

Mariusz Szmajdziński

Ciężar ojcostwa w Księdze Ozeasza

Verbum Vitae 20, 59-92

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CIĘŻAR OJCOSTWA W KSIĘDZE OZEASZA

Ks. Mariusz Szmajdziński

Chociaż hebrajski rzeczownik ʔāb („ojciec”) nie odnosi się w Księdze Ozeasza do proroka ani Boga, to idea ojcostwa jest w niej bardzo wyraźnie obecna¹. W misję proroka zostało bowiem wpisane między innymi bycie ojcem. To powołanie okazało się bardzo trudne zarówno w realizacji, jak i następnie w jego utrzymaniu, lecz ostatecznie zostało wypełnione radością odnowionego rodzicielstwa. Co więcej, ta idea nie dotyczyła jedynie proroka. Jego misja miała być czynnością symboliczną dla ukazania relacji między Jahwe a Jego ludem. Przez analogię zatem można także mówić o ojcostwie Boga w tej Księdze, a w konsekwencji o jego trudach i odnowieniu tej relacji.

Ojcostwo w czasach biblijnego Izraela należy uznać za jedną z podstawowych instytucji Ludu Wybranego. Ojciec cieszył się bowiem wielkim autorytetem i taką władzą, że można mówić, iż był przywódcą rodu, któremu dał

¹ W Księdze Ozeasza rzeczownik ʔāb występuje tylko w Oz 9,10, gdzie odnosi się do przodków Izraela: „Znalazłem Izraela jak winne grono na pustyni, patrzyłem na przodków waszych (ʔābôtêk) jak na pierwszy owoc drzewa figowego. Oni jednak przyszli do Baal Peor i oddali się hańbę. Stali się wstrętni jak to, co kochali”. Natomiast dwukrotnie Izrael został nazwany synem (hebr. bēn) w odniesieniu do Boga: Oz 2,1b („synowie [b^cnê] Boga żyjącego”); 11,1b („z Egiptu wezwalem syna mojego [b^cnî]”).

genealogiczny początek. Stąd wypływa jego szczególna odpowiedzialność za rozwój rodziny, zarówno materialny, jak i duchowy, przekazując błogosławieństwo otrzymane od Boga (Rdz 27,27-29; 49,1-28). Jednak, jak to ukazuje ST, większość biblijnych ojców nie była w stanie sprostać swoim obowiązkom. Nierzadko wynikało to ze źle pojętej miłości do swoich dzieci, braku cierpliwości i pełnego zainteresowania się, a nawet despotyzmu (np. Abraham – Izmael, Izaak – Ezaw, Jakub – Józef, Manoach – Samson, Dawid – Amnon). To pokazuje, że ojcostwo w ST oprócz radości rodzicielstwa wiązało się także z trudem, a nawet niepowodzeniami. Uświadomienie sobie słabości w wypełnianiu tego obowiązku zwracało serca wierzących na Jahwe jako Boga Ojca (por. Iz 63,16; 64,7), ostatecznie widzianego jako jedyne Ojca (por. Ml 2,10). On troszczy się o swoje dzieci, opiekuje się nimi, żywi je, okazuje litość, ale także karci w razie potrzeby (por. Jr 31,20; Ps 103,13; Prz 3,12). Dlatego starotestamentowe modlitwy bardzo często są przepelnione synowską bliskością: *Panie, Ojczy i Boże mojego życia* (Syr 23,4; por. Syr 51,10)².

Ojcowskie posłannictwo przedstawione w Księdze Ozeasza zasługuje pod tym względem na szczególną uwagę, ponieważ prorok jest ukazany jako wierny mąż i troskliwy ojciec. Można powiedzieć, że jest to ojciec według

² Przypisanie naczelnemu bóstwu tytułu ojciec jest spotykane we wszystkich religiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Por. P. TERNANT, „Ojcowie-ojciec”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. LÉON-DUFOR) (Warszawa 1990) 620-625; L. RYKEN – J. WILHOIT – T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej* (PSB; Warszawa 1998) 144.642-644 (w tym opracowaniu znajduje się nawet takie stwierdzenie: „... w Biblii nie ma zbyt wielu dobrych ojców, w istocie trudno znaleźć takiego, który przez całe swe życie byłby wzorem dla dzieci” [642]; wydaje się, że jest ono nieco na wyrost); J. WARZECHA, „Bóg jako ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela”, „*Ty, Panie, jesteś naszym ojcem*” (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu (red. F. MICKIEWICZ – J. WARZECHA) (RSB 5; Warszawa 1999) 14-37; P. NISKANEN, „Father”, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible II* (red. K. DOOB SAKENFELD) (Nashville 2007) 435-437; G. RAVASI, *Biblia jest dla ciebie*. Mały kurs teologii biblijnej (Poznań 2011) 160.

zamysłu i serca Bożego, i jako taki został on dany cudzołożnej kobiecie za męża i ojca jej dzieci. Ukazanie ciężaru ojcostwa i jego znaczenie w pierwszej pod względem kanonicznym księdze ze Zbioru Dwunastu Proroków jest zamierzeniem tego artykułu. Najpierw będzie ono ukazane w odniesieniu do proroka Ozeasza (1), a następnie do Boga (2). Ostatnia część artykułu ukazuje, jak Bóg „pokonuje” ów ciężar (3).

1. OZEASZ JAKO OJCIEC

Historia powołania Ozeasza jest opisana w dwu opowiadaniach przedstawionych w pierwszym i trzecim rozdziale Księgi; w drugim natomiast jest ukazany związek Jahwe ze swoim ludem w relacji zdradzonej i odrzuconej przez oblubienicę miłości. Cały ten tekst (Oz 1 – 3 – pierwsza część Księgi Ozeasza) doczekał się bardzo wielu interpretacji. Uogólniając pewne propozycje, można przyjąć dwie następujące: (1) Prorok faktycznie wziął za żonę kobietę znaną z uprawiania cudzołóstwa, a poprzez ten związek ukazał bardzo złą kondycję moralną Ludu Wybranego. (2) Dopuszczenie możliwości takiego małżeństwa miało pokazać okropność popełnianego bałwochwalstwa i dokonać swego rodzaju wstrząsu w odbiorcach profetycznego orędzia Ozeasza (głównie władców i kapłanów), skłaniając ich do poprawy. Obie możliwości pozostają w zgodzie z ogólnym sposobem profetycznego przekazu w ST, a mianowicie czynnościami symbolicznymi i siłą słowa³. Bez względu na to, która z tych możliwości zostanie przyjęta, jest rzeczą pewną, że prorok z całkowitą pewnością piętnuje grzech cudzołóstwa, zarówno w społecznym zakresie (zdrada małżeńska), jak i religijnym (bałwochwalstwo)⁴.

³ Szczegółowo te dwie formy przekazu prorockiego omawia L. R. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa* (AL 5; Katowice 1980) 159-172.183-190.

⁴ Jedną z nowszych publikacji zbierającą propozycje interpretacji Oz 1-3 na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci jest artykuł B. KELLE,

Małżeńska historia Ozeasza rozpoczyna się od nakazu skierowanego przez Jahwe do proroka: *lēk qah-lēkā ʿēšet zʿnūnīm wʿyaldê zʿnūnīm* – idź, weź *sobie kobietę cudzołożną, (aby mieć) dzieci cudzołóstwa* (Oz 1,2). Jest to najstarsza wypowiedź w tekstach prorockich o zawarciu małżeństwa⁵. Wielce zaskakujący jest tu fakt, że Bóg nakazuje Izraelicie, którego powołuje, poślubić kobietę cudzołożną. Jakkolwiek instytucja prostytucji istniała w biblijnym Izraelu, to jednak zawsze wobec takich kobiet wypowiadano się negatywnie i skazywano je na śmierć, jak na przykład Tamar (por. Rdz 38,24). Dlatego chciano wykorzystać jej skutki, które przenoszono także na sferę religijną, czego z kolei przykładem jest królowa Izebel (por. 2 Krl 9,22).

Gomer, której imię zwykle się tłumaczył jako „płonąca węgiel”, żona Ozeasza, została określona hebrajskim rzeczownikiem *ʿiššā^h*, który oznacza ogólnie kobietę,

Hosea 1–3 in Twentieth-Century Scholarship, CRBS 7/2 (2009) 179-216. Tam też jest zamieszczona obszerna bibliografia odnośnie tematu (210-216). Zob. także A. NICCACCI, „Osea 1–3. Composizione in senso”, *LA 56* (2006) 71-104; J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea* (NICOT; Grand Rapids 2010) 363-368. Z polskich publikacji należy odnotować: E. SUJECKA, „Symbolika małżeństwa w Księdze Ozeasza”, *Studia z biblistyki VII* (red. R. BARTNICKI) (Warszawa 1994) 241-315; W. PIKOR, „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem’ (Oz 11,9). Miłosierdzie jako objawienie ‘inności’ Boga w świetle prorocstwa Ozeasza”, „Dobrze, sługo dobry...” (*Mt 25,21*). Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Dr Huberta Ordona SDS (red. K. MIELCAREK) (SB 9; Kielce 2005) 113-118.

⁵ Teksty ST potwierdzają, że prorocy zakładali i mieli swoje rodziny: Ezechiel miał żonę (por. Ez 24,18), Izajasz żonę i dzieci (por. Iz 7,3; 8,3). Por. M. SZMAJDIŃSKI, „Etos życia małżeńskiego w nauczaniu proroków Starego Testamentu”, *SHT 1/7* (2010) 21, gdzie autor stwierdza: „Te spostrzeżenia nie są bez znaczenia. Skoro bowiem byli to mężowie i ojcowie, to byli oni dobrze zaznajomieni z życiem rodzinnym, doświadczali osobiście całego jego bogactwa. Bez wątplenia ich codzienne małżeńskie życie wpływało w jakiejś mierze na przekazywane orędzie. Objawiało się to w czynnościach symbolicznych, jak w przypadku Ozeasza i Ezechiela”. W dalszej części prezentowanego artykułu wykorzystano pewne myśli i wyniki analiz z tego opracowania.

bez bliższej specyfikacji i charakterystyki, co do wieku, stanu cywilnego, kondycji moralnej itp. W ST ²iššā^h występuje 780 razy, przy czym najczęściej w księgach narracyjnych (Rdz – 152 razy, 1-2 Sm – 123 razy, Sdz – 69 razy, 1-2Krl – 57razy). Pojęciasynonimicznena natomiast występują o wiele rzadziej: na^cārā^h – „dziewczyna” (62 razy), šiphā^h – „służąca” (61 razy), n^cqēbā^h – „kobieta” (22 razy), yaldā^h – „dziewczynka” (3 razy). Rzeczownik ²iššā^h bardzo często przyjmuje znaczenie „żona” (por. Rdz 30,4; Jr 5,8; Koh 9,9), zwłaszcza w konstrukcji: imię (r. żeń.) – ²ēšet – imię (r. mę.), np. „Saraj, żona Abrama” (Rdz 16,1), „Debora (...), żona Lappidota” (Sdz 4,4). W zależności od kontekstu może także oznaczać: „pannę młodą” (por. Rdz 29,21; Pwt 22,24), „matkę” (por. Lm 2,20), „mачochę” (por. Kpł 18,11), „wdowę” (por. 1Sm 30,5), „nałożnicę” (por. Rdz 30,4), a także „samice” (por. Rdz 7,2; Ez 1,9)⁶. Gomer została zatem określona właściwym i najczęściej spotykanym w ST, choć bardzo ogólnym, terminem na oznaczenie kobiety. Jego specyfikacja jest zależna od następnego określenia.

