

## KOMENTARZ PERYKOP O EMANUELU

Odkrycie rękopisu Izajasza w grotach nad Morzem Martwym w Qumran dostarczyło egzegetom nowej podniety do badań nad księgą proroka. Naturalną jest też rzeczą, że wśród opracowywanych zagadnień nie można pominąć zagadnienia przepowiedni o Emanuelu. Większość dotychczasowych opracowań zajmuje się jedynie częściowym rozpatrzeniem tego problemu, omawiając wyłącznie jedną przepowiednię, a mianowicie zapowiedź narodzin Emanuela (Iz. 7, 14). Aby zagadnienie ująć całościowo, uważaliśmy za konieczne zająć się omówieniem wszystkich przepowiedni podając ich zwięzły komentarz <sup>1)</sup>.

### 1. ZAPOWIEDŹ NARODZENIA EMANUELA. Iz. 7, 14.

Tekst jej brzmi następująco:

*Dlatego Pan sam da wam znak:  
Oto panna poczynająca i rodząca syna  
i nazwane będzie imię jego Emanuel.*

Wygłosił ją Izajasz podczas rozmowy z królem Achazem w związku z zagrażającą Jerozolimie inwazją syro-efraimską. Ponieważ Achaz odrzucił ofiarowaną mu pomoc Bożą i nie chciał prosić Boga o cud <sup>2)</sup>, dlatego Bóg odbiera mu obecnie

<sup>1)</sup> Artykuł powyższy jest fragmentem obszerniejszej pracy pozostającej w maszynopisie pt.: *Emmanuel w Księdze Izajasza*, Lublin, K. U. L., 1954 r.

<sup>2)</sup> Por. A. Vaccari, *De signo Emmanuelis* (Is. 7, 14) : VD 17 (1937) 45—9.

możność wyboru i sam zapowiada cud, który spełnić się ma, jako znak Jego wszechmocy, o której wątpił Achaz.

Izajasz określa cud podobnie jak w wierszu jedenastym, słowem „*ôt*“. Wyraz ten ma w słownictwie biblijnym podwójne znaczenie. Oznacza on bowiem fakt nadzwyczajny, cud<sup>3)</sup>, ale również używany jest na oznaczenie jakiegoś faktu naturalnego, który jedynie z racji pewnych okoliczności staje się znakiem<sup>4)</sup>. O właściwym znaczeniu powyższego słowa decyduje zatem kontekst, który w naszym wypadku każe przyjąć znaczenie pierwsze, tj. cudowny charakter znaku.

Wprowadzająca „znak“ partykuła „*hinneh*“ = „*oto*“ nie ma tu znaczenia hipotetycznego, jak tłumaczyli to niektórzy egzegeci<sup>5)</sup>, ale użyta jest w znaczeniu ogólnym. W takim znaczeniu używa jej Izajasz także w innych tekstach dla podkreślenia, że w danym wypadku chodzi o sprawę ważną<sup>6)</sup>. W sensie hipotetycznym natomiast partykuła ta u Izajasza nigdy nie występuje.

Izajasz widzi więc rzeczywiście jakąś „*almah*“ poczynającą i rodzącą, ale nie określa bliżej jej osoby. Określając bowiem ją rodzajnikiem „*hâ*“ wyraził jedynie tę myśl, że chociaż nie jest ona znana ogółowi, to jednak znana jest jemu z wizji proroczej.

Wyraz „*almah*“ pod względem etymologicznym Fr. Zorell określa następująco: *adolescentula non nupta, quae ex contextu ubique virgo esse praesumitur*<sup>7)</sup>. Tym samym wskazuje on na to, że właściwego znaczenia powyższego słowa należy doszukiwać się w tych miejscach Pisma św., w których ono

<sup>3)</sup> Por. Wyj. 7, 8; Sędz. 6, 17, 38; Iz 38, 7.

<sup>4)</sup> Por. Rodz. 24, 13; Wyj. 3, 12; 1 Sam 10, 2; 2 Król 19, 29; Jer 34, 29.

<sup>5)</sup> Jak Davidson A. B., Condamin A., Durand, A., Hughe C., którzy zdanie swoje opierają na następujących fragmentach Pisma św.: Kapi. 13, 8; Powt. 13, 15; 1. Sam. 9, 7; 20, 12.

<sup>6)</sup> Zob. Knabenbauer J., *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris 1888/9, 186; Feldmann F., *Das Buch Isaias*, Münster, 1925, 89.

<sup>7)</sup> *Lexicon Hebraicum*, Roma 1952, 603.

występuje<sup>8)</sup>. Chodzi tu zatem o sześć następujących fragm-  
tów Pisma św., w których występuje słowo 'almah<sup>9)</sup>):

Księga Rodzaju 24, 43; Księga Wyjścia 2, 8; Psalm 68, 26;  
Pieśń nad Pieśniami 1, 2; oraz 6, 7; Księga Przysłów 30, 19.

Analiza treściowa powyższych tekstów Pisma św. pozwala stwierdzić, że wyraz „almah“ nie jest nigdzie użyty na ozna-  
czenie niewiasty zamężnej. Niezamężna zaś niewiasta u izraeli-  
tów, wyjąwszy wdowę, była dziewicą i prawnie uchodziła  
za taką, o ile coś przeciwnego nie zostało udowodnione. Pożycie-  
bowskiem poza małżeńskie było traktowane jako występki i po-  
dlegało surowym sankcjom karnym<sup>10)</sup>. Gdyby zatem wyraz  
„almah“ nie oznaczał panny-dziewicy, to w pojęciu izraelitów,  
nazwa ta miałaby znaczenie ogromnie zniesławiające. Temu  
zaś przeczy treść rozpatrywanych tekstów. Stąd wniosek, że  
chociaż wyraz „almah“ w Piśmie św. w pierwszym rzędzie  
oznacza młodą pannę niezamężną, to jednak w dalszym zna-  
czeniu zawiera on również pojęcie dziewictwa<sup>11)</sup>.

Powyższy wniosek, wyprowadzony z tekstu oryginalnego  
Pisma św., potwierdzają również teksty przekładów, których  
autorowie pojmują prorocstwo Izajasza w sensie dziewiczego  
poczęcia. I tak przekład syryjski Peszito tłumaczy „almah“  
przez „bethulto“ albo „alimto“; Targum Jonatana ben Uzziela  
„ullemeta“ (równoznaczne z 'almah); Wulgata przez *virgo*;  
Septuaginta zaś przez *parthenos*. Szczególnie ważne znaczenie  
posiada dla nas tłumaczenie Septuaginty, będące wyrazem tra-  
dycji izraelskiej z drugiego wieku przed Chrystusem.

