

ARTYKUŁY

SCRIPTURA SACRA

Rok 1/1997, nr 1

Ks. BERNARD POŁOK

Opole

Małżeństwo Ozeasza — znakiem miłości Boga do Izraela? (Analiza tekstu Oz 2,16–25)

Wprowadzenie

Przymierze synajskie stanowiło zawsze w religii Izraela fakt centralny. Nic więc dziwnego, że odwołują się do niego niemal wszystkie wypowiedzi Starego Testamentu. Przymierze synajskie — głównie z winy narodu — było pod wieloma względami niejasne i niedoskonałe¹. Poważną jego niedoskonałością było ujęcie więzi Boga z narodem w formie zwykłego kontraktu. Doprowadziło to bardzo szybko do legalizmu w relacjach naród — Bóg. Nasilający się zaś nacjonalizm stał się z kolei powodem tego, że Izrael zacieśnił pojęcie „przymierza” jedynie do swego narodu, a nawet wykluczył z przymierza z Bogiem inne narody.

Walkę z powyższymi wypaczeniami oraz błędną interpretacją idei przymierza synajskiego podjęli prorocy. Jako rzecznicy Boga, których misją była wierna służba przymierzu, w swoich wystąpieniach ukazywali, że więź łącząca Boga z narodem nie wyczerpuje się w ciasnych ramach obwarowanego prawem kontraktu, ani że przymierze nie zapewnia ludowi automatycznie

¹ J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: MPWB I, Lublin 1975, s. 135.

Bożej opieki. Do wspólnoty z Jahwe nie wchodzi się też przez sam fakt zawarcia przymierza (lub — jak później mniemano — przez urodzenie się Izraelitą), lecz przez prawdziwe zjednoczenie z Bogiem. Korzystanie z praw przymierza uwarunkowane jest wiernością narodu względem tzw. klauzul przymierza (Wj 19,5). Tym samym więc przymierza z Bogiem można zerwać przez nieposłuszeństwo i grzech².

Szczególnie pomocną w ukazywaniu właściwego obrazu przymierza synajskiego okazała się — użyta przez proroków — symbolika małżeńska. Obrazując więc Boga z narodem wybranym odsłoniła ona nie tylko autentyczną treść tego przymierza, ale także pogłębiła jego wartość teologiczną. Pozwoliło to jednak tylko na jasne określenie rozmiaru niewierności narodu względem Jahwe, nie skorygowało natomiast błędu narodu, utożsamiającego przymierze z kontraktem prawnym.

Symbolika małżeńska ukazała w nowym świetle przymierze Boga z narodem, jednak opierając się na obowiązującym w Izraelu prawie małżeńskim (zabraniającym niewiernej żonie powrotu do męża — Pwt 24,1–4) nie zdołała do końca wytłumaczyć ani paradoksalnego działania Jahwe — zdradzonego Małżonka, zmierzającego do przywrócenia niewiernemu narodowi utraconej przez grzech godności, ani nauki proroków zapowiadających nowe i wieczne przymierze.

Można stąd wnosić, że temat przymierza — ukazany poprzez symbolikę małżeńską — stanowił dla proroków jedynie punkt wyjścia i tło dla głoszonego przez nich rzeczywistego orędzia, jakim jest idea Jahwe-Oblubieńca i narodu-oblubienicy. Miłość oblubieńcza jako etap poprzedzający tę więc Boga z narodem, która zaistniała w przymierzu synajskim, najlepiej tłumaczy zarówno fakt, że Jahwe mimo odstępstwa narodu podejmuje wciąż nowe wysiłki w celu pozyskania Izraela, jak i możliwość nastania nowej więzi narodu z Jahwe w nowym przymierzu.

Prorokiem, który po raz pierwszy użył symboliki małżeńskiej dla zobrazowania więzi łączących Boga w przymierzu z Izraelem (królestwem północnym), był działający w VIII w. przed Chr. prorok Ozeasz. Problematyce tej poświęcił pierwszą część swej księgi (rozdz. 1,1 – 3,5). Kontekst interesującej nas perykopy Oz 2,16–25 przedstawia niżej podana struktura pierwszej części księgi³:

² Tamże, s. 137.

³ Podział ten przyjmujemy za W Rudolphem (*Hosea*, KAT XII 1, Gütersloh 1966², s. 5) oraz H.W Wolffem (*Dodekapropheten. Hosea*, BKAT XIV 1, Neukirchen 1961, s. IX), przy czym Wolff dzieli w. 2,4–25 na perykopy: 2,4–17 i 2,18–25. Naddo A. Weiser (*Das Buch der zwölf kleinen Propheten. Hosea*, ATD XXIV 1, Göttingen 1963⁴, s. 22–23) stwierdza, że w kompozycji Oz 2 można wyróżnić aż pięć jednostek. Kryterium

- Część I w. 1,1 – 2,3 — której treść stanowią dwie jednostki:
 w. 1,2–9 — czyn symboliczny ukazujący rodzinę Ozeasza;
 w. 2,1–3 — wielki dzień Jezreel.
- Część II w. 2,4–25 — w której wyróżniamy perykopy:
 w. 2,4–15 — „spór” Jahwe z Izraelem;
 w. 2,16–25 — zabiegi Jahwe o Izraela.
- Część III w. 3,1–5 — drugi czyn symboliczny, przedstawiający powtórne małżeństwo Ozeasza⁴.

Struktura ta ukazuje, że właściwa symbolika małżeńska przedstawiająca więź Jahwe z Izraelem mieści się wyłącznie w w. 2,4–25⁵, a także iż problematykę tę przedstawił Ozeasz w dwojakim kontekście:

- „sporu” Jahwe z Izraelem — niewierną małżonką (w. 2,4–15)⁶ i
- zabiegów Jahwe o Izraela-oblubienicę (w. 2,16–25).

W niniejszym artykule zajmiemy się analizą tekstu Oz 2,16–25, przedstawiającego zabiegi Jahwe o Izraela-oblubienicę.

Analiza tekstu Oz 2,16–25

O ile w. 2,4–15 stanowiły jednostkę o jednolitej tematyce, to w. 2,16–25 zawierają luźne wypowiedzi proroka⁷, powiązane ze sobą. Występująca

podziału stanowią dlań: formuła wprowadzająca i formuła יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (wroczenia Jahwe). Na tej podstawie wyróżnia on w. 2,1–3.4–15.16–17.18–22.23–25. Związek ten łączy jedynie w. 2,8–9. Zdaniem autora ich pierwotne miejsce znajdowało się po w. 2,15. Egzegeta ten stwierdza również, że obecna kompozycja Oz 2 jest dziełem redaktora i to tego samego, który nadał cechy symboliki małżeńskiej całej pierwszej części Oz 1 – 3. Elementem zdradzającym rękę redaktora jest np. ścisły związek kompozycyjny rozdz. 2 z rozdz. 3 Księgi Ozeasza.