W dalszej kolejności Gomer została scharakteryzowana jako „cudzołożna”. Rzeczownik z^cnûnîm oznacza „cudzołóstwo”. Jest on derywatem czasownika zānā^h, który oznacza „cudzołożyć”, „być niewiernym”. W ST ten rzeczownik występuje zaledwie 12 razy, z czego połowa wystąpień przypada właśnie na Księgę Ozeasza. Wyrażenie ²ēšet z^cnûnîm pojawia się jedynie w Oz 1,2. Jest więc ono charakterystyczne tylko dla tego proroctwa, a dokładnie dla misji proroka. W związku z tym, że miała ona zostać żoną i rodzić dzieci, to należy widzieć w owej kobiecie osobę młodą (choć zapewne w wieku nieco starszym niż zwykły wychodzić za mąż kobiety w Izraelu)⁷, niez-

⁶ Por. J. KÜHLEWEIN, „²iššā^h – woman”, *TLOTI*, 187-191; F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic* (Peabody 1999) 61; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu I* (PSB; Warszawa 2008) 90.

⁷ Dolną granicą wieku dla zawarcia związku małżeńskiego w przypadku dziewczyny było 12 lat, dla chłopca – 13 lat. Por. M. SHIELDS,

mężną, oddającą się prostytucji w środowisku miejskim. Trudno jest jednoznacznie przyjąć opinię, że Gomer była prostytutką sakralną ze świątyni poświęconej Baalowi⁸. Prostytucja uprawiana na cześć Baala i Aszarte w obrębie schizmatycznych świątyni Izraela mogła mieć miejsce. Jednak nie odnosi się ona do każdej wzmianki w ST. Należy zaznaczyć, że w tym tekście nie pojawia się rzeczownik *q^odēšā^h*, który stanowi rytualne określenie prostytutek świątynnych (por. Rdz 38,21-22; Pwt 23,18).

Droga do ojcostwa Ozeasza, w ramach powołania wyznaczonego przez Boga, została wyrażona poprzez serię czasowników, które stanowią polecenie Jahwe. Ich dokładna analiza egzegetyczna jest uzasadniona, gdyż zgodnie z Oz 1,3 prorok dokładnie wypełnił Jego słowa (*wayyēlek wayyiqāh... – poszedł więc i wziął...*).

Jako pierwszy w tej krótkiej wypowiedzi jest użyty tryb rozkazujący czasownika *hālak* – „iść”. Jego funkcją jest intensyfikacja polecenia, a więc nie musi on odnosić się do faktycznej czynności przejścia z jednego miejsca na drugie. Inicjatywa wychodzi od mężczyzny (Ozeasza), ponieważ kobieta poprzez fakt zawarcia małżeństwa stawała się prawnie członkiem rodziny swojego męża, a nawet w pewnym sensie jego własnością⁹. W Oz 1,2 oddaje to wyrażenie *qāh-l^okā*. Jego głównym komponentem jest czasownik pochodzący od rdzenia *lqh*. Wyraża on ideę brania kogoś/czegoś. To znaczenie jest potwierdzone przez inne

„Marriage, OT”, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* III (red. K. DOOB SAKENFELD) (Nashville 2007) 818-821; R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004) 39; S. JANKOWSKI, *Małżeństwo i rodzina w Piśmie świętym* (Szczecin 2008) 55.

⁸ Tak uważa m.in. J. DROZD, „Księga Ozeasza”, *Księgi Proroków Mniejszych*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (red. S. Łach) (PŚST XII/1; Poznań 1968) 63.

⁹ Por. S. KOZIOL, „Obraz życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle tekstów prorockich”, *U źródeł mądrości*, (red. S. HAREZGA) (Rzeszów 1997) 196-197; S. JANKOWSKI, *Małżeństwo i rodzina*, 32. Do rzadkości natomiast należała sytuacja odwrotna, to znaczy, żeby mężczyzna wchodził do domu i rodziny swojej małżonki.

języki semickie, np. język ugarycki lub arabski, w którym *laqiḥa* oznacza „począć” (w znaczeniu seksualnym). Czasownikowe formy pochodzące od rdzenia *lqch* występują ok. 965 razy w ST, a więc jest to jedno z częściej występujących słów w ST. Najczęściej pojawia się w księgach narracyjnych (np. Rdz – 137 razy, 1-2 Sm – 113 razy, 1-2 Krl – 108 razy)¹⁰.

Rzeczy, które mogły być wzięte to: laska (por. Wj 4,17; 2 Krl 4,29), włócznia (por. Lb 25,7; 2 Sm 18,14), siekiera (por. Sdz 9,48), lutnia (por. 1Sm 16,23), pieniądze (por. Rdz 23,13), łapówka (por. Ez 22,12; Ps 15,5), pożywienie (por. 1 Krl 14,3; 17,11), owoce (por. Pwt 1,25) lub zwierzęta ofiarne (por. Rdz 15,9-10; 1 Sm 16,2). W tych przypadkach czasownik *lāqaḥ* oznacza materialne wzięcie jakiegoś przedmiotu do ręki. Bardziej już ogólnie oznacza otrzymanie: błogosławieństwa (por. Rdz 42,24), nagany (por. So 3,2; Prz 8,10), słowa (por. Jr 9,19) lub zajęcie ziemi (por. Pwt 3,8; Sdz 11,13). W tym ostatnim kontekście przyjmuje znaczenie „podbić/zdobyć” (por. Joz 11,16; Am 6,13).

W konstrukcji przyimka *l^c* + sufiks zaimka osobowego z rzeczownikiem żywotnym, a zatem tak jak ma to miejsce w Oz 1,2, czasownik *lāqaḥ* oznacza wzięcie/przyjęcie jakiejś osoby za kogoś, a więc w konkretnym celu, przykładowo: jako niewolnika (por. Rdz 43,18; 2 Krl 4,1; Hi 40,28) lub jako córkę (por. Est 2,7). Tak samo jest w przypadku wzięcia kobiety za żonę. Mężczyzna brał zatem kobietę i ta stawała się jego żoną¹¹. W niektórych tekstach czasow-

¹⁰ Por. H. SCHMID, „*lqh* – to take”, *TLOT* III, 648-651; F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English* 542-544; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 502-503.

¹¹ Świadczą o tym następujące teksty: Rdz 4,19; 6,2; 11,29; 12,19; 21,21; 24,4; 25,1; Wj 2,1; 21,10; 34,16; 1Sm 25,40-43; Jr 29,6; Rt 1,4; Ezd 9,2.12; 10,44; Neh 13,25; 2Krn 11,21; 13,21. Są to biblijne przykłady zawarcia małżeństwa. Por. K. ROMANIUK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii* (AL 7; Katowice 1981) 16-18; S. SZYMIK, „Małżeństwo i rodzina w Biblii”, *Życie społeczne w Biblii* (red. G. WITASZEK) (Lublin 1997) 206-208.

nik *lāqah* wskazuje na zamieszkanie kobiety u mężczyzny lub nawet na pierwszy stosunek płciowy małżonków (por. Rdz 24,67; Pwt 20,7). Przyimek *l^c* wprowadza relację między tymi osobami – relację pewnej wyłączności względem siebie. Jest to ważne spostrzeżenie, ponieważ nie ustawia kobiety w jednym rzędzie z przedmiotami materialnymi, które wymieniono w pierwszej grupie przy omawianiu czasownika *lāqah*. Nie ma więc mowy o jakimkolwiek przedmiotowym podejściu do kobiety czy takim jej traktowaniu. Konstrukcja występująca w Oz 1,2 może zatem uchodzić za pierwsze wyrażenie na oznaczenie zawarcia małżeństwa (por. Rdz 4,19; Wj 34,16; 1 Sm 25,40)¹².

W Oz 1,2 jest także przedstawiony cel małżeństwa. Jest nim posiadanie dzieci, które mają urodzić się ze związku Ozeasza z jego żoną. Brak czasownika w tej części analizowanego wersetu sugeruje, że należy tutaj odnieść się do pełnego kolorytu użytego wcześniej czasownika *lāqah*. Wzięcie kobiety za żonę wyrażone w ten właśnie sposób oznacza zarówno ceremonię zaślubin, akt prawny, jak i dopełnienie małżeństwa poprzez zrodzenie dzieci. W Oz 1,3 jest bowiem stwierdzone, że Gomer *poczęła i porodziła*. Użyte tutaj wyrażenie *wattahar wattēled* jest spotykaną syntagmą w ST (por. Rdz 4,1.17; 21,2; 30,17.23.30; 38,3; 1 Sm 2,21; Iz 8,3; 1 Krn 7,23; wraz z przysłówkiem *‘ōd*: Rdz 29,33.34.35; 30,7; 38,4).

Owo „weź sobie kobietę cudzołożną” zakłada w tym przypadku również wzięcie dzieci, pochodzących z cudzołóstwa. Nie oznacza to jednak, że dzieci miałyby urodzić się z kontaktów pozamałżeńskich małżonki Ozeasza, względnie że miała je już wcześniej. Przymioty żony/matki przechodzą na jej dzieci, które są określane w podobny sposób. Świadczy o tym przysłowie zapisane w Ez 16,44:

¹² Por. H. WOLFF, *Hosea* (BKAT XIV/1; Neukirchen 1961) 12; F. ANDERSEN – D. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24; New York 1980) 156-157; G. DAVIES, *Hosea* (NCBC; Grand Rapids 1992) 50; M. SZMAJDZIŃSKI, „Etos życia małżeńskiego”, 23.

Jaka matka, taka córka. Stąd wynika powtórzenie rzeczownika *z'cûnîm* w Oz 1,2. Z dalszej części Oz 1 wiadomo, że w tym związku przyszło na świat troje dzieci. Ten fakt ukazuje, że już w ST małżeństwo nie jest celem samym w sobie, lecz zostaje ukierunkowane na przyjęcie nowego życia. W przypadku Ozeasza jest to więc także powołanie do ojcostwa.

