

# Grzegorz Rafiński

---

## Idea wybrania Izraela według Oz 9, 10-17

---

Studia Theologica Varsaviensia 34/2, 5-28

---

1996

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

**IDEA WYBRANIA IZRAELA WEDŁUG OZ 9,10-17**

Treść: Wstęp; 1. Tekst Oz 9,10-17; 2. Analiza literacka Oz 9,10-17; 3. Analiza semantyczna Oz 9,10-17; 4. Analiza pragmatyczna Oz 9,10-17; Zakończenie.

**WSTĘP**

Do najbardziej charakterystycznych rysów mentalności hagiografów zaliczyć trzeba przekonanie, że należą oni do ludu wybranego przez Boga. Od obrazu Żydów, którzy przenoszą przez wieki ideę wybrania, nietrudno przejść do pewnego stereotypu widzenia Żydów (także dzisiejszych) – jako ludzi, którzy uważają siebie za „lepszą” część ludzkości. Złe pojęta duma, powiązana z poczuciem wyższości nad innymi, budzi słuszną niechęć. Gdy czytamy Biblię możemy jednak zauważyć, że odrzucenie tak rozumianej dumy nie charakteryzuje tylko wrażliwości ukształtowanej w szkole Ewangelii. Spotykamy w Biblii proroka, Ozeasza, który już w VIII wieku przed Chrystusem przeprowadził bardzo konsekwentną krytykę fałszywie rozumianej dumy Izraela, wynikającej z historycznego faktu wybrania tego ludu przez Boga. Logika myśli Ozeasza jest źródłem refleksji nie tylko nad ideą wybrania Żydów, ale także musi zastanawiać członków ludu Nowego Przymierza, w którym żywe jest ciągle niebezpieczeństwo tryumfalizmu.

Ozeasz jest jedynym prorokiem – pisarzem Państwa Północnego. *Cale przepowiadanie Ozeasza osadzone jest w wydarzeniach historycznych. Można nawet powiedzieć, że prorok tam dopiero czuje się pewny swej argumentacji, gdzie może znaleźć dla niej potwierdzenie w historii*<sup>1</sup>. Ozeasz sięga do przeszłości po to, aby zrozumieć teraźniejszość. Nie poprzestaje na zdemaskowaniu fałszywości historycznej dumy Izraela, ale przenosi ostrze swej krytyki także w teraźniejszość, wykazując zepsucie instytucji religijnych i politycznych, które stanowiły fundament egzystencji ludu wybranego. Na tym tle prorok przedstawi jedyny motyw wybrania Izraela, którym

<sup>1</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 469.

jest miłość Boga, – nie historyczne zasługi Izraela. Jego wizja idei wybrania jest niezwykle czysta i wzniosła. Można określić Ozeasza mianem Bożego kontestatora, który zaprasza do krytycznego widzenia świata, włącznie z instytucjami sakralnymi.

Kontestując konsekwentnie historyczną dumę Izraela, Ozeasz burzy ostatnią podstawę nadziei Izraela. Obwieszcza nieuchronność katastrofy, której nie zapobiegnie odwoływanie się do historycznych zasług (do idei „wybrania”). Wedle proroka lud nie ma żadnej podstawy do domagania się od Boga miłosierdzia. Nie jest nią odwołanie się do historii, nie jest nią „ucieczka” w kult. Dla ludu wybranego nie stanowi też rozwiązania szukanie sojuszy politycznych. W wizji totalnej zagłady pozostaje jedyne światło – Bóg wszechmocny, którego miłość nie ma granic i który oczekuje nawrócenia. Lud nie zasłużył sobie w żaden sposób na łaskę. Jeśli nadejdzie zbawienie, to nie będzie ono rezultatem przeszłych zasług Izraela. Zbawienie idzie „z przyszłości”. Owa wizja „nowego świata”, powstałego na zgliszczach starego, otwiera księgę Ozeasza na perspektywę Nowego Przymierza.

Przedstawiona powyżej logika proroka Ozeasza ma odzwierciedlenie w tekście Oz 9,10–17, który stanowi przedmiot analiz w niniejszym artykule. W artykule przeprowadzimy egzegezę perykopy w czterech etapach. Po zaproponowaniu przekładu, opartego na krytyce tekstu (1), zajmiemy się analizą literacką (2) i semantyczną perykopy (3). Zakończy niniejszy artykuł rozważenie aspektu pragmatycznego tekstu (4).

## 1. TEKST Oz 9,10–17

Księga Ozeasza dotarła do nas w formie bardzo niekiedy zniekształconej. Dotarcie do wersji tekstu najbardziej zbliżonej do oryginału i – co za tym idzie – wierny przekład tekstu domaga się przedyskutowania szeregu problemów z zakresu krytyki tekstu. W niniejszym artykule proponujemy następujący przekład tekstu Oz 9,10–17 (po którym podamy dyskusję z zakresu krytyki tekstu<sup>2</sup>):

10. Jak *winne grona*<sup>a</sup> na pustyni,  
znalazłem Izraela;

*jak na pierwszy owoc figowego drzewa*  
(*rodzącego po raz pierwszy*)<sup>b</sup>  
patrzyłem na *waszych*<sup>c</sup> przodków;

<sup>2</sup> Odnośniki uczynione małymi literami (a,b,c... itd) wskazują na elementy tekstu dyskutowane przez nas w części dotyczącej krytyki tekstu.

oni przyszli do Baal–Peor  
i *oddali się*<sup>d</sup> hańbie,

i stali się wstrętni  
*jak ten, kogo kochali*<sup>e</sup>.

11. Jak ptak uleci  
*chwala*<sup>f</sup> Efraima:  
nie będzie urodzin, ciąży ni poczęcia,
12. a choćby nawet wychowali synów,  
*Ja ich zgladzę*<sup>g</sup> spośród ludzi:  
biada im samym,  
*kiedy się od nich oddalę*<sup>h</sup>!
13. Efraim, *widzę go*  
*jak (drugi) Tyr, zasadzony (jak drzewo) na łące*<sup>i</sup>;  
Efraim  
wyda jednak swych synów *na rzeź*<sup>i</sup>.
14. „Daj im, o Jahwe...  
Co dasz?  
*Daj im*<sup>k</sup> łono bezpłodne,  
i piersi wyschnięte!”
15. Cała ich *złość*<sup>l</sup> (dokonała się) w Gilgal,  
tam też zacząłem ich nienawidzić.  
Z powodu czynów nieprawych  
wyrzucę ich z mego domu;  
nie będę ich więcej miłował.  
Wszyscy ich książęta są buntownikami.
16. Efraim *został pobity*<sup>m</sup>,  
wysechł ich korzeń –  
nie przyniosą już więcej owocu;  
a nawet gdy porodzą,  
Ja sprawię, że umrze drogi owoc ich łona.
17. Mój Bóg ich odrzuci,  
gdyż Go nie słuchali:  
błąkać się będą między narodami.

a) **Winne grona:** TM zawiera l. mn. *k<sup>c</sup>nbjm*: „jak kiście winogron / jak winogrona”. Wersja LXX, zawierająca rzeczownik w l. poj. (*hōs stafylēn* = hebr. *k<sup>c</sup>nb* = „jak kiść winogron / jak winogrona”), nie zmienia zasadniczo sensu.

b) **Jak na pierwszy owoc figowego drzewa (rodzącego po raz pierwszy):** TM zawiera tekst: *kbkwrh bt'nh br'sjt*; LXX: *kai hōs skopon* (Q<sup>a</sup>: sykon) *en sykē proimon*. Tekst LXX może sugerować lekturę hebr. *wkbr bt'nh* (od *bkr* = „szukać”). Problematiczna jest obecność słowa *br'sjth* w TM („rodzące po raz pierwszy”). Aparat krytyczny BHS proponuje pominąć to słowo. LXX nie zawiera odpowiednika tego wyrażenia. H.W. Wolff<sup>3</sup> umieszcza je w nawiasie, traktując je jako glossę, nieobecną w niektórych wersjach. F.I. Andersen – D.N. Freedman<sup>4</sup> pozostawiają to słowo jako część tekstu oryginalnego („in its first season”). Jeśli *br'sjt* jest oryginalne, to musi być związane z *t'nh*, oznaczającym drzewo figowe.

c) **Waszych przodków:** TM zawiera sufiks drugiej osoby l. mn. (*'bwtjkm*), poświadczony przez przekłady Heksapli. LXX natomiast ma 3 os. l. mn. (*autōn*, co dawałoby hebr. *'bwtjhm*), wydające się być korekturą uwarunkowaną przez kontekst. Zachowujemy lekcję TM, stanowiącą *lectio difficilior*.

d) **Oddali się:** idziemy w przekładzie za TM, który ma *wajjin-nāz<sup>r</sup>ū*, od nżr: „oddać się, poświęcić się”. LXX zawiera *apēllotriōthēsan*, wskazujące na hebr. *wajjāzurū*, od zwr: „oddalić się”.

e) **Wstrętni jak ten, kogo kochali:** TM ma *šqwsjm k'hbjm*. Lektura podana przez LXX (*hoi ēgapēmenoi hōs hoi ebdelygmenoi*, odpowiadałaby hebrajskiemu *šqwsjm ka'āhubim* (inf. z suf.), co daje jednak sens trudny (H.S. Nyberg<sup>5</sup>: „niemożliwy”) do przyjęcia. Istnieją jeszcze dwie możliwości lektury hebr. tekstu spółgłoskowego: *'ohābām* (por. Oz 3,1) lub *m<sup>e</sup>'ahāb* (por. Oz 2,7–15). Możliwości interpretacyjne odzwierciedlone są w przekładach współczesnych: „jak ich Przyjaciel” (H.W. Wolff<sup>6</sup>), „jak ten, którego kochali” (Einheitsübersetzung<sup>7</sup>), „like their lover” (J.L. Mays<sup>8</sup>), „jak ktoś, kto ich kochał” (F.I. Andersen – D.N. Freedman<sup>9</sup>), „jak to,

<sup>3</sup> H.W. Wolff, *Dodekapropheton 1: Hosea*, Neukirchen – Vluyn 1965, s. 221.

