

1. Metafora małżeńska w Księdze Ozeasza

Metafora małżeńska rozciągająca się na trzy pierwsze rozdziały Księgi odwołuje się do osobistych doświadczeń Ozeasza. Jego małżeństwo z Gomer staje się obrazem więzi łączącej Jahwe z narodem wybranym.

Jeśli uwzględni się gatunek literacki Oz 1–3 jako opowiadania o czynności symbolicznej (znaczeniowej), zauważa się wówczas, że metafora małżeńska nie jest rezultatem późniejszej refleksji proroka nad tragicznymi przeżyciami własnego małżeństwa. Wskazuje na to skierowane do niego polecenie Boga, by ponownie poślubił Gomer, która wcześniej go opuściła. Ma ją pokochać tak, „jak Jahwe kocha synów Izraela” (3,1)¹. Metafora ma zatem charakter dynamiczny. Jest kształtowana przez samego Boga, który modelował miłość Ozeasza do Gomer na wzór swojej miłości do Izraela.

1.1. Dynamika miłości Boga (czasownik *'āhab*)

W przytoczonym rozkazie z 3,1 Pan Bóg mówi o swojej miłości, używając czasownika *'āhab* („kochać, miłować”). Bóg jako podmiot tego czasownika pojawia się jeszcze trzykrotnie w 9,15; 11,1 i 14,5. Razem wszystkie te teksty układają się w historię miłości Boga do Izraela.

Jej początek opisany jest w 11,1: wyprowadzając Izraelitów z Egiptu, Jahwe „umiłował Izrael, gdy (ten) jeszcze był dzieckiem”. Na innym miejscu zawiązanie tej relacji oddane jest czasownikiem „poznać” (*yāda'* w 13,5; podobnie Am 3,1), co sygnalizuje zawarcie przymierza, poprzez które Bóg uczynił Izrael swoją oblubienicą (por. Oz 2,22), umiłował ją i zatroszczył się o nią.

Kryzys związku zostaje przedstawiony w 9,15, gdzie Bóg podejmuje decyzję o tym, że „nie będzie ich więcej miłował”. Jest to reakcja miłości zranionej i odrzuconej. Izrael bowiem zdradził Boga najpierw swoją apostazją religijną: „pokochał” – oddał się bóstwom pogańskim w Baal Peor

¹ Jednym z głównych problemów literackich Oz 1–3 jest kwestia relacji chronologicznej między pierwszym rozkazem w 1,2 o „wzięciu za żonę kobietę uprawiającą nierząd”, a drugim w 3,1 o „pokochaniu tej, która kocha innego”. Prawdopodobieństwo, że chodzi o dwie różne kobiety (nie wyklucza tego Martin A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, 38-39) jest znikome, gdyż kładłoby kres walorowi symbolicznemu małżeństwa proroka. W egzegezie dominuje pogląd Hansa W. Wolffa o treściowej tożsamości dwóch narracji. Rozdz. 3 opowiadałby to samo wydarzenie co rozdz.1, tyle że „kondensując je do jednego punktu centralnego”, którym było poślubienie Gomer. Różnice w opowiadaniach wynikałyby z ich różnego autorstwa: Oz 1 pochodziłby od ucznia proroka, zaś Oz 2–3 od samego Ozeasza (*Hosea*, 59; za nim w Polsce m.in. J. Drozd, T. Brzegowy).

Niektórzy egzegeci bronią jednak ciągłości narracyjnej wewnątrz Oz 1–3: rozdz.1 opisywałby początki małżeństwa, zaś rozdz. 3 wskazywałby na moment ponownego przyjęcia przez proroka niewiernej żony (tak F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Hosea*, 292-294; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 53). Ci pierwsi podają następującą argumentację: czasownik *lāqah* w 1,2 wskazuje na rzeczywisty początek małżeństwa, zaś w 3,1 chodzi już o przywrócenie go; powrót do poprzedniej relacji w 3,1 sygnalizuje przysłówkę *'ôd* („jeszcze raz”); kara separacji w 3,3 ma sens tylko w stosunku do niewiernej żony. Brak rodzajnika w 3,1 przy syntagmie „ta, która kocha innego” tylko pozornie wskazuje na nieokreśloność „nowej” małżonki Ozeasza. Ta bowiem jest precyzyjnie określona przez sufiks 3 os. sg. w 3,2 („nabyłem ją”).

