tam z nimi ich dwaj synowie: Achimaas, syn Sadoka, i Jonatan, syn Abiataru. Za ich pośrednictwem poślecie mi każde słowo, które usłyszycie”. W świetle tego tekstu okazuje się, że w Iz 9, 7 słowo posłane przez Boga jest zwykłą wyrocznią, jaką Bóg zakomunikował Izajaszowi i jaką ten ogłasza swoim słuchaczom¹⁸. O hipostazie słowa Bożego nie może w tym tekście być mowy nie tylko dlatego, że „posłać słowo” znaczy „powiadomić o czymś”, ale także dlatego, że w 2 Sm 15, 36 wyrażenie to odnosi się do słowa ludzkiego (por. Prz 26, 6). Gdybyśmy zatem przyjęli, że w Iz 9, 7 słowo Boże jest hipostazą, trzeba by także przyjąć, że 2 Sm 15, 36 hipostatyzuje słowo ludzkie, co byłoby oczywistym nonsensem. O słuszności identyfikacji słowa Jahwe w Iz 9, 7 z wyrocznią Jahwe, głoszoną przez Izajasza ludowi, przekonuje nas także tekst Za 7, 12, gdzie jest mowa o „słowach, które Jahwe posłał”, tzn. podał ludowi do wiadomości za pośrednictwem proroków. Kontekst wskazuje, że treścią tej wyroczni były nieszcześcia, które Izajasz zapowiada w zdaniach następujących po w. 7¹⁹.

To, co dotychczas powiedzieliśmy, nie wyklucza jeszcze hipotezy personifikacji poetyckiej słowa Bożego w Iz 9, 7. Na korzyść tej hipotezy można by przytoczyć dwa fakty: czasownik *šalah* w niektórych tekstach biblijnych jest używany dla wyrażenia idei posłania osób (Rdz 28, 5; 1 Sm 12, 11); wyrażenie „spaść na” (*nāfal be*), które w drugim stychu w. 7 pełni funkcję orzeczenia dla „słowa”, w Joz 11, 7 służy dla wyrażenia idei, że Izraelici „zaatakowali” swych nieprzyjaciół, co mogłoby wskazywać, że prorok chce przedstawić groźną wyrocznię Jahwe na wzór osobowego napastnika. Czasownik *šalah* był jednak używany także wtedy, gdy mówiono o posłaniu pszenicy (Jl 2, 19), listu (2 Krl 5, 5), pomocy (Ps 20, 3), światła i prawdy (Ps 43, 3), co jest dowodem, że nie personifikuje on występujących z nim dopełnień, tak samo zresztą jak w języku polskim wyrażenie „posłać coś” nie znaczy, że to „coś” jest przedstawione na wzór osoby. Również tekst Joz 11, 7 nie może być brany za dowód personifikacji słowa, gdyż wiadomo, że czasownik *nāfal* w sensie dosłownym był używany do wyrażenia idei „spadania” rzeczy (por. 2 Krl 6, 5), a w znaczeniu prze-

¹⁸ Dlatego L. Dürr (*dz.cyt.*, 70) za mocno podkreśla samodzielność słowa Jahwe w Iz 9, gdy je określa jako *ein energiegeladenes Molekül, dessen Kraft zur Entladung drängt und jeden Widerstand überwindet*. Należy natomiast przyznać słuszność Th. Bomanowi (*dz.cyt.*, 49), który o tymże słowie pisze: *keine Hypostase, und keine göttliche emanierete Substanz, sondern ein gesprochenes prophetisches Wort*.

nośnym posługiwano się nim w odniesieniu do snu (Rdz 15, 12), strachu (Wj 15, 16) lub nieszczęścia (Iz 47, 11), które „spadają” na kogoś. Dlatego też sądzimy, że w Iz 9, 7 nie można stwierdzić personifikacji poetyckiej słowa Bożego. Tym samym wyrażone wyżej zdanie, iż w tekście tym nie można mówić o hipostazie słowa Jahwe, znajduje dalsze potwierdzenie.

2. Iz 40, 6—8

Iz 40, 6—8 znajduje się w kontekście, który przepowiada powrót Izraelitów z niewoli babilońskiej. Deutero-Izajasz stwierdza, że powrót ten jest pewny, ponieważ „usta Jahwe powiedziały” (w. 5), czyli sam Bóg go przyobiecał. Rozwijając tę myśl prorok dodaje:

„Wszelkie ciało jest jak trawa,
a jego wierność jak kwiat polny.

7. Trawa usycha, kwiat więdnie,
gdy wiatr Jahwe nad nimi powieje ²⁰.

8. Trawa usycha, kwiat więdnie,
lecz słowo naszego Boga zawsze się spełnia”.

Ostatni stych w. 8 egzegeci najczęściej tłumaczą: „...lecz słowo naszego Boga trwa na wieki”. Wychodząc z tego przekładu wysunięto pogląd, że słowo Jahwe jest tutaj hipostazą, a to dlatego, że prorok przypisuje mu wieczne trwanie ²¹. Przeciw temu stanowisku trzeba najpierw stwierdzić, że prorok nie przypisuje słowu żadnych form działania osobowego, które jest warunkiem, by można mówić o hipostazie ²². Zauważmy ponadto, że występujące w w. 8b wyrażenie *dābār jāqûm* było używane także w wypadkach, gdy mówiono o słowie ludzkim, czego dowodem są teksty Iz 8, 10; Jr 44, 28 n. i Pwt 19, 15. W związku z tym wniosek, że w Iz 40, 8 nie można doszukiwać się hipostazy, sam się narzuca. W przeciwnym wypadku trzeba by bowiem przyjąć, że Iz 8, 10; Jr 44, 28 n. i Pwt 19, 15 hipostatyzują słowo ludzkie. Teksty te są dla nas pouczające także z innego względu. Wskazują one mianowicie, że wyrażenie *dābār jāqûm* nie znaczyło „słowo trwa”, ale „słowo się spełnia”. Widać to wyraźnie w Iz 8, 10, gdzie czytamy: „Podejmijcie uchwałę, a zostanie udaremnia; powiedzcie słowo (*dābār*), a nie spełni się (*lō jāqûm*)”. Paralelizm wskazuje, że wyrażenie *lō jāqûm* wyklucza możliwość realizacji, spełnienia się słowa. Według Pwt 19, 15 słowo oskarżenia o zbrodnię „spełni się”

¹⁹ Warto tutaj zauważyć, że funkcja słowa Bożego w Iz 9,7 jest podobna do funkcji przekleństwa, zamieszczenia i zagrożenia, które według Pwt 28,20 Jahwe pośle przeciw (jśallah be) swemu ludowi, jeżeli ten nie będzie przestrzegał przykazań.