<sup>4</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City – New York 1980, s. 536n.

<sup>5</sup> H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik*, Uppsala 1935, s. 70n.

<sup>6</sup> H.W. Wolff, dz. cyt., s. 221.

<sup>7</sup> *Die Bibel Altes und Neues Testament. Einheitsbersetzung*, Freiburg – Basel – Wien 1980.

<sup>8</sup> J.L. Mays, *Hosea. A Commentary*, London 1988.

<sup>9</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, dz. cyt., s. 536n.

co kochali” (CEI<sup>10</sup>). Oba sensy *’hb*: sens podmiotowy i przedmiotowy, są możliwe i należy je brać pod uwagę łącznie.

f) **Chwała**: TM ma dosłownie „ich chwała”. Sufiks 3 os. pl. w naszym tłumaczeniu znika ze względów stylistycznych. TM zawiera ponadto rzeczownik w l. poj. *kbwd* („chwała”), LXX zaś sugeruje l. mn. (*hai doxai autōn*).

g) **Ja ich zgładzę**: idziemy za TM, który ma czasownik w Piel (*w<sup>o</sup>šikkal<sup>e</sup>tîm*: dosł. „uczynię ich bezdzietnymi”). LXX zawiera pasywne *ateknōthēsontai* („będą pozbawieni dzieci”), co odpowiadałoby wokalizacji *wšklw*; por. Biblia Tysiąclecia (wyd. 2): „będą ich pozbawieni”.

h) **Kiedy się od nich oddalę**: lektura hebr. *bšwrj* może iść w trzech kierunkach, zależnie od pisowni tego wyrażenia, odpowiadającej obrazowi fonetycznemu tekstu:

– przyjmujemy, że *šwr* jest alternatywną pisownią dla *swr* = „oddalić się, opuścić”. Tak interpretują tekst (zmieniając *ś* na *s*): F.I. Andersen – D.N. Freedman<sup>11</sup> i tłumacz CEI<sup>12</sup>. Możliwość tę przyjmuje też aparat krytyczny *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

– mniej prawdopodobna jest lektura *šwr* zamiast *šwr*. Czasownik *šwr* oznacza „wędrować, jeździć” oraz „strzec” (zob. BDB<sup>13</sup>, F. Scerbo<sup>14</sup>). H.W. Wolff<sup>15</sup> utrzymuje, że *šwr* oznacza „abreisen” (?) i tłumaczy „wenn ich von ihnen wegziehe”.

– H.S. Nyberg<sup>16</sup> jako podłoże proponuje arab. *t’r* = „mścić się”, jednak sens taki nie ma poświadczenia w ST. Tym niemniej dopuszcza go aparat krytyczny BHS („in ulciscendo meo”).

– LXX ma *sarx mou* (= *bšrj*), co dawałoby sens: „ciało moje od nich” (domyślnie: oddali się).

i) **Jak (drugi) Tyr, zasadzony (jak drzewo) na łące**: Lektura wiersza 13 jest niezwykle dyskusyjna<sup>17</sup>. Wystarczy wskazać dwa problemy. Hebr. *šwr* może oznaczać, zależnie od wokalizacji (lub nieznacznej zmiany pisowni): „Tyr” (*šwr*), „skałę” (*šwr*), „łup myśliwego” (*šajid*). Wyrażenie hebr. *bnwh* zaś może odnosić się do „pastwiska”, albo do

<sup>10</sup> *La Sacra Bibbia. Edizione ufficiale della CEI*, Roma 1974.

<sup>11</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 536n.

<sup>12</sup> *Dz. cyt.*

<sup>13</sup> *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, based on the Lexicon of W. Gesenius as transl. by E. Robinson, ed. by F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, s. 1003.

<sup>14</sup> F. Scerbo, *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912, s. 386.

<sup>15</sup> H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 221.

<sup>16</sup> H.S. Nyberg, *dz. cyt.*, s. 70n.

<sup>17</sup> *Nearly every word in this verse constitutes a problem. All together, they make translation and interpretation practically impossible*; F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 543.

„synów”. Istnieje kilka możliwych kombinacji interpretacyjnych wiersza 13, mających oparcie w tradycji przekazu tekstu:

– Pierwsza z nich jest wskazana przez przekład Teodocjona (*Efraim kathōs eidon eis petran pefyteumenoi hoi hyioi autou*).

– Inną lekturę wiersza 13 podaje LXX (*Efraim, hon tropon eidon, eis thēran parestēsan ta tekna autōn, kai Efraim tou exagagein eis apokentēsin ta tekna autou*). Wersję LXX przyjmują za podstawę lektury wiersza 13: przekład CEI<sup>18</sup>, J.L. M a y s<sup>19</sup> oraz H.W. W o l f f<sup>20</sup>, a z polskich komentatorów – J. D r o z d<sup>21</sup> oraz tłumacz drugiego wydania BT, S. S t a n i c z a k<sup>22</sup>, i tłumacz BP, K. M a r k - l o w s k i<sup>23</sup>.

H.W. W o l f f wybiera lekturę TH, odpowiadającą wersji LXX (*eis thēran parestēsan ta tekna autōn*), ale zamiast masoreckiego *lšwr štwlh bnwh*, czyta on: *lšjd št lh bnjw*<sup>24</sup>. Jako prawdopodobną wskazuje Wolff także wersję Teodocjona (por. Achmim.: „vidi ephraim sicut rupem in qua filii eius plantati sunt”)<sup>25</sup>, ale przyjmując ją trzeba by zmienić lekturę TM z *lšwr* na *’l-šwr* lub *°l-šwr*.

<sup>18</sup> „Efraim, lo vedo, ha fatto dei figli *una preda* su luoghi verdeggianti.

Efraim tuttavia condurrà i figli al macello”

<sup>19</sup> J.L. M a y s, *dz. cyt.*, s. 131n.135:

„Ephraim, as I have seen,  
has made his sons a hunter’s prey.  
Ephraim shall bring forth  
his sons to slaughter”.

<sup>20</sup> H.W. W o l f f, *dz. cyt.*, s. 221. Ostatecznie W o l f f opowiada się za wersją wiersza 13 zbliżoną do LXX:

„Ephraim, wie ich sehe,  
hat seine Söhne zum Jagwild gesetzt.  
Nun muß Ephraim ausziehen lassen  
zum Schlächter seine Söhne”.

<sup>21</sup> J. D r o z d, *Księga Ozeasza. Wstęp – Przekład – Komentarz – Ekskursy*, w: *Księgi proroków mniejszych. Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo święte Starego Testamentu, t. 13, cz. 1), Poznań 1968, s. 94:

„Efraim – jak widzę – z dzieci swych czyni zwierzynę,  
Efraim prowadzi na rzeź swoich synów.”

<sup>22</sup> „Efraim – jak widzę –  
czyni zwierzyną dziką swoje dzieci;  
Efraim prowadzi na rzeź swoich synów.”

<sup>23</sup> „Efraim – jak to widziałem –  
postępuje ze swymi dziećmi jak ze zwierzyną;  
dlatego też Efraim będzie musiał  
wydać swych synów na rzeź.”

<sup>24</sup> „(Ephraim) hat seine Söhne zum Jagdwild gesetzt”.

<sup>25</sup> Rezultatem byłoby tłumaczenie „die Ephraimsöhne in Felsen eingepflanzt”.

– Trzecią możliwość lektury podaje TM zawierający *b<sup>e</sup>nāweh* (*nāweh* = „pastwisko”), wedle której otrzymujemy sens: „Efraim, jak widzę, (przychodzi) do Tyru, zasadzony na pastwisku”. Według Wolffa najmodniejszy etap historii tekstu przekazuje TM, etap pierwotny odzwierciedla LXX, zaś Teodocjon i Achmim. zawierają wersję czasowo pośrednią.

H.S. Nyberg<sup>26</sup> czyta w. 13 w sposób bardzo specyficzny. Uznaje zwrot *k'šr-r'jtj* za trudny do zrozumienia w kontekście i dzieli go na dwa człony: 1) *ka'āšērā* = „jak Aszera” (*h* finalne jest rzadko używane przez Oz); 2) *r<sup>e</sup>'t* (jako st. cstr. rzeczownika *r'jtj*), które autor interpretuje w sensie potwierdzonym przez inskrypcję Meszy: *rjt lkms' wlm'b* = „ein Schauspiel für Kemosh und Moab”<sup>27</sup>.

F.I. Andersen – D.N. Freedman<sup>28</sup> czytają *šr* jako „place” (chodziłoby o Baal–Peor), tzn. w sensie nominalnym; pozostawiają *r'jtj* jak w TM; *šwr* (korygowane często jako *šajid*, „food taken in the hunt”) interpretują jako aluzję do Baala Tyru (*šwr*), pozostawiając możliwość interpretacji *šwr* w sensie „rock, deity”<sup>29</sup>.