⁴ Egzegeci, którzy uważają w. 3,5 za jeszcze późniejszy dodatek redaktorski, dzielą także i tę perykopę na wiersze 3,1–4 i 3,5.

⁵ Natomiast pozostałe wiersze: 1,2 – 2,3 i 3,1–5 (pochodzące od późniejszego redaktora) przedstawiają dwa czyny symboliczne, których treścią jest groźba i obietnica Boża dotycząca Izraela. Por. H.H. Rowley, *The Marriage of Hosea*, BJRL 39(1956) s. 200–233; J. Schreiner, *Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts*, BZ 21(1977) s. 169; B. Renand, *Osée 1 – 3: Analyse diachronique et lecture synchronique. Problème de méthode*, RSR 57(1983) s. 258.

⁶ Analiza perykopy Oz 2,4–15 zamieszczona została w artykule niniejszego autora: *Małżeństwo Ozeasza — znakiem kary Bożej dla Izraela? (Analiza tekstu Oz 2,4–15)*, w: *Żywe jest słowo Boże. Metody biblijno-pastoralne* (Sympozja 10), red. B. Polok, Opole 1995, s. 57–72.

⁷ Opinię, że w w. 2,16–25 mamy do czynienia z kompozycją późniejszego redaktora przedstawia Wolff (*Hosea*, s. 49, 58–59). Zdaniem autora w. 2,18–25 pochodzą z okresu po upadku Samarii (721 przed Chr.).

tu trzykrotnie (w. 18.20.23) formuła **וְהָיָה בַיּוֹם־הַהוּא** (stanie się w owym dniu) wyznacza w tekście cztery jednostki: w. 2,16–17.18–19.20–22 i 23–25. Jednostki te łączy w jedną całość wspólna forma wypowiedzi Jahwe (ujęta w 1. os. lp.) oraz wspólny kontekst. Formuła **וְהָיָה בַיּוֹם־הַהוּא** nadaje równocześnie omawianym jednostkom charakter wyroczeni, której spełnienie dokona się w bliżej nieokreślonej przyszłości⁸. Na uwagę zasługuje także charakterystyczny dla perykopy 2,16–25 sposób wypowiedzi. Ciągłe zmieniający się podmiot z 1. os. lp. rodz. męskiego na 3. os. lp. rodz. żeńskiego (Ja — ona) czyni wrażenie miłosnej rozmowy Jahwe z Izraelem, którą sam prorok już w pierwszym wierszu określa mianem: „mówienie do serca”

- w. 16. *Dlatego oto Ja (uwiodę) zwabię ją
i zaprowadzę⁹ na pustynię
i przemówię do jej serca.*
- w. 17. *I dam jej tam winnice,
a dolinę Akor uczynię bramą nadziei.
I słuchać¹⁰ mnie tam będzie,
jak w dniach swej młodości
i jak w dzień swojego wyjścia z ziemi egipskiej.*

w. 16–17. Osobiste zaangażowanie się Jahwe (**לָכֵן הִנֵּה אֲנִי** — dlatego oto Ja) wyrażają nadto zwroty: **וְהִלַּכְתִּיהָ הַמִּדְבָּר** (zwabię ją), **וְהִלַּכְתִּיהָ הַמִּדְבָּר** (zaprowadzę na pustynię) oraz **וְדַבַּרְתִּי עַל־לִבָּהּ** (przemówię jej do serca). Warto zauważyć, że w wyrażeniach tych prorok przechodzi od terminologii małżeńskiej do terminologii oblubieńczej.

Czasownik **פָּתַח** (otworzyć; w formie zaś intensywnej *piel* — przekonywać, uwodzić) jest terminem mowy miłosnej oblubieńca do oblubienicy i oznacza określany sytuacją „zalotów” sposób zachowania się mężczyzny, pragnącego zdobyć względy miłowanej przez siebie niewiasty¹¹. Ozeasz przedstawia przeto w tym wierszu Jahwe jako Oblubieńca, który pośród innych zalotników pragnie zdobyć (dosłownie uwieść) dla siebie serce Izraela (por. Wj 22,16; Hi 31,9). W tym celu „przemawia do jej serca”

⁸ Por. H. Balz-Cochois, *Gomer oder die Macht der Astarte*, EvTh 42(1982) s. 59.

⁹ LXX oddaje hebr. **וְהִלַּכְתִּיהָ** przez καὶ τὰξω αὐτήν (i zaprowadzę ją).

¹⁰ Zdaniem Rudolpha (*Hosea*, s. 74) wśród wielu różnych tłumaczeń czasownika **וְהִלַּכְתִּיהָ**, najbardziej odpowiednim jest: „odpowiedzieć”, w sensie „dać pozytywną odpowiedź, wysłuchać, być posłusznym; por. także P. Humbert, *La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 2,4–22* (BZAW 41), Giessen 1925, s. 165 oraz L. Delekat, *Zum hebräischen Wörterbuch*, VT 11(1964) s. 41.

¹¹ Por. M. Saebo, **פָּתַח**, verleitbar sein, THAT II, kol. 497.

Zwrot **דָּבַר עַל-לֵב** wyrażający owo „mówienie do serca” jest zwrotem używanym na określenie mowy miłosnej. Jest to zaproszenie, kierowane przez mężczyznę do niewiasty, aby ta „poszła za nim” Biblia zna takie zaproszenia. Przedstawia je m.in. w słowach Sychema do Diny (Rdz 34,3), Booza do Rut (Rt 2,13), a także w słowach lewity, który namawia do powrotu swoją żonę (Sdz 19,3). U podłoża tak pojętego „mówienia do serca” leży głęboko zakorzeniona w Starym Testamencie świadomość zależności niewiasty od mężczyzny zarówno w relacjach: córka — ojciec, jak i żona — mąż. Ozeasz znając tę zależność, wzbogaca ją o nowy element, mianowicie o miłość Boga. W obrazie tym Ozeasz ukazuje jak wielka jest miłość Jahwe nawet do niewiernego Izraela. Aby osiągnąć sobie tylko znany cel, Bóg „wyprowadzi swój naród z powrotem na pustynię” (**וְהִלַּכְתִּיהָ הַמִּדְבָּר**). Pustynia nie oznacza tu jednak miejsca odosobnienia i kary, lecz symbol doznawanej w początkach dziejów ludu Bożego opieki Jahwe i obcowania narodu z Bogiem. Pustynia to także teren, do którego nie mają dostępu Baale¹². W ujęciu Ozeasza pustynia jest więc miejscem, w którym Izrael będzie mógł stać się na powrót wierny Bogu.