²⁰ Reszta w. 7: „Tak, lud jest trawą” uchodzi powszechnie za głosę.

²¹ O. Grether, *dz.cyt.*, 154.

²² Por. L. Dürr, *dz.cyt.*, 124.

(jāqûm), tzn. zostanie uznane za zgodne z prawdą, gdy je potwierdzą dwaj lub trzej świadkowie. Szczególnie wymowny jest jednak tekst Jr 44, 28 n., który wkłada w usta Jahwe następujące słowa: „Wówczas cała reszta Judy, wszyscy, którzy przybyli do ziemi egipskiej, by się tam osiedlić, poznają, czyje słowo (dēbār) się spełni (jāqûm), moje czy ich. 29. A to będzie dla was znakiem — wyrocznia Jahwe — że was pociągnę do odpowiedzialności w tym miejscu, abyście poznali, iż moje słowa (dēbāraj) przeciw wam z pewnością się spełnią (qôm jāqûmû) na waszą zgubę”. Jak widać, zwrot dābār jāqûm wyraża tu ideę, że słowo Boskie, w przeciwieństwie do słowa ludzkiego, z pewnością się spełni. Nic logiczniejszego jak przyjąć, że takie samo znaczenie ma on w Iz 40, 8. Dlatego właśnie w 8b przetłumaczyliśmy wyżej: „... lecz słowo naszego Boga zawsze się spełnia”²³. Taki przekład nie daje oczywiście podstaw do spekulacji o hipostazie. Prorok po prostu przypomina swoim słuchaczom, że słowo Jahwe nie jest czymś przemijającym jak moc (por. „ciało” w w. 6) i wierność (w. 6) ludzka, ale spełnia się zawsze. Przypomnienie to wspaniale harmonizuje z wiarą Deutero-Izajasza w spełnienie się przedstawionej w w. 5 obietnicy Jahwe, iż wnet nastąpi koniec niewoli babilońskiej.

3. Iz 55, 10—11

Iz 55, 10—11 podaje najbardziej wyczerpujące przedstawienie słowa Bożego w księgach prorockich:

„Bo jak deszcz i śnieg spadają z nieba i nie wracają tam, lecz nawadniają ziemię, zapewniają jej żyzność i urodzajność, dzięki czemu daje nasienie dla siewcy i chleb dla spożywcy, 11. tak samo dzieje się z moim słowem, które wychodzi z moich ust: Nie wraca do Mnie nie osiągnąwszy skutku, ale czyni, co chcę, i spełnia pomysłnie to, po co je posłałem”.

Czytając ten tekst można odnieść wrażenie, że Deutero-Izajasz przedstawia słowo Jahwe na wzór posłańca, który wychodzi od Boga, spełnia Jego polecenia, a następnie powraca do Niego (por. „posłałem” i „wraca” w w. 11). Dlatego właśnie doszukiwano się tu bądź personifikacji poetyckiej²⁴, bądź początków procesu hipostazy²⁵, bądź wreszcie hipostazy słowa Bożego²⁶. Ta ostatnia

²³ Tak zresztą zaleca tłumaczyć F. Zorrel (*Lexikon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Romae 1940 nn., 717): *certo impletur*.

²⁴ Por. P. Heinisch, *Personifikationen und Hypostasen*, 16 n.; Fr. Feldmann, *Das Buch Isaias II*, Münster 1926, 179; V. Hamp, *dz. cyt.*, 130; J. Ziegler, *Das Buch Isaias*, Würzburg 1948, 161.

²⁵ Por. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen⁴ 1922, 417; L. Dürr, *dz. cyt.*, 124; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 158; A. Feuillet, *Isaie*, w: *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, t. 4. Paris 1949, 709.

²⁶ O. Grether, *dz. cyt.*, 154. Według niego słowo Boże jest tutaj *eine selbständige Grösse, die Personifizierung der Wirksamkeit Jahwes* i pełni rolę posłańca i zastępcy Jahwe (*von Jahwes Boten und Stellvertreter*).

hipoteza odpada, jeżeli się weźmie pod uwagę, iż prorok przyrównują słowo Jahwe do deszczu i śniegu, a więc zalicza je do rzeczywistości nieosobowych²⁷. Toteż gdyby było prawdą, że jest ono przedstawione na wzór posłańca, należałoby przyjąć, że mamy tu do czynienia z personifikacją poetycką, która zresztą w pismach Deutero-Izajasza nierzadko występuje (por. Iz. 42, 10; 43, 20; 44, 23; 52, 9; 55, 12). Wydaje się jednak, że wrażenie, iż Iz 55, 10—11 przedstawia słowo Jahwe na wzór posłańca, jest nieporozumieniem. Czasowniki *šālah* (posłać) i *šûb* (wracać) nie były bowiem zarezerwowane dla osób. Już wyżej uzasadniliśmy, jak się zdaje, że wyrażenie *šālah dābār* nie hipostatyzuje słowa, ani też nie personifikuje go poetycko, ale odpowiada polskiemu „powiadomić o czymś”. Przypomnijmy także, iż Za 7, 12 używa tego wyrażenia, gdy mówi o słowach, które Jahwe przekazał swemu ludowi za pośrednictwem proroków. W świetle tego tekstu jest chyba rzeczą oczywistą, iż Iz 55, 10—11 mówiąc o słowie posłanym przez Jahwe ma na myśli słowo, które Bóg przekazuje prorokom, a które ci podają do wiadomości swoim słuchaczom. Gdy zaś chodzi o czasownik *šûb*, to orzekał on nie tylko o osobach. Posługiwano się nim także, by wyrazić ideę, że ptak wraca do swego właściciela (Rdz 8, 7.12), że płynąca woda zmienia kierunek (Wj 14, 26), że miecz wojownika nie wraca daremnie do pochwy (2 Sm 1, 22). Jeżeli pamiętamy, że Iz 55, 10—11 przyrównuje słowo do deszczu i śniegu, te funkcje znaczeniowe czasownika *šûb* zdają się jasno wskazywać, że nie można w nim szukać oparcia dla twierdzenia, iż tekst ten przedstawia słowo Jahwe na wzór posłańca, który wychodzi od Boga i po spełnieniu swych zadań do Niego powraca. Tak w świadomości proroka, jak też w jego wyobraźni słowo Jahwe należy do bytów nieosobowych, jest tylko wypowiedzią Boga, którą ten za pośrednictwem proroków przekazuje ludowi i która nigdy nie pozostaje pustym dźwiękiem, ale zawsze się spełnia.

