

W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

O ojcowskiej miłości Boga w Biblii Starego Testamentu

ks. Stanisław Hałas scj

W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

O ojcowskiej miłości Boga w Biblii Starego Testamentu

Kraków 2019

Recenzenci

ks. dr hab. Dariusz Dziadosz prof. KUL

ks. dr hab. Stanisław Witkowski MS

Redakcja językowa

Katarzyna Kastelik

Skład i łamanie

Weronika Pasek

Projekt okładki

Weronika Pasek

Grafika na okładce

Michał Anioł, *Stworzenie Adama* (fragment)

Publikacja finansowana ze środków finansowych na działalność statutową
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego na rok 2018.

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-749-1 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-750-7 (wersja online)

DOI <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387507>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Wstęp	9
1. Nauczanie Ozeasza i jego następców	17
1.1. Kontekst historyczny i przeżycia osobiste Ozeasza	17
1.2. Opis gestów ojcowskich Boga (Oz 11)	21
1.3. Jeremiasz: ukazanie ojcowskich uczuć	35
1.4. Izrael jako syn pierworodny (Wj 4, 22n)	46
1.5. Miłość dla niewdzięcznych dzieci (Pwt 32, 6. 18–20)	48
1.6. Ojciec biednych – Ps 68, 6	53
2. Bóg jako Ojciec dla króla	57
2.1. W prorocत्वie Natana (2 Sm 7, 14)	57
2.2. Reinterpretacja kronikarska	60
2.3. Rozwinięcie w Psalmie 89	64
2.4. „Jesteś moim synem, Ja cię dziś zrodziłem” (Ps 2, 7)	69
3. Wychowawczy aspekt miłości Bożej	75
3.1. Pustynia jako element Bożej pedagogii (Pwt 8, 5)	77
3.2. Karcenie przejawem ojcowskiej miłości (Prz 3, 12)	79

6 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

4. Rozwinięcie po niewoli	83
4.1. Sprowadzenie z niewoli jako przejaw ojcowskiej opieki Boga – Deutero-Izajasz	83
4.2. Ojciec i Stwórca (Iz 45, 11)	86
4.3. Ojcowska wrażliwość (Iz 63, 15 – 64, 7)	87
4.4. Miłosierny jak ojciec (Ps 103, 13)	95
4.5. Niezawodność rodzicielskiej pomocy (Ps 27, 10)	100
4.6. Szacunek dla Boga jako Ojca (Księga Malachiasza)	102
4.7. Różne ujęcia Bożego ojcostwa w Księdze Syracydesa	108
4.8. Ojcowska opatrność w Księdze Mądrości	115
5. Porównanie Boga do kochającej matki	123
Wnioski końcowe	131
Bibliografia	147
Opracowania	147
Komentarze	149
Pomoce leksykograficzne	150
Literatura pomocnicza	150

Wykaz skrótów

Com P – „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, red. K. Dynarski, Poznań–Warszawa 1981.

HThKAT – *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg Br.–Basel–Wien.

KKB – *Katolicki komentarz biblijny* (tytuł oryginału: *The New Jerome Biblical Commentary*), red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001.

LB – F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001.

NKB ST – *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, red. A. Paciorek, Częstochowa 2005 – .

PSV – *Parola, Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica*, Bologna.

RT – „Roczniki Teologiczne”.

TWAT – G. J. Botterweck, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1973.

WMWKB – *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 1987–2007.

Wstęp

Tematem naszego opracowania jest motyw ojcowskiej miłości Boga w księgach biblijnych Starego Testamentu. Choć Bóg jest nazywany Ojcem znacznie częściej w Nowym Testamencie, na przykład w Ewangelii Janowej, to jednak już w Starym znajdziemy niemało pięknych tekstów, które ukazują Go jako Ojca. Zaslugują one na bardziej wnikliwe opracowanie egzegetyczne. Opracowanie niniejsze traktuję również jako przygotowanie do analogicznej egzegezy tekstów Nowego Testamentu, w których motyw Ojca został znacznie szerzej rozwinięty.

W opracowaniu przeanalizujemy wszystkie teksty Starego Testamentu, które nazywają Boga Ojcem albo też porównują Go do ludzkiego ojca. Weźmiemy również pod uwagę te perykopy, które określają ludzi jako Jego synów. Dotyczy to również biblijnego określenia *syn pierworodny*, który jest w Biblii określany jednym słowem, zarówno po hebrajsku, jak i w języku greckim¹. Teksty te będę analizował pod kątem słownictwa dotyczącego ojcostwa i synostwa, a także określeń rodzicielskich relacji, jakie zachodzą między Bogiem a ludźmi. Celem analizy jest lepsze rozumienie tego, jak różni autorzy biblijni Starego Testamentu rozumieją Boże ojcostwo w stosunku do ludzi oraz w jakim celu posługują się porównaniem Boga do Ojca.

Zagadnienie to było już opracowywane, lecz nieczęsto. Bardzo ważna i inspirująca stała się dla mnie publikacja zbiorowa pt. *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*. Została ona przygotowana pod redakcją śp. ks. Juliana Warzechy i ks. Franciszka Mickiewicza i wydana nakładem

¹ Po hebrajsku jest to określenie *bekōr*, zaś jego greckim odpowiednikiem jest *πρωτότοκος* lub *πρωτόγονος*.

wydawnictwa *Vocatio* w roku 1999. Był to tzw. Rok Ojca w cyklu trzech lat przygotowań Kościoła na przeżywanie Wielkiego Jubileuszu roku 2000. Publikacja ta obejmuje 13 artykułów, które omawiają biblijne nauczanie na temat Bożego ojcostwa w różnych tekstach i księgach biblijnych, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Rozdział wprowadzający napisał śp. ks. Julian Warzecha i dotyczy on rozumienia bożego ojcostwa u sąsiadów biblijnego Izraela. Nauczania Starego Testamentu dotyczą tylko dwa początkowe rozdziały, reszta zaś, ze zrozumiałych względów, dotyczy już Nowego Testamentu.

Innym takim opracowaniem zbiorowym na temat Bożego ojcostwa jest publikacja wydana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku 2000 pt. *Abba Ojcze!* Została ona przygotowana pod redakcją A. J. Nowaka i ujmuje Boskie ojcostwo przede wszystkim od strony teologii duchowości. W publikacji znalazło się również kilka artykułów biblijnych na ten temat, w tym również dotyczących Starego Testamentu. Chodzi zwłaszcza o artykuły U. Szwarca na temat idei Bożego rodzicielstwa w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 32)², a także M. Czajkowskiego³ i G. Witaszka⁴.

Natomiast gdy chodzi o opracowania zagraniczne, to najbardziej kompletną jest monografia Anette Böckler pt. *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes* (Gütersloh 2000). Jest to bardzo rzetelne opracowanie całościowe liczące ponad 450 stron drobnego druku. Autorka zajęła się w nim nawet takimi zagadnieniami jak rozwój dyskusji naukowej na temat Bożego ojcostwa, poczynwszy od ujęcia dogmatycznego aż do historyczno-religijnego⁵.

² U. Szwarz, „On Twoim Ojcem ...”. *Idea rodzicielstwa Jahwh w świetle Pwt*, w: „*Abba, Ojcze!*”, red. A. J. Nowak OFM, Lublin 2000, s. 103–116 (Homo Meditans XXI).

³ M. Czajkowski, *Biblijny obraz Boga jako Ojca*, w: „*Abba, Ojcze!*”..., dz. cyt., s. 129–137 (Homo Meditans XXI).

⁴ G. Witaszek, *Obraz Boga Ojca w Księdze Amosa*, w: „*Abba, Ojcze!*”..., dz. cyt., s. 139–153. Należy jednak uściślić, że ta biblijna Księga nie odwołuje się w ścisłym sensie do obrazu Boga jako Ojca, a uczy jedynie o Jego opiece nad ludem wybranym. Dlatego też jej nie uwzględniam w obecnej książce.

⁵ A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000, s. 17.

Uwzględniła też zjawisko częstych w Biblii imion teoforycznych z elementem *'āb* (= ojciec)⁶. Bardzo ciekawa i słuszna jest jej konstatacja, że wyniku kryzysu ojcostwa we współczesnej kulturze trudno nam jest dziś właściwie zrozumieć biblijny obraz Boga jako Ojca⁷. Dlatego w moim opracowaniu będę starał się dokładniej przyjrzeć, jak wyglądał ten obraz w Izraelu czasów przedchrześcijańskich.

Innym całościowym, aczkolwiek już nie tak kompletnym, opracowaniem jest książka Angeliki Strotmann pt. *Mein Vater bist Du! (Sir 51, 10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (Frankfurt 1991). Jak mówi już jej tytuł, rozszerza ona perspektywę porównawczą, również na niekanoniczne pisma starożytnego Izraela. Ciekawe, że autorkami obydwóch najbardziej kompletnych opracowań na temat Bożego ojcostwa są kobiety, które z perspektywy kobiecej spróbowały spojrzeć na biblijne nauczanie w tej materii.

Kolejnym syntetycznym opracowaniem o Bogu jako Ojcu jest przetłumaczona na język polski publikacja znanego hiszpańskiego egzegety i profesora Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie Luisa Alonso Schökla pt. *Bóg Ojciec. Rozważania biblijne*⁸. Jest to jednak książka o charakterze bardziej popularyzatorskim, jak o tym świadczy jej tytułowe określenie: rozważania biblijne. Można jeszcze przytoczyć opracowanie Gottfrieda Vanoniego „*Du bist doch unser Vater*” (*Jes 63, 16*). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (Stuttgart 1995).

Pozostałe publikacje książkowe dotyczą już zagadnień bardziej wycinkowych i szczegółowych, jak o tym świadczą ich tytuły. Jest to m.in. książka Fabrizia Ficco *Mio Figlio sei tu (Sal 2, 7). La relazione Padre – Figlio e il Salterio* (Roma 2012) oraz opracowania: Sarah Dille *Mixing Metaphors*.

⁶ A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament...*, dz. cyt., s. 393.

⁷ A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament...*, dz. cyt., s. 42.

⁸ Została ona opublikowana w roku 1994. Polskie tłumaczenie ukazało się w roku 1999, a więc również w roku Ojca, podobnie jak „*Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*” (*Iz 64, 7*). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999.

12 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

God as Mother and Father in Deutero-Isaiah (London 2004), Johna Wolfa Millera *Calling God "Father". Essays on the Bible, Fatherhood and Culture* (New York 1999) i Davida R. Taskera *Ancient Near Eastern Literature and the Hebrew Scriptures About the Fatherhood of God* (New York 2004).

Gdy zaś chodzi o artykuły poświęcone tematyce Bożego ojcostwa, należy najpierw wymienić śp. ks. prof. Józefa Kudasiewicza i jego artykuł pt. *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*⁹. Artykuły na temat Bożego ojcostwa w Księgach Starego Testamentu opublikowali również: ks. prof. Waldemar Chrostowski¹⁰, Ryszard Rumianek¹¹, Mariusz Szmajdziński¹², Stefan Szymik¹³, Wojciech Pikor¹⁴ i Piotr Kot¹⁵. Szczególnym zainteresowaniem wśród biblistów polskich cieszą się teksty prorockie na temat Bożego ojcostwa, a zwłaszcza początek 11. rozdziału Księgi Ozeasza, który zaczyna się od słów: „Umiłowałem Izraela, gdy był jeszcze dzieckiem i z Egiptu wezwałem mojego syna” (w. 1 – 4).

⁹ J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich pt. *Żywe jest słowo Boże i skuteczne*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 158–164.

¹⁰ W. Chrostowski, „Ty jesteś moim synem” (*Ps 2, 7*). *Bóg jako Ojciec króla*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (*Iz 64, 7*)..., dz. cyt., s. 38–60.

¹¹ R. Rumianek, „Synem moim pierworodnym jest Izrael” (*Wj 4, 22*), w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (*Iz 64, 7*)..., dz. cyt., s. 61–69.

¹² M. Szmajdziński, *Ciążar ojcostwa w Księdze Ozeasza*, „*Verbum Vitae*” 20 (2011), s. 59–92.

¹³ S. Szymik, *Starotestamentalna idea Boga jako Ojca na tle religijnych wierzeń starożytnego Bliskiego Wschodu*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 44, 1–2 (2001), s. 3–26.

¹⁴ W. Pikor, „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem” (*Oz 11, 9*). *Miłosierdzie jako objaw „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: „*Dobrze, sługo dobry...*” (*Mt 25, 21*). *Księga pamiątkowa ku czci ks. dr. Huberta Ordona SDS*, red. K. Mielcarek, Kielce 2005, s. 105–125.

¹⁵ P. Kot, „*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*” (*Oz 11, 9*). *Prorocka wizja doskonałej miłości Boga „Ojca mającego serce matki”*, „*Verbum Vitae*” 23 (2013), s. 39–56.

Z zagranicznych autorów można natomiast wymienić: Elke Tönges¹⁶, Lothara Perlitta¹⁷, Alberta Mello¹⁸ i Adriana H. V. Curtisa¹⁹.

Choć publikacji dotyczących Bożego ojcostwa w Nowym Testamencie jest znacznie więcej, jednak również i teksty Starego Testamentu zwróciły baczniejszą uwagę egzegetów i doczekały się wcale pokaźnej ilości publikacji zarówno książkowych, jak i w postaci artykułów naukowych. Z satysfakcją można skonstatować, że udział polskich egzegetów w tych publikacjach jest również znaczący.

Specyfiką mojej publikacji jest najpierw analiza szczegółowa wszystkich bez wyjątku tekstów dotyczących Bożego ojcostwa w Księgach Starego Testamentu, której dokonałem pod kątem słownictwa dotyczącego relacji ojcowsko-synowskich między Bogiem a ludźmi. Uwzględniam więc określenia miłości ojcowskiej i skutków tej miłości dla ludzi, np. ojcowska opieka, czy też dary wynikające z ojcowskiej miłości. Analizuję słownictwo dotyczące ojcowskiego wychowania, a także intencje, jakie mogły przyświecać biblijnym autorom, którzy porównują Boga do ojca. Biorę pod uwagę również czas powstania danego tekstu i jego autorstwo, a więc przyglądam mu się również w aspekcie diachronicznym.

Całe opracowanie podzieliłem na cztery zasadnicze rozdziały, według kryterium chronologiczno-tematycznego. Ujęcie diachroniczne pozwala uchwycić czasowy rozwój idei Bożego ojcostwa na przestrzeni wieków – teksty Starego Testamentu powstawały w bardzo długim przedziale czasowym,

¹⁶ E. Tönges, *The Image of v God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B. C. E.*, w: *Religious Responses to Political Crises in Jewish and Christian Tradition*, ed. H. Reventlow, New York–London 2008, s. 94–108.

¹⁷ L. Perliitt, *Der Vater im Alten Testament*, w: L. Perliitt, *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, Göttingen 1995, s. 81–131.

¹⁸ A. Mello, *L'amore paterno di Dio in Osea e Geremia*, "Parola, Spirito e Vita" 10 (1984), s. 28.

¹⁹ A. H. V. Curtis, "Our Father..." *An Inherited Title and its Presence (or Absence) in the Psalms*, w: *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgeselschap in Nederland en België Apeldoorn August 2006*, ed. B. Becking, E. Peels, Leiden 2007, s. 45–64.

14 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

obejmującym ponad 800 lat: od VIII wieku przed Chrystusem (czasy proroków Ozeasza i Proto-Izajasza), aż do czasów Chrystusa. Staram się jednak nie traktować ram czasowych zbyt sztywno, a raczej uzupełniać je także główną tematyką tekstów, która, jak się okazuje, odpowiada rozwojowi chronologicznemu. Dołączyłem także dodatkowy piąty rozdział, w którym analizuję teksty porównujące miłość Boga do miłości matczynej, a nie ojcowskiej.

W pierwszym rozdziale omawiam najstarsze teksty, zaczynając od proroka Ozeasza i jego znanego i często komentowanego tekstu z początku 11. rozdziału. Tekst ten zasługuje na szczególną uwagę, gdyż jest najstarszym z dających się dokładniej datować tekstów (VIII wiek przed Chr.), a równocześnie bardzo sugestywnie ukazuje czułość ojcowskiej miłości Boga do Izraela traktowanego jak własne dziecko. Jego kontynuacją jest nauczanie proroka Jeremiasza, a także teksty deuteronomiczne: Pwt 32 i Wj 4, 22. Do nich dołączyłem Ps 68, 6, który również jest tekstem dawnym, lecz trudnym do dokładniejszej datacji. Wspólną cechą tych tekstów jest bardzo emocjonalne ujęcie Bożego ojcostwa w stosunku do ludu izraelskiego. Dlatego rozdział ten zatytułowałem: *Nauczanie Ozeasza i jego następców*.

W drugim rozdziale zajmę się również dawniejszymi tekstami, które jednak dotyczą ojcowskiej miłości Boga w stosunku do króla Dawida i jego następców, a nie do całego ludu. Chodzi najpierw o najważniejszy tekst dotyczący tego motywu, jakim jest tzw. prorocтво Natana z 2 Sm 7, 14. Tekst ten znalazł później aż trzykrotne rozwinięcie w Pierwszej Księdze Kronik 17, 13; 22, 10 i 28, 6. O Bożym ojcostwie w stosunku do króla Dawida mówią również Psalm 2 i 89, które też przeanalizuję w drugim rozdziale.

W trzecim rozdziale natomiast zajmę się aspektem wychowawczym ojcowskiej miłości Boga. Chodzi o teksty mówiące o Bogu, który nie tylko okazuje ojcowską dobroć i łagodność, lecz także karci swoje dzieci, podobnie jak to robią ojcowie naturalni. Celem takiego karcenia, nieraz bolesnego i trudnego dla dziecka, jest ojcowska troska o jego należyte wychowanie i przyszłość. Biblijni autorzy przekonują, że doświadczane przeciwności należy przyjąć nie tyle jako karę, lecz przejaw Bożego karcenia, właściwego ojcowskiemu wychowaniu. Toteż karcenie wcale nie wyklucza braku rodzicielskiej miłości, lecz jest jej naturalną konsekwencją. Analizuję w tym rozdziale tylko

dwa teksty, a mianowicie z Księgi Przysłów 3, 12 i Powtórzonego Prawa 8, 5. Motyw ten znajduje jednak ciekawe rozwinięcie w dwóch innych z najpóźniejszych ksiąg nurtu mądrościowego, a mianowicie w Księdze Syracha 23 i 51, 10 oraz Księdze Mądrości 11, 10. Te ostatnie teksty przeanalizuję jednak w czwartym rozdziale, gdzie zajmę się tekstami późniejszymi, a mianowicie powygnaniowymi: począwszy od V wieku przed Chrystusem.

W czwartym rozdziale omówię wszystkie teksty okresu powygnaniowego, a jest ich najwięcej, bo około 20. Charakteryzują się ciekawymi rozwinięciami tego motywu, zarówno w sensie adresatów (również indywidualny człowiek wierzący), jak i słownictwa, a także odniesień do nowych warunków społecznych i politycznych.

Dodałem też piąty rozdział poświęcony tekstom, które porównują Boga nie do ojca mężczyzny, lecz matki, a więc kobiety. Nie wchodzi one w ścisły zakres naszych rozważań, gdyż dotyczą innego, choć bardzo podobnego obrazu miłości rodzicielskiej. Chodzi o trzy teksty: z drugiej i trzeciej części Izajasza, a mianowicie Iz 49, 15 i 66, 11. 13 oraz z Księgi Syracha 4, 10. Jest ich więc niewiele w porównaniu z tekstami na temat miłości ojcowskiej Boga. Uważałem jednak za słuszne dołączenie ich do naszych rozważań, gdyż i one porównują miłość Bożą do miłości rodzicielskiej i rzucają ciekawe światło na wysuwane niekiedy postulaty, że biblijny obraz czułego Ojca zawiera rysy typowo kobiece, a więc matczyne.

Na końcu naszego opracowania zbiorę wnioski końcowe dotyczące całości przeanalizowanych tekstów. Chodzi o takie zagadnienia jak ustalenie dokładnej ilości tekstów Starego Testamentu dotyczących naszego tematu, a także odpowiedzi na pytanie, jak rozumiany jest obraz Boga w Biblii: jako surowego i władczego Ojca czy też bardzo kochającego i wyrozumiałego. Chodzi także o adresatów ojcowskiej miłości Boga oraz skutki tej miłości, jakimi są ojcowska opieka, wychowanie czy hojne obdarowanie. Pragnę także ukazać czasowy rozwój samej idei ojcowskiej miłości Boga na przestrzeni dziejów Starego Testamentu oraz celu, jaki stawiali sobie biblijni autorzy, porównując Bożą miłość do ojcowskiej względnie rodzicielskiej.

Poznanie i dokładniejsze przeanalizowanie tych zagadnień stanowi właściwy cel naszego opracowania. Nie będziemy natomiast wglębiać się w po-

równanie biblijnych tekstów do starożytnych tekstów pozabiblijnych. Tekstów tych jest sporo, zwłaszcza gdy z jednej strony chodzi o starożytną kulturę mezopotamską i syryjską, a z drugiej egipską. Porównań takich dokonali już J. Warzecha²⁰ i S. Szymik²¹. Stwierdzili oni, że starożytne teksty również mówią dużo na temat ojcostwa bóstw takich jak syryjski El, sumeryjski i akadyjski Enlil oraz egipski Atum, czczony także jako Amun lub Re. Bóstwa te są traktowane jako ojcowie, którzy w sposób fizyczny zrodzili inne bóstwa, co zupełnie nie ma miejsca w Biblii, która uczy i opowiada się za całkowitym monoteizmem. Ojcostwo tych bóstw jest, zwłaszcza w starożytnym Egipcie, ujmowane w sensie kosmologicznym jako wieczne rodzenie (*creatio continua*). Niekiedy ludzie przez nich zrodzeni są ubóstwiani jak np. faraon w starożytnym Egipcie. W Biblii natomiast Boże ojcostwo nie jest nigdy rozumiane w sposób biologiczny czy też mitologiczny²².

Ojcowskie bóstwa przejawiają też inne cechy, z którymi spotykamy się również w Biblii, jak opiekuńczość czy wychowanie²³. Zaslugują więc na jeszcze dokładniejsze opracowanie, które weźmie pod uwagę ich słownictwo w językach oryginalnych.

Jak już wspomniałem, traktuję niniejsze opracowanie jako metodologiczne przygotowanie do analogicznej analizy tekstów Nowego Testamentu na temat Boga Ojca, których jest znacznie więcej i które stanowią bardzo ciekawy i bogaty rozwój motywu zapoczątkowanego w Starym Testamencie.

²⁰ J. Warzecha, *Bóg jako ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7)…, dz. cyt., s. 15–37.

²¹ S. Szymik, *Starotestamentalna idea Boga...*, dz. cyt., s. 3–26.

²² Por. M. Czajkowski, *Biblijny obraz Boga jako Ojca*, w: „Abba, Ojcze!”..., dz. cyt., s. 130.

²³ Por. S. Szymik, *Starotestamentalna idea Boga...*, dz. cyt., s. 17.

I. Nauczanie Ozeasza i jego następców

Chronologicznie najwcześniejszym autorem Starego Testamentu, który ukazuje Boga jako kochającego Ojca, jest prorok Ozeasz. Chodzi o początek 11. rozdziału jego Księgi, w którym wkłada w Boże usta słowa: „Umiłowałem Izraela, gdy był jeszcze dzieckiem, i z Egiptu wezwałem mojego syna” (11, 1). W kolejnych wersetych ukazuje typowe gesty miłości ojcowskiej w stosunku do małego dziecka, które uczy stawiania pierwszych kroków, nosi na ramionach, całuje oraz troszczy się o wyżywienie i wzrost (ww. 3 n). Choć prorok nie używa w stosunku do Boga samego określenia *Ojciec*, to jednak nie ma wątpliwości, że chodzi o przejawy miłości typowo ojcowskiej²⁴.

I.1. Kontekst historyczny i przeżycia osobiste Ozeasza

Księga Ozeasza jest uważana za najstarszą księgę prorocką Starego Testamentu²⁵. Jej datacja, zawarta we wstępie, jest dokładna jak na tamte dawne czasy, podobnie zresztą jak u pozostałych proroków wcześniejszego okresu. Pierwszy wiersz Księgi informuje bowiem, że chodzi o czasy panowania królów Judy Ozjasza, Jotama, Achaza i Ezechiasza oraz króla Jeroboama, syna Joasza, a więc Jeroboama II w północnym Królestwie Izraelskim.

²⁴ Niektórzy chcieliby widzieć w tych sformułowaniach przejawy miłości typowo matczynej, np. J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 159; M. Szmajdziński, P. Kot, „*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*” (*Oz 11, 9*)..., dz. cyt., s. 39nn.

²⁵ Por. W. Chrostowski, *Chronologia działalności proroka Ozeasza*, w: W. Chrostowski, *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, Warszawa 2018, s. 145.

Ten ostatni nosił imię swego poprzednika, który półtora wieku wcześniej doprowadził do podziału królestwa izraelskiego po śmierci Salomona ok. 930 roku przed Chr. i uniezależnił pokolenia północne od Jerozolimy. Dlatego autor Księgi precyzuje, że chodzi o *Jeroboama syna Joasza*, który znany jest z długiego, ponad 40-letniego, panowania w latach 787–747 przed Chr. Były to czasy przejściowego pokoju między wcześniejszymi wojnami z Aramem, a późniejszą ekspansją asyryjską. Za panowania Jeroboama II Aramejczycy sami musieli się bronić przed Asyrią i nie zagrażali już Izraelowi jak wcześniej. Natomiast później, od wstąpienia na tron w Niniwie Tiglat Pilesera III, sytuacja się zmieniła i Asyria zaczęła już bezpośrednio zagrażać Izraelowi²⁶. Panowanie Jeroboama II było czasem pomyślnym, zarówno gdy chodzi o rozwój terytorialny, jak i gospodarczy Królestwa Północnego, które osiągnęło wtedy maksymalny zasięg terytorialny.

Autor Księgi wskazuje równocześnie na kolejnych królów w Jerozolimie: Ozjasza (787–742 przed Chr.), Jotama (742–735), Achaza (735–715), a nawet Ezechiasza (715–686 przed Chr.). To zestawienie władców Południa pokrywa się z latami panowania izraelskiego Jeroboama i judzkiego Ozjasza, a więc z okresem od 787 do 742 roku przed Chr. Wymienienie kolejnych królów judzkich zdaje się już sugerować późniejszy proces redakcyjny Księgi, który mógł mieć albo miał zapewne miejsce po upadku Królestwa Północnego i zdobyciu Samarii w 722 roku przed Chr.²⁷. Działalność prorocka Ozeasza dotyczyła zasadniczo Efraima, a więc Królestwa Północnego²⁸. Biorąc pod uwagę zawarte w tekście aluzje do sytuacji politycznej, należy przesunąć jej datację nieco później, a mianowicie na ostatnie lata istnienia Królestwa Izraelskiego przez zdobyciem Samarii przez Asyrię, a więc ok. 732–722 przed

²⁶ Por. J. A. Dearman, *The Book of Hosea*, Grand Rapids (MI) 2010, s. 21nn.

²⁷ Por. W. Chrostowski, *Chronologia działalności proroka Ozeasza*, w: W. Chrostowski, *Kiedy Bóg płacze...*, dz. cyt., s. 137nn; J. A. Dearman, *The Book of Hosea...*, dz. cyt., s. 28.

²⁸ Świadczy o tym choćby najczęstsze wymienianie Efraima w Księdze Ozeasza – ponad 30 razy; por. W. Chrostowski, *Chronologia działalności proroka Ozeasza*, w: W. Chrostowski, *Kiedy Bóg płacze...*, dz. cyt., s. 132.

Chr.²⁹. Panował wówczas w Samarii król Ozeasz, syn Elego, który, nawiasem mówiąc, nosił to samo imię co współczesny mu prorok. W kilku tekstach prorockiej Księgi można się dopatrzeć aluzji do polityki tego króla, który był najpierw wierny Asyrii, a później zaczął tajne pertraktacje z Egiptem, które zostały odkryte i spowodowały surową zemstę Asyryjczyków (7, 11; 10, 4; 12, 1; por. 2 Krl 17, 4)³⁰.

Należy docenić fakt, że datacja oparta na latach panowania kolejnych królów Izraela i Judy jest zupełnie wiarygodna, a nawet dokładna, jak na tamte odległe czasy. Nie było jeszcze wtedy bardziej uniwersalnej rachuby czasu, którą usiłowano wprowadzić dopiero w czasach hellenistycznych jako erę panowania greckiego, do której odwołują się autorzy Ksiąg Machabejskich (1 Mch 1, 10, 20; 2, 70; 2 Mch 1, 9 itd.). Odwoływanie się do lat panowania konkretnych królów było w tamtych dawnych czasach najdokładniejszym sposobem datacji historycznej wydarzeń. Brakuje takiej datacji w innych tekstach, które również dotyczą ojcowskiej miłości Boga, a które będziemy analizować w dalszej kolejności, jak Wj 4, 22; Pwt 32, 6 czy nawet Ps 68, 6. Ich datacja nie jest już tak pewna, a nawet problematyczna.

Księga proroka Ozeasza znana jest przede wszystkim z szeroko rozbudowanego motywu miłości oblubieńczej Boga do swojego ludu, która nie jest – niestety – odwzajemniona. Wiele wskazuje na to, że Ozeasz jest chronologicznie pierwszym autorem, który posłużył się również i tym motywem³¹. Widoczny jest on zwłaszcza w początkowych rozdziałach jego Księgi, lecz także i w późniejszych grzeszne postępowanie Izraela jest porównywane do cudzołóstwa w sensie zdrady miłości Boga (4, 11, 15; 5, 4; 6, 10).

Według informacji zawartych w samej Księdze wszystko zaczęło się od nieszczęśliwego małżeństwa Ozeasza. Bóg sam miał mu nakazać poślubienie nierządnic: „Weź sobie za żonę nierządnicę i miej z nią dzieci nierządu”

²⁹ W. Chrostowski, *Chronologia działalności proroka Ozeasza*, w: W. Chrostowski, *Kiedy Bóg płacze...*, dz. cyt., 132nn.

³⁰ Szerzej omawia je W. Chrostowski, *Chronologia działalności proroka Ozeasza*, w: W. Chrostowski, *Kiedy Bóg płacze...*, dz. cyt., s. 131nn.

³¹ J. A. Dearman, *The Book of Hosea...*, dz. cyt., s. 365.

(1, 2). Wiele dyskutowano na temat sensu tego nakazu i nieszczęśliwego małżeństwa Ozeasza³². Nie wnikając w szczegóły całej dyskusji, należy dostrzec logiczne powiązanie nauki proroka o niewiernej miłości ludzi do Boga z jego małżeńskim dramatem. Wydaje się zupełnie zrozumiałe, a nawet bardzo prawdopodobne, że właśnie to bardzo osobiste, a zarazem bolesne doświadczenie życiowe, doprowadziło go do zrozumienia, jak wielkim złem jest odstępstwo od prawdziwego Boga na rzecz bóstw pogańskich. Jest ono również zdradą miłości, do której naród się zobowiązał przez przymierze. Porównanie do cudzołóstwa pozwoliło prorokowi – charyzmatycznemu mówcy – łatwiej i skuteczniej przekonywać swoich słuchaczy o obowiązku dochowania wierności Bogu za wszelką cenę i niezależnie od nacisków politycznych. Przekonywać również do zaprzestania kultu pogańskiego, który jest tak wielkim złem, jak cudzołóstwo dla miłości małżeńskiej.

Na pewno takie szczegóły małżeństwa Ozeasza jak dokładne określenie tożsamości żony z podaniem jej imienia Gomer i imienia jej ojca Diblaima (Oz 1, 3), a także wysokości opłaconego moharu w postaci 15 monet (syklów) srebrnych oraz dwóch miar jęczmienia przemawiają za faktycznym zawarciem małżeństwem z wymienioną kobietą, a nie tylko jego fikcją literacką³³. Bolesne przeżycia z niewierną żoną pozwoliły Ozeaszowi zrozumieć i ukazać grzech apostazji jako zdrady miłości małżeńskiej i umożliwiły także zrozumienie ojcowskiej miłości Boga. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że to właśnie wskutek bolesnego doświadczenia zdrady małżeńskiej zapoczątkował on w tradycji proroków izraelskich porównanie Boga do zdradzonego przez niewierną żonę męża oraz do ojca, któremu sprzeniewierzyły się własne dzieci.

Możliwy byłby tutaj także wpływ religii ościennej, a mianowicie starożytnego kultu kananejskiego, dobrze poznanego na podstawie tekstów zna-

³² Por. np. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa w Księdze Ozeasza...*, dz. cyt., s. 61. Szerokie spectrum różnych poglądów na ten temat daje J. A. Dearman, *The Book of Hosea...*, dz. cyt., s. 80nn.

³³ Por. T. Brzegowy, *Święty Bóg i jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza)*, w: WMWKB IV, s. 73nn.

leżonych w starożytnym Ugarit (Ras Shamra). Teksty te pochodzą z epoki późnego brązu, a więc XIV wieku przed Chr. Również one mówią zarówno o małżeństwie Baala, jak i ojcostwie Ela, głównego bóstwa kananejskiego panteonu. Określają nawet tego ostatniego jako ojca serdecznego i dobrodusznego: *'ab ltpn d p'id* (KTU 1. 1. IV)³⁴. Nie znajdziemy tam jednak tak pięknie ukazanych przeżyć ojcowskich jak u Ozeasza, a samo określenie ojcowskiej dobroci jest szablonowe i schematyczne. Trudno też sobie wyobrazić, aby gorliwy jahwista mógł w istotnym stopniu inspirować się w swojej wizji Boga religią pogańską, z którą przecież ostro polemizował i której był zadeklarowanym przeciwnikiem. Wszystko więc wskazuje na to, że Ozeasz jest bardzo oryginalny w swoim ujęciu miłości Boga, porównanej zarówno do małżeńskiej, jak i ojcowskiej, a inspiracją stały się dla niego osobiste przeżycia we własnej rodzinie. Wiadomo zaś, że przeżycia dotyczące miłości małżeńskiej i rodzicielstwa generują bardzo silne emocje, które wywierają znaczący wpływ na świadomość człowieka i jego zapatrywania na życie. Zwłaszcza gdy chodzi o kogoś cechującego się wielką wrażliwością i religijnością jak prorok Ozeasz.

1.2. Opis gestów ojcowskich Boga (Oz II)

Wróćmy jednak do interesującego nas tekstu, który znajduje się na początku 11. rozdziału Księgi Ozeasza. Zasłużony polski biblista ks. prof. Józef Kudasiewicz uważał go za najpiękniejszą perykopę na temat miłości Boga w całej literaturze prorockiej i nie wahał się nazwać Ozeasza protoewangelistą Bożej miłości³⁵. W początkowym wersie mówi on o miłości Boga do Izraela, gdy jeszcze był młodym chłopcem (*na'ar*), a miłość tę odnosi do historycznego przebywania Izraela w Egipcie (Oz 11, 1):

Gdy Izrael był jeszcze chłopcem [*na'ar*] ukochałem go [*'hb*],
Z Egiptu wezwałem [*qārātī*] mego syna [*libnī*].

³⁴ Por. Ł. Tobała, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków 2008, s. 86.

³⁵ J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 159.

22 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

Treść wiersza, podobnie jak i następnych, została sformułowana na zasadzie poetyckiego paralelizmu. Pierwsze zdanie odpowiada drugiemu. Podmiotem obydwóch jest Bóg mówiący o sobie w pierwszej osobie liczby pojedynczej: *ukochałem, wezwałem*. Należy się więc domyślać podobieństwa znaczeniowego obydwóch orzeczeń. W czynności wzywania (*qārā'*) należy więc dostrzec znaczeniową analogię do okazanej własnemu synowi miłości. Tym bardziej, że chodzi o tego samego adresata Bożego uczucia i troski, którym jest Izrael ukazany jako młody syn.

Samo określenie *na'ar* posiada szeroki zakres znaczeniowy. Najogólniej rzecz biorąc, oznacza młodego lub bardzo młodego jeszcze mężczyznę w przeciwieństwie do kogoś pełnoletniego, dojrzałego, cieszącego się pełnią męskiej siły, mądrości i uprawnień³⁶. Rozpiętość wiekowa kogoś określanego jako *na'ar* może się wahać od niemowlęctwa aż do dorosłości. Słowem tym określono na przykład Mojżesza, gdy jako niemowlę został ukryty na Nilu w papirusowej łódce (Wj 2, 6)³⁷. Został nim także określony Samuel jako dziecko, które zostało odstawione od piersi i przeznaczone do świątyni w Szilo (1 Sm 1, 24), ale określa również Dawida, który jako jeszcze niepełnoletni, lecz już dorosły mężczyzna, decyduje się na pojedynek z groźnym Goliatem (1 Sm 17, 33. 42). W Księdze Rodzaju określa siedemnastoletniego Józefa, sprzedanego później do Egiptu (Rdz 37, 2). Określa też Jeremiasza, który nie czuje się jeszcze dojrzały do podjęcia misji prorockiej, lecz jest już na tyle dorosły, że rozumie sens Bożego wezwania (Jr 1, 6n). Dość często słowem tym określa się młodego sługę, jak byśmy dzisiaj powiedzieli – chłopca na posyłki (Wj 33, 11; 1 Sm 25, 14; 30, 13; 2 Sm 9, 9; 16, 1 itd.). W księgach mądrościowych Starego Testamentu określa młodego chłopca, którego jeszcze należy wychowywać, a nawet karcić (Prz 22, 15).

³⁶ Por. D. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993–2011 – pod hasłem.

³⁷ Użyte tutaj hebrajskie określenie *tēbāh* oznacza w Biblii przede wszystkim arkę Noego (Rdz 6, 14 itd.), to znaczy pewien rodzaj łodzi, która utrzymywała się na wodzie. Wiadomo z kolei, że w starożytnym Egipcie łodzie wyrabiano przede wszystkim z łatwo dostępnej trzciny papirusowej.

Kontekst Księgi Ozeasza sugeruje, że autorowi chodzi o całkiem małe dziecko, które dopiero uczy się chodzić i które bierze się na ramiona (11, 3), które jeszcze potrzebuje wielkiej troski i miłości (w. 4). Tak też zrozumiał to określenie tłumacz Septuaginy i oddał jako $\nu\eta\pi\omicron\varsigma$, a więc bardzo małe dziecko. Właśnie takie małe dziecko jest otaczane przez ojca czułą miłością, określoną w naszym tekście jako *'āhēb* (w. 1) lub *'ahābāh* (w. 4). Jest to typowe dla Biblii hebrajskiej określenie miłości rodzicielskiej do własnego dziecka, takiej, jaką na przykład kochał Abraham swego długo oczekiwanego i upragnionego syna Izaaka (Rdz 22, 2) albo patriarcha Jakub swego $\nu\eta\pi\omicron\varsigma$, umiłowanego syna Józefa (Rdz 37, 3n)³⁸. Użyte w Ozeaszowym tekście określa wielkie i intensywne uczucie ojcowskie do własnego dziecka, do umiłowanego syna. Przechodząc od płaszczyzny porównania rodzinnego do rzeczywistości historycznej, widzimy, że chodzi o Izrael gnębiony w Egipcie nazwanym przecież wielokrotnie *domem niewoli* (Wj 13, 3. 14; 20, 2; Pwt 5, 6; 6, 12 itd.).

O wielkości ojcowskiego uczucia świadczą także równoważne w znaczeniu określenia *więzów* ludzkiej *miłości*. Czwarty wiersz jedenastego rozdziału mówi bowiem, że Bóg jako Ojciec pociągnął lud izraelski

ludzkimi więzami [*b^e ḥablē 'ādām*], czyli
wężami miłości [*ba 'ābōtôt 'ahābā*].

Mamy tu również do czynienia z dwoma określeniami paralelnymi w stosunku siebie, a więc podobnymi znaczeniowo. Jedno mówi o więzach ludzkich (*'ādām*), drugie zaś o więzach miłości (*'ahābā*). Więzy te zostały w obydwóch wierszach określone dwoma rzeczownikami o zupełnie podobnym znaczeniu: *hebel* i *'ābōt*. Jaka jest właściwie różnica między dwoma określeniami więzi? Na pewno pierwsze z nich jest częstsze i spotykamy je aż 96 razy w Biblii hebrajskiej. Jego sens kojarzy się bardzo często ze sznurami używanymi do mierzenia ziemi (Ps 16, 6; 78, 55; 105, 11; Am 7, 17; por. Pwt 3, 4. 13n; Joz 17, 5. 14; 19, 9. 29; 2 Sm 8, 2; 1 Krl 4, 13; 1 Krn 16, 18). Może też określać zobowiązanie,

³⁸ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011, s. 44n.

24 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

na przykład do spłacenia zaciągniętego długu (Hi 24, 9; Prz 20, 16; 27, 13; Ez 18, 12. 16; Am 2, 8; Mi 2, 5; Za 2, 5). Drugie natomiast określenie *'ābōt* spotykamy znacznie rzadziej w Biblii i bywa kojarzone z pewną elegancją i ozdobą. W tym sensie określa złote, ozdobne więzadła używane w kulcie izraelskim (Wj 28, 14. 22. 24n; 39, 15. 17n). Może też wskazywać na siłę więzów, które bardzo trudno zerwać i w tym sensie zostało użyte w opowiadaniu o słynnym ze swej nadzwyczajnej siły Samsonie (Sdz 15, 13n; 16, 11n). Wydaje się więc, że używając tego określenia, autor naszej Księgi zasugerował zarówno moc, jak i subtelny charakter więzi, jaka łączy ojca z własnym synem, jak słusznie postuluje J. Szmajdziński³⁹.