w. 17a. „I dam jej tam winnice” Obietnica nowych darów to kolejny znak Bożej miłości. Dary te budzą nadzieję narodu na nowy związek z Jahwe, bowiem gwarantem spełnienia się zapowiadanych przez proroka obietnic jest sam Bóg i Jego słowo. Obietnica obejmuje także powrót Izraela do Kanaanu. Świadczy o tym zwrot: „dolinę Akor uczynię bramą nadziei” Dolina Akor¹³ — jak wiemy — odegrała specyficzną rolę w momencie zdobywania Kanaanu przez Jozuego (por. Joz 7,24–26). Przez wspomnienie nazwy tej doliny Ozeasz pragnął przypomnieć związany z nią grzech niewierności Akana (Joz 7,20–24). Motywacja proroka jest następująca: jak grzech Akana stał się widowym znakiem złamania Bożej miłości, a dolina Akor — symbolem nieszczęścia dla Izraela, tak słowa Jahwe: „dolinę Akor uczynię bramą nadziei” są zapowiedzią przełamania gniewu Jahwe i przywrócenia narodowi Bożej miłości (por. Iz 65,10). Dla Ozeasza jest to więc przede wszystkim wyraz Bożego przebaczenia i łaskawości. W przyszłej rzeczywistości zbawczej Izrael odpowie Bogu na Jego miłość wiernością i uległością. Użyty przez proroka czasownik **עָנָה** (odpowie), nie oznacza jedynie odpowiedzi danej słowami, w tym kontekście ma znaczenie odpowiedzi danej

¹² Por. Rudolph, *Hosea*, s. 75; Ph.J. King, *Hosea's Message of Hope*, BTB 12(1982) s. 92; H. Frey, *Der Aufbau der Gedichte Hosea*, WuD 5(1957) s. 29–30.

¹³ Przy okazji egzegezy tekstu Oz 2,17 sprawą lokalizacji doliny Akor zajmują się w swych komentarzach: Wolff (*Hosea*, s. 51–52) oraz Rudolph (*Hosea*, s. 77).

czynem: „słuchać, być posłusznym Bogu, odnosić się we właściwy sposób do Jahwe”¹⁴.

Dla ukazania przyszłego, nowego związku Boga z narodem, Ozeasz posłużył się nadto obrazem zaczerpniętym z przeszłości Izraela. Przedstawia to w słowach: „jak w dniach swej młodości i jak w dzień swojego wyjścia z ziemi egipskiej” Prorok tym samym stwierdza, że „życie” narodu rozpoczęło się właściwie dopiero z chwilą wyprowadzenia go z Egiptu (por. Sdz 19,30). Natomiast droga przez pustynię, przedstawiona jako czas idealnej wierności, była jedynym w historii Izraela okresem harmonijnego związku narodu z Bogiem (por. Wj 24,3.7)¹⁵ Ozeasz jest pewny, że w przyszłym, analogicznym do „dni młodości” okresie, Izrael — otoczony opieką i miłością Jahwe — „odpowie” Bogu na Jego miłość¹⁶

w. 18. *I stanie się w owym dniu — wyrocznia Jahwe,
że nazwie Mnie:*¹⁷ *Mąż mój*

*a już nie powie do Mnie: Mój Baal*¹⁸

w. 19. *I usunę z jej ust imiona Baalów,*

tak, że ich imion nie będzie się już wspominać.

w. 18–19. Zbawcze czyny Boga przedstawione przez Ozeasza w w. 2,16–17 sprawiają, że Izrael zmieni swoje dotychczasowe postępowanie. Nie będzie już nazywał Jahwe „swoim Baalem”, lecz nazwie Go „swoim Mężem”

¹⁴ Humbert (*La logique de la perspective nomade*, s. 165) w kontekście egzegezy tekstu Wj 21,10 przypisuje czasownikowi קָבַל (dać odpowiedź) znaczenie „spełnić powinność małżeńską” Natomiast M.A. Friedman (*Israel's Response in Hosea 2,17b: „You are my Husband”*, JBL 99(1980) s. 200) jest zdania, że użyty przez Ozeasza zwrot קָבַלְנִי (i odpowie) sugeruje: a) że Jahwe jest nadal Małżonkiem Izraela; b) stanowi Bożą propozycję odnowienia więzi małżeńskiej z narodem.

¹⁵ Wolff (*Hosea*, s. 53) wyraża opinię, że prorok Ozeasz nie znał tradycji synajskiej, gdyż nic nie wspomina o szemraniu na pustyni. Tej opinii przeciwstawia się natomiast Rudolph (*Hosea*, s. 76) twierdząc, że treść w. 2,17 nie jest dowodem na to, że Ozeasz nie znał tradycji synajskiej, tylko że prorok wybrał z tradycji jedynie pozytywne elementy postępowania Izraela (por. Jr 2,2).

¹⁶ Inne rozwiązanie proponuje Rudolph (*Hosea*, s. 76), który twierdzi, że Izrael najpierw powróci do Jahwe, konsekwencją zaś tego powrotu będą nowe dary Boże. Opinię tę opiera jednak autor na przyjętej przez siebie koncepcji połączenia w. 2,17b z w. 2,16. Jego zdaniem układ wierszy winien być następujący: 2,16 + 2,17b + 2,17a.

¹⁷ Lekcja LXX ma tu dwa razy 3. os. lp.: καλέσει (nazwie, powie) — καλέσει με ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με εἰς Βααλμ. Za LXX przyjmujemy też dwukrotnie *accusativus* zaimka osobowego με (mnie). Friedman (*Israel's Response*, s. 201) jest zdania, że dla podkreślenia dialogu Boga z narodem należy zachować (jak w TM) 2. os. lp. rodz. żeńskiego słowa קָבַלְנִי (nazwiesz mnie).

¹⁸ Zamiast lp. Βααλ LXX ma lm. Βααλμ. Jest to — jak się wydaje — nawiązanie do w. 2,15 i 2,19, gdzie termin ten występuje w liczbie mnogiej.

Terminy te zaczerpnął prorok ze słownika małżeńskiego. W relacji żony do męża wyrazy te były używane zamiennie. O ile jednak określenie **בַּעַל** (mój Baalu) podkreślało bardziej pozycję małżonka i zależność niewiasty od męża jako pana i władcy, to wyrażenie **אִשִּׁי** (mój Mężu) akcentowało bardziej uczucie miłości żony do męża. Zmiana określenia z Jahwe-Baal na Jahwe-Mąż wskazuje przeto, że przyszły, nowy związek Izraela z Bogiem nie będzie się opierał na dominacji Boga (aspekt prawny małżeństwa), lecz na miłości (aspekt wybraństwa)¹⁹ Ponieważ określenie **בַּעַל** przypominało swoim brzmieniem także kult kananejskiego bóstwa Baala, tym samym zmiana tego określenia przyczynić się miała również do porzucenia przez naród tego grzesznego kultu²⁰ i wszelkiej o nim wzmianki. Potwierdzają to zresztą słowa w. 19: „usunę z jej ust imiona Baalów, tak, że ich imion nie będzie się już wspominać”²¹