Warto dorzucić, że ta charakterystyka słowa Bożego pełni bardzo konkretną funkcję w zakończeniu księgi Deutero-Izajasza, gdzie prorok przyrzeka w imię Jahwe nowe przymierze (55, 3—5), przebaczenie grzechów (w. 6—9) i powrót z niewoli babilońskiej (w. 12—13). Z tym wątkiem w. 10—11 są połączone za pomocą partykuły *ki*, umieszczonej na początku w. 10 i 12. Stąd też nasuwa się wniosek, że prorok sławi skuteczność słowa Bożego, by wzbudzić w swoich słuchaczach zaufanie do obietnic Jahwe, które ogłasza.

4. Ps 107, 20

Ps 107, 20 stanowi fragment napisanego po niewoli²⁸ poematu liturgicznego, który wzywa kolejno różne grupy wspólnoty religijnej Izraelitów do złożenia Bogu podziękowania za uwolnienie ich

²⁷ Por. L. Dürr, *dz. cyt.*, 124.

²⁸ W sprawie pochodzenia Ps 107 przyjmujemy pogląd J. Beckera (Is-

od zmartwień, jakie przeżywały. Dawni chorzy (w. 17—22) mają dziękować Jahwe i składać Mu ofiary, ponieważ „posłał swoje słowo i uzdrowił ich” (w. 20a). Doszukiwanie się w tym zdaniu psalmisty personifikacji poetyckiej²⁹, względnie początków hipostazyzacji słowa Bożego³⁰ zdaje się być bezpodstawne z tych samych względów, dla których wykluczaliśmy hipostazę i personifikację poetycką w Iz 9, 7; 55, 10—11³¹. Jak tam, tak i tutaj czasownik šālah z dābār jako dopełnieniem nie personifikuje, a tym bardziej nie hipostatyzuje słowa Jahwe, lecz znaczy tyle co „powiadomić o czymś”. Jak w Za 7, 12 „słowa, które Jahwe posłał”, oznaczają słowa, które Bóg przekazał ludowi przez proroków, tak tutaj musi chodzić o słowo Boże, które zostało podane do wiadomości chorych przez jakiegoś męża Bożego. Jeżeli weźmiemy pod uwagę rolę, jaką Ps 107 odgrywał w liturgii, wolno przypuszczać, że w w. 20a chodzi o wyrocznię, którą jakiś kapłan świątyni jerozolimskiej³² wypowiedział w imieniu Jahwe, obiecując chorym odzyskanie zdrowia³³.

5. Ps 147, 15—18

Ps 147, 15—18³⁴ jest urywkiem hymnu sławiącego Jahwe jako zbawiciela narodu izraelskiego i stwórcę świata. W takim kontekście czytamy o Bogu:

„Posyła swą wypowiedź na ziemię;
szybko³⁵ biegnie Jego słowo.

rael deutet seine Psalmen. Stuttgart² 1967, 54) i większości komentatorów. Wypada jednak zaznaczyć, że H. J. Kraus (*Psalmen*, t. 2, Neukirchen³ 1966, 738) jest zdania, iż w. 14—32 pochodzą sprzed niewoli, natomiast w. 2—3, czyniące aluzje do powrotu z niewoli uważa za późniejszy dodatek. Autentyczność w. 2—3 przyjmują między innymi: H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen⁴ 1926, 471; M. Dabood, *Psalms III, Garden City*, N.Y. 1970, 81.

²⁹ H. Gunkel, *dz. cyt.*, 472; E. Pannier, *Les Psaumes*, Paris 1937, 434; V. Hamp, *dz. cyt.*, 135; H. J. Kraus, *dz. cyt.*, 739.

³⁰ B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen² 1922, 391; O. Grether, *dz. cyt.*, 155; L. Dürr, *dz. cyt.*, 125; W. Eichrodt, *dz. cyt.*, 46; A. Robert, *La parole divine dans l'Ancien Testament*, 461.

³¹ Por. s. 70—72, 73—74.

³² Na temat instytucji kapłanów, którzy w świątyni jerozolimskiej udzielali wyroczni, zob.: R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris 1960, 20 n.; J. Lindblom, *Die Vorstellung vom Jahwes Sprechen zu den Menschen im Alten Testament*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 75/1963/279 n.

³³ Por. H. J. Kraus, *dz. cyt.*, 739; R. E. Murphy, *Psalms*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, London 1968, 596; L. Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, t. 1, Staten Island N. Y. 1969, 47.

³⁴ Ps 147, 15—18 powstał po działalności Deuteroizajasza. Por. np. M. Dabood, *dz. cyt.*, 348.

³⁵ F. Perles, (*A Miscellany of Lexical and Textual Notes on the Bible*, Jewish Quarterly Review, New Series 2 (1911—12) 125 n.) podał w wątpliwość autentyczność partykuły 'ad w wyrażeniu 'ad meherāh. Jego zdaniem party-

16. Śnieg rozściela jak wełnę,
szron jak popiół rozsiewa.
17. Gradem rzuca jak kruszynomami.
Jego mrozowi któż oprzeć się może?
18. Posyła swe słowo i sprawia, że topnieją.
Wiatrowi dąć każe, wnet sączy się woda”.

Tekst ten zdaje się przedstawiać słowo Boże na wzór szybko biegnącego posłańca (por. „posyła” w w. 15 i 18, „biegnie” w w. 15). Dlatego też jedni egzegeci sądzą, że mamy tu personifikację poetycką³⁶, inni natomiast dopatrują się pewnej hipostazyzacji słowa Bożego³⁷. Wydaje się, że należy wykluczyć jedną i drugą ewentualność. Czasownik *rūs* (biegnąć), którym psalmista posługuje się w w. 15, był używany nie tylko w odniesieniu do osób (2 Sm 18, 19; Jr 23, 21), lecz także w odniesieniu do zwierząt (Jl 2, 4; Am 6, 12). Na jego podstawie można więc stwierdzić tylko tyle, że autor przedstawia słowo Boże jako szybko biegnącą istotę żywą. Nie znaczy to jednak, że uważa je za coś żywego lub osobowego. Aby się o tym przekonać, należy wziąć pod uwagę wyrażenia *šālah dābār* w w. 18, któremu w w. 15 odpowiada synonimiczny zwrot *šālah imrāh*. Otóż już wyżej³⁸ stwierdziliśmy, że wyrażenie to nie tylko nie hipostazyzuje, ale także nie personifikuje słowa Jahwe, lecz odpowiada naszemu „powiadomić o czymś”. Trudno znaleźć rację, by tutaj należało *šālah dābār* rozumieć inaczej. Jeżeli ponadto weźmiemy pod uwagę, że psalmista sławi Jahwe za to, iż pokrywa on ziemię śniegiem i szronem (w. 16), zsyła grad (w. 17), powiewem wiatru powoduje odwilż³⁹ (w. 18), nasuwa

