

WOJCIECH PIKOR, PELPLIN

## „NAWRÓĆCIE SIĘ DO PANA” (OZ 14,3). NAWRÓCENIE JAKO ISTOTA RELACJI BOGA Z CZŁOWIEKIEM

O znaczeniu tematu nawrócenia w Księdze Ozeasza świadczy liczba 22 wystąpień czasownika *šûb*, do której dochodzi dwukrotne użycie rzeczownika *mēšûbâ* (11,7; 14,5). Idea powrotu pojawia się w dwóch przenikających się kontekstach. Najpierw małżeństwa Ozeasza z Gomer, która porzuca swego męża, a następnie przywierza Boga z Izraelem, który swoją niewierność Bogu okazuje na płaszczyźnie kultu (przez akty idolatrii) i polityki (przez sojusze polityczne z Asyrią czy Egiptem). Gianfranco Ravasi w artykule zatytułowanym *Ozeasz: powróćmy do Pana*<sup>1</sup> zwraca uwagę, że prorok Ozeasz mówi o nawróceniu (czy konieczności nawrócenia) nie tylko Izraela, ale również Boga. W obu przypadkach można mówić o pewnej dynamice „powrotu/nawrócenia”. Wynika ona od braku „powrotu/nawrócenia” Izraela, dla którego karząca interwencja Boga okazuje się „niebezpiecznym powrotem”. „Powrót/nawrócenie” Izraela jest możliwe dzięki „przebaczającemu powrotowi” Boga do swego ludu. Odwzorowując tak nakreśloną przez Ravasiego strukturę nawrócenia w Księdze Ozeasza, zostanie podjęta próba odkrycia roli nawrócenia w relacji między Bogiem i człowiekiem. Cztery pytania będą orientowały kolejne paragrafy artykułu. Dlaczego człowiek odmawia „powrotu” do Boga? Kiedy „powrót” Boga jest „odwrotem” od człowieka? W jaki sposób „powrót” człowieka do Boga jest „nawróceniem”? W jakim sensie „powrót” Boga jest aktem miłości do człowieka?

---

<sup>1</sup> G. R a v a s i, *Osea: „Torniamo al Signore”*, Parola, Spirito e Vita 22/1990, s. 9-16.

## Brak „powrotu” człowieka do Boga

Za pomocą czasownika *šûb* Ozeasz opisuje nie tylko swoje małżeństwo z Gomer, ale również relację między Bogiem i Izraelem. Struktura księgi zapisującej jego prorocstwo każe jednak zwrócić najpierw uwagę na jego perypetie małżeńskie. Nieznane są powody, dla których Gomer porzuciła swego męża. Nazwanie jej mianem „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 odejściu od Ozeasza. Nie chodzi tu tylko o Gomer. Przez proroka Bóg zwraca uwagę na niewierność Izraela. Lud Jahwe podąża za swoimi „kochankami”, którzy mają zapewnić mu bezpieczeństwo polityczne i materialną pomyślność. Tymi „kochankami” są nie tylko bóstwa kananejskie, uznawane przez nich za źródło urodzaju i płodności (2,7), ale również ówczesne potęgi polityczne – Assyria i Egipt, które Izraelici chcą uczynić swoimi protektorami na arenie międzynarodowej (por. 7,8-12; 8,9-10; 12,2; 14,4). Zamiast „powrotu” (*šûb*) jest „odstępstwo”, które Ozeasz określa terminem *mēšûbâ* (14,5).<sup>2</sup> Izrael „nie powraca do Pana, Boga swego, i mimo wszystko Go nie szuka” (7,10). Jeśli „powraca”, to jest to „pó w r ó t nie do tego, który jest w górze” (7,16),<sup>3</sup> czyli do Jahwe (por. 7,15). Nie jest to zatem powrót/nawrócenie w kierunku Boga, który zbawia, ale zwrócenie się

<sup>2</sup> Ten sam termin występuje w 11,7, jednakże tam ma znaczenie pozytywne „powrotu/nawrócenia” do Boga (por. dyskusję nad znaczeniem semantycznym tego terminu w: A.A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, ICC, Edinburgh 1997, s. 45)