<sup>8)</sup> Nie zgadzamy się tu z poglądem J. Coppensa, wyrażonym w arty-  
kule: *La prophétie de la Almah*: ETL 28 (1952) 655, który dziewiczy stan  
Matki Emmanuela nie wyprowadza ze znaczenia słowa Almah, lecz  
z okoliczności towarzyszących wygłoszeniu przepowiedni.

<sup>9)</sup> Pomijamy tu psalm 45,1., w którym chodzi o nazwę instrumentów  
muzycznych.

<sup>10)</sup> Zob. Ppr 22, 16 n.

<sup>11)</sup> Zob. Ceuppens P., *De Mariologia*, d. c. 27; Dennefeld L.,  
*Messianisme*: DTCT 10, P. II. 1929, 1435; dobitnie też fakt ten podkreśla  
Calés J. w art. *Le sens de Almah d'après les données sémitiques et  
bibliques*: Rech Sc. Rel. 1 (1910) 161—8.

Od tłumaczenia Septuaginty odbiegają znacznie greckie przekłady Akwili, Symmacha i Teodocjona. Przekładają one słowo 'almah przez greckie *neanis*, mające to samo znaczenie co hebrajskie *nacrah*, które oznacza młodą niewiastę zamężną<sup>12)</sup>, jak i niezamężną<sup>13)</sup>. Motywy takiego tłumaczenia są dwojakie: najpierw należy pamiętać, że Żydzi nie zwracali większej uwagi na proroctwo Izajasza 7, 14. Toteż w oczekiwanym Mesjaszu spodziewali się i nadal spodziewają wielkiego wprawdzie wysłannika Bożego, ale co do natury równego im człowieka, w którego poczęciu i narodzeniu nie oczekują niczego osobliwego<sup>14)</sup>. Z drugiej zaś strony należy zwrócić uwagę na ten fakt, że powyższe tłumaczenia zostały dokonane przez Żydów w okresie walki z silnie rozwijającym się a zniechęconym przez nich Kościołem Chrystusowym. Stąd nie dziwnego, jeżeli ślady tej walki znajdujemy w tendencyjnym tłumaczeniu proroctwa tak cennego dla chrystologii chrześcijańskiej.

Dopełnienie świadectwa Pisma św. o znaczeniu słowa 'almah znajdujemy także w źródłach pozabiblijnych, a mianowicie w tekstach znalezionych w Ras Szamra-Ugarit. Na ich podstawie ostatnio Gordon C. H. wykazał słuszność tłumaczenia tradycyjnego<sup>15)</sup>. Poprzednio zaś w opracowanym przez siebie słowniku zwrócił on uwagę na utożsamienie w języku ugarickim wyrazu *glmt*, odpowiadającego hebrajskiemu 'almah, ze słowem *btlt*, któremu odpowiada hebrajskie *betulah*<sup>16)</sup>.

Musimy przyznać, że wyraźniej dziewictwo Matki Emanuela wyraziłby prorok, gdyby nazwał ją słowem *betulah*, podkreślającym fizyczny stan dziewictwa bez względu na wiek. Wy-

<sup>12)</sup> Por. Rut 2, 5; 4, 12; Ppr 22, 15; Sędz. 19, 3.

<sup>13)</sup> Por. 1 Król. 1, 2; Est. 2, 3.

<sup>14)</sup> Por. Lagrange M. J., *Evangile selon S. Mathieu*, Paris 1927, 16; por. także Strack H. — Billerbeck P., *Kommentar zum N. Test. aus Talmud und Midrasch*, I, 49.

<sup>15)</sup> Zob. art. „Almah“ in Is. 7, 14 w *Journal of Bible and Religion* 21 (1953) 478.

<sup>16)</sup> Por. *Ugaritic Handbook: Analecta Orientalia* 25, Roma 1947, s. 260, poz. 1570.

brał on jednak właśnie słowo *'almah*. Chodziło mu zatem nie tylko o podkreślenie dziewiczego stanu, ale również o zwrócenie uwagi na młodzieńczy wiek Matki Emanuela<sup>17)</sup>.

Tę młodziutką pannę-dziewicę widzi Izajasz w wizji proroczej jako poczynającą i rodzącą. Nie zwraca zaś w ogóle uwagi na to, jaką była lub co czyniła poprzednio. I właśnie znamienne jest, że w tym momencie poczęcia i porodzenia nazywa ją *'almah*. Niewątpliwie chciał on w ten sposób podkreślić, że również w momencie poczęcia i porodzenia nie przestała ona być dziewicą.

Do powyższego wniosku prowadzi nas również rozbiór gramatyczny omawianej przepowiedni. Zwrócimy tu szczególną uwagę na drugi imiesłów. Według zasad składni hebrajskiej wyraża on czynność równoczesną w stosunku do czynności pierwszego imiesłowu i pełni zarazem rolę drugiego orzecznika do „*'almah*“. Należy więc czytać: „*a* dziewica (jest) rodząca, albo też: *ta* dziewica (którą widzę) rodzi“. Sens zdania jest zatem taki że osoba, która rodzi, jest dziewicą. Jeżeli zaś jest dziewicą w momencie porodzenia, to tym bardziej jest nią w chwili poczęcia. Na podstawie zatem dokonanego rozbioru gramatycznego możemy stwierdzić, że przez fakt poczęcia i porodzenia stan dziewicy — *'almah* nie uległ żadnej zmianie<sup>18)</sup>.

Wskazuje na to również brak wzmianki o ojcu, niezgodny z obyczajami izraelitów, u których nie matka lecz ojciec był najważniejszą osobą w rodzinie<sup>19)</sup>. Ojciec też bardzo często nadawał imię urodzonemu dziecku. Tu jednak Izajasz pomija go całkowitym milczeniem.

Pewne wątpliwości nasuwa nam tekst przepowiedni odnośnie tego, kto nada imię Emanuelowi. Tekst masorecki suponuje, że ceremonii tej dopełni Matka dziecięcia: „*wegara't*“ = „*i ona nazwie*“. Natomiast Wulgata, Peszito oraz tekst z Qumran przy-

<sup>17)</sup> Por. Ceuppens P., *De Mariologia*, d. c. 28. — podobnie, jak inni egzegeci idzie on tu za opinią M. J. Lagrange'a, opublikowaną w art. *La Vierge et l'Emmanuel*: RB 1 (1892) 486.