Autor Księgi Ozeasza wyakcentował właśnie to drugie określenie *'ābōt*, które określa więzy miłości i wskazuje, że chodzi szczególnie mocną więź ojcowskiej miłości, zwłaszcza wobec malutkiego jeszcze dziecka. W ten sposób pragnie uwydatnić siłę ojcowskiego uczucia Boga, którym otoczył Izrael już w dzieciństwie, to znaczy gdy kształtował się jako zorganizowany i wolny lud, wezwany do wyjścia z Egiptu. Paralelne odniesienie tej miłości do więzów ludzkich (*ḥablē 'ādām*) wskazuje równocześnie, że miłość ta jest bardzo charakterystyczna dla kochających się ludzi. Jest uczuciem w całej pełni ludzkim, najbardziej charakteryzującym człowieka.

To wielkie ojcowskie uczucie, skierowane do własnego dziecka zagrożonego w dodatku niebezpiecznym zniewoleniem, znajduje swój wyraz w szeregu ojcowskich gestów czułości i opieki, takich jak:

- wołanie na dziecko (w. 1),
- uczenie chodzenia,
- podnoszenie na ramionach (w. 3),
- przytulanie i pocałunki,
- karmienie (w. 4).

Wskazują one, że znajdujące się zarówno na początku, jak i na końcu naszej perykopy określenia miłości (*'āhēb, 'ahābāh*) należy traktować jako element inkluzji spinającej nasz zestaw. Ilustruje on ojcowską miłość Boga do swojego ludu, która znajduje wyraz w szeregu gestów opisanych w kolejnych wierszach

³⁹ S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 86.

od pierwszego do czwartego. Może więc stanowić wskazówkę co do lepszego rozumienia tego tekstu, nie zawsze jasnego we wszystkich swoich elementach. Najpierw jest to wołanie na dziecko. Autor Księgi mówi, że Bóg wezwał, a więc zawołał na (hebr. *qr' l^e* – w. 1) swego syna z Egiptu. Sam czasownik *qr'* posiada bardzo szeroki zakres znaczeniowy. Jednak jego podstawowym znaczeniem jest wołanie, wzywanie czy też przywoływanie kogoś (np. Rdz 20, 9), i to zarówno w sensie nakazu (np. 2 Sm 1, 15), jak i zaproszenia (1 Sm 16, 3. 5)⁴⁰. Wołanie Boże może być rozumiane jako powołanie do specjalnej misji, np. młodego Samuela (1 Sm 3, 4n), podobnie jak we współczesnych językach abstrakcyjne określenie powołania pochodzi od słowa *wołać*.

Kontekst naszego użycia zwrotu wskazuje jednak, że przywoływanie to należy rozumieć jako przejaw rodzicielskiej miłości. Na taką motywację wezwania oraz jego wymowę wskazuje zarówno użyty paralelnie czasownik *'hb*, jak i określenie przywoływanego jako własnego syna *b^eni* (Oz 11, 1):

Umiłowałem [*'hb*] Izraela, gdy był jeszcze dzieckiem,
z Egiptu wezwałem mojego syna [*qārā'ti lib^eni*].

Niektórzy chcieliby widzieć w użytym tutaj zwrocie *qārā' + l^e* sens nadania imienia dziecku przez ojca lub obdarzenie go synowską godnością⁴¹. Jednak nasz tekst wcale nie mówi o nadaniu synowi jakiegoś konkretnego imienia, jak na przykład Pwt 2, 20; 3, 9; Joz 19, 47; Sdz 6, 24; Jr 33, 16 i innych, gdzie jednak zawsze wymienia się nadane komuś imię. Trudno też znaleźć użycie tego zwrotu w sensie nadania komuś jakiejś godności czy przywileju.

⁴⁰ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008 – pod hasłem.

⁴¹ Np. A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament...*, dz. cyt., s. 256; por też: W. Pikor, „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem” (Oz 11, 9). *Miłosierdzie jako objaw „inności” Boga w świetle prorocтва Ozeasza*, w: „Dobrze, sługo dobry ...” ..., dz. cyt., s. 119. Powołuje się on na artykuł w TWAT VII, kol. 136–8, autorstwa Hossfelda i Kindla. Jednak autorzy hasła przytaczają inne złożenia zwrotu, które wyraźnie determinują sens nadania imienia. Nie wskazują też bezpośrednio na nasz tekst tylko inny w Oz 2, 18.

Zwyczajnym i najczęstszym sensem hebrajskiego zwrotu *qārā' + l'* jest wołanie kogoś, wezwanie czy też zaproszenie⁴². Taki sens widać np. w opowiadaniu o Deborze, która zaprosiła Baraka do wspólnej walki z Kananejczykami (Sdz 4, 6). Ale najbardziej podobnym do naszego jest tekst z Rdz 47, 29, który mówi o wezwaniu Józefa przez umierającego w Egipcie Jakuba: *qārā' + libb^enô*. Taki sens jest tym bardziej oczywisty, jeśli przywoływanym jest ktoś oddalony przestrzennie od wzywającego. A w naszym Ozeaszowym tekście Ojciec przywołuje swego syna z Egiptu, a więc miejsca dalekiego zarówno geograficznie, jak i religijnie i kulturowo od miejsca przebywania Boga. Tak zresztą zrozumieli ten zwrot tłumacze Septuaginty i przetłumaczyli go na grecki, precyzując tylko, że chodzi o cały lud w sensie dzieci Boga: ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ.

Ponadto wołanie czy wzywanie, podobnie jak każde inne mówienie, może mieć różny wydźwięk znaczeniowy: polecenia, prośby, nagany czy wreszcie wyrażać uczucie. Widać to dobrze w użyciu hebrajskiego czasownika *'mr* (= mówić). W biblijnym opisie stworzenia widać wyraźny sens polecenia (Rdz 1, 3 itd.), zaś w Pieśni nad Pieśniami ten sam czasownik *mówić* wyraża wielką miłość oblubieńca do oblubienicy (2, 10). Podobne odcienie znaczeniowe może przybierać również czasownik *qr'*. W tej samej Pieśni nad Pieśniami wołanie to wyraża również gorącą miłość ukochanej do ukochanego: „Wołałam go, lecz mi nie odpowiedział” (5, 6).

Podobnego odcienia znaczeniowego słowa *qr'* należy domyślić się również i w tekście Ozeaszowym, który mówi przecież o przywoływaniu ukochanego syna, traktowanego jeszcze jako dziecko. To tak jak kochająca mama lub ojciec przywołują swe dziecko, aby do nich przyszło, i to wzywanie jest wyrazem ich rodzicielskiego uczucia.

Podobnie rozumiany motyw przywoływania znajduje swą kontynuację w następnym wierszu:

Im bardziej ich wzywali [*qār^eû*],
tym dalej odchodzili od nich,

⁴² D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt. – pod hasłem.

a składali ofiary Baalom
i bożkom palili kadzidła [w. 2].

Tak przekłada ten tekst grecka Septuaginta:

καθώς μετεκάλεσα αὐτούς
οὕτως ἀπώχοντο ἐκ προσώπου μου,

i za jej wersją idzie wiele współczesnych przekładów, w tym także polska Biblia Tysiąclecia i Biblia paulińska. Ale oryginał hebrajski formuluje to zdanie w liczbie mnogiej:

Im bardziej ich wzywali [*qār'û*],
Tym dalej odchodzili od nich [*mipnêhêm*].

Chodzi więc najprawdopodobniej o prorockie nawołania do nawrócenia i w ten sposób, idąc dokładnie za oryginałem hebrajskim, tłumaczy Wulgata i wersje angielskie, a także *Traduction Œcuménique de la Bible*. W oryginale tekst tego wiersza przechodzi od metafory miłości ojcowskiej do rzeczywistości historycznej, czyli prorockiej krytyki kultu pogańskiego, a zwłaszcza kultu Baala, który został zresztą wyraźnie wymieniony. Nie stanowi więc przedmiotu naszych analiz dotyczących miłości ojcowskiej. Niemniej jednak jego treść potwierdza zaproponowane wcześniej rozumienie czasownika *qr'* w sensie ojcowskiego przywoływania, a nie nadania synowi imienia lub deklaracji o synowskiej godności ludu Bożego Starego Przymierza.

Kolejną czynnością, w pełni wyrażającą doskonale rodzicielskie uczucie, jest moment, kiedy małe dziecko uczy się chodzić, kiedy dopiero stawia ono pierwsze kroki. Takie wydaje się znaczenie użytego tutaj czasownika odstównego *rgl* w bardzo rzadkiej koniugacji *tiphel*⁴³. Oprócz naszego tekstu spotykamy ją tylko w dwóch tekstach Jeremiasza, a mianowicie

⁴³ L. Koehler, W. Baugartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.; D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt.

12, 5 i 22, 15⁴⁴. Skąpość materiału porównawczego sprawia problemy interpretatorom i tłumaczom, podobnie zresztą jak kilka innych wyrażań w analizowanej przez nas perykopie⁴⁵. Na pewno jednak sens tego czasownika jest znaczeniowo powiązany z częstym w Biblii rzeczownikiem *regel*, w liczbie podwójnej *ragla'im*. Wskazuje więc na czynność nóg, na przykład chodzenie. Najczęściej używa się tego czasownika w koniugacji *piel* i oznacza on wtedy chodzenie w celu zwiadowczym, a więc szpiegowanie, por. Lb 21, 32; Pwt 1, 24, zaś imiesłów oznacza szpiegów i zwiadowców (Rdz 49, 9nn; Joz 2, 1; 6, 22). W Ozeaszowym tekście mamy natomiast do czynienia z inną formą gramatyczną, która stanowi hapax legomenon w całej Biblii. Kontekst perykopy mówiący o miłości rodzicielskiej sugeruje, że w tym przypadku może chodzić o pomoc dziecku w stawianiu pierwszych kroków, a więc naukę chodzenia⁴⁶. Taka interpretacja doskonale obrazuje rodzicielską opiekę nad małym dzieckiem. Tak też rozumieją to sformułowanie i tłumaczą właściwie wszyscy współcześni tłumacze. Niektórzy jednak chcieliby je rozumieć w sensie prowadzenia drogami z Egiptu, a więc w sposób bardziej powiązany z rzeczywistością historyczną⁴⁷. Tłumacz grecki natomiast oddał to określenie czasownikiem συμποδίζω, który oznacza wiązanie czy też zawijanie nóżek dziecka, co również jest przejawem zwyczajnej troski rodziców o małe dziecko, które jeszcze nie potrafi samodzielnie chodzić. Remigiusz Popowski tłumaczy to określenie Septuaginty jako: „przewijanie nóżek Efraima”⁴⁸.

Użyte tu określenie *Efraim* wskazuje na północne Królestwo Izraelskie, w którym nauczał i do którego adresował swoje prorockie orędzie Ozeasz. Pokolenie Efraima było bowiem dominującym w Północnym Królestwie

⁴⁴ W obydwóch tekstach Jeremiasza jest użyta w tym samym czasowniku *hrh*, który oznacza rozpalanie się gniewem.

⁴⁵ Por. J. A. Dearman, *The Book of Hosea...*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁶ A. Mello, *L'amore paterno di Dio in Osea e Geremia...*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁷ Por. A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament...*, dz. cyt., s. 257; J. A. Dearman, *The Book of Hosea...*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁸ W swoim tłumaczeniu wydanym jako: *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*, tłum. ks. R. Popowski, Warszawa 2014.

i stąd często, zwłaszcza w tekstach poetyckich, wskazuje na całe Królestwo Izraelskie. Widać to zwłaszcza w naszej Księdze Ozeasza (Oz 5, 3. 9; 6, 10; 7, 1; 10, 6; 11, 8; 12, 1), która używa tego określenia najczęściej, bo aż 37 razy. Również inne nazwy geograficzne, używane w Księdze Ozeasza, odnoszą się do Królestwa Północnego, na przykład Betel (Oz 6, 10; 12, 5), Jizreel (1, 4n; 2, 2. 24) i inne. Zwraca też uwagę częste używanie w tej Księdze określenia Izrael (44 razy) w proporcji do o wiele rzadszego określenia Judy (15 razy), które w dodatku występuje zawsze w relacji do Izraela.

Kolejną czynnością, która dobitnie wyraża miłość ojca lub matki, jest noszenie dziecka na ramionach. Oryginał hebrajski nie jest tutaj do końca jasny i jednoznaczny. Po pierwsze chodzi o skrótową najprawdopodobniej formę czasownika *lqh* w postaci *qāhām* z końcówką 3. os. liczby mnogiej (= *wziął ich*). Końcówka dzierżawcza odnosi się w tym wypadku oczywiście do wymienionego wcześniej Efraima, traktowanego teraz jako cały lud. Z kolei ramiona, na które bierze ich Bóg jako czuły Ojciec, mają końcówkę dzierżawczą 3. os. liczby pojedynczej: *na Jego ramiona*. Wskazuje to, że drugie zdanie: *wziął ich na swe ramiona* zostało sformułowane w 3. os. liczby pojedynczej, a więc inaczej niż zdanie pierwsze i końcowe, które są wyrażone w pierwszej osobie: *ja uczyłem chodzić Efraima, troszczyłem się o ich zdrowie*. Ta niezgodność syntaktyczna jest zapewne przejawem złego stanu tekstu hebrajskiego, który do nas dotarł. Niezależnie jednak od formy gramatycznej chodzi we wszystkich sformułowaniach o oczywiste przejawy miłości ojcowskiej Boga względem Izraela traktowanego jak ukochane dziecko.

Tłumacz Septuaginty zmienił tę nieoczekiwaną w kontekście formę gramatyczną 3. os. liczby pojedynczej na pierwszą, a więc logicznie dostosowaną do całego kontekstu: ἀνέλαβον αὐτὸν ἐπὶ τὸν βραχίονά μου. Trudno powiedzieć, czy miał do czynienia z inną wersją tekstu hebrajskiego, czy też sam go celowo poprawił, aby uwydatnić jeszcze bardziej gest ojcowskiej miłości.

Kolejny gest ojcowskiej miłości Boga został określony czasownikiem *rp'*, który zazwyczaj tłumaczymy jako leczenie⁴⁹. Nie chodzi jednak o profesjonalne leczenie, jakie we współczesnej cywilizacji zapewnia nam bardzo wy-

⁴⁹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt. – pod hasłem.

specjalizowana służba zdrowia. W dawnych realiach historycznych chodziło przede wszystkim o bardzo proste zabiegi, a może przede wszystkim o troskę i opiekę poświęconą osobie, która nie była zdrowa. Od tej podstawowej opieki nad chorymi (*hospitium*) wziął przecież swą nazwę szpital jako miejsce gościny dla ludzi chorych. W kontekście Ozeasza chodzi zapewne o szeroko rozumianą troskę ojcowską o zdrowie i dobre samopoczucie dziecka. W taki też sposób tłumaczy już Wulgata: *curare eos*, oraz większość tłumaczeń współczesnych: *troszczyłem się o nich* (BT, BP), *je prenais soin d'eux* (*Bible de Jerusalem*, TOB) oraz *aver cura di loro* (Biblia paulińska włoska). Inne wersje idą bardziej za Septuagintą i tłumaczą to określenie czasownikiem *leczyć*. Robi tak wiele wersji angielskich. Również i w tym przypadku zarówno jeden, jak i drugi sposób tłumaczenia hebrajskiego czasownika *rp'* dobrze ukazuje przejaw ojcowskiej troski o dziecko i jego ojcowską miłość. Ponieważ zaś w Ozeaszowym tekście nie ma żadnej aluzji do choroby dziecka, dlatego lepiej odpowiada kontekstowi interpretacja tego czasownika w sensie wszechstronnej opieki i starań o dobry stan dziecka, o jego samopoczucie i właściwy rozwój.

Jeszcze większe trudności sprawia druga część 4. wiersza, która opisuje kolejne przejawy czułej miłości ojcowskiej do dziecka. Porównuje ona najpierw Boga do ojca, który w geście miłości unosi swe dziecko do policzka, aby je uściskać i wycałować. Jednak również i w tym przypadku hebrajski tekst nie jest wcale pewny. Mówi dosłownie o podobieństwie do tych, co podnoszą *'ol* do swoich policzków. Ten dość często spotykany hebrajski rzeczownik, wokalizowany jako *'ol* lub *'ul* oznacza właściwie jarzmo, jakie wkładano na zwierzęta pociągowe, aby pracowały, ciągnąc pług lub ciężki wóz⁵⁰. Określenie to jest także używane przenośnie w sensie zniewolenia Izraelitów przez najeźdźców (Rdz 27, 40; Kpł 26, 13; Pwt 28, 48; 1 Krl 12, 4; Iz 9, 3; 10, 27). Dlatego niektórzy egzegeci proponują interpretację tego zwrotu w sensie zdejmowania jarzma z grzbietu, a więc uwolnienia Izraelitów z niewoli, tak jak to przetłumaczyła już Wulgata: *exaltans iugum super maxillas eorum*⁵¹.

⁵⁰ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

⁵¹ Por. J. A. Dearmann, *The Book of Hosea...*, dz. cyt., s. 282n. W podobnym sensie interpretuje także aramejski targum.

Jednak większość egzegetów proponuje wokalizację i rozumienie tego hebrajskiego określenia *'ûl* w sensie małego dziecka⁵², podobnie jak w Iz 49, 15, który również mówi o miłości do małego dziecka i porównuje ją do miłości Bożej. Tekstem tym zajmę się dokładniej w piątym, dodatkowym, rozdziale na temat miłości matczynej. Cały zaś zwrot proponuje się rozumieć w sensie podnoszenia małego dziecka do policzków w geście przytulania i okazywania mu rodzicielskiej miłości. Tak rozumiany tekst doskonale komponuje się z całością Ozeaszowego passusu, który wylicza kolejne gesty ojcowskiej miłości Boga do Izraela jako swojego ukochanego dziecka.

Ostatnimi gestami ojcowskiej miłości jest troskliwe pochylanie się nad dzieckiem i troska o jego wyżywienie i rozwój. Użyty najpierw czasownik *nṯh* w koniugacji hifil oznacza tutaj pełne uwagi i zrozumienia pochylenie się ojca nad dzieckiem, aby okazać mu swe przywiązanie. Sens ten przypomina powtarzane wezwania psalmistów do Boga, aby nachylił czy też nakłonił ucha na prośbę do Niego zanoszoną: *nakłoń mi (haṯēh 'ēlay – Ps 31, 3; 71, 2; 102, 3) swego ucha*. W Ozeaszowym kontekście określa postawę ojca w stosunku do swego dziecka, która jest wyrazem jego ojcowskiej troski i miłości.

Ostatnim wreszcie czasownikiem w serii ojcowskich gestów w stosunku do syna jest czasownik *'ôkil*, najczęściej rozumiany jako hifil czasownika *'kl* i oznacza dostarczanie potrzebnego pokarmu, a więc wyżywienie. Dostarczenie dziecku pokarmu niezbędnego do życia i wzrostu jest podstawową troską i rolą rodziców, ponieważ dziecko nie jest w stanie samo zdobyć go dla siebie. Budzi jednak zdziwienie fakt, że czasownik ten przetłumaczono w Septuagincie jako *δυνήσομαι αὐτῷ*, a więc w sensie umocnienia, sprawienia, żeby synowi się w życiu powiodło. Wskazuje to, że tłumacz Septuaginty odczytał *'ôkil* jako formę innego czasownika *ykl*, który oznacza właśnie *móc, potrafić coś*⁵³. Jest on rzeczywiście tłumaczony najczęściej jako *δύναμαι*. W ten sposób Ozeaszowe sformułowanie należałoby rozumieć w sensie umocnienia, sprawienia, aby się Jego ludowi powiodło

⁵² J. A. Dearmann, *The Book of Hosea...*, dz. cyt., s. 283; A. Mello, *L'amore paterno di Dio in Osea e Geremia...*, dz. cyt., s. 27.

⁵³ L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt. – pod hasłem.

w przyszłości⁵⁴. Za Septuagintą idzie tłumaczenie Wulgaty: *ut vesceretur*, lecz praktycznie wszystkie inne tłumaczenia interpretują to słowo w sensie zapewnienia dziecku pożywienia.

Widzimy więc, że pomimo pewnych wątpliwości i różnych niekiedy prób interpretacyjnych Ozeaszowy tekst jest pięknym ukazaniem kolejnych gestów ojcowskiej miłości Boga do swojego ludu. Chodzi o takie gesty i czynności jak wołanie na dziecko, uczenie stawiania pierwszych kroków (Oz 11, 1), podnoszenie do góry (w. 3), przytulanie i pocałunki, a także i troska o wyżywienie (w. 4). Nawet jeżeli z powodu niejasnego niekiedy tekstu hebrajskiego mogą istnieć wątpliwości w przypadku niektórych z nich, jak zwłaszcza podnoszenia na ramionach (w. 3), to jednak dają one w sumie bardzo plastyczny obraz czułej miłości ojcowskiej i bardzo dobrze ilustrują podstawowe określenie tej miłości, jakim jest czasownik *'hb*. Jest on na pewno specyficznym i jak najbardziej właściwym określeniem rodzicielskiej miłości do dziecka i dlatego jest w naszym tekście powtórzony dwukrotnie, aby jeszcze bardziej uwydatnić tę miłość.

Ozeaszowy tekst jest tak mocno nasycony treściami emocjonalnymi, że zupełnie słusznie został nazwany protoewangelią Bożej miłości⁵⁵. Rzeczywiście została w nim ukazana w sposób bardzo plastyczny ojcowska miłość Boga do swojego ludu, zilustrowana szeregiem gestów i czynności ojcowskich, które wyrażają jej specyfikę i subtelność. A równocześnie wszystko wskazuje na to, że mamy do czynienia z najstarszym tekstem biblijnym ukazującym Boga jako kochającego ojca. Czułość opisanych gestów wzbudziła nawet pewne zastrzeżenia i wątpliwości, które sprawiły, że w przypadku niektórych gestów zaczęto się dopatrywać trochę innego sensu znaczeniowego, powiązanego bardziej z teologią przymierza. Należy jednak zauważyć, że dalszy kontekst perykopy w pełni potwierdza mocno emocjonalne zabarwienie użytych wyrażeń. Ukazuje on jakby wewnętrzne zmaganie się Boga ze słusznym gniewem na swój lud i czułą miłością ojca⁵⁶ (Oz 11, 8):

⁵⁴ Por. P. Kot, „*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*” (Oz 11, 9)...”, dz. cyt., s. 45.

⁵⁵ J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 159.

⁵⁶ Por. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa w Księdze Ozeasza...*, dz. cyt., s. 87.

Jakże mogę cię porzucić, Efraimie,
opuścić ciebie, Izraelu?
Jak mogę zrównać cię z *Admą*,
postąpić z tobą jak z *C^eboim*?

Powodowany ojcowskim uczuciem Bóg wzbrania się przed wymierzeniem ludowi izraelskiemu należnej kary za opuszczenie i wzgardę okazaną Jego ojcowskim uczuciom. Kara ta byłaby przecież w skutkach podobna do zgładzenia Sodomy i miast w jej sąsiedztwie. Księga Ozeasza wymienia w tym miejscu dwa miasta zniszczone niegdyś razem z Sodomą i Gomorą: 'Admāh i Cebō'īm położone w jej okolicy (Rdz 29, 22)⁵⁷. Wielka ojcowska wrażliwość Boga nie pozwala na zastosowanie tak strasznej sankcji (Oz 11, 8):

Moje serce wzbrania się przed tym,
jestem poruszony do głębi.

To ostanie wyrażenie oznacza dosłownie wzburzenie, rozpalenie wielkiego współczucia: *nikmerû niḥûmāy*. Rzeczownik *neḥumîm* pochodzi od czasownika *nḥm* i oznacza współczucie lub żal⁵⁸, a więc wskazuje na intensywność uczucia. Cały więc obraz kochającego ojca jest nasycony treściami emocjonalnymi. Dlatego ukazany w ten sposób Bóg hamuje swoje oburzenie (Oz 11, 9):

Nie dam się unieść porywowi mego gniewu,
nie zniszczę Efraima.

⁵⁷ W. Pikor „*Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem*” (Oz 11, 9). *Miłosierdzie jako objaw „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: „*Dobrze, służyć dobry...*”..., dz. cyt., s. 121.

⁵⁸ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt. – pod hasłem; W. Pikor, „*Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem*” (Oz 11, 9). *Miłosierdzie jako objaw „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: „*Dobrze, służyć dobry...*”..., dz. cyt., s. 122.

Opis tak czułych gestów miłości w stosunku do dziecka skłania niektórych do widzenia w Ozeaszowym tekście miłości nie tylko ojcowskiej, lecz nawet matczynej. Takie jednak ujęcie może wynikać z wpływu feministycznej lektury tekstu biblijnego, która każe się dopatrywać w różnych tekstach Boga ukazanego jako uczuciowa kobieta, zwłaszcza matka⁵⁹. Czy jednak rzeczywiście w naszym tekście Bóg jest ukazany jako matka? Hebrajska 1. os. liczby pojedynczej, w której opisana została miłość Boga do syna oraz jej gesty: *umiłowałem, wezwałem* itd. nie zawierają rozróżnienia gramatycznego na rodzaj męski lub żeński. Nie da się więc na tej podstawie wykazać, że chodzi o obraz Boga jako matki dla Efraima.

Argumentacja na podstawie intensywności uczucia i czułości gestów opiera się na dość wątpliwym założeniu, że ojciec, a więc mężczyzna, nie jest zdolny do mocnych uczuć. Czy jednak to założenie jest w pełni uzasadnione? Niekoniecznie, ponieważ Biblia niejednokrotnie ukazuje mężczyzn cechujących się głęboką uczuciowością, także ojcowską. Przykładem może być choćby Dawid opłakujący śmierć syna Absaloma, który przecież chciał zabić własnego ojca (2 Sm 19, 1).

Mówiąc o miłości małżeńskiej, Księga Ozeasza, podobnie jak inne księgi prorockie, ukazuje Boga zawsze jako oblubieńca – mężczyznę, a lud jako niewierną oblubienicę. Nigdy inaczej! To ona „cudzołoży” z Baalem i innymi bóstwami pogańskimi, zdradzając prawdziwą miłość Jahwe jako swego Oblubieńca (2, 7; 4, 12). Taki sposób ukazania bałwochwalstwa wynika z osobistych doświadczeń i przeżyć proroka zdradzonego przez żonę, choć on pozostał jej wierny. On również jest ojcem dzieci urodzonych przez cudzołożną żonę. Trudno więc w naszym tekście z 11. rozdziału dopatrywać się obrazu kochającej matki, a nie ojca –wbrew całemu kontekstowi Księgi.

Przede wszystkim jednak należy pamiętać, że ukazana miłość ojca i jej gesty są obrazem Boga i należą do obrazowości języka biblijnego. Toteż nie należy z nich wyciągać zbyt daleko idących wniosków na temat Boga jako mężczyzny lub kobiety. Ozeasz ukazuje miłującego Boga przy pomocy obrazu zaczerpniętego z ludzkiego życia. Posługując się obrazem kochającego ojca,

⁵⁹ P. Kot, „*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*” (Oz 11, 9)...”, dz. cyt., s. 39nn.

pragnie ukazać wielką miłość Boga do swojego ludu. Widzieliśmy zresztą, jak ten obraz miłości ojcowskiej przeplata się w Ozeaszowej perykopie z ukazywaniem rzeczywistości historycznej, czyli apostazji ludu od Boga Jahwe. W wierszu 1. mamy do czynienia z obrazem miłości ojcowskiej, w drugim jest przejście do bałwochwalczego kultu. W trzecim i czwartym pojawia się znowu obraz ojca, a w następnych realia historyczne. Orędziem właściwym biblijnych proroków jest nauka o wielkiej miłości Boga do ludzi, która jednak nie jest odwzajemniona w postawie ludu wybranego. Toteż orędzie to nie powinno być wykorzystywane do sporów na temat ewentualnego feminizmu w Biblii lub promocji jego niewłaściwej formy. Autorzy biblijni, a pierwszym z nich jest właśnie Ozeasz, uczą o miłości Boga, posługując się obrazem wielkiej miłości ojca do swojego dziecka. Znajdziemy w Biblii również teksty, które porównują miłość Boga do miłości matczynej. Są to trzy teksty: Iz 49, 15; 66, 13 i Syr 4, 10. Tymi tekstami zajmę się w dodatkowym piątym rozdziale obecnego opracowania. Nie ma jednak potrzeby tendencyjnej interpretacji obrazu miłości ojcowskiej w naszym i innych tekstach oraz mieszania go z innym obrazem miłości matczynej.

1.3. Jeremiasz: ukazanie ojcowskich uczuć

Kolejną księgą prorocką, w której znajdujemy obraz miłości ojcowskiej Boga, jest Księga Jeremiasza. Działalność tego proroka rozpoczęła się pod koniec VII wieku przed Chr. i trwała bardzo długo, bez mała 40 lat. Jeremiasz rozpoczął swe nauczanie, według słów samej Księgi, w 13. roku panowania króla Jozjasza, a więc w 627 czy też 626 roku przed Chr. (Jr 1, 2). Czasy jego prorokowania były bardzo niespokojne i burzliwe dla Królestwa Judzkiego i Jerozolimy, gdzie przede wszystkim nauczał. Był to najpierw niedługi czas wielkiej odnowy politycznej i religijnej przeprowadzonej przez króla Jozjasza od 628 roku przed Chr. Mógł sobie na nią pozwolić, ponieważ coraz bardziej zaczęła podupadać potęga Asyrii, która nie była już w stanie kontrolować podbitych terenów, zwłaszcza położonych, jak Juda, na obrzeżach swego imperium. Druga Księga Królewska (r. 23) jest świadectwem wielkich nadziei związanych z odnową religijną i optymizmu, który jej towarzyszył. To religijne

ożywienie mocno wpłynęło na młodego i wrażliwego Jeremiasza, wywodzącego się z rodu kapłańskiego (Jr 1, 1). Znalazło też istotne odbicie w treści jego nauczania. Jednak reforma Jozjasza zakończyła się niespodziewaną śmiercią proroka w bitwie pod Megiddo w 609 roku przed Chr.

Nadeszły ciężkie lata dominacji babilońskiej. Przyniosły drastyczny kres nadziejom na niepodległość i odrodzenie rodzimej religijności. Jerozolima została bezpośrednio zaatakowana i oblężona. Pierwsze oblężenie zakończyło się poddaniem Jerozolimy w 597 roku (por. 2 Krl 24, 12) i całkowitym podporządkowaniem Babilonii, co znalazło swój wyraz w płaceniu wysokiego haraczu. Gdy próbowano w oparciu o porozumienie z Egiptem zerwać więzy zależności, wojska chaldejskie przystąpiły drugi raz do oblężenia Jerozolimy, które tym razem zakończyło się zdobyciem i całkowitym zniszczeniem miasta. Zburzona została świątynia, umiłowane mieszkanie Boga wśród ludzi, a elity narodu brutalnie wysiedlone do Babilonii, łącznie z królem Sedecjaszem. Jednak miejscowi patrioci nie mogli się pogodzić z całkowitą klęską i dokonali zamachu w 582 roku na ustanowionego przez Babilończyków zarządcę Godoliasza. Buntownicy musieli uciekać do Egiptu, gdzie zabrali ze sobą także Jeremiasza⁶⁰.

Jeremiasz, jak o tym świadczy jego Księga, znalazł się w samym wirze tych wydarzeń, a kiedy próbował studzić nieracjonalne zapaty polityczne, został oskarżony o zdradę i kolaborację z wrogiem. Dlatego nie został wysiedlony do Babilonii (Jr 40, 1 – 6). W tej skomplikowanej i bolesnej atmosferze przyszło mu nauczać o Bogu i prostować wiele religijnych przekonań, jak np. o tym, że świątynia sama z siebie nie mogła być bezwzględną gwarancją bezpieczeństwa i opieki Bożej dla królestwa (Jr 7, 3nn). Przede wszystkim jednak musi swoim rodakom uświadamiać wielkość grzechu jako zdrady miłości Jahwe na rzecz bożków pogańskich, zwłaszcza z Babilonii czy Egiptu. Łatwo się domyślić w tym przypadku różnego rodzaju nacisków politycznych i ekonomicznych, ponieważ religia była zawsze traktowana jako nośnik

⁶⁰ Por. W. Brueggemann, *Geremia. Esilio e ritorno*, Torino 2015, s. 17nn; A. Weiser, *Geremia (capp. 1 – 25, 14)*, Brescia 1987, s. 15nn; M. Gołębiowski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, WMWKB 4, s. 196n.

ideologii, a obcym mocarstwom zależało na umacnianiu swych wpływów na kontrolowanych terenach.

Dlatego Jeremiasz pragnie pokazać swoim rodakom, że odstęstwo od Boga jest czymś równie bolesnym jak zdrada miłości małżeńskiej, a także wzgarda okazana miłości rodzicielskiej. Od drugiego rozdziału swej Księgi bardzo sugestywnie ukazuje ból i wyrzuty kochającego Boga w stosunku do ludu, który gardzi Jego miłością. Dominującym odniesieniem jest tu zdradzona miłość małżeńska. W tym właśnie sensie została nazwana cudzołóstwem, podobnie jak u Ozeasza. Jeremiasz celowo porównuje kult pogański, uprawiany na wzniesieniach kultycznych i pod drzewami, do publicznie uprawianego cudzołóstwa (Jr 2, 20nn; 3, 2. 6):

Na każdym wzniesieniu
i pod każdym drzewem zielonym
dopuszczałaś się nierządu.

Porównuje go także do opuszczenia i porzucenia własnego ojca i szukania innych, którzy nie są w stanie zapewnić bezpieczeństwa swoim dzieciom. Również w ten sposób krytykuje kult pogański polegający na szukaniu ojcowskiej miłości u bożków wykonanych z drewna lub kamienia (Jr 2, 27):

Mówią do drewna: Jesteś moim ojcem!
do kamienia: Ty mnie urodziłeś!

Jest to zapewne aluzja kultu Ela, jako ojca ludzi, i Asztarty⁶¹. Kiedy jednak złudne i zawodne bóstwa nie pospieszyły z pomocą, lud przypomina sobie o Bogu, który od samego początku jest jego Ojcem (Jr 3, 4):

A teraz wołasz do Mnie: Mój Ojciec [’ābî]!
Jesteś przyjacielem mej młodości [’allûf ne’uray].

⁶¹ D. R. Tasker, *Ancient Near Eastern Literature and the Hebrew Scriptures About the Fatherhood of God*, New York 2004, s. 58nn.

Obydwa określenia Boga zostały w Księdze Jeremiasza użyte paralelnie w stosunku do siebie, stąd wnioskujemy o ich podobieństwie znaczeniowym. Określeniu Boga jako Ojca odpowiada złożenie: *'allûf ne'uray*. Sam rzeczownik *'allûf* może oznaczać albo wodza plemienia (np. Rdz 36, 15nn), odpowiadając ugaryckiemu *ullupu*, albo serdecznego przyjaciela i odpowiadałby wtedy arabskiemu rdzeniowi *'alîf*⁶². W Jeremiaszowym kontekście posiada oczywiście drugie znaczenie, które jest analogiczne do określenia *ojciec* w sensie bardzo serdecznej więzi i miłości ojcowskiej. Tłumacz LXX przetłumaczył je jako ἀρχηγός τῆς παρθενίας, a więc w sensie opiekuna odpowiedzialnego za wychowanie oddanej mu pod jego opiekę młodej dziewczyny. Widocznie rozumiał ojcostwo bardziej jako odpowiedzialność i kierowanie dziećmi. Wydaje się jednak, że taki sens określenia *alûf* nie do końca odpowiada pojmowaniu ojcostwa w Biblii hebrajskiej. Niewierna córka odwołuje się w naszym tekście nie tyle do ojcowskiej władzy, co raczej do ojcowskich uczuć. Zdecydowanie lepiej odpowiada kontekstowi Jeremiasza sens serdecznej przyjaźni, tym bardziej że chodzi o zaufaną zażyłość ze strony młodości: *'allûf ne'urîm*. Takie samo złożenie odnajdujemy w Księdze Przysłów (2, 17), która w ten sposób określa męża poślubionego w młodości, kiedy najmocniej przeżywa się więź uczuciową.

Określenie Boga jako Ojca jest rozumiane w sensie dającego się kochać i czułego Ojca dla Izraela, który z kolei został ukazany jako niewdzięczna i obojętna córka. Natomiast Jego ojcowska miłość jest wielka i szczerza. Jest Ojcem zasługującym na pełne zaufanie ze strony swych dzieci. Widać to we wspomnianej przez Boga prośbie córki: *mój tato* i paralelnie użytego określenia *'allûf ne'urîm*. Córka beztrąsko liczy na Jego ojcowską miłość, która potrafi wszystko darować. On zaś szczerze ubolewa nad niewłaściwym zachowaniem córki.

Podobnie jak w Księdze Ozeasza również i tutaj zostały połączone dwa obrazy: miłości oblubieńczej i miłości ojcowskiej. Są to dwie różne formy

⁶² Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.; D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt. Tak też przetłumaczono hebrajskie określenie na język arabski w Biblii Van Dyka.

miłości, które zostały wykorzystane do zobrazowania wielkiej miłości Boga do ludu. Miłości – niestety – nieodwzajemnionej. Izrael jest niewierny swemu Bogu i ta niewierność jest tak wielkim złem jak zdrada małżeńska, albo też bunt niewdzięcznych dzieci i odrzucenie kochających rodziców. Perykopa Jeremiaszowa zaczyna się od porównania do zdradzonej miłości małżeńskiej (3, 1 – 3), aby później przejść do wzgardzonej miłości ojcowskiej (3, 4n). Kolejność motywów jest więc u Jeremiasza podobna jak wcześniej u Ozeasza.

Do motywu miłości ojcowskiej powraca Jeremiasz jeszcze nieco dalej, w wersecie 19 tego samego rozdziału. Przebija tu znowu wielkie pragnienie kochającego Boga, aby okazać miłość Judzie i potraktować naród wybrany jak własne dzieci. Aby obdarować ich żyzną ziemią, która w bardzo suchym środowisku geograficznym Bliskiego Wschodu jest prawdziwym skarbem (Jr 3, 19):

Jakże chciałbym cię zaliczyć do synów
i dać ci przepiękną ziemię,
najwspanialszą pośród posiadłości narodów!

Księga Jeremiasza mówi dosłownie o umieszczeniu ludu izraelskiego wśród synów: *’ăšîṭēk babānîm*. Sens tego zwrotu wydaje się oczywisty i tak też został przetłumaczony w LXX: τὰξω σε εἰς τέκνα. Zostaje on zresztą potwierdzony przez najbliższy kontekst wiersza paralelnego. Chodzi bowiem o traktowanie ludu jak własnych dzieci, które z miłości obdarowuje się najcenniejszymi darami. W przypadku ludu izraelskiego darem tym jest piękna i urodzajna ziemia ojczysta, której bogactwo tak pięknie opisał autor Księgi Powtórzonego Prawa współczesny Jeremiaszowi (8, 7–9):

Pan, twój Bóg, wprowadzi cię do ziemi żyznej, po której płyną strumienie, a w dolinach i w górach z głębin wytryskają źródła. Do ziemi pszenicy i jęczmienia, winnej latorośli, drzew figowych i drzew granatu, do ziemi drzew oliwnych, oleju i miodu; do ziemi, w której będziesz mógł się najeść do syta chleba i gdzie niczego ci nie zabraknie; do ziemi, której kamienie zawierają żelazo, a z gór wydobywa się miedź.

Jeremiasz określił tę ziemię jako *hemdāh*, a więc piękną i bogatą w zasoby naturalne. Przymiotnikiem tym określa się w Biblii najcenniejsze przedmioty, jak złoto, srebro i kamienie szlachetne (2 Krn 32, 27; Jr 25, 34; Oz 13, 15; Na 2, 10). W podobnym sensie określa się nim także Ziemię Obiecaną jako szczególnie piękną i cenioną (Ps 106, 24; Za 7, 14 i w naszym tekście).

Paralelnie określa ją też jako *przepiękne dziedzictwo*. Określenie tłumaczone jako dziedzictwo (*naḥālāh*) wskazuje nie tylko, jak w naszych współczesnych językach, na sposób przejęcia jakiejś własności od rodziców przez odziedziczenie spadku, lecz podkreśla jej niezbywalność i w ten sposób kładzie nacisk na własność szczególnie cenną⁶³. Aspekt ten jest dobrze widoczny w nowotestamentalnym określaniu nieba właśnie jako dziedzictwa: κληρονομία (Kol 3, 24; 1 P 1, 4; Ef 1, 14. 18; 5, 5; Hbr 9, 15). Chodzi o nagrodę w niebie, która jednak już obecnie jest zagwarantowana dla chrześcijan dzięki odkupieniu.

„Dziedzictwo” to zostało określone dodatkowo jako *ʿbī cib’ōt*, dosłownie: *splendor splendorów*. Jest to określenie zdublowane analogicznie jak na przykład w tytule biblijnej Pieśni nad Pieśniami w sensie pieśni najpiękniejszej. Również w innych tekstach biblijnych Ziemia Święta została określona podobnie jako *ʿbī – wszystkich ziem* (Ez 20, 6. 15), jednak nigdzie indziej nie jest to określenie zdublowane jak w naszym tekście w znaczeniu ziemi najpiękniejszej, najbardziej urodzajnej. Autor uściślił, że jest ona najpiękniejsza spośród ziem wszystkich innych narodów (*gōim*). Chciał więc uwydatnić szczególną wartość ziemi izraelskiej jako ojcowskiego daru Boga dla swoich dzieci. Daru wynikającego z Jego wielkiej ojcowskiej miłości. Piękno i wartość daru świadczy bowiem, jak wielka jest Jego miłość Boga do ludu.