„Dzieci cudzołóstwa” zrodzone przez Gomer Ozeaszowi nosiły symboliczne imiona¹³. Jego pierworodnym był syn, który z polecenia Jahwe otrzymał imię Jizreel. Jego symboliczne imię (hebr. *yizr'c'e'l* – „Bóg sieje”) miało nawiązywać do krwawych zbrodni króla Jehu i zapowiadać karę na jego dynastię (por. Oz 1,4-5). Imię Jizreel nie pojawia się więcej w ST jako imię odnoszące się do osoby. Jest natomiast nazwą doliny rozdzielającej Galileę od Samarii, a także znajdującego się tam miasta (dzisiejsze Zerin), należącego do pokolenia Issachara (por. Joz 19,18). Najbardziej znanym wydarzeniem, które dokonało się w tym miejscu, była zbrodnia popełniona na Nabocie. Król Achab miał tam swoją rezydencję (por. 1 Krl 18,45-46) i aby dołączyć przyległą winnicę zabił za podszeptem swej małżonki Izebel jej właściciela (por. 1 Krl 21,1-16). Tam też została zamordowana owa okrutna królowa (por. 2 Krl 9,30-37) oraz pozostali członkowie rodziny Achaba

¹³ Na wyjaśnieniu imion dzieci proroka Ozeasza skupiają się wszystkie komentarze, podając (na ogół) zgodną ich interpretację. Por. W. HARPER, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (ICC; Edinburgh 1910) 211-215; H. WOLFF, *Hosea*, 6-26; W. RUDOLPH, *Hosea* (KAT XIII/1; Gütersloh 1966) 37-55; J. DROZD, „Księga Ozeasza”, 64-66; J. L. MAYS, *Hosea. A Commentary* (OTL; London 31978) 28-30; F. ANDERSEN – D. FREEDMAN, *Hosea*, 172-199; D. STUART, *Hosea-Jonah* (WBC 31; Waco 1987) 28-34 G. DAVIES, *Hosea*, 54-60; A. MACINTOSH, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC; Edinburgh 1997) 14-29; J. JEREMIAS, *Osea* (AT 24/1; Brescia 2000) 30-37; M. SWEENEY, *The Twelve Prophets I* (Collegeville 2000) 17-23; D. HUBBARD, *Hosea* (TOTC 24; Nottingham 2009) 68-73; T. McCOMISKEY, „Hosea”, *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary* (red. TENZE) (Grand Rapids 2009) 18-27; J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 91-103.

i jego zwolennicy (por. 2 Krl 10,1-11). Jednak w Oz 1,4 nie chodzi o czyny tego króla, lecz o Jehu, który obalił dynastię Omriego. Imię Jizreel zapowiada klęskę Izraela, który wielokrotnie staczał bitwy w dolinie o tej nazwie (por. Sdz 6,33-35; 1 Sm 29,1-11; 2 Krl 8,29; 2 Krn 22,6).

Drugie z „dzieci cudzołóstwa” to córka o imieniu Lo-Ruchama (por. Oz 1,6). Jest ono również symboliczne – $l\ddot{o}^3$ ruḥāmā^h oznacza „niemiłowana”, „bez miłosierdzia”. Lo-Ruchama swoim przyjściem na świat z cudzołożnej kobiety zapowiada, że miłosierdzie (hebr. raḥāmîm), a więc podstawowa relacja w związku małżeńskim i w przymierzu Boga z Jego ludem, zostanie wycofane. Dziecko, a w konsekwencji cały lud, zostanie pozbawiony miłości ojcowskiej i skazany na odrzucenie. Przyczyną tego stanu rzeczy jest zło popełniane przez Izraelitów.

Ostatnim z tych dzieci jest ponownie syn (por. Oz 1,8-9). Podobnie jak w poprzednich przypadkach otrzymuje on imię z polecenia Jahwe. Tym razem brzmi ono Lo-Ammi (hebr. $l\ddot{o}^3$ ‘ammî), czyli „nie mój lud”. Zapowiada ono jeszcze większą tragedię Ludu Wybranego. Izrael – królestwo kapłanów i naród święty (por. Wj 19,6) oraz lud Przymierza (por. Pwt 29,12) – stał się szczególną własnością pośród wszystkich narodów. Warunkiem utrzymania tego wyjątkowego stanu było słuchanie głosu Boga i zachowywanie Jego Przymierza (por. Wj 19,5; Jr 7,23). Jednak postawa Ludu Wybranego była przeciwna. Izraelici bowiem nie słuchali Jahwe i postępowali według przewrotności swojego zatwardziałego serca, całkowicie odwracając się od Boga (por. Jr 7,24). W ten sposób złamali Przymierze i tym samym przestali być ludem Bożym. Jahwe, zgodnie z wcześniejszymi warunkami, wycofuje poczynione zobowiązania i udzielone przywileje (por. Pwt 26,16-19). To właśnie zapowiada trzecie z „dzieci cudzołóstwa”. Imiona dzieci Ozeasa wyrażają zatem wzmagającą się grzeszność Izraela i surowość Jahwe jako Jego odpowiedź na zaistniałe zło pośród swojego ludu.

Ozeasz, jako mąż i ojciec, musiał zatem patrzeć na bezmiar zła, który istniał od samego początku w jego związku. Bez wątpienia od strony ludzkiej był to ciężar

niezwykle trudny do uniesienia. Jego małżonka to kobieta cudzołożna, owa „ziemia całkowicie zbezczeszczonej” (por. Jr 3,1), nie rokowała żadnej poprawy, a jej jedynym „wianem” wnoszonym w związek małżeński była niewierność. Brzemie cudzołóstwa przechodziło także na dzieci, które urodziła. Sam Ozeasz jest w tym związku niezwykle cierpliwy i wierny oraz całkowicie posłuszny woli Bożej. Miłość pozwoliła mu wiernie wytrwać, przyjmując rolę odrzucanego i poniżanego męża oraz ojca. Najgłębszy jej wymiar objawia się w gotowości ponownego przyjęcia tej, „która kocha innego i uprawia nierząd”¹⁴. Prorok ma ją pokochać jak *Jahwe miłuje synów Izraela* (Oz 3,1). Można powiedzieć, że Ozeasz obdarzył Gomer ową miłością miłosierzną (hebr. *ḥesed*), a więc na wzór samego Boga (por. Oz 2,21). Starał się on odzyskać swoją małżonkę, chcąc w ten sposób wzbudzić nadzieję w Izraelu i przypomnieć o miłości miłosiernej Boga do Jego ludu (por. Oz 3,1-5). Jest więc on mężem i ojcem, parafrazując słowa Jeremiaśza, według serca Bożego (por. Jr 3,15). Jego miłość i wierność wobec małżonki i dzieci nieprzerwanie pozostawała pod wpływem działania Jahwe, „który modelował miłość Ozeasza do Gomer na wzór swojej miłości do Izraela”¹⁵.

2. JAHWE JAKO OJCIEC

W poprzednim punkcie zostało przedstawione to, że Ozeasz zgodnie z poleceniem Boga wziął za żonę kobietę cudzołożną, a więc przyjął cały ciężar tego związku, łącznie z ojcostwem. Bez wątplenia ten związek miał obra-

¹⁴ Rzecz znamienna, że Prawo ST zabraniało przyjmowania małżonki, która została oddalona i związała się z innym mężczyzną. Ten zapis znajduje się w Pwt 24,1-4 (por. Iz 50,1; Jr 3,1). Por. T. HOBBS, „Jeremiah 3:1-5 and Deuteronomy 24:1-4”, *ZAW* 86 (1976) 23-29; R. NELSON, *Deuteronomy. A Commentary* (OTL; Louisville – London 2002) 286-289.

¹⁵ Por. W. PIKOR, „’Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem’ (Oz 11,9)”, 114.

zować sytuację religijno-moralną Izraela, który oddając cześć bogom pogańskim, dopuszczał się, zgodnie z nomenklaturą prorocką, cudzołóstwa względem Jahwe – jedynego Boga, którego miał kochać ponad wszystko (por. Pwt 6,4-5)¹⁶.

Wzajemne odwzorowanie relacji pozwala zatem mówić o ciężarze związku Boga-Oblubieńca z Jego oblubienicą, czyli Izraelem. Lud Wybrany, podobnie jak Gomer, okazał się być niewiernym swojemu Mężowi, porzucając Go na rzecz innych bożków/mężów (hebr. b^e ālîm), którzy zostawali jego „kochankami” (por. Oz 2,15). W Księdze Ozeasza Jahwe został więc przedstawiony jako wierny i cierpliwy mąż poślubiony swojej niewiernej małżonce, czyli Izraelowi (por. Oz 2,2.16.19-20; 3,1-5; 9,1), i matce Jego dzieci (por. Oz 2,2.5; 4,5). Także i w tym przypadku cudzołóstwo matki „przechodzi” na jej dzieci, co stanowi dodatkową boleść dla Oblubieńca. Analogicznie zatem, jak już wcześniej zaznaczono, można mówić o Bożym ciężarze ojcostwa. Jahwe jest bowiem ukazany jako Ojciec zbuntowanego syna (por. Oz 11,1-5), którego wywiódł z Egiptu (por. Oz 11,4; 12,9; 13,4) i opiekował się nim na pustyni (por. Oz 13,5). Odpowiedzią tego syna była niewierność, wyrażająca się za przykładem jego matki w postawie cudzołóstwa, czyli bałwochwalstwa (por. Oz 7,14). Ponownie więc pojawia się sytuacja w myśl przywołanego przysłowia: *jaka matka, taka córka*.

W ten sposób Ozeasz ukazał wielki grzech sprzeniewierzenia się Bogu, inaczej mówiąc – zerwanie przymierza. Ono było swoistym węzłem, poprzez który Jahwe związał się ze swoim ludem przez wierność i miłość. Ten szczególny związek przypominał więc małżeństwo. Dlatego wypływały stąd wzajemne relacje: Bóg okazuje swoją miłość, jak czyni to kochający mąż wobec swojej żony, a ta dochowuje mu swojej wierności. W pewnym sensie

¹⁶ Por. T. GRABOWSKI, „Założenia metafory małżeńskiej według Księgi Ozeasza”, *RBL* 40 (1987) 240-241; G. WITASZEK, „Ozeasz. Prorok relacji między Bogiem a narodem wybranym”, *Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka* 1 (2001) 362-372.

można powiedzieć, że religijna historia Ludu Wybranego to jakby historia małżeńska. Boże przymierze można zatem porównać do monogamicznego związku, w którym Jahwe opiekuje się Izraelem, przyznaje mu zaszczytne miejsce i oczekuje posłuszeństwa w przyjęciu zaproszenia do udziału w historii Zbawienia. Jednak duch nierządu całkowicie omamił Lud Wybrany (por. Oz 4,12), obiecując łatwy zysk płynący z uprawiania cudzołóstwa.