<sup>3</sup> Zwrot *lôʾ ʿal* (dosł. „nie w górę/powyżej”) stwarza części komentatorom pewną trudność i dlatego postulują zmianę TM („ku Baalom”, „ku żadnej korzyści”, „ku bezwartościowym rzeczom”), por. J.A. Dearman, *The Book of Hosea*, NICOT, Grand Rapids-Cambridge 2010, s. 207. F.I. Andersen, D.N. Freedman (*Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, New York 1980, s. 477-478) rozumieją *ʿal* jako odniesienie do bóstwa i tłumaczą „to no god”, zaś A.A. Macintosh (*A Critical and Exegetical Commentary*, s. 284-285) uznaje *ʿal* za odniesienie do „wysokości” i interpretuje całe wyrażenie jako stwierdzenie, że Izrael nie kierował swoich myśli ku temu, co w górze.

ku temu, co w dole – w stronę bałwochwalstwa, niesprawiedliwości i ucisku. Gdzie widzieć przyczynę tego błędnego kierunku powrotu? Prorok udziela odpowiedzi w dwóch paralelnych miejscach:

„Czyni ich bowiem nie pozwalają im p o w r ó c i ć do Boga swojego,

bo duch nierządu mieszka w ich wnętrzu,  
a nie znają Jahwe” (5,4).

„Pycha Izraela świadczy przeciw niemu,  
lecz n i e w r a c a j ą do Jahwe, Boga swego,  
i mimo wszystko Go nie szukają” (7,10).

Dramat Izraela rozgrywa się na płaszczyźnie poznania, która przekłada się na sferę woli i emocji. Problem pójścia za „kochankami” wynika z braku znajomości Jahwe. Lud „zapomniał” (2,15), „nie wie” (2,10), że to Jahwe, a nie „kochankowie”, jest źródłem ich pomyślności materialnej. Znajomość Boga powinna mieć swój fundament w doświadczeniu historycznym wyjścia z Egiptu. W nim Izrael „poznał, że nie ma innego wybawcy” jak tylko Jahwe (13,4). Na pustyni Jahwe ich „poznał”, to znaczy wybrał ich i umiłował, zaangażował się w ich dzieje, zatroszczył się o ich egzystencję materialną. W odpowiedzi oni „zapomnieli o swoim Twórcy” (8,14; por. 13,6).

Nieznajomość Jahwe nie była ze strony Izraela zwykłym zapomnieniem, lecz świadomą decyzją o odrzuceniu Boga. W ich wnętrzu bowiem zagościł „duch nierządu”,<sup>4</sup> który sprawia, że „nie znają Jahwe” (5,4), a w konsekwencji „błądzą” w swoim życiu (4,12).

---

<sup>4</sup> Idąc za TM Oz 4,10b-11a, czytamy, że Izrael „opuścił Jahwe, by być posłusznym (*šmr*) nierządowi (*zənuť*). Wino i moszcz zabrało im serce”. Oz 5,4 stwierdza natomiast, że „duch nierządu (*rû<sup>ah</sup> zənu<sup>nîm</sup>*) prowadzi ich na bezdroża”. Zdaniem F.I. Andersena i D.N. Freedmana, „duch nierządu” byłyby w tym przypadku pejoratywnym imieniem bóstwa męskiego, zaś *zənuť* żeńskiego, które rywalizowałyby z Jahwe (F.I. A n d e r s e n, D.N. F r e e d m a n, *Hosea*, s. 363-364). Bardziej chodzi tu jednak o baalizację ogarniającą wszelkie sfery życia Izraela.

Problemem Izraela jest jego pycha,<sup>5</sup> która stała się jakby pierwszym rywalem Jahwe (a nie – paradoksalnie – bóstwa kananejskie czy obce potęgi). Pycha zawładnęła ich sercem (13,6), „kroczy przed nimi” (5,4), skutkiem czego, mimo zewnętrznych działań zorientowanych na Boga, swoim sercem „nie wracają do Niego i nie szukają Go” (7,10).