Czasownik **זָכַר** (pamiętać) w formie *nifal* z partykułą **וּ** i rzeczownikiem **אִשִּׁי** (imię) określa działanie Jahwe, które zmierza przede wszystkim do przywrócenia prawdziwej czci imieniu Boga (por. Joz 23,7; Am 6,10; Ps 20,8; 31,1; Iz 48,1). Poprzez zmianę określeń z „mój Baal” na „mój Mąż” Ozeasz czyni ponadto aluzję do wypowiedzi w. 2,9b: „pójdę i wrócę do mego pierwszego męża” Przy czym — o ile wypowiedź w. 9b stanowiła jedynie refleksję Boga — to wyznanie w. 18: „mój Mąż” miało być wynikiem wolnej decyzji Izraela, który pozytywnie odpowie na zbawcze czyny Jahwe. Wyznanie to umieszcza jednak prorok w perspektywie (bliżej nieokreślonej) przyszłości, wyrażonej tu tajemniczym zwrotem **וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא** (stanie się w owym dniu; w. 18a).

w. 20. *W owym dniu ustanowię dla niej²² przymierze,
ze zwierzętami polnymi, ptactwem powietrznym*

¹⁹ Zdaniem Friedmana (*Israel's Response*, s. 201) odpowiedź narodu — „mój Mężu” — jest już zapowiedzią nowego przymierza małżeńskiego, suponuje ona bowiem nawrócenie się Izraela do Jahwe, które jest warunkiem nowej łączności z Bogiem. W tym kontekście treść w. 2,19–22 jest z kolei odpowiedzią Boga na nawrócenie się narodu.

²⁰ Zdaniem Wolffa (*Hosea*, s. 60), gdyby Ozeaszowi chodziło w tym wierszu o przeciwstawienie się konkurencyjnemu kultowi Baala, wówczas przeciwstawiłby określeniu **בַּעַל** (mój Baalu) imię Boże **יְהוָה** lub **אֱלֹהִים**.

²¹ Słowem „Baal” Biblia określa także samego Jahwe (np. 1 Krl 12,6). Często też imiona biblijne mieszczą w sobie rdzeń **בעל** (por. syn Jonatana: Meribbaal — 2 Sm 9,6; 1 Krn 8,34; 9,40 lub syn Dawida: Beeliada — 1 Krn 14,6). W kontekście omawianego wiersza Oz 2,19 na uwagę zasługuje tekst 2 Krl 17,9, w którym autor natchniony — deuteronomista — jedną z głównych przyczyn upadku Izraela widzi w fakcie, że „Izraelici używali na określenie Jahwe przewrotnych słów” Por. W Rudolph, *Zum Text der Königsbücher*, ZAW 63(1951) s. 213; W Östborn, *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents* (LUA LI 6), Lund 1956, s. 79–86.

i płazami ziemi.

*Łuk, miecz i wojnę usunę z ziemi
i pozwolę jej mieszkać²³ bezpiecznie.*

w. 21. *I poślubię cię sobie na wieki.*

*Poślubię cię sobie przez sprawiedliwość i prawo,
przez miłość i miłosierdzie.*

w. 22. *Poślubię cię sobie przez wierność
i poznasz Jahwe.*

w. 20. Określając bliżej rzeczywistość „owego dnia” Ozeasz stwierdza, że będzie to czas, w którym Jahwe przywróci porządek zakłócony przez grzech. Obietnica ta zawiera trzy elementy:

- odnowienie więzi człowieka z przyrodą,
- zniszczenie broni i możliwości wojen,
- życie w pokoju i bezpieczeństwie.

Odnowienie związku narodu z Bogiem określane jest zwrotem **כָּרַת בְּרִית** (zawrzeć przymierze, dosłownie ciąć przymierze; por. Oz 10,4 i 12,2). Formuła ta przypomina ryt sakralny, w którym na znak zawartego przymierza zwierzęta ofiarne rozcinano na połowy, tworząc tzw. „linię przymierza”²⁴. Przekroczenie tej „linii” oznaczało przekroczenie zawartych w przymierzu sankcji²⁵. Zwrot **כָּרַת בְּרִית** nawiązuje zatem do sytuacji, która zaistniała z chwilą przymierza narodu z Jahwe. Ale prorok wie, że złamanie układu przymierza z Bogiem zakłóciło równocześnie harmonię między człowiekiem a przyrodą, stąd zwrot określający zawarcie przymierza odnosi Ozeasz również do relacji naród — zwierzęta. Inicjatorem i pośrednikiem przywrócenia więzi przymierza Izraela z przyrodą jest sam Jahwe²⁶. Celem odnowienia tego przymierza jest w pierwszym rzędzie uwolnienie Izraela od niedostatku i cierpień, będących wynikiem nieprzyjaźni panującej między człowiekiem a zwierzętami (por. Rdz 3,15a)²⁷

²² TM ma w tym miejscu zwrot **לָהֶם** (dla nich). Jednak kontekst w. 2,19 i 2,21 domaga się użycia 3. os. lp. rodz. żeńskiego: „dla niej”

²³ TM ma tu lm. **וְהֵשְׁכַבְתִּים** (będą mieszkać). Kontekst domaga się jednak lp. rodz. żeńskiego: „pozwolę jej mieszkać”

²⁴ Por. Kudasiwicz, *Historia i teologia przymierza*, s. 124.

²⁵ Por. M. Weinfeld, **כָּרַת**, TWAT I, kol. 806–807; J. Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, ZAW 60(1944) s. 9–10; W. Rudolph, *Jeremia* (HAT I 12), Tübingen 1958², s. 205.

²⁶ Por. H.W. Wolff, *Jahwe als Bundesvermittler*, VT 6(1956) s. 317–318. Autor obok tekstu Oz 2,20 na potwierdzenie swej tezy zauważa identyczną formułę **כָּרַת בְּרִית** **עִים** **ל** w Rdz 9,1–17 i Ez 34,25–29.

²⁷ A. Neher (*Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, RHPR 34(1954) s. 30) jest zdania, że odnowienie przymierza narodu z przyrodą

Druga obietnica dotyczy pokoju z ludźmi. Prorok stwierdza, że Bóg sam „usunie łuk, miecz i wojnę”, tj. wszystko co stanowi jakiegokolwiek zagrożenie pokoju. Czasownik אֶשְׁבֹּר (usunę), ma tu znaczenie całkowitego zniszczenia, usunięcia z powierzchni ziemi. Ponieważ Ozeasz używa rzeczownika „ziemia” z rodzajnikiem (הָאֶרֶץ), należy przyjąć, że ma on na myśli kraj, który zamieszkuje Izrael. Można stąd wnosić, że Ozeasz nie mówi o Izraelu jako eschatologicznym królestwie pokoju, lecz konkretnym, historycznym stanie bezpieczeństwa narodu.