kuła ta jest głosą marginesową, która przez pomyłkę została wprowadzona do tekstu psalmisty, a pierwotnie wyjaśniała, że słowo *biegnie* ku ziemi. Na poparcie tego poglądu F. Perles przytoczył następujące racje: znaczenie 'ad nie jest tu jasne; w innych miejscach rzeczownik *mēherāh* w znaczeniu przysłówkowym występuje bez tej partykuły; przekład S nie potwierdza 'ad. Liczni komentatorzy przyznają słusność temu stanowisku. Ostatnio M. Dahod (dz. cyt., 349) proponuje czytać 'ad-m *hērāh*: „w kierunku góry”. W tej hipotezie 'ad-m ma odpowiadać ugaryckiemu 'dm i akkadyjskiemu *adi-mi*. TM, potwierdzony przez LXX, wydaje się bardziej prawdopodobny niż te koniektury. Partykuła 'ad może tutaj pełnić podobną rolę jak w wyrażeniu 'ad *mē'ōd*.

³⁶ H. Gunkel, dz. cyt., 616; V. Hamp, dz. cyt., 137; prawdopodobnie także G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino² 1960, 529, który mówi tu o *invio della parola da Jahvé come messaggero alato*.

³⁷ Por. B. Duhm, *Die Psalmen*, 479; O. Grether, dz. cyt., 155; L. Dürr, dz. cyt., 125; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 158; A. Robert, *La parole divine dans l'Ancien Testament*, 561; H. J. Kraus, dz. cyt., 958. R. E. Murphy (dz. cyt., 601) mówi, że słowo jest tutaj posłańcem, który wykonuje wolę Jahwe i działa w przyrodzie.

³⁸ Por. s. 70—72.

³⁹ A. Robert (*La parole divine dans l'Ancien Testament*, 461) jest zdania, że podmiotem dla orzeczenia „powoduje odwilż” jest słowo Boże. Choćby gramatycznie możliwa, interpretacja ta wydaje się mało prawdopodobna, po-

się wniosek, że słowo jest tutaj rozkazem, który Bóg posyła siłom przyrody i który szybko dociera do swego adresata, a ten natychmiast go wykonuje. Dopatrywanie się w Ps 147, 15—18 personifikacji lub hipostazy słowa Bożego byłoby tak samo bezpodstawne, jak gdyby ktoś twierdził, że w polskim wyrażeniu „posłać rozkaz” zachodzi hipostaza lub personifikacja poetycka rozkazu.

W w. 18 wyraz *dābār* występuje paralelnie z rzeczownikiem *rūāh*. Można by z tego wnioskować, że psalmista identyfikuje rozkaz Jahwe z wiatrem⁴⁰. W rzeczy samej słowo Boże przedstawiano jako tchnienie (*rūāh*) ust Jahwe (Ps 33, 6; por. Iz 34, 16)⁴¹. Wydaje się jednak, że wiatr, chociaż go oznaczono tym samym rzeczownikiem co tchnienie ust Jahwe, nigdy nie był utożsamiany ze słowem Bożym. Taki wniosek należy w każdym razie wyciągnąć z Ps 148, 8, gdzie wiatr huraganu (*rūāh s'ārāh*) przedstawiony jest jako wykonawca rozkazu (*dābār*) Bożego. Dlatego sądzimy, że także w w. 18 wiatr, podobnie zresztą jak inne zjawiska wspomniane w omawianym urywku, należy rozumieć jako wykonawcę rozkazu wyrażonego w słowie Jahwe⁴².

6. Ps 119, 89

Ps 119, 89 należy do obszernego poematu dydaktycznego, który śławi prawo i radości, jakie płyną z jego przestrzegania⁴³. W. 89 rozpoczyna strofę *lāmed*, jedną z 22 strof, które zaczynają się od kolejnych liter alfabetu hebrajskiego i na różne sposoby roztrząsają zasadniczy temat psalmu. Według TM można ten wiersz przetłumaczyć dosłownie: „Na wieki, Jahwe, twoje słowo, stoi w niebie”.

Zanim spróbujemy wyjaśnić sens tego zdania, trzeba powiedzieć, że w Ps 119 wzmianki o słowie Bożym są bardzo częste, przy czym występuje nie tylko rzeczownik *dābār*, który mamy

nieważ w kontekście ciągle jest mowa o Jahwe jako działającym. Por. V. Hamp, *dz. cyt.*, 137.

⁴⁰ K. Dürr, *dz. cyt.*, 153; V. Hamp, *dz. cyt.*, 131; H. J. Kraus, *dz. cyt.*, 958.

⁴¹ Por. P. van Imschoot, *L'Esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament, Revue biblique* 44/1935/491, 498; tenże, *Théologie de l'Ancien Testament*, t 1, 201.

⁴² M. Dahood (*dz. cyt.*, 348) uważa za rzecz prawdopodobną, iż rzeczowniki *'imrāh* i *dābār* (w. 15 i 18) odnoszą się do burzy lub grzmotu towarzyszącego deszczowi. Na korzyść tego poglądu można by przytoczyć teksty, w których grzmot jest nazwany „głosem (gól) Jahwe” (Ps 18; 19; 24; Jb 37,2—4). Nie posiadamy jednak ani jednego tekstu, w którym grzmot byłby w sposób niewątpliwy określony jako słowo Jahwe. Dlatego też słuszniej jest przyjąć, że w w. 15 i 18 psalmista wyobraża sobie słowo Boże jako dźwięk artykułowany.