W rezultacie deklaracje Izraelitów o powrocie do Boga są fałszywe i pozostają zwykłą hipokryzją, co zauważa prorok w ich wzajemnym zachęcaniu się do powrotu po tym, jak Bóg ukarał ich za niewierność:

„Chodźcie p o w r ó c m y do Pana!  
 On nas zranił i On też uleczy.  
 On to nas pobił, On ranę przewiąże.  
 Po dwóch dniach przywróci nam życie,  
 a dnia trzeciego nas dźwignie  
 i żyć będziemy w Jego obecności.  
 Poznajmy, dążmy do poznania Pana.  
 Jego przyjscie jest pewne jak poranek,  
 jak wczesny deszcz przychodzi On do nas,  
 i jak późny, co nasycza ziemię” (6,1-3).

Lud zakłada, że Bóg w swoim łaskawym i miłosiernym działaniu jest przewidywalny jak pory roku, jak następowanie dnia po nocy, jak przyjscie deszczu jesiennego i wiosennego (6,3). Izraelici są przekonani, że grzechy, owszem, prowokują gniew i karę Bożą („On nas zranił, [...] On to nas pobił” w 6,1), jednakże jest tylko kwestią czasu, kiedy Bóg, prześlągany i uspokojony jakimś aktem rytualnej pokuty, powróci, by „ich uleczyć [...] i ranę przewiązać” (6,1), zapominając o przeszłości. Co więcej, lud wręcz wyznacza Bogu termin zbawczej interwencji: „Po dwóch dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie” (6,2). Traktuje zatem Jahwe jak jakiegoś bożka, którego można by podporządkować swoim planom i zyskać

---

<sup>5</sup> Por. różne znaczenia pychy zestawione przez A.A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 185.

jego przychylność ofiarami.<sup>6</sup> Nie ma tu mowy o żadnym „powrocie/nawróceniu”, ale raczej o chłodnej kalkulacji, karykaturze nawrócenia, jeszcze jednej prowokacji wobec Boga. Prawdziwa intencja Izraela jest inna: „Nie chce się n a w r ó c i ć” (11,5).<sup>7</sup> Brak nawrócenia/powrotu w kontekście 11,1-4 jawi się ostatecznym grzechem Izraela, którego wcześniejsza historia od wyjścia z ziemi egipskiej była pisana powtarzającymi się aktami łamania przymierza, mimo że Bóg wychodził wciąż z nowymi inicjatywami objawiającymi Jego miłosierną łaskawość wobec Izraela.

### **Destruktywny „powrót” Boga**

Walor symboliczny czasownika *šûb* zawiera się w możliwości wyrażania przeciwstawnych kierunków i znaczeń. W sensie negatywnym, podobnie jak opisuje grzech człowieka, jego niewierność i hipokryzję względem Boga, tak również może odnosić się do karzącego działania Boga. W swoim eksplikatywnym komentarzu do małżeństwa Ozeasza i Gomer w rozdz. 2 Bóg zapowiada, że wobec zdrady swojej oblubienicy (Izraela) „powróci” jako Oblubieniec (a może bardziej, trzymając się określenia L. Alonso Schökel, jako „zdradzony małżonek”<sup>8</sup>), by zabrać swoje dary:

---

<sup>6</sup> Schoors mówi w tym kontekście o „baalizacji jahwizmu”; zob. A. S c h o o r s, *Die Königreiche Israel und Judea im 8. und 7. Jahrhundert v. Ch. Die assyrische Krise*, Biblische Enzyklopädie 5, Stuttgart 1998, s. 185; podobnie mówi („baalizacja religii jahwistycznej”) H. I r s i g l e r, „An mir findest du reiche Frucht“. *Hosea 14,2-9 als ein Höhepunkt des „Evangeliums“ von Gottes Zuwendung zu seinem Volk im Hosea-Buch*, BZ 59/2015, s. 277.

