

Ks. JERZY CHMIEL

## PROBLEMY STRUKTURY LITERACKIEJ OZEASZA 6, 1—6. PRZYCZYNEK DO TEOLOGII PROROCKIEJ.

Zamierzeniem niniejszej rozprawy jest najpierw analiza i klasyfikacja materiału literackiego, jaki znajdujemy w perykopie Oz 6, 1—6, a następnie próba znalezienia adekwatnego kontekstu życiowego (*Sitz im Leben*) dla tejże perykopy, co powinno normalnie dokonywać się w ścisłym związku z analizą stylistyczną<sup>1</sup>. Tym dwom zagadnieniom będą więc odpowiadać dwie części obecnej rozprawy.

Za punkt wyjścia posłużą nam poglądy Hermanna Gunkela, którego autorytet i wpływ na współczesną biblistykę jest niezaprzeczalny<sup>2</sup>. Chodzi tutaj głównie o schemat prorocki: lamentacja — wyrocznia Boga (*Klagelied — Göttliches Orakel*)<sup>3</sup>. Okazuje się jednak, że Oz 6, 1—6 przerasta ów schemat. Inne rozwiązanie przedstawił Claus Westermann, który sądził, że odnalazł formy prorockie bardziej podstawowe (*Grundformen*)<sup>4</sup>. Lecz i tu okazuje się, iż schemat Westermanna jest niewystarczający. Istnieje zatem potrzeba odszukania właściwego klucza dla naszej perykopy. Zanim jednak przejdziemy do analizy, warto — choć w skrócie — zapoznać się ze *status quaestionis* odnośnie Oz 6, 1—6.

<sup>1</sup> Próbę nowej analizy Ozeasza dał ostatnio M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study* (Beihefte zur ZAW 111), Berlin 1969. Nie wydaje się jednak, by to „morfologiczne studium”, jak brzmi podtytuł, przyniosło rozwiązania szczęśliwe. Zob. recenzję w „Biblica”, 51 (1970) 271—277.

<sup>2</sup> O roli Gunkela w rozwoju egzegezy starotestamentalnej zob. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchner Verlag 1969, 341—367. Na s. 359 tak pisze: „Die neuen Impulse verdankt die alttestamentliche Prophetenforschung Hermann Gunkel.”

<sup>3</sup> H. Gunkel, *Der Micha-Schluss. Zur Einführung in die literaturgeschichtliche Arbeit am Alten Testament*, w: „Zeitschrift für Semitistik”, (1923) 145—178. Por. także: tenże, *Jesaia 33, eine prophetische Liturgie*, w: „Zeitschrift für die Alttest. Wissen.”, 42(1924) 177—208. Tenże i J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 117—139.

<sup>4</sup> C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, Munschen 1964. Zob. recenzję L. Alonso Schökel, *Genera litteraria prophetica*, w: „Verbum Domini”, 39(1961) 185—192.

Dwa zagadnienia rozdziału szóstego Ozeasza interesują w szczególności sposób egzegetów: struktura literacka, na pozór amorficzna, oraz temat pokuty i nawrócenia. Opinia, którą ongiś głosili K. Marti i F. Prätorius, że Oz 5, 15 — 6, 3 jest dodatkiem późniejszym, należała raczej do odosobnionych<sup>5</sup>, tym bardziej, że cała szkoła krytyczna (czytaj wellhauseńska) była za autentycznością kwestionowanych wierszy Ozeasza<sup>6</sup>. Chyba pierwszy A. Alt zwrócił uwagę na charakter liturgiczny perykopy Oz 5, 8 — 6, 6<sup>7</sup>, lecz dopiero H. Schmidt wyodrębnił Oz 6, 1—6 jako pewną całość strukturalną liturgii pokutnej, w której ww. 1—3 są modlitwą ludu, zaś ww. 4—6 odpowiedzią nań Jahwe<sup>8</sup>. Typowy komentarz współczesny H. W. Wolffa potwierdza w Oz 6, 1—6 *libretto* liturgii pokutnej, na którą składa się poemat pokutny (*Busslied*) i odpowiedź Boska utrzymana w *Ich-Still*, jakkolwiek umieszcza całą perykopę w szerszym kontekście Oz 5, 8 — 7, 16, który to kontekst stanowi pewną całość retoryczną czy kerygmatyczną<sup>9</sup>. W tej sytuacji opinia T. R. Robinsona, iż nie ma związku między 6, 1—3 a 6, 4—6, jest zaskakująca<sup>10</sup>.

Z tego krótkiego przeglądu widać, że zasadniczo wszyscy autorzy idą za schematem Gunkelowskim: *lamentacja* — *wyrocznia*. Różnica zdań zaczyna się dopiero wtedy, gdy chodzi o bliższą identyfikację strukturalną Oz 6, 1—6. Jedni optują za autonomicznością perykopy 6, 1—6<sup>11</sup>, inni natomiast chcą ją widzieć w kontekście poprzedzającym, mówiącym o wojnie syro-efraimskiej, lub też — jak to uczynił Wolff — w kontekście następującym. Wszystkie te wahania egzegetów wynikają, jak się wydaje, z braku dokładnej analizy stylistycznej perykopy — analizy, która by pozwoliła na określenie danej formy literackiej (*Gattungsforschung*). Od takiej analizy stylistycznej rozpocznijmy nasze poszukiwania.

<sup>5</sup> K. Marti, *Das Dodekapropheten. Hosea*, Tübingen 1904. — F. Prätorius, *Neue Bemerkungen zu Hosea. Zugleich Gegenkritik und Selbstkritik*, Berlin 1922. Dla Prätoriusa największą trudnością było wtłoczenie perykopy Oz 6 w ramy systemu metrycznego, który sam ułożył.

<sup>6</sup> Zob. W. Nowack, *Der Prophet Hosea erklärt*, Berlin 1880. Tenże, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Göttingen 1897. — J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten*, Berlin 1898. — B. Duhm, *Die Zwölf Propheten in den Vermassen der Urschrift übersetzt*, Tübingen 1910. Tenże, *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten*, Giesen 1911.

<sup>7</sup> A. Alt, *Hosea 5, 8 — 6, 6, ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung*, w: *Kleine Schriften II*, 1919, 163—187. — Podobnie sądził E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch I, Hosea-Micha*, Leipzig<sup>3</sup> 1929.

<sup>8</sup> H. Schmidt, *Hosea 6, 1—6*, w: *Sellin Festschrift*, 1927, 111—126. Autor użył terminu *Bussliturgie*.