<sup>18)</sup> Por. Knabenbauer J., d. c. s. 193; Feldmann F., d. c. 90.

<sup>19)</sup> Zob. Eberharder A., *Das Ehe — und Familienrecht der Hebräer*: Alttest. Abh., 1914, 166 n.

pisują tę funkcję innym osobom, a niektóre kodeksy Septuaginty wskazują nawet na króla Achaza. Za najbardziej uzasadnioną należy wszakże uważać lekcję manuskryptu z Qumran, z którą zgodne jest tłumaczenie św. Hieronima oraz syryjskie Peszito<sup>20)</sup>, a także niektóre kodeksy Septuaginty, czytające: *kalesousin*<sup>21)</sup>. Nie chodzi tu bowiem o uroczyste nadanie imienia przy urodzeniu dziecięcia. Emanuel nie jest imieniem własnym dziecięcia, lecz tylko imieniem symbolicznym, którym ludzie określać będą jego naturę i posłannictwo. Lekcję Tekstu masoreckiego zaś należy uznać za skażoną<sup>22)</sup>.

## 2. UPRAWNIENIA EMANUELA. Iz. 8, 8.

Iz. 8, 8 należy łączyć z pierwszą przepowiednią o Emanuelu z rozdziału siódmego. Tu bowiem autor księgi po raz drugi wymienia imię Emanuela i rozszerza pojęcie nasze o nim, pozwalając bliżej określić jego uprawnienia.

W układzie księgi wiersz ten jest wpleciony w przepowiednię opisującą najazd wojsk syryjskich na ziemię królestwa izraelskiego i Syrii. Królestwa te, zagrażające dotąd Judzie, ulegną zniszczeniu. Judea wszakże dozna również zgubnych skutków najazdu. Wojska asyryjskie zaleją bowiem całą ziemię judzką, którą Izajasz nazywa ziemią Emanuela. Zgodnie zaś z etymologicznym znaczeniem słowa „*’erec*“ zwrot ten oznacza, że Judea jest krajem rodzinnym i ojczyzną Emanuela. To znaczenie dosłowne nie wyczerpuje jednak całej treści powyższego zwrotu.

Zwróćmy mianowicie tu uwagę na tę okoliczność, że nigdzie Pismo św. nie nazywa Judei czyjąś własnością, czyjąś ziemią,

<sup>20)</sup> Paśywna forma Wulgaty: *vocabitur* oraz Peszity: *inetkre’*, odpowiada trzeciej osobie rodzaju męskiego liczby pojedynczej manuskryptu z Qumran: *w q r ’*, która w języku hebrajskim przybiera znaczenie nieosobowe: będzie nazwane. — Por. Jouon P., dz. cyt. § 155 d., oraz Genenius W. — Kautsch E., *Hebr. Gram.* 26, Leipzig 1896, § 144, 2. 3.

<sup>21)</sup> Zob. Rahlfs A., *Septuaginta*, Stuttgart 1935, s. 575, 33. Zob. Schmidt J., *Die Namendeutungen im A. T.*, Breslau, 1932, 2 n.

<sup>22)</sup> Powstała ona prawdopodobnie przez haplografię z noty *accusativi: e’t*, poprzedzającej wyraz: *szemo*.

wykluczając tym samym wszelkie roszczenia do niej<sup>1)</sup>. W rozumieniu Ksiąg św., Jahwe tylko jest panem ziemi judzkiej i On sam ma do niej prawo. Jest ona ziemią Jahwe. Wyrażenie zaś to nie jest użyte w sensie jedynie symbolicznym, albowiem Pismo św. wyraźnie podaje, że Bóg dał tę ziemię w posiadanie narodowi wybranemu. Z drugiej zaś strony wyraźnie podkreśla się w Księgach św., że Jahwe bynajmniej nie zrzekł się swego prawa do tej ziemi<sup>2)</sup>. Judea pozostawała własnością Jahwe. Nikt przeto nie mógł jej zwać swoją ziemią. Zwrotu takiego używano też wyłącznie w odniesieniu do Boga i zwrot ten nie wyrażał nic innego, jak tylko ściśle prawo własności Boga wobec tej ziemi. Takie znaczenie należy mu zatem przypisać także i w naszym wypadku, uznając, że według znaczenia słów Izajasza, Emanuel ma prawo własności do ziemi judzkiej. Judea jest więc nie tylko jego krajem rodzinnym, krajem jego urodzenia, ale jest przede wszystkim jego własną ziemią, której On jest panem. Ważną jest tu także okoliczność, że wyrażenia tego używa prorok, rozumiejący znaczenie użytych słów. Na podstawie powyższego możemy zatem twierdzić, że wyrażenie „ziemię twoją“, użyte przez Izajasza, wskazuje na to, iż Emanuel jest jakąś wybitną, nadzwyczajną osobistością, posiadającą uprawnienia większe od uprawnień królów narodu wybranego. Jest On bowiem osobistością, która wkracza w prawa Jahwe odnośnie ziemi judzkiej.

Powyższe znaczenie uznają także krytycy racjonalni i dlatego usiłują dokonać zmiany powyższego tekstu, powołując się na racje filologiczne. B. Duhm zaś upatruje poważne trudności w fakcie skierowania przez proroka mowy swej do Emanuela, który jeszcze się nie narodził. Dlatego stara się on w ten sposób poprawić tekst, aby powyższemu zwrotowi nadać inne znaczenie<sup>3)</sup>.

W odpowiedzi wszakże na te trudności należy podkreślić, że fakt skierowania przez proroka mowy swojej do Emanuela

<sup>1)</sup> Por. Fischer J., d. c., 79.

<sup>2)</sup> Zob. Kapł. 25, 23; Liczb. 33, 53, 54.

<sup>3)</sup> Zob. B. Duhm, *Jesaja*, Göttingen 1923, 56; Marti K., *Jesaja*, Tübingen 1900, 84.

jest psychologicznie zrozumiały i możliwy do wytłumaczenia. Prorok bowiem widząc niszczący zalew wojsk asyryjskich pojmuje, że po ludzku sądząc nie ma ratunku z tej klęski, równającej się zupełnemu rozbiciu. Posiada on jednak żywą świadomość tego, że Bóg przeznaczył Izraelowi wybawcę w osobie Emanuela. Nic zaś nie przeszkadza, że Emanuel jeszcze się nie narodził i nie trzeba odwoływać się tu do twierdzenia, że prorok jest przekonany, iż dziecię to już się urodziło. Sama bowiem świadomość posłannictwa Emanuela wobec Judei jest wystarczającą rękojmią, iż kraj ten nie zginie całkowicie. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że prorok zwraca się w mowie swojej do nieobecnego jeszcze Emanuela, albowiem w Nim widzi prawdziwego Zbawcę, który ocali Judeę i podniesie z najcięższego upadku.