<sup>7</sup> W Jr 5,3 identyczne oskarżenie wobec Izrael, że „nie chce się nawrócić”, jest oddane metaforycznie stwierdzeniem, iż „uczynili swoje oblicze twardsze niż skała”. Metafora ta wskazuje na postawę buntu i nieposłuszeństwa wobec Boga (por. Ez 2,4; 3,7-8).

<sup>8</sup> L. A l o n s o S c h ö k e l, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1997, s. 162.

„Dlatego p o w r ó c ę  
i zabiorę swoje zboże w odpowiedniej chwili  
i swój moszcz we właściwej porze,  
odbiorę moją wełnę i len” (2,11).

Wymienione dary nie są tylko metaforą, gdyż odnoszą się do apostazji Izraela, który żyzność i urodzaj ziemi przypisywał kananejskim bóstwom płodności, na czele z Baalem, a nie Jahwe.

Ten sądowniczy „powrót” Boga dokonuje się paradoksalnie przez „oddalenie się” Boga. W ten sposób człowiek jest pozostawiony sam sobie, wydany na pastwę swoich słabości i wad, ale też lęków i przerażenia. Dzieje się tak, gdyż Bóg wobec pogłębiającego się wiarołomstwa swego ludu zostawia go i oddala się od niego:

„Pójdę i p o w r ó c ę do mojej siedziby,  
aż zaczną pokutować i szukać mojego oblicza  
i w swym nieszczęściu za Mną tęsknić” (5,15).

Przy założeniu, że w. 15 jest kontynuacją metafory zwierzęcej z w. 14, można by sądzić, że Bóg niczym lew, rozszarpawszy swoje ofiary, wraca do swojej jamy. Jednak w Biblii Hebrajskiej termin *māqôm* jest często używany w odniesieniu do świątyni jerozolimskiej (np. Pwt 12,5.14; 14,25; Iz 18,2; Jr 27,22; Ez 43,7). W modlitwie konsekracyjnej świątyni Salomon przyznaje, że rzeczywistym miejscem przebywania Boga jest niebo (1Krl 8,43), ale nawet i ono nie jest w stanie objąć Jahwe (1Krl 8,27). W rezultacie odejście Boga w Oz 5,15, mimo aluzji kultowych, podkreśla paradoksalnie niedostępność Boga z powodu odsunięcia się od ludu (por. Oz 5,6). Przez innych proroków Bóg będzie zapowiadał przyjście „ze swego miejsca”, by dokonać sądu nad ziemią (Iz 26,21; Mi 1,3).

Powrót, a w rezultacie nieobecność Boga ma katastrofalne skutki dla Izraela. Ozeasza przywołuje w tym kontekście wyjście z Egiptu, które było dla Izraelitów doświadczeniem zbawczej obecności Boga.

Wraz z nieobecnością Boga nastąpi „odwołanie *exodusu*”, dokona się „*anty-exodus*”,<sup>9</sup> który zostaje opisany czasownikiem „powrócić”:

„[Jahwe] karze ich za grzechy:  
niech p o w r ó c ą do Egiptu” (8,13);  
„Nie będą oni dłużej mieszkać w ziemi Jahwe,  
Efraim musi w r a c a ć do Egiptu” (9,3).

W 11,5 zostaje ukazany związek między dwoma „powrotami” Izraela: ponieważ nie chciał „powrócić” do Boga, będzie musiał „powrócić” do Egiptu:

„W r ó c i <sup>10</sup> do ziemi egipskiej, [...]  
bo nie chciał się n a w r ó c i ć”.

Zamiast rozwoju historii ku pełni zbawienia następuje jej regres i powrót do punktu wyjścia, w którym lud pozostawał w niewoli.<sup>11</sup> W ten sposób prorok zapowiada bliski już upadek Izraela (Samarii) i wygnanie do Asyrii (por. 9,3; 11,5).

---

<sup>9</sup> Pierwsze określenie pochodzi od H.-J. F a b r y, שׁוּב *šûḇ*, TDOT XIV, s. 488, drugie od: G. R a v a s i, *Osea*, s. 13.