(9,10b), następnie polityczną: „uczynił całe zło w Gilgal” (9,15a), co jest aluzją do odrzucenia Jahwe jako swego króla. W odpowiedzi Bóg ich „znenawidził”. Jak wzgardzony małżonek, Bóg chce „wyrzucić ze swego domu”, to jest z ziemi obiecanej (por. 8,1), wiarołomna małżonkę.

Finał jest jednak zupełnie inny, co przynosi ostatnie wystąpienie czasownika „miłować” w 14,5. Zapowiada on kres gniewu Jahwe, który „uleczy ich niewierność i ich umiłuje”. Przy analizowanym czasowniku pojawia się termin *n^cdābāh* w funkcji okolicznika sposobu. Uwzględniając jego różne możliwości tłumaczenia, termin ten podkreśla, iż Boża miłość jest „spontaniczna”, pozostaje w pełni „bezwarunkowa i bezgraniczna”. Wcześniej Jahwe oczekiwał ze strony Izraela nawrócenia (14,3), teraz niespodziewanie rezygnuje z wszelkich warunków wstępnych. Zamiast oczekiwać zmiany postawy swojej oblubienicy, Bóg sam „nawraca (dosłownie „odsuwa” – czasownik *šûb*) swój gniew” i zwraca się ku niej z miłością (14,5). Siła uczucia Boga „uleczy niewierność” Izraela, tak że powróci on do Jahwe (14,5).

Zestawiając te teksty według kolejności ich pojawienia się w tekście Ozeasza, dostrzega się następującą dynamikę Bożej miłości wobec Izraela. Bóg miłuje synów Izraela (3,1). Kiedy zostaje zdradzony, odpowiada nie-miłością (9,15). Negatywnym uczuciom i zamiarom towarzyszy pamięć o pierwotnym zamiśle miłości wobec narodu wybranego (11,1). W konsekwencji zwycięża miłosierdzie, które uzdalnia lud do powrotu do Jahwe (14,5).

1.2. Metafora małżeńska miłości Boga do Izraela

Powyzszą logikę Bożej miłości wobec Izraela ma objawić małżeństwo Ozeasza. Jego małżonka odzwierciedla swoją postawą wiarołomstwo narodu wybranego wobec Jahwe. Nazwanie jej już w punkcie wyjścia „kobietą uprawiającą nierząd” (1,2) wskazuje na jej udział w baalistycznym kulcie². Imiona dzieci pochodzących z tego związku zapisują niewierność Izraelitów. Imię pierwszego chłopca – Jizreel – przywołuje zbrodnie popełnione przez Jehu na dynastii Omrydów (2 Krl 10–11), które czekają na Bożą karę. Imię dziewczynki – Lo Ruchama – zapowiada, że Jahwe będzie działał w tym wypadku „bez litości”. Przyczynę takiego działania Boga wyjawia imię drugiego z chłopców – Lo Ammi: Izrael złamał przymierze, przez co nie jest już ludem Jahwe. Nie wiemy, z jakich powodów Gomer porzuciła męża³. Pan Bóg jednak nakazuje mu ponownie poślubić wiarołomną oblubienicę. Uczynić ma to prorok wbrew Prawu (Pwt 24,1-4), gdyż właśnie w ten sposób postępuje Jahwe wobec narodu wybranego (3,1).

Tajemnicę Bożej miłości objawiającej się poprzez małżeństwo Ozeasza i Gomer przybliży rozdział drugi Księgi. Odsłania on wewnętrzną walkę, jaka stoczył Bóg, by od decyzji „niemiłowania” Izraela (9,15) na powrót go „umiłować” (14,5). Strategia Bożej miłości początkowo

² H.W. Wolff widzi tu aluzję do inicjacji seksualnej dziewcząt w ramach kananejskich kultów płodności.