Nasz wybór wersji opieramy na założeniu dążenia do maksymalnej wierności wobec TM. Interpretujemy *šwr* jako wskazanie na Tyr: *šwr*. Zachowujemy *štlwh*, w sensie „zasadzona”, zrozumiałe jako aluzja do drzewa figowego z w. 10. „Na rzeź”: dosłownie „na tego, który czyni rzeź”

j) **Daj im:** użyty tu w zwrocie *tn-lhm* imperatyw *tēn* (w. 14b) może być powtórzeniem dwóch ostatnich liter wyrazu *tittēn*, występującego w w. 14a. Choć wersja dłuższa jest potwierdzona przez LXX (A Q), to może być wynikiem korekcji tekstu<sup>30</sup>. Aparat krytyczny BHS dopuszcza możliwość, że cały w. 14 jest nieoryginalnym dodatkiem („tot v add?”). Zachowujemy brzmienie TM, które – jak zobaczymy niżej – dobrze mieści się w strukturze Oz 9,10–17.

<sup>26</sup> H.S. Nyberg, *dz. cyt.*, s. 70n.

<sup>27</sup> W rezultacie Nyberg proponuje następującą lekturę:  
 „Ephraim ist wie die Aschera (*ka'āšērā*)  
 die ein Schauspiel (*r<sup>e</sup>'t*) für Tyrus ist (*šwr*),  
 auf eine Aue gepflanzt;  
 und Ephraim ist bereit, hinauszuführen  
 zum Schlächter seine Kinder”.

<sup>28</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 536n.

<sup>29</sup> Ich przekład ma następującą postać:  
 “I saw Ephraim as in that place, by the Rival –  
 (a fig tree) planted in a meadow  
 – Ephraim indeed brought his children to the Slayer.”

<sup>30</sup> Por. G.H. Patterson, *The Septuagint Text of Hosea Compared with the Masoretic Text*, Hebraica 7 (1890–1891) s. 209.



k) **Złość**: TM ma l. poj. *r<sup>c</sup>h* (z sufiksem 3 os. l. mn). Tę lekturę zachowuje H.W. Wolff<sup>31</sup> oraz F.I. Andersen – D.N. Freedman<sup>32</sup> i CEI<sup>33</sup>. LXX proponuje l. mn. *hai kakiai* (= *rā'otām*).

l) **Został pobity**: pozostawiamy lekturę masorecką czasownika *nkh* jako pasywne *hukkāh* (Hofal). LXX ma aktywne *eponesen*, sugerujące hebr. *hikkāh* (Piel).

## 2. ANALIZA LITERACKA Oz 9,10–17

W niniejszym punkcie uzasadnimy wskazane w temacie artykułu granice perykopy (Oz 9,10–17), omówimy miejsce perykopy w kontekście, po czym zanalizujemy jej strukturę wewnętrzną.

### 2.1. Granice perykopy

Identyfikacja perykopy 9,10–17 jako jednostki literackiej wynika przede wszystkim z faktu, że zarówno perykopa poprzedzająca (9,1–9), jak i następująca (10,1–15), tworzą jednostki o wyraźnie określonych granicach i w ten sposób wskazują granice analizowanej przez nas perykopy. Tekst zawarty między tymi perykopami obejmuje Oz 9,10–17. Dziesiąty rozdział wprowadza nową perykopę, na co wskazuje imię Izraela, które jest (często) znakiem początku nowej jednostki literackiej (Oz 10,1; por. Oz 9,1; 10,9). Oz 9,10 wprowadza nowy obraz i nowy temat w stosunku do perykopy poprzedzającej, który jest kontynuowany aż po wiersz 17<sup>34</sup>. Oz 9,17 należy do perykopy rozpoczynającej się w Oz 9,10, ponieważ sufiks w *jim<sup>e</sup> 'āsēm* koresponduje z wierszem 16 (por. *šršm*, *bLnm*)<sup>35</sup>.

### 2.2. Kontekst perykopy Oz 9,10–17

Księga Ozeasza posiada dwie części. Po rozdziałach 1–3, skupionych wokół obrazu małżeństwa i dzieci Ozeasza, następują rozdziały

<sup>31</sup> H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 221.

<sup>32</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 536n.

<sup>33</sup> *Dz. cyt.*

<sup>34</sup> Niesłusznie rozdziela tekst Oz 9,10–17 na dwie perykopy J. Drozd, *dz. cyt.*, s. 93–94. Tekst Oz 9,10–14 tytułuje on: „Kara za zbrodnie w Baal-Peor”, zaś Oz 9,15–17 – „Kara za zbrodnie w Gilgal”.

<sup>35</sup> Zob. H. Wolff, *dz. cyt.*, s. 208–210; F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 537.

4–14. Oz 9,10–17 jest częścią szerszej podjednostki 9,1–10,15, zawierającej metafory związane z żywnością i uprawą roli<sup>36</sup>.

### 2.3. Struktura perykopy Oz 9,10–17

Perykopa Oz 9,10–17 stanowi jednostkę literacką zawierającą dwie paralelne części, obejmujące wiersze 10–14 i 15–17. Obraz organizacji tekstu wynika z obserwacji dotyczących rozwoju treściowego (logiki) tekstu, z analizy podmiotów zdań i użytych kolejno form czasownikowych. Zauważalna jest przemyślana struktura tekstu, co nie może dziwić, jeśli pamięta się, że mamy do czynienia w Oz z tekstem poetyckim, w którym natchniony poeta starannie dobiera słowa.

a) Rozwój treściowy tekstu.

Rozpoczyna perykopę wiersz 10, który stawia w centrum historię. W formie wyroczni Bożej jest przedstawiony Izrael z okresu pobytu na pustyni i z okresu przybycia do Baal–Peor.

– Tekst zmierza do ogłoszenia kary wobec Izraela współczesnego Ozeaszowi. Konsekwencją kultu bożków płodności będzie bezpłodność kobiet (w. 11), śmierć dzieci (w. 12ab) i oddalenie się Jahwe (w. 12cd).

– Trudny w. 13 jest opisem aktualnej sytuacji Izraela (w. 13ab: opis stanu dobrobytu) i potwierdzeniem nadchodzącej kary (w. 13cd). Zachodzi pytanie, czy podmiotem tego wiersza jest prorok, czy Bóg. Jest to raczej dalszy ciąg wyroczni Bożej, na co wskazuje słowo *rā'iti* z wiersza 13 (przetłumaczyliśmy je jako „widzę”), które w identycznej formie występuje w wierszu 10, w którym podmiotem jest właśnie Bóg („patrzyłem”).

– Kończy pierwszą część tekstu modlitwa proroka o spełnienie obietnicy uczynionej przez Boga (w. 14).

<sup>36</sup> Zob. E.M. G o o d, *The Composition of Hosea*, *Svensk Exegetisk Arsbok* 30 (1966) 21–63. Autor ten następująco dzieli księgę:

„PART I: Chs. 1–3, Marriage and Children  
Ch. 1 (Prose) Gomer and Symbolically Named Children  
2,1–3 The Reveal of the Names  
2,4–17 Punishment and Restoration  
2,18–25 Restoration and Reveal of the Names  
Ch. 3 (Prose) Punishment and Restoration  
PART II: Chs. 4–14  
4,1–3 General Accusation  
4,4–5,7 Knowledge and Harlotry  
5,8–8,14 Turning  
9,1–10,15 Metaphors of Food and Farming  
11,1–14,,1 Egypt  
14,2–9 Turning  
14,10 Editorial Subscription”.

– Wzmianka o Gilgal w w. 15, podnosząca analogiczny jak w. 10 wątek odniesienia się do historii, rozpoczyna nową pod-jednostkę (Oz 9,15–17). Wiersze 15–16 mają z powrotem charakter wyroczni Bożej. Z powodu zdrady w Gilgal Jahwe obwieszcza koniec swej miłości do Efraima, który ma stać się uciekinierem.

– Podmiotem wiersza 17 – analogicznie do w. 14 – jest prorok. Dyskutuje on być może z tymi, którzy kontestowali jego orędzie w imię fałszywie pojętej wiary w Jahwe<sup>37</sup>.

Wynikające z powyższego zestawienia następstwo tematów w Oz 9,10–17 można przedstawić następująco:

- w. 10: Historia (pustynia; Baal–Peor);
- w. 11–12: Bóg zapowiada nadejście kary;
- w. 13a: Obserwacja dotycząca sytuacji Efraima;
- w. 13b: Ciąg dalszy zapowiedzi kary;
- w. 14: Modlitwa proroka o realizację kary;
- w. 15a: Historia (Gilgal);
- w. 15bc: Bóg zapowiada nadejście kary;
- w. 16a: Obserwacja dotycząca realizacji kary;
- w. 16bc: Ciąg dalszy Bożej zapowiedzi kary;
- w. 17: Stwierdzenie proroka o realizacji kary.

b) Na strukturę perykopy wskazuje też zmienność podmiotów zdań, które układają się w następującą logiczną sekwencję:

- w. 10–13: mowa Jahwe;
- w. 14: modlitwa proroka;
- w. 15–16: mowa Jahwe;
- w. 17: słowa proroka.

Wiersz 15f podkreśla odpowiedzialność przywódców kraju.

c) Z powyższym planem koresponduje obraz użycia form czasownika:

- w. 10: Czasowniki w czasie narracji;
- w. 11–12: Imperf. (ew. perf. conv., wyrażający obietnicę kary);
- w. 13a: Czas narracji;
- w. 14: Imperatywy w zwróceniu się proroka do Jahwe;
- w. 15a: Czas narracji (wzmianka o Gilgal);
- w. 15bc: Imperfectum w obietnicy kary;
- w. 16a: Czas narracji – realizacja kary;
- w. 16bc: Czasowniki w imperfectum;
- w. 17: Jussywy w zwróceniu się proroka do Jahwe.