<sup>10</sup> W TM występuje zwrot *lōʾ yāšûḇ ʾel-ʾeres mišrayim*. Ponieważ Ozeasz kilkakrotnie grozi powrotem do Egiptu, komentatorzy proponują uznać negację *lōʾ* za asertywne „z pewnością”, albo widzą w negacji homonim *lō* („do niego”) do połączenia z poprzednim werselem. Inna możliwość to zachowanie negacji, przy równoczesnym uznaniu całości za pytanie retoryczne: „Czyż nie powrócą do ziemi egipskiej”; J.A. D a e r m a n, *The Book of Hosea*, s. 285. Rudolph opowiada się za pominięciem negacji *lōʾ* w TM, jednakże w swojej argumentacji odwołuje się do kryterium treściowego – zgodności wypowiedzi w 11,5 z prorocstwem z 9,3; W. R u d o l p h, *Hosea*, KAT 13/1, Gütersloh 1966, s. 210.

<sup>11</sup> Por. G. R a v a s i, *Osea*, s. 13.

## „Powrót” Izraela, który „się nawraca”

„Powrót” człowieka jest przedmiotem pragnienia, marzenia Boga. W rozdz. 2, w którym doświadczenia małżeńskie Ozeasa zostają przeniesione na płaszczyznę więzi Jahwe z Izraelem, pojawia się moment, w którym oblubienica (Izrael), rozczarowana swoimi kochankami (bożkami i potęgami politycznymi), decyduje się na „powrót” do swojego Oblubieńca (Jahwe):

„Pójdę i p o w r ó c ę do mego męża pierwszego,  
bo wówczas było mi lepiej niż teraz” (2,9).

Wobec tego oczekiwanego z nadzieją i tęsknotą powrotu ludu Bóg jest gotów porzucić wymogi sprawiedliwości. Zgodnie z prawem małżeńskim z Pwt 24,1-4 żona oddalona przez męża nie może być przez niego powtórnie poślubiona. Tymczasem Bóg łamie ten przepis. Jest gotów „pokochać raz jeszcze tę kobietę, która innego kocha i cudzołoży” (3,1), byle tylko powróciła do Niego. Dzięki temu, że Bóg „miłuje synów Izraela” (Oz 3,1), nastąpi ich „powrót” do Boga:

„Potem p o w r ó c ą synowie Izraela  
i szukać będą Pana, Boga swego (...),  
z drżeniem [pośpieszą] do Jahwe i Jego dobra” (3,5).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Rodzi się pytanie, czy powrót wzmiankowany w Oz 3,5 jest warunkowany miłością Boga, który jako pierwszy powraca do swego ludu, czy też wynika z faktu odkrycia przez Izrael, że odstępstwo od Boga prowadzi ku śmierci i nicości. Ten drugi scenariusz można zakładać przy uznaniu związku przyczynowo-skutkowego (a nie tylko czysto chronologicznego) między w. 4 i w. 5. W w. 4 stwierdza się, że lud nie ma ani króla, ani kultu. To doświadczenie skłaniałoby Izraelitów do uznania swojej niewystarczalności, a przez to do odkrycia Jahwe (por. 2,9); por. H.W. W o l f f, *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Hermeneia, Philadelphia 1974, s. 62-63. J.A. Dearman dodaje, że, „odseparowanie Izraela jest rezultatem ich grzechu, zaś przywrócenie do relacji nastąpi po sądzie i oczyszczeniu”; J. A. D a e r m a n, *The Book of Hosea*, s. 139.