³ Nazwanie jej jako „tej, która pokochała innego” (3,1) oraz wspomnienie o wykupie jej za cenę niewolnika (3,2), stanowi aluzję do jej rzeczywistego stania się prostytutką (sakralną czy zwykłą nierządnicą) po opuszczeniu Ozeasza.

jest zgodna z ludzkimi regułami przymierza: niewiernego partnera należy ukarać. Stąd próba przeszkodzenia oblubienicy w podążaniu za kochankami poprzez zamknięcie jej drogi cierniami i murem (2,8-9). Gdy to nie przynosi efektu, oblubieniec pozbawia małżonkę środków do życia i publicznie ją napiętnuje (2,11-15). Dalsza narracja nie wspomina jednak o pozytywnej reakcji ukaranej oblubienicy. Cała uwaga przenosi się na Boga – Oblubieńca, któremu nie udaje się zapomnieć o Izraelu, swojej oblubienicy. Skoro kary nie zdołały zmienić ludu, Pan Bóg zmienia sam siebie. Swoją zagniewaną i urażoną miłość przemienia w miłość wielkoduszną i wyrozumiałą. Powraca do pierwszej miłości: „dlatego uwiodę ją i wyprowadzę na pustynię, i przemówię do jej serca” (2,16). Zamiast słów groźby i pretensji pojawia się język miłości, zalotów, czułości i adoracji. Jest w tym obecna siła, ale nie przemocy, lecz miłości, która się unia i zawiera na nowo. Finałem jest nowe przymierze Boga z Izraelem.

Nowe przymierze (2,20) to nowe zaślubiny (2,21-22), w których grzeszna przeszłość człowieka nie istnieje więcej. Użyty trzykrotnie w kontekście nowego związku Boga z Izraelem czasownik *ʿāraš* („poślubić”) jest terminem, który używany jest zawsze w przypadku zawierania małżeństwa z dziewicą (por. Pwt 20,7). Ta niezwykła transformacja Izraela – z nierządnicą w dziewicę⁴ – dokonuje się mocą *moharu*, daru ofiarniczego, do jakiego był zobowiązany pan młody wobec ojca oblubienicy. Jahwe składa go jednak samemu Izraelowi, oblubienicy. Nie są nim rzeczy materialne, lecz jakości stanowiące o trwałości związku „na wieki”: *šedeq* i *mišpāt*, *ḥesed* i *raḥāmîm* oraz *ʿēmûnāh* (2,21). One to sprawią, że Izrael „pozna Jahwe” (2,22) już nie jako baalę (*baʿlî*), lecz rzeczywiście jako swego męża (*išî*; 2,18). Dwa pierwsze terminy określają wartości, na których buduje się prawość: prawo (*mišpāt*) definiuje właściwe postawy życiowe, zaś sprawiedliwość (*sedeq*) sposób ich konkretyzowania. Trzy kolejne słowa determinują wartości konieczne w związku miłości dwóch osób. „Wierność” (*ʿēmûnāh*) gwarantuje trwałość relacji. Jej więź płynie z *raḥāmîm*, miłości będącej koniecznością serca. Termin ten buduje się na słowie *reḥem* – matczyne łono, stąd jego zrozumienia trzeba szukać w miłości matki z całą skalą jej uczuć: dobroci i tkliwości, cierpliwości i wyrozumiałości. *Ḥesed* tymczasem zbyt często jest zawężane do kategorii sprawiedliwości prawnej *quid pro quo* wynikającej ze zobowiązania wobec drugiego („wierność”). W ozeaszowych zaślubinach Boga z Izraelem *ḥesed* jawi się jako źródło tej relacji, jako miłość obdarowująca samą sobą („łaskawość, dobroć”). Zarazem jest to miłość przebacząca, która wychodzi naprzeciw drugiego pomimo, a jeszcze bardziej z powodu jego słabości. *Ḥesed* Boga jest przeżywane przez naród wybrany właśnie jako „miłosierdzie”.

W świetle metafory małżeńskiej Ozeasza należy mówić o relacji osobowej, a nie przedmiotowej między Bogiem i Izraelem. Jej fundamentem jest miłość Boga, której dynamizm wyznaczają

⁴ Stąd komentarz św. Hieronima: „Gdy mężczyzna bierze żonę, z dziewicy czyni ją małżonką, to znaczy nie-dziewicę. Bóg natomiast jednocząc się nawet z prostytutkami, przemienia je w dziewice”.

sprawiedliwość i miłosierdzie Boże. Sprawiedliwość Boga domaga się nie tyle ukarania niewiernego partnera, co raczej pozostania wiernym swoim wyborom. Nawrócenie Izraela jest warunkowane niejako nawróceniem się Boga. Jego owocem jest miłosierdzie, które objawia wierność, wielkoduszność i łaskawość Bożej miłości.