<sup>9</sup> H. W. Wolff, *Dodekapropheten 1, Hosea* (Biblischer Kommentar A. T. XIV, 1), Neukirchen 1961. — D. J. Mc Carthy, *Hosea. The Jerome Biblical Commentary*, London—Dublin—Melbourne 1968, 259, umieszcza perykopę w ramach 5, 15 — 7, 2.

<sup>10</sup> T. H. Robinson — F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, Tübingen<sup>2</sup> 1954.

<sup>11</sup> E. Osty, *Osée*, w: *Bible de Jérusalem*, Paris 1956. — A. Deissler — M. Delcor, *Les petits prophètes* (La Sainte Bible VIII, 1), Paris 1961. — J. Drozd, *Księga Ozeasza*, w: *Księgi Proroków mniejszych* (Pismo Święte Starego Testamentu XII, 1), Poznań 1968.

## I. ELEMENTY STYLISTYCZNE I FORMA PROROCKA.

## 1. Kontekst.

Punktem oparcia dla analizy stylistycznej jest krytyka tekstu<sup>12</sup>. Dla ułatwienia podajemy tłumaczenie.

1. Chodźcie, wróćmy do Jahwe,  
gdyż on poranił i nas uleczy<sup>13</sup>,  
uderzył<sup>14</sup> i rany nasze zawiąże.
2. Po dwóch dniach przywróci nam życie,  
a dnia trzeciego nas dźwignie  
i żyć będziemy przed Nim.
3. Starajmy się poznać<sup>15</sup>, usiłujmy poznać Jahwe,  
jak świt pewne jest Jego przyjsście,  
Jego sąd wyjdzie jak światło<sup>16</sup>.  
Przybędzie do nas jak deszcz,  
jak deszcz wiosenny użyźniający ziemię.
4. Cóż mogę ci uczynić, Efraimie?  
Cóż mogę ci uczynić, Judo?  
Wasza wierność przymierzu jest jak mgła poranna  
lub jak rosa, co prędko znika.
5. I dlatego ciosałem przez proroków,  
obalałem ich słowami ust moich<sup>17</sup>,
6. gdyż wierności przymierzu chcę, a nie ofiary,  
i poznania Boga — nie całopaleń.

Rozpatrzmy najpierw kwestię, czy istotnie postępujemy słusznie za-

<sup>12</sup> Podstawą jest nowe wydanie tekstu masoreckiego: *Liber XII Prophetarum* (Biblia Hebraica Stuttgartensia 10) praeparavit K. Elliger, Stuttgart 1970.

<sup>13</sup> Forma *weyiqtol* zamiast *weqatalti*. Zob. P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome 1947, § 119 y.

<sup>14</sup> Czytamy *wayyak* za Wellhausenem, Stammem i Wolffem.

<sup>15</sup> Nie ma potrzeby wykreślenia *wened'e'ah*, często *radap* wzmacnia, zob. Pwt 16, 20.

<sup>16</sup> Czytamy *umišpatô ka'ôr* (por. LXX, targum, wersja syr.). Z racji metrum wydaje się lepiej przyłączyć ten wers do w. 3ab. H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, Uppsala 1935, 41, próbuje bronić TM twierdząc, że chodzi tutaj o zgaszenie światła.

<sup>17</sup> Ten werset nie wymaga żadnej korektury. Klostermann proponował czytać *'abanim*, jako aluzję do Dekalogu wrytego na kamiennych tablicach. Odnośnie słowa *bašab* w znaczeniu „bić, walić”, zob. liczne przykłady takich znaczeń u C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome 1955. Także *harag* jest często stosowane do Boga, por. Rdz 20, 4; Wj 4, 23; Lb 11, 15; Am 2, 3. Przeciwnie, J. Zolli, *Note on Hosea 6, 5 w*: „Jewish Quart. Rev.”, 31 (1940—41) 79—82, proponował insercję *ragam*.

kreślając naszej perykopie takie granice, czyli — innymi słowy — czy istotnie w. 1 rozpoczyna tę perykopę, a w. 6 może być uważany za zakończenie.

Septuaginta próbuje połączyć 5,15b z 6,1 przy pomocy słowa *legontes*; wynika z tego, że tłumaczenie greckie uważa ostatni wiersz rozdziału piątego za wprowadzenie do wersetów następnych<sup>18</sup>. Jednakże wyrażenie „szukać oblicza” z 5,15b, które jest paralełą podobnego zwrotu w 6,2, nie jest wcale terminem kultycznym, lecz wyraża nawrócenie spontaniczne, modlitwę utrapionego, i tak też znajdujemy je w literaturze mądrościowej (zob. Job 7, 21; 8, 5; 24, 5; Prz 1, 28; 7, 15; 8, 17) oraz w psalterzu (63, 2; 78, 34)<sup>19</sup>. Można zatem uważać 5, 15 za zakończenie odrębnej perykopy, tym bardziej, że werset ten reasumuje niejako treść całego urywku rozdziału 15. Ponadto w 6, 1 odnajdujemy te same terminy co w perykopie poprzedniej: *šub* (zob. Oz 2, 9; 3, 5; 5, 4) — *tarap* (5, 14) — *rapa'* (5, 13). Staje się więc oczywiste, że w. 1 podejmuje te wyrażenia na zasadzie wiersza otwierającego nową perykopę.

A jak się ma rzecz z *terminus ad quem*? W 6, 7 zaimek osobowy posiada *waw* zaznaczające pewną różnicę, jaka zachodzi między tym, co poprzedza, a tym, co następuje. Podobne użycie *waw* można napotkać w 5, 12. 13b; 7, 13b. 15. Taki podział wydaje się być również potwierdzonym przez metrum, które przyjmuje nagle schemat 3+2; w w. 7 *w<sup>e</sup>hemmah* jest tylko anakruzą<sup>20</sup>. Dalej stwierdzamy zmianę podmiotu: pierwsza osoba przechodzi w trzecią liczby mnogiej. H. Schmidt sądził, iż wy dobył podobieństwo między 6, 1—6 a 5, 10—15: przyczyna nieszczęścia mieściłaby się w braku miłości (5, 10n) i poznania Boga (5, 12n). Pouczenie prorockie pragnie zapobiec temu przez pokutę (6, 1—3) i słowa Jahwe (6, 4—6)<sup>21</sup>. Trzeba jednak przyznać, że rozumowanie powyższe jest dość sztuczne, toteż E. Sellin ze słusznego tytułu zbija paralele proponowane przez H. Schmidta podkreślając, iż nie należy bynajmniej mieszać dwóch porządków: politycznego, który polega na alternatywie: Assur albo Jahwe — i moralnego, gdzie mamy kult lub miłość i poznanie Boga<sup>22</sup>. Ponadto — na gruncie strukturalnym — ustalenie paralelizmu między *'elek* (5, 15) a *yâbô'* (6, 3), co Schmidt traktuje bez żenady jako *Stichwortverbindung* — jest zamierzeniem nader ryzykownym.

