

**„JA JESTEM BOGIEM,  
A NIE CZŁOWIEKIEM!” (OZ 11,9).  
PROROCKA WIZJA  
DOSKONAŁEJ MIŁOŚCI BOGA  
„OJCA MAJĄCEGO SERCE MATKI”**

Ks. Piotr Kot

Od XIX w., gdy Sarah i Angelina Grimke wysunęły tezy o tym, że dokonywana do tego czasu interpretacja Pisma Świętego dyskryminuje kobiety, w teologii biblijnej zaczął pojawiać się nurt tzw. egzegezy feministycznej<sup>1</sup>. Początkowo ta nowa ścieżka badawcza ograniczała się do eksponowania roli kobiet w historii zbawienia<sup>2</sup>, ale od lat 60. XX w. przeszła znaczącą ewolucję. W tym okresie doszły do głosu postulaty, by nie tylko dokonać rewizji dotychczasowych wyników badań egzegetycznych, ale także odejść od androcentrycznej redakcji tekstów biblijnych, również tych, które odnoszą się do Boga. Tę nową tendencję dobrze ujęła Katherine Doob Sakenfeld, pisząc:

Pełniejszy i wyważony obraz Boga przedstawionego w Biblii został zaproponowany przez autorki, które zwróciły większą uwagę na teksty porównujące Boga do ko-

---

<sup>1</sup> Zob. M. WALTERS, *Feminism. A Very Short Introduction* (New York 2005) 46.

<sup>2</sup> Zob. np. J.C. EXUM, *Fragmented Women. Feminist (Sub)version of Biblical Narratives* (JSOT.S 163; Sheffield 1993) 9.

biety (np. do akuszerki w Ps 22,9, do kobiety krzyczącej w czasie porodu w Iz 42,14 czy kobiety, która sprząta dom w poszukiwaniu zagubionej drachmy, Łk 15,8-10). Teksty te, w połączeniu z miejscami, w których autor posługuje się obrazami przedmiotów nieożywionych, np. Bóg jako skała czy tarcza, służą do przypomnienia i podtrzymania klasycznej nauki, że Bóg nie jest mężczyzną, i że do Niego nie stosuje się podział według płci<sup>3</sup>.

Radykalne podejście do wyżej zarysowanych problemów doprowadziło do powstania skrajnej grupy teologów feministycznych, którzy dokonali znaczącej destrukcji chrześcijańskiego obrazu Boga jako Ojca, a w konsekwencji zakwestionowali wiarygodność oraz autorytet Pisma Świętego<sup>4</sup>. W porównaniu z tak radykalnym ujęciem wyważony nurt myślowy prezentują badacze, którzy podejmują próby ukazywania macierzyńskich cech Boga bez jednoczesnej negacji paternalizmu biblijnego, zakorzenionego bardzo mocno w starożytnej kulturze basenu Morza Śródziemnego<sup>5</sup>. W tym kontekście na gruncie biblistyki polskiej warto zwrócić uwagę na monografię i przyczynki

---

<sup>3</sup> K.D. SAKENFELD, „Feminizm i Biblia”, *Słownik wiedzy biblijnej* (red. B.M. METZGER – M.D. COOGAN) (PSB; Warszawa 1996) 179.

<sup>4</sup> Przykładem skrajnie feministycznej interpretacji Pisma Świętego jest książka: E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York 1983). Do metodologii badań tej autorki nawiązuje również B.W. STONE, „Second Isaiah Prophet to Patriarchy”, *JSOT* 56 (1992) 85-99. Odnośnie do feministycznej deformacji obrazu Boga zob.: C.F.H. HENRY, *God, Revelation and Authority*. V. God Who Stands and Stays (Waco, TX 1982).

<sup>5</sup> Zob. na ten temat: J. WARZECHA, „Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela”, *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7)*. Biblia o Bogu Ojcu (red. F. MICKIEWICZ – J. WARZECHA) (RSB 5; Warszawa 1999) 15-37; A. ŻUREK, „Od «paterfamilias» do «Pater noster». Kontekst kulturowy pojęcia Boga jako «naszego Ojca» w literaturze patrystycznej”, *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej* (red. I. SALAMONOWICZ-GÓRSKA – J. NAUMOWICZ – S. STRĘKOWSKI) (SACH 15; Warszawa 2001) 18-28.