Zwrot powyższy jest zatem całkowicie uzasadniony i nie ma potrzeby usuwać go z tekstu. Brzmi on następująco:

*A potem przejdzie przez Judę wzbierając  
i rozleje się, osiągnie aż do szyi,  
a rozpostarcie jego skrzydeł nappełni  
przestrzeń ziemi twojej, o Emanuelu.*

### 3. CHARAKTERYSTYKA NARODZONEGO DZIECIĘCIA. Iz. 9, 5. 6.

Na tle zapowiedzi wybawienia z klęsk i upadku politycznego w piątym i szóstym wierszu dziewiątego rozdziału przedstawia Izajasz postać niezwyklego króla, mającego panować na tronie Dawida:

*Albowiem dziecię urodziło się nam,  
Syn jest nam dany, a na ramieniu jego  
stało się panowanie i nazwano imię jego:  
Przedziwny Radca, Bóg Mocny, Ojciec Wiekuisty,  
Księżę pokoju.*

*Dla pomnożenia władzy i aby pokoju nie było końca  
na stolicy Dawida i nad królestwem jego,  
dla postawienia znaku swojego i aby umocnił go*



*w sędzie i sprawiedliwości odtąd i aż na wieki:  
żarliwość Jahwe Zastępów dokona tego.*

Partykuła „*ki = albowiem*“ wskazuje na łączność wiersza piątego z wierszami poprzedzającymi. Przyczyną radości, którą wieści prorok w wierszu piątym, jest wybawienie z niewoli, opisane w wierszu trzecim, a dokonane poprzez zniszczenie potęgi wrogów, jak to przedstawia treść wiersza czwartego. Sprawcą zwycięstwa jest cudowne Dziecię, o którego narodzeniu mówi prorok w wierszu piątym. Jemu zawdzięcza lud wszystkie dobrodziejstwa, ale przede wszystkim Ono samo jest największym dobrodziejstwem, danym ludowi. Tak pojmuje sprawę tę Izajasz, gdy mówi: „*Dziecię narodziło się nam, Syn jest nam dany*“.

Nie zwiastuje tu jednak prorok jego poczęcia i nie opisuje faktu ani okoliczności jego narodzin, ale przedstawia Go jako już narodzonego. Takie przedstawienie byłoby zaskakujące i prawie niezrozumiałe, gdybyśmy traktowali je w oderwaniu od całości. Staje się zaś zrozumiałe tylko dzięki zamieszczeniu uprzedniej przepowiedni o cudownym poczęciu Emanuela w czternastym wierszu siódmego rozdziału. W ten sposób obydwie przepowiednie łączą się z sobą pod względem logicznym.

Narodzonemu Dziecięciu przyznaje Izajasz atrybuty pełnej władzy: „*a na ramieniu jego stało się panowanie*“. Wyrażenie: „*panowanie na ramieniu*“ wskazuje na jakiś symbol władzy, być może płaszcz albo berło królewskie, które Dziecię trzymało w rękę na znak posiadanej władzy. Władza zaś należy mu się, jak podaje Izajasz, prawem dziedzictwa. Prawo bowiem do panowania nabył on przez sam fakt urodzenia swego, na co wskazuje budowa gramatyczna powyższego zdania, w którym *waw* łączące w słowie: „*wattehi = i stało się*“ wiąże z sobą ściśle treść obydwu zdań, łącząc fakt panowania z faktem narodzin Dziecięcia.

Wyrażenie „*panowanie*“ nie oznacza jednak wyłącznie władzy królewskiej. Słowo to bowiem autorowie Ksiąg św. stosują także dla określenia władzy urzędników królewskich<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Zob. 1 Mach. 9, 31; 2 Mach. 13, 3; Ppr. 33, 21; Sędz. 5, 11.

Istnieje wszakże zasadnicza różnica między władzą tych urzędników, a władzą Dziecięcia. Dziecię bowiem otrzymuje władzę swoją na mocy prawa dziedziczenia, a nie na podstawie zasług czy kwalifikacji osobistych. Taką zaś była władza królewska, która w obrębie dynastii dziedzicznej przechodziła na potomka dynastii jedynie na podstawie jego pochodzenia z rodziny królewskiej.

Dziecię to będzie zatem potomkiem rodu królewskiego. Izajasz zaś związał jego panowanie z narodem wybranym, kiedy w poprzednim zdaniu powiedział o Nim: „*Narodził się n a m*“. Stąd więc fakt przejęcia władzy przez Dziecię wskazuje na pochodzenie jego z królewskiego rodu Dawida, albowiem na mocy obietnicy Bożej władza królewska w Izraelu została na wieki przywiązana do domu Dawidowego<sup>2)</sup>.

Tego potomka Dawida Izajasz przedstawia jako nadzwyczajną osobistość. Mówi bowiem o nim, że nazwany będzie przedziwnym imieniem: *Pele' Jo'es, 'el gibbor, 'abi* — ‘*ad, sar-szalom*<sup>3)</sup>. Jest to imię złożone z kilku określeń. Egzegeci żydowscy, idąc za rabinem D. Kimchi, jedynie ostatnie określenie: książę pokoju odnosili do Dziecięcia. Pozostałe zaś nazwy stosowali do Boga-Jahwe<sup>4)</sup>. Taka interpretacja wszakże zniekształca myśl autora. Z kontekstu bowiem wynika, że Izajasz bynajmniej nie zamierzał wyliczać tutaj przymiotów Boga, ale pragnął przedstawić właścicielowi narodzonego chłopca przez podanie imion określających jego osobę.

Kwestię sporną stanowi także liczba imion. Św. Hieronim,

<sup>2)</sup> Zob. 2 Sam. 7, 16.

<sup>3)</sup> Lekcję Septuaginty odbiegającą całkowicie od Tekstu masoreckiego należy uznać za skażoną, jak to wykazuje Vaccari A., w art. *De nominibus Emmanuel: V D 11* (1931) 12 n.