W tym proroctwie niektórzy komentatorzy dostrzegają zapis drogi nawrócenia, której etapy wyznaczają trzy czasowniki: *šûb* („powrócić”), *biqqeš* („szukać”), *pāhad* („drzeć”). Wyjaśnienia wymaga szczególnie ten ostatni. Punktem wyjścia jest zbliżenie się (*šûb*) do Boga przez odwrócenie dotychczasowej wędrówki za bożkami i obcymi potęgami. W rezultacie możliwe jest szukanie Jahwe. Prorok nie ma jednak na myśli znaczenia kultowego czasownika *biqqeš* jako „szukania” Jahwe w sanktuariach i w kulcie, gdyż te zostały zniszczone i porzucone przez Boga (por. 3,4; 5,15).<sup>13</sup> Chodzi mu aczej o porzucenie pychy, która rodziła się z przekonania o własnej niezależności wobec Boga i Jego prawa (por. 4,6; 8,1.12) oraz o własnej samowystarczalności, bazującej na bogactwie i sprycie (12,8-9) oraz możliwościach militarnych (10,13). Ostatni z czasowników opisuje ostateczną radość, jaka stanie się udziałem Izraela powracającego „do Jahwe i Jego dóbr”. Drżenie towarzyszące powracającemu ludowi nie jest wyrazem strachu i przerażenia przed Jahwe, lecz oznaką radosnego przyjęcia dóbr, których On jest jedynym dawcą (2,24).<sup>14</sup> W podobny sposób będzie mówił Bóg przez Jeremiasza: „Będą poruszeni i będą drzeć z powodu wszelkiego dobra i pomyślności, jakich jej [Jerozolimie] udzieliłem” (Jr 33,9).

„Powrót” jawi się źródłem nowej relacji między Bogiem i Izraelem. Prorok wzywa Izrael do powrotu do Jahwe szczególnie w ostatnim rozdziale swej księgi, przez co można ten apel uznać za swoisty testament duchowy Ozeasza:

---

<sup>13</sup> Por. H.W. Wolff, *Hosea*, s. 62-63.

<sup>14</sup> W kontekście zwrotu *tûb yhw* w Jr 31,12 można by sądzić, że chodzi o naturalne dobra Palestyny (pola, gaje oliwne itd.); por. *tamże*, s. 63; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1994, s. 58. Jednakże w 8,3 „dobro” tożsame jest z Jahwe, z Jego przymierzem i prawem (por. 8,1). Może zatem bardziej chodzi o rozpoznanie dobra, którym jest Bóg. I to będzie ich radością (z drżeniem radości pośpieszą). Ten kierunek jest możliwy, jeśli odniesie się do zapowiadanego w 2,21-22 poślubieniu na nowo Izraela przez Jahwe, który złoży mohar w postaci *šedeq* i *mišpāt*, *ḥeseḏ* i *raḥāmim* oraz *ʿēmūnā<sup>h</sup>*. Nie są nim rzeczy materialne, lecz jakości stanowiące o trwałości tego związku „na wieki” (2,21).

„W r ó ć , Izraelu, do Pana, Boga twójego,  
upadłeś bowiem przez swoją winę.  
Zabierzcie ze sobą słowa  
i n a w r ó ć c i e s i ę do Pana.  
Mówcie od Niego: Usuń cały grzech  
i przyjmij to, co dobre,  
ofiarujemy zamiast cielców nasze wargi” (14,2-3)

W przywołanych wyżej wezwaniach Ozeasz stara się nakreślić sposób i treść owego „powrotu” do Boga. „Słowa, które ma zabrać” Izrael (w. 2), stanowią „ofiary ich warg” (w. 3). Są to słowa, w których Izrael wyrzeka się szukania pomocy u innych ludów i liczenia tylko na siebie, a zarazem wyraża oczekiwanie, że Jahwe usunie winy, by te już więcej nie ciążyły. Nowy rodzaj „ofiary warg”, w świetle w. 4, oznacza rezygnację z tego wszystkiego, co dotąd stanowiło idola Izraela: obce potęgi, własna potęga militarna (konie) i bożki będące „dziełem ich rąk”. Będzie to w istocie powrót Izraela do przymierza z Jahwe.<sup>15</sup>

W 12,7 pojawia się triada czasowników: *šûb* („powrócić”), *šamar* („strzec”), *qiwwâ* („mieć nadzieję”, „ufać”), która wskazuje, na czym polega czyn nawrócenia:

„P o w r ó ć dzięki Bogu swojemu,  
przestrzegaj miłości i prawa,  
zawsze ufaj twójemu Bogu” (12,7).