Za tak piękny dar dla swoich dzieci Bóg ma prawo oczekiwać wzajemności, która znajdzie wyraz w synowskim potraktowaniu Go jako szanowanego i kochanego Ojca. Oczekiwanie to istnieje przede wszystkim w myśli i gorącym pragnieniu Ojca, choć w naszym przypadku zostało wyrażone przy pomocy czasownika określającego mówienie: *wā’ōmar – i powiedziałem...* Wiadomo jednak, że zakres znaczeniowy hebrajskiego czasownika jest bardzo

⁶³ Por. D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt.; L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

szeroki i może oznaczać nie tylko fizyczne wypowiedanie słów, lecz także i myślenie, które polega przecież na formułowaniu słów w świadomości⁶⁴. Czasownik ten bywa w tym miejscu tłumaczony jako dosłowne mówienie, zwłaszcza w wersjach angielskich (ASV, NAS) i francuskich (*Bible de Jérusalem*, TOB), jednak lepiej odpowiada kontekstowi tłumaczenie w sensie myślenia, na przykład we włoskiej Biblii CEI i niemieckiej Einheitsübersetzung. Podobnie zresztą ma się sprawa z *āmar* w kolejnym zdaniu naszego wiersza. Również i to sformułowanie jest tłumaczone jako myślenie, choćby w polskiej Biblii Tysiąclecia, Biblii paulińskiej, warszawsko-praskiej oraz włoskiej CEI i niemieckiej Einheitsübersetzung. Rozumienie tego czasownika w sensie myślenia na pewno bardziej odpowiada kontekstowi perykopy, w którym przecież nie widać żadnego rozmówcy Boga.

Bóg gorąco pragnie, aby jego umiłowane dzieci znowu zwróciły się do Niego jak do własnego Ojca: *ʿābî tiqr'û lî*. Zwrot ten należy rozumieć analogicznie do znanego nam już sformułowania w przeanalizowanej perykopie Oz 11, 1: *z Egiptu wezwałem mojego syna*. Również i w Jeremiaszowym tekście chodzi o wyrażenie szczerej miłości, tym razem synowskiej do Boga jako Ojca.

W Jeremiaszowym tekście znajdujemy jeszcze dwukrotne wezwanie Boga, skierowane do *synów* określonych jako *wiarołomnych* (3, 14. 22):

Wróćcie [*šûbû*] synowie wiarołomni [*bānîm šôbābîm*]!

Łatwo zauważyć grę słów *šûb* i *šôbāb*, z których drugie jest etymologicznie spokrewnione z czasownikiem *šûb*⁶⁵. Jest to więc wezwanie do powrotu skierowane do tych, którzy odeszli od Boga i odwrócili się od Niego. Wiadomo jednak, że określenie *bēn* posiada bardzo szeroki zakres znaczeniowy i wcale nie musi oznaczać własnego syna. Użyty w liczbie mnogiej może określać całe plemię czy naród jako *synów Izraela* (np. Jr 16, 14). Czy zatem w Jeremiaszowym tekście określenie *bānîm* zostało użyte w znaczeniu własnych dzieci, czy też w sensie poszerzonym?

⁶⁴ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

⁶⁵ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

42 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

Kontekst obydwóch zwrotów zdaje się tutaj wskazywać na sens znaczeniowo szerszy. Nie chodzi tyle o ojcowską czułość Boga dla własnych dzieci, co o szerszą perspektywę dzieci narodu wybranego, który w swojej całości jest zaproszony do religijnej więzi z Bogiem jako najważniejszym autorytetem moralnym. Ta funkcja Boga została wyrażona w wierszu 14. czasownikiem *b'l* (= panować), a w wierszu 22. określeniem *nasz Bóg* (*'ēlōhênû*). Jednak również i w ich kontekście widać Boga jako Osobę bardzo dobrą i wrażliwą, która szczerze pragnie ulżyć w przykłej doli swego ludu na wygnaniu i sprowadzić go z powrotem do własnej ojczyzny. Autor Księgi posługuje się różnymi porównaniami, aby zachęcić czytelników do odnowienia więzów miłości z Bogiem. Najwięcej posługuje się porównaniem do niewiernej żony, która cierpi z powodu opuszczenia męża (Jr 3, 1 – 3. 6 – 10. 13: wezwanie skierowane do Izraela jako kobiety w rodzaju żeńskim – w. 7), lecz również i do ukochanego dziecka, na którego powrót z utęsknieniem czeka Ojciec (w. 4 i 19). Od w. 14 Autor przechodzi do rzeczywistości historycznej Izraela, kreśląc perspektywę powrotu z niewoli i pojednania Izraela z Judą (w. 18) oraz nadziei na nawrócenie.

Do metafory miłości ojcowskiej powraca Jeremiasz w 31. rozdziale swej Księgi. Ukazuje tam Boga, który określa siebie jako Ojca dla Izraela, a jego miłość uwidoczni się w uratowaniu z niewoli. Boża deklaracja jest sformułowaniem paralelnym (Jr 31, 9):

Bo stałem się Ojcem [*l'ē 'āb*] dla Izraela,
Efraim jest moim synem pierwotnym [*b^ekōr*].

Do umiłowanego syna został porównany w pierwszym wersie *Izrael*, co odpowiada określeniu *Efraim* w drugim. Treść obydwóch wersów jest tożsama, choć wyrażona inaczej. O ile pierwszy mówi o Bogu jako Ojcu, o tyle drugi o Izraelu jako Jego synu pierwotnym: *b^ekōr*. Do bycia pierwotnym, a więc pierwszym synem, przywiązywano wielką wagę nie tylko w Biblii, lecz także w szeroko rozumianym świecie semickim⁶⁶. O specjalnym traktowaniu

⁶⁶ Jak o tym świadczy zapis ze starożytnego Ugarit; por. M. Tsevat, „*b^ekōr*”, TWAT I, 646.

najstarszego syna świadczy już sama częstotliwość użycia tego określenia w Biblii. Pierworodny syn miał prawo do podwójnej części dziedzictwa po ojcu (Pwt 21, 17). Ceniono go najbardziej, stąd ofiarowywano Bogu⁶⁷. Bycie synem pierwszym, najstarszym ceniono sobie jako przywilej, jak o tym świadczy opowiadanie o Jakubie, który podstępnie zdobył ten przywilej od ojca Izaaka (Rdz 27). Stąd można wnioskować, że był też adresatem szczególnej, największej miłości rodzicielskiej⁶⁸.

Ten szczególny aspekt znaczeniowy określenia *b^ekōr* można dostrzec w naszym dwuwierszu. Drugi wers bowiem wzmacnia wymowę pierwszego w takim sensie, że chodzi nie tylko o któregokolwiek z synów, lecz syna szczególnego, najbardziej cenionego i lubianego. O syna, który jest przedmiotem szczególnej troski ojcowskiej, jak o tym mówi cały kontekst zarówno poprzedzający, jak i następujący. Mówi on o Bożej trosce o lud w niewoli, który pragnie wyzwolić i sprowadzić z powrotem do własnej ziemi (ww. 6 – 9. 10 – 40). Kreśląc piękną perspektywę ocalenia i powrotu, akcentuje wrażliwość i dobroć Bożą. Jest to dobroć i miłość właściwa dla kochającego ojca.

Głębia ojcowskiej miłości Bożej została jeszcze dosadniej wyrażona w wierszu 20. tegoż rozdziału. Najpierw w Bożych ustach pojawiają się dwa piękne określenia Efraima jako syna szczególnie drogiego (*bēn jaqqîr*) oraz umiłowanego dziecka (*jeled ša'āšu'im*). Przymiotnik *jaqqîr* występuje tylko w tym miejscu w Biblii hebrajskiej (hapax legomenon), lecz jego znaczenie jest dość oczywiste, co widać na przykładzie określeń pokrewnych: czasownika *jqr* i przymiotników *jâqâr* i *jeqâr*. Posiadają one sens bycia bardzo wartościowym, drogocennym⁶⁹. Targumy przetłumaczyły go jako *ħabîb*, a więc ukochany, i podobnie grecka Septuaginta jako ἀγαπητός. Chodzi więc o syna

⁶⁷ Por. LB, pod hasłem: *pierwociny, pierworodny*. Praktyka polegała jednak na tzw. wykupieniu syna pierworodnego przy pomocy ofiary złożonej Bogu w zamian za niego; por. Wj 13, 13; 34, 20; Lb 18, 15; por. Łk 2, 23n.

⁶⁸ Por. R. Rumianek, „Synem moim pierworodnym jest Izrael” (Wj 4, 22), w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7)..., dz. cyt., s. 66.

⁶⁹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

44 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

szczególnie lubianego i cenionego. Będąc Ojcem, traktuje Bóg Efraima jako swego syna szczególnie miłowanego.

Jeszcze mocniejszą wymowę posiada drugie określenie *jeled ša'āšu'ím*, który oznacza umiłowane dziecko. Określenie *ša'āšu'ím* występuje tylko w liczbie mnogiej, wskazując na intensywność upodobania. Oznacza wielkie upodobanie w osobie lub rzeczy i radość, jaką ono powoduje⁷⁰. Wskazuje na spontaniczność i szczerść zamięłowania do osoby lub przedmiotu. W Psalmie 119 jest pięciokrotnie odniesione do Bożego Prawa, które przez modlącego się jest traktowane z wielkim upodobaniem. W Izajaszowej Pieśni o winnicy wskazuje na szczególne upodobanie Boże do mieszkańców Judy, większe niż do pozostałych plemion izraelskich (Iz 5, 7):

Otóż winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela,
Mieszkańcy Judy Jego szczeniem szczególnie umiłowanym [*ša'āšu'ím*]

W podobny sposób zrozumieli to słowo także tłumacze greckiej Septuaginty i oddali je jako παιδίων ἐντρύφων. Już sama konstrukcja paralelna pokazuje, że obydwa określenia Efraima: *bēn jaqqîr* i *jeled ša'āšu'ím* posiadają sens analogiczny, a drugie zdaje się być jeszcze mocniejsze w swej wymowie od pierwszego (Jr 31, 20):

Czyż Efraim nie jest dla Mnie cenionym synem [*bēn jaqqîr*],
Szczególnie ukochanym dzieckiem [*jeled ša'āšu'ím*]?

Na pewno mamy tu do czynienia z określeniami głębokiej miłości ojcowskiej, a Autor tak dobrał paralelne wyrażenia, aby ją najlepiej uwydatnić. Stanowi ona przecież motywację całego zaangażowania Boga w ocalenie Izraela i jego powrót do ziemi obiecanej.

Wielkość ojcowskiego uczucia Boga zostaje potwierdzona w dalszej części tego samego wiersza. Mówi ona dosłownie o głębokim poruszeniu wnętrza (*hāmû mēaî*) na myśl o cierpieniu ukochanego syna. Wnętrza trakt-

⁷⁰ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

wane są w języku hebrajskim biblijnym jako ośrodek głębokich uczuć, trochę podobnie jak to ma miejsce w naszym dzisiejszym określeniu wzruszenia. Rozumie się je jako wewnętrzne poruszenie człowieka na widok bardzo kochanej osoby, np. cierpienia ukochanego dziecka. Znaczenie tego zwrotu jest bardzo podobne do Iz 63, 15 (*hāmōn mē'ēikā* = głębokie poruszenie uczuć), gdzie również wskazuje na wielkość ojcowskiego uczucia Boga w stosunku do swego ludu. Tekstem tym zajmiemy się dokładniej w IV rozdziale naszego opracowania przy omawianiu perykopy Iz 63, 16 – 64, 7. Podobnie jak we wcześniejszym tekście Jeremiasza wskazuje na wnętrzości jako ośrodek głębokich uczuć (4, 19). W naszym wierszu chodzi więc o uwydatnienie intensywności i głębi ojcowskiego uczucia.

To głębokie i mocno przeżywane uczucie wymusza niejako na Bogu, aby okazał swemu dziecku wyrozumiałość i czułą miłość. Została ona określona sformułowaniem: *ārahāmennu 'rahēm*, zawierającym dobrze znany czasownik *rhm* w koniugacji piel, który jest najważniejszym określeniem miłosierdzia. Jednak jego pierwotny odcień znaczeniowy wskazuje na głębię przeżywanego uczucia, co widać choćby u Iz 49, 15, gdzie określa czułą miłość matki do swego dziecka⁷¹. W ten sposób bardzo dobrze odpowiada znaczeniowo określeniu *wnętrzości* jako ośrodka mocnych uczuć. Siła ojcowskiego uczucia została dodatkowo uwydatniona konstrukcją z bezokolicznikiem absolutnym *rahēm 'ārahāmennū*, która uwydatnia jego intensywność i moc. Jeremiaszowy kontekst sugeruje też pewność i niewzruszoność Bożych uczuć względem Izraela, określając Jego słowa jako uroczystą deklarację, w tym sensie wyrocznie Pana *nē'um Jhwh*.

Ilekcć Bóg czyni słuszne wyrzuty swemu synowi, wspomina ze wzruszeniem jego dzieciństwo. Taki wydaje się sens stwierdzenia z użytym również podwójnie czasownikiem *zkr*, pierwszy raz w bezokoliczniku absolutnym *zākōr 'ezkerennū*. Wspomnienie miłych chwil przeżytych z ukochanym dzieckiem uniemożliwia Mu zastosowanie surowej kary, na którą dorosły już syn zasługuje. Wspomnienia z jego dzieciństwa powodują u wrażliwego Ojca tak wielkie wzruszenie, że uniemożliwia ono wyegzekwowanie należnej kary.

⁷¹ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 169nn.

Ojcovska miłość bierze górę nad słusznym gniewem i koniecznością stosowania sankcji. Powodowany wielkim uczuciem Ojciec definitywnie rezygnuje z zastosowania kary i odtąd już pragnie się kierować tylko dobrocią i miłością. Uroczyście deklaruje swoją decyzję jako *neum Jhwh*.

Zestawiając Jeremiaszowy obraz miłości ojcovskiej Boga z przeanalizowaną wcześniej perykopą Ozeasza, widzimy, że również on jest nie mniej nasycony słownictwem uczuciowości. O ile jednak Ozeaszowy tekst 11, 1–4 ukazywał różne ojcovskie gesty wyrażające tę miłość, jak np. przywoływanie, uczenie stawiania pierwszych kroków i noszenie na ramionach, o tyle autor Księgi Jeremiasza pragnie niejako bardziej wniknąć w głębię ojcovskiego uczucia. Widać je najpierw w pragnieniu powrotu dzieci, które odeszły (Jr 3, 14. 19), a następnie w pogłębionej introspekcji ojcovskiego uczucia, które jest większe niż wymóg sprawiedliwej kary i zdecydowanie przeważa nad potrzebą jej zastosowania. Prowadzi Boga do bezwarunkowej deklaracji miłości i łagodności ojcovskiej względem syna.

1.4. Izrael jako syn pierworodny (Wj 4, 22n)

Innym tekstem, w którym Izrael został nazwany pierworodnym synem Jahwe, jest sformułowanie z Księgi Wyjścia 4, 22n. Bóg udziela w nim instrukcji Mojżeszowi, jak powinien w Jego imieniu pertraktować z faraonem:

To mówi PAN

Izrael jest moim synem pierworodnym [*b^enî b^ekōrî*]!

dlatego nakazuję ci: wypuść mojego syna, aby mi służył.

Jeśli będziesz się opierał

Ja zabiję twojego pierworodnego syna [*binkā b^ekōr^ekā*].

Oświadczenie wypowiedziane do faraona jest wprowadzone formułą prorocką *tak mówi Jahwe*, która jest zdecydowaną i uroczystą deklaracją Boga⁷².

⁷² Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2009, s. 169 (NKB ST II).

W oświadczeniu tym został, jeszcze mocniej niż w Jr 31, 9, uwydatniony status Izraela jako syna pierworodnego dla Jahwe poprzez powtórzenie sformułowania *bēn bēkōr*. Izrael zostaje uznany nie tylko za jednego z synów Boga, lecz jest traktowany jako Jego syn szczególny, bo pierworodny. Kontekst wypowiedzi wskazuje, że Bogu bardzo zależy na uwolnieniu tego najważniejszego syna i gotów jest podjąć najboleśniejszą dla faraona interwencję w jego obronie. Jeśli on nie zdecyduje się uwolnić ludu izraelskiego, Bóg gotów jest zadać mu najboleśniejszy cios w postaci śmierci jego syna pierworodnego, aby odczuł, jak bardzo Bogu zależy na własnym ludzie. Traktuje On Izrael jako syna szczególnie lubianego, z którym czuje się osobiście mocno związany. Dlatego też Boża deklaracja tłumaczy wszystkie późniejsze działania Boga, aby uwolnić swój lud z Egiptu, poczynawszy od tzw. plag egipskich, które zostały opisane w dalszej kolejności w rozdziałach 7 do 12. Podstawową i najważniejszą motywacją Bożego działania jest wielka ojcowska miłość do Izraela, który traktuje jako swego syna pierworodnego, a więc najważniejszego i najbardziej miłowanego.

Stanowcze polecenie do faraona zostaje obwarowane groźbą: jeśli nie uwolni syna pierworodnego dla Boga, Bóg ukarze śmiercią jego syna pierworodnego. Kara będzie więc dla faraona równie dotkliwa, jak dotkliwie jest dla Boga patrzeć na cierpienia Izraela jako syna szczególnie lubianego. Dopiero zastosowanie tej najbardziej dotkliwej sankcji, jak się później okaże, złamie opór faraona i zdecyduje się on uwolnić Izraelitów (Wj 12, 29 – 33).

Okazuje się, że tylko w dwóch przeanalizowanych przez nas tekstach, a więc Wj 4, 22n i Jr 31, 9 Lud Boży został nazwany synem pierworodnym Jahwe. Ich reminiscencją jest późniejsze sformułowanie w Księdze Syracha 36, 11, którym również zajmiemy się w ostatnim rozdziale naszego opracowania. W obydwóch hebrajskich tekstach określenie to zostało wyrażone w formie Bożego oświadczenia, że Izrael (Efraim) jest Jego własnym synem pierworodnym: *bēkōr*⁷³. Toteż należy postawić pytanie o wzajemne relacje między tymi tekstami. Nasz tekst z Księgi Wyjścia przejawia cechy redakcji

⁷³ Por. R. Rumianek, „*Synem moim pierworodnym jest Izrael*” (Wj 4, 22), w: „*Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*” (Iz 64, 7)...”, dz. cyt., 64.

deuteronomicznej, a więc mniej więcej współczesnej Jeremiaszowi, choć można w nim znaleźć także ślady pracy późniejszych redaktorów⁷⁴. Rozpoczyna się bowiem od typowej dla ksiąg prorockich deklaracji: *Tak mówi Jahwe*, bardzo charakterystycznej dla ksiąg prorockich, zwłaszcza Księgi Jeremiasza, w której występuje aż 153 razy. Ponadto nie wiąże Mojżesza z Aaronem, co jest charakterystyczne dla późniejszej już redakcji kapłańskiej. Zaś motyw miłości Boga jest często spotykany, zwłaszcza w Księdze Powtórzonego Prawa, np. 4, 37; 6, 5nn itd.

Widać więc, że teksty szczególnie uwydatniające wielkość ojcowskiej miłości Boga do Izraela są właściwe dla nurtu prorockiego i redakcji deuteronomicznej, która powstała pod jego wpływem.

1.5. Miłość dla niewdzięcznych dzieci (Pwt 32, 6. 18–20)

Inne sformułowania dotyczące Bożego ojcostwa widzimy w tzw. Pieśni Mojżesza, która znajduje się w końcowej części Księgi Powtórzonego Prawa (32, 1nn)⁷⁵. Słowa Pieśni są usilnym wezwaniem do wierności i miłości Boga, co jest zresztą głównym celem całej Księgi Powtórzonego Prawa oraz tzw. historii deuteronomicznej (Joz – 2 Krl). Aby pobudzić czytelników do szczerej wierności, wylicza Autor kolejne dobrodziejstwa, jakie Jahwe wyświadczył swojemu ludowi, zwłaszcza w czasie trudnej i niebezpiecznej podróży po pustyni: *znalazł go na pustej ziemi, na pustkowiu, wśród dzikiego wycia* (w. 10). Pustynia jest bowiem obszarem szczególnie groźnym, gdzie niezbędna staje się pomoc ze strony innych i gdzie się ją szczególnie docenia. Bóg strzegł Izraela *jak źrenicy oka*, a więc tej części ciała, która jest najbardziej narażona na uszkodzenie, a zarazem niezbędna do normalnej egzystencji (por. Ps 17, 8; Syr 17, 22; Za 2, 12). Porównanie do opieki nad własnym okiem uwydatnia Boże zaangażowanie w obronę i ochronę ludu przed różnego

⁷⁴ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 169.

⁷⁵ Nie wchodzimy tutaj w skomplikowaną dyskusję na temat odrębności tej perykopy od reszty Księgi i ewentualnego czasu jej powstania. Nie przyniosła ona decydujących rozstrzygnięć.

rodzaju zagrożeniami, jakie czyhały zwłaszcza na bezludnych obszarach. Innym bardzo wymownym przykładem Bożej troski jest odniesienie do orła, którego podziwiano za troskliwą opiekę nad własnymi pisklętami (w. 11)⁷⁶. Boża opieka na pustyni polegała również na dostarczaniu żywności, której na pustyni nie ma (w. 13n).

W kontekst Bożej opieki na pustyni wpisuje się również porównanie do postawy ojcowskiej. Co więcej, porównanie do ojca otwiera wyliczanie dobrodziejstw wyświadczonych przez Boga i w ten sposób wskazuje na podstawową motywację Jego troski o ludzi. Jest nią właśnie miłość i przywiązanie, jakie są właściwe dla ojca. W naszym tekście jest to zapytanie skierowane do Izraelitów, którzy nie okazują Bogu wdzięczności za ojcowską troskę:

Czyż nie jest On jest twoim Ojcem twoim [*ābîkā*],
który nabył cię [*-kā*],
On uczynił cię [*-kā*]
i umocnił cię [*-kā*] [w. 6]?

Przytoczone dosłowne tłumaczenie celowo uwzględnia takie same końcówki dzierżawcze *-kā*, które sprawiają, że kolejne wersy rymują się, uwydatniając powiązanie kolejnych trzech określeń Bożego działania z ideą Jego ojcostwa. Ojcowska miłość motywowała troskliwą opiekę nad ludem, ona też zobowiązuje lud do wdzięczności i wzajemności. Jednak naród wybrany nie chce tego zrozumieć, bo nie posiada mądrości rozumianej w sensie biblijnym (*hākām*) i może być określony jako głupi (*nābāl*). Poważnie się Bogu sprzeniewierzył⁷⁷ i nie zasługuje już na miano Jego dzieci (*lō' bānāw* – w. 5),

⁷⁶ Szersze omówienie tego porównania w: S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999, s. 280nn.

⁷⁷ Użyte tutaj słowo *šāhat* jest bardzo mocne w swej wymowie i oznacza zasadniczo doprowadzić do ruiny. Użyte w naszym kontekście w koniugacji piel wskazuje na przysporzenie własnemu ojcu wielu zmartwień i kłopotów; por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

stał się natomiast potomstwem i całym *pokoleniem przewrotnym i zepsutym*. Bóg natomiast pozostaje niezmiennie Ojcem dla złego i niewdzięcznego ludu, ponieważ ojcem pozostaje się na zawsze, niezależnie od postawy własnych dzieci. Porównanie miłości Bożej do rodzicielskiej ma na celu uwydatnienie wierności i niezawodności Jego miłości. Bóg kocha podobnie jak rodzice, którzy nigdy nie przestają kochać swych dzieci, choć one tej miłości nie doceniają i nie okazują wdzięczności.

Na pierwszy rzut oka Boże działania wydają się nie mieć bezpośrednio związku z rolą typową dla ojca w relacji do własnych dzieci. Pierwszym określeniem jest czasownik *qnh*, który oznacza nabycie czegoś na własność, najczęściej przez zakupienie. W kontekście teologicznym Starego Testamentu chodzi o nabycie przez Boga ludu izraelskiego dla siebie przez wyzwolenie z niewoli egipskiej (Wj 15, 16; Iz 11, 11). Nabycie pokazuje, że Bogu bardzo zależy na swym ludzie i dlatego wziął go w swoją opiekę i swe posiadanie. Jest wyrazem Bożego przywiązania do ludu, a więc Jego miłości. W tym sensie jego znaczenie wyraża miłość rodzicielską, która przejawia się tym, że rodzicom bardzo zależy na własnym dziecku.

Kolejny czasownik *uczynić* (hebr. *śh*) kojarzy się w Biblii raczej ze stwarzaniem (np. Rdz 5, 1), jednak można się w nim doszukać analogii do dawania życia, które przecież jest podstawową funkcją rodzicielską. Zaś czasownik *kun* w koniugacji *polel* oznacza ustanawianie i wyznaczanie, co może się kojarzyć z ojcowskim wychowaniem. W Biblii jednak bardziej odnosi się działania stwórczego (np. Ps 8, 4) czy też ustanawiania czegoś (np. Ps 7, 10). Razem wzięte wszystkie te trzy czasowniki uwydatniają wielkie zaangażowanie Boga w opiekę nad swym ludem od samego początku jego istnienia. Lud ten zawdzięcza Bogu wszystko, czym jest i co osiągnął, podobnie jak dziecko swoim rodzicom⁷⁸, a jednak tego zupełnie nie docenia.

W kolejnych wierszach Pieśni Mojżesza można dostrzec inne aluzje, choć pośrednie, do obrazu Bożego ojcostwa. Jest to zwłaszcza porównanie do orła opiekującego się swymi pisklętami w wierszach 11. i następnym, a także

⁷⁸ Por. U. Szwarz, „On Twoim Ojcem ...”. *Idea rodzicielstwa Jahweh w świetle Pwt*, w: „*Abba, Ojciec!*”..., dz. cyt., s. 104 (Homo Meditans XXI).

dostarczenie pożywienia, zwłaszcza zaś „ssaniu” miodu ze skały w wierszu 13. Użyty tam czasownik *jnq* w koniugacji hifil oznacza dosłownie dawanie niemowlęciu matczynego mleka do ssania⁷⁹ i w tym sensie zawiera aluzję do troski i miłości rodzicielskiej.

Zaś bezpośrednio do motywu miłości rodzicielskiej wraca Autor nieco dalej, już po wyciszeniu Bożych dobrodziejstw i ukazaniu niewierności Izraela. W wierszu 18. konstatuje, że lud opuścił Boga, któremu wszystko zawdzięcza:

Wzgardziłeś Skałą, która cię zrodziła [*yld*],
Zapomniałeś o Bogu, który cię wydał na świat [*hûl*] [w. 18].

W paralelnym sformułowaniu nie określa się Boga jako Ojca, natomiast używa się dwóch czasowników określających funkcje rodzicielskie. Pierwszy z nich, to *yld*, który w koniugacji *qal* oznacza urodzenie dziecka i określa zarówno rolę matki w wydaniu dziecka na świat (por. Rdz 3, 16 itd.), jak i rolę ojca w jego poczęciu. Jest bowiem odnoszony do mężczyzn jako ojców w biblijnych genealogiach, np. Rdz 10, 8nn; 1 Krn 1, 10. 11. 13 itd. Natomiast drugi czasownik *hûl* odnosi się bardziej do roli matki i sugeruje bóle porodowe⁸⁰. Nie będziemy jednak się skupiać na precyzowaniu, czy chodzi o Boga o rysach bardziej ojcowskich czy matczynych. Autorowi chodzi o porównanie grzechu do niewdzięczności i wzgardy okazanej własnym rodzicom, którym zawdzięcza się przecież życie i wychowanie. Można powiedzieć, że grzech i opuszczenie Boga dotyka i rani jego miłość podobną do miłości rodziców.

Należy jednak zaznaczyć, że kultura semicka stawia na pierwszym miejscu rolę mężczyzny: męża czy ojca, co wcale nie oznacza, że nie docenia roli kobiety: żony i matki. Można powiedzieć, że w kulturze dawnego środowiska biblijnego mężczyzna jest niejako przedstawicielem i reprezentantem całej

⁷⁹ Por. U. Szwarz, „*On Twoim Ojcem ...*”. *Idea rodzicielstwa Jahweh w świetle Pwt*, w: „*Abba, Ojczy!*”..., dz. cyt., s. 107–111.

⁸⁰ Por. J. H. Tigay, *Deuteronomy*, Philadelphia–Jerusalem 1996, s. 307 (The JPS Torah Commentary).

rodziny w życiu społecznym i religijnym i on za nią odpowiada. Nie należy też odmawiać ojcu zdolności do miłości i ojcowskich uczuć, o czym bardzo dobitnie świadczą analizowane teksty biblijne.

Na ojcowsko-macierzyńską relację między Bogiem a Jego ludem wskazują również określenia ludu jako Jego synów i córek (*bānāyw ūbenōtāyw*), choć są to dzieci, które dopuściły się zniewagi wobec Niego (w. 19). Są dziećmi (*bānīm*), które nie dochowały Mu wierności, jaką powinny okazywać własnym rodzicom, i postąpiły przewrotnie (w. 20). Jednak Bóg pozostaje ich Ojcem mimo wszystko i dlatego bardzo boleśnie odczuwa lekceważenie z ich strony.

Bardzo interesujące i oryginalne jest w naszym tekście połączenie roli rodzicielskiej z obrazem skały: *cūr j^elādkā*. Znajdujemy je tylko w naszej pe-rykopie, choć porównanie Boga do skały jest częste, zwłaszcza w naszym 32 rozdziale Deuteronomium (w. 4. 15. 18. 30n). Znajdujemy je także w wielu Psalmach (18, 3. 32. 47; 19, 5; 28, 1 itd.) i Księdze Izajasza (17, 10; 26, 4; 30, 29). Porównanie Boga do skały ma na celu ukazanie Jego roli jako skutecznej obrony przed wrogami, podobnie jak skalne wzgórze dawało w dawnych czasach szansę obrony, kiedy walczono przede wszystkim wręcz. Na takie rozumienie funkcji skały, do której przyrównano Boga, wskazuje choćby połączenie *Skała ocalenia* (*cūr j^ešū'āt*) w wierszu 15. Natomiast na połączenie roli skały z tworzeniem, względnie rodzeniem, ludu może rzucić nieco światła wyrażenie z Iz 51, 1, gdzie Pan Bóg porównany jest do skały, z której lud został wyciosany. Porównanie to nawiązuje do sposobu budowania w dawnym, a także i współczesnym Izraelu, gdzie buduje się zasadniczo z kamieni wyciosanych z miejscowej skały, a nie np. cegły. Miejscowy wapień posiada bardzo dobre właściwości termoizolacyjne i jest zarazem stosunkowo łatwy do obróbki. Wydaje się, że Autor Deuteronomium ukazuje rolę Bożą w powstaniu narodu wybranego, odwołując się najpierw do porównania zaczerpniętego z budowy, aby następnie przejść do roli ojcowskiej. Stąd wzięto się zapewne w naszym tekście połączenie skały do budowy i funkcji rodzicielskiej.

Obydwa odniesienia do miłości ojcowskiej możemy w tzw. Pieśni Mojżesza potraktować jako pewnego rodzaju inkluzję, która zamyka wyliczenie Bożych

dobrodziejstw względem Izraela oraz jego rażącej niewdzięczności wobec Boskiego Dobroczyncy. Porównanie do ojcowskiej miłości najlepiej tłumaczy i uzasadnia trwałą i wierną miłość Boga do ludu, a równocześnie sugestywnie ukazuje niewłaściwą postawę ludu.

1.6. Ojciec biednych – Ps 68, 6

Warto jeszcze zwrócić uwagę na sformułowanie Psalmu 68 o tym, że Bóg jest *ojcem dla sierót i opiekunem dla wdów* (w. 6). O ile we wcześniej analizowanych tekstach była mowa o ojcostwie Boga w stosunku do całego ludu, tutaj ojcostwo to zostało odniesione do dwóch szczególnych kategorii ludzi: sierót i wdów. Są to typowe grupy społeczne uznawane w dawnym Izraelu za najbiedniejsze i najbardziej potrzebujące wsparcia i opieki. Widać w wielokrotnych napomnieniach prorockich, zwłaszcza proroków wcześniejszych: Proto-Izajasza (Iz 1, 17. 23; 10, 2) i Jeremiasza (Jr 7, 6; 22, 3; 49, 11), a także nakazach prawnych zawartych w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 10, 18; 24, 17 – 21; 26, 12n). Widać, że postulat opieki nad najbiedniejszymi z ludu, których typowymi przedstawicielami są osierocone dzieci i wdowy, jest charakterystyczny również dla wcześniejszych proroków oraz redakcji deuteronomicznej. Mamy więc do czynienia z tą samą epoką oraz duchowością, jak w przypadku wcześniejszych tekstów dotyczących Bożego ojcostwa. Nigdzie indziej jednak nie mówi się w tym kontekście o Bogu jako Ojcu dla sierót i wdów. Sformułowanie Psalmu 68 jest oczywiście poetyckie i dlatego paralelne, podobnie jak w przypadku wcześniej omówionych tekstów:

Ojcem [*’ābî*] dla sierót [*jetômîm*]
i opiekunem [*dajjan*] dla wdów [*’almānôt*]
jest Bóg w swym świętym mieszkaniu.

Określenia najbiedniejszych ludzi w dawnym Izraelu zostały użyte paralelnie w stosunku do siebie. Paralelne, a więc podobne znaczeniowo, są także dwa określenia Boga jako Ojca i *dajjan*. To ostatnie oznacza właściwie

sędziego, jednak zostało użyte, tak jak w wielu innych tekstach biblijnych, w sensie obrońcy sądowego i opiekuna. Tak też zostało przetłumaczone w naszym tekście: we współczesnych tłumaczeniach polskich (BT i Biblia paulińska), włoskiej Biblii CEI, niemieckiej Einheitsübersetzung i francuskiej TOB. Na taki właśnie sens tego określenia wskazuje najbliższy kontekst, a zwłaszcza podobieństwo znaczeniowe do określenia *Ojciec*. Boża rola jako sędziego w stosunku do najbiedniejszych jest bowiem analogiczna do roli ojca, który staje w obronie swojego dziecka, zwłaszcza zagrożonego i krzywdzonego.

Określenie Boga jako Ojca wskazuje więc również i w tekście tego Psalmu na ojcowską miłość, którą Bóg kieruje się zwłaszcza w stosunku do tych, którzy jej najbardziej potrzebują. Przejawia się ona w bardzo oczekiwanej i skutecznej dla nich pomocy. O ile określenie sędziego (*dajjan*) akcentuje w naszym wierszu bardziej realną pomoc, na którą można liczyć, o tyle określenie *Ojciec* akcentuje bardziej uczuciową motywację spodziewanej od Boga interwencji. Ojcowskie uczucie i dobroć stanowią główną motywację Jego zaangażowania w obronie najślabszych.

Myśl o ojcowskiej obronie najślabszych znajduje swą kontynuację w następnym wierszu Psalmu, który stwierdza, że (Ps 68, 7):

Bóg opuszczonych [*ʾēhîdîm*] osiedla [*môšîb*] w domu,
Uwięzionych [*ʾăšîrîm*] prowadzi do szczęścia.

Ojcowska opieka i szczególna miłość Boga rozciąga się także na innych ludzi najbardziej nieszczęśliwych. W naszym przypadku mówi się najpierw o ludziach opuszczonych przez innych i pozbawionych pomocy (*ʾēhîdîm*), a następnie o więźniach, którzy są pozbawieni wolności. Chodzi w sumie o różne kategorie ludzi najbardziej potrzebujących pomocy, traktowanych jako charakterystyczne przykłady ludzi najbardziej pokrzywdzonych i bezbronnych. W odróżnieniu od wcześniej przeanalizowanych tekstów, które odnosiły ojcowską miłość Boga do całego narodu, nasz tekst odnosi się do ludzi najbiedniejszych, najbardziej nieszczęśliwych.

Psalm 68 jest zgodnie zaliczany do dawniejszych psalmów ze względu na trudno zrozumiałe słownictwo i osobliwe wyrażenia⁸¹, a także wzmiankowanie Synaju, pustyni i wyjścia z Egiptu (ww. 5. 8. 18). Z drugiej zaś strony wyraźnie mówi o świątyni jerozolimskiej (w. 30). Jego sformułowanie o Bogu jako Ojcu wpisuje się w prorocki motyw nauczania o ojcowskiej miłości Boga i, być może, pochodzi z epoki najwcześniejszych proroków. Najprawdopodobniej wyprzedza czasy redakcji Księgi Deuteronomium, ponieważ wśród przytoczonych przez niego kategorii ludzi najbardziej potrzebujących brak określenia przybyszów z innych krajów (*gēr*), tak charakterystycznego dla tej księgi.

⁸¹ A. Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989, s. 104nn; J. S. Kselmann, M. L. Barré, *Księga Psalmów*, KKB 501.

2. Bóg jako Ojciec dla króla

Bóg jest ukazany w Biblii nie tylko jako Ojciec narodu czy najbiedniejszych ludzi należących do niego. W kilku tekstach mówi się również o Jego ojcostwie w stosunku do króla Dawida i jego następców na tronie w Jerozolimie. Bóg jest w nich ukazany również jako kochający Ojciec, lecz w stosunku do jednej, szczególnej postaci. Będąc Ojcem całego ludu, jest również, i to w szczególności sposób, Ojcem dla Dawida i jego następców. Mówi o tym w sumie 6 tekstów Starego Testamentu, a mianowicie tzw. proroctwo Natana w 2 Sm 7, 14 i jego trzykrotne rozwinięcie w Księdze Kronik, Psalm 2 oraz 89, którego cała zawartość opowiada o wielkiej miłości Boga do Dawida. Nasze analizy rozpoczniemy od najważniejszego tekstu w Drugiej Księdze Samuela.

2.1. W proroctwie Natana (2 Sm 7, 14)

Siódmy rozdział 2 Sm opowiada o Dawidzie, który pragnął wybudować świątynię, czyli dom dla Jahwe w Jerozolimie. Radził się w tej sprawie męża Bożego, jakim był Natan. Ten początkowo przystał na pomysł królewski, lecz później, pouczony przez Boga, poinformował, że Bóg nie żąda od Dawida murowanej świątyni, ale chętnie przyjmuje jego szlachetny zamiar. W zamian obiecuje zbudować jego *dom*, czyli dynastię królewską, której on będzie założycielem⁸². Obiecuje opiekę nad jego potomstwem, która będzie miała charakter miłości ojcowskiej. Natan oświadcza bowiem w imieniu Boga Dawidowi, że stanie się Ojcem dla jego syna:

⁸² W. Chrostowski, „Ty jesteś moim synem” (Ps 2, 7). *Bóg jako Ojciec króla*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7)... dz. cyt., s. 53.

Ja będę dla niego Ojcem [^l*ēāb*],
A on będzie dla Mnie synem [^l*ēbēn*]!

Na uwagę zasługuje perfekcyjny paralelizm relacji: jak Jahwe stanie się dla (^l*ehjeh lō*) syna Dawidowego Ojcem, tak on będzie dla Niego (*ihjeh lī*) synem. Ten doskonały paralelizm sformułowań zdaje się poetycko uwydatniać moc wzajemnej relacji ojcowsko-synowskiej między Bogiem a potomkiem Dawida. Z podobnym zwrotem spotkaliśmy się już w Jr 31, 9, gdzie również mieliśmy do czynienia z Bożą deklaracją, że jest Ojcem dla Izraela: *hājītī ... l^e āb*, a ten, określony jako Efraim, jest dla niego synem pierworodnym. Zwrot *hyh l^eāb* nie zawiera jakiegoś specjalnego odcienia znaczeniowego, jak to widać w analogicznym sformułowaniu dotyczącym Abrahama: *będziesz ojcem (w^ehājītā l^eāb)* dla wielu narodów (Rdz 17, 4). Bóg, podobnie jak niegdyś Abraham, stanie się Ojcem dla syna Dawidowego.

Co mówi najbliższy kontekst na temat więzi między Bogiem a synem Dawida? Na czym ona będzie konkretnie polegała? Sam tekst podsuwa nam odpowiedź na to pytanie. Otóż będzie ona polegała na *hesed*, czyli wiernej życzliwości i miłości Boga, którą syn Dawida będzie miał zawsze zagwarantowaną, nawet jeśli sprzeniewierzy się Bogu. *Hesed* jest bowiem typowym dla Biblii określeniem miłości wiernej, wynikającej przede wszystkim z przymierza⁸³. Oznacza, że ojcowska miłość Jahwe dla Dawidowego następcy będzie się cechować trwałością, której nie będzie w stanie zerwać ludzka niewierność. Hebrajskim określeniem niewierności Dawidowego syna jest czasownik *wh* w koniugacji hifil. Jest to sformułowanie mocne i wskazuje nie tylko na popełnianie grzechów, lecz także i na przewrotność w porzuceniu Boga, która w rozumieniu teologii deuteronomistycznej stała się przyczyną upadku królestwa i niewoli babilońskiej rozumianej jako Boża kara. Jeremiasz łączy wyraźnie tego rodzaju przewrotność z opuszczeniem Boga Jahwe: *postępowali przewrotnie, zapomnieli o Panu, swoim Bogu* (3, 21). Znajdujemy je również w tekście modlitwy Salomona na poświęcenie świątyni jerozolimskiej, gdy mówi o grzechu narodu, który stał się przyczyną niewoli

⁸³ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 95nn.

babilońskiej (1 Krl 8, 47; 2 Krn 6, 37). Również i w tekście prorocstwa Natana wskazuje właśnie na tego rodzaju grzech królów judzkich, potomków Dawida.