A. Ohler<sup>6</sup>, E. Adamiak<sup>7</sup> oraz J. Kudasiewicza<sup>8</sup>. Stanowiska, które w swych dziełach przedstawiają ci autorzy, stanowią niejako rozwinięcie tezy postawionej przez Jana Pawła II w encyklice pt. *Dives in misericordia*:

Odwołujemy się [...] tak jak prorocy do Boga, który nie może «brzydzić się tym, co stworzył» (por. Mdr 11,24; Ps 145[144],9; Rdz 1,31), do Boga, który jest wierny sobie samemu, swemu ojcostwu i swojej miłości. I tak jak prorocy, odwołujemy się do tej miłości, która ma cechy macierzyńskie – i na podobieństwo matki idzie za każdym dzieckiem [...] (DM 4).

Przypisywanie macierzyńskich cech Bogu przez człowieka postrzegającego i opisującego ów doskonały, a zarazem transcendentny Byt za pomocą niedoskonałego języka ludzkiego jest jedynie próbą wyrażenia tego, co kryje w swej istocie Absolut, który objawia się w konkretnym czasie i miejscu. Bóg zaś „nie objawił się w swej pierwszej, podstawowej i miarodajnej teofanii jako Ojciec, lecz jako Jahwe: «Jestem, który Jestem»”<sup>9</sup>. Autoprezentacja Boga w Wj 3,14, która nie wyróżnia żadnej z płci (dwukrotnie powtórzona w wyrażeniu forma imperfectum czasownika *hyh* w 1 os. l. poj. jest wspólna dla rodzaju męskiego i żeńskiego), wyraża to, kim w swej istocie jest Bóg jako doskonały byt duchowy. Dzięki tej aseksualności „cech” Stwórcy, człowiek poddany działaniu kochającego Boga otrzymuje miłość posiadającą w świecie materii znamiona męskie i żeńskie zarazem<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Zob. A. OHLER, *Macierzyństwo w Biblii* (Kraków 1995) 55-57.

<sup>7</sup> E. ADAMIAK, „Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej”, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 256-271; TAZ, *Kobiety w Biblii. Stary Testament* (Kraków 2006) 273-274.

<sup>8</sup> J. KUDASIEWICZ, „Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich”, *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święcen kapłańskich (red. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 2001) 158-164.

<sup>9</sup> H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu* (Rzeszów 2006) 238.

<sup>10</sup> W odniesieniu do tego aspektu warto *per analogiam* przyglądnąć się nauce św. Augustyna, który w dziełach *De Genesi ad litteram im-*

Pismo Święte stanowi doskonale świadectwo o Bogu, który jest pełnią (por. Kol 1,19; 2,9; Ef 1,23; 3,19) i jako taki udziela się człowiekowi. W niniejszym opracowaniu przeanalizujemy teksty starotestamentowych proroków, które w ocenie wielu egzegetów eksponują macierzyńską miłość Boga do człowieka, tj. Oz 11,3-4; Iz 49,15 oraz Iz 66,13. Czy jednak teksty te rzeczywiście koncentrują się na takim aspekcie? Czy ich autorzy w sposób intencjonalny kreślą obraz Boga Matki? Czy w ogóle w teologii uzasadniony jest dualizm w określaniu cech miłości Boga?

## 1. METAFORA (MACIERZYŃSKIEJ) MIŁOŚCI BOGA W OZ 11,3-4

Księga Ozeasza jest określana jako „protoewangelia Bożej miłości”<sup>11</sup>. W sposób najbardziej emocjonalny siłę miłości Boga do człowieka ukazuje tekst Oz 11,1-11, który można nazwać „starotestamentalną przypowieścią o miłosiernym Bogu”<sup>12</sup>. Zaprezentowany w tekście Bóg podejmuje wobec swego dziecka, Izraela (*naʿar yiśrāʾēl*), działania o charakterze ojcowskim i macierzyńskim. Aspekt ten bardzo mocno podkreśla W. Pikor:

---

*perfectus liber* (PSP 25, 163, 220, 235, 247) oraz *De civitate Dei* (CCL 48, 444) podkreśla, że „mężczyzna i kobieta różnią się jedynie ciałem”, ponieważ dusza (*anima rationalis*), w której tkwi obraz Boga (*imago Dei*), nie jest rodzajowo różna dla płci męskiej i żeńskiej. Poglądy św. Augustyna w syntetyczny sposób przedstawia: A. ECKMANN, „Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna”, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*. Materiały sympozjum patrystycznego 22.10.1998 (I. SALAMONOWICZ-GÓRSKA – T. SKIBIŃSKI – S. STRĘKOWSKI) (SACH 14, Warszawa 1999) 32-42.