Nie jest to jednak sytuacja, która zakładałaby rozejście się małżonków. Wielka nadzieja wypływa z tekstu Oz 2,9-25. Po pierwsze, następuje moment, kiedy owa kobieta cudzołożna opamiętuje się i z miłosną tęsknotą oraz skruchą mówi: *Pójdę i wrócę do mojego męża pierwszego, bo lepiej mi było wtedy niż teraz* (Oz 2,9). Chęć powrotu (hebr. šûb) zakłada nawrócenie, czyli uznanie własnej grzeszności i poprawę stylu życia. Po drugie, Ozeasz ukazuje tutaj Boga jako męża wybaczonego zdradę i ponownie przygarniającego do siebie swoją niewierną małżonkę. Następują tu także powtórne zaślubiny, czyli odnowienie przymierza. W odnowionej sytuacji, spowodowanej tym, że kobieta cudzołożna zwraca się do swego prawdziwego Oblubieńca słowami *mój mąż* (por. Oz 2,18), Jahwe wygłasza znamiennej mowę: *I poślubię ciebie dla siebie na wieki, poślubię ciebie dla siebie przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię ciebie dla siebie przez wierność, abyś poznała Jahwe* (Oz 2,21-22). Budowa, powtórzenia, stylistyka, a także samo umiejscowienie tego tekstu pozwalają widzieć tu słowa przysięgi małżeńskiej dla odnowienia związku. W tej krótkiej wypowiedzi jest przedstawionych aż pięć darów Boskiego Oblubieńca dla swojej oblubienicy: sprawiedliwość, prawo, miłość, miłosierdzie i wierność. Dzięki nim zostanie przywrócony dawny związek. Należy w tym miejscu zauważyć, że na przywrócenie relacji małżeńskich jest użyty czasownik pochodzący od rdzenia ʾrś, który wyraża ideę zaręczania się, co było równoznaczne z poślubieniem dziewicy (por. Wj 22,15; Pwt 20,7; 2 Sm 3,14). Zgodnie z ówczesnym zwyczajem kobieta poprzez fakt zaręczyn stawała się już pełnoprawną małżonką (por. Pwt 22,24). Nie mogło jed-

nak dojść do współżycia seksualnego. To było możliwe dopiero po wprowadzeniu kobiety do domu jej męża, co mogło odbyć się nawet po roku od zaręczyn. Podczas tych uroczystości oblubieniec przekazywał dary dla ojca swojej żony. Było to wynagrodzenie (hebr. *mōhar*) za „stratę” spowodowaną odejściem córki z domu (por. Rdz 34,12; Wj 22,16; 1Sm 18,25)¹⁷. Przyimek b^e użyty przed każdym z wymienionych darów w Oz 2,21-22 pozwala zinterpretować je jako dary złożone przez Boskiego Oblubieńca w akcie zaręczyn-zaślubin¹⁸. Niewierna oblubienica zostaje więc przyjęta jako faktyczna dziewica. Ta przemiana daje początek nowej relacji Izraela wobec Jahwe, do którego będzie się on zwracał słowami *ʾišî – mój mąż* (por. Oz 2,18).

Pierwszy z wymienionych darów to „sprawiedliwość” (hebr. *šēdeq*), która w tym przypadku oznacza Bożą pomoc udzieloną Ludowi Wybranemu w trudnej sytuacji. Została ona spowodowana odejściem kobiety cudzołożnej do innych mężów. Teraz Jahwe okazuje swoją sprawiedliwość. „Ucieleśnia się” ona w tym, co w dalszej kolejności jest nazwane jako „prawo” (hebr. *mišpāt*). Termin ten wyraża prawny porządek, który został ustalony w przymierzu na Synaju. Stanowi on zbiór wszystkich przykazań i ustaw, które miały wprowadzać prawidłowe relacje między Izraelem a Bogiem (porządek religijny), jak i wewnątrz samej wspólnoty (porządek społeczny). Te dwa dary stanowią wzajemne uzupełnienie. W dalszej kolejności jest wymieniona „miłość” (hebr. *ḥesed*). Ten dar wyraża wszelką dobroć i łaskawość Boga wobec swojego ludu. Na mocy

¹⁷ Prawo ST podaje nawet sumę, jaką należało uiścić w takich przypadkach – 50 syklów srebra (por. Pwt 22,29).

¹⁸ Jest to zgodne stanowisko wśród komentatorów tego tekstu: W. HARPER, *A Critical and Exegetical Commentary*, 243; H. WOLFF, *Hosea*, 64; R. RUDOLPH, *Hosea*, 81; J. L. MAYS, *Hosea*, 50-51; F. ANDERSEN – D. FREEDMAN, *Hosea*, 283; D. STUART, *Hosea-Jonah*, 59; G. DAVIES, *Hosea*, 84-85; A. MACINTOSH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 83-84; M. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 36; T. MCCOMISKEY, *Hosea*, 45; J. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 126-127.

przymierza synajskiego wygasa on, gdy Lud Wybrany okazałby się wiarołomny względem swojego Pana. Jednak właśnie w takiej sytuacji Jahwe, jako Oblubieniec, z jeszcze większą siłą objawia swoją miłość, która jest potężniejsza niż zdrada. W świetle Oz 6,4-6 *ḥesed* jest tym, czego On najbardziej i wytrwale oczekuje od człowieka (por. Mt 9,13; 12,7). Natomiast jako dar w Oz 2,21 jest ono miłością, miłosierdziem, przebaczeniem¹⁹. Paralelnie jest wymienione „miłosierdzie” (hebr. *raḥāmîm*). Zgodnie z etymologią tego słowa (*rḥm*) jest to najgłębsze uczucie, które powoduje poruszenie się wnętrzości, najczęściej na skutek ludzkiej niedoli. W tym przypadku miłosierdzie oznacza współodczuwającą litość wobec samotności kobiety cudzołożnej oraz przebaczenie wszystkich jej win i zrad. Dzięki niemu zostaje ona ponownie podniesiona do godności małżonki. Ostatni z darów zaręczynowych to „wierność” (hebr. *ʔēmûnā^h*). Ponowne odwołanie się to etymologii (*ʔmn*) pozwala wydobyć głębsze znaczenie: „pewność”, „stałość”, „niezawodność”. W Oz 2,22 ten rzeczownik wyraża całkowitą pewność wypełnienia przysięgi Oblubieńca i gwarancję, że odnowiony związek będzie trwały. Gwarantował to już zwrot *lʿôlām* („na wieki”), który został użyty w poprzednim wersecie. Uroczysty charakter przysięgi wymagał jednak powtórzenia tego potwierdzającego zapewnienia²⁰.

Wymienione dary tworzą dwie pary: *ṣedeq* wiąże się i przejawia się w *mišpāt*, a *ḥesed* w *raḥāmîm*. Wysunięta na koniec *ʔēmûnā^h* może wiązać się z każdym z tych

¹⁹ Por. H. STOEBE, „Die Bedeutung des Wortes *hesed* im AT”, *VT* 2 (1952) 244-254; J. KUDASIEWICZ, „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary” (Oz 6,6; Mt 9,13; 12,7)”, *Powołanie do apostołstwa* (red. T. BIELECKI) (Poznań-Warszawa 1975) 121-130; J. CZERSKI, „Pojęcie *hesed* w Starym Testamencie (stan badań)”, *RTK* 30/1 (1983) 103-116; J. CHMIEL, „Un approche sémiotique de *rhm*”, *ACr* 16 (1984) 389-393; J. SWETNAM, „*Hesed* w Starym Testamencie a *eleos* w Nowym”, *RBL* 51 (1998) 252-255; J. KUDASIEWICZ, „Biblijna terminologia ‘miłosierdzia’”, „*Dobrze, sługo dobry...*” (Mt 25,21). Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Dr Huberta Ordona SDS (red. K. MIELCAREK) (SB 9; Kielce 2005) 63-66.

²⁰ Por. J. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 127-128.

darów lub ich parą. Literacki kunszt przysięgi, a także jej teologiczna głębia wyraża się w całym paralelizmie z emfaticznym położeniem akcentu na stwierdzeniu, że to wszystko będzie trwało w sposób niezawodny i stały, co ostatecznie należy rozumieć jako związek niezniszczalny i nieprzemijający²¹. Te dary – przywracające zatraconą relację oblubieńczą – sprawiają, że Lud Wybrany, owa oblubienica Jahwe, wraca do stanu łaski życia i ponownie trwa w przymierzu z Bogiem, a dzięki temu także cała natura, wydając obfite plony (por. Oz 2,23-25)²².

²¹ Dla wydobywania całego piękna owej miłosnej przysięgi Boskiego Oblubieńca wydaje się dopuszczalne potraktowanie owych par rzeczowników jako *hendiadys*. Wówczas można byłoby przetłumaczyć Oz 2,21-22 następująco (jest to własna propozycja przekładu):

A: „Na wieki poślubię sobie ciebie,

B: a poślubię sobie ciebie przez sprawiedliwe prawo

C: i przez **miłość miłosierną**.

B': Poślubię sobie ciebie przez wierność,

A': abyś poznała Jahwe”.

Takie tłumaczenie pozwala wyodrębnić strukturę koncentryczną Oz 2,21-22, gdzie centralnym elementem jest „miłość miłosierna”. Jest ona wiodącym tematem w Księdze Ozeasza (por. Oz 2,21; 4,1; 6,4,6; 10,12; 12,7). Natomiast celem (ponownych) zaślubin będzie poznanie Jahwe, a więc właściwa oraz osobista i głęboka, czy wręcz nawet intymna, relacja z Nim. Por. M. SZMAJDZIŃSKI, „Wiara w słowo źródłem komunii z Bogiem”, *Przegląd Biblijny* 3 (2011) 144-145.

²² Przywołane w Oz 2,21-22 rzeczowniki są bardzo bogate w treść i stanowią kluczowe terminy dla teologii ST. W związku z tym doczekały się one bardzo gruntowych opracowań. W tym miejscu wykorzystano przede wszystkim następujące artykuły: H. WILDBERGER, „*mn – firm, secure*”, *TLOT I*, 134-157 (zwł. 147-151); H. STOEBE, „*ḥe-seḏ – kindness*”, *TLOT II*, 449-464; K. KOCH, „*ṣḏq – to be communally faithful, beneficial*”, *TLOT II*, 1046-1062; H. STOEBE, „*rḥm pi. – to have mercy*”, *TLOT III*, 1225-1230; G. LIEDEKE, „*špṭ – to judge*”, *TLOT III*, 1392-1399; T. GRABOWSKI, „Założenia metafory małżeńskiej według Księgi Ozeasza”, 240-241; B. POŁOK, „Małżeństwo Ozeasza – znakiem miłości Boga do Izraela? (Analiza tekstu Oz 2,16-25)”, *SSc 1* (1997) 16-17; U. SZWARC – A. KAŁUSZYŃSKA, „Układ literacki a teologia tekstu Oz 2,4-24”, „*Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał*” (*J 3,30*). Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Józefa Homerskiego (Tarnów 2008) 213.

Złożone dary przez Jahwe-Oblubieńca mają doprowadzić do tego, aby Jego oblubienica „poznała” Go. Użyty tutaj czasownik *yāda*^c jest również nośnikiem głębokich treści. Jego podstawowe znaczenie to „poznać”, a także „wiedzieć/znać”. Może jednak przybrać znaczenie pewnego szczegółowego poznania, np. seksualnego, a zatem oznacza „kopulować” (por. Rdz 19,5; Sdz 19,25; 1 Krl 1,4). W związku z tym czasami ten czasownik jest użyty w odniesieniu do stosunków seksualnych małżonków, mających na celu zrodzenie dzieci (por. Rdz 4,1.17.25; 1 Sm 1,19). Może on także oznaczać rozpoznanie czyjejś kondycji w celu zatroszczenia się o drugą osobę. W takich przypadkach często Bóg jest podmiotem czasownika *yāda*^c (por. 2 Sm 7,20; Na 1,7; Ps 144,3). Przyjmuje on także znaczenie poznania w aspekcie uznania czyjejś wartości lub wyróżnienia kogoś (por. Rdz 18,9; Oz 13,5; Am 3,2). Kilkakrotnie sam Jahwe jest dopełnieniem czasownika *yāda*^c (tzn. przedmiotem poznania)²³. Jednak pod tym względem tekst Oz 2,22 jest wyjątkowy. W pozostałych przypadkach bowiem jest mowa o braku chęci lub możliwości poznania Boga (por. Wj 5,2; Sdz 2,10; 1 Sm 2,12; 3,7 Jr 2,8; 4,22; Oz 5,4; 8,2; Ps 79,6; Hi 18,21). W analizowanym wersecie owo poznanie dokonuje się dzięki miłości miłosiernej samego Boga. To właśnie ona jest dana jako szczególna łaska, pomagająca w poznaniu Go. W takim ujęciu czasownik *yāda*^c wytwarza szczególną relację osobową: Boski Oblubieniec umożliwia poznanie siebie, a Izrael-oblubienica dobrowolnie poddaje się Jego miłości, żyjąc w całkowitej jedności ze swoim Małżonkiem. Wyrazem tego jest płodność i żyźność świata naturalnego (przejaw błogosławieństwa) oraz przygarnięcie dzieci wraz ze zmienionymi imionami (przejaw miłosierdzia; por. Oz 2,24-25)²⁴.