2. Metafora rodzicielska w Księdze Ozeasza

Z metaforą małżeńską łączy się w sposób naturalny metafora rodzicielska. Nawiązuje w niej prorok ponownie do poglądów religijnych swoich odbiorców, którzy dar płodności (także ludzkiej) wiązali z przychylnością bóstw kananejskich. Zamiast rozpoznać swoje dzieciństwo Boże („synowie Boga żywego” w Oz 2,1), uznają się za „dzieci nierządu” (2,2), przypisując tym samym źródło swojej egzystencji baalom. Tymczasem gwarantem życia, zarówno w wymiarze ilościowym (2,1.25), jak i jakościowym (2,23-24), jest Jahwe.

2.1. Paralelizm antyteczny w Oz 11,1-11

Siłę Bożej miłości odsłania Ozeasz w tekście, który ze wszech miar zasługuje na miano starotestamentalnej przypowieści o miłosiernym Bogu (Oz 11,1-11)⁵. Metafora rodzicielska zostaje osadzona w historycznym doświadczeniu wyjścia z Egiptu. Przedstawia paralelnie rodzicielskie działanie Boga wobec Izraela i reakcje synowskie tego drugiego. Jest to jednak wizja antyteczna, gdyż potrójnej demonstracji miłości Boga odpowiada potrójna odmowa ze strony Izraelitów.

Analizując ten tekst, przywoła się najpierw tekst polskiego przekładu Biblii Tysiąclecia, który podąża za tekstem greckim (*Septuaginta*). Później jednak, tam gdzie to konieczne, przytoczy się tekst hebrajski (masorecki) proroctwa, który wprawdzie pozostaje trudny do przekładu, mimo to pozwala na pogłębienie rozumienia miłości Boga.

2.2. Egipt – pierwszy akt miłości Boga (ww. 1-2)

Pierwszy akt objawienia się Boga jako rodzica Izraela ma miejsce jeszcze w Egipcie. Nie jest nim wyprowadzenie go z niewoli, o czym Ozeasz wspomina nieco dalej. Uprzednim wobec wszystkich czynów zbawczych Boga jest bowiem Jego „umiłowanie Izraela, gdy ten był dzieckiem (*na'ar*)” (11,1a). Sytuacja ludu podobna jest do położenia Jeremiasza, który spotkawszy Boga, wyznaje, iż jest młodzieńcem (*na'ar* w 1,6). W ten sposób czyni aluzję do braku ojca jako

⁵ Komentarze do Oz 11,1-11 próbują niekiedy zbyt jednostronnie określić gesty Boga jako macierzyńskie lub ojcowskie. Zamiast rozstrzygać, który obraz przeważa w tekście Ozeasza, należy przypomnieć, że „Bóg przekracza ludzkie rozróżnienie płci. Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, jest Bogiem. Przekracza także ludzkie ojcostwo i macierzyństwo, chociaż jest ich początkiem i miarą” (KKK 239). Rzeczywistość Boga przewyższa metaforę ojca i matki również w tym sensie, że Bóg ma w sobie to wszystko, co ojciec i matka, ale nie na sposób rozłączny i antagonizujący, lecz jednoczący i komplementarny, i to w stopniu najdoskonalszym.

autorytetu i źródła kompetencji dla syna. Bóg odpowiada prawną adopcją wobec Izraela przez nazwanie go „synem” (11,1b)⁶. W Egipcie naród wybrany zyskuje uprzywilejowany status „syna pierworodnego” Boga (Wj 4,22; Jr 31,9), co Ozeasz odczytuje jako powołanie do synostwa Bożego.

Odpowiedź Izraela – syna jest negatywna. „Wołają” wprawdzie, ale nie do Jahwe, lecz do baali (Oz 11,2), odwracając tym samym działanie Ojca. „Odchodzą sprzed Jego oblicza”, zrywając w ten sposób osobistą więź z Ojcem.