<sup>11</sup> KUDASIEWICZ, „Ojciec o matczynym sercu”, 159.

<sup>12</sup> W. PIKOR, „«Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem» (Oz 11,9). Miłosierdzie jako objawienie «inności» Boga w świetle proroctwa Ozeasza”, „*Dobrze, sługo dobry...*” (*Mt 25,21*). Księga pamiątkowa ku czci ks. dr. Huberta Ordon SDS (red. K. MIELCAREK) (SBib 9; Kielce 2005) 119.

Komentarze do Oz 11,1-11 próbują niekiedy zbyt jednostronnie określić gesty Boga jako macierzyńskie lub ojcowskie. Zamiast rozstrzygać, który obraz przeważa w tekście Ozeasza, należy przypomnieć, że «Bóg przekracza ludzkie rozróżnienie płci. Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, jest Bogiem. Przekracza także ludzkie ojcostwo i macierzyństwo, chociaż jest ich początkiem i miarą» (KKK 239). Rzeczywistość Boga przewyższa metaforę ojca i matki również w tym sensie, że Bóg ma w sobie to wszystko, co ojciec i matka, ale nie na sposób rozłączny i antagonizujący, lecz jednoczący i komplementarny, i to w stopniu najdoskonalszym<sup>13</sup>.

Już początek tekstu Oz 11,1-11 jest bardzo sugestywny w odniesieniu do prorockiej wizji Boga Jahwe. Werset 11,1a ukazuje Boga, który otacza miłością Izrael jeszcze w Egipcie, a więc zanim zwiąże się z nim przymierzem. Obraz ten jest podobny do okresu prenatalnego w życiu dziecka, któremu matka okazuje swe najgłębsze uczucia w czasie, gdy przebywa ono w jej łonie<sup>14</sup>. Na tym etapie tworzą oni niejako naczynia połączone: dziecko żyje życiem matki, a matka głęboko współodczuwa potrzeby dziecka. Ta koegzystencja jest ukierunkowana na podtrzymanie życia dziecka<sup>15</sup>. Jednak wizja Ozeasza nie ogranicza się

---

<sup>13</sup> PIKOR, „«Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem» (Oz 11,9)”, 119.

<sup>14</sup> Oczywiście, chodzi tu o głęboką symbolikę tekstu. Podobnie jak ma to miejsce w Iz 66,13 (co zostanie zaprezentowane w dalszej części niniejszego przyczynku), prorok unika antropomorfizacji Boga. Bóg jest transcendentny.

<sup>15</sup> Taka symboliczna interpretacja stanowi niejako drugi poziom przesłania tekstu. Izrael bowiem nie jest określany w w. 1 jako dziecko, ale jako młodzieniec (*na'ar*). Trzeba jednak zauważyć, że jego pobyt w Egipcie był dopiero czasem poznawania Boga, a jednocześnie bezpośrednio poprzedzał przymierze. Dopiero to wydarzenie było formalnym momentem „narodzin” nowego ludu Bożego, jego prawnego i rzeczywistego usynowienia. Nieco inaczej tekst Oz 11,1 interpretuje D. Ryan, „Hosea”, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (red. R.C. FULLER) (Nashville – Camden – New York 31984) 685. Autor ten

jedynie do wyrażenia macierzyńskich cech więzi Boga z człowiekiem<sup>16</sup>. W tekście widoczna jest transpozycja od określenia Izraela mianem „młodzieniec” (*na‘ar*) do nadania mu godności syna (*qārā’tī libnī*). Ponieważ hebrajska konstrukcja *qārā’ + lē* z dopełnieniem jest odnoszona do nadania dziecku imienia przez ojca, zatem w Oz 11,1b autor przechodzi od prezentacji macierzyńskich uczuć Boga wobec Izraela do obrazu prawnej adopcji<sup>17</sup>. Izrael w ten sposób jest otoczony nie tylko głębią intensywnych emocji, ale ponadto otrzymuje stabilność egzystencjalną (dom, prawo dziedziczenia) i ojcowski autorytet<sup>18</sup>.