<sup>18</sup> Podobnie postępuje Alt, art. cyt., 178. Zob. W. R. Harper, *Amos and Hosea* (Internat. Crit. Comment.), Edinburgh 1905. — G. Fohrer, *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea*, w: „Theol. Zeit.”, 11 (1955) 161—185.

<sup>19</sup> Zob. Wolff, dz. cyt., 148.

<sup>20</sup> Na temat Oz 6, 7 nn zob. K. Budde, *Zu Text und Auslegung des Buches Hosea* (Kap. 6, 7 — 7, 2. Israels Schuld), w: „Journal of Bibl. Lit.”, 53 (1934) 118—133.

<sup>21</sup> H. Schmidt, art. cyt., 111 n.

<sup>22</sup> E. Sellin, dz. cyt., 67.

## 2. Analiza stylistyczna.

Załatwiwszy w ten sposób sprawę tekstu rozpoczniemy właściwą krytykę stylistyczną<sup>23</sup>.

Jeżeli chodzi o strukturę dźwiękową, to stwierdzić można bez trudu powtórzenia sonoryczne. W w. 1 czytamy *lekú*, *-šû-*, *hû*; samogłoska *û* ma jakiś podzwiek żalobny, wrażenie zaś samo jest jeszcze bardziej spotęgowane przez częste rymy — *nû* (ww. 1 i 2). Jeżeli można mówić o jakimś symbolizmie dźwiękowym, to należałoby zwrócić uwagę na występowanie głosek *h*, *k/q*, *b*, służących dla wyrażenia z jednej strony upokorzenia ludu i działalności karzącej Jahwe (por. Iz 3, 24), z drugiej zaś strony — działalności ożywiającej Boga (por. Iz 2, 11; 40, 7). Podwójny paralelizm *l* i *r* daje wrażenie dynamicznej równowagi. W ww. 1—3 został osiągnięty specjalny efekt brzmieniowy dzięki repetycji morfemu (prefiksu lub sufiksu) *-n-*. Występuje dalej seria aliteracji:

w. 1: *trp* — *rp'*  
 w. 3: *nd'h* — *nrđph* — *ld't*  
*ms* — *ys* — *yrwh* — *'rs*.

Obserwujemy wreszcie konkatenację w. 5a z w. 6 przy pomocy partykuł *pî* + *kî*; jeszcze jeden dowód — w tym wypadku nie z racji wersyfikacyjnych, lecz fonicznych — na potwierdzenie, że w. 5b należy połączyć z w. 3a<sup>b</sup>.

Pod względem struktury rytmicznej wiersz wprowadzający układa się wedle schematu 3+3+3, następnie metrum przyjmuje formę 3+3 z alternacją na 2+2, by w końcu przejść regularnie dla reszty tekstu w 3+3<sup>24</sup>. A oto tabela rytmiczna perykopy:

w. 1: 3+3+3	w. 4a: 3+3
w. 2: 3+3	b: 3+3
w. 3a: 2+2	w. 5: 3+3
b: 3+3	w. 6: 3+3
c: 3+3	

W ww. 1 i 2 napotykamy końcówki żeńskie. Podczas gdy w trzech pierwszych wierszach (1—3) jest przewaga jambów, w następnych (4—6) występują przeważnie anapesty; w. 3a jest wyłącznie anapestem, zaś w w. 4a odnajdujemy wśród anapestów dobrze rozmieszczone synkopy. Zauważyć wreszcie trzeba w wierszach 1—3 obecność peonów, które następnie zanikają.

<sup>23</sup> Zob. L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona 1963.

<sup>24</sup> Według Stamma *w<sup>e</sup>hayyenû* w. 2a należy do w. 1.

Gdy chodzi o paralelizmy, to stwierdzamy występowanie paralelizmów klasycznych, podwójnych: synonimiczno-antytetycznych. Zjawisko synonimii jest łatwo zauważalne:

- w. 1: poranił  
           |  
           uderzył  
       uleczy  
           |  
           zawiąże rany
- w. 2: przywróci życie  
                           |  
                           dźwignie  
                                   |  
                                   będziemy żyć  
       po dwóch dniach  
                           |  
                           dnia trzeciego<sup>25</sup>
- w. 3: starajmy się poznać  
                                   |  
                                   usiłujmy poznać  
       świt  
           |  
           światło  
       deszcz  
           |  
           deszcz wiosenny
- w. 4: poranna mgła  
                           |  
                           rosa
- w. 5: ciosałem  
                           |  
                           obalałem
- w. 6: ofiary  
                           |  
                           całopalenia

<sup>25</sup> Na tę tautologię zwraca uwagę J. J. Stamm, *Eine Erwägung zu Hosea 6, 1—2*, w: „Zeit. für Alt. Wiss.”, 57 (1939) 266—268, zob. s. 268.

Podczas gdy w wierszach 1 i 2 synonimia jest użyta raczej dla pewnej emfazy, to od w. 3 zaczyna mieć ona już charakter bardziej opisowy. Nie sposób nie zauważyć rozwoju paralelnego idei. Można to zaobserwować na przykładzie pojęć: „uderzenie” i „obalanie” (zabijanie) od znaczenia fizycznego czynność przechodzi do znaczenia moralnego.

Paralelizm jest również antytetyczny:

- w. 1: poranił — uleczy  
           uderzył — zawiąże rany  
 w. 4: Efraim — Juda

Rzuca się w oczy występująca w w. 6 negacja, której nie można potraktować w sposób bezwzględny. Jest to tzw. negacja paradoksalna powiązana z porównaniem<sup>26</sup>. Zauważamy dalej paralelizm między takimi pojęciami jak: „wierność przymierzu” i „poznanie Boga”<sup>27</sup>. Rodzaj zaś paralelizmu porównawczego wprowadzany przez partykułę *ke*<sup>e</sup> (zob. w. 3c. 4b) dodaje większej ekspresywności.