Kontekst tej wypowiedzi stanowi historia patriarchy Jakuba, który powraca do ojczyzny przy pomocy Jahwe.<sup>16</sup> Nie chodzi przede

---

<sup>15</sup> Por. D. S t u a r t, *Hosea-Jonah*, WBC 31, Nashville 1987, s. 213-214.

<sup>16</sup> Trzeba jednak zauważyć, że przy lekturze synchronicznej Księgi Ozeasza odpowiedź Jakuba na wezwanie do powrotu, jeśli przyjąć, iż jest ona wyrażona w Oz 14,13, była negatywna: „dla kobiety uciekł do Aramu” i „dla kobiety strzegł” (stada). W ten sposób prorok czyniłby zarzut o łączenie się z obcymi kobietami, jak i praktykowanie kultów płodności, zakładając negatywne znaczenie czasownika *šmr*, por. 4,10-11; por. H.W. W o l f f, *Hosea*, s. 216.

wszystkim o powrót do Jahwe, lecz o powrót dzięki Jahwe.<sup>17</sup> Nawrócenie zakłada zachowywanie łaskowości i prawa (*hesed ûmišpat šāmōr*). Jest to niejako odpowiedź na dar uczyniony przez Boga swojej oblubienicy, który zostaje wspomniany w 2,21-22. Polisemantyczność użytego tu rzeczownika *hesed* pozwala na tłumaczenie tego wyrażenia jako „czynienie miłości, życzliwości, miłosierdzia, dobroci, łagodności, wierności, stałości” zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka. Chodzi zatem o zaangażowanie horyzontalne na rzecz sprawiedliwości, ale też i wertykalne, które jest określone jako ufne zawierzenie się Bogu. „Powrót” w wymiarze duchowym przekłada się na nowy program życia zarówno wiary jak i moralności. Jego skutki będą miały również wymiar materialny, doświadczany przez człowieka w historii. Jak „niepowrót” do Boga przyniósł w efekcie odwrócenie wyjścia (anty-*exodus*) – utratę wolności i ziemi, tak „powrót” do Boga zaowocuje nowym wejściem do Ziemi Obiecanej, by cieszyć się jej urodzajem i bogactwem:

„I w r ó c ą, by usiąść w jego cieniu,  
i zboża uprawiać będą,  
winnice sadzić, których sława  
będzie tak wielka jak wina libańskiego” (14,8).

### Miłosierny „powrót” Boga

Pan Bóg „nie powraca, by zniszczyć Efraima” (11,9), lecz by ofiarować mu nowe wyjście. Wygnańcy „jak ptactwo przylecą z Egiptu i z ziemi asyryjskiej jak gołębie”, gdyż Pan „sprawi, że p o w r ó c ą do swoich domów” w Ziemi Obiecanej (11,11). Powrót/nawrócenie

---

<sup>17</sup> Komentatorzy proponują w tym miejscu dwa rozumienia przyimka *beth*: narzędziowe („powrót dzięki Bogu”); *tamże*, s. 211; A.A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 491, albo jako wprowadzenie okolicznika sposobu („powrót w obecności Boga”); J. Jeremiaś, *Der Prophet Hosea*, s. 154; J.A. Dierman, *The Book of Hosea*, s. 308.

jest tożsamy z powrotem z wygnania, które jest dziełem Boga „odmieniającego los swego ludu” (6,11). Sposób, w jaki się to dokona, zostaje przedstawiony w 14,5, gdzie czasownik *šûb* zostaje odniesiony do gniewu Bożego:

„Uleczę ich nie wierność  
i ich umiłuję szczerze,  
bo odsunąłem mój gniew od nich”.