Trzecią obietnicę wyrażają słowa: „pozwole jej mieszkać bezpiecznie”. Jest to konsekwencja poprzedniego działania Boga. Użyty tu wyraz לְבֵטַח (od בֵּטַח — zaufanie, bezpieczeństwo, pewność) oznacza życie pełne spokoju, beztrudne, bezpieczne, będące wynikiem ufności złożonej w Boga.

W w. 21–22 powraca tematyka oblubieńczej więzi Boga z Izraelem. Wyraża to trzykrotnie użyte słowo אָרַשׁ (starać się o rękę, poślubić, wziąć za żonę). Czasownik ten w terminologii hebrajskiej oznacza akt zaręczyn, tj. narzeczeństwo. W przeciwieństwie do naszego zwyczaju, zaręczyny u Hebrajczyków były aktem, z którym wiązały się ustalone prawem obowiązki. Małżeństwo izraelskie składało się bowiem z dwóch etapów: zaręczyn, w czasie których oblubienica stawała się już pełnoprawną małżonką (por. Pwt 22,24) oraz wprowadzenia oblubienicy do domu oblubieńca (małżonka).

Akt zaręczyn, który wyprzedzał okres wspólnego pożycia nowożeńców, jest właśnie tym etapem, do którego nawiązuje Ozeasz w w. 21–22. Uroczysty akt zaręczyn wiązał się w Izraelu z przekazaniem przez oblubieńca na rzecz ojca oblubienicy darów, tzw. moharu (por. Rdz 34,12; Wj 22,15–16; 1 Sm 18,25; 2 Sm 3,14). Mohar zwany też „ceną wykupu” lub „zapłatą za oblubienicę”²⁸ jest w ujęciu Ozeasza darem Jahwe-Oblubieńca dla Izraela-oblubienicy i zarazem elementem konstytutywnym nowej więzi małżeńskiego przymierza Boga z narodem. Dary te (określone hebr. partykułą בְּ)

wiąże się z przywróceniem rajskiej harmonii. Ozeasz posługuje się bowiem obrazowym sposobem ukazania przyszłej rzeczywistości, wspólnym dla Kpł 26,3–13; Iz 11,6–9 i Ez 34,25–30. Autor ten wskazuje także na powiązanie treści wiersza Oz 2,20a (w sformułowaniu: „ptaki powietrzne” i „płazy ziemi”) z błogosławieństwem udzielonym przez Boga pierwszym rodzicom (por. Rdz 2,28b). Inny egzegeta F. Buck (*Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, Rom 1953, s. 34) zapowiedź wiersza Oz 2,20a odnosi bezpośrednio do czasów mesjańskich.

²⁸ Istnieje wiele różnych opinii na temat znaczenia tzw. moharu. Określa się go najczęściej jako: „cena małżeństwa, cena wykupu, zapłata za oblubienicę”. Najbardziej prawdopodobną wydaje się jednak ta opinia, która widzi w moharze wyrównanie straty powstałej w wyniku opuszczenia przez córkę domu rodzinnego. Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, s. 303; C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, IV, Innsbruck 1962, s. 169.

to: צֶדֶק (sprawiedliwość) i מִשְׁפָּט (prawo), חֶסֶד (miłość) i רַחֲמִים (miłosierdzie) oraz אֱמוּנָה (wierność).

Pierwszym z wymienionych darów jest צֶדֶק (sprawiedliwość). W złamanym przez naród przymierzu synajskim Boża sprawiedliwość rozumiana była jako zobowiązanie się Jahwe do niesienia narodowi pomocy. Odbywało się to na mocy ustalonych prawem przymierza norm postępowania, opartych na błędnie rozumianej przez naród zasadzie *do ut des*²⁹ „Sprawiedliwość”, będąca darem Jahwe w zapowiadanym nowym przymierzu Boga z narodem, nie będzie już oparta na relacjach kontraktu o obopólnych zobowiązaniach. Tę bowiem rolę spełniać będzie מִשְׁפָּט (prawo), stanowiące drugi — w parze ze „sprawiedliwością” — dar Jahwe-Oblubieńca. Rzeczownik מִשְׁפָּט (sąd, ustawa, przykazanie, prawo), to Boży porządek prawny, ustalony w przymierzu synajskim a określony przez przykazania i ustawy. Porządek ten określał relacje narodu do Boga, stał też na straży ładu społecznego³⁰ Złamane w przymierzu synajskim prawo (תּוֹרָה) zastąpione zostanie „prawem serca”, tj. prawem, które będzie się mieścić w sercu narodu (por. Jr 31,33–34; Ez 11,19–20; 36,26–27). W efekcie Izrael, wchodzący w nową więź z Bogiem, stanie się wspólnotą religijną kierującą się nie literą, ale duchem prawa.

Kolejne dary Jahwe-Oblubieńca to: חֶסֶד (miłość) i רַחֲמִים (miłosierdzie). Rzeczownik חֶסֶד jest określeniem tej samej szczerzej miłości Jahwe, która stanowiła podstawę przymierza synajskiego³¹. Była ona odczuwana przez naród jako Boża dobroć i łaskawość, nakazana Izraelowi jako miłość braterska³². Ta sama miłość stanowić będzie podstawę nowej i odtąd już trwałej więzi Boga z narodem. Paralelnym do „miłości” darem jest „miłosierdzie”. W ujęciu Ozeasza רַחֲמִים (wnętrznosci, miłosierdzie, litość) to miłość Boża przebacząca uchybienia i winy³³. Jest to więc miłość ponownie podnosząca naród do godności Bożego partnera i zapewniająca mu nową żywotność³⁴. Ostatnim z wymienionych darów jest „wierność”. Rzeczow-

²⁹ Por. K. Koch, צֶדֶק, gemeinschaftstreu/heilvoll sein, THAT II, kol. 507–530; Rudolph, *Hosea*, s. 81; Wolff, *Hosea*, s. 64. Natomiast Weiser (*Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Hosea*, s. 33) twierdzi, że rzeczownik צֶדֶק jako dar Jahwe jest zawsze synonimem pomocy niesionej przez Boga narodowi w różnych potrzebach.

³⁰ Por. B. Johnson, מִשְׁפָּט, TWAT V, kol. 93–107; Wolff, *Hosea*, s. 64; oraz Rudolph, *Hosea*, s. 81.

³¹ U. Devescovi (*La nuova alleanza in Osea 2,16–25*, BibOr 1(1959) s. 172–180) twierdzi, że terminy חֶסֶד (miłość) i בְּרִית (przymierze) są często z sobą utożsamiane. Zob. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, Stuttgart 1957⁵, s. 116–120; G. Farr, *The Concept of Grace in the Book of Hosea*, ZAW 70(1958) s. 103.

³² Por. H.J. Zobel, חֶסֶד, TWAT III, kol. 48–71; H.W. Stoebe, חֶסֶד, Güte, THAT I, kol. 600–621; Wolff, *Hosea*, s. 64.