<sup>4)</sup> Septuaginta podaje tylko jedno imię: „Wielkiej rady Zwiastun“. Pozostałą zaś część wiersza piątego tłumaczy: „przywiodeń bowiem pokój na książąt, pokój i zdrowie jemu“. Z przesadnej bowiem troski o cześć imienia Bożego tłumacze zastąpili tu słowo: 'El — po grecku: Theos przez: ángelos, jak to zresztą uczynili w Psalmie 8, 5; 13, 7. 1; oraz w Księdze Hioba 1, 6; 2, 1; 38, 7; 20, 15. Poza tym wyrażenie: 'abi czytali jako formę hifil od słowa: bô' = ide, przychodzi łącząc je ze słowem: szalom. — Por. Vaccari A. a. c. 12 n.

reprezentujący tu pogląd tradycyjny, w komentarzu swoim oraz w Wulgacie wyodrębnia sześć imion, określających sześć przymiotów Dziecięcia. Bardziej jednak uzasadniona jest opinia, przyjmująca tylko cztery imiona, z których każde złożone jest z dwóch określeń. I tak jako jedno imię należy czytać pierwsze wyrażenie: *Pele' jo'es*. Wyraz „*Pele*“, jako rzeczownik, oznacza coś dziwnego, coś cudownego. W Piśmie św. oznacza się nim cuda Boże, zdziałane w Egipcie <sup>5)</sup>, a także w innych okolicznościach <sup>6)</sup>. W naszym wypadku jest możliwość pojmowania go w dwojakiej formie, a mianowicie: w formie zależnej tzw. *status constructus*, albo w formie niezależnej = *status absolutus*. W formie zależnej należy łączyć go z imiesłowem przymiotnikowym *jo'es* = *radzący, radca*, jako określające go dopełnienie. W wyniku zaś tego połączenia otrzymamy imię złożone: *Pele' jo'es* = *radzący cuda tzn. twórca cudownych rad* <sup>7)</sup>.

Pojmowany zaś w formie niezależnej rzeczownik *Pele'* tworzy odrębne ale nieco dziwne imię: *cud, dziw*. Stąd bardziej logiczne jest łączenie go z imiesłowem *jo'es*, tym bardziej że pozostałe imiona są również złożone z dwóch określeń.

Tak samo jedno imię stanowi wyrażenie: *'El-gibbor* = *Bóg Mocny*. W tej bowiem formie używa powyższego zwrotu Pismo św. kilkakrotnie, odnosząc je wprost do Boga-Jahwe <sup>8)</sup>. W tym też znaczeniu zachodzi ono u Izajasza. Co do następnych określeń: *'abi-'ad* oraz *sar-szalom*, nie ma żadnej wątpliwości, że tworzą one tylko dwa imiona: ojciec wiekuisty, książę pokoju.

Pierwsze imię: *Cudowny Radca* określa cechę należną władcy, aby mógł roztropnie rządzić poddanymi. Jest to zatem zwyczajny tytuł królewski. Tytuł ten nabiera jednak specjalnego znaczenia, jeśli rozważamy go na tle posłannictwa Izajasza

<sup>5)</sup> Por. Wyj. 15, 11; Ps. 77, 15; 78, 12.

<sup>6)</sup> Por. Ps. 88, 11; 88, 13; 89, 6. Dan. 12, 6. Iz. 25, 1.

<sup>7)</sup> Podobnego określenia używa Izajasz w stosunku do Boga-Jahwe w rozdz. 21, 5; oraz 28, 29. Zagadnienie powyższe omawia dokładnie Vaccari A., w art. cyt. *De nominibus*, 10.

<sup>8)</sup> Por. Ppr. 10, 17; Jer. 32, 18. Neh. 9, 32

wobec niewiernego ludu. W wielu miejscach swej księgi poucza on, że rady, postanowienia i wyroki Boże są wyższe i doskonalsze od ludzkich<sup>9)</sup> i niedościgłe dla umysłu ludzkiego<sup>10)</sup>, wykazując zarazem obowiązek kierowania się nimi<sup>11)</sup>. Stąd karci on tych ludzi, którzy ufają tylko ludzkim radom, a zaniedbują kierowania się Bożymi wyrokami. Przyczynę zaś kary na Judeę upatruje w tym, że jej mieszkańcy nie troszczą się o Boże napomnienia i rady, a idą za radami i sądami ludzkimi. Wreszcie argumentu wyższości Bożych wyroków nad ludzkimi postanowieniami używa prorok wówczas, kiedy dodaje ducha strwożonemu królowi Achazowi. Z tego więc widać, że powyższy tytuł: cudowny Radca był dla Izajasza czymś więcej niż prostym tytułem królewskim narodzonego Dziecięcia.

Wyraźnie zaś wyższość tę podkreśla drugie imię: *'El-gibbor*. Niektórzy autorowie osłabiają znaczenie tego wyrażenia tłumacząc je o bohaterze ludzkim<sup>12)</sup>. Faktem jest wszakże, że Pismo św. używa tego zwrotu wyłącznie w odniesieniu do Boga. Należy go zatem rozumieć, jako jedno z imion Bożych na równi z *El-szaddaj*, *El-betel*, czy innymi. W tym zaś znaczeniu używa Izajasz powyższego zwrotu także w rozdziale dziesiątym, a nie widzimy żadnej racji tego, aby tłumaczyć go inaczej w naszym wypadku.

Odnosząc powyższe imię do narodzonego Dziecięcia prorok był niewątpliwie przekonany, że Bóg będzie w jakiś sposób przebywał w nim. Zresztą już imię Emanuel, użyte poprzednio (7, 14), wskazywało na pewną łączność Boga z nim. Imię to ma ponadto specjalne znaczenie w najbliższym kontekście mów proroka. Wskazuje ono bowiem na moc i potęgę Dziecięcia-Wybawiciela, jako przeciwstawienie do zagrażającej Judei potęgi wrogów Izraela, zwłaszcza zaś aktualnie zagrażającej potęgi asyryjskiej<sup>13)</sup>.

<sup>9)</sup> Zob. Iz. 55, 8. 9

<sup>10)</sup> Zob. Iz. 28, 23—29; 45, 21.

<sup>11)</sup> Zob. Iz. 29, 15 n; 30, 1—5.

<sup>12)</sup> Zob. Kissane E., d. c. 112; Procksch O., *Jesaja: Kommentar zum A. T.*, Leipzig 1930, 148.