Lecz nasza analiza stylistyczna nie byłaby pełna, gdybyśmy nie uwzględnili w niej o b r a z o w a n i a.

- |   |   |
|---|---|
| A — w. 1 i 2: Jahwe uzdrowiciel                         | (zob. Wj 15, 26; Pwt 32, 39;<br>Ez 34, 16; Job 5, 18)   |
| B — w. 3: symbol światła                                | } obrazy z obserwacji zjawisk<br>meteorologicznych, zob. Jl 2,<br>2 <sup>28</sup> ; Am 5, 24. |
| B' — w. 3 i 4: symbol wody                              |   |
| A' — w. 5 i 6: Jahwe uzdrowiciel<br>duchowy przez słowa |   |

Obrazowanie — jak widać z powyższego zestawienia — jest dobrze ukształtowane. Uderza więc układ chiastyczny (*chiasmus*) obrazu Jahwe — uzdrowiciela. Zaznaczyć należy, iż ów obraz Jahwe — uzdrowiciela, który przez proroków przeprowadza akcję oczyszczającą naród wybrany przy pomocy swych słów, wydaje się niezwykle. Spodziewamy się go wyjaśnić przez formę prorocką, jaka tutaj została użyta.

<sup>26</sup> Zob. H. Kruse, *Die „dialektische Negation” als semitisches Idiom*, w: „Vetus Test.”, 4 (1954) 385—400. — E. Vogt, „*Negatio paradoxa*”, w: „Biblica”, 36 (1955) 146—147.

<sup>27</sup> Zob. H. W. Wolff, „*Wissen um Gott*” bei Hosea als *Urform von Theologie*, w: „Evang. Theol.”, 12 (1952—53) 533—554, zob. s. 548, a także dyskusję między Wolffem a E. Baumannem, tamże 15 (1955). — Zob. także komentarz Wolffa, dz. cyt., 83.

<sup>28</sup> A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, Uppsala-Leipzig 1948, 74, twierdzi, że aluzja do jutrzeńki u Joela pochodzi z rytu święta intronizacji Jahwe; *šabar* było jednym z bóstw w tekstach ugaryckich. — Na temat znaczenia słowa *'anan* u Oz zob. R. B. Y. Scott, *Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament*, w: „Zeit. für Alttest. Wiss.”, 64 (1952) 11—25, zob. s. 21. — Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament* (Suppl. VT, 6), Leiden 1956, 12, 29.

W krótkim podsumowaniu stwierdzamy, że analiza stylistyczna perykopy Ozeasza wskazuje na jej jedność stylistyczną. Uderza nas dynamika formuł, rozwój idei, który poprzez przedziwne brzmień, metafor i paralel pragnie zwrócić uwagę na treść tam ukrytą. Jednakże — rzecz nie do ukrycia — od w. 4 zauważamy pewną zmianę sytuacji zaznaczoną przez rytm, bloki brzmieniowe i paralelizmy. Wymagać to będzie już wytłumaczenia ze strony samej formy prorockiej, czemu teraz poświęcimy trochę miejsca.

### 3. Amplifikacja formy.

Jak to już zauważył Gunkel, Oz 6, 1—3 jest lamentacją zbiorową umieszczoną w ramach liturgii, natomiast Oz 6, 4—6 stanowi odpowiedź Boga na skargę narodu<sup>29</sup>. Mamy więc do czynienia ze znanym schematem prorockim: *lamentatio* — *oraculum*, istnienie którego zarówno w literaturze biblijnej jak i w licznych paralelach pozabiblijnych zostało należycie udokumentowane<sup>30</sup>.

Bacniejsza wszakże analiza perykopy Ozeaszowej pozwala nam dostrzec pewne odchylenia od ustalonego schematu.

Skarga wspólnotowa w Oz 6, 1—3 nie została w pełni sformułowana. Brak jest w niej bowiem pewnych cech charakterystycznych — owych *topoi* — które posiada każda lamentacja. Nie ma terminów technicznych dla wyrażenia celebracji, takich jak *spd*, *bky*, *hyl*<sup>31</sup>; nie znajdujemy także paralel do podobnych lamentacji w psalterzu. Możemy sobie tutaj jedynie wyobrazić ową lamentację nad nieszczęściem narodowym, a przecież rytmy takich lamentacji zostały gdzie indziej dobrze opisane<sup>32</sup>.

Lamentacja jest z zasady wielopodmiotowa, wyróżniamy bowiem w każdej następujące elementy:

A — wrogowie (np. Ps 79, 1—3)	— podmiot 3
B — my (Ps 79, 4)	— podmiot 2
C — ty, Jahwe (Ps 79, 5)	— podmiot 1

W lamentacji Ozeaszowej funkcję wrogów (A) przejmuje niejako sam Jahwe: On to bowiem poranił i uderzył (w. 1); B występuje kilkakrotnie, a C — podmiot główny, jest wyrażony w trzeciej osobie. Stwierdzamy również obecność dwukrotnie kohortatywu (ww. )a<sup>a</sup> i 3a<sup>a</sup>). Zwraca

<sup>29</sup> H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung*, dz. cyt., 117 n, 137 n. Zob. także Wolff, *Hosea*, dz. cyt., 148 n.

<sup>30</sup> Odnośnie przykładów biblijnych zob. Gunkel — Begrich, *Einleitung*, 117—139. — Na temat paralel pozabiblijnych zob. ANET, 383—385. A. Falkenstein — W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich—Stuttgart 1953, 213, 263 n.

<sup>31</sup> Odnośnie terminologii pokutnej zob. H. W. Wolff, *Dodekapropheten. Joel* (Biblischer Kommentar XIV, 5), Neukirchen 1963, 23 n.