<sup>37</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 208–210; F.I. Andersen–D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 537.

Wiersze 15 i 16 łączą się dzięki podobieństwu fonetycznemu między *śrjhm srrjm* (15c) i *śrśm* (16b)<sup>38</sup>.

Sumując trzy grupy wskazanych powyżej prawidłowości treściowych i formalnych otrzymujemy obraz perykopy, która dzieli się na dwie pod-sekcje: Oz 9,10–14 i Oz 9,15–17. Teksty zawarte w Oz 9,10–14 i 9,15–17 są przy tym paralelne:

a) Tematycznie: wiersz 16 zawiera odniesienie do tematu bezpłodności i śmierci dzieci, zaznaczonego wcześniej w w. 11–12 oraz – do tematu kary, który wzbudził modlitwę proroka w w. 14;

b) Ze względu na użyte słownictwo: zwrot *gm kj jldwn* z w. 16 podejmuje zdanie *kj 'm-jgdw 't-bnjhm* z w. 12; ponadto w w. 16 i w. 11 powtarza się to samo słowo *błn*.

### 3. ANALIZA SEMANTYCZNA Oz 9,10–17

Poetyckość tekstu Oz 9,10–17 wyraża się nie tylko w przemyślanej strukturze i grze elementów formalnych, ale i w występowaniu jakby dwóch płaszczyzn znaczeniowych tekstu. Pod warstwą dosłowną ukryta jest warstwa domyślna, sugerowana aluzyjnie przez proroka. Całe piękno i siła tekstu staje się widoczne tylko dla tego, kto potrafi wnikać w specyficzny świat skojarzeń proroka i odczytać w ten sposób ukrytą warstwę tekstu. Tekst musi stać się przedmiotem estetycznej „kontemplacji”. Aby tak się stało konieczne jest wejście w język Ozeasza. Takie zadanie przyświeca analizom zawartym w niniejszym punkcie artykułu i domaga się detalicznego wyjaśnienia – wiersz po wierszu – kluczowych wyrażen i słów występujących w Oz 9,10–17.

#### 3.1. Analiza semantyczna Oz 9,10–14

Wiersze 10–14 przywołują metaforę użytą w Oz 9,2.4 (por. też 2,14). Zwroty: **jak winne grona** i **jak na pierwszy owoc figowego drzewa (rodzącego po raz pierwszy)**, opisują w sposób obrazowy początek związku ludu z Bogiem.

Metafora winnych gron na pustyni może wyrażać upodobanie ze strony Boga, analogiczne do satysfakcji ze znalezienia winnego grona

<sup>38</sup> Jeśli połączy się w. 15 z wierszami 10–14, argumentując to związkiem między Baal-Peor i Gilgal, to można traktować wiersze 16–17 jako dodatek, spowodowany odniesieniem do wierszy 10–14. Wskazany przez nas wyraźny paralelizm między ww. 10–14 i 15–17 wyklucza jednak taki podział strukturalny perykopy. Por. E.M. G o o d, *art. cyt.*, s. 46.

na pustyni; por. obraz wczesnej figi w Iz 28,4<sup>39</sup>. Wydaje się jednak, że globalna tendencja Ozeasza, „demitologizującego” historię, sugeruje zupełnie inne tło tej metafory. Paraleli do obrazu winnych gron trzeba szukać w tradycji wyrażonej przez szereg tekstów ST, a szczególnie Jer 8,13, gdzie porównanie ludu do winnych gron wcale nie wskazuje nań jako na przedmiot Bożego umiłowania; owoce sa w tej tradycji widziane jako trujące, zepsute, gorzkie, zwiędłe<sup>40</sup>. Podobnie Ozeasz w 9,10 widzi od początku Izraela jako zwyrodniałą latorośl. Poprzez metafory winnych gron krytykuje w sposób radykalny początki Izraela. Wbrew powszechnej opinii egzegetów, wedle których prorok idealizuje czas „pustyni” i podkreśla kontrast przeszłości ze swą terażniejszością<sup>41</sup>, twierdzimy, że Ozeasz w wierszu 10 ujawnia swą typową postawę konsekwentnego „kontestatora”. Krytykując początki Izraela kwestionuje on wszelkie historyczne podstawy religijnej dumy Izraela.

<sup>39</sup> J.L. M a y s, *dz. cyt.*, s. 132. Podobnie interpretuje wydzwięk tych metafor J. D r o z d, *art. cyt.*, s. 93: „Jahwe pokochał ten naród w sposób szczególniejszy: był on dla Niego tym, czym dla wędrowca winna jagoda na pustyni, a więc czymś wyjątkowym; był cenny jak pierwsze owoce figowe”.

<sup>40</sup> Ręczownik <sup>nbjm</sup> występuje w: Rdz 40,10.11; 49,11; Kpł 25,5; Lb 6,3; 13,20.23; Pwt 23,25; 32,32; Iz 5,2.4; Jer 8,13; Oz 3,1; 9,10; Am 9,13; Ne 13,15.

Wśród tych tekstów Pwt 32,32 zawiera metaforę winogron w sensie negatywnym, odniesioną do Izraela:

„Bo winny ich szczep ze szczepu Sodomy  
lub z pól uprawnych Gomory;  
ich grona to grona trujące,  
co gorzkie mają jagody”.

Najwyraźniejszą paralelę do Oz 9,10 znajdujemy jednak w Jer 8,13:

„Chciałem zebrać u nich żniwo – wyrocznia Jahwe;  
nie ma winogron w winnicy  
ani fig na drzewie figowym  
i liście zwiędły”.

Kontekst tekstu Jer i Oz jest podobny. W Jer 8,10 wspomina się o winie proroków i kapłanów; w. 11 mówi o głoszonej stabilizacji i pokoju; w. 12 zawiera termin „obrzydlivość”; pojawia się temat kary; a co najważniejsze – połączenie obrazu winnych gron oraz drzewa figowego.

Iz 5,2 zawiera podobnie kontekst negatywny; w pieśni o winnicy Bóg (wskazany w osobie Przyjaciela) „spodziewał się, że wyda winogrona, lecz ona cierpkie wydała jagody”.

Jeszcze bardziej wymowny jest tekst Oz 3,1. Termin <sup>nbjm</sup> występuje tu w kontekście tematu przyjęcia przez Ozeasza wiarołomnej żony. Pierwsze trzy rozdziały Oz przedstawiają symbolicznie (w obrazie małżeństwa proroka) relację narodu z Jahwe. Prorok poślubia kobietę, która uprawia nierząd. Jeśli w świetle tego obrazu interpretować tekst Oz 9,10, to metafora winnych gron staje się zrozumiała w swej wymowie negatywnej.

<sup>41</sup> Reprezentatywna jest tu opinia G. von R a d a, *dz. cyt.*, s. 469, który oddaje kontrast rzekomej „idealnej” przeszłości ludu i terażniejszości z czasów Ozeasza, słowami: „Cóż za przerażający kontrast ukazuje jednak chwila obecna!”.

Obraz drzewa figowego uwypukla ideę wybrania ludu przez Boga: figi bowiem muszą być zbierane<sup>42</sup>. Słowo *br'sjth* określa pierwszy sezon rodzenia owoców; może być głosem mającą na celu wyjaśnienie niezwykłej nazwy *bkwrh*, oznaczającej „pierwszy owoc”. Odcinając sufiks *h* otrzymujemy *r'sjt*, mogące sugerować przymierze jako początek (por. Jer 2,3, *r'sjt*).

Opisując początki Izraela myśl Ozeasza powraca na pustynię (**na pustyni**, w. 10). Uznaje on pustynię, nie zaś Egipt, jako miejsce narodzin ludu (zob. Oz 2,16; 11,1; 12,9.13; 13,5; por. Pwt 32,10; Jer 2,2n; Ez 16,1nn). Tam Bóg „znalazł” lud; czasownik **znalazłem** (w. 10) wyraża bardziej rezultat Bożych poszukiwań, niż sam proces poszukiwania. Przedmiotem Bożej inicjatywy jest **Izrael** (w. 10). Pojęcie „Izrael” (w. 10), wymienione w omawianej przez nas perykopie obok „Efraima” (zob. Oz 9,11.13.13.16), oznacza w księdze Ozeasza lud Jahwe (por. Oz 4,15; 5,9; 8,2.3.6.14; 9,1; 10,1; 13,9; 14,2.6), nie zaś lud Królestwa Izraelskiego, przeciwstawiony Królestwu Judzkiemu<sup>43</sup>. Włożone nieco dalej w usta Boga określenie: „mój dom” (*bjtj*, Oz 9,15), oznacza z kolei ziemię świętą.

W drugiej połowie wiersza 10 opisuje prorok haniebne postępowanie ludu w Baal-Peor i konsekwencję, w postaci „wstrętu” ze strony Boga. Wspominając konkretne wydarzenie historyczne prorok nie występuje jednak jako „zimny” historiograf. Pisze o historii, ale w istocie historia jest dla niego rzeczywistością, w świetle której próbuje on zrozumieć terażniejszość. Prorok chce, aby współcześni mu adresaci jego natchnionego proroctwa zobaczyli siebie wraz z przodkami w Baal-Peor. Zaimek **oni** (w. 10) nie ma tylko prostych konotacji „historycznych”, ale ma charakter emfaticzny: brzmi kontrastująco z „ja” Boga (podmiotem domyślnym pierwszej połowy wiersza 10), uwypuklając kontrast zasygnalizowanej wcześniej dobroci Boga i niewierności ludu. Wymienione jako miejsce wykroczenia ludu **Baal-Peor** jest górą leżącą w Zajordanii, która stanowiła sanktuarium Baala. Jest to też nazwa miejscowości mieszczącej się ok. 20 km na wschód od północnego cypla Morza Martwego, zwana też Bet-Peor (Pwt 3,29; 4,46; 34,6; Joz 13,20). Jak czytamy w księdze Liczb, po dotarciu do Szittim „zaczął lud uprawiać nierząd z Moabitkami” (Lb 25,1), co oznaczało uczestnictwo w kulcie pogańskim Baala z Peor. W konsekwencji, 24 tysiące Izraelitów zginęło od plagi (zob. Lb 25,1–9; Pwt 4,3; Ps 106,28).