<sup>13)</sup> Por. Vaccari A., *De nominibus*, d. c. s. 14

Wyraźnie Boski przymiot wyraża także trzecie imię: 'abi-'ad = ojciec wiekuisty. Imię tą podkreśla nowy atrybut: wiekuiste istnienie. Sprawia to poważne trudności racjonalistom, którzy z tego powodu starają się zmienić znaczenie powyższego zwrotu, tłumacząc słowo: 'ad przez: łup, zdobycz<sup>14)</sup>. Takie bowiem znaczenie ma wyraz ten w Księdze Rodzaju 49, 27 oraz w Księdze Izajasza 33, 23. Nie jest to jednak argument przekonywający, ponieważ w innych miejscach Pisma św. używa się go na oznaczenie wieczności<sup>15)</sup>. Poza tym zestawienie powyższe nie jest zgodne ze znaczeniem słowa 'ab, które w języku hebrajskim pozbawione jest wszelkich cech negatywnych<sup>16)</sup>. Tłumaczenie to wreszcie nie odpowiada treści najbliższego kontekstu. Trudno byłoby bowiem pogodzić je ze znaczeniem następnego imienia: książe pokoju, które doskonale harmonizuje z dalszą charakterystyką Dziecięcia, mającego utrwalić pokój.

Wszystkie podane przez Izajasza w wierszu piątym imiona podkreślają nadzwyczajne, ponad ludzką miarę pojęte przymioty narodzonego Dziecięcia. Stąd wnioskujemy, że prorok jest przekonany o ścisłej łączności jego z Bogiem. Przedziwne imiona dają również podstawę do utożsamiania go z Emanuelem z przepowiedni umieszczonej w rozdziale siódmym, gdzie nadzwyczajny charakter jego podkreślony został przez fakt cudownego poczęcia i narodzenia oraz przez nadanie niezwykłego imienia.

Zatem Emanuel, którego poczęcie i narodzenie przekracza zwyczajny porządek natury i Dziecię, obdarzone przedziwnymi imionami, są jedną i tą samą osobą: królem z rodu Dawidowego, któremu Izajasz przyznaje atrybuty, przyznawane przez siebie jedynie prawdziwemu Bogu-Jahwe.

Uzupełnieniem wiersza piątego jest następujący po nim

<sup>14)</sup> Por. D u h m B., d. c. s. 65.

<sup>15)</sup> Zob. Iz. 57, 15.

<sup>16)</sup> Byłoby to możliwe w języku aramajskim, gdzie rzeczownik: 'ab oznacza również właściciela, posiadacza. — Cyt. za J. K n a b e n b a u e r, *Commentarius*, d. c. 253; Kerber E., *Hebr. Eigennamen*, 59 — cyt. za Marti K., d. c. 93.

wiersz szósty. Składa się on z czterech zdań celowych, wprowadzonych przez partykulę: *le* oraz z końcowego zdania orzekającego. Układ zdań celowych wskazuje na ich zależność od poprzedniego wiersza. Autor bowiem podaje w nich racje, dla których Dziecię się narodziło, otrzymało władzę i zostało nazwane tak przedziwnymi imionami.

Pierwszym zadaniem jego, według treści wiersza szóstego, jest pomnożenie władzy<sup>17)</sup>. Brak sufiksu przy słowie: *ham-misrâh* sprawia, że wyrażenie to brzmi nieco tajemniczo. Nie określa ono bowiem, o jaką władzę tu chodzi. Fischer J. uważa, że prorok zapowiada tu koniec rozdarcia królestwa Dawidowego i połączenie się pokoleń południowych z Judą oraz przejście panowania izraelskiego poza granice Palestyny<sup>18)</sup>. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że w dalszych słowach znajdujemy wzmiankę o stolicy Dawida i królestwie jego, któremu Dziecię ma zapewnić trwałą pokój.

Poza tym w ramach posłannictwa Dziecięcia leży zatknięcie znaku swojego i umocnienie go w sędzie i sprawiedliwości. Prorok nie wyjaśnia, jaki to będzie znak, a na określenie go używa słowa: *'ot*. Nie należy jednak identyfikować powyższego ze słowem: *'ot* z jedenastego i czternastego wiersza siódmego rozdziału. W rozdziale siódmym bowiem chodzi o poręczenie wiarogodności słów proroka, tu zaś jest mowa o znaku, mającym jakieś ogólne, symboliczne znaczenie. Znak ten umocni

<sup>17)</sup> Trudności Tekstu masoreckiego z powodu *mem finale* w słowie: *lemarbbeh* rozwiązuje manuskrypt z Qumran czytając je jako *mem* zwykłe.

<sup>18)</sup> D. c. 87. — por. także Ceuppens P., *De prophetiis*, d. c. s. 234; Feldmann F., d. c. 121; Duhm B., d. c. 65.

Tak czyta manuskrypt z Qumran: *'wtw wls' dw* wg LXX zaś Wulg. i T M zadaniem Mesjasza będzie założenie i umocnienie tronu i królestwa Dawida na wieki. Odpowiada to poglądom żydowskim o ziemskim charakterze posłannictwa Mesjasza, ale nie jest całkowicie zgodne z obrazem Mesjasza, jako zbawcy duchowego, przedstawianym przez Izajasza. Poza tym wyrażenie TM: *lehakin* = *dla postawienia* (inf. abs. hifil od słowa *kûn* = *złożyć, postawić*) z *le* celowym trudno tłumaczyć o królestwie Dawida, które oddawna już było założone. Zatem manuskrypt z Qumran podaje tu tekst lepszy niż T M.

on nie środkami ziemskimi, ale „w sądzie i sprawiedliwości”, a zatem będzie to znak, posiadający znaczenie duchowe<sup>19)</sup>.

Ostatnie wreszcie zdanie wiersza szóstego wskazuje na Boga, jako poręczyciela wiarogodności przepowiedni: „*żarliwość Jahwe Zastępów dokona tego*“. J. Knabenbauer zwraca uwagę, że tytuł: Jahwe Zastępów jest tu z pewnością użyty rozmyślnie dla podkreślenia, że wypełnienie tych przepowiedni nie sprawia żadnych trudności Temu, któremu podlegają wszystkie Zastępy i moce niebieskie i ziemskie<sup>20)</sup>.