Jeżeli syn Dawida, czy też jego kolejni następcy, opuszczą Boga swego Ojca, On zastosuje w stosunku do nich ojcowskie napomnienie, a nawet surową karę. Będzie go najpierw surowo upominał, podobnie to jak czyni ojciec dla dobra własnego syna. Użyty tutaj czasownik *yākah* w koniugacji hifil oznacza *udzielić nagany, skarcić*⁸⁴. Skarcenie to może jednak być bardzo dotkliwie, na co wskazują dwa paralelne określenia (2 Sm 7, 14):

różgą [*b^ešēbet*] ludzi [*ʾānāšīm*],
ciosami [*b^enigʾē*] synów ludzkich [*bnē ʾādām*].

Pierwsze określenie narzędzia do karania to *šebet*, który oznacza w naszym tekście zwyczajny kij do bicia, do karania nieposłusznego syna (por. Prz 10, 13; 13, 24; 22, 15; 23, 13n). Drugie natomiast *negaʾ* oznacza nieszczęście w postaci choroby, uderzenia czy zranienia⁸⁵. Często oznacza chorobę w postaci wrzodu czy wysypki, co widać zwłaszcza w opisie różnego rodzaju zmian skórnych, które mogły być trądem w Kpł 13n. Chodzi więc o karę w postaci bardzo dotkliwych cierpień.

Zasługuje na uwagę dookreślenie wskazujące, że klęski te będą pochodzić ze strony ludzi, a nie od Boga. Również i to uściślenie zdaje się nawiązywać do teologii deuteronomistycznej, która utratę wolności i upadek Jerozolimy rozumiała jako karę Bożą, której jednak fizycznie dokonali ludzie: Asyryjczycy i Babilończycy (por. 2 Krl 17, 20; 21, 14). Boża korekta złego postępowania następców Dawida będzie więc polegała na bardzo bolesnych cierpieniach dopuszczonych przez Boga w odpowiedzi na grzech apostazji. Będzie to jednak kara dokonana rękami ludzi, a więc wrogich mocarstw. Pan Bóg posłuży się nimi jako narzędziem swoich sankcji, które jednak będą miały na celu nawrócenie i poprawę, podobnie jak w przypadku wymagającego i bolesnego nieraz wychowania ojcowskiego.

⁸⁴ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

⁸⁵ Por. D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt.

Użyte w tym tekście określenia są więc charakterystyczne dla redakcji deuteronistycznej i wyrażają jej teologię, choć opowiadają o Dawidzie i jego panowaniu. Jest to teologia przymierza zawartego z dynastią dawidową, któremu Bóg pozostaje niezmiennie wierny, choć w przypadku ludzkiej niewierności musi się posłużyć surową pedagogią w wykonaniu wrogów Izraela⁸⁶. Przymierze to wyraża się w iście ojcowskiej miłości dla Dawida i jego następców, która pozostaje zawsze wierna, podobnie miłość ojca. Przekonanie o ojcowskiej miłości dla Dawida i jego następców stanie się później podstawą oczekiwań na mesjasza właśnie z rodu dawidowego.

O ile sankcje za niewierność mogą być bardzo bolesne i takimi rzeczywiście były w historii Izraela, Bóg nie cofnie swej ojcowskiej miłości. Pozostanie ona niezmiennie wierna, na co wskazuje zarówno samo określenie *hesed*, jak i porównanie jej do miłości ojcowskiej, która nawet mimo poważnych sprzeniewierzeń syna trwa nadal. Nie stanie się tak, jak w przypadku Dawidowego poprzednika Saula, któremu Bóg odebrał swoje wsparcie i dlatego utracił on królewską władzę oraz życie. Zupełnie inaczej potraktuje Bóg Dawida i dynastię, która się od niego wywodzi.

2.2. Reinterpretacja kronikarska

Przedstawiony wyżej tekst tzw. prorocтва Natana został ponownie napisany w historii kronikarskiej, która stała się kolejnym, nowym opracowaniem dziejów narodu wybranego. Znalazł się on w Pierwszej Księdze Kronik w rozdziale 17. Wersja kronikarska powtarza dosłownie większość tekstu z deuteronomicznego pierwowzoru, jednak nanosi kilka istotnych zmian, którym przyjrzymy się dokładniej, gdyż świadczą o intencjach kronikarskiego autora.

Pierwszą różnicą, jaka rzuca się w oczy, jest zamiana określenia *potomka, który wyjdzie z jego wnętrza* (*mimmē'ēkā*) na kogoś z synów Dawida (*mibbānēkā* – 1 Krn 17, 11). Poprawka ta wydaje się zupełnie nieznacząca i po hebrajsku brzmi nawet podobnie. Jest jednak znacząca, gdyż w 2 Sm

⁸⁶ Por. W. Chrostowski, „Ty jesteś moim synem” (Ps 2, 7). Bóg jako Ojciec króla, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7)…, dz. cyt., s. 56.

chodzi o własnego, zrodzonego przez Dawida syna. Autor tej Księgi zdaje się więc wykluczać możliwość syna przybranego, a więc kogoś narzuconego siłą w wyniku rywalizacji politycznej czy wojskowej.

Natomiast w późniejszej wersji kronikarskiej nie jest to już własny syn Dawida, lecz jeden z jego synów w sensie późniejszych potomków. W języku hebrajskim nie ma bowiem osobnych określeń na wnuka, prawnuka czy też potomka w dalszych pokoleniach. Wszystkich określa się tym samym słowem: *bēn*, tłumaczonym na ogół jako *syn*. Jest to więc typowa aktualizacja proroctwa Natana do czasów późniejszych, kiedy już nie chodziło o własnego syna Dawidowego Salomona, a jednego z kolejnych jego następców. Wersja kronikarska jest więc wyrazem rozwoju oczekiwań mesjańskich po powrocie z niewoli babilońskiej, kiedy to oczekiwano na opatrznościowego, któregoś już z kolei, potomka Dawidowego.

Natomiast samo określenie relacji ojcowsko-synowskiej między Bogiem a Dawidowym synem jest identyczne w obydwóch wersjach. Kronikarz nie wprowadził żadnej zmiany w stosunku do tekstu pierwotnego i pozostawił je w takim samym sformułowaniu paralelnym (1 Krn 17, 13):

Ja będę dla niego Ojcem [*l'āb*],
A on będzie dla mnie synem [*l'bēn*]!

Uznał więc, że jest ono nadal aktualne w zmienionym przecież kontekście historycznym. Rozumiał, że porównanie przymierza Dawidowego do wiernej miłości ojcowsko-synowskiej jest w dalszym ciągu aktualne i najlepiej wyraża jego charakter i trwałość. Zapewne także piękno paralelnego, a więc poetyckiego charakteru tego sformułowania odegrało tutaj również pewną rolę.

Opuścił natomiast idące dalej sformułowanie o surowej karze za niewierność synowską: *jeśli zawini, będę go karmił różgą ludzi i ciosami synów ludzkich*. Zaprzestanie gróźb i możliwości kary jest charakterystyczne dla literatury powygnościowej, co widać najlepiej w późniejszych księgach prorockich. We wcześniejszych mówiono o karze Bożej często, choćby na początku Księgi Izajasza (1, 4nn). Zaś w sytuacji dotkliwych nieszczęść narodowych nie należało już dodatkowo pognębiać i tak dotkliwie cierpiących adresatów, lecz

nieść im otuchę. Widać to szczególnie dobrze w drugiej części Izajasza, która zaczyna się od znamiennej zachęty: *pocieszajcie, pocieszajcie mój lud!* (40, 1). Reinterpretacja tzw. proroctwa Natana w Pierwszej Księdze Kronik też idzie po tej samej linii, charakterystycznej dla epoki powygnaniowej.

W ten sposób zapewnienie o wiernej miłości *hesed* znalazło się zaraz po poetyckim sformułowaniu na temat miłości ojcowskiej, jaka będzie łączyć potomków Dawida z Bogiem. Obydwa zdania, stojące teraz bezpośrednio obok siebie, wzmacniają wzajemnie swą wymowę na temat ojcowskiej miłości dla potomków Dawida. Doskonale wyrażają wybranie dynastii dawidowej na królewską dla ludu Bożego, zaś wybór ten wynikał ze szczególnej, iście ojcowskiej miłości Boga dla dynastii Dawidowej. Boże zapewnienie stawało się fundamentem nadziei na przyjście Bożego mesjasza, który będzie się wywodził z tego właśnie, umiłowanego przez Boga, rodu. Oczekiwanie na niego opierano na wierze w miłość Boga do Dawida i jego dynastii, mającą cechy miłości ojcowskiej.

Co więcej, w tej samej Pierwszej Księdze Kronik znajdujemy jeszcze dwa razy powtórzoną deklarację o miłości ojcowskiej Boga dla Dawidowego syna. Pierwszy raz, kiedy Dawid formalnie zleca Salomonowi budowę świątyni (1 Krn 22, 10), zaś drugi raz w mowie pożegnalnej Dawida (28, 6). Obydwa razy Boże oświadczenie występuje w kontekście budowy świątyni oraz obietnicy umocnienia władzy królewskiej w Izraelu. Tekst jest równoznaczny w stosunku do proroctwa Natana i posługuje się również takimi samymi sformułowaniami: *l'ebēn*, *l'āb*. Jednak zmieniono ich kolejność – najpierw *będzie synem*, następnie *ojcem dla niego* (1 Krn 22, 10, por. 28, 6):

On będzie dla mnie synem,
a ja dla niego ojcem.

Czy ta zmiana kolejności w obydwóch sformułowaniach posiada jakąś wymowę? Wydaje się, że jeszcze bardziej akcentuje miłość ojca do syna, ponieważ drugi człon paralelizmu posiada na ogół mocniejszą wymowę. Zaś większe skupienie uwagi na ojcowskiej miłości Boga jest tendencją widoczną w późniejszych Księgach biblijnych, powstałych już po niewoli babilońskiej, które omówimy zasadniczo w czwartym rozdziale naszego opracowania.

Znajdujemy w nich znacznie więcej tekstów odnoszących się do tego motywu. Również opuszczenie w dwóch ostatnich tekstach kronikarskich słowa *hesed*, które kojarzy się bardziej z teologią przymierza, uwydatnia jeszcze bardziej ojcowski charakter miłości Bożej dla Dawidowego syna, a zarazem jego potomków w przyszłych pokoleniach.

Zamiast *hesed* ostatni tekst dodaje określenie Bożego wybrania *bhr* (1 Krn 28, 6):

bo jego wybrałem, żeby był moim synem,
a ja będę dla niego ojcem.

Wybranie kogoś spośród innych na pewno jest przejawem szczególnego upodobania i w takim właśnie sensie jest wielokrotnie odnoszone do Boga, zwłaszcza w Księdze Powtórzonego Prawa (np. 7, 6n; 10, 15 itd.). Kilkakrotnie też występuje w 1 Krn, zwłaszcza w kontekście wzmiankowanej mowy pożegnanej Dawida (oprócz 28, 6 także w 28, 4 i 10). Jest tam mowa najpierw o wybraniu Dawida (w. 4), a następnie jego następcy Salomona, aby był synem dla Jahwe (w. 6) i wybudował Mu świątynię (w. 10).

Łatwo więc zauważyć, że Pierwsza Księga Kronik wydatnie rozwija motyw ojcowskiej miłości Boga dla następców Dawida w stosunku do swego pierwowzoru z Drugiej Samuela. Przytacza sformułowanie o ojcowskiej miłości aż trzykrotnie, zwłaszcza pod koniec Księgi, w podsumowaniu całego panowania Dawida. Znamienne, że nie znalazło się ono już w Drugiej Księdze Kronik. Zaczyna się ona przecież od opisu panowania Salomona, którego w pierwszym rządzie dotyczyła Boża obietnica jako właściwego syna Dawidowego. Choć dotyczyła ona Salomona, wiązano ją przede wszystkim z Dawidem, jako założycielem umiłowanej przez Boga dynastii. Dlatego właśnie Dawidowi przypisał autor kronikarski poczynienie wszelkich przygotowań do budowy domu Bożego, jak zgromadzenie materiału budowlanego i pieniędzy, a także rzesz robotników (1 Krn 22, 2 – 16; 29, 2– 9)⁸⁷. Salomon zaś został ukaza-

⁸⁷ Kronikarski autor mówi nawet o nagromadzeniu ogromnej sumy 10 tysięcy da-rejków, a więc monet perskich używanych w czasie redakcji historii kronikarskiej,

ny jedynie jako wykonawca Dawidowego zlecenia (2 Krn 2). To właśnie ze względu na Dawida Bóg otoczy miłością ojcowską jego następców, zwłaszcza oczekiwanego szczególnego Potomka.

2.3. Rozwinięcie w Psalmie 89

Najbardziej jednak rozbudowanym ujęciem teologii wybrania dynastii Dawidowej jest Psalm 89. Rozwija ją przede wszystkim w formie przymierza z Dawidem (w. 4, 29, 35, 40) i wiernej miłości Bożej *hesed*, jaka wynika z tego przymierza. To ostatnie określenie zostało wymienione w Psalmie aż 7 razy (w. 2n, 15, 25, 29, 34, 50), zaś najbardziej nas interesujące sformułowanie na temat ojcowskiej miłości Bożej dla Dawida znajduje się w samym środku Psalmu, który mówi (Ps 89, 27n):

On będzie Mnie wzywał:
jesteś moim **Ojcem** [*ābî*],
Bogiem moim
i Skałą mojego ocalenia!
A Ja go ustanowię **pierworodnym** [*b^ekôr*],
największym wśród królów ziemi.

Jest ono widocznym rozwinięciem sformułowania z tzw. prorocтва Natana: *ja będę dla niego Ojcem – on będzie synem* z 2 Sm i 1 Krn. Jednak w odróżnieniu od niego mówi nie o byciu Ojcem lub synem, lecz o traktowaniu Boga jako Ojca przez Dawida lub jego następców: *yiqrā'ēnî 'ābî 'āttāh*. Sens tego zwrotu wydaje się bardzo zbliżony do omówionego już przez nas Jr 31, 4, 9: *qārā'tî lî 'ābî* i oznacza wzywaniem ojcowskiej pomocy Boga. Na taki sens zwrotu wskazują także dwa określenia paralelne, które stanowią rozwinięcie idei Bożego ojcostwa: *'ēlî* = Bóg mój i *cûr y^ešû'āttî* = skała mojego ratunku, ocalenia.

czyli w V i IV w. przed Chr. Jest oczywistym dowodem na to, że księgi te zostały napisane w czasach perskich, a ich autor znał właśnie te monety.

Wszystkie trzy paralelne określenia rymują się taką samą końcówką dzierżawczą *-î*, uwydatniając opis Boga jako Ojca, na którym można polegać w sytuacji zagrożenia i niebezpieczeństwa. Jest On zarówno kochającym Ojcem, który nigdy nie opuści swego syna, jak też i skutecznym pomocnikiem i wybawcą. Z porównaniem Boga do skały spotkaliśmy się już przy analizie Pwt 32, 18, zauważając, że jest ono w Biblii dość częste. Spotykamy je zwłaszcza w tekstach o charakterze modlitewnym, np. Ps 18, 3. 32. 47; 19, 4; 28, 1; 62, 2. 7n; 71, 3; 73, 26; 78, 35; 92, 16; 94, 22; 144, 1; Iz 17, 10; 26, 4; 30, 29; Hab. 1, 12. Nawiązuje ono do dawnego sposobu walki, kiedy to zajęcie pozycji na stromym wzgórzu dawało sporą przewagę nad atakującym przeciwnikiem, por. np. Ps 31, 3; 94, 22. Zwłaszcza że teren Izraela jest skalisty i wiele jest na nim wzgórz skalnych, które odegrały istotną rolę w dawnych walkach Izraelitów. W połączeniu z określeniem ocalenia: *cûr yešû'ât*, podobnie jak w naszym Psalmie 89, występuje także w Księdze Powtórzonego Prawa (32, 15), dwukrotnie w Psalmie 62 (w. 2 i 7), a także Ps 95, 1. Określenie w Pwt 32, 15 jest identyczne z naszym Ps 89, 27: *cûr yešû'âtî*.

Porównanie Boga do skały dającej ocalenie potwierdza sens początkowego *qārā'* jako wzywania pomocy i ojcowskiej opieki Boga przez Dawida i jego następców na tronie w Jeruzolimie. Całe zaś rozwinięcie obrazu Boga jako Ojca wskazuje, że chodzi o Ojca potężnego (*'ēlî*), który potrafi zapewnić skuteczny ratunek, podobnie jak zajęcie pozycji na trudno dostępnym wzgórzu zapewniało ocalenie. Jest On więc Ojcem nie tylko kochającym, jak inni ojcowie, lecz także skutecznym w zapewnieniu ojcowskiej obrony.

Rozwinięte zostało także określenie Dawida jako syna i to pierworodnego: *b^ekôr*. Jest on więc traktowany przez Boga (w tym sensie użyty czasownik *ntn*) jako syn szczególnie ważny. Ten niuans znaczeniowy został rozwinięty w dalszym określeniu go jako *najwyższego* (*'elyôn*) *spośród królów na ziemi*. To hebrajskie określenie wskazuje bowiem na kogoś umieszczonego bardzo wysoko (*'al*), a więc najważniejszego spośród wszystkich innych, w naszym przypadku królów rządzących różnymi krajami. Ponieważ Bóg traktuje Dawida jako najważniejszego i najbardziej cenionego syna, dlatego też zapewnia mu najwyższe przywileje.

W stosunku do tzw. proroctwa Natana określenie Dawida (czy też jego następców) jako syna zostało rozwinięte w sensie syna pierworodnego, a więc najważniejszego i najbardziej lubianego, który też otrzymuje najwyższe przywileje: nie tylko godność królewską, lecz także bycie królem najważniejszym w oczach Bożych, najbardziej się dla Niego liczącym.

Rozwinięty został także motyw wiernej miłości Boga *ḥesed* do Dawida. O ile w wyroczni Natana było tylko zapewnienie, że Bóg nie wycofa się z niej nawet w przypadku niewierności, o tyle w Psalmie 89 znajdujemy uroczyste zapewnienie Boga, że miłości tej będzie Bóg dochowywał zawsze, a więc *l'ôlām* (w. 29). W 2 Sm i 1 Krn była mowa o wiecznej trwałości władzy Dawida, natomiast w naszym Psalmie już sama *ḥesed* została określona jako wieczna. W ten sposób została ona bardziej uwydatniona niż w poprzednich tekstach. Zapewne starożytni Izraelici nie wyobrażali sobie wieczności *ôlām* aż w tak wielkich rozmiarach jak my dzisiaj, niemniej jednak zapewnienie Boże nosi wyraźne znamiona trwałości i nieodwołalnego charakteru tej miłości. Tym bardziej, że paralelne rozwinięcie mówi o bezwzględnej wierności zawartemu przez Boga przymierzu. Mówienie o wiernej miłości Boga *ḥesed* w kontekście zawartego przymierza jest bardzo charakterystyczne dla Biblii i potwierdza sens tego określenia właśnie jako wiernej miłości Bożej wynikającej z przymierza⁸⁸.

Jak już wyżej wspomniałem, określenie *ḥesed* występuje w Psalmie 89 aż siedmiokrotnie i pełni w nim ważną rolę swoistego leitmotivu. Znajduje się zarówno na samym początku Psalmu (w. 2), jak i pod jego koniec (w. 50), tworząc jego inkluzję. W obydwóch członach tej inkluzji zostało użyte w liczbie mnogiej, co zdaje się wskazywać na wielkość tej wiernej miłości Bożej dla Dawida i całego ludu wybranego⁸⁹. Oprócz tego znajdujemy je na całej przestrzeni długiego Psalmu i wszędzie wskazuje na Boże umiłowanie dla Dawida. Dla nas szczególnie interesujące są dwa środkowe użycia w wierszach 25 i 29, które znajdują się w bezpośrednim kontekście oświadczenia na temat ojcowskiej miłości Boga dla Dawida. W wierszu 25. miłość ta

⁸⁸ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 95nn.

⁸⁹ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 106.

połączona z określeniem wierności (*'emûnâti w^aḥasdî*) motywuje rozwój potęgi królestwa Dawidowego, zobrazowanego w postaci wywyższonego rogu (*qarnô*). Dzięki temu mógł on rozbudować swoje królestwo od Morza Śródziemnego aż do rzek (w. 26). Chodzi przede wszystkim o Eufrat, do którego rozciągały się wpływy polityczne królestwa Dawidowego (por. 1 Krl 5, 1; 2 Krn 9, 26).

Rozwinięty w Psalmie 89 został również casus niewierności dynastii Dawidowej w stosunku do Boga w kilku kolejnych wierszach. W miejsce ogólnikowego określenia winy w Drugiej Księdze Samuela Psalm 89 posługuje się już rozwiniętą terminologią dotyczącą zarówno samych przepisów możeszowego Prawa: *tôrâh*, *mišpaṭîm*, *ḥuqqôt* i *micwôt* (w. 31 n), jak i samych grzechów: *piš'îm* i *'ăwônôt*. Wskazuje to na późniejsze pochodzenie Psalmu, kiedy rozbudowano już terminologię Prawa Bożego i grzechu⁹⁰. Użycie różnych określeń wskazuje, że Autorowi Psalmu chodzi o różnego rodzaju niewierności i przewiny wobec Boga, jakie często krytykuje Biblia.

Ciekawe natomiast, że sama terminologia dotycząca Bożej kary nie została już powiększona. Pozostał ten sam sposób wymierzenia kary, a więc uderzenia kijem: *šēbet* i *n^egā'îm*. Co więcej, określenie sposobu wymiaru kary zostało nawet znacznie złagodzone. Zamiast *ykḥ* z Drugiej Samuela mamy *pqd* w 9a1, które wskazuje raczej na ustne wypomnienie winy w formie udzielonego pouczenia. Natomiast bardzo rozbudowane zostało zapewnienie o wiernej miłości Boga w następnych wierszach od 34 do 38. Samo określenie wiernej miłości *ḥesed* zostało wzmocnione przez paralelną *'emûnâh*, która oznacza wierność. W następnych wierszach mamy zapewnienie o nietykalności zawartego przymierza, które nigdy nie zostanie sprofanowane (*ḥll* w nifal) ze względu na swój sakralny charakter. Posiada ono bowiem rangę uroczystej przysięgi złożonej na świętość Boga i dlatego nie można go zane-gować (w. 35n). Toteż królewska godność potomków Dawida będzie trwała jak słońce i księżyc, które nigdy nie przestają świecić i są najbardziej trwałym elementem krajobrazu (w. 37n).

⁹⁰ Wskazuje na to zwłaszcza zwrot *ḥuqqôt ḥll*, który przypomina określenia Ezechie-lowie (20, 13nn).

Motyw szczególnej miłości Bożej do Dawida jest widoczny już wcześniej, od wiersza 20 naszego Psalmu. Informuje on, że już uprzednio Bóg mówił w widzeniu do swych umiłowanych o wybraniu i namaszczeniu Dawida na króla. Jest to zapewne aluzja do proroctwa Natana, choć użyte w liczbie mnogiej określenie *ḥasîdîm* obejmuje także innych mężów Bożych, którzy mieli udział w objęciu przez Dawida władzy królewskiej, jak np. Samuel, który namaścił Dawida na króla według 1 Sm 16. Ich hebrajskie określenie jest pochodną od *ḥesed*⁹¹ i wskazuje na tego samego rodzaju wierną miłość Bożą.

Wiersz ten mówi o wywyższeniu Dawida i wybraniu go z całego ludu (*bāḥûr*). Wybranie jest przejawem szczególnej Bożej miłości. Znaczeniowo podobnym jest także określenie znalezieni (*mc'*), użyte paralelnie w stosunku do wybrania. Szukanie Dawida wskazuje na Boże staranie i troskę włożoną w znalezienie takiego człowieka jak Dawid, aby obdarzyć go szczególną miłością. To Boże szukanie i wybór znalazło swą realizację w namaszczeniu go *świętym olejem* Boga (w. 21). Ten ostatni zwrot świadczy już o bardzo sakralnym potraktowaniu Bożego namaszczenia, podobnie jak w Wj 30, 25–30, gdzie mamy najbardziej rozbudowany, a więc zapewne i najpóźniejszy opis oleju do namaszczenia świątyni oraz Aarona i jego synów. Również i to „usakralizowanie” namaszczenia Dawidowego potwierdza późny czas sformułowania naszego Psalmu.

Celem tak rozumianego namaszczenia Bożego jest skuteczna opieka Boża nad Dawidem i jego następcami, na co wskazują określenia Bożej ręki, a zwłaszcza potężnego ramienia: *z'ró'a*. Zaskutkuje ona tym, że żaden przeciwnik nie zdoła mu zaszkodzić (w. 23). Boże wsparcie będzie rzeczywiście bardzo skuteczne, skoro zgładzi On wszystkich jego wrogów i tych, którzy go nienawidzą.

Wszystkie Boże przywileje i zapewnienia znajdują swą najgłębszą motywację właśnie w ojcowskiej miłości Boga do Dawida, o której mowa w samym środku Bożych gwarancji dotyczących świętego przymierza i miłości jaka z niego wynika, a także jej różnych przejawów.

⁹¹ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 124nn.

2.4. „Jesteś moim synem, Ja cię dziś zrodziłem” (Ps 2, 7)

Zupełnie inaczej została sformułowana deklaracja o Bożym ojcostwie w Psalmie 2. Została ona przez autora określona jako *ḥōq*, a więc chodzi o formalnie podjętą i określoną decyzję⁹². Wielu egzegetów dopatrywało się w niej rytuału intronizacji królewskiej lub obchodów jej rocznicy, choć świętowanie takiej uroczystości nie jest wyraźnie poświadczone w Biblii, zaś podobieństwa z tekstami pozabiblijnymi nie są wcale dosłowne⁹³.

Została ona sformułowana paralelnie w formie dwóch równoznacznych Bożych oświadczeń wypowiedzianych do króla:

Tyś moim synem [*b^enî 'attāh*]

Ja cię dziś zrodziłem [*y^elidīkā*].

Hebrajski czasownik *yld* w koniugacji 9a1 oznacza urodzenie dziecka i określa zarówno funkcję matki w wydaniu dziecka na świat (por. Rdz 3, 16; 4, 1 itd.), jak i rolę ojca w zapoczątkowaniu nowego życia, czy też w sensie ojcostwa prawnego. Widzieliśmy to przy analizie tekstu z Księgi Powtórzonego Prawa 32, 18 w pierwszym rozdziale naszego opracowania, w paragrafie 1.5. Może też oznaczać urodzenie w sensie przenośnym jako spowodowanie jakiegoś czynu lub zjawiska, na przykład popełnienia złego czynu (Ps 7, 15; por. Prz 27, 1), spowodowanie opadu szronu (Hi 38, 29), wyprodukowania słomy w sensie łatwowalnego budulca (Iz 33, 11). Określa także utworzenie narodu przez Boga (Pwt 32, 18).

⁹² Nie wnikamy tutaj w bardziej szczegółowe aspekty znaczeniowe tego znanego i częstego określenia w Biblii hebrajskiej. Ważnym wydaje się aspekt zapisania tak określonego rozporządzenia, co jest widoczne w takich spokrewnionych etymologicznie określeniach jak zwłaszcza *ḥqq*, które określa zapis wryty w kamieniu; por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt. – pod hasłem. H. J. Kraus (*Los Salmos*, Salamanca 1993, s. 177) zalicza to określenie do tzw. protokołu królewskiego.

⁹³ Por. H. J. Kraus, *Los Salmos...*, dz. cyt., 176nn.

W sformułowaniu naszego Psalmu czasownik *yld* jest również odniesiony do Boga. Jest określeniem paralelnym, a więc podobnym znaczeniowo do uroczystego oświadczenia Pana Boga w stosunku do namaszczonego króla, że traktuje go jako własnego syna (*b^enî*). Nie przesądzając więc o tym, czy odnosi się ono do uroczystej intronizacji króla, na co zresztą nie ma innych wyraźnych potwierdzeń w Biblii, łatwo dostrzec w czasowniku *yld*, użytym w naszym Psalmie, aspekt znaczeniowy prawny. Stanowi on bowiem konkretyzację Bożego oświadczenia na temat namaszczonego króla. Bóg „zrodził” króla nie fizycznie, lecz zadeklarował mu ojcowskie potraktowanie⁹⁴. Bóg traktuje go jako własnego syna z wszelkimi wynikającymi stąd następstwami i przywilejami. Na wspomnienie uroczystej intronizacji królewskiej zdaje się wskazywać precyzyjne określenie czasu jej zaistnienia: *hayyôm*, a więc dzisiaj, a także wzmianka o namaszczeniu (*nsk* – w. 6) na Syjonie.

Konsekwencją uznania króla za własnego syna jest wszechstronna opieka i skuteczna pomoc Boża w wykonywaniu władzy królewskiej, co dla odpowiedzialnego za lud Boży króla jest zadaniem najważniejszym. Bóg jako Władca całej ziemi jest w stanie podporządkować jego królewskiej władzy wszelkie kraje, jakich by tylko zapragnął i o nie prosił. Chodzi o wszystkie państwa bez wyjątku i w tym sensie zostało powiedziane: *az po krańce ziemi* (w. 8). Jednak kontekst w. 3 sugeruje, że chodzi o narody sąsiadujące z dawnym Izraelem, które przejawiają wrogość wobec ludu Bożego i usiłują się uwolnić spod jego zależności. Mogłyby one zostać realnie podporządkowanego jego królewskiej władzy i w tym sensie stałyby się jego formalną i prawną posiadłością, na co wskazują paralelnie użyte określenia *nahâlâh*, tłumaczone jako *dziedzictwo*, oraz *’âhuzzâh*. Warto przypomnieć, że pierwsze z nich, choć tłumaczone zwyczajowo jako *dziedzictwo*, nie oznacza posiadłości odziedziczonej w naszym współczesnym rozumieniu, lecz wszelką otrzymaną własność, która jest pełnoprawna i której nie można kogoś pozbawić⁹⁵.

⁹⁴ Por. L. Perlitt, *Der Vater im Alten Testament*, w: *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, ed. L. Perlitt, Göttingen 1995, s. 130.

⁹⁵ Ten specyficzny sens biblijnego „dziedzictwa” został już omówiony wcześniej przy analizie Jr 3, 19 w rozdziale 1, paragrafie 1.3.

Po synowsku traktowany król może otrzymać od Boga narody sąsiadujące z Izraelem, aby rozciągnął nad nimi pełnię panowania. Stanowiły one zagrożenie dla jego królestwa, do czego nawiązują początkowe wiersze naszego Psalmu. Znakiem pełnego podporządkowania jego władzy jest żelazne, a więc bardzo twarde, berło i możliwość skruszenia tak łatwo, jak się rozbija gliniane naczynie (w. 9). Ta pełnia władzy jest bardzo potrzebna traktowanemu po ojcowsku królowi, aby zapewnić bezpieczną egzystencję królestwu i wszystkim jego mieszkańcom.

Boża opieka i pomoc jest wyrazem Jego ojcowskiej miłości do namaszczonego króla. Ona motywuje Jego skuteczną pomoc i wsparcie tak, aby mógł pokonać wszystkich wrogów i zapewnić ludowi Bożemu szczęśliwą egzystencję i pełny rozwój. Właśnie ona gwarantuje wszechstronną opiekę Bożą nad wybranym królem, a przez niego i całemu ludowi.

Wielokrotnie stawiano pytanie o historyczne Sitz im Leben tego interesującego Psalmu. Na pewno zalicza się on do tzw. psalmów królewskich, ponieważ jego zasadniczym tematem jest Boża opieka nad królem dawnego Izraela. Wyraża więc tzw. ideologię królewską⁹⁶. Początkowo panowała tendencja do umieszczania go w bardzo dawnych czasach, za panowania króla Dawida (ok. 1000 roku przed Chr.), co sugerowała ewentualna analogia do dawnych zwyczajów egipskich i mezopotamskich. Później jednak zaczęto zwracać baczniejszą uwagę na jego rozwiniętą teologię mesjańską i datować na czasy późniejsze, a mianowicie za panowania Jozjasza (609 przed Chr.), a nawet czasy niewoli babilońskiej. Ks. prof. Chrostowski sugeruje, że mógł on powstać niedługo po zburzeniu Jerozolimy przez Babilończyków, gdy znajdujący się w niewoli król Jechoniasz wydawał się jedynym kontynuatorem dynastii Dawidowej i nadzieją na odrodzenie monarchii Dawidowej⁹⁷. Nie chciałbym tutaj wnikać w bardziej szczegółową dyskusję na ten temat, choć rzeczywiście rozwinięta teologia mesjańska zdaje się wskazywać na późniejszy czas powstania Psalmu. Chciałbym tylko dodać, że teologia Syjonu jako świętej góry

⁹⁶ L. Perlit, *Der Vater im Alten Testament*, w: *Allein mit dem Wort...*, dz. cyt., s. 129.

⁹⁷ Por. W. Chrostowski, „Ty jesteś moim synem” (Ps 2, 7). *Bóg jako Ojciec króla*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7)... dz. cyt., s. 50n.

Pana: *na Syjonie, świętej górze mojej* (Ps 2, 6) jest poświadczona w tekstach późnych, jak księga Joela 4, 17 i Daniela 9, 20. Dlatego też, mimo że sformułowania samego Psalmu 2 wydają się stosunkowo proste, a więc dawne, umieszczam analizę tego tekstu w kontekście prorocstwa Natana (2 Sm 7, 14), a nie na początku rozważań dotyczących ojcowskiej miłości Boga do Dawida i jego następców. Trudno też twierdzić, że biblijny motyw ojcowskiej miłości Boga rozpoczął się od związku tego ojcostwa z królem Dawidem, jak się często uważa⁹⁸. Mogłoby to sugerować wpływ idei króla jako syna Bożego z krajów ościennych: Egiptu i Mezopotamii. Jednak dokładniejsze badania literackie pokazują, że w Psalmie 2, podobnie jak w 2 Sm 7, 14, nie ma ani śladu formuły adopcyjnej rozpowszechnionej na starożytnym Bliskim Wschodzie⁹⁹.

Ze względu na dość precyzyjną datację księgi Ozeasza w VIII wieku przed Chr. wydaje się jednak, że w dawnym Izraelu najpierw pojawił się motyw ojcowskiej miłości Boga do całego ludu, a dopiero później, wraz z rozwojem teologii królewskiej i mesjańskiej, do króla jako przedstawiciela i wyraziela tego ludu, a także gwaranta jego pokojowej i wolnej egzystencji.

Sformułowania Psalmu 2 na temat ojcowskiej miłości Boga do króla są bardziej zbliżone do Psalmu 89 niż do prorocstwa Natana i jego rozwinięć w Księgach Kronik. Uwydatnia on bowiem najbardziej ze wszystkich tekstów wywyższenie króla nad wszystkich pozostałych władców ziemi, podobnie jak Ps 89, 29, który mówi o Dawidzie jako *'eljôn* (= najwyższy spośród królów ziemi). Psalm 2 mówi o jego bezpośredniej i mocnej władzy. Psalm 89 mówi o ustanowieniu Dawida synem pierwotnym (*b^ekôr*), a więc najbardziej cenniejącym i lubianym przez Boga, zaś Psalm 2 zawiera bardzo uroczystą deklarację (*hōq*) na temat jego usynowienia. W tym sensie wprowadzono określenie syna „zrodzonego” (*ylā*) przez Boga, co dla pierwszych pokoleń chrześcijan stało się asumptem do rozumienia godności Jezusa jako Syna Bożego. Psalm ten jest bowiem cytowany w Dz 13, 33 i Hbr 1, 5 jako podstawowy argument na Boże synostwo Jezusa Chrystusa.

⁹⁸ Por. A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament...*, dz. cyt., s. 343.

⁹⁹ F. Ficco, „*Mio Figlio sei tu*” (*Sal 2, 7*). *La relazione Padre – Figlio e il Salterio*, Roma 2012, s. 75.

Pomimo wielkiej prostoty sformułowania zawartego w Psalmie 2, wydaje się ono być produktem rozwiniętej myśli teologicznej na temat ojcowskiej miłości Boga w stosunku do namaszczonego króla. Została ona wyrażona wprawdzie w sposób lapidarny, lecz zarazem i najbardziej dobitnie. Boża miłość dla Dawidowego następcy jest tak wielka, że uczyni dla niego bardzo wiele, a za jego pośrednictwem dla ludu nękanego niewolą i cierpieniem. Winna być natchnieniem do wielkiej ufności Bogu.

3. Wychowawczy aspekt miłości Bożej

Bycie ojcem nie zawsze oznacza tylko dobroć i pobłażliwość. Autentyczna miłość ojcowska zawsze wiąże się z trudem wychowywania dziecka, zwłaszcza syna, co przejawia się nieraz w surowym nawet karceniu, którego wymownym znakiem jest różga do bicia. Tzw. księgi mądrościowe, których podstawową tematyką jest wychowanie młodych ludzi, nieraz o tym obowiązku przypominają, mówiąc na przykład, że *nie kocha syna, kto różgi żatuje, kto kocha go – w porę go karci* (Prz 13, 24; por. Syr 30, 1). Potrzeba karcenia i wychowywania do karności była więc w starożytnym Izraelu rozumiana, choć autorzy biblijni czują potrzebę jej przypominania.

Taką samą zasadę odniesiono również do Boga jako Ojca. Jeśli zsyła On na ludzi karę, to jeszcze nie znaczy, że nie jest dobrym Ojcem. Podobnie jak ludzie ojcowie stosują niejednokrotnie kary, i to nawet surowe, również i Bóg, jako Ojciec, może stosować podobne sankcje wychowawcze. Nie negują one wcale Jego ojcowskiej miłości. Owszem, są wyrazem dobrze rozumianej i szczerzej troski o przyszłość dzieci. Stają się niejednokrotnie konieczne, podobnie jak w wychowaniu dzieci przez rodziców. Choć wychowankowi trudno nieraz zrozumieć konieczność surowej kary, to jednak nie świadczy ona wcale o braku ojcowskiej miłości. Owszem, mieści się w wymogach odpowiedzialnego wychowania i wcale nie neguje miłości ojca do karanego dziecka.

O złej postawie i niewdzięczności ludu wobec Boga, swojego Ojca, mówi już początek Księgi Izajasza (1, 2):

wychowałem [*giddaltī*]
i wywyższyłem [*rômamtī*] synów,
lecz oni się przeciw mnie zbuntowali [*ṣā*].

Bóg jako Ojciec Izraela wychowywał swoje dzieci aż do wyrośnięcia i w tym sensie zostało użyte słowo *gdI* w koniugacji *piel*, które oznacza wychowanie podobnie jak np. w Iz 23, 4; 49, 21, ale może również zawierać odcień znaczeniowy wywyższenia w sensie późniejszego powodzenia (por. Rdz 12, 2; Joz 3, 7 itd.)¹⁰⁰. Taki też sens znaczeniowy sugeruje drugi z użytych paralelnie czasowników, a mianowicie *rûm* w koniugacji *polel*, który oznacza uzyskanie renomy i sławy, np. w Wj 15, 2; 1 Sm 2, 7 itd. Tak więc w Izajaszowym sformułowaniu chodzi nie tylko o ojcowskie wychowanie, lecz także doprowadzenie do sukcesu w wieku dojrzałym¹⁰¹. Izajaszowe słowa uwydatniają więc ojcowską troskę Boga o dobro i sukces narodu wybranego.

Niestety jednak dzieci, jak to w niejednej rodzinie się dzieje, nie okazały ojcu wdzięczności, zbuntowały się i opuściły Go. Izajasz bardzo dosadnie porównuje zbuntowanych Izraelitów do nierozumnych zwierząt, które bardziej potrafią okazać wdzięczność niż rozumni przecież ludzie (Iz 1, 3):

Nawet wół rozpoznaje swego pana
i osioł żłób swego właściciela,
a Izrael na niczym się nie zna [*yd'*],
lud mój niczego nie rozumie [*hitbônaān*].

Postawa Izraela jako niewdzięcznych synów została określona paralelnie dwoma zanegowanymi czasownikami. Pierwszy z nich *yd'* oznacza wiedzę w szerokim znaczeniu, a więc także rozeznanie. W przeciwieństwie do hodowlanych zwierząt Izraelici nie chcą zrozumieć obowiązku wdzięczności wobec własnego opiekuna i dobroczyńcy. Drugi natomiast (*bîn* w koniugacji *hitpolel*) zwraca bardziej uwagę na spostrzeżenie i zrozumienie. Izraelici więc, jako zbuntowani synowie, nie chcą wcale pojąć swej powinności wobec Ojca.

Próbowano widzieć w początkowym tekście Izajasza schemat rozprawy sądowej. Jednakże taka interpretacja napotyka na poważne trudności, po-

¹⁰⁰ D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt.

¹⁰¹ Por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Cz. 1: Rozdziały 1 – 12*, Częstochowa 2010, s. 152 (NKB ST XXII/1).

nieważ brakuje w nim typowego określenia procesu sądowego w odniesieniu do Bożej skargi (*rîb*). Nie ma też ani strony przeciwnej domniemanego sporu, ani trybunału, ani sentencji¹⁰². Ukazuje on natomiast dramatyczną skargę Ojca na niewdzięczne dzieci.

Postawa zbuntowanych dzieci bardzo boli wrażliwego Ojca. Skarży się na nie publicznie wobec wszystkich, którzy mogą usłyszeć i zrozumieć ból ojcowskiego serca. W tym sensie prorok wzywa *niebo* i *ziemię* (Iz 1, 1), a więc wszystkich bez wyjątku, na świadków ojcowskiego zmartwienia. Bunt własnych dzieci jest tak niesłyszany w rozumieniu głęboko rozczarowanego ojca, że powinni o nim dowiedzieć się wszyscy bez wyjątku. Przecież to właśnie Jemu dzieci zawdzięczają całe wychowanie i znaczenie.