<sup>42</sup> Por. D.J. McCarthy – R.E. Murphy, *Hosea*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, pr. zb. pod red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1990, s. 225.

<sup>43</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 212–13; F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 540.

Wpływ kultu Baala na Izrael jest widoczny od najwcześniejszego okresu historii Izraela (zob. Lb 22,41nn). Świątynia Baala w Samarii i w Jerozolimie jest wzmiankowana w 1 Krl 16; 18 i w 2 Krl 10–11<sup>44</sup>.

Na podstawie ST można opisać następująco elementy kultu Baala:

- ofiary z ludzi (wyjątkowo): Jer 19,5;
- budowanie ołtarzy i *masṣēbōt*, z czym związane są aszery: Sdz 6,25; 2 Krl 17,16;
- słudzy kultu: kapłani, prorocy;
- procesje („iść za Baalem”);
- uczyty ofiarne, ze specjalnymi ozdobami;
- prostytutka sakralna: Sdz 8,33; Oz<sup>45</sup>.

Ozeasz nie wymienia wprost imienia Baala. Występujące w w. 10 określenie: **hańba** jest aluzyjną nazwą pejoratywną Baala (por. 2,5; 10,6). Wskazuje na to paralelizm członów w. 10c i w. 10d, wraz z określeniami: „hańba” – „ten, kogo kochali”. To drugie określenie Baala, w wyrażeniu: **jak ten, kogo kochali** (*k’hbm*) ma dość dziwną wokalizację masorecka, bowiem *k’āhobām* nie jest ani infinitiwem, ani participium. Sufiks może mieć sens zarówno przedmiotowy, jak i podmiotowy. Przyimek może mieć charakter porównawczy („jak”) lub czasowy („gdy”). Prawdopodobnie chodzi o imię Baali, zwanych w innych tekstach *m’ahābīm* (w 2,7.9.12) i *’ohebet* (3,1)<sup>46</sup>. Zawarty w tej tajemniczej nazwie Baali termin „miłość” jest aluzją do rytów seksualnych. Określenie apostazji tym terminem jest charakterystyczne dla Ozeasza<sup>47</sup>. Przez oddanie się Baalowi Izraelici stali się **wstrętni** dla Boga (w. 10). Jeśli połączymy ten przymiotnik z terminem „hańba”, to możemy wnioskować, że wedle Ozeasza tuż przed wejściem do Kanaanu lud jest dotknięty infamią. Historia Izraela w Kanaanie jest dlatego historią grzechu<sup>48</sup>. „Wstrętni” (*šqwcjm*) jest związane z określeniem *šqwc*, będącym inną nazwą bożków, związaną z rytami seksualnymi (por. 1 Krl 11,5; 2 Krl 23,3; Jer 4,1; 7,30; 16,18; 32,34)<sup>49</sup>.

Omawiany powyżej wiersz 10 zawiera słownictwo nasycone aluzjami do święta Baala. Jeśli pamiętamy, że było ono noworocznym świętem zbiorów pszenicy i winogron, to otrzymujemy głębokie podłoże dla występujących w pierwszej części wiersza 10 określeń:

<sup>44</sup> H.K. Jung, *Baal*, w: *The International Standard Bible Encyclopedia*, pr. zb. pod red. G.W. Brownlee, Vol. 1, Grand Rapids 1979, s. 378.

<sup>45</sup> Por. H. Simian – Yofre, Skrypt z wykładów z Oz na PIB w Rzymie, s. 41; J. Drozd, art. cyt., s. 111–114.

<sup>46</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 214n.

<sup>47</sup> Por. F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 542.

<sup>48</sup> Por. J.L. Mays, *dz. cyt.*, s. 133.

<sup>49</sup> Por. F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 541.

„winne grona” i „pierwsze owoce figowego drzewa”, – określeń wskazujących na zepsucie ludu od początku. Poetyckie skojarzenie obrazu „winnych gron”/”pierwszych owoców figowego drzewa” oraz pogańskiego święta zbiorów przygotowuje równocześnie w sposób genialny temat bezpłodności jako kary za winy (w. 11b).

Do opisu kary przechodzi prorok w w. 11–12. Pierwszym określeniem kary jest zdanie: „Jak ptak uleci chwała Efraima” (w. 11a). Tekst hebr. zawiera dosłownie wyrażenie: **ich chwała**, co wyraźnie kontrastuje z występującymi w w. 10 określeniami: „hańba” i „(stali się) wstrętni”. „Chwała” oznacza w tym kontekście płodność obiecaną przez Jahwe i zasygnalizowaną w obrazie winnego grona i drzewa figowego (por. Prz 11,16; Iz 5,13<sup>50</sup>). Jak wyjaśniają wiersze 11b–12, kult Baala – bożka płodności da efekty przeciwnie do zamierzonych, tzn. zamiast płodności doprowadzi do bezpłodności<sup>51</sup>. Chwała Efraima **jak ptak uleci** (w. 11): czasownik *jil<sup>c</sup>pp* jest gdzie indziej aluzją do uciekania się pod opiekę Asyrii i Egiptu (por. Oz 7,11n, gdzie ptak wyraża ucieczkę do obcych potęg), a w Oz 9,11 – odnosi się do uciekania się do obcego kultu, na co wskazuje kontekst kultyczny wiersza (por. w. 10b)<sup>52</sup>. Teza, wyrażona w zapowiedzi, że chwała Efraima uleci jak ptak, zostaje uszczegółowiona w w. 11b–12, gdzie myśl proroka biegnie w trzech krokach, które określają progresję kary: a) bezpłodność; b) rzecz gorsza, jaką jest śmierć dzieci narodzonych; c) sytuacja najgorsza, tzn. opuszczenie ze strony Boga<sup>53</sup>. Lud dozna wyniszczenia poprzez wojnę, deportację i głód, zaś Jahwe opuści miejsce Boga tego ludu (zob. 5,15!)<sup>54</sup>. Bóg zgładzi lud **spośród ludzi** (w. 12): taki jest sens dosłowny hebr. *m'dm*. Chodzi o ludzi dorosłych, dlatego możliwy jest przekład: „zanim osiągną dojrzałość”<sup>55</sup>. Wyrażenie to w każdym razie wskazuje na totalną eksterminację (w tym sensie, zob.: Mi 2,12 oraz *m'jn 'dm* w Iz, Jer, Sof), dlatego możliwym jest przekład: „aż do ostatniego człowieka”<sup>56</sup>. Mniej spójne z kontekstem jest rozumienie wyrazu *'dm* jako „ziemi” (*'dmh*), co dawałoby sens: „(because of / away from / in) the land”<sup>57</sup>. **Biada** (*'wj*, w. 12) jest okrzykiem wyrażającym strach; **im**

<sup>50</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 215.

<sup>51</sup> Por. D.J. McCarthy – R.E. Murphy, *art. cyt.*, s. 225n.

<sup>52</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 215.

<sup>53</sup> Por. D.J. McCarthy – R.E. Murphy, *art. cyt.*, s. 226.

<sup>54</sup> Por. J.L. Mays, *dz. cyt.*, s. 134.

<sup>55</sup> „Before maturity” (F.I. Andersen – D.N. Freedman); „prima che diventino uomini” (TOB).

<sup>56</sup> „To the last man”; „no human beings (at all)” (J.L. Mays); „till none is left” (RSV).

<sup>57</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 543.



określa matki i ojców pozbawionych dzieci<sup>58</sup>; **kiedy się od nich oddalę**: interpretujemy *bšwrj* w sensie *šwr = swr* (oddalić się<sup>59</sup>).

Wiersz 13, utrzymany w 1 osobie liczby pojedynczej, zawiera dalszą część wyroczni Boga. Gramatycznie dopuszczalne jest też widzenie proroka jako podmiotu wiersza 13. Prorok odpowiadałby na Bożą przepowiednię stwierdzeniem o realizacji sądu Bożego<sup>59</sup>. Tekst jest jednak lepiej zrozumiały jako wypowiedź, której podmiotem czyni prorok Boga<sup>60</sup>. Zwrot *r'jtj* występujący w w. 13a („widzę”) należy interpretować analogicznie jak w pierwszym jego użyciu – w w. 10b, gdzie czasownik ma za podmiot Boga. Na związek obu wierszy wskazuje wykorzystanie do charakterystyki ludu obrazów z kręgu agrykultury (10b: „pierwszy owoc figowego drzewa”; 13a: „zasadzony /jak drzewo/”).

Wedle wizji Ozeasza Bóg widzi Efraima jako podobnego do Tyru, który był miastem sławnym ze splendoru i bogactwa (por. Ez 26–28). Efraim jest ponadto podobny do drzewa **zasadzonego na łące**. Termin *nābeh* („łąka”) ma w Biblii kultyczny odcień znaczeniowy, oznaczając sanktuarium (Wj 15,13: „święte mieszkanie”), ziemię Izraela (Jer 50,7; 31,23: „niwa sprawiedliwości”), Jerozolimę (Iz 33,22). Wiersz 13 zbudowany jest na zasadzie kontrastu: pierwsza część wiersza opisuje aktualny rozkwit Efraima, mający oparcie w bogactwie i kulcie, zaś druga część wiersza – przyszły upadek spowodowany wojną, w czasie której kult okaże się nieskuteczny. **Wydanie synów na rzeź** (13b) jest metaforycznym określeniem wojny.