<sup>32</sup> Por. Joz 7, 6; 24, 14 n; 1 Sm 7, 6; 1 Krl 8, 31 n; Jr 3, 21 n; J1 1—2; Ps 85; 126, 4.



mat „klasyczny”: lamentacja — wyrocznia. Jednakże zbadawszy rzecz głębiej dochodzimy do przekonania, iż ten schemat ulega w omawianej przez nas perykopie pewnym modyfikacjom. Schemat tradycyjny został tutaj niejako przełamany. H. Frey próbował wykazać, że cały kontekst perykopy Ozeasza jest zbudowany w szczególny sposób, a mianowicie, że można wyróżnić pięć sentencji podwójnych (*Doppelsprüchen*), zawierających każdą sentencję długą i krótką. Dodatkiem jest Oz 6, 1—6<sup>38</sup>. Tak by więc to wyglądało w ułożeniu graficznym:

1 sent.: 6, 7 — 7, 2	<	1a: 6, 7—11a 1b: 6, 11b — 7, 2
2 sent.: 7, 3—6	<	2a: 7, 3—4 2b: 7, 5—6
3 sent.: 7, 8—13b	<	3a: 7, 8—10 3b: 7, 11—13b
4 sent.: 7, 13c—16	<	4a: 7, 13c—14 4b: 7, 15—16
5 sent.: 5, 12—15	<	5a: 5, 12—13 5b: 5, 14—15
dodatek: 6, 1—6	<	a: 6, 1—3 b: 6, 4—6

Uderza nas tutaj przede wszystkim struktura symetryczna podwójna: a — b. Nie trzeba chyba udowadniać, że taka struktura odgrywa dużą rolę w wypowiedzeniu myśli proroka. Znajdujemy się tutaj w kontekście sądowym. Jak słusznie zauważył H. W. Hertzberg, sąd u proroków ma charakter etyczny, podczas gdy w tradycji deuteronomicznej sąd posiada już wydźwięk kulturowy<sup>39</sup>. Otóż charakter etyczny sądu odnajdujemy w Oz 6, 1—6. Pojęcie *mišpat* z w. 3 jest w ścisłej zależności od pojęć „wierność przymierzu” i „poznanie Boga” w w. 6. Sąd Jahwe jest wspólnotowy — przeciwko Izraelowi, który opuścił swego Boga.

C. Westermann w swoich poszukiwaniach<sup>40</sup> zaproponował pewien schemat: wyrocznia sądowa przeciwko Izraelowi, czyli wspólnotowa (*die Gerichtsankündigung gegen Israel*). Z punktu widzenia historycznego wyrocznia procesu wspólnotowego byłaby rozwiniętą formą wyroczni sądowej indywidualnej (*die Gerichtsworte an Einzelne*). Westermann dla owej nowej formy proponuje schemat dwójkowy:

<sup>38</sup> H. Frey, *Der Aufbau der Gedichte Hoseas*, w: „Wort und Dienst”, 5 N. Folge (1957) 9—103.

<sup>39</sup> H. W. Hertzberg, *Die Entwicklung des Begriffes mišpat im Alten Testament*, w: „Zeit. für Alt. Wiss.”, 40 (1922) 256—287; tamże 41 (1923) 14—76. Zob. s. 281.

<sup>40</sup> C. Westermann, *Grundformen*, dz. cyt., 120—150.

A — B.

A. oskarżenie < w ogólności  
szczegółowe

formuła obwieszczająca (*Botenformel*)

np. *dlatego ...*

B. sentencja < interwencja Boża  
skutki

Schemat ten nie jest jednak sztywny; sam Westermann zastrzega się, iż są tu możliwe różne modyfikacje i warianty<sup>41</sup>. Owa zatem możliwość modyfikacji schematu niech będzie punktem wyjścia dla naszego ostatecznego rozwiązania.

W perykopie Oz 6, 1—6 poszczególne elementy uległy pewnym zmianom. Mianowicie sentencja obejmująca interwencję Bożą i jej skutki przyjmuje formę napomnienia prorockiego do pokuty i nawrócenia, które to napomnienie zresztą naśladuje liturgię pokutną. Interwencja zaś Jahwe przynosi zarówno zbawienie jak i sąd. Formuła obwieszczająca zanika, jednak ślady jej można wykryć w w. 5, gdzie *'al-ken* służy do wyrażenia reakcji Boga na niewierność narodu wybranego. Co się zaś tyczy partykuły *kî* w w. 6, to może ona odnosić się tak do w. 4 jak do w. 5, i dzięki temu — co jest zresztą zjawiskiem częstym — zapewnia odpowiedzi zwarłość. W miejscu normalnej formuły obwieszczającej występuje rodzaj amplifikacji polegającej na podwójnym pytaniu. Natomiast drugą część perykopy — oskarżenie — jest prawdziwą wyrocznią Bożą wypowiedzianą przez proroka. Spróbujmy teraz nasze uwagi zestawić schematycznie:

	a <sup>1</sup> — wprowadzenie	<i>Chodźcie, wróćmy do Jahwe</i>
	a <sup>2</sup> — słowo-spinacz ( <i>mot-tiret</i> )	<i>gdyż</i>
A.	a <sup>3</sup> — opis klęski	<i>on poranił ... uderzył</i>
NAPOMNIENIE	a <sup>4</sup> — interwencja	<i>nas uleczy</i>
PROROCKIE	Jahwe	<i>i rany nasze zawiąże</i>
sentencja wzięta	a <sup>5</sup> — skutek I	<i>przywróci nam życie</i>
z liturgii	ZBAWIENIE	<i>żyć będziemy przed Nim</i>
pokutnej	a <sup>6</sup> — skutek II	<i>Jego sąd wyjdzie jak</i>
	SĄD	<i>światło</i>

<sup>41</sup> Tamże, 130: „Doch dürfen die Erweiterungen als solche keinesfalls als sekundär angesehen werden; vielmehr enthalten besonders bei den Propheten des 8. Jahrhunderts gerade diese nicht unmittelbar zur Struktur des Gerichtswortes gehörenden Erweiterungen oft das dem betreffenden Propheten Eigenste.“ Zob. przykłady, które cytuje Westermann, tamże, 133.

	a <sup>7</sup> — zachęta	<i>starajmy się ...</i>
	i	<i>usiłujmy ...</i>
	ostrzeżenie	<i>jak świt pewne jest Jego przyjście przybędzie do nas ...</i>
	• formuła obwieszczająca	
	b <sup>1</sup> — oskarżenie ogólne	<i>Cóż mogę ci uczynić, Efraimie? Cóż mogę ci uczynić. Judo?</i>
	b <sup>2</sup> — oskarżenie szczegółowe	<i>wasza wierność ... jak mgła ... jak rosa</i>
B. WYROCNIA BOŻA	b <sup>3</sup> — formuła obwiesz- czaj. pomocnicza	<i>i dlatego</i>
	b <sup>4</sup> — interwencja Boga	<i>ciosałem ... obalałem ...</i>
	b <sup>5</sup> — cel	<i>wierności przymierzu chęć ... i poznania Boga</i>

Powstaje obecnie pytanie, czy owe amplifikacje wyroczni sądowej przeciw Izraelowi, zastosowane do perykopy Oz 6, 1—6, są uzasadnione?