³³ Por. H.J. Stoebe, רַחַם, sich erbarmen, THAT II, kol. 761–768; Wolff, *Hosea*, s. 64.

³⁴ Por. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Hosea*, s. 33–34.

nik **אֱמוּנָה** (stałość, niezawodność, wierność) podkreśla absolutną pewność spełnienia się Bożej obietnicy³⁵ i stanowi niejako jej potwierdzenie. Przedstawione wyżej dary Jahwe-Oblubieńca oznaczają zatem te wartości, bez których żadna społeczność nie może prawidłowo istnieć ani funkcjonować, tym bardziej nowa wspólnota przymierza Boga z narodem³⁶.

W powyższym opisie zaręczyn zastanawia fakt, że Bóg traktuje Izraela tak, jakby zapomniał, że już raz okazał się on niewierną małżonką, a także jakby nie pamiętał o całej jego grzesznej przeszłości. Jahwe zabiega więc o względy Izraela tak, jakby był on młodą dziewczyną, która dopiero wchodzi w życie³⁷. Rodzi się więc pytanie o motyw takiego działania Boga, tym bardziej, że nowy związek Izraela z Jahwe prorok określa jako więź nierozrwalną i dozgonną.

Postępowanie Jahwe wyjaśnia zaczerpnięty ze słownika małżeńskiego czasownik **יָדַע** (poznać). Świadczy on, że działanie Boga-Oblubieńca zmierza do zawarcia nowego małżeńskiego przymierza z narodem, które będzie więzią nierozrwalną i „trwającą na wieki” (**לְעוֹלָם**)³⁸.

Poznanie Boga, które u Ozeasza spełnia szczególną rolę (por. Oz 4,1; 5,4; 13,4), jest nie tyle wynikiem wysiłku narodu, lecz jeszcze jednym darem Jahwe. Biblijne **יָדַע** (poznać) odnosi się bowiem nie tyle do wysiłku intelektualnego, tj. teoretycznego poznania kim jest Jahwe, lecz posiada charakter praktyczny, akcentuje uznanie Boga w życiu przez oddanie Mu serca, posłuszeństwo, wierność i miłość³⁹. W konkluzji można stwierdzić, że „poznanie Jahwe” jest u Ozeasza określeniem najściślejszej (analogicznej do

³⁵ Por. A. Jepsen, **אֱמוּנָה**, fest, sicher, TWAT I, kol. 313–348 (zwl. kol. 341–345); H. Wildberger, **אֱמוּנָה**, THAT I, kol. 177–209 (w tym **אֱמוּנָה**, kol. 196–201); Wolff, *Hosea*, s. 64. Devescovi (*La nuova alleanza*, s. 176) jest zdania, że w Oz 2,21–22 **אֱמוּנָה** i **אֱמוּנָה** to dwa fundamenty, na których wzniesione będzie nowe przymierze. Termin **אֱמוּנָה** zdaniem tego autora jest określeniem wierności Boga-Małżonka.

³⁶ Zdaniem F.J. Helfmeyera (*Gotteserkenntnis — Liebe — Umkehr. „Evangelium und Gesetz” bei Hosea*, BuK 40(1985) s. 103) wymienione dary stanowią podstawę nawiązania nowej łączności z Bogiem, tj. „poznania Jahwe”. Por. Wolff, *Hosea*, s. 68; King, *Hosea's Message of Hope*, s. 93. Natomiast B. Renaud (*Fidélité humaine et fidélité de Dieu*, RDC 33(1983) s. 198) powołując się na tekst hymnu Mojżesza w Pwt 32,4 twierdzi, że wszystkie dary Boga-Oblubieńca mają swe źródło w przymiocie wierności Jahwe.

³⁷ Takie znaczenie zdaniem J. Kühleweina (**אֱמוּנָה**, Feuer, THAT I, kol. 242) i Bucka (*Die Liebe Gottes*, s. 35) ma użyty przez Ozeasza zwrot **יָדַע**.

³⁸ Por. E. Jenni, **אֱמוּנָה**, Ewigkeit, THAT II, kol. 228–243; tenże, *Das Wort 'olām im Alten Testament*, ZAW 64(1952) s. 235–239; Wolff, *Hosea*, s. 64.

³⁹ Por. W. Schottroff, **יָדַע**, erkennen, THAT I, kol. 682–701; J. Bergman, G.J. Botterweck, **יָדַע**, TWAT III, kol. 498–500; Rudolph, *Hosea*, s. 81–82; H.W. Wolff, „Wissen um Gott” bei Hosea als Urform von Theologie, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 22), München 1973², s. 188–193.

małżeńskiej jedności), religijnej więzi Boga z Izraelem, opartej na obopólnej miłości.

- w. 23. *I stanie się w owym dniu, że wysłucham — wyrocznia Jahwe.
Wysłucham niebios, a one wysłuchają ziemi.*
- w. 24. *Ziemia wysłucha zboża, wina i oliwy,
a te wysłuchają Jezreel.*
- w. 25. *I rozsieję ją sobie w kraju
i zmituję się nad Niemiłowaną
i powiem do Nie-mego ludu: Ludem moim jesteś,
a on odpowie: Mój Boże.*

w. 23–25. Głównym słowem w w. 23–24 jest czasownik שָׁמַע (dać odpowiedź). W kontekście pojawiającej się w w. 23 po raz trzeci formuły יְהוָה יִשְׁמָע (stanie się w owym dniu), można czas zapowiadanego przez Ozeasa nowego związku Jahwe z Izraelem określić jako „czas wysłuchania”⁴⁰ Formuła יְהוָה יִשְׁמָע (wyrocznia Jahwe) potwierdza, że tym, który „wysłucha”, tj. odpowie na wołanie Izraela jest sam Bóg. Dokona zaś tego za pomocą łańcucha podległych sobie pośredników: nieba, ziemi oraz jej płodów — zboża, wina i oliwy⁴¹. Ozeasz wykorzystuje w tym obrazie cykl praw natury, zgodnie z którym błogosławieństwo Jahwe zmierza do człowieka z nieba. Niebo zsyłając deszcz nawadnia ziemię, a ta daje wzrost zbożu, winnicom i drzewom oliwnym. One zaś w czasie zbiorów zapewniają człowiekowi pożywienie.

Zastanawiający w tym całym obrazie jest fakt, że odbiorcą Bożego błogosławieństwa jest Jezreel. Najprawdopodobniej Ozeasz wykorzystuje tu etymologię słowa יִזְרְעֵאל (jizr^{er}e’l), które oznacza „Bóg siew”⁴². Świadczyć

⁴⁰ Zdaniem Friedmana (*Israel's Response*, s. 201–202) czasownik שָׁמַע w odniesieniu do Boga, należy w tym miejscu tłumaczyć: „dam pomysłną odpowiedź” (por. Rdz 41,16).