Słowami: **Daj im, o Jahwe...**, prorok rozpoczyna modlitwę obejmującą wiersz 14. Ozeasz czuje się członkiem ludu Efraima i dlatego nie może przyjąć z rezygnacją zapowiedzi klęski (por. Am 7,2.5; Iz 6,11). Po dramatycznie urwanym pierwszym zdaniu modlitwy następuje pytanie: **Co dasz?** Pytanie to wyraża rozdarcie proroka, który nie rozumie, w jaki sposób pogodzić prorocką powinność przemawiania w imieniu Boga–oskarżyciela z równoczesnym pragnieniem zachowania jakiegoś cienia nadziei. Znając straszliwą i nieuchronną przyszłość Ozeasz jest przekonany, że będzie lepiej dla matek<sup>61</sup> nie mieć dzieci, niż widzieć synów prowadzonych na rzeź. Dlatego prorok modli się o „mniejsze zło” (por. Dawid w 2 Sam 24,12–14; por. też Łk 23,29: „Oto bowiem przyjdą dni, kiedy mówić będą: 'Szczęśliwe nieplodne łona, które nie rodziły, i piersi, które nie

<sup>58</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 215.

<sup>59</sup> Por. J.L. Mays, *dz. cyt.*, s. 134.

<sup>60</sup> Zob. D.J. McCarthy – R.E. Murphy, *art. cyt.*, s. 226.

<sup>61</sup> Według F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 544, zaimek w *lhm* wskazuje na cały naród, nie tylko na kobiety bezpłodne.

karmiły”<sup>62</sup>): „daj im łono bezpłodne i piersi wyschnięte!”<sup>63</sup>. Zauważalne jest napięcie między wierszem 13b, w którym Bóg ogłasza, że Efraim poprowadzi swych synów na rzeź i – wierszem 14, w którym brzmi błaganie proroka, aby Jahwe pozbawił matki Efraima dzieci<sup>64</sup>.

### 3.2. Analiza semantyczna Oz 9,15–17

Druga pod-sekcja należąca do perykopy zawartej w Oz 9,10–17 zaczyna się od analogicznego jak w pierwszej pod-sekcji odniesienia do przeszłości. **Cała ich złość (dokonała się) w Gilgal**: zdanie to przywołuje występki Izraela, które można próbować identyfikować na podstawie ST. **Gilgal**, miasto położone blisko Jerycha, było pierwszym obozowiskiem Hebrajczyków w ziemi Kanaan i punktem wyjścia dla podboju Ziemi Obiecanej (Joz 5,13–15; 9,6; 10,6n; 15,43; 14,6). Gilgal było sanktuarium (Joz 9,23.27) i ważnym miejscem składania ofiar (1 Sam 10,8; Oz 12,11; Am 4,4). Stało się miejscem obchodów pamiętki przymierza dwunastu pokoleń (Joz 5,13–15; Sdz 2,1). Było jednym z centrów aktywności Samuela (1 Sam 7,16) i miejscem zabrań ludu (1 Sam 10,8; 13, 4.7.15b–18; 15,10–33). W czasach Samuela Gilgal było także stolicą królestwa. Tu uznano Saula za króla (1 Sam 11,14n) i tu dokonało się nieposłuszeństwa króla (1 Sam 13,7–14; 15,10–35). Miasto to wslawiło się też obecnością króla Dawida (2 Sam 19,15.40). Prorocy VIII wieku opisują Gilgal jako miejsce pielgrzymek i krytykują jego kult, który partycypuje w ogólnym zepsuciu kultu (Oz 4,15; 9,15; 12,11; Am 4,4; 5,4n). Każdego roku celebrowano w Gilgal liturgię podboju i przymierza dwunastu pokoleń, z procesją prowadzącą z Szittim, przez Gilgal, do Jerycha (Joz 3–6; Mi 6,5). Postój w Gilgal upamiętniał obozowanie na pustyni Synaj, wyjście i przymierze synajskie<sup>65</sup>. Powstaje pytanie, jaki moment historii Gilgal bierze pod uwagę Ozeasz? W każdym przypadku pewnym jest jednak, że prorok traktuje historię jako punkt odniesienia dla oceny terażniejszości. Oto możliwości:

1) Możliwe, że zdanie: „cała ich złość w Gilgal”, dotyczy historii Saula (1 Sam 11,14n), a mianowicie okoliczności ustanowienia instytucji królewskiej. Z tą interpretacją korespondowałaby ostatnia

<sup>62</sup> W Łk 23,30 wprowadzony jest cytat z Oz 10,8, co zaznacza tłumacz BT. Wydaje się, że słowa Jezusa z Łk 23,29 można też widzieć jako reminiscencję Oz 9,14, choć tego nie zaznacza tłumacz BT.

<sup>63</sup> Por. J.L. M a y s, *dz. cyt.*, s. 134n; D.J. M c C a r t h y – R.E. M u r p h y, *art. cyt.*, s. 226.

<sup>64</sup> Por. F.I. A n d e r s e n – D.N. F r e e d m a n, *dz. cyt.*, s. 544.

<sup>65</sup> Por. W.H. B r o w n l e e, *Gilgal*, w: *The International Standard Bible Encyclopedia...*, Vol. 2, s. 470–471. Echo liturgii z Gilgal spotykamy w IQS 1–2.

linia wiersza 15: „Wszyscy ich książęta są buntownikami”. Książęta reprezentują krąg i partię królewską (por. Oz 5–9)<sup>66</sup>. Przeciw takiemu określeniu podłoża wypowiedzi zawartej w Oz 9,15 świadczą stosunkowo liczne teksty<sup>67</sup>, które dowodzą, że ogólniejszą intencją Ozeasza jest nie tyle krytyka monarchii jako grzechu przeciwko Jahwe<sup>68</sup>, ile raczej stwierdzenie faktu zaniku mocy instytucji królewskiej i fakt manipulowania władzą przez kapłanów, lud i książęta.

2) Ciąg: Baal–Peor – Gilgal wskazuje niewątpliwie na tradycję (itinerarium) podboju, ale podboju widzianego od strony negatywnej. Niestety, nie potrafimy dziś określić negatywnego wydarzenia należącego do historii podboju, które mógłby krytykować prorok<sup>69</sup>. Po Baal–Peor następuje Gilgal: historia Izraela w ziemi obiecanej jest historią przewrotności (*r<sup>c</sup>h*)<sup>70</sup>.

3) Powyższa interpretacja nie wyklucza innej, wle której prorok ma na myśli kultyczny aspekt historii związanej z Gilgal. Wskazują na to aluzje kultyczne, będące podłożem badanej przez nas perykopy. Jeżeli „Gilgal” stanowi aluzję do kultu celebrowanego w tym mieście, to wtedy „cała ich złość” oznacza kult krytykowany w tekście. Podłożem Oz 9,15 jest przekonanie proroka, że kult, który upamiętnia pustynię i przymierze jest rodzajem „ucieczki” w ryty spełniane z nadmiarem. Analogicznie do Oz 9,1–9 nie chodzi przy tym o powierzchowną krytykę sposobu celebrowania kultu, ale o fundamentalną krytyką instytucji kultu jako takiego.

Konsekwencją uznania jedności perykopy Oz 9,10–17 jest konieczność interpretowania wiersza 15 razem z wierszem 10. Więż logiczna między Baal–Peor i Gilgal ma wtedy jeszcze wyraźniejsze podłoże kultyczne. Ostrze krytyki zwraca prorok przeciw współczesnej sobie formie „baalizmu” (chodzi więc w tekście o krytykę religii nie tylko z epoki podboju, z XIII w., a raczej z okresu Ozeasza, tzn. z VIII w. przed Chr.!). Problem nie zasadza się na krytyce idolatrii w sensie ścisłym. Ozeasz wyraża w idei baalizmu współczesną sobie deformację religii jahwistycznej. Izrael zaczął czcić Jahwe tak, jak czei się Baala opiekującego się krajem. Zdanie: **wszyscy ich książęta są buntownikami**, czyni aluzję do buntowniczego nadania Bogu Jahwe prerogatyw Baala. Lud prowadzony przez zepsutych książąt rozumie Boga jako *'hbm* (Oz 9,10; por. Oz 2; 5,7 i in.) i łączy się z nim poprzez

<sup>66</sup> Por. F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 545.

<sup>67</sup> Oz 3,4; 7,3–7; 8,4; 10,3.7.15.

<sup>68</sup> Por. E. Sitarz, *Ocena władzy królewskiej w Księdze Ozeasza*, RBL 13 (1960) 217–240; J. Drozd, *dz. cyt.*, s. 94. Przeciwnie widzą problem: H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 217; E.M. Good, *art. cyt.*, s. 45.

<sup>69</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 217.

<sup>70</sup> Por. D.J. McCarthy – R.E. Murphy, *art. cyt.*, s. 226.

ofiary i ryty płodności. Jahwe nie akceptuje tych rytów i nienawidzi je, jak mąż „nienawidzi” (zob. Oz 9,15: **tam też zacząłem ich nienawidzić**) niewierną żonę (Pwt 22,13; 24,3; por. Jer 12,8).