2.3. Pustynia – drugi akt miłości Boga (w. 3)

Druga odsłona Bożego rodzicielstwa ma miejsce podczas wędrówki przez pustynię. W tłumaczeniu Oz 11,3 proponowanym przez Biblię Tysiąclecia, która uwzględnia lekcję LXX i innych tłumaczeń starożytnych, czyta się, iż w czasie tej drogi Jahwe „uczył chodzić Efraima, brał go na swoje ramiona”. Były to gesty czujnej i zatroskanej miłości rodzica, który podczas stawiania przez dziecko pierwszych kroków towarzyszy mu swoim silnym ramieniem.

Trzeba jednak zauważyć, że w ujęciu Ozeasza Izrael był już wtedy *na'ar* – młodzieńcem, co zakładało umiejętność chodzenia. Dlatego też warto sięgnąć po dosłowne brzmienie tekstu hebrajskiego: „Prowadziłem Efraima, z jego rąk zdjąłem ludzkie pęta, a oni nie rozpoznali, że ich uzdrowiłem”. Przy takiej lekturze otrzymuje się obraz ojca, który uwalnia swego syna z niewoli, podtrzymuje go w czasie drogi, a gdy upadnie, stawia go na nogi (por. Iz 40,28-31). Jednak i te gesty zostały odrzucone przez syna: „nie rozpoznał, że ich uzdrawiałem” (11,3c; por. Wj 15,26; Lb 12,13).

2.4. Przymierze – trzeci akt miłości Boga (ww. 4-7)

Bóg pozostaje wierny swojej miłości rodzicielskiej. Trzeci moment manifestujący miłość Boga wobec syna Izraela zostaje ujęty w Oz 11,4. Przywołując najpierw tłumaczenie Biblii Tysiąclecia idącej za LXX, otrzymuje się obraz Jahwe, który „pociągnął ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Był dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schylił się ku niemu i nakarmił je”. Pomimo trudności Pan Bóg nie rezygnuje z towarzyszenia swemu synowi w drodze przez pustynię. Nie prowadzi go przemocą, lecz miłością. Ta, im bardziej jest odrzucana, tym bardziej intensyfikuje się w trosce o swoje dziecko. Uniżenie się rodzica do stóp syna jest punktem kulminacyjnym *condescensio* Boga.

Odwołując się jednak do literalnego tłumaczenia Oz 11,4 z tekstu hebrajskiego, zauważa się wyraźną progresję w miłości Boga do Izraela. Pociągając go więzami miłości, Jahwe był dla nich „jak ci, co usuwają jarzmo, wysłuchał go i sprawił, że powiodło mu się”.

⁶ Konstrukcja *qārā' + l' + dopełnienie* oznacza nadanie imienia.

„Zdjęcie więzów” nie oznacza tylko uwolnienia z niewoli egipskiej. Interpretując bowiem syntagmę „pociągnąć więzami miłości” (*māšak ba’ābōtōt ’āhābāh*) w oparciu o Jr 31,3 można stwierdzić, iż przynależy ona do terminologii przymierza⁷. „Jarzmo, więzy, liny” oznaczają w kontekście przymierza zobowiązania partnerów (por. Ps 2,3; Jr 2,20; 5,5). Wyzwalając Izraela, Jahwe nałożył na niego „więzy miłości”, przez które związał się z nim przymierzem. Jako „ich Bóg” doprowadza swój zamysł miłości do końca i wprowadza „swój lud” do ziemi obiecanej. Ten jednak nie zmienił swego postępowania. Historia buntu i niewierności syna trwa dalej, co z bólem stwierdza sam Bóg: „mój lud jest zdecydowany odpaść ode Mnie” (11,7).