⁴¹ Podobny opis, lecz w odwrotnym porządku przedstawia jeden z tekstów na tabliczce z Ras-Szamra: „Pragnienie urodzajów wychodzi do nich z Jizreela, od nich do ziemi, od ziemi do nieba, od nieba do Jahwe, a Ten je wypełnia” Por. N. Nötscher, *Hosea*, w: *Echter-Bibel*, III, Würzburg 1958, s. 673.

⁴² Takiego zdania jest Rudolph (*Hosea*, s. 82). Podobną opinię co do wyrazu Jizreel przedstawia Wolff (*Hosea*, s. 66). Autor uważa, że Ozeasz pierwotnie termin ten wiązał z głodem, jaki nastąpił wraz z odebraniem Izraelowi za czasów króla Pekacha urodzajnej doliny Jezreel i włączenia jej po najeździe Tiglad Pilesera III (w 733 r. przed Chr.) do prowincji asyryjskiej — Galilei. Fakt ten — zdaniem tego egzegety — legł u podstaw powstania tej wyroczni. Sama zaś wyrocznia jest ściśle powiązana z symbolicznym imieniem najstarszego syna Ozeasa, będącym zapowiedzią tej groźby. Por. E. Jakob, *Der Prophet Hosea und die Geschichte*, EvTh 24(1964) s. 285. Przyjmując powyższe racje należy nadto zwrócić uwagę, że Ozeasz używa terminu יִזְרְעֵאל zarówno w sensie

o tym może fakt, że prorok odnosi całe Boże błogosławieństwo przede wszystkim do ziemi Izraela, z której naród czerpie konieczne środki do życia. Stąd można wnosić, że powodem, dla którego Jahwe zsyła swoje błogosławieństwo był brak urodzajności ziemi izraelskiej. Czasownik עָנָה (odpowie) oznaczałby w tym kontekście wysłuchanie prośb i obdarowanie ziemi Izraela urodzajnością.

Odnowienie dialogu Jahwe z Izraelem w dniu nowych zaślubin wiązać się przeto będzie z udzieleniem narodowi tak obfitych zbiorów, że nie będzie się go już określać imieniem יִשְׂרָאֵל — Izrael (nazwa honorowa Jakuba — „walczący z Bogiem”, „panuje Bóg”), lecz יִזְרְעֵאל — Jizreel, tj. narodem, w którym „siej (tj. panuje) sam Bóg” W „owym dniu” nie będzie już potrzebna karząca ingerencja Boża w prawa natury, by dowieść Izraelowi, kto jest rzeczywistym jego Panem (por. Oz 1,4–5; 2,11.14).

Nawiązaniem do rzeczywistości nowego dialogu Boga z Izraelem jest także zwrot „rozsięję ją sobie w kraju” (w. 25). Wśród wielu prób wyjaśnienia tego zwrotu, najbardziej adekwatna wydaje się opinia, którą przedstawia Rudolph⁴³ Jego zdaniem zwrot ten należy tłumaczyć: „rozmnożę ją (tj. Izraela) sobie w kraju” Za takim tłumaczeniem przemawia użyty przez proroka sufiks 3. os. lp. rodz. żeńskiego, jak i fakt, że rzeczownik יָרֵעַ (nasienie, siew, potomstwo) odnosi Biblia zarówno do nasienia roślin i zwierząt, jak i do nasienia ludzkiego. Tym samym Ozeasz w bardzo antropomorficznym obrazie pragnie wyrazić prawdę, że za sprawą Bożą Izrael rozmnoży się i rozrośnie w naród, którego synowie będą prawdziwymi dziećmi Jahwe. Fakt ten dowiedzie wielkiego miłosierdzia Jahwe względem Izraela.

W przyszłej nowej rzeczywistości zbawczej, Izrael w pełni będzie zasługiwał na miano ludu Jahwe (עַמִּי). Jego zaś wiara w Jahwe, swego Boga

negatywnym — jako zapowiedź kary dla Izraela (1,4–5), jak i w sensie pozytywnym — w odniesieniu do przyszłego szczęścia narodu (2,2.24). Wydaje się więc, że termin ten został przez proroka użyty przede wszystkim w tym celu, aby podkreślić prawdę, że jedynym Panem — Sprawcą nieszczęścia i Dawcą błogosławieństwa — jest Bóg.

⁴³ Hosea, s. 83. Czynione od czasów J. Wellhausena próby tłumaczenia zwrotu יִזְרְעֵאלָא לִי בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל przedstawia w swym komentarzu Wolff (*Hosea*, s. 57, 66–67). Stwierdza, że próby te polegały na zmianie sufiksu 3. os. rodz. żeńskiego na rodz. męski. Sufiks oznaczałby wówczas Jizreela. Jednak lekcja taka byłaby niezrozumiała i sprzeczna z tekstem BHS i LXX. Poza tym zachodzi pytanie, czy Jizreel określony sufiksem rodz. męskiego może być przedmiotem zasiewu? Zdaniem Wolffa zwrot יִזְרְעֵאלָא לִי בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל poprzedzało zdanie, które kończyło się identycznie jak w. 2,24 wyrazem יִזְרְעֵאל. Takim tłumaczeniem autor pragnie wyjaśnić związek w. 2,25 z imionami dzieci Ozeasza: Jizreel, Lo-Ruchama i Lo-Ammi. Zaś sufiks rodz. żeńskiego oznaczałby w tym kontekście ich matkę.

(יְהוָה), będzie prawdziwym uznaniem opieki Jahwe nad Izraelem. Prorok zamknął w tym wyznaniu wszystkie uczucia narodu wobec Boga: żal, dziękczynienie, zaufanie, cześć i miłość⁴⁴.

Ukazany w perykopie 2,16–25 związek Jahwe z Izraelem wzbogacił przeto Ozeasz o nowe treści teologiczne. Jahwe to nie tylko przedstawiony w symbolice małżeńskiej (w. 2,4–15) zdradzony Małżonek, który wyrzuca Izraelowi-żonie niewierność. To nie tylko Bóg, który upomina, grozi i karze, lecz przede wszystkim to Oblubieniec, który przez swoją miłość stara się na nowo pozyskać względy Izraela swej oblubienicy.

Obraz miłości Jahwe-Oblubieńca względem Izraela-oblubienicy potwierdza terminologia omówionej perykopy Oz 2,16–25, w której na określenie zabiegów Jahwe o Izraela, prorok używa następujących wyrażen: פָּתָהּ (w piel przekonywać, uwodzić; w. 16), רִבֵּר עַל-לֵב (mówić do serca; w. 16) i אָרַשׁ (poślubić; w. 21–22).