3.1. Pustynia jako element Bożej pedagogii (Pwt 8, 5)

Pierwszy tekst, który formalnie porównuje postępowanie Boga do ojcowskiego wychowania, znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa. Chodzi o rozdział ósmy, który opowiada o wszechstronnej opiece Bożej w czasie podróży ludu po Pustyni Synajskiej do Ziemi Obiecanej. Opieka polegała najpierw na prowadzeniu po bezdrożach pustynnych przez czterdzieści lat (Pwt 8, 2), następnie żywienie manną (8, 3), a także troskę o odzież i nogi w czasie bardzo długiej podróży odbywanej oczywiście pieszo w skrajnie trudnych warunkach terenowych (w. 4). Była to równocześnie bolesna nauka pokory i doświadczenie głodu, który jest nieodłącznym towarzyszem pobytu na pustyni (w. 3). Sam zaś dar mанны miał być, w rozumieniu autora Deuteronomium, pouczeniem, że człowiek potrzebuje nie tylko ziemskiego chleba, lecz równie niezbędnego dla jego życia i rozwoju Bożego słowa: *nie samym chlebem żyje człowiek...* (w. 3).

Zarówno opieka, jak i dyscyplinowanie są przejawem ojcowskiego wychowania, do którego autor Księgi porównuje postępowanie Boże względem ludu:

¹⁰² T. Brzegowy, *Księga Izajasza*. Cz. 1..., dz. cyt., s. 143n.

Pan, Bóg twój **wychowuje** ciebie,
Jak ojciec **wychowuje** syna [w. 5].

Samo wychowanie zostało tu określone słowem *jsr* w koniugacji piel. Oznacza ono dyscyplinowanie, karanie, karcenie¹⁰³. Na pewno wskazuje na surową metodę wychowania, która nie unika nawet kary cielesnej w postaci fizycznego bicia (por. 1 Krl 12, 11. 14 // 2 Krn). W kontekście Księgi Powtórzonego Prawa były to bardzo trudne warunki życia pustynnego i głodu¹⁰⁴. Czterdziestoletnia podróż po trudnej i niebezpiecznej pustyni stała się dla ludu prawdziwą szkołą Bożego wychowania. Proces wychowawczy był niejednokrotnie bolesny i trudny, ale jego celem było przecież doprowadzenie ludu do pięknej i bogatej ziemi, obfitującej we wszelkie zasoby naturalne. Szczegółowy jej opis w 8. rozdziale należy do najpiękniejszych w całej Biblii. W myśl teologii deuteronomicznej była ona wspaniałym darem Bożym dla ludu, który wskazywał na Jego wielką miłość. Zaś surowe metody wychowawcze były niezbędne, aby przygotować lud na przyjęcie wspaniałego daru w postaci ziemi uprawnej, która w bardzo suchym środowisku Bliskiego Wschodu jest prawdziwym skarbem.

Toteż biblijny autor zachęca czytelnika, aby *uznał w sercu* trudne doświadczenia pustyni za przejaw Bożej pedagogii, która wcale nie neguje Bożej miłości. Stała się ona dla ludu Bożego niezbędna, podobnie jak konieczne jest właściwe, nieraz nawet bardzo surowe, wychowanie syna. Hebrajski zwrot *yd' im lēbab* oznacza tutaj głębokie i szczere przekonanie o słuszności Bożej pedagogii na pustyni. Podobne zwroty znajdujemy na przykład w Ps 77, 7, gdzie oznaczają pogłębioną refleksję. Zaś połączenie serca i wiedzy jest dla biblijnej hebrajszczyzny bardzo charakterystyczne i widać je zwłaszcza w tekstach mądrościowych, których głównym tematem jest właśnie wychowanie. Widać je choćby w Koh 1, 17: *włożyłem wiele serca w poznanie (lēb lāda'at)*. Wiąże się to z inną niż w naszej współczesnej kulturze biblijną symboliką serca, które kojarzyło się biblijnym autorom

¹⁰³ Por. D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt.

¹⁰⁴ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 226.

zwłaszcza ze skrytością ludzkiej myśli i procesu poznawczego¹⁰⁵. Zaś we wstępie do naszego tekstu biblijny autor zachęca czytelnika do głębszego przemyślenia i zrozumienia Bożych sankcji jako niezbędnego działania wychowawczego.

3.2. Karcenie przejawem ojcowskiej miłości (Prz 3, 12)

Innym tekstem, tym razem już typowo mądrościowym, który wyraźnie mówi o wychowawczym aspekcie miłości ojcowskiej Boga, jest sformułowanie z Księgi Przysłów (Prz 3, 12):

Karci Pan, kogo miłuje,
Jak ojciec syna, którego darzy życzliwością.

Upomnienia i pouczenia udzielane wychowankowi zostały porównane do postawy ojca który, mimo że kocha własne dziecko, niekiedy je strofuje. W naszym tekście chodzi o karcenie w postaci ustnej nagany. Czasownik *jkḥ* w koniugacji hifil wskazuje zasadniczo naganę ustną¹⁰⁶ – niezupełnie tak, jak jego grecki odpowiednik w Septuagincie παιδεύω, który może oznaczać także chłostę fizyczną. W każdym razie również i tutaj chodzi o działanie wychowawcze, które może zostać zrozumiane przez wychowywanego syna jako przejaw braku ojcowskiej miłości.

Odpowiednikiem słowa *jkḥ* w poprzednim wierszu jest najpierw określenie *mûsar* pochodzące od znanego nam już słowa *jsr*. Sugeruje ono nawet karę fizyczną dla traktowanego po synowsku ucznia. Drugie określenie to *tôkaḥat*, rzeczownik wywodzący się od czasownika *jkḥ* i znaczący ustne upomnienie, reprimendę. W sumie więc autorowi chodzi o pedagogię, która nie unika surowych nawet upomnień i pouczeń. Zestawienie z określeniem *mûsar* wskazuje, że upomnienie może być bardzo ostre, a niekiedy uciekać się nawet do kary cielesnej.

¹⁰⁵ Szerzej w: S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 276n.

¹⁰⁶ Por. D. Clines, *The Dictionary of Classical...*, dz. cyt.

Niemniej jednak Boże upomnienie, czy też w kontekście księgi mądrościowej upomnienie skierowane przez nauczyciela w imieniu Boga, wcale nie jest dowodem braku miłości ojcowskiej. Wręcz przeciwnie, jest jej jak najbardziej właściwym przejawem i konsekwencją. Na określenie tej rodzicielskiej miłości użył dwóch paralelnych czasowników: *'hb* i *rch*. Pierwszy z nich jest zwykłym określeniem miłości rodzicielskiej do dziecka, którego użył też Ozeasz w przeanalizowanym przez nas na początku tekście (11, 2). Specyfiką znaczeniową tego czasownika jest uwydatnienie siły rodzicielskiego uczucia do własnego dziecka¹⁰⁷.

Jego paralelnym odpowiednikiem jest czasownik *rch*, który ma sens podobny i wskazuje na upodobanie czy też życzliwość do człowieka (np. sługi Pańskiego w Iz 42, 1) lub przedmiotu ofiarowanego. Bardzo często teksty biblijne mówią o upodobaniu Pana Boga do składanych Mu ofiar (Kpł 1, 4 itd.; Ez 20, 40; Ps 51, 18). Użyty w odniesieniu do ojca wskazuje na jego ojcowską życzliwość dla syna. Łącznie więc obydwie określenia uwydatniają wielkość ojcowskiej czy też rodzicielskiej miłości do dziecka, pomimo że niekiedy musi mu zwracać uwagę i upominać.

O czyjego syna chodzi autorowi Księgi Przysłów? Do swojego adresata kieruje on zawsze wezwanie *b^enî*, czyli *synu mój*. Wydaje się jednak, że ze względu na szeroki zakres znaczeniowy hebrajskiego określenia *bēn* określenie to jest kierowane po prostu do wychowywanego ucznia. Rzeczywiście, uczenie było od początku i nadal jest funkcją typową dla wychowujących rodziców, a dopiero później, w miarę rozwoju kultury, zaczęto się posługiwać specjalnie przygotowanymi nauczycielami, nazywanymi w świecie semickim mędrcami. Jest to więc bardzo charakterystyczny sposób zwracania się nauczyciela do ucznia, którego poucza i wychowuje jak ojciec. Jednak zwracanie się do uczniów w taki czy inny sposób wyraża ojcowskie ich traktowanie i stąd porównanie do ojca jest w naszym kontekście zupełnie zrozumiałe i naturalne.

Analizowany przez nas tekst z Księgi Przysłów porównuje Boga do ojca w jego pedagogicznym podejściu do wychowywanych dzieci. Dlatego po synowsku traktowany uczeń nie powinien uznawać wymagającej pedagogii

¹⁰⁷ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 44n.

Bożej za brak ojcowskiej życzliwości i dobroci. Nie powinien jej odrzucać i nią gardzić, do czego skłonny jest zazwyczaj młody uczeń, któremu trudno podporządkować się wychowawczym wymogom. Nie świadczą one nigdy, jak zresztą w życiu każdej rodziny, o braku rodzicielskiej miłości, lecz są jej naturalną konsekwencją. Wynikają bowiem z odpowiedzialnego potraktowania ojcowskiej miłości i troski o dobro wychowywanego dziecka w przyszłości, gdy stanie się już samodzielne.

Greckie tłumaczenie LXX bardziej uwydatnia element karcenia, oddając go dwoma czasownikami: παιδεύω i μαστιγύω. O ile pierwszy z nich jest zwyczajnym odpowiednikiem hebrajskiego *jsr*, o tyle drugi oznacza już bolesne bicie fizyczne, a więc dotkliwą karę cielesną. Ciekawa jest w tym wypadku tendencja tłumacza Septuaginty, aby wyolbrzymić ojcowską karę.

4. Rozwinięcie po niewoli

W czasach po niewoli babilońskiej konstatujemy w Biblii prawdziwy rozkwit terminologii ojcowskiej przypisywanej Bogu. Pojawia się takich tekstów znacznie więcej niż poprzednio. Zapewne wpłynęła na to coraz wyraźniej odczuwana potrzeba ojcowskiej bliskości Boga dla tych, którzy ucierpieli w wyniku deportacji i niewoli. Pojawiła się dla nich szansa powrotu i odbudowy kraju, którą potraktowano jako przejaw ojcowskiej opieki ze strony Boga.

4.1. Sprowadzenie z niewoli jako przejaw ojcowskiej opieki Boga – Deutero-Izajasz

Najstarszym tekstem dotyczącym tego tematu jest perykopa Deutero-Izajasza 43, 1–7. Mówi ona o sprowadzeniu z dalekich krajów narodu otoczonego ojcowską miłością Boga. W rozumieniu proroka Bóg kieruje do najdalszych krańców ziemi wezwanie, aby wypuścili i sprowadzili do Ziemi Obiecanej ludzi, których On traktuje jak własnych synów i córki (Iz 43, 6):

Sprowadź **mych synów** z [*bānaj min*] daleka,
Moje córki z [*b^onôtaj min*] krańców ziemi.

Paralelizm określeń: *mych synów*, *moje córki z daleka*, *z krańców ziemi* uwydatnia ojcowską troskę Boga o lud rozproszony w dalekich krainach. Uważa ich za własnych synów i córki, dlatego apeluje o pomoc w ich powrocie do ojczyzny. Jego apel uwydatnia nie tylko uniwersalną władzę Boga nad narodami, lecz przede wszystkim ojcowską troskę o własny lud, który cierpi w niewoli.

84 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

Właśnie ze względu na ojcowską miłość Bóg staje Wyzwolicielem ludu. Jak wiadomo, słowo *g'ol* określało w prawie izraelskim powinność najbliższego krewnego, który był zobowiązany wykupić z niewoli rodaka, który popadł w nią za długi (por. Kpł 25, 48nn). Był on nawet określany jako *wykupujący* czy *odkupiciel* (*gō'ēl* – Kpł 25, 25). Określenie Bożego działania jako *odkupienia* można logicznie łączyć z Jego ojcowską relacją do ludu, ponieważ to właśnie ojciec jest najbliższym członkiem rodziny, najmocniej związanym z własnym dzieckiem. Prawo izraelskie nie nakładało wprawdzie na ojca obowiązku wykupu z niewoli swego dziecka zapewne dlatego, że własny ojciec, jeśli tylko żył i miał możliwości, nie powinien w ogóle dopuścić do zniewolenia swego dziecka. Określeniem bardzo zbliżonym znaczeniowo do *Odkupiciela* jest w wierszu 3. określenie Boga jako Wybawcy: *môšî'a*.

Znajdujemy w naszym tekście szereg określeń, które wyrażają ojcowską relację Boga do swojego ludu. Jest to najpierw określenie miłości, które znajdujemy w bliskim kontekście: *'ānî 'āhabtikā* (Iz 43, 4). Czasownik *ahb* jest, jak już widzieliśmy kilkakrotnie, typowym określeniem miłości rodzicielskiej. Określa uczucie rodziców w stosunku do własnego dziecka i dlatego najlepiej wyraża ojcowską miłość Boga w stosunku do Izraelitów rozproszonych aż po najdalsze krańce ziemi.

W tym samym wierszu 3. dostrzegamy jeszcze dwa paralelne stwierdzenia Boga, że Izrael jest dla Niego: cenny, drogi (*q̄r*) oraz ważny (*kbd*). Pierwsze z określeń oznacza wartość cennego przedmiotu lub osoby. W naszym kontekście chodzi o wysoką wartość wypędzonych Izraelitów, jaką stanowią dla Boga. Jest to oczywiście wartość w sensie moralnym, nie materialnym. Dlatego jest On gotów interweniować w ich obronie, a nawet poświęcić dla ich dobra los innych narodów (w. 4 b). W tym sensie określenie *drogi* odniesione do osób należy, podobnie jak w naszych współczesnych językach, do słownictwa wyrażającego miłość i życzliwość, jaką darzymy bliskie nam osoby. Tym bardziej, że chodzi o wartość odczuwaną przez Boga, a więc w Jego oczach, co wyraźnie stwierdza biblijny autor: *be'ēnaj*. W podobnym sensie mówimy również i dziś, że ktoś jest dla nas *drogi*. Niekiedy nazywamy go nawet naszym *skarbem*.

Natomiast drugie z określeń *kbd* oznacza zasadniczo wagę i ciężar nie tylko w sensie materialnym, który jest podstawowy, lecz także i w sensie ważności jakiejś osoby, jej społecznej rangi, czy też dlatego, że nam szczególnie na niej zależy, por. np. 1 Sm 22, 14¹⁰⁸. W tym sensie jest określeniem podobnym znaczeniowo do *qqr* i wskazuje, że Panu Bogu bardzo zależy na swoim ludzie. Dlatego jest gotów użyć wszelkich możliwych środków, aby go sprowadzić z powrotem do ojczyzny. Najmocniejszym jednak z trzech paralelnych znaczeniowo określeń więzi Boga ze swoim ludem wydaje się być określenie ojcowskiej miłości do tego ludu: *'ānī 'āhabtikā*. Dlatego też znalazło się na ostatnim, najbardziej wyakcentowanym miejscu potrójnego paralelizmu: *qqr, kbd, 'hb*. Ono bowiem najdobitniej wyraża ojcowską więź Boga ze swym ludem jako Jego miłość.

Jednak w perykopie Deutero-Izajasza znajdziemy jeszcze kilka innych podobnych znaczeniowo określeń i stwierdzeń, które pokazują, na czym ta ojcowska miłość Boga polega. Jest to najpierw określenie przynależności ludu do Boga: *lī 'āttāh* (= jesteś mój – Iz 43, 1). Ta przynależność wyraża nie tyle uprawnienia Boga w stosunku do ludu traktowanego jako własność, lecz przede wszystkim Jego serdeczną więź, która Go skłania do interwencji w jego obronie i wyzwoleniu. W Pieśni nad Pieśniami (2, 16; 6, 3) takie samo określenie wyraża miłość dwojga zakochanych. Podobnie także *wezwanie własnym imieniem* (*qārā'tī b' šimkā*) uwypatnia bardzo bliską, intymną więź między Bogiem a ludem¹⁰⁹.

Właśnie ta bliska osobista relacja skłania Boga do skutecznej interwencji w obronie swego ludu, aby go sprowadzić na powrót do ziemi ojczyściej. Ona też winna motywować zaufanie w Bożą pomoc. Do ufności zachęca Bóg w podwójnej zachęcie: *nie bój się* (Iz 43, 1. 5). Wezwanie to jest bardzo charakterystyczne dla drugiej części Księgi Izajasza i zostało tam powtórzone aż 9 razy

¹⁰⁸ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt. – pod hasłem. Warto zauważyć, że i w polskim słownictwie mamy określenia *poważać, poważany* czy *poważny*, które są etymologicznie związane z określeniem wagi.

¹⁰⁹ Por. U. Berges, *Jesaia 40 – 48*, Freiburg im Br. 2008, s. 271n (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

(Iz 40, 9; 41, 10. 13n; 43, 1. 5; 44, 2; 51, 7; 54, 4). Zasadniczym motywem ufności jest wiara w wielką miłość Bożą, posiadającą cechy miłości ojcowskiej. Właśnie ona staje się gwarancją wyzwolenia przesiedlonych i ich powrót do ziemi izraelskiej. Potwierdzeniem tej miłości jest zapewnienie o Bożej obecności dla ratowania ludu: *jestem z tobą* (*'ittekā 'ānî* – 43, 5). Tego rodzaju zapewnienie jest znane na przykład z tzw. formuł przymierza, na mocy którego Bóg zobowiązywał się do trwałej opieki nad swym ludem (por. Rdz 17, 4; 26, 24). Będzie towarzyszył swemu ludowi zwłaszcza w najtrudniejszych i najbardziej niebezpiecznych momentach powrotnej podróży. W ten sposób uchroni go od niebezpieczeństw czyhających zarówno na wodzie, jak i w ogniu (Iz 43, 2). Jako Bóg związany ze swoim ludem (*twój Bóg*), ocali go nawet z najgroźniejszych niebezpieczeństw, stając się jego Wybawcą (*môšî'ekā* – w. 3).

4.2. Ojciec i Stwórca (Iz 45, 11)

Od początku drugiej części Izajasza Bóg jest ukazywany często jako Stwórca. Motyw stworzenia jest szczególnie drogi dla Deutero-Izajasza i Autor wielokrotnie do niego powraca. Ukazuje Boga jako potężnego Stwórcę całej ziemi i nieba (Iz 40, 28; 42, 5; 45, 18), który kieruje losem całego świata i wszystkich ludzi (Iz 45, 7). W szczególny jednak sposób jest On Stwórcą Izraela, swego umiłowanego ludu (Iz 43, 1. 15). Podkreślanie mocy stwórczej Boga ma na celu budzenie zaufania w ludziach, którzy doświadczyli brutalnej przemocy ze strony potężnych wrogów. Przemocy tej doświadczyli zwłaszcza w całkowitym zniszczeniu ojczyzny z jej stolicą i świątynią oraz deportacji i niewoli babilońskiej. W czasach proroka pojawiały się natomiast pierwsze oznaki upadku wrogów i nadzieja na poprawę losu, w czym prorok dostrzega przejaw mocy Bożej. Uwidacznia się ona w zmierzchu potęg, które wcześniej wydawały się nie do pokonania.

Paralelnym określeniem w stosunku do stworzenia (*br'*) jest *jcr*, które określa zasadniczo formowanie glinianego naczynia, a więc odnosi się do pracy garncarza i zawodu garncarskiego, który był bardzo częsty w zamierzczłych czasach. W języku hebrajskim był on określany imiesłowem tego czasownika jako *jōcēr* (np. 1 Krn 4, 23). Czasownikiem tym zostało również określone

ulepienie człowieka z gliny jako jego stworzenie w ogrodzie rajskim, a także zwierząt i ptaków (Rdz 2, 7n, por. w. 19). Używany jest również bardzo często u Deutero-Izajasza na określenie stwórczego dzieła Boga, paralelnie do *br'*. Ma to miejsce również w analizowanej przez nas perykopie.

Dlaczego stworzenie łączy się z rodzicielstwem, w czym jedno jest podobne do drugiego? Odpowiedź wydaje się dość łatwa: ponieważ jedno i drugie jest tworzeniem nowych istot ludzkich i nie tylko. Fakt stworzenia jest powodem słusznej dumy dla Stwórcy, do czego nawiązuje w. 7 naszej perykopy. Połączenie dwóch obrazów Boga jako garncarza Stwórcy i Ojca zostaje rozwinięte od wiersza 9. Autor ukazuje je na przemian. Ani gliniane naczynie nie może mieć pretensji do garncarza (*jōcēr*), że je wykonał tak a nie inaczej, ani dziecko do własnych rodziców. Podobnie i ludzie stworzeni przez Boga nie mogą rościć sobie prawa do ludu wybranego, który On traktuje jako własne dzieci. On przecież jest Stwórcą wszystkiego i sam ma prawo decydować o losie stworzeń, przy czym chodzi zwłaszcza o los traktowanego po ojcowsku ludu izraelskiego. Widzimy, że obydwa porównania pojawiają się na przemian:

- a) naczynie gliniane nie może się spierać ze swoim twórcą – garncarzem (Iz 45, 9);
- b) dziecko nie powinno rościć pretensji do swoich rodziców (w. 10);
- a') oświadczenie Boga Stwórcy (w. 11 a);
- b') nie można Bogu stawiać żądań odnośnie własnych dzieci (w. 11 b);
- a'') nie można mieć pretensji do Stwórcy odnośnie jego stworzeń (w. 11 c. 12).

Takie zestawienie dwóch porównań wydaje się bardziej uwydatnić rodzicielską władzę i uprawnienia Boga w stosunku do narodu niż Jego ojcowską czułość i wrażliwość. Jednak celem Jego ojcowskich uprawnień jest właśnie dobro narodu, który On obdarza ojcowską miłością. Połączenie dwóch motywów znajdziemy także w innych późniejszych tekstach.

4.3. Ojcowska wrażliwość (Iz 63, 15 – 64, 7)

Pod koniec bardzo długiej Księgi Izajasza, w jej trzeciej części określanej jako Tryto-Izajasz, znajdujemy piękną modlitwę zanoszoną do Boga jako *naszego*

Ojca. Samo określenie Boga jako *'ābînû* (= Ojciec nasz) powtarza się w niej aż trzykrotnie (Iz 63, 16 bis; 64, 7) i jest to jedyny tekst w Biblii hebrajskiej, który tytułuje Boga w ten sposób. Dlatego modlitwa ta została słusznie nazwana odpowiednikiem Jezusowej modlitwy *Ojciec nasz* (Mt 6, 9–13; por. Łk 11, 2–4), a więc *Ojciec nasz* Starego Testamentu¹¹⁰.

W jaki sposób rozumie Tryto-Izajasz Boże ojcostwo w stosunku do Izraela? Czy w sposób autorytarny, czy też bardzo bliski i uczuciowy? Jako ojcostwo w ramach jednej tylko rodziny i własnych dzieci, czy też w odniesieniu do poszerzonej rodziny, a więc całego klanu czy narodu?

Na pierwsze pytanie należy odpowiedzieć z całą pewnością, że chodzi o rozumienie Bożego ojcostwa jako mocnej wrażliwości emocjonalnej w relacji do swych dzieci. To ojcowskie uczucie widać w tekście Trzeciego Izajasza chyba najlepiej spośród wszystkich innych tekstów Starego Testamentu. Zostało ono wyrażone najpierw w określeniu *rahāmîm* (Iz 63, 7. 15), które określa zasadniczo miłość głęboko emocjonalną. Do takiego wniosku doprowadziła mnie analiza kontekstualna i porównanie z innymi hebrajskimi określeniami miłości, które opublikowałem w książce o biblijnym słownictwie miłości i miłosierdzia¹¹¹. Bardzo wymowny jest także inny zwrot *hāmôn mē'eikā*, który oznacza mocne wzburzenie czy też poruszenie wnętrza jako ośrodka uczuć. Zostało użyte paralelnie w stosunku do *rahāmîm*. Może oznaczać łono matczyne (np. Rt 1, 11; Ps 71, 6), czy też bardziej ogólnie ludzkie wnętrza, które ulegają poruszeniu lub wzburzeniu w pewnych sytuacjach szczególnie emocjonujących. Widać to dobrze w Pieśni nad Pieśniami 5, 4, gdzie mowa o wzruszeniu miłosnym dziewczyny przy spotkaniu z ukochanym. Rzeczownik *hāmôn*, podobnie jak i czasownik *hmh*, oznaczają wielkie, głośne wzburzenie czy poruszenie¹¹². Analogiczne znaczeniowo połączenie *mē'eh* i *hmh* znajdujemy właśnie we wspomnianym fragmencie Pnp 5, 4, a także Iz 16, 11 oraz Jr 4, 19 i 31, 20. U obydwóch proroków chodzi o silne wzruszenie w obliczu

¹¹⁰ J. Homerski, *Starotestamentalne „Ojciec nasz” (Analiza egzegetyczno-teologiczna Iz 63, 7 – 64, 11)*, RT 43, 1 (1996), s. 55nn.

¹¹¹ S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 169nn.

¹¹² Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

cierpienia: czy to własnego w przypadku Jeremiasza, czy też innych ludzi u Proto-Izajasza. Test Jeremiasza 31, 20 omówiliśmy natomiast już wcześniej w związku z analizą opisu ojcowskich uczuć Boga u Jeremiasza w rozdziale I obecnego opracowania.

Zwrot o poruszeniu wnętrza *hāmōn mē'eikā* jest więc bardzo bliski znaczeniowo określeniu *raḥāmîm*, które również jest etymologicznie połączone z innym określeniem matczynego łona: *reḥem*. Należy zauważyć, że również i my dzisiaj mówimy o wzruszeniu, a więc pewnego rodzaju poruszeniu ludzkiego wnętrza i wrażliwości na widok czyjegoś nieszczęścia czy wzruszeniu towarzyszącemu innym mocnym uczuciom, np. miłości, szczęścia. Mówimy też, że ktoś się bardzo wzruszył czy też głęboko wzruszył i zwroty te są etymologicznie zbieżne z hebrajskim sposobem określania uczuciowości i mają w sumie podobny sens.

Modlący się zadaje Bogu retoryczne pytanie, czyżby powstrzymał swe ojcowskie uczucie względem dotkliwie cierpiącego ludu? Takie jest bowiem znaczenie czasownika *'pq* w koniugacji hitpael. Oznacza hamowanie emocji, a więc opanowanie mocnych uczuć¹¹³. Polskie tłumaczenia oddały sens tego wyrażenia w formie prośby, aby Bóg nie powstrzymywał swoich uczuć względem ciemionego ludu. Podobnie przetłumaczyła na przykład Einheitsübersetzung. Bardzo trafne jest tłumaczenie TOB, które dobrze oddaje sens retorycznego pytania zanoszonego do Boga: *tes tendresses pour moi ont – elles été contenues?*

O wielkiej wrażliwości Boga mówi się jeszcze wcześniej, we wstępie do pieśni o ojcowskiej miłości Boga. Autor używa tam innych bardzo wymownych określeń. Najpierw jest to dwukrotne *hesed*, które oznacza wierną miłość Pana Boga do swojego ludu, okazywaną na przestrzeni całych jego dziejów (Iz 63, 7)¹¹⁴. Autor używa go tutaj w liczbie mnogiej, podobnie jak w już omówionym Psalmie 89, 2. 50, aby podkreślić intensywność Bożej miłości. Należy zaznaczyć, że określenie to jest rzadko używane w liczbie mnogiej: tylko 18 razy na ponad 250 wystąpień.

¹¹³ L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

¹¹⁴ S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 83nn.

Okazując swą miłość, Bóg traktował od początku lud izraelski jako własne dzieci, własnych synów (*bānîm* – w. 8). Zaś miłość rodziców pozostaje zawsze wierna w stosunku do własnych dzieci, stąd użycie określenia *hesed* jest w tym kontekście bardzo właściwe¹¹⁵. Innym określeniem miłości typowej dla Boga jako Ojca jest *'ahăbāh* w wierszu 8, która tym razem jest typowym określeniem miłości rodzicielskiej w Biblii¹¹⁶. Jest to również inne paralelne określenie *hemlāh*, które także oznacza współczucie, jakie Bóg okazuje cierpiącemu ludowi i motywuje Jego interwencję, aby ratować go od nieszczęść.

Gdy zaś chodzi o model rodzinny czy klanowy Bożego ojcostwa, należy zauważyć, że zostało ono przeciwstawione ojcostwu Abrahama i Izraela, czyli Jakuba. Modlitwa jest bowiem zanoszona do Boga jako Ojca narodu (*nasz Ojciec*), ponieważ:

Abraham nas nie zna,
Jakub nas nie uznaje.

Abraham i Jakub byli uważani za przodków, a więc patriarchów narodu izraelskiego, co po hebrajsku określano również słowem *ojcowie*. Jednak ojcowie ci nie chcą „znać” swego ludu. Chodzi oczywiście nie tyle o znajomość intelektualną, lecz zainteresowanie losem swych dzieci i faktycznej troski o nie. Taki sens obydwóch czasowników, tłumaczonych jako *poznanie* i *uznanie*, wynika z przeciwstawnego charakteru porównania, gdzie brakuwi zainteresowania ze strony patriarchów zostało przeciwstawione ojcostwo Jahwe jako efektywnego Opiekuna dla narodu. Patriarchowie Izraela nie okazują swym potomkom należytej troski i dlatego właśnie Bóg, a nie oni, zasługuje na to, aby Go uznać za rzeczywistego Ojca narodu, a więc *naszego Ojca*.

¹¹⁵ Nie jest to jednak wcale typowe połączenie dla tego określenia. Typowymi połączeniami dla *hesed* są określenia: *'ôlām* (= wieczność, długie trwanie), przymierze, wierność, pamiętać; por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 120n.

¹¹⁶ S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 44n.

Rzeczywiście, hebrajski czasownik *jd'* może posiadać taki odcień znaczeniowy, co widać na przykładzie Księgi Rodzaju 39, 6, czy też Psalmu 144, 3¹¹⁷. Podobny jest również sens paralelnie użytego czasownika *nkr* w koniugacji hifil, co widać np. w Księdze Rut 2, 10. 19, gdzie oznacza miłosne zainteresowanie Boozą w stosunku do Rut, które zaowocuje później małżeństwem.

Na uwagę zasługuje koncentryczna budowa naszego wiersza. Na jego początku i końcu znajduje się wezwanie do Boga jako *naszego Ojca*, które jakby okala znajdującą się w środku podwójną negację ojcostwa patriarchów izraelskich:

Bo Ty jesteś **naszym Ojcem**,
Ponieważ Abraham nie okazuje nam zainteresowania,
Izrael nie interesuje się nami.
Ty, Jahwe, jesteś **naszym Ojcem** [w. 16].

W ten sposób biblijny Autor uwydatnił kontrast między ojcostwem izraelskich patriarchów a ojcostwem Boga. Kontrast zawiera jednak wspólny punkt odniesienia, którym jest ojcostwo w szerszym zakresie, obejmujące nie tylko pojedynczą rodzinę, lecz rozciągnięte na całe potomstwo i naród. Ojcostwo Boże jest więc również rozumiane analogicznie do ojcostwa patriarchów, a więc w poszerzonym zakresie. Niemniej jednak nie osłabia to wcale intensywnej więzi między ojcem a jego szeroko rozumianym potomstwem. Głównym celem analizowanego tekstu jest bowiem uwydatnienie mocnej więzi emocjonalnej między Ojcem a dziećmi, na którą można liczyć w przypadku Boga, a której zabrakło u dawnych patriarchów.

O ile tamci nie okazali zainteresowania swoim dzieciom, o tyle można i należy liczyć na ojcowskie zainteresowanie i wrażliwość ze strony Boga. Modląc się autor przedstawia Mu w kolejnych wierszach dotkliwie cierpienia dzieci, ich poniżenie i opuszczenie, licząc na Jego ojcowskie uczucie. Głównym cierpieniem narodu wybranego jest najpierw zniszczenie świątyni jerozolimskiej ukazane obrazowo jako jej podeptanie (w. 18). Stała się

¹¹⁷ L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

opuszczonym pustkowiem i zgłiszczami, podobnie jak cała Jerozolima i inne miasta (64, 9n). Modlący się uznaje winę własnego narodu i ze zrozumieniem przyjmuje dotkliwą karę. Liczy jednak przy tym na ojcowskie przebaczenie, uwytatniając jednocześnie wielkie możliwości, jakie posiada Boski Ojciec i których może użyć dla ratowania swych dzieci. Potrafi On dokonać rzeczy nadzwyczajnych i wprawić w przerażenie najgroźniejsze potęgi. W obliczu Jego majestatu drżą nawet potężne góry (Iz 64, 1n). Jednak dla ludzi prawych okazuje swą dobroć i pomoc (w. 3). To On ze wspianego nieba (63, 15-19) kieruje losem całego świata.

Autor w pełni uznaje wielkość winy i grzechu zasługującego na słuszny gniew ze strony Boga (64, 4–6). Dlatego zwraca się do Niego o przebaczenie, licząc na ojcowską dobroć i wyrozumiałość. Dlatego znowu, już po raz trzeci, określa Go jako naszego Ojca (*'ābînû* – 64, 7). Określenie to stanowi pewnego rodzaju inkluzję spinającą całą modlitwę z początku i końca. Nadaje ona gorliwej modlitwie charakter synowskiej prośby opierającej się na synowskim zaufaniu i odwołującej się do ojcowskiej miłości Boga. Implikuje obraz Boga jako kochającego i godnego zaufania Ojca i odwołuje się do Jego ojcowskich uczuć w stosunku do własnych dzieci. Zakłada, że słuszny ojcowski gniew nie kończy rodzicielskiej relacji z dziećmi, która jest tak silna i wierna, że zawsze można do niej wrócić. Rodzicielska miłość jest bowiem bezwzględnie wierna i nie zdarza się, aby rodzice wyparli się własnego dziecka.

Tym razem Boże ojcostwo zostało zestawione z dokonaniem przez Niego stworzeniem. Bóg jest bowiem Stwórcą wszystkich ludzi i również tutaj został określony obrazowo jako *jōcēr*, a więc garncarz lepiący gliniane naczynia. Istotnie, rodzenie jest powołaniem do życia nowego człowieka i w tym względzie jest analogiczne do stwarzania. Z drugiej jednak strony ludzie zostali porównani do kruchej gliny, która również doskonale obrazuje ludzką słabość i skłonność do zła. Porównanie stanowi dodatkowy powód do prośby o przebaczenie ze względu na ludzką kruchość.

Podsumowując, należy stwierdzić, że modlitwa *Ojciec nasz* z Tryto-Izajasza doskonale ukazuje ojcowską wrażliwość i miłosierdzie Boga. Choć ojcostwo Boże zostało zestawione z ojcostwem patriarchów narodu izraelskiego i jest rozumiane w poszerzonym zakresie, to jednak bardzo mocno uwytatnia

wielkość ojcowskiego uczucia i wrażliwości Boga. Została ona sugestywnie nazwana przy pomocy wielu określeń takich jak *rahāmîm* i zestawiona paralelnie z innym określeniem wnętrzości *mē'eh* (Iz 63, 15), a także *'ahābāh* i *hemlāh*. Choć Boże ojcostwo rozciąga się na cały, wielki przecież naród, to jednak szeroki jego zasięg wcale nie umniejsza ojcowskiej wrażliwości i czułości. Zaufanie do ojcowskiej dobroci Boga motywuje całą prośbę o przebaczenie grzechu i ratunek w trudnym położeniu.

Na określenie Boga jako *naszego Ojca* napotykamy jeszcze raz w Księgach Starego Testamentu. Znajdujemy je w modlitwie dziękczynnej Tobita w 13. rozdziale Księgi nazwanej jego imieniem. Jest ona jednym wielkim wezwaniem do wysławiania Boga za Jego wielkie miłosierdzie i opiekę nad Izraelem. Czwarty wiersz tej modlitwy stwierdza, że tylko Bóg jest (13, 4):

Panem naszym i Bogiem
On **Ojcem naszym** po wszystkie wieki.

Określenie Boga jako *naszego Ojca* (πατήρ ἡμῶν) zostało użyte paralelnie w stosunku do *naszego Pana*, zostało jednak umieszczone w drugim wersie, a więc w pozycji mocniej zaakcentowanej. Zostało też rozwinięte przez dodatek po wszystkie wieki. Tak jak gdyby Autor, mówiąc o Bożym panowaniu, chciał mimo wszystko bardziej uwydatnić Jego ojcostwo. Kontekst sformułowania również i tutaj wskazuje, że Boże ojcostwo jest kojarzone przede wszystkim z miłosierdziem. Następny wiersz stwierdza bowiem, że Bóg, choć surowo karze (μαστιγῶσει) za popełnione nieprawości, to jednak w końcu okaże swe miłosierdzie (ἐλεήσει). Będzie ono skierowane przede wszystkim do ludu cierpiącego w rozproszeniu między narodami pogańskimi. Jednak warunkiem jego otrzymania jest oczywiście szczerze nawrócenie: z *całego serca* (w. 6).

O ile więc Boże panowanie (κύριος ἡμῶν) jest w naszym sformułowaniu bardziej powiązane z Jego wielkością (μεγαλωσύνη), o której była mowa wcześniej, na początku 4. wiersza, o tyle Jego ojcostwo jest bliższe okazywaniu dobroci i miłosierdzia, właściwego przecież Ojcu. Zauważamy zresztą, że modlitwa Tobita szeroko rozwija ten motyw i w kolejnych wierszach

kilkrotnie mówi o Bożym miłosierdziu. Chodzi najpierw o wiersze 8. i 10. mówiące, że Bóg okaże swe miłosierdzie (ἐλεημοσύνη) i ponownie zlituje się (πάλιν ἐλεήσει) nad ludźmi, jeśli się tylko nawrócą i będą postępować według zasad sprawiedliwości¹¹⁸. W Jerozolimie okaże swą miłość (ἀγαπήσαι – w. 12) przygnębionym.

Boże miłosierdzie i miłość znajdą wyraz najpierw w ponownym zgromadzeniu wygnañców w ojczyźnej ziemi (w. 15), a następnie odbudowie Jerozolimy i świątyni (w. 17). Ogrom Jego miłości stanie się widoczny w odbudowie umiłowanego miasta ze złota i drogocennych kamieni (Tb 13, 17):

Bramy Jerozalem będą odbudowane z **szafiru** i ze **szmaragdu**,
a wszystkie mury twoje z **drogich kamieni**.
Wieże Jerozalem będą zbudowane ze **złota**,
a wały obronne z czystego **złota**.
Ulice Jerozalem wyłożone będą **rubinami** i **kamieniami z Ofiru**.

Zbudowanie nowej Jerozolimy z najcenniejszych materiałów, jakimi są złoto i drogocenne kamienie, jest dla Autora Księgi wyrazem ogromnej hojności i życzliwości Boga dla swojego ludu. Użycie najdroższych surowców budowlanych jest miarą Jego wielkiej miłości, ukazanej wcześniej jako ojcowiska. Wiadomo zaś, że ojciec pragnie obdarować swoje dzieci wszystkim, co ma najcenniejszego.

Boże działanie wynikające z wielkiego miłosierdzia stanie się przyczyną ogromnej radości, o której Autor mówi w kolejnych wierszach modlitwy, od 11 do 16. Będzie to radość ze szczęśliwego powrotu do ojczyzny i odbudowy własnej stolicy oraz świątyni. Na jej określenie używa Autor wszystkich greckich określeń radości: χαρά i χάρω (w. 11. 15.), εὐφραίνω (w. 12), ἀγαλλιάω i ἀγαλλίαμα (w. 13. 15). Została także zasugerowana określeniem μακάριοι (w. 15 – 17), które również wskazuje na radość przyszłych mieszkańców Jerozolimy. Wynika ona nie tylko z materialnej odbudowy i rozbudowy

¹¹⁸ Tych dwóch wierszy brakuje w niektórych rękopisach; por. H. Schüngel-Straumann, *Tobit*, Freiburg Br. 2000, s. 163 (HTHKAT).

miasta, lecz także z Bożej miłości i wybrania (w. 13, 15). Będzie trwała na zawsze (w. 2, 4, 7, 12 itd.), nakłania więc do spontanicznej wdzięczności Bogu. Modlitwa Tobita jest po prostu jednym wielkim wezwaniem do dziękczynienia Bogu i wystawiania Go za wielką, prawdziwie ojcowską miłość do ludzi.

Toteż w Księdze Tobiasza określenie Boga jako *naszego Ojca* suponuje także wielką ojcowską miłość i dobroć. Jest to więc ujęcie podobne do omówionej wcześniej modlitwy Tryto-Izajasza. Jeszcze bardziej jednak uwydatnia ojcowską hojność Boga, któremu bardzo zależy na uszczęśliwieniu swych dzieci.