W w. 15bc następuje przejście od historii do Bożej zapowiedzi kary. Jahwe obwieszcza: **wyrzucę ich z mego domu**. W sensie pierwszorzędnym „mój dom” oznacza Ziemię Obiecaną. W podtekście dźwięczy jednak metaforyka wzięta z życia małżeńskiego. Czasownik **wyrzucić** nawiązuje do oddalenia niewiernej małżonki. Bóg wyrzuci przewrotną żonę (Efraima) z domu i zaprzestanie ją kochać (zob. Oz 9,15: **nie będę ich więcej miłował**). Ozeasz krytykuje łączność dwóch fundamentów życia społecznego, a mianowicie polityki i kultu Baala. Oba połączone czynniki stają się instrumentami władzy i manipulacji w rękach kapłanów<sup>71</sup>.

W wierszu 16 prorok relacjonuje realizację kary. Powraca temat bezpłodności, zaznaczony w wierszach 12–14. Efraim jest porównany do podciętego już drzewa (**wysechł ich korzeń**), które nie da owocu. Analogicznie do w. 13, wiersz 16ab zawiera obserwacje na temat współczesnych wydarzeń, które są realizacją kary zapowiedzianej przez Jahwe (perf. czasownika w w. 16a). Czasownik **hukkāh (został pobity)** zakłada szkody fizyczne (por. 6,1; także Jon 4,7n; Ps 121,6; Mt 21,19)<sup>72</sup>. Podmiotem zdania jest Jahwe, gdyż w. 16ab należy widzieć jako odpowiedź Boga na modlitwę proroka z w. 14 (w. 14: „Daj im łono bezpłodne”; 16ab: „Efraim został pobity, wysechł ich korzeń”). Wiersz 16 określa, że kult skoncentrowany na płodności jest bezowocny. Jahwe sprawi zagładę owoców łona (w. 16c: **nie przyniosą już więcej owocu; w. 16c: umrze drogi owoc ich łona**; por. w. 12)<sup>73</sup>. Zachodzi podobieństwo fonetyczne między *sār<sup>e</sup>sām* (16b) i *šorhēm* (15c). Istnieje gra słów między *’ēp<sup>r</sup>ajim* (16a) i *p<sup>e</sup>r* (16b), sugerująca że płodny kraj (zob. Rdz 41,52) stał się bezpłodny<sup>74</sup>. Czuje się w tekście rytm końcowego *nun* w *š<sup>w</sup>wn* (16b) i *jdwn* (16c). Wiersz 16c powtarza temat wiersza 11b (powtórzenie słowa *bt<sup>n</sup>*) i wiersza 12. Sufiks rodzaju męskiego w *bt<sup>nm</sup>* może wskazywać na obie płci, z których wszyscy są zrodzeni, a więc nie określa tylko kobiet (por. Mi 6,7), a raczej całą populację<sup>75</sup>. Wiersz 17 będzie miał walor kontynuacji wiersza 16 oraz – za pośrednictwem wiersza 16c – kontynuacji wiersza 14. Temat owocu będzie podjęty w Oz 10,1.

Perykopa kończy się zdaniem, których podmiotem jest prorok (w. 17). Straszliwa wizja przekazana przez proroka jest prawdziwa,

<sup>71</sup> Por. J.L. Mays, *dz. cyt.*, s. 136.

<sup>72</sup> Por. F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 545.

<sup>73</sup> Por. J.L. Mays, *dz. cyt.*, s. 136–37.

<sup>74</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 218.

<sup>75</sup> Por. F.I. Andersen – D.N. Freedman, *dz. cyt.*, s. 545–46.

ponieważ jej źródłem jest Bóg, który jest jego Bogiem (*'ēlohaj, mój Bóg*)<sup>76</sup>. Powodem odrzucenia Efraima ze strony Boga jest nieposłuszeństwo ludu, tzn. odrzucenie przymierza. Czasownik *šm<sup>c</sup> (słuchać)* implikuje słuchanie słowa Bożego i jego realizację. Ponieważ istnienie ludu zależy od przymierza, dlatego sytuacja odrzucenia przymierza sprawi, że **bląkać się będą między narodami**. Słowo *nād<sup>c</sup> dū*, użyte w 7,13, opisuje dobrowolną ucieczkę od Boga. Ten sens łączy 9,12b i 9,17b: Jak oni oddalili się od Boga (7,13; 9,17b), tak Jahwe ich opuści (9,12b)<sup>77</sup>.

#### 4. ANALIZA PRAGMATYCZNA Oz 9,10–17

Celem analizy pragmatycznej jest określenie, jaki efekt zamierzał wyrzucić autor tekstu na słuchaczach (co domaga się przybliżenia sytuacji, w której tekst powstał) i – stwierdzenie, jaki sens ma tekst dla dzisiejszego czytelnika.

Jako podmiot zdań w perykopie występuje sam prorok (wiersz 14 i 17) oraz Jahwe, którego słowa przekazuje (w którego imieniu przemawia) prorok. Jest prawdopodobnym, że obie przepowiednie wraz z towarzyszącymi słowami proroka powstały w tym samym czasie i w tej samej sytuacji<sup>78</sup>. Prorok zwraca się do swego narodu, który jest nazwany „Efraimem” (w. 11.13.16). Zaimki osobowe (2 i 3 os. l. mn.) dotyczą całego ludu; są też wymienieni osobno „ich książęta” (w. 15). Prorok pisze w Królestwie Północnym<sup>79</sup>. Orędzie Oz 9,10–17, wraz z większością mów zawartych w rozdz. 9–12 księgi, jest dobrze zrozumiałe w kontekście historycznym okresu panowania króla Ozeasza (732–724), w którym sytuacja polityczna była względnie spokojna, choć Królestwo było zależne od Asyrii. Po zatakowaniu Judei przez Królestwo Północne (w latach 732–734) Asyria zdominowała Królestwo Północne i podzieliła je na cztery prowincje: Magidu, Duru, Gilead, Samaria. Izrael ograniczał się do samej tylko Samarii. Krytyka poszukiwania bezpieczeństwa wbrew

<sup>76</sup> Por. Oz 14,4 i z 9,8: „dom jego (tzn. fałszywego proroka) Boga”.

<sup>77</sup> Por. J.L. M a y s, *dz. cyt.*, s. 137; F.I. A n d e r s e n – D.N. F r e e d m a n, *dz. cyt.*, s. 546.

<sup>78</sup> Por. J.L. M a y s, *dz. cyt.*, s. 137; F.I. A n d e r s e n – D.N. F r e e d m a n, *dz. cyt.*, s. 546.

<sup>79</sup> W Oz 1,4 znajduje się aluzja do dynastii Jehu („krew Izraela”; por. 2 Krl 9). W księdze wymienione jest miasto Samaria (7,1; 8,5n; 10,5,7; 14,1), sanktuarium Bet-El (10,5; 12,5; także 4,15; 5,8) i Gilgal (4,15; 9,15; 12,12). Judea jest przedstawiona jako nieprzyjaciel „Efraima”, tzn. Królestwa Północnego (5,10; w tekstach: 1,7; 5,5; 6,11, widzi się redakcję judejską). Zob. R. R e n d t o r f f, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vlyun <sup>3</sup>1988, s. 229–30.

woli Boga i przepowiednia sądu jest osadzona w sytuacji pewnej stabilizacji charakteryzującej czas panowania króla Ozeasza. Prorok przewidywał, że relatywne bezpieczeństwo będzie nietrwałe (zob. Oz 9,11–13.15–16). Jak wynika z Oz 13–14, zaistniała klęska była konsekwencją polityki króla. W epoce Salmanasara V (727–722) Ozeasz nie chciał płacić daniny i szukał pomocy Egiptu (Oz 9,3; 11,5; 12,1)<sup>80</sup>. Bunt Ozeasza trzeba widzieć jako fragment szerszego ruchu anty-asyryjskiego i pro-egipskiego<sup>81</sup>.

Orędzie perykopy można zebrać w trzech punktach<sup>82</sup>:

a) Wina Izraela jest przedstawiona na bazie tła historycznego. Ozeasz krytykuje „historyczną dumę” Efraima jako narodu wybranego. Baal-Peor jest etapem początkowym grzechu Izraela, w którym lud przystępuje do kultu Baala (ww. 10b). Pierwsza miejscowość po wejściu do kraju, Gilgal, jest wskazana jako kolejny etap zepsucia. W ten sposób Ozeasz „de-sakralizuje” historię Izraela i chce przedstawić współczesną sobie winę Izraela jako formę bardziej dojrzałą grzechów popełnionych na początku jego historii. Trudno ustalić jaki element współczesnego sobie postępowania ludu krytykuje prorok w Oz 9,10–17. Wspominając Baal-Peor przeciwstawia się prawdopodobnie zniekształceniu religii, wyrażającym się w instrumentalnym traktowaniu bóstwa i akceptacji jedynie pewnego aspektu bóstwa. Wspomnienie Gilgal przywołuje raczej obozowanie na pustyni Synaj, podbój i przymierze dwunastu pokoleń, niż historię Saula i początków monarchii; jest aluzją do kultu w coroczne wspomnienie tych wydarzeń. Ozeasz jednoczy dwa grzechy: „balizm” rozumiany jako deformację jahwizmu i niedojrzałość polityczną ludu wraz z książętami (fałszywa relacja między religią i polityką). W obu zakresach dążenie do bezpieczeństwa i powodzenia jest sprzeczne z wolą Jahwe. Lud i jego przywódcy grzeszą przeciw miłości (w. 10a.15b) i przez nieposłuszeństwo (w. 17).

b) Tekst traktuje o sędzie ustalonym przez Jahwe. Postawa ludu powoduje ustanie miłości i nienawiść ze strony Boga (w. 15). Kara jest osobistą akcją Boga przeciw Izraelowi (w. 16b) i wyrasta z samej historii. Nieposłuszeństwo nie ma perspektyw. Powoduje bezpłodność i śmierć dzieci (w. 11b–13.16). Zamienia chwałę w hańbę. Sprawia, że lud stanie się tułaczem wśród narodów (w. 11a.17b). Tekst jest dramatycznym wezwaniem do posłuszeństwa wobec Jahwe, który zaofiarował Izraelowi swą miłość.