²³ Por. W. SCHOTTRUFF, „*yāda* – to perceive, know”, *TLOT* II, 508-521; F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 393-395; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski* I, 370-372.

²⁴ Por. M. SZMAJDIŃSKI, „Etos życia małżeńskiego”, 28-30.

Z tych małżeńskich metafor w sposób oczywisty wynika obraz Jahwe jako ojca. W związku z tym Księga Ozeasza wielokrotnie dostarcza także znamiennych przykładów ukazujących ciężar ojcostwa Boga. W pierwszym rządzie zwraca się On z wielką oskarżycielską mową przeciwko kapłanom, których należy uznać za szczególnych synów Bożych, ponieważ mieli być oni świętością (por. Kpł 21,6). Wielokrotne oskarżenia i zarzuty o największe zło pojawiają się przez całą Księgę (por. Oz 4,4-17; 5,1-7; 6,7-10; 8,1-7; 10,1-8). Głównym grzechem kapłanów było odrzucenie znajomości Jahwe i zapomnienie Jego Prawa (por. Oz 4,6). Przekładając to na omawianą relację, można powiedzieć, że doszło do sytuacji, iż syn przestał rozpoznawać własnego ojca, a w konsekwencji przestał go miłować. Kapłani zatem zatracili wszelkie relacje z Jahwe, a przez to stali się jedynie urzędnikami sprawującymi kult. Czynności liturgiczne nie przybliżyły do Boga, lecz były jedynie okazją do zdobycia środków na utrzymanie, a nawet wyzysku społecznego (por. Oz 6,7-10). Więcej, kapłani niejako rodzą synów nierządu, co sprawia, że grzech cudzołóstwa rozprzestrzenia się pośród Izraela w sposób niewyobrażalny. Ich praktyki bowiem doprowadziły do sytuacji, w której *wasze córki uprawiają nierząd, a synowe wasze cudzołożą* (Oz 4,13). Był to już szczególny wyraz niegodziwości, ponieważ w myśl Prawa ST rodzina kapłana była szczególnie zobowiązana do przestrzegania zasad moralnych, zwłaszcza w obszarze seksualnym. Za ich złamanie natomiast były przepisane surowe kary. Przykładowo, *jeżeli córka kapłana bezcześci siebie nierządem, bezcześci przez to swojego ojca; będzie spalona w ogniu* (Kpł 21,9). W nauczaniu Ozeasza wzgardzony przez swoich synów Bóg Ojciec podejmuje zatem decyzję o ich odrzuceniu i postanawia o nich zapomnieć. Sami zatem kapłani stają się „nie-moim-ludem” i „nie-miłowanymi”. Jest to szczególnie bolesny ciężar ojcostwa Jahwe ukazany w Księdze Ozeasza²⁵.

²⁵ Na temat krytyki kapłanów w Księdze Ozeasza por. J. LUNDBOM, „Contentious Priests and Contentious People in Hosea IV 1-10”, *VT*

Inni synowie, którzy poprzez swój grzech stali się ciężarem dla Boga Ojca to królowie i książęta izraelscy. Relacja synowska łącząca króla z Jahwe jest poświadczona przez starotestamentowe teksty o zabarwieniu mesjańskim. Boża wyrocznia *ty jesteś moim synem* oraz idea zrodzenia syna-króla przez Boga występuje w Psalmach (por. Ps 2,7-9; 110,3). Szczególnie jest to jednak obecne w mesjańskiej zapowiedzi w 2Sm 7,14: *Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem* (por. Ps 89,4-5.36-38). Ta wyjątkowa więc była wezwaniem do świętości i unikania okazji do *zbaczania od przykazań na prawo czy też lewo* (Pwt 17,20). W Księdze Ozeasza jest jednak ukazany ogrom zła monarchów izraelskich. Pierwsze wspomnienie grzechów związanych z osobą króla pojawia się na samym początku Księgi, gdzie w związku z symbolicznym imieniem pierworodnego syna Ozeasza zostały wspomniane krwawe zbrodnie domu Jehu (por. Oz 1,4; także 2Krl 9,7-10; 10,1-11.28.31). W dalszej kolejności prorok zwrócił uwagę na nieprawidłowy sposób wyboru władzy lub dojścia do niej, a następnie na samo jej sprawowanie. Piętnował on wszelkiego rodzaju zamachy na tron królewski, co w czasach Ozeasza (druga połowa VIII w.) bardzo często się zdarzało. Objęcie władzy w ten sposób odbywało się – jak mówi Bóg – *beze Mnie i bez mojej wiedzy* (Oz 8,4). Przejawem całkowitego braku zaufania wobec Jahwe, a także samodzielności w sprawowaniu rządów był również fakt ustawicznego szukania ratunku u obcych mocarstw i zawieranie z nimi przymierzy, np. Egiptem lub Asyrią (por. Oz 7,8-11). Prorok uznaje to za największy grzech z tego względu, że taka postawa wiązała się z przyjmowaniem obcych bogów, a więc była to swoista odmiana cudzołóstwa²⁶.

36 (1986) 52-70; H. SIMIAN-YOFRE, *La Chiesa dell'Antico Testamento*. Costituzione, crisi e speranza della comunità credente dell'Antico Testamento (Bologna 1997) 68-83; M. SZMAJZIŃSKI, „Ideal kapłana w Księdze Ozeasza”, *VV* 17 (2010) 77-98.

²⁶ Na temat krytyki władców w Księdze Ozeasza por. I. JARUZELSKA, „Ozeasz o królach i urzędnikach. Prorok a polityka”,

W Księdze Ozeasza nie brak w końcu oskarżeń skierowanych do całej społeczności Izraela, czyli owego szczególnego syna, o którym sam Bóg powiedział *synem moim pierworodnym jest Izrael* (Wj 4,22)²⁷. Grzech Ludu Wybranego był oczywiście odbiciem grzeszności jego przywódców, czyli królów i kapłanów. Po raz kolejny więc można powiedzieć o prawdziwości przysłowia *jaka matka, taka córka*. Synowie Izraela zatracili podstawowe wartości, które utrzymywały w mocy i skuteczności przywierze z Bogiem: wierność, miłość i poznanie Jahwe. Na ich miejsce z całym okropieństwem pojawiły się przekleństwo, kłamstwo, morderstwo, kradzież, cudzołóstwo (por. Oz 4,1-2). Było to więc łamanie podstawowego przykazania miłości Boga i bliźniego. Wola Boża została zatem odrzucona w całej rozciągłości. Rzecz znamienita, że cała ta sytuacja odbywała się w atmosferze (pseudo)religijności. W Księdze pojawiają się liczne oskarżenia typu: *na szczytach gór składają ofiary, spalają kadzidła na wzgórzach* (Oz 4,13), *wiele ołtarzy Efraim zbudował* (Oz 8,11), *lubią krwawe ofiary i chętnie je składają* (Oz 8,13), *wzrastała liczba ołtarzy..., wspanialsze budowano stele* (Oz 10,1). Jednak Jahwe przez proroka wyraźnie stwierdza, że one *służą mu jedynie do grzechu* (Oz 8,11), *bo go duch nierządu omamił* (Oz 4,12). Najbardziej przejawiał się on we wróżbiarskich praktykach przy pomocy przedmiotów z drewna (por. Oz 4,12-13) oraz czci oddawanej cielcowi samarytańskiemu (por. Oz 2,10; 8,5-6; 13,2)²⁸. Choć

Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach II (red. K. PILARCZYK – S. GAŚSIOROWSKI) (Kraków 2000), 407-414; TENŻE, „Ozeasz wobec monarchii. Profetyzm a polityka”, *PzST* 9 (2000) 13-24.

²⁷ Jest to wyjątkowy tytuł nadany, gdyż pierworodny syn był dziedzicem ojcowskiego błogosławieństwa oraz znacznej części jego majątku. Był on także poświęcony Bogu w specjalnym obrzędzie. Por. R. RUMIANEK, „Synem moim pierworodnym jest Izraelem’ (Wj 4,22)”, „Ty, Panie, jesteś naszym ojcem” (*Iz 64,7*). Biblia o Bogu Ojcu (red. F. MICKIEWICZ – J. WARZECHA) (RSB 5; Warszawa 1999) 61-69.

²⁸ Na temat krytyki kultów bałwochwalczych w Księdze Ozeasza por. R. GNUSE, „Calf, Cult and King: The Unity of Hosea

w zamierzeniu Jeroboama I (924-903), założyciela struktur politycznych i religijnych w Królestwie Północnym, ów cielec nawiązywał do tradycji Wyjścia (por. Wj 32), to w czasach Ozeasa doszło do swoistej baalizacji Jahwe, przedstawianego w złotym posagu, a więc całkowicie zależnego od człowieka. W ten sposób został On sprowadzony do rzędu jednego z baali, czyli jednego z kochanków Izraela²⁹, czy w tym przypadku można powiedzieć – ojców tego ludu. Od tak pojmowanego boga oczekiwano błogosławieństwa i wszelkich dóbr (zwłaszcza dobrej pogody i urodzajów) czy wręcz je wymuszano poprzez różne praktyki sakralne, nierzadko o charakterze naturalistycznym, a nawet magicznym. Ciężarem ojcostwa, jaki musiał znieść Jahwe, było więc niepoznanie Go przez Jego własnych synów. Ten, który poznał Izraela i sam dał się poznać, został całkowicie odrzucony jako dobro (por. Oz 8,3), a zastąpiony przez kawałek drewna (por. Oz 4,12) lub metalu (por. Oz 13,2). Bóg, jako prawdziwy i jedyny Ojciec swego pierworodnego syna, musiał znieść i ten ciężar, gdyż nie ma On w tym upodobania (por. Oz 8,13).