⁴³ Na temat późnego pochodzenia Ps 119 zob.: A. Deissler, *dz. cyt.*, 268 nn.

w w. 89, ale także synonimiczny wyraz 'imrāh. Ustalenie znaczenia tych rzeczowników poza w. 89 nie nastęrcza trudności. Autor określa nimi bądź obietnice Jahwe (w. 25, 28, 42, 49, 65, 74, 107, 114, 169 i 38, 41, 50, 58, 76, 82, 116, 123, 154, 170), bądź też przepisy prawne (w. 9, 16, 17, 43, 57, 101, 105, 130, 140, 148, 158, 162, 172)⁴⁴. W strofie lāmed uwaga psalmisty koncentruje się na prawie Bożym. W. 91 podkreśla trwałość przykazań Bożych⁴⁵. W w. 92 psalmista wyznaje, że prawo jest jego ostoją w utrapieniu. W w. 93 obiecuje zawsze pamiętać o przykazaniach Jahwe. W w. 94—95 wyraża nadzieję, że zainteresowanie się tymi przykazaniami zapewni mu pomoc przeciw grzesznikom. W. 96 kończy strofę pochwałą doskonałości prawa Bożego⁴⁶. Ponieważ uwaga psalmisty jest tak bardzo zaabsorbowana prawem, można by wnioskować, że w w. 89 ma on na myśli słowo Boże wyrażone w przepisach prawnych Starego Testamentu. Bezpośredni kontekst w. 89 zdaje się jednak wskazywać, że taki wniosek byłby błędny. Otóż w w. 90 psalmista przypomina stałość (ēmūnāh)⁴⁷ Bożą, która w dziedzinie moralnej przejawia się jako wierność obietnicom (por. 'ēmūnāh w Iz 25, 1; Ps 33, 4). Na końcu poprzedniej strofy (w. 88) modli się on, by Bóg — kierując się swoją hesed — zachował go przy

⁴⁴ Por. A. Robert, *La parole divine dans l'Ancien Testament*, 458 n.; 460.

⁴⁵ W. 91 tłumaczymy z E. G. Briggssem (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, New York 1909, 412, 429): „Co się tyczy Twoich przykazań, to trwają one dzisiaj, bo wszyscy są Twymi sługami”. A. Robert (*Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 11) i A. Deissler *dz. cyt.*, 192) nadając przyimkowi le znaczenie „według” tłumaczą: „Według Twoich nakazów trwają one dzisiaj, bo wszystko Ci służy”. Domyślnym podmiotem czasownika „trwają” są ich zdaniem niebo i ziemia, o których psalmista wspomina w w. 89 i 90. Łatwo zauważyć, że w takim wypadku nakazy Jahwe nabierają znaczenia kosmicznego, są wyrazem woli Stwórcy, który ustanawia prawa rządzące niebem i ziemią. Interpretacja ta wydaje się nie do przyjęcia z następujących względów: a. Rzeczowniki šamajim (w. 89) i 'eres (w. 90) nie mają żadnego związku syntaktycznego z czasownikiem 'omdu w w. 91; b. Ps 119 używa rzeczownika mišpāt zawsze w sensie czysto prawniczym (w. 13, 20, 30, 43, 52, 62, 84, 102, 108, 120, 121, 131, 137, 149, 156, 160, 164); c. W w. 92—96 psalmista nie interesuje się prawami rządzącymi kosmosem, ale prawem Jahwe, które obowiązuje ludzi; d. W innych tekstach biblijnych trudno stwierdzić użycie rzeczownika mišpāt na oznaczenie praw rządzących kosmosem.

⁴⁶ Taki jest sens w. 96 niezależnie od tego, czy się przyjmie tradycyjny przekład: „Zobaczyłem, że wszelka doskonałość ma granicę, jakże rozległe jest twoje przykazanie”, czy też przekład proponowany ostatnio przez M. D a h o o d a (*dz. cyt.*, 166): *Than all the perspection I have seen, O End; your commandment is more extensive, O Grand One'* który jednak wydaje się zbyt hipotetyczny.

⁴⁷ Chcąc sprowadzić całą strofę lāmed do idei prawa i nadać jej zwartość, niektórzy egzegeci zastępują 'ēmūnatekā przez 'imrātekā. Starożytnie przekłady świadczą jednak za TM. Por. A. Robert, *Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 8; A. Deissler, *dz. cyt.*, 190.

życiu (por. w. 124, 149, 159). Rzeczownik hesed w dziedzinie święckiej oznacza wierność, solidarność i lojalność, jakie wypływają z zawartego układu. W Bogu wyraża on wierność przymierzu, lub — w znaczeniu wtórnym — przychyłność, dobroć, łaskę⁴⁸. Jeżeli zważymy przywiązanie psalmisty do prawa, wolno przypuszczać, że w w. 88 hesed oznacza przychyłność, jaką Wj 20, 6 (=Pwt 5, 6) przyrzeka tym, którzy miłują Boga i przestrzegają jego przykazań⁴⁹. Tak więc okazuje się, że w bezpośrednim sąsiedztwie w. 89 psalmista przypomina dwa przymioty Jahwe, jego wierność i przychyłność, które są gwarancją spełnienia się jego obietnic. Dlatego sądzimy, że w w. 89 słowo jest obietnicą Bożą⁵⁰. Psalmista ma najprawdopodobniej na myśli obietnicę przychyłności Jahwe dla tych, którzy zachowują jego przykazania, do której czyni aluzję w w. 88.

Po tych uwagach przejdźmy do zagadnień bezpośrednio związanych z interesującym nas tutaj problemem. Czy w. 89 hipostatyzuje słowo Jahwe? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak zrozumiemy imiesłów nissāb, któremu w przytoczonym wyżej przekładzie w. 89 odpowiada czasownik „stoi”. Poza Wj 15, 8 czasownik nsb występuje w odniesieniu do osób lub rzeczy i zwierząt, które symbolizują osoby⁵¹. W Ps 45, 10 jest on użyty odnośnie do królowej, która stoi obok króla. Kilka razy zachodzi paralelizm między nim a czasownikiem 'md: „stać” (por. 1 Sm 19, 20; Iz 3, 13; 21, 8). Imiesłowem nissāb posługiwano się na oznaczenie sług (1 Sm 22, 6.7.17) i urzędników królewskich (1 Krl 4, 5. 7; 5, 7)⁵². Biorąc pod uwagę te funkcje znaczeniowe czasownika nsb, wysunięto pogląd, że w. 89 personifikuje słowo Boże, przedstawiając je jako wiecznie istniejącego sługę, który stoi w niebie i jest gotowy spełniać rozkazy Jahwe⁵³. Łatwo zauważyć, że gdyby ten pogląd był słuszny, trzeba by się zastanowić, czy mamy do czynienia ze

⁴⁸ Por. N. Glück, *Das Wort Hased im alttestamentliche Sprachgebrauch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 47), Giessen 1927; H. J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes hāsūd im Alten Testament*, *Vetus Testamentum* 2/1952/244—245; A. R. Johnson, *Hesed and hāsūd*, w: *Interpretationes S. Mowinckel missae*, Oslo 1956, 100—112; i — syntetycznie — H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 76, 105 n.

⁴⁹ Por. A. Deissler, *dz. cyt.*, 188.

⁵⁰ A. Robert *Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 6 nn.), a za nim A. Deissler (*dz. cyt.*, 190, 299) utrzymuje, że w w. 89 słowo oznacza nie tylko obietnicę, ale także prawo Jahwe, o którym mowa w. 91—96. Na str. 12 zwróciliśmy jednak uwagę, że na przestrzeni całego Ps 119 pisarz biblijny odróżnia słowo obietnicy od słowa prawa Jahwe. Nie widać, dlaczego w w. 89 miałyby on odstępować od tej zasady.