Jak słusznie zauważył Westermann, kiedy zmienia się adresat, zmienia się także i forma. Wyrocznia sądowa indywidualna różni się od wyroczni sądowej wspólnotowej, ponieważ zmieniają się adresaci, do których wyrocznie owe są skierowane<sup>42</sup>. W naszym przypadku proces wspólnotowy odbywa się nie między ludem a nieprzyjaciółmi, lecz pomiędzy dwiema częściami jednego ludu wybranego. Sąd jest wymierzony nie przeciwko prześladowcom narodu, lecz przeciwko tym, którzy nie przestrzegają przymierza zawartego między Bogiem a ludźmi, którzy wypaczają prawdziwy sens przymierza. Spróbujmy jeszcze raz prześledzić to — tytułem choćby pewnej kontroli — w rozwoju struktury perykopy.

W pierwszej części (ww. 1—3) lud opuścił Jahwe. Bóg wytacza proces swojemu ludowi posługując się karami, których natury bliżej nie znamy. Wyrażenia takie jak: *chodźcie, wróćmy, starajmy się, usiłujmy* wyrażają dobrze dynamikę formy. Przy okazji zauważmy, że te wyrażenia zdradzają niejako charakter *k e r y g m a t y c z n y* perykopy. Pojawia się wśród ludu odruch pokuty, dzięki czemu staje się możliwa interwencja Boża przynosząca zbawienie. Niestety, ten odruch pokuty jest efemeryczny; powstaje napięcie dramatyczne (w. 5). Do pełnego i wewnętrznego nawrócenia brak poznania Boga i prawdziwego odczucia przymierza (*sensus foe-*

<sup>42</sup> Tamże, 120 n.

*deris* = *sensus religiosus* — ww. 5—6). Dlatego też zaczyna się sąd nad tą częścią ludu, która jest odpowiedzialna za prawdziwy sens przymierza.

W ten sposób dochodzimy do wniosku, że perykopa Oz 6, 1—6 jest dobrym przykładem kerygmatu prorockiego o nawróceniu.

## II. W POSZUKIWANIU KONTEKSTU LITURGICZNEGO, CZYLI SITZ IM LEBEN.

Przechodzimy teraz do drugiej części naszych poszukiwań i zapytujemy, czy jest możliwe ustalić stosunek zachodzący między omawianym przez nas kerygmatem prorockim a kultem? Innymi słowy — czy perykopa Oz 6, 1—6 ma charakter liturgiczny?

Odpowiedź na to pytanie nie jest wcale łatwa. Ażeby pokazać stopień trudności w daniu odpowiedzi, przypomnijmy szkicowo problem stosunku proroków do kultu w egzegezie współczesnej.

Jak wiadomo, szkoła Wellhausena prawie przez półwiecze przeciwstawiła proroków kapłanom. Tak np. P. Volz uważał Oz 6, 6 za klasyczny tekst na korzyść owej tezy<sup>43</sup>. Ale już G. Hölscher zwrócił uwagę na „proroków kultowych”<sup>44</sup>. Dopiero S. Mowinckel zdetronizował teorię wellhausensowską, wprowadzając *explicite* tezę *p r o r o k ó w k u l t o w y c h*. Według egzegety norweskiego, istniała wyraźna więź między prorokami — również prorokami-pisarzami — a liturgią. Wiele tekstów wyroczeni w psalterzu (np. Ps 60; 75; 110) zostało danych przez proroków w czasie obrzędów liturgicznych w świątyni<sup>45</sup>. Mowinckel stanął szybko na czele nowej szkoły; po linii przez niego wskazanej poszli w swoich badaniach: Pedersen<sup>46</sup>, Johnson<sup>47</sup>, Haldar<sup>48</sup>. Doszło do tego, że niektóre księgi prorockie zaczęto uważać wprost za „libretta” liturgii, a w każdym razie zastosowano do nich interpretację liturgiczną<sup>49</sup>. Przeciwno takiej inter-

<sup>43</sup> P. Volz, *Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten*, w: ZST, 14 (1937) 63—85.

<sup>44</sup> G. Hölscher, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.

<sup>45</sup> S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I—II, tłum. ang., Oxford 1962. Zob. t. I, 1—41, 61 n, 109 n; t. II, 74 n.

<sup>46</sup> J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, vol. III. London—Copenhagen 1947. Autor przedstawia proroka w kulcie: „In a heterogeneous collection of prophetic sayings we are given a picture of the type of prophet which was no doubt the commonest in the whole preexilic period. He is in the sanctuary, wearing his hairy garment transported by his ecstasy, wounding himself with savage gashes, and during or after this he announces the visions he has had in the name of Yahweh (Zech. 13, 1—6).” Tamże, 118.

<sup>47</sup> A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944.

<sup>48</sup> A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945.

<sup>49</sup> Zob. P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944. — A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, dz. cyt. — A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala 1947.

pretacji proroków zareagowali w Niemczech Zachodnich R. Hentschke<sup>50</sup>, a we Francji — A. Robert<sup>51</sup>. Dyskusja nad prorokami i ich relacją do kultu trwa nadal<sup>52</sup> i nic nie wskazuje na jej rychłe zakończenie. Nie wchodząc w *meritum* tej dyskusji ograniczymy się do prostego stwierdzenia, że prorocy mogli wzorować się w swych wyroczniach na tekstach liturgicznych<sup>53</sup>. Perykopa Oz 6, 1—6 wydaje się być właśnie taką imitacją liturgiczną i w tym znaczeniu możemy mówić tutaj o liturgii pokutnej.

Niemniej ważną wydaje się być kwestia tradycji literackiej (co czasem nazywa się *Sitz in der Literatur*). Chodzi tu o kształtowanie się naszej perykopy o wyraźnych cechach kerygmatycznych w kontekście tradycji literackiej Starego Testamentu. Takim właściwym kontekstem dla kerygmatu Ozeaszowego jest tradycja przymierza między Jahwe a ludem. Prorok znalazł chyba ceremonie wyrzeczenia się fałszywych bóstw i odnowienia przymierza, które to ceremonie miały miejsce w dziejach narodu izraelskiego<sup>54</sup>. Liczne teksty biblijne dostarczają nam opisów takich ceremonii<sup>55</sup>. U Ozeasza stwierdziliśmy ścisły związek między poznaniem Boga a przymierzem. Niektórzy egzegeci upatrują w Oz 6, 5 najstarsze świadectwo Dekalogu<sup>56</sup>. Wszystko więc wskazywałoby na to,

<sup>50</sup> R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlin 1957.