Przyczyną odrzucenia znajomości Jahwe było serce synów Izraela. Ozeasz ukazuje je jako podzielone i pyszne (por. Oz 10,2; 13,6). Jahwe, który oczekiwał, aby był miłowany przez Izraela z całego ich serca (por. Pwt 6,5), widzi, że zwraca się ono ku różnym bożkom i narodom, wylewając wobec nich swoje uczucia, pragnienia i oczeki-

8:1–13”, *BZ* 26 (1982) 83-92; T. BRZEGOWY, „Prorocy Amos i Ozeasz w walce o czysty kult”, *Dzieci jednego Boga* (red. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 1991) 94-126; G. WITASZEK, „Prorocy VIII wieku przed Chrystusem wobec dewiacji kultowych”, *RT* 42/1 (1995) 29-43; J. DEARMAN, „Interpreting the Religious Polemics against Baal and the Baalim in the Book of Hosea”, *OTE* 14 (2001) 9-25; S. ORMANTY, „Ozeasz wobec idolatrii”, *SSc* 7 (2003) 17-28.

²⁹ Por. W. PIKOR, „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem’ (Oz 11,9)”, 110. Autor zwraca uwagę, że owi „kochankowie” to nie tylko kananejskie bóstwa, „lecz również obce mocarstwa, które Izraelici chcą uczynić swoimi protektorami na arenie międzynarodowej (7,8-12; 8,9-10; 12,2; 14,4)”.

wania, a także pokładając całą nadzieję. W konsekwencji nie jest to już jedynie serce podzielone, lecz odwrócone od Boga. Do tego stanu doprowadził synów Izraela inny grzech ich serca, czyli pycha (por. Oz 7,10). Przekonanie o własnej samowystarczalności ([rzekomo] dobry stan ekonomiczny i korzystne sojusze polityczne) było wyrazem największej niewdzięczności wobec Boga. Ozeasz ukazuje to w wymownym obrazie Jahwe Pasterza, który pasie swój lud na dorodnym pastwisku. Ten lud jednak, jako już nasycony, ukazuje serce pyszne i zapomina o swoim Bogu (por. Oz 13,6). Stanowiło to odpowiedź na Jego czułość i troskliwość wobec Izraela, na owo przemawianie do ich serca, gdy jeszcze nie mieli owych zielonych pastwisk i winnic (por. Oz 2,16). Ten stan wyrażał się między innymi w budowaniu nowych i licznych świątyń i warowni, które miały zapewnić luksus i bezpieczeństwo (por. Oz 8,14). Do tego doprowadziła Lud Wybrany pycha jego serca. Jej konsekwencją było odrzucenie Jahwe i Jego Prawa (por. Oz 4,6; 8,1-14). Dlatego prorok nie waha się mówić w tym przypadku o *braku serca* (hebr. $\text{ʔ}en\ lēb$; Oz 7,11), co w konsekwencji jest stanem martwoty Izraela³⁰. Można sobie wyobrazić, że ten stan stanowił największy ciężar ojcostwa Boga w Księdze Ozeasza – Ojciec musi patrzeć na śmierć swojego syna.

W celu oddania całej grzeszności Ludu Wybranego, stanowiącej ciężar dla Jahwe Oblubieńca i Ojca zarazem, Ozeasz wykorzystuje cały szereg metafor, które obrazują ten stan. Oprócz przedstawionej na samym początku metaforyki odrzuconych i zdradzonych relacji małżeńskich oraz pohańbienia ojcostwa, jest jeszcze wiele odnoszących się do świata zwierzęcego. W Oz 4,16 pojawia się stwierdzenie: *Izrael jest uparty jako narowista krowa.*

³⁰ Por. P. PIENIĘŻNY, „Czy Jahwe będzie pasł Izraela? Analiza egzegetyczno-teologiczna Oz 4,16; 13,5-6”, „Czyn... człowieka odda mu zapłatę” (Prz 12,4b). Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Homerskiego (Tarnów 1999) 234-242; M. SZMAJDZIŃSKI, „Ogień pożerający” ($\text{ʔ}ēš + \text{ʔ}ākal$) w Zbiorze Dwunastu Proroków (SBP 5; Częstochowa 2008) 267-268.

Oddaje ono całą zatwardziałość i upór ludu Bożego, który nie pozwala się paść swemu Pasterzowi. Wobec tego rozległe pastwiska stają się dla niego niedostępne, a przecież tam właśnie Bóg chce poprowadzić swój lud. Trwając w tym stanie, który przez proroka zostaje określony mianem głupoty, Izrael jest porównany także do naiwnego i głupiego gołębia (por. Oz 7,11), dzikiego osła żyjącego samotnie (por. Oz 8,9), a nawet sprzętu bez wartości (por. Oz 8,8). Jest on także podobny do plew porwanych wiatrem (por. Oz 4,19), wyschniętego korzenia (por. Oz 9,16), rosy i chmur znikających o poranku (por. 13,3). Sytuacja Ludu Wybranego jest tak ulotna jak wiatr, który sami sięją i za nim biegają, toteż i nim się karmią (por. Oz 8,7; 12,2). To stało się z owym dorodnym krzewem winnym, przynoszącym wiele owoców (por. Oz 10,1). Wszystko to zaistniało z powodu, że ów syn pierworodny odrzucił wierność i całkowicie odszedł od swego Ojca, który tak bardzo Go umiłował. Skoro wierność jest synonimem miłości, to znaczy, że przestał Go także kochać, ponieważ idea wierności i stałości stanowi integralny element uczucia wyrażonego poprzez rzeczownik *ḥesed* (por. Oz 4,1)³¹. Jest to wyraz największej niewdzięczności i pogardy dla Bożej miłości, a nawet Jego nieznanomości³². Wobec tego synowie Izraela *stali się wstrętni jak to, co kochali* (Oz 9,10).

Powyższe opisy grzeszności Izraela pozwalają na określenie przyczyny ciężaru ojcostwa Boga w Księdze Ozeasza. Sprowadza się on przede wszystkim do grzechu odstępstwa i bałwochwalstwa w kontekście kultycznym. Jest to zatem brzemie cudzołóstwa i nierządu, które były tak często piętnowane przez proroka³³. Do tej grzeszności

³¹ Por. J. KUDASIEWICZ, „Biblijna terminologia ‘miłosierdzia’”, 63-64.

³² Por. H. MUSZYŃSKI, „Grzech u proroka Ozeasza”, *Studium Scripturae Anima Theologiae*. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi (red. J. CHMIEL – T. MATRAS) (Kraków 1990) 212. Autor zwraca uwagę na zbieżność między Oz a 1J: „Kto nie miłuje, nie zna Boga” (1J 4,8).

³³ W Księdze Ozeasza występuje liczne słownictwo w zakresie tej tematyki: *zānā*^h (por. Oz 1,2; 2,7; 3,3; 4,10.12.13.14.15.18;

w sferze religijnej należy dodać zło o wymiarze społecznym: gwałty, zabójstwa, kradzieże, morderstwa. Ponadto, ten grzech ma charakter kolektywny – cudzołóży, czyli grzeszy cały naród, względnie znaczna jego część. Wreszcie po trzecie, głównym punktem odniesienia grzechów owej cudzołożnej oblubienicy i grzesznego syna zarazem jest sam Jahwe³⁴. Ciężar ojcostwa Boga wynikał z tego, że Izrael, Jego syn pierworodny, nie rozpoznał i nie uznał Go. Jahwe natomiast domagał się całkowitej wyłączności w miłości i sprawowanym kulcie, który miał być jej wyrazem. Po ludzku zatem Izrael powinien być odrzucony.

3. MIŁOŚCI PRAGNĘ... ALBOWIEM BOGIEM JESTEM (POR. OZ 6,6; 11,9)

Ciężar wydaje się być tą rzeczywistością, której najlepiej jest jak najszybciej się pozbyć. Stanowi on obciążenie, które może ograniczać rozwój i wolność, a już na pewno jest balastem. W przypadku ciężaru wynikającego z relacji międzyludzkich, ów problem zostaje „rozwiązany” przez zerwanie tych więzi. Tak jest w przypadku małżeństw, w których pojawiła się zdrada albo zobojętnienie; rodzin bez wzajemnego szacunku; przyjaźni, w których doszło do nieporozumień. Stwierdzenie braku miłości wydaje się wówczas wystarczającym powodem do „zrzczenia” drugiej, uprzednio bardzo bliskiej, osoby jako ciężaru właśnie. Zaistniała pustka najczęściej szybko jest wypełniana kimś nowym, kto wydaje się być atrakcyjniejszym od poprzedniego związku. Łatwo domyślić się, że przy takim rozumowaniu owo „zrzucanie” ciężaru może pojawiać się za każdym razem, gdy druga osoba zaczyna stawać się swego rodzaju balastem w związku.

5,3; 9,1), z^cnûnîm (por. Oz 1,2; 2,4.6; 4,12; 5,4), z^cnût (por. Oz 4,11; 6,10), nā²aḥ (por. Oz 3,1; 4,2.13.14; 7,4), na²ḥpûḥîm (por. Oz 2,4 [hapax]).

³⁴ Por. H. MUSZYŃSKI, „Grzech u proroka Ozeasza”, 203-205.

Te krótkie, może nazbyt pesymistyczne, spostrzeżenia mają pokazać, że to jest niejako typowo ludzkie rozwiązanie, a przynajmniej bardzo często spotykane. Według tej logiki Ozeasz, oddalając Gomer, miał prawo wziąć sobie inną kobietę za swoją nową żonę, a Jahwe, odrzuciwszy Izraela łamiącego zobowiązania przymierza, inny naród ustanowić swoim ludem. Jednak w tej Księdze nie dochodzi do takiej sytuacji. Przeciwnie, prorok otrzymuje polecenie, aby ponownie pokochać kobietę, która cudzołoży (por. Oz 3,1), a Bóg pełen wierności i „miłującej łaskawości”³⁵ zwraca się z odnawiającym przymierzem (= związkiem małżeńskim i rodzicielskim) do swojej oblubienicy i pierworodnego syna (por. Oz 2,21-22.25).

Choć zatem „odczucia” Boga, w tym właśnie tytułowy ciężar ojcostwa, zostają ukazane za pomocą ludzkiego doświadczenia, to jednak są one poddane niezwykleму przewartościowaniu, które „dokonuje się poprzez przemysłenie ich osobą Boga”³⁶. Pojawia się co prawda w Jego ustach stwierdzenie: *nie będę ich już ponownie miłował* (Oz 9,15) jako naturalna (= ludzka) reakcja na niepoznanie i niemiłowanie Jahwe przez Lud Wybrany. To właśnie zakłada oddalenie niewiernej oblubienicy wraz z jej dziećmi jako znakiem nierządu. Jednak w ostatniej mowie Boga przekazanej przez proroka Ozeasza Jego miłość odnosi ostateczny triumf: *uleczę ich odstępstwo i wielkodusznie ich umiłuję, bo Mój gniew odwrócił się od nich* (Oz 14,5). Następuje zatem nieoczekiwana zmiana w podwójnym aspekcie. Po pierwsze, to nie Izrael-Oblubienica, ów syn pierworodny, dokonuje nawrócenia, a więc wewnętrznej i zewnętrznej przemiany w postępowaniu, lecz sam Bóg. W zdumiewający sposób Boży gniew, na który słusznie zasłużył Lud Wybrany, zostanie od niego odwrócony. Po drugie, dokonuje się zmiana w Bożej sprawiedliwości. Zamiast kary, spodziewanej zgodnie z zasadami zawartego

³⁵ Tak proponuje tłumaczyć rzeczownik *hesed* J. KUDASIEWICZ (zob. TENŻE, „Biblijna terminologia ‘miłosierdzia’”, 66).