⁵¹ Por. A. Robert, *Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 7.

⁵² Por. A. Deissler, *dz. cyt.*, 189.

⁵³ Tak: A. Deissler (*dz. cyt.*, 190, 300), a wcześniej, ale w sposób mniej zdecydowany, A. Robert (*Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 7 n.).

zwykłą personifikacją poetycką, czy też z hipostazą słowa Bożego⁵⁴. Wydaje się jednak, że nie należy przyłączać się do tego kierunku interpretacji w. 89. Idea służenia nie jest etymologicznie związana z źródłosłowem nsb. W wypadkach, kiedy imiesłów nissāb oznacza sługi królewskie, pochodzi ona z kontekstu. Tymczasem jest rzeczą oczywistą, że kontekst w. 89 nie przypisuje słowu żadnych funkcji właściwych służącym, dworzanom. Należy poza tym zauważyć, że czasownik nsb, zbliżony znaczeniowo do 'md, zawiera w sobie z pewnością ideę stałości, trwałości⁵⁵. Dlatego nasuwa się pytanie, czy imiesłów nissāb nie został w w. 89 użyty celem wyrażenia idei, że słowo dane przez Boga jest stałe, niezmienne, której zresztą dopatrują się w nim LXX (diamenei), Wulgata (permanet) i liczne przekłady nowoczesne (*immuable*⁵⁶, *firm*⁵⁷, *stable*⁵⁸, *niezmiennie*⁵⁹). Kontekst wskazuje, że psalmista tę właśnie ideę ma na myśli, gdy używa wyrazu nissāb. W w. 90 i 91 czasownik 'md znaczy „trwać”: przykazania Jahwe trwają, gdyż wszyscy są Jego sługami, zobowiązanymi do ich przestrzegania (w. 91). Ponieważ zaś, jak już wyżej wspomnieliśmy, czasownik nsb był używany paralelnie z czasownikiem 'md, wolno wnioskować, że w w. 89 ma on znaczenie, jakie w bezpośrednim sąsiedztwie psalmista nadaje słowu 'md, a więc „trwać”. Znaczenie

⁵⁴ Problem ten postawili A. Robert (*Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 11) i A. Deissler (dz. cyt., 300 n.). A. Robert przyznaje, że tekst jest zbyt mało wyrozny, by na jego podstawie można dojść do jakiegoś uzasadnionego wniosku. Mimo to przyjmuje on hipostazę słowa Jahwe w w. 89, opierając się na dwu założeniach: 1. Słowo Jahwe w w. 89 jest nie tylko obietnicą, ale przede wszystkim prawem Jahwe, o którym mowa w w. 91—96, 2. W. 96 został napisany pod wpływem księgi Joba i identyfikuje prawo Jahwe, a więc także słowo Boże z w. 89, z mądrością Bożą z Jb 28, 3 nn., która przypomina mądrość z Prz 8, 22 nn. Ponieważ mądrość Jahwe w Prz 8, 22 nn. — rozumuje A. Robert — jest hipostazą, można przyjąć, że słowo Boże w w. 89, utożsamione w w. 96 z mądrością, również jest hipostazą. A. Deissler, idąc za A. Robertem, dochodzi do mniej zdecydowanego wniosku. Według niego w. 89 czyni nieśmiały krok w kierunku hipostazy słowa Jahwe. W świetle tego, co powiedzieliśmy w przypisie 50, pierwsze założenie A. Roberta wydaje się błędne. Ograniczone ramy niniejszego artykułu nie pozwalają przedyskutować tezy, czy w. 96 rzeczywiście został napisany pod wpływem księgi, Joba, chociaż należy stwierdzić, że argumentacja A. Roberta na rzecz tej tezy jest mało przekonująca. Gdy zaś chodzi o problem hipostazy mądrości Bożej, to trzeba pamiętać, że jest on równie mocno dyskutowany jak problem hipostazy słowa Jahwe (por. np. R. Marcus, *On Biblical Hypostases of Wisdom*, Hebrew Union College Annual 23 (1950—51) 157—171; Ch. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 331—340, 398—414).

⁵⁵ Por. A. Robert, *Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 7.

⁵⁶ Por. R. Tournay — R. Schwab, *Les Psaumes (Bible de Jérusalem)*, Paris 1964, 466.

⁵⁷ Por. *Revised Standard Version*, w: L. Sabourin, dz. cyt., t. 2, 282.

⁵⁸ Por. M. Dahood, dz. cyt., 183.

⁵⁹ A. Jankowski — L. Stachowiak, *Księga Psalmów*, w: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań² 1971, 687.

to okazuje się jeszcze bardziej pewne, jeżeli sobie uświadomimy, że z chwilą jego przyjęcia myśl psalmisty biegnie bardzo logicznie: po przypomnieniu przyobiecanej przez Jahwe przychylności dla tych, którzy przestrzegają Jego przykazań (w. 88), sławi on trwałość, niezmienność Jego obietnicy (w. 89), by z kolei przejść do pochwały Jego stałości, która w dziedzinie moralnej przejawia się jako wierność przyrzeczeniom (w. 90).

Idea, że słowo obietnicy Bożej trwa w niebie (baššāmājim), jest zastanawiająca, jeżeli się zważy, że psalmista najprawdopodobniej myśli o obietnicy przychylności Jahwe, zapisanej w Wj 20, 6 (=Pwt 5, 6). W związku z tym liczni egzegeci⁶⁰ poprawiają TM, zastępując partykułę b^e partykułą k^e. W ten sposób otrzymują zupełnie jasny przekład: „Na wieki, Jahwe, Twoje słowo, niezmiennne jak niebo”. Wprowadzona przez nich koniektura nie ma jednak żadnego oparcia w historii tekstu biblijnego. Całkiem zadawałającym wyjściem z trudności jest, jak się zdaje, przyjęcie, że partykuła b^e ma w tym wypadku znaczenie porównawcze⁶¹. W. 89 można wówczas przetłumaczyć: „Na wieki, Jahwe, Twoje słowo, trwalsze niż niebo”, przy czym otrzymujemy ideę analogiczną do tej, którą Chrystus wyraził w zdaniu: „Niebo i ziemia przemina, ale moje słowa nie przemina” (Mt 24, 35).