4.4. Miłosierny jak ojciec (Ps 103, 13)

Cały Psalm 103 jest jednym wielkim uwielbieniem Boga za Jego wielką dobroć i miłosierdzie, które przejawia się głównie w odpuszczeniu grzechów. Zarówno na początku, jak i pod koniec Psalmu powtarza się wielokrotnie wezwanie do wychwalania Boga wyrażone czasownikiem *brk* w piel, który oznacza dziękczynienie Bogu¹¹⁹. Określenia otwierają i zamykają całą zawartość Psalmu, stanowiąc jego wyraźną inkluzję:

w. 1: błogostaw duszo moja Pana...

w. 2: błogostaw duszo moja Pana...

w. 20: błogostawcie Pana Jego aniołowie, potężni Jego bohaterowie

w. 21: błogostawcie Pana Jego zastępy

w. 22: błogostawcie Pana wszystkie Jego dzieła

błogostaw duszo moja Pana!¹²⁰

Na samym początku Psalmu znajdujemy dwa wezwania w liczbie pojedynczej (*uwielbiaj duszo moja Pana* – w. 1n), pod koniec zaś 3 razy w liczbie mnogiej (*uwielbiajcie Jahwe* – w. 20nn). Na samym końcu zostało jeszcze raz powtórzone wezwanie w liczbie pojedynczej: *uwielbiaj duszo moja*

¹¹⁹ Por. L. A. Schökel, C. Carniti, *Salmos. Tradución, introducciones y comentario*, cz. 2, Navara 1993, s. 335.

¹²⁰ S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 222.

Pana – w. 22. Wezwanie skierowane do duszy (hebr. *nepes̄*) wyraża osobiste zaangażowanie w modlitwę i uwielbianie Boga¹²¹.

Wystawiając Boga za wielkie miłosierdzie, porównuje je najpierw do największych odległości, jakimi jest wysokość nieba nad ziemią (w. 11) i odległość wschodu od zachodu (12). W ten sposób dochodzi do porównania z miłością ojcowską:

Jak ojciec okazuje czułą miłość [*riḥam*] swoim dzieciom,
Tak Pan okazuje czułą miłość [*riḥam* – Ps 103, 13] swoim czcicielom.

Porównanie do miłości ojcowskiej jest trzecim z kolei i najważniejszym w serii trzech porównań, które rozpoczynają się od hebrajskiego przymyka *k^e* = jak:

w. 11:

Jak [*k^e*] wysoko wznosi się niebo nad ziemią, tak mocna jest Jego wierna miłość [*ḥesed*] dla swoich czcicieli.

w. 12:

Jak [*k^e*] daleki jest wschód od zachodu, tak daleko odsuwa od nas nasze przewinienia.

w. 13:

Jak [*k^e*] ojciec okazuje czułą miłość [*riḥam*] swoim dzieciom, tak Pan okazują czułą miłość swoim czcicielom.

Porównuje Bożą dobroć określoną jako *ḥesed* i *riḥam* najpierw do dwóch największych odległości, jakie mógł sobie wyobrazić starożytny człowiek. Jest to najpierw nieosiągalna dla niego wysokość nieba nad ziemią¹²², a następnie ogromna i nieprzebyta odległość między wschodem a zachodem. Przy pomocy tych dwóch porównań pragnie ukazać ogromną i wprost niewy-

¹²¹ Por. H. Witczyk, *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie (Ps 103)*, VV 3 (2003), s. 83n.

¹²² Podobne porównania znajdujemy w psalmach 36, 6 i 57, 11; por. L. A. Schökel, C. Carniti, *Salmos. Tradución...*, dz. cyt., cz. 2, s. 338.

obraźliwą wielkość Bożego miłosierdzia. Trzecim i tym samym najmocniej uwydatnionym porównaniem jest właśnie odniesienie do miłości ojcowskiej. Zestawiając porównanie do miłości ojcowskiej z największymi odległościami fizycznymi, pokazuje tym samym, że traktuje miłość właściwą ojcu, czy też obojgu rodzicom, jako miłość najmocniejszą w sensie intensywności i zdolności do bycia wyrozumiałym. Określa ją czasownikiem *rḥm* w piel, który uwydatnia intensywność ojcowskiego uczucia, inaczej niż wcześniejszy *ḥesed*.

Porównana do ojcowskiej miłość Boża przejawia się przede wszystkim w zdolności do przebaczenia wszystkich grzechów, na co wskazuje wiersz 12. Ukazanie darowania win jako możliwie największego oddalenia (*daleko odsuwa* – hebr. *rḥq* w hifil – *nasze grzechy*) ma na celu uwydatnienie całkowitego darowania win. Obrazowo mówiąc, grzechy zostają odsunięte tak daleko, że niejako znikają z pola widzenia Bożego i Jego pamięci. Chodzi o pełny i całkowity charakter darowania win, a więc bez chowania jakichkolwiek uraz¹²³, co jest tak częste w przypadku ludzkiego przebaczenia.

O wielkim miłosierdziu Bożym, które przejawia się w darowaniu grzechów, mówi się jeszcze w wielu innych miejscach Psalmu. Trzeci wiersz naszego Psalmu mówi o odpuszczeniu wszystkich win, które zostało porównane do uleczenia z choroby. Darowanie grzechów ocala od kary, ukazanej w 4. wierszu jako straszna śmierć w podziemnym lochu¹²⁴. Toteż pojednanie z Bogiem i doświadczenie Jego miłości sprawia, że człowiek odzyskuje energię i radość życia podobnie jak orzeł szybujący wysoko w przestworzach (w. 5). Wszystko to jest darem wielkiej Bożej miłości, określonej w Psalmie zasadniczo jako *ḥesed* oraz *riḥam* oraz pochodnymi (*raḥûm*, *riḥam*, *raḥâmîm*)¹²⁵. Obydwa określenia zostały użyte aż po 4 razy. Określenie *ḥesed* podkreśla trwałość

¹²³ Por. S. Hałas, *Miłosierdzie w Piśmie Świętym*, Kraków 2016, s. 24.

¹²⁴ Użyte tutaj słowo *šāḥat* oznacza zasadniczo podziemny dół, który mógł być typowym w dawnym Izraelu zbiornikiem na wodę deszczową. Zużyte i nieszczelne już doły były używane jako więzienie bez wyjścia, a często stawały się też pułapką dla przechodzącego; por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik...*, dz. cyt.

¹²⁵ Jeden raz zostało użyte również określenie *ḥannûn* w w. 8. Tworzy tam element składowy tzw. formuły miłosierdzia.

i wierność Bożej miłości, co widać szczególnie dobrze na przykładzie ostatniego użycia w wierszu 17: *wierna miłość (ḥesed) Jahwe przez wszystkie wieki dla Jego czcicieli*. Boża *ḥesed* trwa na zawsze, a więc pozostaje nieustannie wierną dla tych, którzy respektują Jego nauczanie. Połączenie rzeczownika *ḥesed* z określeniem długiego trwania (*’ôlām*) jest w Biblii charakterystyczne dla tego określenia¹²⁶.

Natomiast rdzeń *rḥm* wskazuje na intensywność Bożej miłości do człowieka. Dlatego jest ona zdolna do całkowitego przebaczenia najgorszych nawet grzechów i ratowania od zguby (w. 4n. 9n), a także do obrony ludzi upokarzanych (w. 6). W wierszu 8. autor umieścił charakterystyczną dla późniejszych ksiąg Biblii hebrajskiej¹²⁷ tzw. formułę miłosierdzia w pełnej postaci, która zawiera wszystkie trzy określenia miłosierdzia ułożone w formie wierszowanej:

*raḥûm w^e ḥannûn Jahwe,
’erek ’afaîm w^e rab ḥesed.*

Formułę tę w pełnej postaci znajdujemy jeszcze w sześciu innych tekstach biblijnych, a mianowicie Wj 34, 6; Ne 9, 17; Ps 86, 15; 145, 8; Jl 2, 3 i Jon 4, 2. Wszystko wskazuje na to, że jest ona pochodzenia późniejszego, już po niewoli babilońskiej, a jej podstawowym celem jest uwydatnienie wielkości i Bożego miłosierdzia¹²⁸. Doskonale tę jej funkcję można zauważyć w naszym Psalmie 103, gdzie stanowi podsumowanie wyliczenia wielu przykładów Bożego miłosierdzia w życiu ludzi i historii ludu Bożego. Później natomiast mamy swoistą rekapitulację na temat miłosierdzia, która mówi, że Bóg jest zawsze zdolny do przebaczenia i nigdy nie rewanżuje się za doznane obrazy (w. 9n). Następnie Autor przechodzi do porównania Bożego miłosierdzia

¹²⁶ S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 120n.

¹²⁷ Za późniejszą datacją, już po niewoli babilońskiej, opowiada się również Alonso Schökel w swoim komentarzu do psalmów na s. 336.

¹²⁸ Szersze omówienie formuły miłosierdzia znajduje się w moim opracowaniu *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 193nn.

z największymi możliwymi do wyobrażenia dla dawnego człowieka wielkościami: wysokości nieba nad ziemią i odległości wschodu od zachodu (w. 11n). Na paralelną budowę tych porównań i ich wymowę zwróciliśmy uwagę nieco wyżej.

W tym właśnie miejscu, które można uznać za punkt kulminacyjny całego Psalmu, porównuje Boże miłosierdzie do czułej miłości ojcowskiej, czy też rodzicielskiej. Punktem odniesienia jest czasownik *riḥam* (Ps 103, 13):

jak ojciec okazuje czułą miłość [*riḥam*] dzieciom,
tak Jahwe otacza czułą miłością [*riḥam*] swoich czcicieli.

Bóg otacza miłością, równie wielką i wyrozumiałą jak ojciec własne dzieci, wszystkich tych, którzy okazują Mu należny respekt. Takie jest właśnie znaczenie użytego dwukrotnie czasownika *rḥm* w koniugacji piel, które wskazuje na głęboką emocjonalność, a więc wrażliwość na wszystko to, co dotyczy własnego dziecka. Czcciele Jahwe zostali natomiast określani czasownikiem *jārē'*. Oznacza on zasadniczo bojaźń, która może być rozumiana w różnych odcieniach znaczeniowych. Wiadomo jednak, że w stosunku do Boga wcale nie chodzi o lęk, który by prowadził do unikania czy ucieczki przed Bogiem, lecz wyraża to, co dziś zwykliśmy określać jako respekt okazywany Bogu lub władzy, a także osobom, którym winniśmy szacunek, na przykład rodzicom, wychowawcom czy nauczycielom. Dlatego też słowo to, które zresztą bardzo często określa postawę wobec Boga (*jir'at Jahwe* – dosłownie: bojaźń Jahwe) należy rozumieć w sensie respektu okazywanego Bogu, który znajduje swój wyraz w należnym posłuszeństwie Jego przykazaniom. Dlatego dobrym polskim odpowiednikiem tego określenia jest: czcciele Boga.

Od ukazania miłości Boga przechodzi Autor Psalmu do ukazania człowieka jako istoty słabej i przemijającej. Szybko przemija i nie pozostawia po sobie trwałego śladu (w. 16). Bóg jako jego Stwórca najlepiej zdaje sobie sprawę, że został on przecież utworzony z prochu ziemi (por. Rdz 2, 7). Toteż człowiek może zawsze liczyć na Jego wyrozumiałość. Innym porównaniem ludzkiej przemijalności jest odniesienie do trawy i kwiatu polnego, które, zwłaszcza w suchym klimacie Palestyny, bardzo szybko usychają na skutek braku

wody i gorącego wiatru ze wschodu¹²⁹. W odróżnieniu od kruchego i szybko przemijalnego człowieka miłosierdzie Boże trwa zawsze. Dlatego jest godne najwyższej pochwały i uwielbienia, do którego Autor powraca pod koniec Psalmu od wiersza 20.

Podsumowując analizę naszego Psalmu 103 pod kątem odniesienia do Bożego ojcostwa, można zauważyć, że porównanie do miłości ojcowskiej stanowi swoisty punkt kulminacyjny całego Psalmu. Jego umiejscowienie świadczy, że właśnie ono najbardziej uwypatnia ogrom Bożego miłosierdzia. Autor Psalmu porównuje je do największych wymiarów, jakie mógł sobie ówczesny człowiek wyobrazić, aby przejść do najważniejszego porównania – do miłości ojcowskiej. Boże miłosierdzie najlepiej można sobie wyobrazić właśnie na przykładzie miłości ojca do własnego dziecka. Ono jest bowiem miłością równie intensywną, wierną i wyrozumiałą.

Cały zaś Psalm jest wielkim wystawianiem Bożego miłosierdzia, które stanowi główną jego treść i zawartość.

4.5. Niezawodność rodzicielskiej pomocy (Ps 27, 10)

Inne porównanie miłości Bożej do miłości rodzicielskiej znajdujemy w Psalmie 27. Tym razem jest to porównanie do miłości obojga rodziców. 10. wiersz tego Psalmu stwierdza bowiem (Ps 27, 10):

Choćby mnie opuścili własny ojciec i matka,
To jednak Pan mnie przegarnie.

Porównanie to ukazuje Boga, na którego opiekę można liczyć nawet wtedy, gdyby własni rodzice opuścili człowieka. Tekst Psalmu mówi dosłownie o przygarnięciu człowieka (po hebr. *'sp*). Czasownik ten oznacza gromadzenie, ale w naszym kontekście jest antonimem opuszczenia przez ludzi i oznacza przyjęcie i akceptację ze strony Boga. W kontekście całego Psalmu chodzi o zapewnienie skutecznego ratunku przed napadającymi wrogami. Psalmista

¹²⁹ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 80nn.

wierzy bowiem, że Bóg zapewni mu schronienie i kryjówkę przed wrogiem (w. 5) i modli się, aby go nie opuszczał, pozostawiając na pastwę nieprzyjaciół, którymi mogą być na przykład fałszywi świadkowie (w. 12). Czyhają oni na zgubę człowieka sprawiedliwego i wiernego Bogu. Bóg jednak gwarantuje mu skuteczną ochronę, nawet gdyby go wszyscy opuścili.

Życiowe doświadczenie uczy, że najbardziej spośród ludzi można liczyć na pomoc ze strony własnych rodziców: ojca i matki. Oni nigdy nie opuszczają swojego dziecka. Porównując Bożą pomoc do opieki rodzicielskiej, Autor pragnie pouczyć, że jest ona jeszcze pewniejsza i bardziej niezawodna niż pomoc ze strony osób najbliższych, na których najbardziej można liczyć. Choćby nawet oni zawiedli człowieka, Bóg nie opuści go nigdy. Boża opieka i miłość jest jeszcze pewniejsza od pomocy, jakiej można doświadczyć ze strony najbliższych i najbardziej godnych zaufania ludzi, jakimi są własni rodzice. Jest więc całkowicie niezawodna i zawsze, nawet w najbardziej beznadziejnej sytuacji, można na nią liczyć i na niej się opierać.

Ta niezawodność w niesieniu pomocy człowiekowi, który znalazł się w niebezpieczeństwie i szczególnie jej potrzebuje, jest wyrazem przywiązania Boga do człowieka, a więc Jego pewnej i niezawodnej miłości. Psalm 27 nie używa żadnego z biblijnych określeń miłości rodzicielskiej czy miłosierdzia, jednak je suponuje. Gwarancja Bożej pomocy jest jej oczywistym wyrazem. Autor Psalmu akcentuje przede wszystkim niezawodność Bożej miłości, która przewyższa gwarancje, jakie daje miłość rodzicielska. Jest więc najpewniejsza i można na nią liczyć w każdej bez wyjątku sytuacji. Odniesienie do miłości rodziców jest w tym wypadku w pełni uzasadnione, gdyż właśnie miłość rodziców jest miłością najwierniejszą. Bardziej wierną niż nawet miłość małżeńska, która, jak uczy doświadczenie życia, nieraz zawodzi.

W odróżnieniu od tekstów analizowanych wcześniej mamy w naszym Psalmie do czynienia z porównaniem do postawy obojga rodziców: zarówno ojca, jak i matki. Chodzi więc o tę samą miłość rodzicielską, charakterystyczną dla obydwu rodziców, choć trochę inaczej przeżywaną przez ojca, a inaczej przez matkę. Chcąc porównać wielką i wierną miłość Bożą, biblijni autorzy najczęściej odwołują się do miłości ojcowskiej. Robią tak dlatego, ponieważ sam Bóg ukazany został w Biblii jako mężczyzna i mówi się o Bogu jako o Nim, nie o niej.

Dlaczego więc w naszym tekście biblijny autor wyartykułował zarówno porównanie do ojca, jak i do matki? Zapewne wpłynęła na to stylistyka hebrajska, która lubi paralelizmy. Dlatego mówi o *moim ojcu* i *mojej matce*, co w języku hebrajskim daje paralelizm: *'ābî* i *'immî*. Zestawienie z obojgiem rodziców sugeruje też większą ilość ludzi najbliższych, którzy mogą człowieka porzucić w odróżnieniu do jednego jedyne Boga Jahwe, który nie zawiedzie nigdy.

W zestawieniu z Ps 103, 13 nasze porównanie akcentuje nie tyle siłę ojcowskiego czy rodzicielskiego uczucia, pomimo że odwołuje się także do bardziej emocjonalnej miłości matczynej. Akcentuje natomiast jej niezawodność, której doświadcza się w konkretnej pomocy, gdy jest najbardziej potrzebna. Na taki przejaw niezawodnej miłości możemy liczyć ze strony Boga.

4.6. Szacunek dla Boga jako Ojca (Księga Malachiasza)

W Księdze Malachiasza, która należy do najpóźniejszych ksiąg prorockich, napotykaśmy aż na trzy odniesienia do Boga jako Ojca. Znajdują się one w trzech różnych miejscach tej krótkiej Księgi: w części początkowej (1, 6), środkowej (2, 10) i pod koniec Księgi (3, 17). W każdym z tych miejsc ojcostwo Boże jest inaczej ujęte.

W pierwszym porównaniu chodzi o szacunek należny ojcu: zarówno naturalnemu, jak i Bogu, który również jest Ojcem. Tekst jest zbudowany na zasadzie podwójnego paralelizmu:

Syn szanuje [*kbd*] ojca,

A sługa swego pana.

Jeśli ja jestem Ojcem, gdzie jest należny mi szacunek [*kābôd*]?

Jeśli jestem Panem, gdzie jest respekt [*môrā*] wobec Mnie?

Pouczenie zawarte w przytoczonym tekście nie dotyczy ani uczuć ojcowskich, ani Jego ojcowskiej opieki, jak w poprzednich tekstach. Tym razem prorokowi chodzi o postawę ludzi wobec Boga jako ich Ojca. Została ona określona czasownikiem *kbd*. Jest on tłumaczony zazwyczaj jako oddawanie czci, ale lepszym dzisiejszym odpowiednikiem jest szacunek należny rodzicom

lub przełożonym. W naszym tekście chodzi rzeczywiście o szacunek względem własnego ojca oraz zwierzchnika, co widać w sformułowaniu paralelnym (MI 1, 6):

Syn powinien szanować [*ʿkabbēd*] ojca,
a sługa swego pana.

Podstawowym znaczeniem rdzenia *kbd* jest ciężkość czy też znaczna waga zarówno w sensie fizycznym, jak i przerośnym, w sensie poważania kogoś. Również i w polskich odpowiednikach łatwo dostrzec wyrażenie wagi czy ważenia: **poważanie**, uznanie za **ważnego** czy **poważnego**. Podobne powiązania słownikowe widzimy również w języku hebrajskim, gdy mówi się o poważaniu kogoś, docenianiu jego „wagi” w sensie autorytetu. W ten sposób czasownikiem *kbd* określa się właściwą postawę wobec własnych rodziców w czwartym przykazaniu dekalogu (Wj 20, 12; Pwt 5, 16). Może również oznaczać respektowanie przykazań Bożych, czy zobowiązań, jakie z nich wynikają, np. świętowania szabatu przez unikanie pracy lub męczącej podróży (Iz 58, 13). Bardzo pouczające jest użycie tego słowa w 1 Sm 15, 30, gdzie oznacza uwiarygodnienie autorytetu Saula przez udział Samuela w składanej przez niego ofierze.

W tekście Malachiasza chodzi również o uznanie autorytetu ojcowskiego czy też autorytetu przełożonych. Zaś w odniesieniu do Boga chodzi o szacunek czy też respekt analogiczny do tego, jaki należy się własnemu ojcu lub przełożonemu:

Jeśli ja jestem Ojcem, gdzież jest należy mi szacunek [*kebôdî*]?
jeśli jestem Panem, gdzież jest należy mi respekt [*môrā’î*]?¹³⁰

Sformułowanie to, również paralelne, stanowi z kolei doskonały paralelizm w stosunku do dwóch poprzednich wierszy, tworząc w ten sposób paralelizm podwójny na temat szacunku, jaki należy się Bogu jako Ojcu

¹³⁰ Rzeczownik *môrā’* pochodzi od czasownika *jr’*, tłumaczonego najczęściej w sensie bojaźni okazywanej Bogu, lecz tu chodzi o respektowanie Jego woli, a nie lęk

i Panu. Brak szacunku widzi Autor Księgi Malachiasza w zaniedbaniach kultycznych, a konkretnie w składaniu Bogu na ofiarę zwierząt wybrakowanych płciowo, a więc nieczystych w sensie rytualnym, a także ślepych, kulawych lub chorych (Ml 1, 7 n). Ofiara złożona jako podarunek dla Boga winna być najwyższej jakości, gdyż inaczej wskazuje na brak uszanowania. Podobnie jak wybrakowany upominek dla ludzkiego zwierzchnika (*peḥah*)¹³¹ nie zjedna jego życzliwości dla darczyńcy, również i wybrakowane ofiary, składane przez ówczesnych kapłanów jerozolimskich, nie zjedną Bożej życzliwości dla ludu. Życzliwość ta została określona w tekście Malachiasza czasownikami *ḥnn* i *rch* oraz rzeczownikiem *ḥēpec*. Wszystkie określają życzliwość Boga dla swojego ludu, o którą zabiegają ludzie uczestniczący w kulcie ofiarnym.

Kolejnym tekstem, w którym Bóg został nazwany Ojcem, jest Ml 2, 10. Również i on został sformułowany w sposób paralelny:

Czyż nie mamy wszyscy jednego **Ojca**?
Czy nie **stworzył** nas jeden **Bóg**?

Niektórzy odnoszą określenie Ojca do Abrahama jako patriarchy, czyli ojca narodu izraelskiego¹³². Jednak sformułowanie paralelne o Bogu stwarzającym przemawia za tym, że również i początkowy wiersz odnosi się do Boga ukazanego w roli Ojca. Zaś o przodkach Izraela mówi Księga Malachiasza zawsze w sposób zbiorczy jako o *ojcach* w liczbie mnogiej (Ml 2, 10; 3, 7. 24), nigdy zaś nie wymienia samego Abrahama. Motyw Boga jako Ojca jest natomiast w tej Księdze częsty i do niego powraca aż trzykrotnie w bardzo krótkiej przeciwieństwie prorockiej¹³³.

prowadzący do unikania Go. W tym sensie rzeczownik *mōrā'* posiada znaczenie podobne do *kābōd*.

¹³¹ Określenie *peḥah* wskazuje jednoznacznie na późniejszą epokę perską jako czas powstania Księgi Malachiasza; por. R. Kessler, *Maleachi*, Freiburg Br. 2011, s. 75 (HThKAT).

¹³² Por. L. A. Schökel, C. Carniti, *Salmos. Tradución...*, dz. cyt., cz. 2, s. 272.

¹³³ Podobnie interpretuje R. Kessler, *Maleachi...*, dz. cyt., s. 190n.

Z podobnym połączeniem motywu Ojca i Stworcy mieliśmy już do czynienia w tekstach Deutero- i Tryto-Izajasza (Iz 45, 11 i 64, 7), które przeanalizowaliśmy wcześniej. Połączenie obydwóch ról Boga wskazuje na analogię w dawaniu życia i istnienia. W naszym tekście podkreślono jedyność Ojca i Stwórcy wspólnego dla całego ludu. Wszyscy należący do ludu Bożego mają jednego wspólnego Ojca, co powinno skutkować jednością i zgodą panującą między nimi. Podobnie jak w rodzinie, gdzie wszystkie dzieci szanują tego samego ojca i więź z ojcem warunkuje ich rodzinną jedność. Jedności tej sprzeciwia się stronnictwo kapłanów w interpretowaniu Prawa (w. 9), co pociąga za sobą oszustwa i brak szczerości (w. 10). Staje się przyczyną niezgody i niezadowolenia we wspólnocie ludu Bożego, a także lekceważenia samych kapłanów, którzy tego rodzaju postępowaniem sprzeciwiają się swemu posłannictwu (w. 8n).

Posiadanie jednego wspólnego Ojca, a równocześnie Stwórcy, powinno gwarantować zgodę i solidarne przestrzeganie zasad przymierza zawartego niegdyś z Bogiem. Można powiedzieć, że chodzi o relacje wzajemne podobne do rodzinnych, skoro ludzie są dziećmi jednego i tego samego Ojca. Posiadanie jednego Ojca powinno więc prowadzić do upodobnienia wspólnoty narodu wybranego do jednej wielkiej rodziny, w której wszyscy się wzajemnie szanują i lubią. Rodzice bowiem zawsze jednoczą rodzeństwo między sobą.

Do motywu ojcowskiej miłości Boga wraca Autor jeszcze pod koniec Księgi Malachiasza w 3, 17. Tam ukazuje z kolei ojcowską wyrozumiałość i gotowość do przebaczenia. Jeżeli tylko ludzie zmienią swoje postępowanie, Bóg obiecuje im zrozumienie i darowanie win:

Będę dla nich wyrozumiały [*hml*]

Jak wyrozumiały [*hml*] jest ktoś dla syna, który mu służy [*'bd*].

Tym razem ojcowska postawa Boga została określona dwukrotnie cząsteczką *hml*. Oznacza on uczucie litości na widok czyjegoś cierpienia¹³⁴

¹³⁴ Por. R. Kessler, *Maleachi...*, dz. cyt., s. 285.

i usposabia do niesienia ulgi. Należy więc również do określeń miłosierdzia, choć wcale nie tych najczęstszych jak *rahāmîm*, *hesed* czy *hên*. Jego specyfiką znaczeniową, w odróżnieniu od pozostałych określeń, jest odczuwanie litości i współczucia na widok cierpienia, które widoczne jest na przykład w greckim ἔλεος, choć nie widać go zupełnie w hebrajskim *hesed* tłumaczonym często jako miłosierdzie. Może być zauważalne natomiast w *rahāmîm* czy *riham*, choć ich specyfiką znaczeniową jest z kolei głębia przeżywanego uczucia.

Autor Księgi porównuje postawę Boga do reakcji ojca na widok syna, który po okresie młodzieńczego buntu zdecydował się wreszcie podporządkować jego woli. Takie jest znaczenie użytego tutaj czasownika 'bd, który jest tłumaczony najczęściej jako służenie komuś. W przypadku syna chodzi o zwyczajne posłuszeństwo i respektowanie woli ojca. W takim wypadku ojciec gotów jest okazać mu wyrozumiałość i darować całą należną karę. Autor Księgi uczy, że w podobny ojcowski sposób potraktuje Bóg naród, jeśli uszanuje Jego wolę. Okaże mu ojcowską wyrozumiałość i zrezygnuje z wymierzonej kary.

W kontekście wcześniejszych porównań Boga do ojca można lepiej zrozumieć końcową zapowiedź ponownego przyjscia proroka Eliasza, który miałby nakłonić serca ojców do synów i na odwrót (Ml 3, 24). Oczekiwanie na ponowne pojawienie się Eliasza wzięło się z dawnej tradycji mówiącej o tym, że prorok ten nie umarł zwyczajnie jak inni ludzie, lecz został zabrany do nieba na wozie ognistym (1 Krl 2, 12). Skoro nie umarł, lecz odjechał do Boga, może powrócić. Oczekiwanie to było żywe w czasach Syracyclesa ok. 200 roku przed Chr. (48, 10), a także w czasach Jezusa. Dlatego uczniowie pytali Go, kiedy przyjdzie Eliaz (Mk 9, 11n // Mt 17, 10n; por. Mk 15, 36)¹³⁵. On zaś, jak wiadomo, zinterpretował jego nadejście w sensie szerszym, wskazując na Jana Chrzciciela jako Eliasza, który miał znowu się pojawić (Mt 17, 10)¹³⁶.

Zauważono, że treść końcowego pouczenia o ponownym nadejściu Eliasza odróżnia się od wcześniejszej zawartości Księgi Malachiasza. Być może chcia-

¹³⁵ L. A. Schökel, C. Carniti, *Salmos. Traducción...*, dz. cyt., cz. 2, s. 275.

¹³⁶ Por. R. Kessler, *Maleachi...*, dz. cyt., s. 315.

no rozwinąć i lepiej wyjaśnić zapowiedź o wystaniu przez Boga specjalnego wysłannika, aby poprzedził ostateczne przyjsie Boga na sąd (Ml 3, 1). Jaki jednak sens posiada zapowiadane w naszym tekście nawrócenie (hbr. *šûb* w hifil) serc ojców do synów i na odwrót? Dlaczego właśnie przy jego pomocy określono przyszłą misję Eliasza?

Sam zwrot o *zwróceniu serca* jest zbliżony semantycznie do sformułowania z 1 Krl 12, 27. Mówi ono o obawach Jeroboama, aby *serce ludu nie zwróciło się* (*šûb lēb hā'ām 'el*) do Salomonowego syna w Jerozolimie i w ten sposób nie zapragnęli oni wrócić do poprzedniego króla, narażając Jeroboama na utratę władzy, a nawet życia. W kontekście Księgi Malachiasza chodzi również o nakłonienie do pewnego rodzaju pojednania ojców z synami. Wydaje się jednak, że Autor ma na myśli nie tyle pojednanie w kręgu rodzinnym, lecz powrót do dobrej tradycji przodków, z którymi Bóg zawarł niegdyś przymierze. Wskazuje na to użycie określenia *'ābôt* w liczbie mnogiej, które w Biblii oznacza zazwyczaj przodków Izraela, co widać również w innych tekstach Księgi Malachiasza (2, 10; 3, 7). Takie rozumienie tekstu Malachiasza zdaje się potwierdzać późniejsze rozwinięcie w Księdze Syracydasa (48, 10):

zwrócić serce ojca do syna
odnowić [καθίστημι] pokolenia Jakuba.

Podsumowując więc sformułowania na temat ojcowskiej miłości Boga, należy najpierw zauważyć, że ta bardzo krótka przecież księga prorocka zawiera aż trzy teksty dotyczące tego motywu. Wykorzystuje jednak ten motyw w każdym z tekstów inaczej. Najpierw jest to pouczenie na temat szacunku, jaki należy się Bogu podobnie jak własnemu ojcu (Ml 1, 6). Chodzi zwłaszcza o uszanowanie okazywane w liturgii ofiarniczej w dawnej świątyni jerozolimskiej. Następnie posiadanie jednego Ojca Boga zostało ukazane jako fundament jedności i zgody wspólnotowej (2, 10). Autor Księgi wzywa do takiej jedności i zgody w narodzie, jaka cechuje zazwyczaj dobrą rodzinę, którą opiekuje się odpowiedzialny ojciec. Wreszcie pod koniec naszej Księgi została ukazana ojcowska wyrozumiałość i dobroć Boga (3, 17). Podobnie jak ojciec ziemskiej rodziny kieruje się On wielką życzliwością i wyrozumiałością do na-

rodu, który traktuje jak własne dzieci i dlatego jest skłonny do darowania im nieposłuszeństwa, gdy tylko się opamiętają i zmieniają swoją postawę. Test ten, jak poprzednio analizowane, ukazuje więc ojcowskie miłosierdzie Boże.

Niemniej jednak oparte na motywie Bożego ojcostwa pouczenia na temat szacunku należnego Bogu oraz jedności i zgody we wspólnocie opartej na Bożym ojcostwie stanowią nowość w rozwoju myśli teologicznej Starego Przymierza na temat Bożego ojcostwa.

4.7. Różne ujęcia Bożego ojcostwa w Księdze Syrachydesa

Najczęściej jednak do Boga jako kochającego Ojca odwołuje się Księga Syrachydesa. Powstała ona około roku 200 przed Chr. lub później, na co wskazuje najbardziej rozbudowana pochwała arcykapłana Szymona II, syna Oniasza (Syr 50, 1–21)¹³⁷. Łatwo się więc domyślić, że Księga mogła powstać za jego panowania, skoro jej Autor aż tak bardzo gloryfikuje mało znanego skądinąd hierarchę jerozolimskiego. Księga zawiera bardzo różnorodne jednostki literackie, w których napotykamy na trzy teksty dotyczące Bożego ojcostwa w 23, 1. 4; 36, 11 i 51, 10. Jeśli dołączymy do tego tekst z 4, 10, który mówi o synowskim traktowaniu przez Boga człowieka okazującego miłosierdzie i porównuje Boga do kochającej matki, widzimy, że w sumie chodzi aż o cztery różne perykopy, znajdujące się w różnych częściach Księgi Syrachy: początkowej (Syr 4, 10), środkowej (Syr 23 i 36) oraz końcowej (51, 10).

Formalne określenie Boga jako Ojca znajdujemy natomiast w modlitwie na początku 23. rozdziału Księgi Syrachy. Modlitwa ta rozpoczyna się już w ostatnim wierszu poprzedniego rozdziału i rozciąga się na pierwsze 6 wierszy rozdziału 23. Jest ona prośbą, aby Bóg uchronił modlącego się od grzechów językiem (ww. 22, 27 – 23, 1), myślą i sercem (ww. 23, 2nn) oraz pychą i pożądlivością ciała (ww. 4 – 5)¹³⁸.

Bardzo oryginalne jest potrójne określenie Boga jako Pana, Ojca i Władcy (Syr 23, 1. 4):

¹³⁷ Por. A. Di Lella, „Mądrość Syrachy (Eklezjastyk)”, KKB 574.

¹³⁸ Por. J. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, Freiburg Br. 2010, s. 265 (HThKAT).

Panie [κύριε],
Ojczy [πάτερ] i
Władco [δέσποτα] | Boże mojego życia.

Przy analizie wcześniejszych tekstów na temat Bożego ojcostwa z podobnym zestawieniem jeszcze się nie spotkaliśmy. Na uwagę zasługuje przede wszystkim określenie δεσπότης, odniesione do Boga łącznie z określeniem Ojca. Jest ono charakterystyczne dla najpóźniejszych ksiąg Starego Testamentu: Daniela (3, 37; 9, 8–19), Syracha (34, 24; 36, 1) i Mądrości (6, 7; 8, 3; 11, 26; 13, 3. 9). Należy zauważyć, że określenie to nie zawiera w sobie pejoratywnych konotacji jak współczesne określenia despoty czy despotyzmu. Pierwotnie oznaczało właściciela domostwa wraz z posługującymi niewolnikami, których wielu bogatsi właściciele posiadali w czasach grecko-rzymskich. Widać to najlepiej na przykładzie takich tekstów jak Prz 30, 10 i 1 P 2, 18, gdzie słudzy domowi są określani jako οἰκέται, a ich właściciele właśnie δεσπότης.

Stąd określenie Boga jako δεσπότης wcale nie przeciwstawia się Jego funkcji ojcowskiej, gdyż wskazuje na Boże kierowanie światem, które przejawia się w trosce o wszystkich. Taki właśnie sens tego określenia widoczny jest szczególnie w Mdr 6, 7, gdzie mówi się wprost o trosce Boga o wszystkich ludzi, ponieważ jest ich δεσπότης. Widać go też w Mdr 11, 26, gdzie Bóg został określony jako δέσποτης φιλόψυχος, a więc Władca miłujący życie, czy też przyjaciel życia ludzkiego. Rzeczywiście, nasza modlitwa odwołuje się do Jego opieki nad ludźmi i ich losem, skoro Autor zanosí prośbę o ochronę przed złymi skłonnościami, które mu zagrażają.

Połączenie Bożego ojcostwa z Jego opieką i troską nad ludźmi, wyrażoną w określeniu δεσπότης, jest więc w pełni logiczne i zrozumiałe. Ono też rzutuje na koncepcję Bożego ojcostwa, jaką reprezentuje Księga Syracha. Rozumie ona Boże ojcostwo jako troskliwą opiekę Boga nad konkretnym człowiekiem, nad jego indywidualnym losem i szczęściem. Dlatego też Autor użył sformułowania δέσποτης ζωῆς μου, które tutaj moglibyśmy przetłumaczyć jako Opiekun ludzkiego losu. W odróżnieniu od poprzednio analizowanych sformułowań ojcostwo Boże zostało w Księdze Syracha ujęte w sposób bardzo osobisty w stosunku do każdego człowieka, który może zawierzyć Mu

własny los, a więc i osobiste szczęście. Opanowanie złych myśli i skłonności zabezpieczy modlącego się przed niechęcią osobistych rywali, którzy mogliby wykorzystać jego słabość (Syr 23, 3).

Z kolei problematyka osobistego powodzenia i szczęścia należy do głównych idei całej literatury mądrościowej Starego Testamentu, której księgi albo zawierają wskazania, jak to szczęście osiągnąć (Prz, Syr), albo refleksję nad szczęściem lub jego brakiem, a więc nieszczęściem (Hi). Wydaje się więc, że zainteresowanie autorów mądrościowych problematyką ludzkiego szczęścia naprowadziło Ben Syracha na koncepcję Boga, który jest Ojcem w sensie troski o osobiste szczęście swojego dziecka.

Również i następne wzmianki dotyczące Bożego ojcostwa czy też synowskiego statusu wierzących znajdują się w tekstach modlitewnych. Pierwszą znajdujemy w modlitwie o ocalenie narodu, znajdującej się w pierwszej części rozdziału 36. Jest to modlitwa o Boże zmiłowanie nad własnym narodem i rozpoczyna się od wezwania ἐλέησον ἡμᾶς (= zmiłuj się nad nami). Prośba jest kierowana do Boga określonego również i tutaj jako δέσποτης (w. 1). Podobne wezwanie zostało powtórzone w wierszu 11, w którym Izrael został określony jako syn pierworodny.

Biblijny Autor nie użył jednak w naszym tekście zwyczajnego określenia syna pierworodnego jako πρωτότοκος, lecz πρωτόγονος. Wydaje się ono być bardziej literackie. W Biblii greckiej występuje tylko 2 razy: w naszym tekście oraz greckim tłumaczeniu Septuaginty, w Księdze Micheasza 7, 1, gdzie jednak posiada zupełnie inny sens, a mianowicie oznacza wczesne figi. Natomiast πρωτότοκος jest określeniem używanym w Biblii często, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Wydaje się więc, że użyte przez naszego Autora określenie πρωτόγονος może posiadać nieco szerszy zakres znaczeniowy, gdyż etymologicznie wywodzi się ze złożenia πρῶτος (= pierwszy) i γίνομαι (= stawać się). Może też oznaczać nie tylko pierworodnego ludzi i zwierząt, lecz także wskazywać na najwyższy status społeczny lub wcześniejsze ustanowienie³⁹⁹. Nasz kontekst, podobnie jak wcześniej przeanalizowany Syr 4, 10,

³⁹⁹ Por. H. G. Liddell, R. Scott, *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze 1975 – pod hasłem.

jest również bardzo precyzyjny i nie mówi o ustanowieniu synem pierworodnym, lecz tylko o porównaniu do takiego statusu: *którego przyrównałeś* (ὡμοίωσας) *do pierworodnego*. Chodzi o porównanie narodu izraelskiego do syna najbardziej cenionego i miłowanego. Ponieważ porównanie jest wzmiankowane paralelnie w stosunku do nazwania narodu imieniem Bożym, dlatego uwydatnia wyjątkowość Izraela w stosunku do innych narodów, którą widać w największej miłości (Syr 36, 11):

Zmiłuj się nad narodem nazwanym Twoim imieniem,
Izraelem, którego przyrównałeś do syna pierworodnego [πρωτόγονος].

Jednak określenie πρωτόγονος należy tutaj rozumieć jako praktyczny równoważnik πρωτότοκος. Mamy więc do czynienia z prawdopodobnym odwołaniem się do Wj 4, 22, gdzie Izrael został również określony pierworodnym synem dla Boga.

Określenie paralelne mówi natomiast o *narodzie nazwanym imieniem Bożym* (κεκλημένον ἐπ' ὀνόματί σου). Jest to określenie bardzo chlubne dla Izraela, który może się poszczycić szczególną więzią z Bogiem, ponieważ jest określany jako *Jego lud* (np. Wj 15, 16), lub *lud Jahwe* (np. Lb 11, 29; 17, 9 itd.). O ile więc określenie ludu jako nazwanego imieniem Bożym już wskazuje na bliską relację z Bogiem, o tyle porównanie do syna pierworodnego jeszcze bardziej uwydatnia intymną więź ludu ze swym Bogiem.

Podkreślając relację synowską z Bogiem, Autor zwraca się do Niego z prośbą o miłosierdzie. W przeanalizowanym wierszu było ono określone czasownikiem ἐλεέω, w następnym zaś jest określone czasownikiem znacznie mocniejszym w swej wymowie, a mianowicie οἰκτίρω: ἐλέησον (początek w. 11) i οἰκτίρησον (początek w. 12).

Czasownik οἰκτίρω jest w Septuagincie najczęstszym odpowiednikiem *riḥam*, który oznacza miłość bardzo zaangażowaną emocjonalnie, podobnie jak rzeczownik οἰκτιρμοί i przymiotnik οἰκτίμων są typowymi odpowiednikami *rāḥamīm* i *rahûm*¹⁴⁰. Zanoszona do Boga prośba staje się więc coraz

¹⁴⁰ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 184nn.

bardziej intensywna w kontekście odwołania do Jego ojcowskiej miłości. O ile początkowe prośby dotyczyły poskromienia wrogów Izraela, o tyle później chodzi już o samą Jerozolimę i jej świątynię, jako miejsce najświętsze i najważniejsze dla wierzącego Izraelity.