³⁶ W. PIKOR, „’Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem’ (Oz 11,9)”, 113.

przymierza, Jahwe będzie leczył „ich odstępstwa”. Rzeczownik *mʿšûbāh* oznacza wszelkie formy rebelii, odpadnięcia od czegoś, zwłaszcza odstępstwo od wiary³⁷. W ST występuje 12 razy, z czego 9 razy w Księdze Jeremiasza. Właśnie ten prorok wyraźnie wskazuje, że Izraelici zostaną ukarani za swoje odstępstwa (por. Jr 2,19). Idea kary, czy wręcz uśmiercenia jest zawarta także w Prz 1,32. Nie ma ich bowiem końca w codziennym życiu religijnym Ludu Wybranego i wciąż się tylko one pomnażają (por. Jr 8,5; 14,7), przez co prorok nadaje mu haniebny tytuł „Odstępca Izrael” (hebr. *mʿšûbāh* *yiśrāʿēl*; por. Jr 3,6.8.11.12). W Księdze Ozeasza Bóg choć jest świadom, że Jego syn pierworodny jest gotów w każdej chwili odpaść od Niego (por. Oz 11,7), to jednak przystępuje do leczenia tej bolesnej rany. To zatem, co u Jeremiasza pojawia się jeszcze jedynie w formie zachęty do nawrócenia-powrotu zmierzającego do uleczenia (por. Jr 3,22), to w Księdze Ozeasza zostaje już uczynione przez Boga. Izrael może mieć zatem nadzieję – Bóg musi ukarać, ale w końcu ranę opatrzy (por. Oz 6,1) i ponownie obdarzy dobrami (por. Oz 2,20; 14,7)³⁸.

To pokazuje, że w Bogu rodzą się niejako sprzeczne uczucia, które z jednej strony są kierowane sprawiedliwością, a z drugiej miłosierdziem. W ten sposób „Bóg przeżywa w sobie tajemnicę swojej miłości do człowieka”³⁹. Człowiek jest zdolny zapomnieć o Bogu, On natomiast o nim zawsze pamięta. W sytuacji, gdy kary i odrzucenie nie zdołały nawrócić Ludu Wybranego, Jahwe dokonuje

³⁷ Por. F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English*, 1000; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski* I, 605.

³⁸ Por. D. O’KENNEDY, „Healing as/or Forgiveness? The Use of the Term *rp*’ in the Book of Hosea”, *OTE* 14 (2001) 458-478; S.-H. HONG, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eight-Century Israel and Judah* (SBL 95; New York 2006) 101-107.

³⁹ W. PIKOR, „’Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem’ (Oz 11,9)”, 105.

swoistego nawrócenia w jego stronę, okazując ową miłość miłosierną. Ona sprawia, że grzeszna przeszłość synów Izraela poszła w zapomnienie, a więc przestała istnieć. Boska autodeklaracja *Bogiem jestem, nie człowiekiem* (por. Oz 11,9) wytycza nową (= inną) perspektywę w tej relacji, gdzie ostatecznie Bóg przemawia językiem niepojętego miłosierdzia. W nim wyraża On wierność swoim wyborom, które są ukierunkowane na Izraela.

Ogrom tej miłości i wierności zarazem jest ukazany w Oz 11,1-11. Ten tekst można uznać za starotestamentowy poemat o Bogu jako miłosiernym Ojcu⁴⁰. Jahwe ukazuje się tu jako ojciec *par excellence*. On zwraca się z pełną miłością wobec Izraela, gdy ten jest jeszcze dzieckiem (hebr. na^car). Tworzy się tu szczególna więź ojcowsko-synowska, sięgająca czasów niewoli w Egipcie. Izrael jako dziecko potrzebował ojca-opiekuna, a nawet wręcz obrońcy. Znajdował się bowiem w sytuacji osierocenia. Można więc powiedzieć, że nie w pełni był synem czy dzieckiem, lecz jedynie przeżywał swój wczesny wiek w trudnej rzeczywistości. Dopiero gdy został obdarzony miłością i wezwany, czy raczej nazwany, stał się w pełni synem. Owa relacja przenosi się również na Boga. Uznanie Izraela za „syna mojego” sprawiło, że i Bóg stał się w pełni Ojcem. Pojawiła się więc sytuacja o wiele głębsza, niż jedynie prawna adopcja. Izrael został obdarzony miłością i zawezwany z Egiptu, co można uznać ze swoisty akt zrodzenia. Dlatego Izrael jest obdarzony tytułem syna pierworodnego (por. Wj 4,22), czy nawet syna Boga żywego (por. Oz 2,1). Wobec tego Izrael nie może być już dłużej niewolnikiem. Jest

⁴⁰ Por. J. KUDASIEWICZ, „Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich”, *Żywe jest słowo Boże i skuteczne*. Księga Pamiątkowa dla Ks. Prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich (red. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 2001) 159, gdzie autor, komentując tekst Oz 11,1-4, stwierdza, że „są to najpiękniejsze słowa, jakie powiedziano o miłości w całej literaturze prorockiej”, a następnie nazywa Ozeasza „protoewangelistą miłości Bożej”. Komentarz do tego tekstu na tle innych wypowiedzi ST (Lb 23,19; 1Sm 15,29; Iz 31,3; Ez 28,2) podaje J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 291-292.

on wyprowadzony z niewoli i prowadzony przez swojego Boga Ojca ku temu miejscu, gdzie będzie mógł się cieszyć Jego stałą obecnością, czyli do Ziemi Obiecanej. Oczywiście ojcowska miłość nakazuje, aby z czułością dbać o każdy krok, a w razie potrzeby podnieść z upadku i uleczyć ranę (por. Oz 11,3). W tym przypadku Jahwe nie waha się schylić i pociągnąć swojego syna „wiązami miłości” (hebr. $\text{‘}\text{ābōtōt} \text{’}ahābā^h$ – dosł. „powrozy miłości”). Rzeczownik $\text{‘}\text{ābōt}$ na ogół oznacza bardzo mocny powróż, którym można związać siłacza (por. Sdz 15,13-14; 16,11-12), ziemskich władców (por. Ps 2,2), wołu (por. Iz 5,18), bawoła (por. Hi 39,9). Uniemożliwiają one jakikolwiek ruch (por. Ez 3,25; 4,8). Wyjątkowe użycie występuje w Księdze Wyjścia, gdzie rzeczownik $\text{‘}\text{ābōt}$ jest użyty na oznaczenie wszelkiego rodzaju złotych sznurków lub łańcuszków służących do wykonania efodu i pektorału (por. Wj 28,14.22-25; 39,15-18)⁴¹. To sugeruje, iż sznury czy powrozy oznaczone przez $\text{‘}\text{ābōt}$ zawierają nie tylko moc, ale także pewną szlachetność i piękno. Bez wątplenia taki sznur jest mocniejszy, niż ten, który został oznaczony rzeczownikiem ḥēbēl . Pojawia się on na początku Oz 11,4 i odnosi się do więzów ludzkich (hebr. $\text{ḥāblē} \text{’}ādām$). Więzy zadzierzgnięte przez Boga są więc mocniejsze i piękniejsze, niż ludzkie uczucia. W nich wyraża się zwycięska siła Bożej miłości, jak i szlachetność i delikatna głębia⁴².

To pokazuje w jak czuły, ale i zrozumiały zarazem sposób Jahwe przemawia do swego dziecka. Owe więzy sprawiają, że Bóg już niejako nie może opuścić Izraela. Jeżeliby nawet matka zapomniała o swoim zrodzonym i wykarmionym przez siebie dziecku (por. Iz 49,15), to Jahwe sam stawia pytania: „Jakże mogę cię porzucić..., jakże mogę cię opuścić?” (por. Oz 11,8; por. Iz 49,14). W obliczu przewidzianej kary dla nieposłusznego syna

⁴¹ Por. F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English*, 721; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski I*, 733.

⁴² Por. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 283-285.

(por. Pwt 21,18-21), a nawet zapadającego wyroku (por. Oz 11,5-6) „Jahwe stacza w sobie wewnętrzną walkę” i „zamiast ‘zniszczyć’ Izrael, ‘niszczy siebie’ w tym sensie, że ‘jego serce obraca się’, to znaczy zmienia decyzję (...) pod wpływem (...) współczucia”⁴³. W tym obrazie następuje szczególny wybuch owej miłości miłosiernej, która wyraża się w przebaczeniu (por. Oz 11,8-9). Jako argument Jahwe podaje swoją tożsamość: *albowiem Bogiem jestem, a nie człowiekiem* (Oz 11,9). Jest to ukazanie prawdy, że choć syn pierworodny okazał się być niewiernym swojemu Ojcu i odpadł od Niego, to Jahwe jest wierny i dlatego konsekwentnie okazuje swoje miłosierdzie. Na tym właśnie polega Jego świętość, która sprawia, że pomimo słuchania i chodzenia za baalami, jest On ze swoim ludem. Wyrażenie *b^oqirb^ekā qāḏōš* (*Święty w twoim wnętrzu*; Oz 11,9) świadczy, że Bóg jest zawsze ze swoim ludem, nawet w sytuacjach jego niewierności i zapomnienia. Jahwe zatem poznał Izraela, umiłował, uczynił swoją oblubienicą/synem i związał się z nim na zawsze. Przenosząc to na używane przez Ozeasza obrazy małżeńskie i rodzicielskie, uznał On, że Jego miejsce jest zawsze ze swoim ludem, i to w samym wnętrzu, a więc w sercu⁴⁴. To sprawiły „więzy miłości”, które zostały związane w trakcie zawierania przymierza.

Symbolika owych więzów przywodzi na myśl obie ich strony. Skoro po jednej z nich znajduje się pełen „miłującej łaskawości” i miłości miłosiernej Bóg, ów miłosierny i wierny Ojciec, to po drugiej stronie powinien znajdować się syn, który odpowiada tym samym, czyli miłością. To sprawia, że postępują oni równo w owych więzach, unikając wzajemnego szarpania. Jahwe, który przemówił ludzkim językiem miłości, oczekuje teraz od swojego dziecka

⁴³ W. PIKOR, „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem’ (Oz 11,9)”, 121-122.

⁴⁴ Rzeczownik *qereb* oznacza także „wewnętrzności”, „serce”, „łono” (por. 1Krl 17,22; Jr 23,9; Ps 39,4). Por. F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English*, 899; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski II*, 195-196.

rozpoznania kim On rzeczywiście jest oraz wspólnego kroczenia drogą miłości. Stąd właśnie wypływa ten zdumiewający krzyk Boga: *miłości pragnę...* (Oz 6,6).