7. Mdr 18, 14—16

Mdr 18, 14—16 jest najmłodszym z tekstów, które nas tutaj interesują. Nawiązując do zdarzeń opowiedzianych w księdze Wyjścia mówi on, w jaki sposób dokonała się zagłada pierwotnych w rodzinach Egipcjan:

„Gdy głuche milczenie obejmowało wszystkie rzeczy,
a noc znalazła się w połowie swego szybkiego biegu,

15. wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiego tronu,
jak nieugięty wojownik zeskoczyło w środek wydanej na zagładę ziemi,

16. niosąc jak ostry miecz Twój nieodwołalny rozkaz.
Zatrzymawszy się, napełniło wszystko śmiercią.
Dotykając nieba, kroczyło po ziemi”.

Liczni egzegeci są przekonani, że słowo Boże jest tutaj pośrednikiem Boga, wszechmocnego jak On (pantodynamos), a więc hipostazą⁶². Następujące racje przemawiają, ich zdaniem, za słusz-

⁶⁰ Por. prace cytowane przez A. Roberta, *Le Psaume CXIX et les sapientiaux*, 7.

⁶¹ Por. M. Dahood, *Hebrew-ugaritic Lexicography* I, *Biblica* 44 (1963) 299; tenże, *dz. cyt.*, 183.

⁶² W. Bousset — H. Gressmann, *dz. cyt.*, 347; O. Grether, *dz. cyt.*, 150; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 158; W. Eichrodt, *dz. cyt.*, 46, 55; J. Lindblom, *dz. cyt.*, 115. Według L. Dürra (*dz. cyt.*, 125, 127)

nością tego poglądu: Autor przedstawia słowo jako osobę, która działa niezależnie od Boga. Przypomina ono hypostatyzowaną mądrość Bożą. Jak ona, jest wszechmocne (por. 7, 33), przybywa od tronu królewskiego (por. 9, 4.10.11) i spełnia rozkazy Boga (por. 7, 21b; 8, 4)⁶³. Obraz słowa wymachującego mieczem, dotykającego nieba i kroczącego po ziemi został wypracowany pod wpływem opisu anioła zarazy⁶⁴, który według 1 Krn 21, 16 w wizji Dawida „stał między ziemią a niebem z mieczem dobytym w ręce i wyciągniętym przeciw Jerozolimie”. Słowo gładzące pierwotnych pełni funkcję, jaką księga Wyjścia przypisuje samemu Jahwe (10, 4; 12, 12. 29)⁶⁵.

Wszystkie te racje wydają się mało przekonujące. Zauważyliśmy przede wszystkim, że problem hipostazy mądrości Bożej jest tak samo dyskutowany jak problem hipostazy słowa⁶⁶. Stąd też podobieństwo, jakie zachodzi między słowem a mądrością Bożą, nie dowodzi, że słowo jest hipostazą. Wpływ 1 Krn 21, 16 na Mdr 18, 14—16 uchodzi za niewątpliwy⁶⁷. Gdyby to przekonanie było słuszne, wciąż istniałaby możliwość, że autor Mdr 18, 14—16 posłużył się elementami opisu anioła zarazy tylko w celu stworzenia personifikacji poetyckiej słowa, któremu w rzeczywistości nie nadawał żadnych cech osobowych. Jednakże wpływ 1 Krn 21, 16 na Mdr 18, 14—16 nie jest wcale oczywisty, jeżeli się zważy różnice, jakie zachodzą między przedstawieniem anioła zarazy a przedstawieniem słowa Bożego. Anioł, o którym mowa w 1 Krn 21, 16 „stał między ziemią a niebem”, natomiast słowo Boże „dotykając nieba, kroczyło po ziemi”. Anioł trzymał w ręce miecz dobyty z pochwy (obraz jest realistyczny), słowo natomiast niosło jak ostry miecz nieodwołalny rozkaz Boży (porównanie rozkazu do miecza). Fakt, że Mdr 18, 14—16 przypisuje słowu czyny, jakie teksty księgi Wyjścia przypisują Jahwe, nie dowodzi, że autor pojmuje słowo jako pośrednika lub zastępcę Boga, ponieważ w bliskim kontekście tego urywka oznacza on wyraźnie, iż sprawcą zagłady dzieci egipskich był sam Bóg (w. 5). Nie bez znaczenia jest

Mdr 18, 14—16 jest jedynym tekstem Starego Testamentu, który w całości i w sposób niedwuznaczny realizuje definicję hipostazy. Zob. również E. May (*The Logos in the Old Testament*, The Catholic Biblical Quarterly 8,(1964), 446 n.), który jednak zdaje się nadawać słowu hipostaza znaczenie osoby.

⁶³ Por. H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 158.

⁶⁴ J. Göttsberger (Biblische Zeitschrift 9,(1911), 107) jest zdania, że autor księgi Mądrości popełnił błąd, czytając dābār zamiast deber w 1 Krn 21, 14. Błąd tego rodzaju jest jednak nieprawdopodobny, ponieważ księga Mądrości została napisana po grecku, a jej autor posługiwał się przekładem LXX. Por. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912, 332; L. Dürr, *dz. cyt.*, 126; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 159.

⁶⁵ Por. L. Dürr, *dz. cyt.*, 159; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 159.

⁶⁶ Por. prace cytowane na końcu przypisu 54.

⁶⁷ Tylko V. Hamp (*dz. cyt.*, 133) podaje go w wątpliwość.

wreszcie to, że żaden z tekstów, które dotychczas omówiliśmy, nie hipostatyzuje słowa Jahwe.

Tak więc spośród argumentów wysuwanych przez zwolenników hipostazy pozostało tylko to, że Mdr 18, 14—16 przedstawia słowo Boże na wzór osoby działającej niezależnie od Jahwe. Ten obraz słowa Bożego można jednak z licznymi egzegetami wyjaśnić jako personifikację⁶⁸. Następujące względy zdają się przesądzać, że hipoteza personifikacji poetyckiej jest tu bardziej uzasadniona niż hipoteza hipostazy: Otóż autor księgi Mądrości bardzo chętnie stosuje personifikację poetycką, nadając pewnym przymiotom Bożym cechy osobowe. W ten sposób personifikuje on miłosierdzie (16, 10), opatrność (14, 3; 17, 2) i sprawiedliwość Bożą (11, 20; 14, 31)⁶⁹. Nic logiczniejszego jak przyjąć, że w odniesieniu do słowa Bożego posługuje się on tą samą figurą retoryczną. Pewnym oparciem dla hipotezy personifikacji poetyckiej jest fakt, że Mdr 18, 16 jest prawie niewątpliwą reminiscencją z Iliady IV, 443⁷⁰, gdzie Homer tak personifikuje niezgodę: „Dotykała głową nieba, podczas gdy kroczyła po ziemi”. Ale większą wymowę ma dla nas pojęcie słowa Bożego na innych miejscach księgi Mądrości. W 9, 1 spotykamy ideę, że Bóg stworzył świat swoim słowem: en logō. Wyrażenie to odpowiada hebrajskiemu bidbār z Ps 33, 6, które z pewnością wyraża myśl, że Bóg powołał rzeczy do istnienia słowem, które wypowiadał w formie rozkazu (por. Ps 33, 9; Rdz 1). W Mdr 12, 9 logos apotomos oznacza „bezlitosny wyrok”, którym Bóg mógłby naraz wygubić bezbożnych. Mdr 16, 12 tak przedstawia pomoc, jakiej Bóg udzielił Izraelitom, którzy umierali na skutek ukąszeń szarańczy i much: „Bo ani zioła, ani środki zmiękczające nie uleczyły ich, lecz twoje słowo, Panie, które wszystko uzdrowia”. Mdr 16, 26 powiada: „Bo nie gatunki owoców żywią człowieka, ale twoje słowo strzeże wszystkich, którzy ci wierzą”. W tych dwu tekstach słowo Boże jest skutecznym rozkazem. Przyrównując je do lekarstw i owoców autor daje do zrozumienia, że w jego świadomości należy ono do rzeczywistości nieosobowych.