<sup>51</sup> A. Robert, *L'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la Formgeschichte-schule. Exposé et critique*, w: *Miscellanea Biblica B.* Ubach, Monserrat 1953, 211—225.

<sup>52</sup> A oto niektóre nowsze publikacje: G. Ahlström, *Some Remarks on Prophets and Cult*, w: *Transitions in Biblical Scholarship* (wyd. J. C. Rylaarsdam), Chicago—London 1968, 113—129. — M. Sekine, *Das Problem der Kultpolemik bei den Propheten*, w: „Evang. Theol.”, 28 (1968) 605—609. — „Bibel und Kirche”, 23, 4 (Dez. 1968) 121—132, poświęcony tematowi: *Bundestreue — nicht Opfer: Die Botschaft des Propheten Hosea*. — J. P. Hyatt, *The Prophetic Criticism of Israelite Worship*, w: *Interpreting the Prophetic Tradition*, New York 1969, 201—224. — H. Schüngel—Straumann, *Kritik des Jahwekultes bei den Schriftpropheten*, w: „Diakonia”, 4 (1969) 129—138. — Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (Wiss. Monograph. zum A. u. N. T. 35), Neukirchen-Vluyn 1970. — E. Würthwein, *Kultpolemik oder Kultbescheid*, w: *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen 1970, 144—160. — J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion* (Zeitschrift f. d. ATW, Bh. 124) 1971.

<sup>53</sup> Godna uwagi jest umiarkowana opinia, jaką wyraził H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, w: *Myth, Ritual and Kingship* (wyd. S. H. Hooke), Oxford 1958, 236—260. Na s. 258 tak pisze: „Though I am not inclined to find any large collection of cultic liturgies in the prophetic canon, I think it possible that some of the oracles were based on such liturgies (...) It is possible that occasionally the prophets may have modelled other passages on familiar liturgical compositions ...”

<sup>54</sup> Zob. R. Vuilleumier—Bessard, *La tradition culturelle d'Israel dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (Cahiers Théologiques, 45), Nauchâtel 1960, 83.

<sup>55</sup> Por. Joz 24; 1 Krl 15, 9 n; 2 Krn 15, 12—24; 29, 10 n; 2 Krl 18, 3 n; 23, 4 n; zob. także Am 7, 2, 5.

<sup>56</sup> Zob. S. Spiegel, *A Prophetic Attestation of the Decalogue*: Hosea 6, 5 with some Observations on Psalms 15 and 24, w: „Harvard Theol. Rev.”, 27 (1934) 105—144.

że kerygmat Ozeaszowy posiada cechy tradycji deuteronomicznej, która, jak to zaznacza Wolff<sup>57</sup>, akcentuje nawrócenie się ludu znajdującego się w perspektywie sądu Bożego. Jahwe zamienia nieszczęścia na błogosławieństwa. Pojęcie *šub* pojawia się często u Ozeasza (por. np. 2, 9; 3, 5; 5, 4) i w Deuteronomium (por. Pwt 4, 30; 30, 2. 8. 10). Moglibyśmy więc to pojęcie uznać za „słowo-klucz” u Ozeasza<sup>58</sup>. Nawrócenie w tradycji deuteronomicznej ma posmak eschatologiczny; wyrażenie „w ostatnich czasach” z Pwt 4, 30 jest bardzo charakterystyczne u proroków, którzy go używają dla określenia definitywnego założenia Królestwa Bożego. Związki Ozeasza z tradycją deuteronomiczną są więc widoczne<sup>59</sup>.

Nie można wreszcie pominąć milczeniem tak ważnej roli, jaką wypełnia u Ozeasza słowo Boże. W literaturze prorockiej zwykło się stosować słowo *tôrah* do działalności kapłańskiej, zaś słowo *dabar* do nauczania<sup>60</sup>. Słowo Boże jest podstawą przymierza<sup>61</sup>. Dlatego jesteśmy w stanie postawić tezę, że kerygmat Oz 6, 1—6 o nawróceniu się ludu do wierności przymierzu jest pewnego rodzaju liturgią słowa Bożego<sup>62</sup>.

\* \* \*

Zakończmy nasze wywody pewnym spostrzeżeniem metodologicznym.

Analizy Gunkela, jakkolwiek po dziś dzień są klasycznym podręcznikiem rodzajów prorockich, nie są jednak wolne od poważnych braków. Zaradzić temu pragnął Westermann, który opierając się ciągle na Gunkelu, wyodrębnił nowe podstawowe formy prorockie, wskazując równocześnie na ich ogromną elastyczność. Wyniki Westermanna mogą więc stanowić doskonały punkt wyjścia pod analizy strukturalne proroków.

Niniejsza analiza czerpiąc obficie z prac Westermanna nie mogła ograniczyć się tylko do jego spostrzeżeń. Perykopa Oz 6, 1—6 wymaga poszerzenia niektórych form, wydawałoby się, podstawowych<sup>63</sup>. Nigdy nie

<sup>57</sup> H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk*, w: „Zeit für Alt. Wiss.”, 73 (1961) 171—186.

<sup>58</sup> Zob. na temat „słów-kluczy” w analizie literackiej K. Wyka, *Słowa-klucze*, w: *O potrzebie historii literatury*, Warszawa 1969, 198—234.

<sup>59</sup> Zob. H. W. Wolff, *Hoseas geistige Heimat*, w: „Theol. Literaturzeit.”, 81 (1956) 83—94.

<sup>60</sup> Zob. R. Hentschke, dz. cyt., 170 n.

<sup>61</sup> Zob. G. Östborn, *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents*, Lund 1956, 103.

<sup>62</sup> Zob. J. Wijngaards, *Death and Resurrection in Covenantal Context* (Hos 6, 2), w: „Vetus Testam.”, 17 (1967) 226—239. — A. O. Vannorsdall, *The Use of the Covenant Liturgy in Hosea*, Boston 1968.