<sup>80</sup> Por. J.L. M a y s, *dz. cyt.*, s. 4–5; L. B o a d t, *Reading the Old Testament. An Introduction*, New York 1984, s. 312–13.

<sup>81</sup> Zob. dyskusja w: J. M. M i l l e r – J. H. H a y e s, *A History of Ancient Israel and Judah*, London 1986, s. 334–36.

<sup>82</sup> Por. H.W. W o l f f, *dz. cyt.*, s. 219–220.

c) Prorok ukazuje się jako mąż Boży doskonale zjednoczony z Bogiem. Określa on Boga mianem „mój Bóg” (w. 17). Orędzie głoszone przez Ozeasza ujawnia istnienie głębokiej więzi między nim a Bogiem. Modlitwa przechodzi w dialog (pytanie z w. 14). Niekiedy jest trudne (niemożliwe?) rozróżnienie słów pisanych jako przepowiednia Jahwe i obserwacji proroka w pierwszej osobie (szcz. w. 13 i 16)<sup>83</sup>. Ozeasz musi mówić niekiedy przeciw swemu ludowi, za co jest prześladowany (por. 9,7–9), ale wierność wobec Boga nie pozwala mu nie głosić prawdy.

Tekst Oz 9,10–17 nie jest naturalnie tylko odpowiedzią na konkretną sytuację historyczną, lecz jest normatywny na wszystkie czasy.

Obraz ludu, który „błąkać się będzie między narodami” (w. 17) posiada dla ludu Izraela swą tragiczną aktualność poprzez wieki, aż po dziś dzień. Zapowiedź i rzeczywistość kary trzeba jednak czytać w kontekście całej Biblii, z której wynika, że miłość Boża jest silniejsza od Jego gniewu (por. Rz 9–11). Osąd obwieszczyony przez Ozeasza: „wyrzucę ich z mego domu”, rozpoczyna dramatyczny proces trwający przez pokolenia (por. *ekballein* w Łk 19,45 i Oz 9,15 /LXX/; Łk 23,28nn). Izrael ciągle poszukuje swojej duchowej „ojczyzny”, która została nam zaofiarowana w Chrystusie. Z punktu widzenia całej historii zbawienia, która nie kończy się na Starym Testamencie, ale obejmuje też i Nowy, dramatyzmu nabiera sytuacja, w której tyłu Żydów – w imię przywiązania do szlachetnych ideałów religijnych – pozostaje nieprzyjaciółmi Ewangelii (por. Rz 11,28). Izrael zachowuje nadal swą specyfikę w historii zbawienia, choć synagoga przestała być „sakramentem zbawienia”<sup>84</sup>. Za św. Pawłem możemy powtórzyć, że niezbadane są wyroki Boże (Rz 11,33) i oczekiwać, że „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,26).

Tekst Ozeasza musi wzbudzić pytanie aktualne dla członków ludu Nowego Przymierza: czy jesteśmy istotnie latoroślami, które przynoszą owoc, ponieważ trwamy w Chrystusie (por. J 15,1nn), czy też jesteśmy raczej drzewem figowym, zasadzonym w winnicy, które – bezowocne – będzie wycięte (por. Łk 13,6nn)<sup>85</sup>.

Analizowany w niniejszym artykule tekst proroka Ozeasza jest dramatycznym protestem przeciw próbom fałszowania historii, które może utwierdzać źle pojęta religia. Ozeasz demaskuje mechanizm „ucieczki” w historię, którego instrumentem może być religia. Zaświadcza, że każdy człowiek jest osobiście odpowiedzialny za

<sup>83</sup> Prorok nie pretenduje zresztą do tego, aby jego słowa brać za słowa Jahwe.

<sup>84</sup> Por. M. Czajkowski, „Czyż Bóg odrzucił lud swój? (Rz 11,1). Rola Izraela w historii zbawienia dzisiaj”, *SThV* 23 (1985) nr 2, s. 45–54.

<sup>85</sup> Por. H.W. Wolff, *dz. cyt.*, s. 220.

dokonywane wybory. De-mitologizujące historię świadectwo proroka ma sens tylko dla tych, którzy aktywnie kreują swą indywidualność i swą własną historię.

Konsekwentna krytyka historycznej dumy Izraela skłaniać musi do refleksji nad tajemnicą powołania. Wybranie jest zawsze aktem darmo danej łaski, która nie jest niczym uwarunkowana. Dotyczy to także Kościoła. Chcąc zmieścić się w nurcie myślenia proroka Ozeasza trzeba by skonstatować, że wszelkie szukanie uzasadnienia dla „wybrania” w zasługach historycznych jest złudne („Polonia semper fidelis”...).

Tekst Ozeasza występuje też przeciwko wszelkim tendencjom do tworzenia idoli, bożków. Może je podsuwać także religia mająca wszelkie cechy prawdziwości. Mogą je tworzyć kapłani, gdy w imię Boga podsuwają łatwiejsze wybory, o skutkach szybciej zauważalnych. Niebezpieczeństwo idoli jest zawsze żywe (zob. 1 J 5,21). Wszystkie idole działają przeciw człowiekowi, nawet jeśli ich wybór wydaje się być w konkretnej sytuacji wyborem optymalnym.

Ozeasz jest personalizacją elementu koniecznego w religii naszych czasów, tzn. elementu otwarcia na Boga, który przychodzi „z przyszłości”. Trwanie Kościoła przy Tradycji nie może być tożsame z nostalgią za przeszłością. Kościół potrzebuje nieustannie prorociego fermentu w reinterpretacji spuścizny Tradycji.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było nakreślenie idei wybrania Izraela, ukazanej przez proroka Ozeasza w Oz 9,10–17. Przepiękny, przesycony poetyckimi skojarzeniami tekst Ozeasza wyraża niezwykle czystą ideę wybrania Izraela. Wybór Boży był podyktowany miłością Boga, jest więc suwerenną wolą Boga nie uwarunkowaną żadnymi „historycznymi” zasługami Izraela. Egzystencja Izraela jest pochodną przymierza z Bogiem. Odchodząc od przymierza lud wybrany skazał się na katastrofę. W obliczu nadchodzącej nieuchronnie katastrofy narodowej tekst Oz 9,10–17 jest dramatycznym krzykiem nadziei wbrew nadziei.

Sam Bóg dał odpowiedź łaski na „katastroficzną” wizję Ozeasza. Wielkość i autentyczność tego proroka polega na tym, że nie szukał on – w przeciwieństwie do kapłanów i rządzących swoich czasów – pozornych źródeł nadziei. Dlatego jego głos nie może być określany jako głos pesymisty, a raczej – realisty. Zachowuje on ufność w Bogu, mimo świadomości zbliżającej się katastrofy. Jego nadzieja jest nieograniczona, otwarta na nieoczekiwane działanie Boga. Nowy



Testament poświadcza, że Bóg dał odpowiedź łaski, która nie mogła mieścić się w żadnych ludzkich rachubach. Posłał Swojego Syna, który przerwał nierozłączność związku winy z karą. On wziął na siebie nasze winy (karę). Bóg, do wierności któremu wzywa w ostatnich wersach tekst księgi Ozeasza (Oz 14,2–10), dał nam siebie w nowym Imieniu, w Osobie Jezusa Chrystusa.

Ks. Grzegorz R a f i ń s k i, dr teol. i lic. nauk biblijnych, jest adiunktem przy Katedrze Bibliistyki Nowego Testamentu w ATK oraz wykładowcą Pisma Świętego w WSD w Gdańsku–Oliwie. Pozytywną recenzję artykułu przedstawił ks. prof. dr hab. Stanisław M ę d a l a C M.

#### L'IDEA DELL'ELEZIONE D'ISRAELE SECONDO OS 9,10–17

##### Sommario

L'articolo contiene l'esegesi del brano Os 9,10–17 in quattro passi: la traduzione del testo basato sulla critica del testo, l'analisi letteraria, l'analisi semantica e l'analisi pragmatica. Lo scopo dell'articolo è la presentazione del messaggio della pericope. Nella situazione in cui vede molto vicina la catastrofe nazionale, il profeta Osea ritorna alla storia d'Israele per interpretare la situazione attuale. Il messaggio della pericope si può indicare in tre punti: 1) La colpa d'Israele viene presentata dal profeta sulla base dello sfondo storico; Osea critica l'orgoglio storico dell'Efraim; „de-sacralizza” la storia d'Israele presentandola – dall'inizio – come la storia del peccato; l'unico motivo dell'elezione divina in questa situazione è l'amore di Dio, non i meriti storici; il profeta critica la relazione falsa tra la religione e la politica. 2) Il giudizio stabilito da Dio sorge dalla storia stessa; la punizione si presenta come un'azione personale di Dio contro Israele; il testo è il drammatico grido per l'obbedienza a Dio, che ha offerto ad Israele il suo amore. 3) Il profeta appare come un uomo di Dio, unito con Dio. Alla fine dell'articolo l'autore dimostra l'attualità della pericope. Anche per i membri della Chiesa è vivo il pericolo di creare degli idoli; idoli che anche una religione che sembri giusta può creare.

*Grzegorz Rafiński*