2.5. Świętość Boga – nowy wymiar miłości Boga do Izraela (ww. 8-9)

W ten sposób Izrael zasługuje na miano „nieposłusznego i knąbrnego syna, nie słuchającego ojca ani matki, tak że nawet po upomnieniach jest im nieposłuszny” (Pwt 21,18). Taki syn według Prawa powinien zostać ukamienowany (Pwt 21,19-21). Bóg rzeczywiście chce ukarać synów Izraela (por. Oz 11,5-6), ale właśnie wtedy staje przed dramatycznym dylematem rodzica: „jakże mogę cię porzucić..., jakże mogę cię opuścić..., jakże mogę ci uczynić jak Admie i Zeboim” (11,8a). Te dwie miejscowości zostały przez Boga „zniszczone (czas. *hāpak*) w Jego gniewie i zawiści” (Pwt 29,22) razem z Sodomą i Gomorą. Na myśl o podobnym końcu syna, Jahwe stacza w sobie wewnętrzną walkę: „moje serce obraca się (czas. *hāpak*) przeciwko Mnie, moje współczucie (*nīhūmīm*) rozpala się” (11,8b)⁸. Bazując na występującym w tym wierszu czasowniku *hāpak*, tym samym co przy wspomnianym zniszczeniu Admy i Zeboim z *Deuteronomium*, można stwierdzić, że Pan Bóg zamiast „zniszczyć” Izrael, „niszczy siebie” w tym sensie, że „jego serce obraca się”, to znaczy zmienia decyzję (takie znaczenie analizowanego czasownika w Wj 14,5; Ps 105,25). Dokonuje się ona pod wpływem *nīhūmīm*, które w świetle swoich dwóch pozostałych wystąpień w Biblii hebrajskiej (Iz 57,18; Za 1,13) wyraża rodzaj skruchy, współczucia i litości zorientowanych na pocieszenie drugiego. To uczucie zwycięża gniew i przyprowadza Boga do pierwotnej decyzji umiłowania Izraela: „nie wybuchnie płomień mego gniewu i nie zniszczę więcej Efraima”. Bóg pozostaje niezmienny w swoim uczuciu i woli wobec niewiernego syna Izraela. Jego sercem nie kieruje gniew i pragnienie zemsty, lecz miłosierdzie i pragnienie dobra nawet dla negującego Jego miłość syna.

Czym tłumaczy się taka miłość rodzicielska Boga? Tajemnicę Bożej miłości wyjaśnia Jego świętość: „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem, pośród ciebie Święty (*qādōš*)” (11,9b). Wyznanie: „Bogiem jestem, nie człowiekiem”, pojawia się jeszcze w Lb 23,19 i 1 Sm 15,29. W obu

⁷ Tekst Jeremiasza w wielu punktach przypomina zdanie Ozeasza: „Umilowałem cię odwieczną miłością (*’ahābat ’ólām*), dlatego pociągnąłem cię (*māšak*) miłością (*hesed*)”.

⁸ Biblia Tysiąclecia w tym miejscu czyta za wersją syryjską i Targumem *rahāmīm*: „moje wnętrzości się rozpalają”.

tych miejscach akcentuje się stałość i wierność Boga wobec raz podjętych decyzji. Zatem miłosierdzie okazywane Izraelowi jest wyrazem wierności Boga samemu sobie, swoim wyborom miłości i swojemu zaangażowaniu na rzecz dobra swego syna⁹. W ten sposób Bóg objawia się jako „Święty”. Świętość nie separuje Boga od człowieka, nie zamyka go w sobie¹⁰, gdyż jest imieniem Jego miłości miłosiernej, przebaczącej i łaskawej. Taki Bóg – Święty Bóg – jest pośrodku Izraela.

⁹ Sytuację analogiczną przedstawia Jr 31,17-19, gdzie Bóg jako ojciec staje wobec konieczności ukarania syna Izraela. Syn prosząc o miłosierdzie przypomina Ojcu, iż jest „Jahwe, jego Bogiem” (w. 17). W odpowiedzi Bóg przyznaje, że każde słowo oskarżenia i kary nie pozwala Mu zapomnieć o synu, który jest Mu „drogi” i „wybrany” (w.19a). Stąd w ostatnim słowie Bóg wyznaje: „Dlatego skłaniają się ku niemu moje wnętrzości, muszę mu okazać miłosierdzie” (w.19b).

¹⁰ Podobną koncepcję świętości zauważa się u Ezechiela, który pokazuje, jak Bóg wprowadza niewierny Izrael w życiodajną relację ze sobą z powodu swojego świętego imienia (por. 20,44; 36,21-23; 39,25).