Otóż, aby dar Jego miłości mógł być poznany, Bóg objawia się w ludzkich więzach ukazanych jako miłość ojcowska i matczyzna zarazem, a więc w całej pełni uczuć i czynów wobec ludu. Jahwe pragnie miłości, gdyż dał On początek swojemu synowi, a więc go „zrodził”. Dlatego prorok odważnie ukazuje uczucia Boga w obrazach miłości macierzyńskiej. Jest to tak wielkie *novum* w teologicznej myśli ST, że następni prorocy właściwie nie będą już sięgać do tych obrazów⁴⁵. Ozeasz te uczucia ukazuje za pomocą typowych gestów macierzyńskich: uczenie chodzenia, branie w ramiona, podnoszenie do policzka, całowanie, pochylanie się i karmienie. Tak właśnie objawia się niezwykła bliskość Boga względem Izraela. Taka miłość wydobywa się z samego wnętrza jak z matczyngo łona (hebr. *reḥem*) i wyraża się w *raḥāmîm* – „miłości będącej koniecznością serca”⁴⁶. Taka miłość, jak podkreśla Jan Paweł II w Encyklice *Dives in misericordia*, jest całkowicie darmo dana, niezasłużona i wyraża wewnętrzną konieczność, którą jest „przymus serca”. „Jest to jakby «kobieca» odmiana owej męskiej wierności sobie samemu, o jakiej mówi *ḥesed*. Na tym podłożu psychologicznym *raḥāmîm* rodzi całą skalę uczuć, a wśród nich dobroć i tkliwość, cierpliwość i wyrozumiałość, czyli gotowość przebaczenia” (DIM 4). Tu właśnie kryje się źródło owej przemiany w Bogu i tajemnica Jego inności, natomiast napięcie między karzącą sprawiedliwością a miłością miłosierną ma tu swoje ujście. Owe „sprzeczne uczucia” i „wewnętrzna walka”, o których mówiono wcześniej, zostają przewar-

⁴⁵ Do nielicznych wyjątków można zaliczyć tu zaledwie dwa teksty: (1) Iz 49,14-15; (2) Iz 66,12-13. Ta niechęć autorów biblijnych do wykorzystania obrazów macierzyństwa w ukazywaniu Boga mogła wynikać z obawy przed skojarzeniami z kultem płodności czy identyfikacją z boginią-matką.

⁴⁶ W. PIKOR, „'Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem' (Oz 11,9)”, 118.

tościowane w stronę miłości macierzyńskiej. Dzięki temu Izraelowi objawia się „Ojciec o matczynym sercu”⁴⁷, który jest związany ze swoim synem szczególnymi i nierozrwalnymi więzami miłości.

Należy pamiętać, że są to jedynie obrazy. Słuszna jest zatem sugestia ks. W. Pikora, że „komentarze do Oz 11,1-11 próbują niekiedy zbyt jednostronnie określić gesty Boga jako macierzyńskie lub ojcowskie”⁴⁸, a następnie przytacza sformułowanie z Katechizmu Kościoła Katolickiego, iż Bóg przekracza ludzkie ojcostwo i macierzyństwo (KKK 239). Bez wątpienia jest to prawda. Jednak nie można unikać tego języka, którym o Bogu mówi sama Biblia. Prorocy, a także wielu innych autorów biblijnych, mówią o Bogu przede wszystkim językiem obrazów (symbol, metafora). Jest to jedyny język, którym można opisać Jego obecność w świecie i dziejach ludzi. Jahwe, objawiający się w historii Zbawienia, nie jest jakimś abstrakcyjnym pojęciem (np. Absolut, Istnienie) lub ideą (np. Prawda, Dobro, Piękno). Jest On żywą i działającą Obecnością („Istniejący”), którą człowiek odkrywa i przybliża się do niej, nawiązując osobistą więź. Wówczas poznanie Boga dokonuje się nie tylko na drodze intelektualnej, ale – może właśnie przede wszystkim – na drodze sensualno-psychologicznych doznań, które z Jego woli stały się dostępne zarówno poszczególnym ludziom (np. Ozeasz), jak i całym narodom (np. Izrael). Obecność zakłada powstanie i utrzymywanie określonej relacji. Jedynie właśnie język obrazów jest w stanie oddać całe bogactwo doznań i doświadczeń objawiającego się Boga – żywej Obecności⁴⁹. Obraz miłującego ojca czy miłującej matki nie nanosi nic na ową Obecności, ale pozwala ją poznać, odczuć i pozono-

⁴⁷ Sformułowanie zaczerpnięte z tytułu cytowanego wcześniej artykułu ks. prof. J. Kudasiewicza.

⁴⁸ W. PIKOR, „’Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem’ (Oz 11,9)”, 119.

⁴⁹ Znakomitym opracowaniem pod tym względem jest książka P. GRELOT, *La langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse* (Paris 2001)..

stać w odpowiedniej relacji do niej. Ozeasz, który od początku posługuje się całym bogactwem życia rodzinnego w pełnym wymiarze (małżeństwo, rodzicielstwo, ojcostwo, macierzyństwo), jego pięknem, ale i dramatem zarazem, ukazuje dwustronne relacje pomiędzy Bogiem i Jego ludem za pomocą takich właśnie obrazów. Skoro Izrael jako „syn Boga żywego” zrywa ową relację i odwraca się od tej obecności, to Bóg zostaje ukazany przez proroka w obrazach, które są czytelne dla tego właśnie doświadczenia. Przywrócić błądzącego syna może ojciec, a jeszcze bardziej matka, która przemawia do jego serca. Taką gamą obrazów posługuje się Ozeasz. Wymowną i dającą wiele do twórczego myślenia o Bogu jest jego obraz „powrozów miłości” w których tkwi niezwykła siła (= miłość ojca) i subtelne piękno (= miłość matki).

Staje się to bardziej zrozumiałe, jeżeli uwzględni się fakt, że jak zaznaczono na wstępie artykułu, biblijni ojcowie najczęściej nie byli w stanie sprostać swoim obowiązkom. Wobec swoich synów okazywali albo przesadną miłość wyrażającą się w pobłażaniu ich słabości i grzechów (np. postawa Manoacha wobec Samsona lub Dawida wobec Amnona) albo przeciwnie brak cierpliwości, który z kolei obracał się w despotyzm i odrzucenie (np. postawa Abrahama wobec Izmaela lub Izaaka wobec Ezawa). Z o wiele większą czułością i łagodnością postępują wobec swoich dzieci starotestamentowe matki. Ich silny związek z dzieckiem służył jego dobru (np. Rebeka – Jakub, Jokebed – Mojżesz, Anna – Samuel, Batszeba – Salomon). W znanych opowiadaniach daje się zauważyć, że podstawowe cechy matki różnią się od ojcowskich. Objawia się ona jako osoba delikatniejsza, cierpliwsza i łagodniejsza, niż ojciec. Dzięki temu jest nie tylko bardziej oddana swoim dzieciom, ale także o wiele wyraźniej przemawiająca do nich i przyciągająca je. Dlatego prorok Ozeasz, poszukując u samych podstaw możliwości ponownego pokochania pierwotnego syna, ukazuje Boga w obrazie pełnej i doskonałej miłości, to znaczy ojcostwa i macierzyństwa. Ten komplementarny obraz ostatecznie znosi wszelki ciężar, gdyż „miłość wszystko przetrzyma” (1Kor 13,7).

Przez małżeńską i rodzicielską historię Ozeasza Bóg ukazał rozdarcie własnego serca. Osobiste przeżycia proroka, będące dla niego jako męża i ojca życiowym ciężarem, posłużyły do zobrazowania nie tylko prawdy, że Jahwe umiłował Izraela, ale jednocześnie jaką miłością Go obdarzył. W obliczu ciągłej niewierności Ludu Wybranego okazało się, że Jego miłość musi być mocniejsza od grzechu, aby była w stanie go pokonać i doprowadzić człowieka do jej odkrycia i trwania w niej. Zostało to ukazane w obrazach miłości ojcowskiej, a nawet matczynej (a więc wyrażonej po ludzku pełni miłości), dzięki której Bóg zawsze przebacza i kocha, dając nowe życie. Jest ona potężniejsza od wszelkich grzechów Izraela. Chociaż więc jest on prawdziwie „synem nierządu” odrzucającym miłość i poznanie Boga jako swojego Ojca i Zbawcy, to wciąż pozostaje w więzach Jego niepojętej miłości i jest nazywany synem.

Summary

In the Book of Hosea a noun *ʾāb* does not apply to the prophet and Yahweh, but an idea of their fatherhood occurs in the prophecy. The prophet was called to be a husband of the woman of whoredom and a father of the children of whoredom. Hosea accepted this calling and consequently remained in love to them. In this way he became an image of God's love for His people. In marital and parental story of Hosea Yahweh reveals a tear of His heart. It shows that He not only loves Israel, but also how does it. In the face of continuous infidelity of the Chosen People God's love must be stronger than human sin. It was shown in image of paternal and motherly love, it means in full love which was expressed by human way in the Book of Hosea. Yahweh always forgives, loves and gives a new life. In spite of the fact that Israel is really “the son of whoredom” who rejects love and knowledge of God as his Father and Saviour, he still remains in the bonds of God's incomprehensible love and is called “the son of God”.

Keywords: love, mercy, divine fatherhood, fatherhood in the Old Testament, Hosea, the Book of Hosea

ks. Mariusz Szmajdziński
ul. Wyszyńskiego 3
99-300 Kutno

Ks. MARIUSZ SZMAJDZIŃSKI (ur. 1971 r.) – doktor teologii biblijnej (KUL), licencjat nauk biblijnych (PIB), członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, wykładowca w WSD w Łowiczu, diecezjalny moderator Dzieła Biblijnego im. bł. Jana Pawła II. Główne zainteresowania: profetyzm biblijny (zwłaszcza Dwunastu Proroków), filologia i literatura orientalistyczna (zwłaszcza syryjska), filologia i literatura klasyczna (zwłaszcza grecka). Ważniejsze publikacje: Wprowadzenie do języka syryjskiego, SB 6, Kielce 2003 (współpraca z ks. A. Troniną); *Ignem veni mittere in terram – an exegesis, “The Venerable”* 34 (2008) 1, s. 3-10; „Ogień pożerający” (’ēš + ’ākal) w Zbiorze Dwunastu Proroków, SBP 5, Częstochowa 2008; Apokalipsa Adama. Wprowadzenie i przekład, w: *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa, Analecta Biblica Lublinensia VI*, red. M. Wróbel, Lublin 2010, s. 155-173; Ogień w wizjach przeciwko idolatrii (rzeczownik pyr w Ap 8,2-11,19), w: *Ex Oriente Lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 488-508; *Ideał kapłana w Księdze Ozeasza, „Verbum Vitae”* 17 (2010) s. 69-105; *šiddāpôn i jērāqôn – dwaj mordercy zbożowi w Am 4,9, „Studia Loviciensia”* 12 (2010) s. 279-294; „Moje wielkie wojsko, które zesłałem na was” (Jl 2,25). *Obraz szarańczy w Księdze Joela*, w: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. 3, red. B. Strzałkowska, Warszawa 2011, s. 1408-1432; *Orfeusz – Dawid – Jezus (Psalm 151)*, w: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. K. Kołakowska, Kraków-Lublin 2011, s. 123-130; „Uciec do Tarszisz” (Jon 4,2), czyli dokąd? *Próba lokalizacji Jonaszowego miejsca ucieczki*, w: „Słowo jego płonęło jak pochodnia” (Syr 48,1). *Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, red. P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 275-282.