Ozeasz przedstawia przeto Boga jako Oblubieńca, który mimo niewierności i grzechu narodu, a więc mimo złamania przymierza przewycięża jego niewierność swoją miłością, której czyny prorok ukazuje niemalże w każdym wierszu omawianej perykopy. Miłość Jahwe-Oblubieńca usuwa sprzed Izraela wszystko, co w przeszłości prowadziło naród do upadku. Aby oderwać Izrael od jego grzechów, Jahwe-Oblubieniec wyprowadzi go znów na pustynię, gdzie nie będą do niego miały dostępu Baale. Tam też rozpocznie z nim nowy dialog, który prorok określa jako mowę miłosną. Usunie też z ust i z serca narodu-oblubienicy wszelką pamięć o kochankach (Baalach). Udzieli mu nowych darów, zarówno materialnych (błogosławieństwo pól), jak i duchowych (sprawiedliwość i prawo, miłość i miłosierdzie oraz wierność), które będą stanowiły o trwałości przyszłego związku. Celem tych wszystkich zabiegów będzie przygotowanie Izraela-oblubienicy na przyszłe, nowe zaślubiny z Bogiem, przez które naród „pozna Jahwe” Spełnienie się wszystkich tych zapowiedzi umieszcza Ozeasz w perspektywie bliżej nieokreślonej rzeczywistości, którą wyraża tajemniczy zwrot יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא (stanie się w owym dniu).

⁴⁴ Por. Rudolph, *Hosea*, s. 83; M. Adinolfi (*Appunti sul simbolismo sponsale in Osea e Geremia*, ED 25(1972) s. 131) łącząc wyznanie Izraela: „mój Boże” z treścią w. 3,5 dodaje, że skutkiem nawrócenia się Izraela do Jahwe będzie to, że synowie Izraela „u kresu dni” szukać będą „Jahwe swego Boga” (por. formuła przymierza) i „króla swego Dawida” Podobną myśl wyrażają także Helfmeyer (*Gotteserkenntnis — Liebe — Umkehr*, s. 106) oraz M.V Fox (*Tob as Covenant Terminology (Hos 3,5)*, BASOR 209(1973) s. 41–42).

Podsumowanie

Podsumowując należy zaznaczyć, że przedstawiony wyżej tekst Oz 2,16–25, podejmujący temat oblubieńczej więzi Boga i narodu, ukazuje ją w dwóch płaszczyznach: historycznej i teologicznej.

Płaszczyzna historyczna związku Jahwe z Izraelem ujawnia się już w samym odwołaniu się proroka Ozeasza do przymierza synajskiego, jak i do tych wydarzeń, które poprzedziły przymierze narodu wybranego z Bogiem⁴⁵. W płaszczyźnie historycznej istotne jest także zwrócenie uwagi na fakt, że w ujęciu Ozeasza oblubienicą nie jest cały naród wybrany, lecz wcześniej oskarżane o niewierność małżeńską królestwo północne — Izrael⁴⁶. Fakt ten świadczy o tym, że podmiot oblubienicy w przedstawionej przez proroka idei nie odgrywa roli decydującej. Służy jedynie wyrażeniu prawdy, że naród wybrany (tutaj Izrael) nie dochował wierności Bogu. Na plan pierwszy przeto w zapowiadanej przez Ozeasza idei wysuwa się postać Boga-Oblubieńca.

W nauce o Bogu-Oblubieńcu (płaszczyzna teologiczna) Ozeasz wyróżnia dwa aspekty: aktualny — wyrażający się w relacji małżeńskiej Jahwe do Izraela — niewiernej żony (w. 2,4–15) oraz przyszły — eschatologiczny — będący zapowiedzią nowej więzi Boga z narodem w nowym przymierzu (2,16–25).

Cechą charakterystyczną pierwszego etapu relacji Boga do narodu jest nie mające analogii w prawie małżeńskim, dalsze zainteresowanie się Boga-Małżonka narodem-niewierną żoną. Relację tę można określić mianem „działań negatywnych” Jahwe. Aby odwieść niewierny naród od dalszych zgubnych skutków łamania więzi przymierza synajskiego, Bóg-zdradzony Małżonek upomina, przestrzega, grozi i zapowiada kary. Te jednak z pozoru negatywne działania są w rzeczywistości poszukiwaniem przez Boga nowych możliwości nawiązania dialogu z niewiernym narodem. Celem ich jest wezwanie do nawrócenia i umożliwienie niewiernemu narodowi powrotu do Jahwe. Kiedy jednak i to działanie Jahwe (bądź z powodu uporów w złem, bądź na skutek niedowiarstwa i wątpliwości narodu) nie przynosi pożądanych efektów, wówczas ten sam Jahwe-Małżonek sięga po nowe, głębsze argumenty, mające przekonać niewierny naród o Jego doń miłości. To nie mające analogii w relacjach małżeńskich dalsze zainteresowanie się Boga narodem i sposób postępowania Jahwe-Małżonka wobec Izraela-niewiernej

⁴⁵ Symbolikę małżeńską w aspekcie historycznym na tle całego Starego Testamentu przedstawia Neher (*Le symbolisme conjugal* s. 30–40).

⁴⁶ Powodem jest zapewne fakt, że został on posłany do Izraela, aby tam — w królestwie północnym — głosić słowo Boże. Wiemy zaś z historii, że później także królestwo Judy popadło w te same niewierności względem Jahwe.

żony można by nazwać działaniem Boga-Oblubieńca. Jahwe nie ogranicza się jednak tylko do tzw. „działań negatywnych”

Perspektywa nowej więzi małżeńskiej Boga z narodem (etap przyszły — eschatologiczny), zawarta w obietnicy nowego przymierza pozwala Ozeaszowi już w aktualnej rzeczywistości głosić radosną prawdę o Bogu-Oblubieńcu. W przedstawionym tekście Oz 2,16–25 ujawnia się to szczególnie w tym, że Ozeasz nowy związek Boga z narodem określa mianem „narzeczeństwa” (hebr. **שִׁדְדוּת** — w. 20–21). W ujęciu Ozeasza Jahwe-Oblubieniec będzie Tym, który na nowo „zlituje się nad Niemiłowaną” (w. 25), „ponownie wyprowadzi Izraela na pustynię” (w. 16) i ofiaruje narodowi-oblubienicy nowe dary (zob. mohar — w. 21–22).

Te i inne wypowiedzi proroka wskazują, że istotą przepowiadania proroka jest miłość Boga do swego narodu. Miłość ta jest łaską, będącą darem darmo danym, której naród po raz pierwszy doświadczył w wybraństwie, a następnie w przymierzu. Ozeasz sugeruje, że takim samym darem łaski Boga-Oblubieńca będzie nowe przymierze, Miłość ta oznacza także łaskawość, tj. wierność do jakiej zobowiązał się Jahwe wobec narodu na mocy zawartego przymierza pod Synajem. Łaskawość i miłosierdzie Jahwe, tj. miłość przebacząca niewierności, umożliwią więc ostatecznie narodowi wejście w więź zapowiadanego na czasy eschatologiczne nowego i wiecznego przymierza Izraela z Jahwe.