#### 4. POTOMEK DAWIDA I JEGO PRZYMIOTY. Iz. 11, 1—5.

Ostatnia z przepowiedni o Emanuelu posiada charakter najbardziej tajemniczy. W charakterystyce wszakże cudownego Dziecięcia doszedł on w niej do punktu kulminacyjnego, opisując wylanie na niego pełni darów Ducha Bożego:

*Wynijdzie różdżka z pnia Jessego  
a latorośl z korzenia jego wyrośnie.  
Spocznie na nim duch Jahwe,  
duch mądrości i rozumu,  
duch rady i mocy,  
duch wiedzy i bojaźni Jahwe.  
I będzie miał upodobanie  
w bojaźni Jahwe.  
Nie według widzenia oczu swoich sądzić będzie  
Ani według słyszenia uszu swoich  
wyrokować będzie.  
Sądzić będzie w sprawiedliwości, ubogich  
i wyrokować będzie według słuszności  
za prostaczkami,  
a uderzy ciemieżcę różgą ust swoich  
i tchnieniem warg swoich zabije złoczyńcę.*

<sup>19)</sup> Wyrażenie: *mea 'tāh* = odtąd określa, że punktem wyjścia dla wydarzeń, podanych w wierszu szóstym, jest moment, w którym spełni się przepowiednia z Iz. 9, 5.

<sup>20)</sup> Knabenbauer J., dz. cyt. 257.

*Sprawiedliwość będzie przepasaniami nerek jego,  
a wierność przepasaniami bioder jego.*

W poprzedzających wierszach dziesiątego rozdziału zapowiedział Izajasz zniszczenie przez Boga potęgi asyryjskiej. Przeciwwstawieniem zaś do tej zapowiedzi zniszczenia przemocy wrogów jest w rozdziale jedenastym przepowiednia o nowej latorośli, która powstanie z poniżonego i zniszczonego rodu Dawida. Prorok nie wymienia tu jednak imienia Dawida, lecz mówi tylko o pniu Jessego, tj. ojca Dawida.

Określając zaś w powyższy obrazowy sposób pochodzenie narodzonego Dziecięcia z rodu Dawidowego zwrócił Izajasz w pierwszym wierszu uwagę na samo pochodzenie Dziecięcia, zaś w drugim wierszu przedstawił on Jego duchowe przymioty.

Tekst masorecki wyraźnie określa tylko sześć darów, a pierwszy dar wprowadza jedynie za pomocą ogólnego wyrażenia: *ruach-Jahwe* = *Duch Jahwe*. A. Vaccari<sup>1)</sup>, wszakże to pierwsze ogólne określenie wlicza do pozostałych sześciu darów, uzyskując w ten sposób liczbę siedem. To ogólne wyrażenie: *ruach-Jahwe* pojmuje on, jako dar zasadniczy, który porównać można z łaską stanu, mającą uzdolnić Wybrańca Bożego do wypełnienia zleconego mu posłannictwa.

W odmienny sposób do liczby siedmiu darów doszedł św. Hieronim w Wulgacie oraz tłumacze Septuaginty, którzy przetłumaczyli w różny sposób występujący dwukrotnie zwrot: *ir'at Jahwe* = *bojaźń Boża*. Raz, w wierszu drugim, tłumaczy go św. Hieronim przez: *pietas*, a Septuaginta przez: *'eusebeia*. Drugi raz zaś w wierszu trzecim Wulgata czyta: *timor*, a Septuaginta: *fobos*.

Należy jednak wątpić, by Izajasz przez jedno wyrażenie chciał określać dwa pojęcia. Stąd też w obydwu wypadkach zwrot: *ir'at Jahwe* powinno się tłumaczyć tak samo przez: *bojaźń Boga*, a słowo: *wahariho* w pierwszym stychu trzeciego wiersza czytać w znaczeniu: *mieć upodobanie*<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Zob. Vaccari A., *Spiritus septiformis ex Is. 11, 2: V D 11* (1931) 133.

<sup>2)</sup> Por. Schlütz K., d. c. s. 6; Feldmann F., d. c. s. 155., który omawia wyczerpująco całe powyższe zagadnienie.



W pierwszym stychu wiersza trzeciego zwrot: *ir'at Jahwe* nie oznacza więc siódmego daru, lecz upodobanie w bojaźni Bożej jest przedstawione jako skutek działania darów wymienionych w wierszu drugim. W następnym bowiem stychu tego wiersza Izajasz przedstawia działalność Dziecięcia, napełnionego darami Ducha Bożego. Szczególnie zaś podkreśla, że rządy swoje sprawować on będzie według zasad prawa i sprawiedliwości.

Sprawiedliwość jego opisuje także w wierszu czwartym, wykazując że będzie on sprawiedliwy wobec wszystkich ludzi. Uciśnieni, ubodzy i ludzie prości więzi zostaną w opiekę prawa, a ci, którzy dotąd bezkarnie wyzyskiwali innych: ciemiecy<sup>3)</sup> i złoczyńcy doczekają się sądu i kary. Wygubi ich nie bronią materialną, ale środkami duchowymi: tchnieniem warg swoich czyli samym słowem swoim.

Izajasz przypisuje tu Potomkowi Dawidowemu nowy atrybut Boży, a mianowicie: Boską skuteczność słowa, wszechmoc woli, przysługujące Jahwe-Stwórcy według relacji Księgi Rodzaju<sup>4)</sup>.

Znamienne jest również to, że według słów proroka, będzie on nie tylko wydawał sprawiedliwe wyroki, ale także będzie miał moc do ich wykonania.

Kończąc zaś w wierszu piątym charakterystykę króla z pokolenia Jessego jeszcze raz Izajasz podkreśla sprawiedliwość

<sup>3)</sup> Wyrażenie T M /: *wehikkah—'eres* nie jest zgodne z treścią wiersza czwartego ani z jego kontekstem. Stąd też zamiast słowa: *'eres* proponuje się czytać: *'aris* = ciemieca, prześladowca. W ten sposób dwom określeniom pozytywnym: *dallim* oraz: *'anwê* odpowiadać będą w wierszu czwartym paralelne określenia negatywne: *rasza* oraz: *'aris*. Treść wiersza staje się przez to bardziej zrozumiała, mając za przedmiot wyliczenie poszczególnych rodzajów ludzi, wobec których król dokona wymiaru sprawiedliwości.

Koniunkturę powyższą suponują również teolodzy żydowscy, układający Targum — por. Stenning J. F., *The Targum of Isaiih*, Oxford 1949, 16 i 41. Skażenie zaś tekstu masoreckiego możemy uzasadnić podobieństwem liter ajin i alef w alfabecie hebrajskim.

<sup>4)</sup> Por. Kissane E., d. c. s. 143; = Rodz. 1, 2 n.; por. Ps. 32, 6; Mądr. 9, 1.

i wierność, jako główne przymioty tego niezwykłego władcy: „*sprawiedliwość będzie przepasaniem nerek jego, a wierność przepasaniem biodr jego*”. Porównanie to odpowiada obrazowemu stylowi autora. Często też znajdujemy w Piśmie św. tego rodzaju porównania przymiotów moralnych do ubrania człowieka. Jak bowiem ubranie nadaje człowiekowi pewną zewnętrzną formę, tak przymioty moralne kształtują wewnętrzną istotę jego duszy.