W modlitwie zawartej w 36. rozdziale Księgi Syraczydesa mamy więc do czynienia z rozumieniem Bożego ojcostwa jako bardzo bliskiej i wielkiej miłości do swojego ludu. Jest to więc koncepcja inna niż w poprzedniej modlitwie w rozdziale 23. Tam chodziło o bardzo osobistą miłość Boga do człowieka i prośba dotyczyła osobistego szczęścia modlącego się. Była to więc koncepcja nowa w literaturze biblijnej i typowo mądrościowa. Tutaj natomiast chodzi o ojcowską więź Boga z całym narodem, a więc mamy znowu do czynienia z koncepcją typową dla nauczania prorockiego.

Ostanie z kolei odwołanie do Boga jako Ojca znajdujemy już w końcowej modlitwie, która przypomina psalm dziękczynny za ocalenie od różnych nieszczęść osobistych (Syr 51, 1 – 12). Stanowi ona dodatek do właściwej Księgi, zakończonej już wcześniej pod koniec rozdziału 50, gdzie mamy podsumowanie pouczeń Księgi, zachętę do ich przestrzegania oraz bardzo dokładne określenie autora jako *Jezus, syn Syracha, syn Eleazara, pochodzący z Jerozolimy* (Syr 50, 27). Posiada ona zupełnie inny charakter, a po jej zakończeniu znowu mamy do czynienia ze swoistą reklamą mądrości i nauczania syna Syracha zawartego w jego Księdze (Syr 51, 13–30).

Końcowa modlitwa jest dziękczynieniem za wielkie miłosierdzie Boga, które wielokrotnie przejawiało się w ocaleniu od różnych zagrożeń i nieszczęść. Modlący się wzmiankuje je jako przejaw Bożego *ἔλεος* (w. 3 i 8). Za pierwszym razem mówi o wielkości miłosierdzia Bożego, używając określenia *πλήθος ἐλέους*. Wskazuje ono na ogrom miłosierdzia (Syr 51, 3), a rzeczownik *πλήθος* jest odpowiednikiem hebrajskiego *rōb* i oznacza wielką ilość.

W kontekście rozważania miłosierdzia Bożego należy też spojrzeć na określenie Boga jako *κύριος πατήρ*¹⁴¹ μου w Syr 51, 10. Takie połączenie dwóch określeń spotykaliśmy już we wcześniej omówionych modlitwach, a miano-

¹⁴¹ Wydaje się, że wariant *πατέρα κυρίου μου*, mówiący o Bogu jako Ojcu „pana” mego jest jakąś pomyłką tekstową albo wzoruje się na Psalmie 110, 1. Koncepcja

wicie u Syracydesa 23, 1. 4 oraz Tryto-Izajasza (63, 16 i 64, 7). U Tryto-Izajasza było tłumaczeniem hebrajskiego *jhwh 'āb*, czy też *jhwh 'ābînû*. Taki zwrot łatwo się wymawiał, toteż został łatwo zaakceptowany w modlitewnych określeniach Boga.

Chodzi jednak przede wszystkim o jego zawartość i sens. Łączy bowiem typowy odpowiednik Bożego imienia Jahwe z określeniem Ojca, akcentując ojcowską relację Boga do ludzi. Była ona szczególnie potrzebna w czasach niewoli i klęsk narodowych Izraela. W trudnym położeniu ludzie wierzący chętniej odwołują się do Boga jako Ojca dobrego, opiekuńczego i wspierającego. Tendencję tę widać dobrze pod koniec czasów Starego Testamentu, a jeszcze lepiej w późniejszej literaturze tanaickiej¹⁴². W naszym tekście chodzi o ojcowską dobroć Boga, na którą można i należy liczyć w chwili zagrożenia i nieszczęścia.

Aby ułatwić podsumowanie nauczania Księgi Syracha na temat ojcowskiej miłości Boga, zilustrujemy je przy pomocy Tabeli 1 obejmującej jego różne aspekty:

Tabela 1

Perykopa	Charakter tekstu	Określenia dotyczące ojcostwa	Kontekst
4, 10	Zachęta	ὡς υἱὸς ὑψίστου, ἀγαπήσει σε	Ojcowska miłość Boga nagrodą za wrażliwość miłosierdzia
23, 1. 4	Modlitwa	πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου	Aby uchronił od złych skłonności
36, 11	Modlitwa	ὄν πρωτογόνω ὡμοίωσας	O miłosierdzie dla narodu
51, 10	Modlitwa	κύριον πατέρα κυρίου μου	Podziękowanie za opiekę

ta nie znajduje zupełnie potwierdzenia ani w treści modlitwy, ani w zawartości Księgi Syracydesa.

¹⁴² E. Tönges, *The Image of v God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B. C. E.*, w: *Religious Responses to...*, dz. cyt., s. 107n.

Widać więc, że Księga Syracha używa aż pięciokrotnie różnych odniesień do Bożego ojcostwa, przy czym dwa znajdują się w jednej i tej samej perykopie w 23. rozdziale naszej Księgi. Chodzi więc o cztery różne perykopy rozmieszczone na przestrzeni całej Księgi. Jest to największa ilość takich odniesień spośród wszystkich ksiąg biblijnych, co odpowiada ogólnej tendencji, aby w miarę upływu czasu mówić o ojcostwie Bożym coraz więcej. Teksty z Księgi Syracha zawierają ciekawe doprecyzowania na temat tego ojcostwa, których nie było wcześniej. Chodzi o wyraźne stwierdzenie, że ojcostwo to polega właśnie na wielkiej miłości Boga do człowieka, która jest podobna do miłości dobrego ojca (Syr 4, 10). Chodzi również o wyraźne porównanie ludu do syna pierworodnego, a więc najbardziej kochanego. Najczęściej odniesienia te znajdujemy w tekstach modlitewnych, co widać było już u Tryto-Izajasza.

Boże ojcostwo jest zawsze rozumiane i ujmowane w sensie wielkiej i trwałej miłości ojcowskiej Boga, na którą zawsze można i należy liczyć. Porównania Boga do ojca używa się właśnie po to, aby zobrazować wielkość Jego miłości i dobroci względem człowieka. O takim rozumieniu ojcowskiej relacji Boga do ludzi świadczy wyraźne określenie tej miłości czasownikiem ἀγαπάω w Syr 4, 10, a także określenie syna jako pierworodnego (πρωτόγονος – 36, 11), a więc najważniejszego i najbardziej lubianego. Świadczą także prośby skierowane do Boga jako Ojca o miłosierdzie dla całego narodu (36, 11), o pomoc w opanowaniu osobistych trudności (23, 1. 4) czy też dziękczynieniu za ocalenie od nieszczęść (51, 10). Nigdzie nie chodzi o rozumienie Bożego ojcostwa w sensie jakiegoś rygoryzmu czy zagrożenia karą, choć mogłyby to sugerować połączenia z takimi określeniami Boga, jak κύριος (23, 1 i 51, 10), a zwłaszcza δεσπότης (23, 1 i 36, 1). Jednak greckie określenie δεσπότης nie ma wiele wspólnego z despotyzmem w naszym współczesnym rozumieniu, a ukazuje Boga przede wszystkim jako zarządcę świata szczerze zatroskanego o dobro i szczęście ludzi. Zaś rzeczownik κύριος jest przede wszystkim odpowiednikiem hebrajskiego imienia Jahwe i określeniem Boga. Ich połączenie z określeniem Ojca uwydatnia Boską wszechmoc, nie umniejszając wcale ojcowskiej dobroci i czułości.

Tym, co różni prezentację Bożej miłości w poszczególnych perykopach, jest ukierunkowanie ojcowskiej wrażliwości na cały naród lub skupienie jej

na konkretnym człowieku i jego osobistym losie. Obydwa aspekty wzajemnie się uzupełniają, dając w sumie obraz Ojca bardzo bliskiego zarówno poszczególnemu człowiekowi, jak i w stosunku do całego ludu.

4.8. Ojcowska opatrność w Księdze Mądrości

Wreszcie w najpóźniejszej księdze Starego Testamentu napotykamy na trzy teksty, które mówią o Bogu jako Ojcu. Są to Mdr 2, 12–20; 11, 10 i 14, 3. Księga ta powstała w środowisku Aleksandrii prawdopodobnie już w I wieku po Chr., niedługo po rozruchach w roku 38¹⁴³. Odzwierciedla więc wiarę żydowskiej diaspory zamieszkującej egipską metropolię już w czasach rodzącego się chrześcijaństwa. Wiara ta została wystawiona na mocny wpływ hellenizmu, co widać w specyficznym słownictwie tej Księgi, które najdalej odbiega od wzorców Septuaginty¹⁴⁴. Przykłady takiego słownictwa znajdziemy także w tekstach dotyczących Bożego ojcostwa.

Pierwszy tekst znajduje się w drugim rozdziale Księgi, który opisuje rozmowę bezbożnych i ich postawę względem człowieka sprawiedliwego. Jego uczciwość i religijność jest dla nich bolesnym wyrzutem, dlatego go nienawidzą i prześladują, a nawet chcą zgładzić. Krytykując go, wskazują dwukrotnie na jego przekonanie, że Bóg jest dla niego Ojcem, a on Jego synem (Mdr 2, 16. 18). Ono najbardziej charakteryzuje wiarę człowieka sprawiedliwego, który szczyli się tym, że Bóg jest jego Ojcem: πατέρα θεόν (w. 16). Jego postawę bezbożni określają czasownikiem ἀλαζονεύομαι, który oznacza nieuzasadnioną w ich mniemaniu dumę i zawiera wyraźny odcień pejoratywny¹⁴⁵. Z ich punktu widzenia jest to nieuzasadnione szczylenie się szczególnie bliską relacją z Bogiem. Jednak człowiek wierzący czuje się nobilitowany i dowartościowany bliskością Boga, który okazuje mu istic ojcowską miłość.

¹⁴³ B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2012, s. 39n (NKB ST XX).

¹⁴⁴ Por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp...*, dz. cyt., s. 23nn.

¹⁴⁵ Por. np. H. G. Liddell, R. Scott, *Dizionario illustrato...*, dz. cyt.

Przekonanie to wyraża człowiek bogobojny, będąc zagrożony śmiercią i końcem życia (ἔσχατα δικαίων). Taki koniec uznaje za błogosławiony i szczęśliwy (μακαρίζει). Jego postawa świadczy o bardzo mocnej wierze, która nie da się zastraszyć bolesnym prześladowaniem, a nawet otwartą groźbą śmierci. Przekonanie o ojcowskiej miłości Boga stanowi dla sprawiedliwego gwarancję życia wiecznego, którym Bóg pragnie nagrodzić zwłaszcza tych, którzy są Mu szczególnie bliscy.

O tej szczególnej więzi z Bogiem mówi Autor już w wierszu 13, używając innego określenia, a mianowicie παῖς κυρίου, czyli sługa Pana, usługujący Bogu. W tradycji biblijnej określenie to wskazuje na zaufanie, jakim darzono osobistego sługę, którym był najczęściej młody chłopak, po hebrajsku *na'ar*. Może jednak wskazywać też na syna, co widać choćby w Janowej wersji uzdrowienia syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum (J 4, 46–54). Raz jest on określany wyraźnie jako υἱός (w. 46n. 50. 53), innym razem znowu ten sam syn jako παιδίον, a więc zdrobnieniem od παῖς (w. 51. 49). Autor Księgi Mądrości lubi określenie παῖς i używa go w sumie aż 9 razy w sensie zbliżonym do υἱός. Widać to zwłaszcza w Mdr 18, 9n, gdzie oznacza potomstwo zarówno Izraelitów, jak i Egipcjan. Również w naszej perykopie określenie παῖς κυρίου posiada sens podobny, ponieważ wskazuje na tę samą synowsko-ojcowską relację do Boga jak w wierszu 16. Jednak w wierszu 16. określenie Boga jako Ojca posiada sens mocniejszy i bardziej wyrazisty, wskazując jednoznacznie na Boga jako Ojca dla człowieka sprawiedliwego i uczciwego.

Wiersz 13. zawiera właściwie tę samą treść, co wiersz 16. Mówi bowiem, że znienawidzony przez bezbożnych człowiek sprawiedliwy deklaruje publicznie (ἐπαγγέλλεται) swoją znajomość Boga: γνῶσις ... θεοῦ. Owe γνῶσις nie należy oczywiście rozumieć jedynie w sensie wiedzy czy też poznania czysto intelektualnego, lecz bardziej w sensie bliskiej zażyłości z Bogiem i przyjaźni z Nim, podobnie jak na przykład w Mdr 10, 5. Jest to więc pojęcie wiedzy czy mądrości w sensie typowym dla ksiąg mądrościowych i w tym sensie odpowiada synowskiej bliskości sprawiedliwego z Bogiem, który został nazwany explicite Ojcem w wierszu 16.

Wiara w ojcowską miłość Boga jest najważniejszą i najbardziej charakterystyczną postawą człowieka sprawiedliwego i dlatego też właśnie ją chcą

poddać bolesnej próbie jego przeciwnicy. Jeśli rzeczywiście jest on tak bliski i drogi Bogu jak własny syn, Ten z pewnością *ujmie się za nim i wyrwie go z rąk przeciwników* (w. 18). Pokazałby wtedy, jak bardzo Mu zależy na losie człowieka wierzącego i uczciwego. Sformułowanie Księgi Mądrości na pewno inspiruje się słowami Psalmu 22 (21), 9: *zaufał Panu, niechże go wyzwoli* (ῥυσάσθω) ... *jeśli go miłuje*. Bardzo podobne sformułowanie znajdujemy także w Mateuszowym opisie śmierci Jezusa na krzyżu. W jego wersji stojący pod krzyżem wyżsi kapłani, uczeni w Piśmie i starsi szydzą z Jezusa, podobnie jak bezbożni ze sprawiedliwego w Księdze Mądrości: *zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi* (ῥυσάσθω), *jeśli Go miłuje* (εἰ θέλει αὐτόν). *Przecież powiedział: Jestem Synem Bożym* (θεοῦ εἶμι υἱός – Mt 27, 43). Trudno jednak wykazać, żeby Mateusz zaczerpnął inspirację z Księgi Mądrości, gdyż jego sformułowanie bardziej nawiązuje do Psalmu w słowach: *jeśli go miłuje* (εἰ θέλει αὐτόν).

Przeanalizowany tekst z 2. rozdziału Księgi Mądrości pokazuje, że zarzuty bezbożnych skupiają się na wierze człowieka sprawiedliwego właśnie w ojcowską miłość Boga. To ona jest celem bolesnej próby, jakiej chcą go poddać. W ten sposób autor Księgi pokazuje, że przekonanie o ojcostwie Boga jest najważniejszą treścią jego wiary i fundamentem nadziei na życie wieczne. Księga Mądrości jest więc wyraźnym świadectwem mocno już zakorzenionej i rozpowszechnionej wiary w ojcowską miłość Boga, która najbardziej nobilituje człowieka wierzącego. Zgodnie z tendencją ksiąg mądrościowych jej adresatem jest indywidualny wierzący, tak jak to było już w Syr 23, 1. 4. Wiara w ojcowską miłość Boga skupia się więc na bardzo osobistym jej przeżywaniu¹⁴⁶.

Kolejnym tekstem Księgi Mądrości mówiącym o Bogu jako Ojcu jest początek midraszu na temat Wyjścia w rozdziale 11. Midrasz jest reinterpretacją wydarzeń związanych z Wyjściem Izraelitów z niewoli egipskiej, opisanych w Księgach Wyjścia, Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa. Reinterpretacja Księgi Mądrości stara się jednak ukazać Boga nie tyle jako potężnego wojownika czy władcę, jak to było w tradycjach Pięcioksięgu, lecz dobrego i wyrozumiałego Ojca. Dzięki interwencji w ludzkie dzieje wychowuje On

¹⁴⁶ Por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp...*, dz. cyt., s. 101.

swoje dzieci przy pomocy łagodnego karcenia, okazując im ojcowską dobroć i miłość. Ojcowskie karcenie ma na celu lepsze zrozumienie, jak dotkliwa kara spotkała wrogów narodu wybranego, a więc Egipcjan. Ojcowska pedagogia Boga dotyczy w tym rozdziale daru wody dla Izraelitów podróżujących po pustyni. Przy tej okazji Bóg został nazwany Ojcem (πατήρ – w. 10) dla sprawiedliwych. Podczas gdy ich traktuje z ojcowską wyrozumiałością, dla bezbożnych staje się bezwzględny królem, który wymierza surową karę. Karą tą jest zamiana wody w Nilu w krew.

Analizując dokładniej uwydatniony przez autora Mądrości kontrast dwóch postaw Boga wobec sprawiedliwych i bezbożnych, możemy jeszcze lepiej zrozumieć, na czym polega Jego ojcowska relacja w stosunku do ludzi prawych. Przyjrzyjmy się zatem greckiemu słownictwu, którym opisuje się ojcowską postawę Boga jako przeciwieństwo do postawy bezwzględnego władcy. Sprawiedliwych Bóg po ojcowsku upominał (vouθετέω), aby doświadczyć ich wierności. Czasownik ten, zgodnie zresztą ze swą etymologią (voũs + τίθημι), wskazuje na ustne upominanie, perswazję, jakby wkładanie do świadomości pouczeń szczególnie użytecznych dla odbiorcy. W Listach św. Pawła oznacza delikatną i serdeczną perswazję w stosunku do chrześcijan, którzy dopiero co przyjęli wiarę. W Liście do Koryntian Paweł mówi wprost, że pragnie upomnieć adresatów, traktując ich jak własne *umiłowane dzieci*: ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ vouθετῶ¹⁴⁷ (1 Kor 4, 14). Podobnie w Dziejach Apostolskich Łukasz wkłada w Pawłowe usta konstatację, że *przez trzy lata w dzień i w nocy nie przestawał ze łzami upominać* (vouθετῶν – Dz 20, 31) *każdego* ze słuchaczy.

Celem ojcowskiego upominania jest weryfikacja (δοκιμάζω) postawy sprawiedliwych. Choć testowanie to może się niekiedy okazać bolesne, to jednak zawsze jest wykonywane z ojcowską delikatnością. Zupełnie inaczej traktuje Bóg bezbożnych. W stosunku do nich okazuje się surowym władcą, który nie cofa się przed wymierzeniem dotkliwej kary. Jest ona nieunikniona i bardzo bolesna. Wiersz 12. mówi bowiem, że *ból i udręka ogarnęły ich ze zdwojoną mocą*. Zupełnym przeciwieństwem tej bezwzględnej i bezwzględnej postawy jest ojcowskie potraktowanie sprawiedliwych. Choć również oni otrzymują

¹⁴⁷ Nie zmienia sensu wariant tekstowy w imiesłowiu: vouθετῶ[v].

niezbędne strofowanie, to jednak zostało ono podyktowane ojcowską troską i wyrozumiałością.

Podsumowując, można stwierdzić, że drugi tekst na temat Bożego ojcstwa w Księdze Mądrości ukazuje wychowawczą miłość Boga, podobnie jak przeanalizowane już wcześniej teksty z 8. rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa oraz Księgi Przysłów 3, 12. Pierwszy z nich mógł być inspiracją dla Autora Mądrości Salomona, gdyż ukazuje ojcowską opiekę podczas wyjścia z Egiptu, zaś końcowa część Księgi Mądrości od rozdziału 11. jest midraszem na temat Wyjścia i rozwija różne jego wątki. Jednak nasz tekst łągodzi wcześniejsze określenie wychowawczego działania Boga, sprowadzając je do łągodnego i życzliwego upominania: $\nu\omicron\upsilon\theta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega$. W Księdze Powtórzonego Prawa było bowiem mocniejsze w swej wymowie $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\upsilon}\omega$, jako odpowiednik hebrajskiego *jsr*, a więc surowego dyscyplinowania.

Trzeci z kolei tekst Księgi Mądrości znajduje się na początku 14. rozdziału. Mówi o ojcowskiej opatrności Boga, używając bardzo interesującego określenia greckiego $\pi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\alpha$ (w. 3). Termin ten, jak zauważają komentatorzy, jest charakterystyczny dla literatury greckiej i wywodzi się od stoików¹⁴⁸. Etymologicznie wskazuje na uprzednie myślenie o czymś lub o kimś ($\pi\rho$ – $\nu\omicron\epsilon\omega$) w sensie przewidującej troski¹⁴⁹. W Biblii pojawia się dopiero w najpóźniejszych Księgach Starego Testamentu wraz z czasownikiem $\pi\rho\nu\omicron\nu\epsilon\acute{\omega}$: 2 Mch 4, 6; 14, 9 i Dn 6, 19; 11, 37. Autor Księgi Mądrości upodobał sobie to słowo, używając go aż czterokrotnie, zarówno w formie czasownikowej, jak i rzeczownikowej. Używa go najpierw w sensie ludzkiej troski o wytwarzane przez siebie przedmioty, na przykład zabezpieczanie przed uszkodzeniem figurek idoli (Mdr 13, 16). Przede wszystkim jednak używa go na określenie Opatrzności Bożej w sensie Jego nieustannej troski o człowieka (6, 7; 17, 2).

W naszym tekście 14, 3 mówi o ojcowskiej Opatrzności Boga. Wystawia Go jako opiekuńczego Ojca podobnego do odpowiedzialnego sternika, który bezpiecznie kieruje statkiem przewożącym ludzi i prowadzi go po odległych

¹⁴⁸ Por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp...*, dz. cyt., s. 67.

¹⁴⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995 – pod hasłem.

szlakach morskich. Na określenie prowadzenia statku używa fachowego określenia διακυβερνάω, które jest zaczerpnięte z terminologii marynarskiej i w pierwotnym sensie oznacza sterowanie statkiem. Autor Księgi Mądrości sugeruje, że Boża opatrność jest podobna do czujności sternika, od którego całkowicie zależy kierunek i los statku. Biblijnym zaś przykładem tej Opatrzności jest arka Noego, na której on sam i jego rodzina przeżyli kataklizm niszczącego potopu. Według Autora Księgi Mądrości przetrwali dzięki Bożej opiece podobnej do ręki wprawnie trzymającej stery statku (σὴ κυβερνηθεῖσα χεὶρὶ – Mdr 14, 6), na którym się uratowali. Na przykładzie sternika prowadzącego okręt po falach morskich rozumie on rolę Bożej opatrności w życiu ludzi¹⁵⁰. Boża πρόνοια zapewnia człowiekowi przetrwanie nawet w najbardziej niebezpiecznych sytuacjach życiowych. Ona go nigdy nie opuszcza, gdyż bez niej nie mógłby przetrwać, podobnie jak okręt bez stałej uwagi i kontroli sternika. Ci zaś, którzy butnie odrzucają Bożą Opatrzność, skazani są na zagładę, podobnie jak dawni olbrzymi w czasach Noego.

Boża Opatrzność w stosunku do ludzi, którzy zawierzili Jego opiece i trosce, jest bardzo podobna do postawy ojca, który nieustannie troszczy się o dobro dla swych dzieci. W tym sensie Autor Księgi Mądrości łączy pojęcie Opatrzności z określeniem Boga jako Ojca. Ukazuje w ten sposób ojcowską miłość Boga jako nieustanną troskę i opiekę nad ludźmi, których traktuje po ojcowsku.

Podsumowując, można stwierdzić, że w Księdze Mądrości mamy do czynienia z bardzo rozbudowanym i wszechstronnym rozumieniem ojcowskiej miłości Boga. Wyraża się ona przede wszystkim w nieustannej i niezawodnej opiece nad człowiekiem wierzącym. Została określona przez Autora Księgi nowym greckim terminem πρόνοια, który oznacza ojcowską troskę i zapobiegliwość Boga o dobro ludzi, których traktuje On jak własne dzieci. Opiekę tę wyraża Autor poprzez porównanie siebie do sternika, który nieustannie czuwa nad bezpieczeństwem przewożonych po morzu pasażerów.

Ojcowska miłość Boga posiada również wyraźny rys wychowawczy. Dla dobra swoich dzieci Bóg po ojcowsku je wychowuje i poddaje niezbędnej

¹⁵⁰ Por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp...*, dz. cyt., s. 384.

próbie, podobnie jak w dawnych czasach Izraelitów w Egipcie. Wychowuje jednak zawsze z ojcowską delikatnością i wrażliwością. Zaś ufna wiara w ojcowską miłość Boga stanowi najbardziej charakterystyczną cechę wiary w jedynego Boga i stanowi też najważniejsze oparcie w obliczu groźących gróźb i prześladowań.

5. Porównanie Boga do kochającej matki

Porównanie Boga nie do Ojca, lecz matki znajdujemy w trzech tekstach Starego Testamentu, mianowicie w drugiej i trzeciej części Izajasza (49, 15 i 66, 13) oraz w Księdze Syracha (4,10). Wprawdzie nie nazywają one Boga matką, lecz porównują Jego miłość do miłości nie ojcowskiej, lecz matczynej, która jest jeszcze bardziej uczuciowa niż ojcowska.

Pierwszy tekst z Iz 49, 15 porównuje Bożą pamięć o swym ludzie znajdującym się w niewoli do matki, która nigdy nie jest w stanie zapomnieć o własnym dziecku. Porównanie jest zbudowane w formie podwójnego paralelizmu:

Czy może kobieta zapomnieć [škh] o swym niemowlęciu [‘ûl]?

Czy może nie miłować [rhm] dziecka swego łona?

Lecz gdyby nawet ona zapomniała [škh],

Ja nie zapomnę [škh] o tobie!

Każdy dwuwiersz zawiera sformułowania paralelne w stosunku do siebie. Pierwszy mówi o niemożności zapomnienia przez matkę o swoim niemowlęciu (‘ûl), co określa także jako niemożność niekochania urodzonego przez siebie dziecka. Zostało ono określone dobitnie jako *syn własnego łona matczynego*. Oznacza własne, zrodzone przez siebie dziecko. Taki sam zwrot znajdujemy w Księdze Hioba 19, 17, gdzie posiada również podobny sens, lecz w odniesieniu do ojca, którego nie lubią nawet własne dzieci. Określenie to uwypatnia fakt, że chodzi o własne dziecko, które kocha się najbardziej. Zaś z określeniem niemowlęcia ‘ûl – przy zastosowaniu nieco innej pisowni – mieliśmy już do czynienia u Oz 11, 4. Używając paralelnie obydwóch

określić, Autor daje do zrozumienia, że chodzi o malutkie dziecko bardzo lubiane przez matkę. Takim dzieckiem jest szczególnie przytulane niemowlę, które sama urodziła.

Matczyna miłość została określona czasownikiem *riḥam*, który oznacza miłość bardzo uczuciową, jaka jest właściwa dla matki, szczególnie w stosunku do własnego, malutkiego jeszcze dziecka. Taka jest bowiem specyfika znaczeniowa hebrajskiego, czy nawet semickiego rdzenia *rḥm*, widoczna także w przymiotniku *raḥûm* i rzeczowniku *raḥămîm*, z którą spotkaliśmy się już w tekstach na temat ojcowskiej miłości Boga¹⁵¹.

Wiodącym słowem całego porównania jest jednak czasownik *škh*, który oznacza *zapomnieć*. Jak matka nie jest w stanie zapomnieć o własnym dziecku, tak samo Pan Bóg nie zapomni nigdy o swym ukochanym ludzie. Co więcej, Boża pamięć o ludziach jest jeszcze pewniejsza i bardziej zagwarantowana niż pamięć matki o własnym dziecku, zwłaszcza gdy jeszcze jest malutkie i najbardziej potrzebuje matczynej opieki. *Škh* jest oczywistym antonimem czasownika *zkr* (= pamiętać), co widać choćby na przykładzie Iz 17, 10; 23, 16; 54, 4. Zaś Boża pamięć o narodzie jest przejawem Jego wielkiej miłości, tak jak w przypadku ludzi, co widzieliśmy już w przeanalizowanym tekście Jr 31, 20. Wielka miłość nie pozwala bowiem zapomnieć o osobie ukochanej. Im większa jest miłość, tym bardziej pamięta się o kochanej osobie i nie sposób o niej zapomnieć.

Drugi Izajasz celowo porównał miłość Bożą do największej i najmocniej przeżywanej miłości ludzkiej, jaką jest właśnie miłość matki do własnego dziecka, zwłaszcza niemowlęcia. Zamiast porównać ją do miłości ojcowskiej, wybrał porównanie do miłości jeszcze mocniej przeżywanej, jeszcze bardziej uczuciowej, jaką jest właśnie miłość matczyna. Chciał ją bowiem porównać do największej i najmocniejszej miłości, jaką obserwuje się w życiu ludzkim.

Kolejny tekst, który porównuje miłość Bożą do matczynej, znajduje się również w Księdze Izajasza, lecz w jego trzeciej i ostatniej części, a dokładnie

¹⁵¹ W Jr 31, 20; Ps 103, 13. Analogiczne określenia występują także w innych językach semickich, np. aramejskim czy arabskim; por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 170.

w 66, 13. Porównanie znajduje się w ostatnim rozdziale bardzo długiej Księgi, przy samym jej końcu, który jest wezwaniem do otuchy i radości. Porównuje Bożą miłość do czulego piastowania małego dziecka przez matkę. Podobnie jak kochająca matka przytula do siebie umiłowane dziecko, tak również Bóg okazuje czułą miłość swojemu narodowi, który jeszcze cierpi w niewoli babilońskiej. Terminem, który wyraża czułą miłość matczyną, jest tym razem czasownik *niḥam* w koniugacji piel, który jest zazwyczaj tłumaczony jako *pocieszenie*:

Jak kogoś pociesza [*niḥam*] własna matka,
tak Ja was pocieszać [*niḥam*] będę;
w Jeruzolimie doznacie pociechy [*nuḥām*].

Niemniej jednak w przypadku Boga nie chodzi wcale o banalne pocieszenie jakimis miłymi słówkami tak, jak my je dziś najczęściej rozumiemy. Chodzi o danie bardziej konkretnej otuchy i realnego wsparcia w przewyciężaniu trudności. Zakłada też duże zaangażowanie emocjonalne, które zwiększa skuteczność moralnego wsparcia. Widać to dobrze choćby na przykładzie Rdz 24, 67, gdzie mowa o poślubionej przez Izaaka żonie Rebecce, która przynosi mu emocjonalne wsparcie po śmierci matki, określone właśnie czasownikiem *nḥm*.

Ważny jest kontekst naszego wiersza, który zestawia to „pocieszenie” z postawą kochającej mamy, która z miłością karmi własnym mlekiem niemowlę, nosi je na rękach i sadza na swych kolanach (w. 11 – 12). Choć poprzedzające dwa wiersze porównują do czulej matki nie samego Boga, lecz Jeruzolimę, którą będą się cieszyć uwolnieni z niewoli, jednak sugerują, że w analogiczny sposób należy rozumieć czasownik *niḥam* w odniesieniu do wielkiej miłości Boga. Jego czuła miłość jest podobna do matczynej dobroci i delikatności wobec malutkiego dziecka. Została ona bowiem określona tym samym czasownikiem *niḥam* zarówno w stosunku do Boga, jak i czulej matki.

Cel porównania jest więc podobny jak w poprzednim tekście Iz 49, 15: chodzi o porównanie Bożej miłości do najbardziej intensywnej i czulej miłości, jakiej doświadcza małe dziecko od kochającej mamy. Trzykrotnie powtórzone w naszym wierszu słowo *niḥam* uwydatnia intensywność Bożej miłości Boga

do narodu będącego w niewoli. Traktuje On swój umiłowany lud z czułością matki przytulającej małe dziecko i bawiącej je na kolanach, jak to robią zwykle matki.

Warto też dodać, że czasownik *niham* jest używany najczęściej właśnie w Księdze Izajasza, zwłaszcza w jej drugiej i trzeciej części. Od wezwania wyrażonego tym właśnie czasownikiem rozpoczyna się druga część Izajasza: *pocieszajcie, pocieszajcie mój lud* (Iz 40, 1). Doskonale odpowiada ono i wyraża zawartość tej części Księgi, która powstała w historycznej sytuacji nadziei na koniec niewoli babilońskiej. Głoszone przez nią „pocieszenie” zapowiada Bożą pomoc w zakończeniu niewoli i powrocie do ojczyzny. Nasz tekst posługuje się, i to aż trzykrotnie, tym samym słowem, bo w kontekście smutku niewoli (Iz 66, 10) wyraża ono najlepiej oddziaływanie Bożej miłości.

Czasownik *niham* w piel jest zazwyczaj tłumaczony jako παρακαλέω, którym chętnie będzie się później posługiwał św. Paweł w swych Listach (Rz 12, 1; 15, 30; 16, 17; 1 Kor 1, 10; 4, 16; 16, 15 itd.). Wyraża w nich nie tylko upomnienie lub prośbę, jak najczęściej jest tłumaczony, lecz przede wszystkim serdeczną, wypływającą z pasterskiej miłości zachętę.

Ostatni tekst znajduje się natomiast w czwartym rozdziale Księgi Syracha, na końcu pouczenia na temat pomocy dla ubogich w wierszu 10. Autor zachęca swego ucznia, do którego zgodnie z tradycją mądrościową zwraca się jak do syna, aby udzielał wszelkiej możliwej pomocy ludziom biednym. W Biblii reprezentują ich zazwyczaj sieroty i wdowy jako kategorie ludzi najbiedniejszych w dawnym Izraelu i nie tylko¹⁵². W zamian obiecuje Bożą nagrodę w postaci Jego szczególnej miłości, porównanej zarówno do ojcowskiej, jak i matczynej (Syr 4, 10):

staniesz się jakby synem [ὡς υἱός] Najwyższego,
i miłować [ἀγαπήσει] cię będzie bardziej niż twoja matka.

Poetyckie sformułowanie nie nazywa Boga wprost Ojcem, jednak porównuje człowieka wrażliwego na los ubogich do Jego syna. Bóg będzie

¹⁵² Np. Wj 22, 21. 23; Pwt 16, 11nn; Tb 1, 8 itd.

go traktował jak własnego syna: ὡς υἱὸς. Użycie przysłówka ὡς wskazuje na porównanie adresata do syna, nie utożsamienie. Człowiek miłosierny nie stanie się dosłownie synem Boga, lecz zostanie otoczony Jego miłością tak wielką, jakby był Jego własnym synem. Na uwagę zasługuje precyzja naszego sformułowania, które dokładnie wskazuje, że nie chodzi wcale o synostwo w sensie biologicznym lub prawnym, lecz właśnie o miłość Bożą porównaną do miłości ojcowskiej ze wszystkimi jej zaletami.

Druga linijka paralelnego sformułowania pokazuje explicite, na czym to ojcowskie traktowanie ze strony Boga będzie polegało. Znajdzie ono swój wyraz właśnie w Bożej miłości do człowieka, którego traktuje On jako własnego syna. Będzie to miłość, jaka jest charakterystyczna dla ojca, który bardzo kocha własne dziecko, a więc miłość typowo rodzicielska. Użyty tu czasownik ἀγαπᾶω jest typowym greckim określeniem miłości rodzinnej i często oznacza miłość rodziców do własnego dziecka, jak na przykład miłość Abrahama do długo oczekiwanego syna Izaaka (Rdz 22, 2. 12. 16), czy Jakuba do umiłowanego syna Józefa (Rdz 37, 3). W samej Księdze Syracha oznacza miłość ojca do syna w 30, 1. Zwrócono uwagę, że grecki czasownik oznacza traktowanie osoby bliskiej sercu z naturalną serdecznością i dobrocią. W Septuagincie jest najczęstszym odpowiednikiem czasownika 'hb, który akcentuje siłę naturalnego uczucia miłości⁵³.

Nasz tekst, akcentując intensywność rodzicielskiego uczucia, porównuje je do miłości matczynej, która jest jeszcze mocniejsza, jeszcze bardziej emocjonalna. Porównując do najmocniej przeżywanej miłości, stwierdza, że Bóg będzie kochał miłosiernego człowieka jeszcze bardziej niż własna matka. W ten sposób pragnie dać do zrozumienia, że Boża miłość do człowieka, zwłaszcza szlachetnego i wrażliwego na potrzeby innych, jest większa od najmocniej przeżywanej miłości ludzkiej, jaką jest właśnie miłości matczyna.

W naszym tekście Syracha można dostrzec porównanie Bożej miłości zarówno do ojcowskiej, jak i matczynej. W pierwszym wierszu porównania łatwo dostrzec odniesienie do miłości ojcowskiej, gdy Autor wprawdzie nie określa Boga Ojcem, ale porównuje człowieka miłosiernego do Jego syna.

⁵³ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt., s. 57n.

W drugim natomiast porównuje wyraźnie Bożą miłość (*ἀγαπήσει*) do matczynej. Odnosząc się w drugim członie właśnie do miłości matczynej, traktuje ją jako jeszcze intensywniejszą od ojcowskiej, ponieważ drugi człon paralelizmu ma zazwyczaj wymowę jeszcze mocniejszą od pierwszego.

Zstawiając miłość ojcowską z miłością matki, w drugim członie sformułowania pragnie szczególnie uwydatnić jej intensywność i siłę. Wiadomo bowiem, że uczuciowość kobieca, zwłaszcza matczyzna, jest mocniej przeżywana od męskiej. Porównując miłość Boga właśnie do miłości matczynej, pragnie pokazać, że kocha On miłością jeszcze większą. W ten sposób poucza, że ojcowska miłość Boża do człowieka wrażliwego na potrzeby ubogich jest większa od najmocniej przeżywanej miłości ludzkiej.

Ta szczególnie mocna miłość Boża jest adresowana zwłaszcza do tych, którzy sami potrafią okazać iście ojcowskie uczucie dla opuszczonych sierót i opiekę dla biednych wdów. W ten sposób miłość Boża stanie się dla nich nagrodą w pewnym sensie analogiczną do ich własnej postawy i ludzkiej wrażliwości¹⁵⁴. Będzie jednak jeszcze większa, po prostu największa i najbardziej intensywna z możliwych.

Przeanalizowany tekst uczy nas również, że nie należy przeciwstawiać miłości ojcowskiej w stosunku do matczynej, tak jak to robią niektórzy autorzy współcześni, idąc za modnymi tendencjami feministycznymi. Biblijni autorzy faktycznie porównują Bożą miłość zarówno do miłości ojcowskiej, jak i matczynej i czynią to w zależności od celu porównania. Odniesienie do miłości matczynej uwydatnia jej uczuciową intensywność i delikatność jeszcze bardziej niż w przypadku miłości ojcowskiej, a więc męskiej. Biblijny Autor wcale nie przeciwstawia jednej miłości względem drugiej, lecz harmonijnie je łączy w jednym porównaniu, które ma na celu uwydatnić wielkość Bożej miłości w stosunku do ludzi z wrażliwością miłosierdzia. Można stwierdzić, że w naszym tekście porównuje ją do miłości obojga rodziców, a więc miłości, którą dziś nazwalibyśmy rodzicielską¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Por. J. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁵⁵ Również U. Szwarc postuluje w swym artykule, aby używać określenia miłości rodzicielskiej (s. 115n).

Na uwagę zasługuje jeszcze określenie Boga jako Najwyższego, po grecku Ὑψιστος. Spotykamy się z nim po raz pierwszy w analizach tekstów na temat Bożego ojcostwa. Jest to określenie Boga najchętniej używane przez Autora naszej Księgi i występuje w jego Księdze najczęściej, bo aż 46 razy. Wcześniej-sze Księgi biblijne używają niekiedy również tego określenia (po hebrajsku *’eljôn*), jednak łącznie z innymi określeniami (np. Rdz 14, 18nn; Ps 7, 18; 12, 6 itd.). W odróżnieniu od nich Ben Sirach używa go na ogół bez dodatkowych dookreśleń jako właściwe i jednoznaczne określenie Boga. Dziesięciokrotnie używa go nawet z rodzajnikiem określonym *ó*, który jeszcze bardziej konkretyzuje jego sens w odniesieniu do Boga¹⁵⁶. Użycie określenia Ὑψιστος wynika nie tylko z troski, aby nie wymawiać najświętszego imienia Jahwe, lecz wskazuje na wielkość i potęgę Pana Boga, a więc Jego transcendencję. W Biblii upowszechnił się zwyczaj używania tego właśnie określenia Boga pod koniec czasów Starego Testamentu, czego wymownym przykładem jest właśnie Księga Syracha, czy też Daniela. W analizowanym przez nas tekście określenie to również wskazuje na wszechmoc Bożą i w ten sposób dodatkowo nobilituje człowieka obdarzonego ojcowską miłością takiego właśnie wszechpotężnego Boga.

Zupełnie podobne sformułowanie na temat synowskiej godności ludzi miłosiernych znajdujemy w Ewangelii według św. Łukasza, w Jezusowym Kazaniu na równinie (6, 35), które jest redakcyjnym odpowiednikiem Mateuszowego Kazania na górze. Jezus obiecuje w nim ojcowską miłość Najwyższego dla tych, którzy potrafią podarować winy nawet własnym wrogom i prześladowcom. „Bycie” synami Najwyższego (ἔσθε υἱοὶ ὑψίστου) ukazane jest jako hojna nagroda dla ludzi, którzy potrafią się zdobyć na tego rodzaju wspaniałomyślność w stosunku do własnych przeciwników. Nie wiadomo, czy Łukasz celowo wzorował się na pouczeniu Syracha, jednak zestawienie obydwóch tekstów wskazuje, że również określenie łukaszowe należy rozumieć w sensie wielkiej miłości ojcowskiej Boga dla tych, którzy rezygnują z rewanżu za doznane krzywdy¹⁵⁷.

¹⁵⁶ W Syr 12, 2. 6; 23, 18; 33, 15; 34, 19; 35, 18; 42, 18; 46, 5; 47, 5 i 49, 4.

¹⁵⁷ Por. A. Ciborowska, *Teologia miłosierdzia w Ewangelii Łukaszowej*, Kraków 2009, s. 58.