Przez swoją miłość i przebaczenie, które jest wyrażone symbolicznie cofnięciem się gniewu „powracającego” do Boga, odstępstwo ludu „wracającego” błędnie do bożków zostaje uleczone przez Boga. Uprzednią wobec powrotu ludu jest miłość Boga, która oczekuje, poprzedza i sprawia nawrócenie człowieka. Miłość Boża zostaje określona terminem *nūdābā* w funkcji okolicznika sposobu. Podkreśla on, że Boża miłość jest „spontaniczna”, pozostaje w pełni „bezwarunkowa i bezgraniczna”.<sup>18</sup> 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”] swój gniew” i zwraca się ku niej z miłością. Ta sama myśl jest wyrażona jeszcze bardziej dramatycznie w 11,8:

„Jak cię mogę porzucić, Efraimie,  
i jak opuścić ciebie, Izraelu.  
Jak cię mogę równać z Admą  
i uczynić podobnym do Seboim?  
Moje serce obraca się przeciwko mnie  
i rozpalają się moje wnętrzności”.

Bazując na występującym w 11,8 czasowniku, tym samym co przy zniszczeniu Admy i Zeboim wspomnianym w Pwt 29,22, można

---

<sup>18</sup> Pierwsze tłumaczenie proponuje L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, I, Leiden 1995<sup>3</sup>, s. 634.

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 Bożych wnętrzości, 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 współczucie zwycięża gniew i przyprowadza Boga do pierwotnej decyzji umiłowania Izraela: „Nie wybuchnie płomień mego gniewu i nie zniszczę więcej Efraima” (11,9). 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. Siła uczucia Boga „uleczy niewierność” Izraela, tak że powróci on do Jahwe.

Zostaje zatem odwrócona ludzka logika przebaczenia, która zakłada uprzednie nawrócenie. Bóg przebacza ludowi, zanim ten się nawróci, a nawet gdyby się nie nawrócił.<sup>19</sup> Nie znaczy to, że nawrócenie nie jest konieczne. Jest ono potrzebne, jednakże nie jako uprzedni warunek Bożego przebaczenia, lecz jako odpowiedź na Bożą miłość.

\* \* \*

Motyw „powrotu” przynależy do kluczowych elementów historii Boga i Izraela opisanej symbolicznie perypetiami Ozeasza i Gomer. Wieloznaczność czasownika *šûb* pozwala prorokowi na ukazanie całej dynamiki więzi łączącej Boga z człowiekiem. Wpisuje się w nią najpierw odmowa powrotu, która manifestuje się w odstępstwie ludu od Boga. Wobec takiej postawy Bóg reaguje podwójnym „powrotem”. Z jednej strony jest to „powrót” Boga niosący karę dla wiaροłomnego ludu, z drugiej zaś strony Bóg „powraca” ze swoją miłością i przebaczeniem. Człowiek zraniony karą i uleczony przebaczeniem „powraca” ostatecznie do Boga, który „pociąga go do siebie [...]”

---

<sup>19</sup> L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, *I profeti*, Commenti Biblici, Roma 1996<sup>3</sup>, s. 976.

i mówi do jego serca” (2,16). Przy tak rozbudowanej tematyce nawrócenia może zaskakiwać brak bezpośredniego wezwania do nawrócenia, które byłoby skierowane do ludu. W to miejsce kreślona jest w Księdze Ozeasza dynamika powrotu człowieka do Boga, która jest możliwa dzięki powrotowi samego Boga, który swoją przebaczącą miłością uzdalnia go do odpowiedzi będącej nawróceniem ku Temu, który jest źródłem życia ludu przymierza (por. 14,6-9).

*ks. Wojciech PIKOR*

**Słowa kluczowe:** Księga Ozeasza, nawrócenie, powrót, przymierza

**Keywords:** Book of Hosea, return, conversion, covenant

### **“Return to Yahweh” (Hos 14:3) Conversion as the Essence of the Relation between God and Man**

#### Summary

The article focuses on the theme of return/conversion in the book of Hosea. The issue is presented from the perspective of two covenant partners: God and Israel. The starting point is the refusal of Israel to return to God and the dangerous punitive return of Yahweh to his people. The final part concentrates on the conversion of the people to Yahweh which is possible thanks to the prior return of God to his people with forgiveness. These four different dynamics of return are recovered on the basis of 22 appearances of the verb *šûb* in the Book of Hosea.