<sup>63</sup> Z analogiczną sytuacją w odniesieniu do Deuteroizajasza spotkaliśmy się w artykule R. F. Melugin, *Deutero-Isaiah and Form Criticism*. w: „Vetus Testam.”, 21 (1971) 326—337. Pisze autor: „First of all, we have learned that Deutero-Isaiah was heavily influenced by traditional literary genres, both from Wisdom and from psalm literature. Yet at the same time we observed that he was remarkably free to transform some of these genres and to create, as it were, his own stereotyped genres” (s. 337, podkreślenie moje J. Ch.).

będzie dość twierdzić, że analiza strukturalna danej perykopy nie może ograniczyć się tylko do jej strony formalnej. Inaczej taka analiza byłaby skazana na subiektywne poszukiwania w zależności od obranych kanonów estetycznych. Trzeba zawsze uwzględniać treść, czyli całą myśl teologiczną, na usługach której pozostaje forma. Teologia będzie zawsze najważniejszym miernikiem hermeneutycznym.

Wydaje się, że wyniki naszej analizy możemy sprowadzić do następujących punktów:

- a) Perykopa Oz 6, 1—6 stanowi jakąś całość literacką <sup>64</sup>.
- b) Struktura tej perykopy, bogata i dynamiczna, jest amplifikacją podstawowej formy prorockiej, jaką jest wyrocznia sądowa przeciw ludowi.
- c) Perykopa Ozeasza jest kerygmatem prorockim o nawróceniu Izraela.
- d) Korzenie tego kerygmatu tkwią w instytucji przymierza <sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Najnowszą panoramę badań nad Ozeaszem prezentuje J. F. Craghan, *Le livre d'Osée et la recherche récente*, w: „Bulletin de Théologie Biblique”, 1 (1971) 87—103; 150—172.

<sup>65</sup> Zob. G. W. Buchanan, *The Consequences of the Covenant* (Suppl. to *Novum Testamentum* 20), Leiden 1970.

## R É S U M É

### PROBLÈMES DE LA STRUCTURE LITTÉRAIRE D'OSÉE 6, 1—6 UNE CONTRIBUTION À LA THÉOLOGIE DES PROPHÈTES

Le but de cette étude est d'abord une analyse et classification de la matière littéraire d'un morceau oraculaire prophétique tel que nous trouvons en Osée 6, 1—6, et ensuite, une recherche du *Sitz im Leben* qui doit se résoudre en liaison étroite avec l'étude stylistique. A ces deux problèmes répondent les deux parties de cette recherche. Cette étude a pour point de départ les vues de Hermann Gunkel qui dans son invention des genres et formes littéraires a introduit, à n'en pas douter, dans l'exégèse une méthode de recherche et des points de vue vraiment nouveaux. Il s'agit spécialement de constater un schéma fixe: lamentation — oracle divin. Ensuite, nous nous efforcerons d'étudier la question littéraire d'Os 6, 1—6 en la ramenant aux données de la recherche de Claus Westermann qui a voulu découvrir les formes plus fondamentales des allocutions prophétiques.

Deux points du chap. VI du livre d'Osée attirent particulièrement l'attention des exégètes: la position de la péricope dans la matière littéraire, à première vue, amorphe, et le thème de pénitence et conversion. Quant à l'unité littéraire d'Os 6, 1—6, il y a une divergence d'opinions. Les uns sont d'avis, que 6, 1—6 peut exister comme un tout avec ses thèmes ainsi qu'avec sa structure; les autres cependant incorporent la partie 6, 1—6 dans un contexte précédent de la guerre syro-éphraïmite, et aussi, comme a fait Wolff, dans le contexte suivant.

L'analyse stylistique de six versets du chap. 6 d'Osée nous indique l'unité littéraire bien structurée. Il y a quelque dynamisme des formules stylistiques, un mouvement qui dans le tissu des sons, métaphores et parallèles semble attirer notre attention sur le contenu dont il n'est qu'une expression. Pourtant, il est marquant qu'à partir du v. 4 nous retrouvons un changement de situation, marqué par le rythme, blocs sonores et parallélisme. Ce changement-là nous suggère une probabilité d'une bipartition de la structure. Du point de vue esthétique, ce bref poème dans son expressivité est capable de faire une vive impression.

Comme avait déjà remarqué Gunkel, Os 6, 1—3 est une lamentation collective dans un cadre liturgique, mais Os 6, 4—5 est une réponse divine à cette plainte. Quant à la combinaison même de la lamentation et de l'oracle, les textes bibliques, ainsi que les parallèles extra-bibliques en fournissent plusieurs exemples. A première vue, on a de bonnes raisons de penser qu'en Os 6, 1—6 se trouve un schéma „classique”: lamentation — oracle. Cependant, après avoir analysé d'une manière plus pénétrante, notre pericope on n'est peut que constater que la combinaison, si fréquente dans les textes bibliques, ici devient une autre forme. En d'autres termes, le schéma: lamentation — oracle y semble être dépassé. Westermann dans sa recherche a précisé une forme prophétique: à savoir l'oracle judiciaire contre Israël ou collectif. Pour cette nouvelle forme, il proposa un schéma binaire: accusation — sentence, mais cette formule — là doit être traitée avec beaucoup de liberté; il y a des possibilités de diverses modifications et variantes. En effet, en Os 6, 1—6 l'ordre des membres subit un changement, une inversion. La sentence avec l'intervention divine et sa conséquence se transforme en une exhortation prophétique à la repentance et conversion, l'exhortation d'ailleurs imitant une liturgie pénitentielle. La deuxième membre de la structure, l'accusation, c'est un vrai oracle divin que prononce le prophète. Nous trouvons en Os 6, 1—6 un bon exemple d'un kérygme prophétique sur la conversion.

Est-il possible d'apprécier le rapport entre Os 6, 1—6 et le culte? Le problème d'un prophète cultuel, attaché au service du temple, est fort discutable. Quoi qu'il en soit, sans entrer ici dans aucune discussion, nous voulons simplement remarquer que les prophètes occasionnellement modélèrent ses oracles sur des passages liturgiques. Le passage d'Os 6, 1—6 semble être une telle imitation liturgique; dans ces cadres on peut dire de quelque liturgie de repentance. Notons que les rapports entre Osée et la tradition deutéronomique sont remarquables. Le kérygme en Os 6, 1—6 sur la conversion du peuple à vrai sens de l'alliance a une portée de la liturgie de la Parole divine.

Pour l'ensemble nous croyons avoir abouti:

- a) Os 6, 1—6 est un petit tout littéraire.
- b) La structure de ce passage, bien articulée, semble être une amplification d'une forme prophétique primitive, de l'oracle judiciaire contre le peuple.
- c) Ce morceau prophétique porte les traits d'une prophétie du jugement et du salut, et comme telle, elle semble être un kérygme prophétique sur la conversion d'Israël.
- d) Les racines de cette prophétie semblent être plantées dans l'institution de l'Alliance.