Wnioski końcowe

Zakończyliśmy systematyczną analizę wszystkich tekstów Starego Testamentu dotyczących Bożego ojcostwa. Kryterium ich doboru było określenie Boga jako Ojca, albo też ludzi jako Jego synów lub w sposób równoważny, a więc jako pierworodnego syna, który jest nazywany jednym słowem zarówno po hebrajsku *b^ekōr*, jak i w greckim tłumaczeniu *πρωτότοκος* lub *πρωτόγονος*. Uwzględniliśmy także teksty, które wprawdzie nie nazywają Boga bezpośrednio Ojcem ani człowieka synem, lecz porównują relację Boga do człowieka do miłości rodzicielskiej. Zauważyliśmy bowiem, że podstawowym sensem tekstów na temat Bożego ojcostwa jest porównanie miłości Boga do tej, jaką zazwyczaj okazują swym dzieciom dobrzy rodzice¹⁵⁸.

Po dokładniejszym ich przeanalizowaniu, dotyczącym zwłaszcza słownictwa opisującego relacje rodzicielskie, dochodzimy do następujących wniosków:

1. Wszystkich tekstów określających Boga jako Ojca, względnie wierzących jako Jego dzieci, nie jest w tekstach Starego Testamentu zbyt wiele, jeśli się bierze pod uwagę wielkie rozmiary całego zbioru. Niemniej jednak nie jest ich wcale mało, bo naliczyliśmy ich w sumie aż 30¹⁵⁹, jeśli włączyć w tę liczbę

¹⁵⁸ Por. A. Mello, *L'amore paterno di Dio in Osea e Geremia...*, dz. cyt., s. 23nn.

¹⁵⁹ Ks. prof. Kudasiewicz wylicza w swoim artykule 15 tekstów Starego Testamentu, w których Bóg jest formalnie nazwany ojcem (Pwt 32, 6; 2 Sm 7, 14; 1 Krn 17, 13; 22, 10; 28, 6; Ps 2, 7; 68, 6; 89, 27; Iz 63, 16 dwa razy; Jr 3, 4. 19; 31, 9; Ml 1, 6; 2, 10 – s. 158n. Do tego należy jeszcze doliczyć cztery miejsca w greckiej Księdze Syracha (4, 10; 23, 1. 4; 36, 11; 51, 10) oraz trzy w Księdze Mądrości (2, 12–20; 11, 10 i 14, 3).

także te, które wprowadzicie nie nazywają Boga wprost Ojcem, lecz porównują Jego postawę do zachowania ojca. Takich tekstów jest sześć i znajdują się w Pwt 8, 5; Ps 27, 10; 103, 13; Ml 3, 17; Prz 3, 12 i Mdr 11, 10.

Bóg został w nich nazwany Ojcem w sumie 21 razy, a ludzie Jego synami 18 razy. Oprócz tego ludzie zostali określani trzy razy synem pierworodnym: *b'kōr* w tekstach hebrajskich (Wj 4, 22 i Ps 89, 28), a *πρωτόγονος* w greckim tekście Syr 36, 11. Są to więc ilości pokaźne i wcale niebagatelne, tym bardziej że znajdują swój znaczący rozwój w Pismach Nowego Testamentu, które mówią o Bogu jako Ojcu o wiele częściej. Zaslugują więc w pełni na dokładniejszą analizę egzegetyczną.

Na pewno motyw Bożego ojcostwa nie należy do wiodących w Biblii Starego Testamentu, jak na przykład przymierze, zbawienie, czy sąd Boży. Niemniej jednak jest w nich wyraźnie zauważalny jako jeden z ważnych obrazów miłości i opieki Boga nad swoim ludem, a nawet pojedynczym człowiekiem.

W Tabeli 2, umieszczonej na końcu rozdziału, zawarłem ich całkowite zestawienie. W kolejnych kolumnach dołączyłem informacje na temat częstości występowania w nich samego określenia Boga jako Ojca i ludzi jako Jego synów. Ilość kropek ● wskazuje, ile razy określenie Ojca lub synów występuje w danym tekście. Równocześnie zaznaczyłem, czy chodzi o ojcostwo rozumiane w sensie zbiorczym dla całego narodu (Z), czy też dla indywidualnego człowieka (ind.), albo króla, którego należy traktować jako reprezentanta ludu Bożego. Następnie podałem, jakim słowem określona została ojcowska miłość Boga do ludzi. Zaznaczyłem także, czy chodzi o teksty modlitewne (M). W dwóch ostatnich kolumnach zamieściłem ogólną charakterystykę tekstu oraz celu, w jakim biblijny autor porównuje Boga do Ojca. Chodzi o to, do jakich postaw pragnie doprowadzić czytelnika, pouczając, że Bóg jest Ojcem.

2. We wszystkich tych tekstach Boże ojcostwo rozumiane jest w sensie wielkiej dobroci, opieki nad dzieckiem, miłości i wrażliwości ojcowskiej. Nie ma tekstów, które by ukazywały Boga jako Ojca zagniewanego i rządzącego kary dla nieposłusznych dzieci. Jeżeli należy się kara, Bóg, jako kochający Ojciec, wstrzymuje się z jej wymierzeniem. Nie ma tekstów, które by bezpośrednio

więzały karę za grzechy z obrazem Boga jako Ojca¹⁶⁰. Jeżeli autorzy biblijni mówią o Bogu jako Ojcu, zawsze akcentują Jego ojcowską dobroć, życzliwość i gotowość do przebaczenia. Na określenie ojcowskiej postawy Boga używają albo czasownika *'hb* (= kochać – Oz 11, 1), albo też innych określeń Bożej dobroci, na przykład *hesed* jako określenia miłości wiernej i trwałej (2 Sm 7, 14; 1 Krn 17, 13), albo *rahāmîm*, które określa miłość szczerą i głęboką i w tym właśnie sensie miłosierdzie (Iz 63, 15) oraz w formie czasownikowej *riḥam* (Ps 103, 13) albo czasownika *ḥmal*, który wskazuje na ojcowską wyrozumiałość Boga (Ml 3, 17).

Również kontekst użycia określenia Ojciec wskazuje, że ojcostwo to jest rozumiane właśnie w sensie dobroci, życzliwości i opieki. Można ją dostrzec we wszystkich analizowanych tekstach, które mówią albo o ojcowskiej opiece Boga nad ludźmi (np. Wj 4, 22n; Pwt 32, 10nn; 2 Sm 7, 14 // 1 Krn; Jr 31, 9; Ps 68, 6; Syr 23, 1. 4; Mdr 14, 3), albo o hojnych ojcowskich darach dla swoich dzieci w postaci pięknej i bogatej Ziemi Obiecanej (Jr 3, 19).

Trzy z przeanalizowanych tekstów porównują wprawdzie Boga do Ojca wymagającego i stosującego surowe metody wychowawcze, lecz, co ciekawe, nie nazywają Go wprost Ojcem, a jedynie porównują do wymagających ojców, którzy stosują karę. Są to: Pwt 8, 5; Prz 3, 12 i Mdr 11, 10. Jednak również i te teksty akcentują Jego opiekę nad ludem, np. podróżującym po pustyni (Pwt 8, 5) i mówią bezpośrednio o Jego miłości ojcowskiej, którą kieruje się podczas rodzicielskiego karcenia (Prz 3, 12: *'hb* = ἀγαπάω). Księga Mądrości akcentuje z kolei ojcowskie pouczanie Boga kierowane do ludu podczas pustynnej podróży i Jego wielką wyrozumiałość w porównaniu do traktowania wrogu ludu (ἐν ἐλέει – Mdr 11, 10).

3. Nie ma też w Biblii Starego Testamentu żadnego tekstu, który by rozumiał Boże ojcostwo w sensie fizycznego rodzenia, jak to się często spotyka w tekstach religijnych starożytnych sąsiadów Izraela: Syrii, Mezopotamii

¹⁶⁰ Co widać np. w słowach śpiewanej niekiedy pieśni religijnej: *...kiedy Ojciec rozgniewany siecze...*

i Egiptu¹⁶¹. Według ich wierzeń bóstwa rodzą fizycznie i są ojcami innych, młodszych bóstw. Rodzą także ludzi, co prowadzi do ich ubóstwienia, np. faraona w Egipcie. W Biblii nie ma czegoś takiego. Nawet jeśli używa się niekiedy w odniesieniu do Boga czasownika *rodzić, dać życie*, hebr. *jld*, zrodzenie to jest z całą pewnością rozumiane w sensie przenośnym (Pwt 32, 18; Ps 2, 7)¹⁶². O przenośnym sensie rodzenia świadczy zestawienie go z obrazem garncarza, który tworzy naczynia gliniane, por. Iz 45, 11; 64, 7; Pwt 32, 18. Bóg Izraela nie rodzi, lecz stwarza, jest Stwórcą wszystkiego i wszystkich.

Natomiast biblijne teksty na temat Bożego ojcostwa bardzo pięknie rozwijają aspekt Bożej miłości do człowieka, która jest tak mocna i tak wierna, że można ją porównać do miłości ojcowskiej, rodzicielskiej. W wielu tekstach, i to już najwcześniejszych, ukazana jest emocjonalna głębia tej miłości (Oz 11, 1nn; Jr 3, 4; 31, 9; Iz 63, 16 – 64, 7). Nawet gdy te teksty nie mówią wprost o tej miłości i dobroci, to jednak zawsze ją sugerują, czy to w sensie Bożej opieki nad narodem, królem czy indywidualnym człowiekiem, która wynika i jest przejawem ojcowskiej miłości. Dlatego w tekstach biblijnych postawa ojcowska jest jednym z charakterystycznych obrazów Bożej miłości do człowieka obok miłości oblubieńczej, porównania do winnicy i innych.

4. Taki właśnie sens porównania miłości Bożej do ojcowskiej potwierdzają dodatkowo trzy teksty, które porównują ją do miłości matczynej. Są to: Iz 49, 15; 66, 13 i Syr 4, 10. Zestawiłem je w analogicznej tabeli, umieszczonej na końcu rozdziału, jak teksty mówiące o miłości ojcowskiej.

Widać, że używają one takich samych lub podobnych określeń dziecka, miłości rodzicielskiej i mają taki sam albo podobny cel. Dlatego dołączenie ich do rozważań na temat miłości ojcowskiej okazuje się celowe i w pełni uzasadnione.

Zestawienie obydwóch porównań uczy, że ich cel jest taki sam, a mianowicie zobrazowanie wielkiej miłości Bożej do człowieka. Miłość rodzicielska

¹⁶¹ Por. S. Szymik, *Starotestamentalna idea Boga...*, dz. cyt., s. 11n, 17n.

¹⁶² Choć w cytatach Psalmu 2, 7 w Nowym Testamencie jest już rozumiane inaczej (Dz 13, 33; Hbr 1, 5; 5, 5). Zostało bowiem odniesione do Jezusa jako Syna Bożego.

jest bowiem, obok miłości oblubieńczej czy małżeńskiej, do której prorocy również porównują miłość Bożą, jedną z największych i najmocniej przeżywanych przez ludzi miłości. Dlatego można tę miłość określić również jako rodzicielską, a mianowicie miłość obojga rodziców do swego dziecka. Dlatego też nie ma sensu przeciwstawiać jednego obrazu drugiemu, gdyż cel obydwóch jest taki sam. Autorzy biblijni, ponieważ wyobrażają sobie Boga jako króla i władcę, a więc męzczyznę, mówią znacznie częściej o miłości ojcowskiej. Niemniej jednak, chcąc jeszcze bardziej uwydatnić jej głębię i delikatność, której szczególnie potrzebują ludzie w pewnych sytuacjach życiowych (np. niewoli babilońskiej), uciekają się również do obrazu miłości matczynej.

5. Jako Ojciec, Bóg cechuje się wielką miłością, delikatnością i wyrozumiałością w stosunku do swoich dzieci, które bywają nieraz bardzo niewdzięczne, a nawet się buntują. Do tekstów, które szczególnie uwydatniają ojcowską uczuciowość Boga, należy z pewnością najstarszy tekst Ozeasza z rozdziału 11, który mówi o silnych więzach miłości, jakie łączą Ojca z synem (Oz 11, 4). Wylicza też cały szereg czułych gestów wyrażających miłość do małego dziecka, jak pełne miłości wołanie, uczenie chodzenia (11, 1), noszenie na ramionach (w. 3), przytulanie i pocałunki (w. 4). Do tego stopnia, że współczesnemu czytelnikowi kojarzą się bardziej z przejawami miłości matczynej niż ojcowskiej.

O ojcowskiej delikatności świadczy wielkie pragnienie wzajemnego uczucia ze strony dzieci: *jakże chciałbym cię traktować jak własne dziecko* w sensie okazania miłości ojcowskiej? *Myślałem sobie: będzie mnie nazywał Ojcem* (Jr 3, 19). Modlitwa z Tryto-Izajasza odwołuje się do głębokiego uczucia ojcowskiego: *gdzie poruszenie Twych uczuć? Nie powstrzymuj swego głębokiego miłosierdzia (rahāmîm – Iz 63, 15)*. Bóg okazuje swoją czułą miłość (*rĥm*) dla ludzi podobnie jak ojciec w stosunku do własnych dzieci.

Chcąc uwydatnić wielkość miłości Boga do człowieka, niektórzy autorzy biblijni porównują go nie tyle do syna, lecz nawet do syna pierworodnego, który szczególnie w dawnej kulturze semickiej był traktowany w sposób szczególny, a więc jako najważniejszy, szczególnie ceniony i kochany (Wj 4, 22; Ps 89, 28 oraz Syr 36, 11).

6. Ojcowska miłość z natury rzeczy przejawia się w troskliwej opiece nad dziećmi, zwłaszcza gdy jej potrzebują. Rozpoczyna się ona i jest szczególnie widoczna w okresie dzieciństwa i dorastania, kiedy to opieka rodziców jest niezbędna i bez niej dziecko nie mogłoby się rozwijać. Wiele, zwłaszcza starszych tekstów biblijnych, akcentuje tę opiekę charakterystyczną dla okresu dzieciństwa i dorastania. Najbardziej wymownym jest w tym względzie tekst Ozeasza 11, ale motyw jest obecny także w innych wczesnych tekstach prorockich (Iz 1, 2) i deuteronomicznych: Pwt 8, 5; 32, 6nn i Wj 4, 22. Do okresu wzrastania dziecka jest w nich porównana uciążliwa podróż po Pustyni Synajskiej. Czas ten jest uważany przez autorów biblijnych za okres formacji ludu Bożego i dlatego został porównany do wzrastania dziecka, gdy potrzebuje ono najwięcej opieki i troski. Okres wzrastania nadawał się do tego, aby na jego przykładzie ukazać ojcowską opiekę Boga.

Z okresem dzieciństwa wiąże się także urodzenie dziecka, początek jego życia. Toteż Boże ojcostwo związane jest także z urodzeniem, a więc daniem życia, a w przypadku Boga z utworzeniem czy też stworzeniem ludu Bożego. Tego motywu dotyczą takie teksty, jak Powtórzonego Prawa (32, 6) oraz Deutero-Izajasza (43, 7 i 45, 10nn). Łączą one wyraźnie Boże ojcostwo ze stworzeniem ludzi.

Ojcowska opieka, zapoczątkowana urodzeniem i wychowaniem dzieci, znajduje swą kontynuację również wtedy, gdy dorosną i staną się na tyle dojrzałe, aby samodzielnie radzić sobie w życiu. Niemniej jednak w sytuacji nieszczęść losowych również i dorośli synowie i córki potrzebują niejednokrotnie ojcowskiego wsparcia, zwłaszcza gdy ma możliwości, aby je zapewnić. Największym nieszczęściem dla Izraela stała się niewola babilońska, deportacja i zniszczenie kraju oraz Jerozolimy i świątyni. Dlatego w tekstach Starego Testamentu niejednokrotnie znajdujemy prośbę o ojcowską obronę przed najeźdźcami i wrogami. Najbardziej rozbudowaną tego rodzaju prośbę znajdujemy u Tryto-Izajasza w modlitwie do *naszego Ojca* (Iz 63, 15 – 64, 7). Podobną modlitwę o zmiłowanie znajdujemy także w Księdze Syracha 36, 11nn.

Szczególnym przypadkiem ojcowskiej miłości Boga jest trwała opieka nad królem Dawidem i jego następcami. Dotyczy jej proroctwo Natana (2 Sm 7, 14) i jego trzykrotne rozwinięcie w Pierwszej Księdze Kronik (17, 13; 22, 10 i 28, 6),

a także dwa Psalmi: 2, 7 i 89, 27. Król jest postrzegany jako reprezentant całego narodu i odpowiedzialny za niego. Toteż ojcowska opieka nad królem dotyczy pośrednio całego narodu i jego bezpieczeństwa. Ojcowska miłość Boża do króla owocuje gwarancją bezpieczeństwa i pokoju dla całego narodu wybranego.

Ojcowską miłość Boga rozciągnięto w późniejszych Pismach na indywidualnego człowieka. Chodzi tu o takie teksty jak Ps 27, 10; Syr 51, 10 i Mdr 14, 3. Rozciągnięcie to odpowiada wzrostowi zainteresowania indywidualnym losem ludzkim, charakterystycznemu dla tzw. ksiąg mądrościowych.

7. Szczególną formą ojcowskiej opieki jest wychowywanie dziecka. Księga Powtórzonego Prawa interpretuje okres wyjścia i podróży pustynnej jako bolesny proces wychowawczy, w którym jednak nie brakło ojcowskiej opieki i który miał na celu obdarowanie ludu piękną ziemią (Pwt 8,5 w kontekście; por. Mdr 11, 10). Problem wychowania jest charakterystyczny zwłaszcza dla nurtu mądrościowego i tam znajdziemy trzy teksty dotyczące wychowania jako przejawu wymiaru miłości ojcowskiej Boga. Księga Przysłów zachęca do przyjmowania z wdzięcznością karcenia zarówno ludzkich wychowawców, jak i Boga, który w ten właśnie sposób okazuje swą ojcowską miłość (Prz 3, 12). Natomiast Ben Syrach prosi Boga o pomoc w opanowaniu złych skłonności (23, 1. 4), co także odnosi się do wychowania.

8. Należy też spojrzeć na motyw ojcowskiej miłości Boga pod kątem celu, jaki przyświecał autorom biblijnym, którzy się do niego odwoływali. Takim podstawowym celem było na pewno budzenie zaufania do Boga jako dobrego i kochającego Ojca, który nie opuści swego dziecka w potrzebie. Ten podstawowy cel widoczny jest w zdecydowanej większości biblijnych tekstów na temat Bożego ojcostwa.

Wyjątek stanowią najstarsze teksty prorockie, gdzie pouczenie o ojcowskiej opiece Boga winno skłaniać do wdzięczności, która przejawia się w wierze w jedynego Boga Jahwe. Ten ostatni motyw widoczny jest szczególnie u Ozeasza w rozdziale 11, Proto-Izajasza (1, 2), Jeremiasza (3, 14; 31, 19), w Księdze Powtórzonego Prawa (r. 32), a także w późniejszej Księdze Tobiasza (13, 4).

W czasach wcześniejszych proroków cel ten był podyktowany naciskami ze strony obcych mocarstw, aby porzucić wiarę w jedyne Boga Jahwe na rzecz kultów pogańskich i stał się zasadniczym problemem prorockiego nauczania.

Znajdziemy także pojedyncze teksty na temat naśladowania ojcowskiej dobroci Boga w stosunku do ludzi potrzebujących (Syr 4, 10) oraz wezwanie do wzajemnej zgody i solidarności we wspólnocie tych, którzy wierzą w samego Boga jako Ojca (Ml 2, 10).

9. Motyw ojcowskiej miłości Boga pojawił się w Biblii bardzo wcześnie, bo już u proroka Ozeasza nauczającego w drugiej połowie VIII wieku przed Chr. Na te właśnie czasy przypada, według wielu analiz, rozwój piśmiennictwa w Izraelu. Datacja działalności tego proroka jest, jak pokazaliśmy przy analizie jego tekstu, dokładna i pewna. Tak pewną datacją nie dysponujemy już w przypadku, uznawanego również za dawny, Psalmu 2, 7, który ukazuje Boga jako Ojca dla Dawidowego króla.

To stwierdzenie stawia pod znakiem zapytania zależność biblijnego motywu od literatury egipskiej, w której mówi się o bogu jako ojcu faraona i ukazuje to ojcostwo w formie rytuału intronizacji królewskiej. W Biblii natomiast wczesna datacja motywu Bożego ojcostwa w stosunku do króla może być słusznie podważana. Motyw ten jest natomiast charakterystyczny dla redakcji deuteronomicznej, powiązanej z nurtem nauczania prorockiego.

Biblijne nauczanie o ojcowskiej miłości Boga w stosunku do ludu izraelskiego wykazuje całą swą oryginalność i nowatorstwo w Księdze Ozeasza, który miał wyraźnie poświadczony w jego Księdze osobiste powody do tego, aby ukazać Boga jako Ojca dla niewdzięcznego ludu. Jako mąż niewiernej żony sam przeżywał bardzo boleśnie wzgardzoną miłość, zarówno małżeńską, jak i nieudaną miłość ojcowską. Znalazło to odbicie w jego, bardzo zaangażowanym emocjonalnie, porównaniu do zdradzonego męża i ojca.

To bardzo emocjonalne ujęcie Bożego ojcostwa w stosunku do ludu izraelskiego znalazło swą równie emocjonalną kontynuację w Księdze Jeremiasza.

10. Ojcowska miłość Boża jest w Biblii ukierunkowana zarówno na ludzi, jak i na króla. Znacznie częściej mówi się Bożym ojcostwie w stosunku do całego

narodu, dopiero później wymienia się indywidualnego człowieka z jego osobistą problematyką. Niemniej jednak król, jako przedstawiciel tego narodu, jest również szczególnym adresatem tej miłości. Zostało to uwidocznione w klasycznym tekście proroctwa Natana z 2 Sm 7, 14 oraz jego trzech rozwinięciach w Pierwszej Księdze Kronik (1 Krn 17, 13; 22, 10 i 28, 6). Znajduje się również w zupełnie innej formie uroczystego oświadczenia Bożego w Psalmie 2: *tyś moim synem, ja cię dziś zrodziłem* (w. 7). Choć jest to tylko 5 tekstów, z których jeden posiada bardzo osobliwą formę uroczystej deklaracji Boga, a cztery pozostałe należą do tej samej tradycji rozwijającej tekst proroctwa Natana z 2 Sm 7, 14, to jednak zasługują na baczną uwagę właśnie ze względu na cztery ostatnie. Trzykrotne rozwinięcie proroctwa Natana w Pierwszej Księdze Kronik świadczy o jego szczególnej żywotności w świadomości ludu Bożego.

Ta dwutorowość Bożego ojcostwa, ukierunkowana zarówno na cały lud, jak i traktowanego po ojcowsku króla Dawidowego, znajdzie swoje szczególne rozwinięcie w Nowym Testamencie. Będzie on bowiem mówił o miłości ojcowskiej Boga zarówno do swego jedyne Syna Jezusa, jak i do wszystkich chrześcijan.

11. Gdy zaś chodzi o chronologiczny rozwój idei Bożego ojcostwa w Biblii, łatwo zauważyć, że w miarę upływu czasu idea ta pojawia się w Biblii coraz częściej. O ile w epoce przedwygnaniowej, a więc od VIII do VI wieku przed Chr. możemy naliczyć do 10 tekstów na ten temat, o tyle na czasy powygnaniowe przypada ich cała reszta, a więc ponad 20. Gdy chodzi o pisma z epoki przedwygnaniowej, jedynie dwa z nich (Oz 11, 1. 3n i Iz 1, 2) powstały na pewno w najwcześniejszym okresie pisarstwa izraelskiego, a więc w VIII wieku przed Chr. W podobnym czasie mogły powstać też Psalm 2 i 68, choć trudno w ich przypadku o dokładniejszą argumentację w tym względzie. Resztę z nich, a więc teksty Jeremiasza (Jr 3, 4–22; 31, 9–20) oraz teksty o charakterystyce deuteronomicznej Wj 4, 22; Pwt 8, 5; 32, 5–20; 2 Sm 7, 14 powstały zapewne w końcowym okresie przedwygnaniowym, a więc mniej więcej w VI wieku przed Chr.

W czasach powygnaniowych, ewentualnie jeszcze późnowygnaniowych, powstały natomiast takie teksty jak Deutero-Izajasz (Iz 43, 6; 45, 11), redakcja kronikarska (1 Krn 17, 13; 22, 10 i 28, 6), Tryto-Izajasz (Iz Iz 63, 15 – 64, 7), początk-

kowe rozdziały Księgi Przysłów (3, 12), pozostałe teksty Psalmów (27, 10; 89, 27 n i 103, 13) oraz Księga proroka Malachiasza (Ml 1, 6; 2, 10 i 3, 17). Najwięcej tekstów na temat Bożego ojcostwa znajdujemy w najpóźniejszych Księgach Starego Testamentu, a więc w Księdze Syracha 4 teksty (Syr 4, 10; 23, 1. 4; 36, 11 i 51, 10) oraz Księdze Mądrości trzy teksty (Mdr 2, 12–20; 11, 10 i 14, 3).

Uderza wielki wzrost tekstów na temat ojcowskiej miłości Boga w najpóźniejszych Księgach Starego Testamentu, a więc w Księdze Malachiasza, Syracha i Mądrości, z których każda zawiera aż po trzy lub cztery teksty. W dodatku wprowadzają też one nowe aspekty dotyczące motywu Bożego ojcostwa, jak uszanowanie dla Boga jako Ojca (Ml 1, 6), braterskiej uczciwości i wrażliwości na innych (Ml 2, 10; Syr 4, 10), ojcowskiej opieki Boga nad moralnością osobistą (Syr 23, 1. 4) i ojcowskiej opatrności Boga (Mdr 14, 3). Coraz częściej pojawia się rozumienie Bożego ojcostwa w sensie indywidualnej opieki nad wierzącym (Syr 4, 10; 23, 1. 4; 51, 10; Mdr 2, 16). Ta ostatnia tendencja świadczy o coraz większej personalizacji wiary w Boga jako Ojca dla każdego z wierzących i opiekuna losu ludzkiego.

Tendencja do coraz częstszego wyrażania wiary w ojcowską miłość Boga pod koniec czasów Starego Testamentu została już zauważona przez egzegetów¹⁶³. Znajduje ona swoją kontynuację i dalszy, bardzo ciekawy rozwój w Pismach Nowego Testamentu, a także i literaturze qumrańskiej¹⁶⁴ i tannaickiej¹⁶⁵. W Nowym Testamencie najczęściej mówią o niej zwłaszcza Pisma Janowe (Ewangelia i Pierwszy List), a także Ewangelia Mateuszowa. W samej Ewangelii Janowej Bóg został określony jako Ojciec ponad 100 razy¹⁶⁶, a w całym Nowym Testamencie ponad 250 razy¹⁶⁷!

¹⁶³ Por. np. E. Tönges, *The Image of v God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B. C. E.*, w: *Religious Responses to...*, dz. cyt., s. 95.

¹⁶⁴ J. A. Vázquez, *!Abba Padre! (4 Q 372 1, 16). Dios como Padre en Qumran*, Salamanca 1998, s. 185.

¹⁶⁵ E. Tönges, *The Image of v God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B. C. E.*, w: *Religious Responses to...*, dz. cyt., s. 99, 107.

¹⁶⁶ W. Marchel, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966, s. 130.

¹⁶⁷ C. S. Ranjar, *Be Merciful Like the Father. Exegesis and Theology of the Sermon on the Plain (Luke 6, 17–49)*, Roma 2017, s. 211.

Przyczyn takiej tendencji do coraz większego rozwijania idei Bożego ojcstwa dopatrują się badacze w politycznym kryzysie czasów niedługo przed Chrystusem, kiedy to w sytuacji wielkich narodowych nieszczęść coraz chętniej i częściej zaczęto się odwoływać do Boga jako Ojca dobrego, opiekuńczego i wspierającego. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne po przegranej wojnie żydowskiej w latach 67–73 po Chr.¹⁶⁸. Sugestia ta wydaje się słuszna, choć tendencja taka jest widoczna w Biblii o wiele wcześniej. Niewątpliwie jednak brak opieki własnego państwa oraz przeżywane klęski polityczne i związane z nimi trudności społeczne mogły wpływać na rozwój idei ojcowskiej miłości Boga do narodu wybranego, a szczególnie na indywidualnego wierzącego. Na przykładzie tekstu Księgi Mądrości 2, 16 pokazaliśmy, że wiara w ojcowską miłość Boga stała się najbardziej charakterystycznym aspektem wiary religijnego Żyda, żyjącego zwłaszcza w diasporze aleksandryjskiej.

Bardzo interesująca jest także narastająca tendencja do zwracania się do Boga jako Ojca w tekstach modlitewnych. Pierwszą taką i to mocno rozbudowaną modlitwą jest tekst z Tryto-Izajasza (63, 15 – 64, 7). Jest on usilną prośbą skierowaną do Boga określonego trzykrotnie jako *nasz Ojciec* (*'ābînū* – 63, 16 i 64, 7) o zmiłowanie nad ludem, który doświadcza niewoli i zniszczenia świątyni jerozolimskiej. Jest dramatycznym odwołaniem się do ojcowskich uczuć względem ludu traktowanego jako własne dziecko. Zostały one określone słowem *raḥāmîm*, które uwydatnia głębie uczucia oraz jeszcze bardziej obrazowo jako poruszenie wnętrza (*hāmôn mē'eikā* – 63, 15).

W Księdze Syracha znajdziemy aż trzy teksty modlitewne skierowane do Boga jako Ojca. Pierwszy (36, 11) przypomina modlitwę z Tryto-Izajasza i jest prośbą o ojcowskie miłosierdzie. Zaczyna się od słów: *zmiłuj* (*ἐλέησον*) *się nad narodem, który przyrównałś do syna pierworodnego* (*πρωτόγονος*). Z kolei dwa pozostałe są modlitwą indywidualną o Bożą opiekę i pomoc w dniach ucisku (51, 10) oraz o pomoc w przewyciężaniu złych skłonności, które mogą przywieść człowieka do zguby (23, 1. 4). Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza ta ostatnia, gdyż jest wyrazem osobistej zażyłości z Bogiem jak własnym Ojcem.

¹⁶⁸ E. Tönges, *The Image of v God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B. C. E.*, w: *Religious Responses to...*, dz. cyt., s. 107n.

Tabela 2

Lp.	Tekst	Nazwanie Ojcem / porównanie	Zbiorcze/ indywidualne	Określenie synów	Określenie miłości	Tekst modlitewny?	Charakterystyka	Celowość
1.	Oz 11, 1-3n		Z	● ¹	'hb		Wielka czułość, uczucie	Zobowiązuje do wdzięcznej miłości
2.	Jr 3, 4-22	●●	Z	●●●			Dar ziemi	Oczekiwanie na wzajemną miłość
3.	Jr 31, 9-20	●	Z	●			Opieka: prowadzenie	Miłość chroni przed karą
4.	Wj 4, 22		Z	●♦			Obrona i miłość	Zachęta do ufności
5.	Ps 68, 6	●	Z				Opieka nad pokrzywdzonymi	Ufność
6.	Pwt 32, 5-20	●	Z	●●●			Daje istnienie, opieka na pustyni, dar pięknej ziemi	Wdzięczność w postaci wiary

¹ Kropki oznaczają określenia Boga jako Ojca lub ludzi jako Jego synów, a znaczek ♦ wskazuje na określenie syna pierworodnego: *b'kôr* = πρωτότοκος.

Lp.	Tekst	Nazwanie Ojcem / porównanie	Zbiorcze/ indywidualne	Określenie synów	Określenie miłości	Tekst modlitewny?	Charakterystyka	Celowość
7.	2 Sm 7, 14	•	Król	•	<i>hesed</i>		Trwała opieka nad królem implikuje miłość ojcowską	Ufność
8.	1 Krn 17, 13	•	Król	•	<i>hesed</i>		Trwała opieka nad królem	Ufność
9.	1 Krn 22, 10	•	Król	•			Trwała opieka nad królem	Ufność
10.	1 Krn 28, 6	•	Król	•			Trwała opieka nad królem	Ufność
11.	Ps 89, 27n	•	Król	◆		Bóg pragnie M.	Trwała opieka nad królem	Ufność
12.	Ps 2, 7		Król	•			Ochrona króla	Ufność
13.	Iz 1, 2		Z	•			Opieka nad małymi dziećmi	Wdzięczność w postaci wiary
14.	Pwt 8, 5	Por.	Z				Wychowuje, daje ziemię	Wdzięczność w postaci wiary
15.	Prz 3, 12	Por.	ind.				Wychowuje surowo bo kocha	Przyjęcie doświadczeń jako wychowania, ufność

144 W jakim sensie Bóg jest Ojcem?

Lp.	Tekst	Nazwanie Ojcem / porównanie	Zbiorcze/ indywidualne	Określenie synów	Określenie miłości	Tekst modlitewny?	Charakterystyka	Celowość
16.	Iz 43, 6		Z	•			Obrona tych, którym dał życie	Ufność
17.	Iz 45, 11		Z	•			Dał życie	Ufność
18.	Iz 63, 15 – 64, 7	•••	Z		<i>raḥāmim</i>	M.	M. o obronę odwołująca się do uczucia, o wyrozumiałość	Ufność w przebaczenie i opiekę
19.	Tb 13, 4	•	Z			Wezwanie do M.		wdzięczność za ojcowska wyrozumiałość
20.	Ps 103, 13	Por.	Z		<i>riḥam</i>		Wyrozumiałość motywowana miłością	Ufność w Bożą dobroć
21.	Ps 27, 10	Por.	ind.				Pewna opieka w zagrożeniu	Ufność
22.	MI 1, 6	•	Z				Szacunek dla Ojca	Szacunek
23.	MI 2, 10	•	Z				Wspólny Ojciec łączy	Braterska solidarność
	MI 3, 17	Por.	Z		<i>ḥml</i>		Wyrozumiałość	Ufność w Boże miłosierdzie

Lp.	Tekst	Nazwanie Ojcem / porównanie	Zbiorcze/ indywidualne	Określenie synów	Określenie miłości	Tekst modlitewny?	Charakterystyka	Celowość
24.	Syr 23, 1. 4	●●	ind.			M.	Osobisty opiekun	Ufność w opiekę osobistą
25.	Syr 36, 11		Z	◆	ἐλεέω	M.	Modlitwa o zmiłowanie	Ufność w ojcowską miłość
26.	Syr 51, 10	●	ind.			M.	Modlitwa o opiekę	Ufność w opiekę
27.	Mdr 2, 12–20	●	ind.	● παῖς			Traktuje Boga jak Ojca, który obroni	Ufność
28.	Mdr 11, 10	Por.	Z				Uczy i przestrzega	Ufność
29.	Mdr 14, 3	●	Z				Opieka – opatrność	Ufność

Tabela 3

Lp.	Tekst	Porównanie do matki	Zbiorcze/indywidualne	Określenie synów	Określenie miłości	Tekst modlitewny?	Charakterystyka	Celowość
1.	Iz 49, 15		Z	• <i>úl</i>	<i>riham</i>		Bóg kocha bardziej niż matka i dlatego nie zapomina	Ufność
2.	Iz 66, 13	matka	Z		<i>niham</i>		Bóg podnosi na duchu jak matka dziecko	Ufność
3.	Syr 4, 10		ind.	•	ἀγαπᾶω		Naśladowanie Boga w miłości	Opieka nad pokrzywdzonymi jako naśladowanie Ojca

Bibliografia

Opracowania

- Böckler A., *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloch 2000.
- Chrostowski W., „Ty jesteś moim synem” (Ps 2, 7). *Bóg jako Ojciec króla*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 38–60.
- Curtis A. H. V., „Our Father ...”: *An Inherited Title and its Presence (or Absence) in the Psalms*, w: *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkge-selschap in Nederland en België Apeldoorn August 2006*, ed. B. Becking, E. Peels, Leiden 2007, s. 45–64.
- Czajkowski M., *Biblijny obraz Boga Ojca*, w: „Abba, Ojczel!”. *Praca zbiorowa pod redakcją Antoniego J. Nowaka OFM*, Lublin 2000, (Homo Meditans XXI), s. 129–37.
- Ficco F., „Mio Figlio sei tu” (Sal 2, 7). *La relazione Padre – Figlio e il Salterio*, Roma 2012.
- Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011.
- Homerski J., *Starotestamentalne „Ojczce nasz” (Analiza egzegetyczno-teologiczna Iz 63, 7 – 64, 11)*, „Roczniki Teologiczne” 43, 1 (1996), s. 55–68.
- Kot P., „Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!” (Oz 11, 9). *Prorocka wizja doskonałej miłości Boga „Ojca mającego serce matki”*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 39–56.

- Kudasiewicz J., *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: *Żywe jest słowo Boże i skuteczne. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 158–164.
- Mello A., *L'amore paterno di Dio in Osea e Geremia*, PSV 10 (1984), s. 22–34.
- Perlitt L., *Der Vater im Alten Testament*, w: *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, ed. L. Perlitt, Göttingen 1995, s. 81–131.
- Pikor W., „*Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem*” (Oz 11, 9). *Miłosierdzie jako objaw „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: „*Dobrze, słuگو dobry ...*” (Mt 25, 21). *Księga pamiątkowa ku czci ks. dr. Huberta Ordona SDS*, red. K. Mielcarek, Kielce 2005, s. 105–125.
- Rumianek R., „*Synem moim pierworodnym jest Izrael*” (Wj 4, 22), w: „*Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*” (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 61–69.
- Schökel L. A., *Bóg Ojciec. Rozważania biblijne*, Warszawa 1999.
- Szmajdziński M., *Ciężar ojcostwa w Księdze Ozeasza*, „*Vebum Vitae*” 20 (2011), s. 59–92.
- Szwarc U., „*On Twoim Ojcem ... Idea rodzicielstwa Jahwh w świetle Pwt*, w: „*Abba, Ojczy!*”. *Praca zbiorowa od redakcją Antoniego J. Nowaka OFM*, Lublin 2000, (Homo Meditans XXI), s. 103–116.
- Szymik S., *Starotestamentalna idea Boga jako Ojca na tle religijnych wierzeń starożytnego Bliskiego Wschodu*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 44, 1–2 (2001), s. 3–26.
- Tasker D. R., *Ancient Near Eastern Literature and the Hebrew Scriptures About the Fatherhood of God*, New York 2004.
- Tönges E., *The Image of God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B. C. E.*, w: *Religious Responses to Political Crises in Jewish and Christian Tradition*, ed. H. Reventlow, New York–London 2008, s. 94–108.
- Tsevat M., „*b^hkôr*”, TWAT I, 643 – 650.
- Warzecha J., *Bóg jako ojciec u sąsiadów biblijnego Izrael*, w: „*Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*” (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 15–37.

- Warzecha J., „Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym”, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2, 1 (1982), s. 34–53.
- Witaszek G., *Obraz Boga Ojca w Księdze Amosa*, w: „Abba, Ojcze!”. *Praca zbiorowa pod redakcją Antoniego J. Nowaka OFM*, Lublin 2000, (Homo Meditans XXI), s. 139–153.
- Witczyk H., „Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie” (*Ps 103*), „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 81–98.

Komentarze

- Berges U., *Jesaia 40 – 48*, Freiburg im Br. 2008 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Brueggemann W., *Geremia. Esilio e ritorno*, Torino 2015.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza. Część I: Rozdziały 1 – 12*, Częstochowa 2010 (NKB ST XXII/1).
- Dearman J. A., *The Book of Hosea*, Grand Rapids 2010.
- Di Lella A., *Mądrość Syracha (Eklezjastyk)*, KKB, s. 573–92.
- Gołębiewski M., *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, WMWKB 4, s. 193–216.
- Hanson P. D., *Isaia 40 – 66*, Torino 2006.
- Kessler R., *Maleachi*, Freiburg Br. 2011 (HThKAT).
- Kraus H. J., *Los Salmos. Salmos 1 – 59*, Salamanca 1993.
- Kselmann J. S., Barré M. L., *Księga Psalmów*, KKB 481 – 524.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2009 (NKB ST II).
- Marböck J., *Jesus Sirach 1 – 23*, Freiburg Br. 2010 (HThKAT).
- Poniży B., *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2012 (NKB ST XX).
- Schökel A. L., Carniti C., *Salmos. Traducción, introducciones y comentario*, część 1 i 2, Estella–Navara 1992–1993.
- Schüngel-Straumann H., *Tobit*, Freiburg Br. 2000 (HThKAT).
- Tigay J. H., *Deuteronomy*, Philadelphia–Jerusalem 1996 (The JPS Torah Commentary).
- Weiser A., *Geremia (capp. 1 – 25, 14)*, Brescia 1987.

Pomoce leksykograficzne

- Clines D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993–2011.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.
- Popowski R. (tłum.), *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*, Warszawa 2014.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001.
- Ehrlich C. S., *Efraim*, SWB 140n.
- Liddell H. G., Scott R., *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze 1975.

Literatura pomocnicza

- Chrostowski W., *Chronologia działalności proroka Ozeasza*, w: Chrostowski W., *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, Warszawa 2018, s. 121–146.
- Ciborowska A., *Teologia miłosierdzia w Ewangelii Łukaszej*, Kraków 2009.
- Hałas S., *Miłosierdzie w Piśmie Świętym*, Kraków 2016.
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.
- Jasnos R., *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011.
- Tronina A., *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989.
- Vázquez J. A., *!Abba Padre! (4 Q 372 1, 16). Dios como Padre en Qumran*, Salamanca 1998.
- Witczyk H., *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie (Ps 103), VV 3 (2003)*, s. 81–97.