Największą ozdobę ubrania mężczyzny izraelskiego stanowił pas. Na podstawie też pasa można było poznać stancwisko i stan majątkowy danego mężczyzny. Nawiązując do tego prorok podkreśla, że największą ozdobą charakteru Dziecięcia będzie cnota sprawiedliwości. Ponadto w porównaniu tym zawarta jest myśl o niewzruszonej stałości charakteru jego. Jak bowiem mężczyzna stale nosił pas, tak sprawiedliwość będzie stałą cechą Potomka Dawida <sup>5)</sup>.

Na koniec musimy zwrócić uwagę jeszcze na tę okoliczność, że powyższa charakterystyka nawiązuje bardzo wyraźnie do obrazu Dziecięcia z rozdziału dziewiątego. Tam bowiem również przedstawił je Izajasz, jako króla z rodu Dawidowego, wyposażonego w nadzwyczajne przymioty umysłu i woli, a kierującego się zasadami ścisłej sprawiedliwości w wykonywaniu władzy swojej. Toteż słusznie należy wnioskować, że obydwa fragmenty, łącznie z przepowiednią o narodzeniu Emanuela z rozdziału siódmego oraz z wypowiedzią proroka z ósmego wiersza rozdziału ósmego, przedstawiają osobę tego samego Dziecięcia, które w pierwszej przepowiedni nosi znamienne imię Emanuel = Bóg z nami.

W omówionych przepowiedniach, których przedmiotem jest osoba owego Dziecięcia, Izajasz uwydatnił bardzo wyraźnie dwoistość jego natury. Chociaż bowiem przedstawił go, jako Potomka Dawida, to jednak nie poprzestaje tylko na tym.

Już w pierwszej przepowiedni jego narodzenie przedstawia jako fakt nadzwyczajny, który będzie według przepowiedni z rozdziału dziewiątego powodem radości dla Izrae-

<sup>5)</sup> Por. Fischer J., d. c. s. 103.

litów. Charakter zaś jego cechować będą takie przymioty moralne, że istotnie będzie on ideałem człowieka i władcy, a działalność jego przyniesie pokój i sprawiedliwość poddanym. Wszystko to ukazuje nam owo Dziecię, jako osobistość niezwykłą.

Tę cechę niezwykłości podnoszą wreszcie do punktu kulminacyjnego nadzwyczajne dary Ducha Bożego i uprawnienia do ziemi Jahwe a przede wszystkim imiona, nadawane mu przez proroka. Wiemy zaś, że imię, w pojęciu starożytnego Izraelity, wyrażało istotę danego człowieka. Stąd też imiona, nadawane Dziecięciu, jak: *Emanuel*, *El-gibor*, *Ojciec Wiekuisty* nie mogą być uważane za nic nie znaczące terminy, lecz istotnie w ustach proroka mają swoje znaczenie, określając drugą, istotną cechę natury Dziecięcia: jego ściśle powiązanie z Bogiem.

Nie danym było Izajaszowi wyrazić jasno i wyraźnie tej prawdy, o Boskiej naturze Dziecięcia, ale to, co powiedział jest dziś dla nas zupełnie zrozumiałe i w świetle wypełnienia dobrze rozumiemy, kogo oglądał prorok oczyma przenikającymi wieki, w momencie wypowiedzania przepowiedni o Emanuelu.

## COMMENTARIUS VATICINIORUM DE EMMANUELE (Summarium)

Inventio manuscriptorum ad Mare Mortuum repertorum novam dedit exegetis occasionem investigandi librum Isaiae prophetae necnon prophetiae de Emmanuele.

Huius quaestionis investigatio respicere debet omnes prophetias de Emmanuele neque solum vaticinium de nativitate Emmanuelis in Is. 7, 14 uti plerumque accidit. Ad quem finem obtinendum inservire vult brevissimus hic commentarius.

### 1. *Isaias 7, 14.*

Verbum 'ot duplicem habet sensum: 1) miraculum, 2) signum naturale. Contextus versus 14. sensum tamen exigit primum.

Almah significat prima sensu mulierem juvenem non nuptam, ex contextu tamen proximo et remoto, ex versionibus LXX, Vulgatae et Peshitto, ex analogia cum lingua ugaritica, ex ipsa grammatica constructione versus 14. et tandem ex ommissione cuiuslibet mentionis de patre Emmanuelis patet Isaiam verbum hoc de virgine intellexisse.

**2. Isaias 8, 8.**

Locutio „terram tuam“ significat Emmanuelem ius possessionis habere ad terram Juda, quae, secundum modum loquendi Sacrae Scripturae, ad solum Jahve pertinebat. Secundum mentem Isaiæ Emmanuel ergo est equalis Jahve quoad ius ad terram Juda

**3. Isaias 9, 5. 6.**

Isaias adscribit Emmanueli potestatem regalem, quam ille accipit vi hereditatis, quia est ex posteris Davidis regis. Appellans autem eum quatuor nominibus: Pełé'-jôes, El-gibbôr, Abi-ad, et Sarshalôm tribuit ei attributa divina et eo ipso exprimit strictam eius cum Deo coniunctionem.

Eius tamen missio in hoc consistit, quod unire debet Israel, stabilire pacem et erigere signum suum.

**4. Isaias 11, 1—5.**

Locutione „de trunco Jesse“ specialiter utitur ad removendam mentionem de quolibet materiali splendore Davidis.

Emmanuelem ostendit Isaias versu secundo donatum septem donis Spiritus Dei, quae significant plenitudinem perfectionis et sanctitatis. Numerum septenarium donorum hoc modo accipimus, quod ad dona adiungimus etiam primam significationem versus secundi: ruach Jahve, uti donum principale, quod confert gratiam status.

Virtus Emmanuelis principalis erit iustitia, in cujus executione adscribit ei Isaias omnipotentiam voluntatis, divinam efficaciam verbi.

Uti ex analysi patet obiectum prophetiae in singulis vaticiniis est unus idemque parvulus, quem versu 7, 14. Isaias Emmanuelem appellat. Attributa autem ei adscripta explicite ostendunt eius naturae duplicitatem, nempe divinam et humanam.

Ks. E. ZAWISZEWSKI