⁶⁸ P. Heinisch, *Das „Wort“ im Alten Testament*, 8; podobnie Fr. Feldman, *Das Buch der Weisheit*, Bonn 1926, 121; V Hamp, *dz. cyt.*, 134; J. Reider, *The Book of Wisdom*, New York 1957, 211; Ch. Larcher, *dz. cyt.*, 411. K. Romaniuk (*Księga Mądrości*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VIII-3, Poznań 1969, 237) określa słowo Boże w Mdr 18, 14—16 jako „uosobienie czynnej woli Bożej, pojmowanej zresztą na sposób spotykany w innych księgach Starego Testamentu (por. Oz 6, 5; Iz 11, 4; 55, 11; Jr 23, 29; Ps 147 (148), 15—18), a nie — jak chcieliby niektórzy (J. Heinze) — na wzór filońskiego Logosu, będącego pośrednikiem między Bogiem a światem”.

⁶⁹ Por. Ch. Larcher, *dz. cyt.*, 402 n.

⁷⁰ L. Dürr (*dz. cyt.*, 125) jest skłonny przyjąć hipostazę słowa Bożego w Mdr 16, 12.26, ale zaznacza, że gdyby Mdr 18, 14—16 nie hipostatyzowało słowa, można by tu mówić tylko o personifikacji poetyckiej.

Błędem by więc było doszukiwać się w tych tekstach personifikacji, a tym bardziej hipostazy słowa Bożego. Krótko mówiąc, okazuje się, że poza Mdr 18, 14—16 autor pojmuje słowo Boże jako skuteczną wypowiedź, analogicznie do słowa ludzkiego. W związku z tym wydaje się rzeczą logiczną przyjąć, że także w Mdr 18, 14—16 chodzi o skuteczną wypowiedź Bożą, która nie pozostała pustym dźwiękiem, ale się spełniła. Przedstawiając słowo na wzór osoby autor myśli według wszelkiego prawdopodobieństwa o słowie, którym Bóg wydał rozkaz zagłady pierworodnych dzieci Egipcjan.

Jeżeli powyższe rozważania są poprawne, odpowiedź na postawiony na wstępie problem, czy słowo Boże w Starym Testamencie jest hipostazą, musi być negatywna.

Wszystkie teksty, odnośnie do których problem ten został postawiony, rozumieją słowo Boże jako rzeczywistość dynamiczną. W Iz 9, 7 jest ono wyrocznią bliskiej kary, którą Jahwe objawił prorokowi, a którą ten przekazuje słuchaczom. Iz 40, 4—8 i 55, 10—11 przypominają, że słowo Boże zawsze się spełnia. Deuterolizajasz chce w ten sposób wzbudzić w Izraelitach zaufanie do obietnic, które ogłasza w imieniu Jahwe. Trwałość obietnicy Bożej sławi także Ps 119, 89. Ps 107, 20 wspomina wyrocznię, którą prawdopodobnie jakiś kapłan ze świątyni jerozolimskiej ogłosił chorym, przyrzekając im odzyskanie zdrowia. W Ps 147, 15—18 słowo jest rozkazem, jaki Jahwe skierowuje do sił przyrody. Mdr 18, 14—16 przedstawia słowo, którym Bóg wydał rozkaz zagłady pierworodnych dzieci Egipcjan.

Autorzy przedyskutowanych tekstów posługują się językiem obrazowym, lecz — wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu — personifikacja poetycka słowa Bożego występuje, jak się zdaje, tylko w Mdr 18, 14—16⁷¹.

LA PAROLE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT EST-ELLE UNE HYPOSTASE?

Les exégètes n'ont pas atteint l'unanimité dans l'interprétation de plusieurs textes de l'Ancien Testament, dans lesquels la parole divine semble au premier coup d'oeil être une entité séparée de Dieu et agissant d'une manière

⁷¹ Należy podkreślić, że problem analogiczny do tego, który przedyskutowaliśmy w niniejszym artykule, zachodzi również w tekstach targumicznych, w których *mēmra* Jahwe jest podmiotem czasowników wyrażających działanie osobowe. Podczas gdy V. Hamp (dz. cyt., 143—167) po dokładnej analizie tych tekstów i po dokonaniu przeglądu opinii na ich temat dochodzi do wniosku, iż hipoteza hipostazy *mēmra* jest przestarzała i jako taka zostanie odrzucona, H. Ringgren (*Word and Wisdom*, 161—163) przytacza dziewięć tekstów, targumicznych, które — jego zdaniem — „pokazują jasno, że *mēmra* Jahwe było jedynym z bytów pośrednich, które judaizm umieścił między transcendentnym Bogiem a stworzonym światem” (str. 163).

indépendante (Is 9, 7; 40, 6—8; 55, 10—11; Ps 107, 20; 147, 15—18; 119, 89; Sg 18, 14—16). Les uns pensent qu'il ne s'agit ici que d'une personnification poétique, d'autres au contraire sont d'avis que les textes en question reflètent un procès de l'hypostatisation de la parole divine, qui s'est opéré au cours de siècles et finalement est abouti à l'hypostase tout à fait classique dans Sg 18, 14—16. L'auteur de cet article est venu à la conclusion que la parole divine dans l'Ancien Testament n'est jamais une hypostase. Selon lui les écrivains sacrés se servent d'un langage imagé, mais — contrairement à l'opinion répandue — une personnification poétique de la parole de Dieu ne se trouve que dans Sg 18, 14—16.