Zasadnicza metafora, w której prorok ukazuje rodzicielskie działanie Boga wobec swego ludu, znajduje się w dwóch wersetych Oz 11,3-4:

A to Ja prowadziłem (*tirgaltī*) Efraima, wziąłem (*qāhām*) z jego ramion [pęta], a oni nie rozpoznali, że ich uzdrowiłem. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami – więzami miłości i byłem dla nich jak ci, co usuwają jarzmo.

---

relację przebywających w niewoli egipskiej Żydów z Bogiem Jahwe postrzeżę w kluczu „Ojciec – syn”. Taka interpretacja wydaje się jednak zbyt uproszczona.

<sup>16</sup> Nie można zgodzić się na radykalnie macierzyńskie przedstawianie cech Boga w Oz 11,1-11, jak to czynią niektórzy egzegeci pod wpływem teologii feministycznej. Zob. np. J. DAY, „Hosea”, *The Oxford Bible Commentary* (red. J. BARTON – J. MUDDIMAN) (Oxford 2001) 577.

<sup>17</sup> F.H. HOSSFELD – E.M. KINDL, „qr”, *TWAT VII*, 136-138.

<sup>18</sup> Zob. PIKOR, „«Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem» (Oz 11,9)”, 119. Teologia feministyczna często wskazuje tekst Oz 11 jako na utwór typowo gynocentryczny. Zob. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, „God as Mother in Hosea 11”, *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (red. A. BRENNER) (Sheffield 1995) 194-218. W odniesieniu do takiego ujęcia M.T. WACKER pisze: „In my opinion, the text is not capable of maintaining a pure gynocentrism; instead, it is more concerned with conflict between the father-masculine and mother-feminine aspects of God himself/herself. In this conflict, however [...] the mother-feminine has the last word” (M.T. WACKER, „Traces of Godness in the Book of Hosea”, *A Feminist Companion to the Latter Prophets* [red. A. BRENNER] [Sheffield 1995] 235).

Pochyliłem (*w<sup>e</sup>ʾat*) [moje ucho] nad nim i sprawiłem, że mu się powiodło<sup>19</sup>.

W tekście hebrajskim istnieje wiele niejasnych form, stąd rozbieżności w różnych tłumaczeniach. Spośród istotnych zjawisk morfologicznych i syntaktycznych warto na niektóre zwrócić większą uwagę:

1) Tekst otwiera emfaticznie zastosowany zaimek osobowy „ja”, tzn. Bóg, który stanowi kontrast dla wzmiankowanych w 11,2 Baalów i bożków, nieustannie odbierających bałwochwalczą cześć od Izraela, doświadczającego już w Egipcie pełnej miłości od Boga<sup>20</sup>.

2) Występujący w 11,3a czasownik *tirgaltî* jest prawdopodobnie formą odrzeczownikową (*regel*) i może oznaczać „prowadzić drogą” lub „uczyć chodzić”<sup>21</sup>. W 11,1 Izrael jest określony mianem *naʿar* – młody chłopiec, a to oznacza, że w w. 3 nie ma mowy o nauce chodzenia. F.I. Andersen i D.N. Freedmann przyporządkowują formę *tirgaltî* do hipotetycznej koniugacji *tifel*, która może mieć znaczenie zwrotne albo przyczynowe<sup>22</sup>. W 11,3 skłania się raczej do znaczenia przyczynowego.

3) Forma *qāḥām* w znaczeniu dosłownym jest imperatywem („Weź ich na jego ramiona!”). Czasownik *lqh* („brać”) jednak nigdzie nie jest stosowany do opisu czynności ramion, ich podnoszenia lub opuszczania. F.I. Andersen i D.N. Freedmann w *qāḥām* widzą dwuspółgłoskową formę *infinitivus absolutus* od czasownika *lqh* („brać”), natomiast pojawiającą się na końcu spółgłoskę *mem* przyporządkowują do przyimka *ʿal* (*mēʿal*)<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Tłumaczenie tekstów własne. Tutaj zgodne z sugestiami podanymi przez F.I. Andersena i D.N. Freedmanna, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24, New York 1980) 578-583.

<sup>20</sup> Zob. A.A. MACINTOSH, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC; Edinburgh 1997) 441-442.

<sup>21</sup> Zob. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBib 27; Roma 2008) 157.

<sup>22</sup> ANDERSEN – FREEDMANN, *Hosea*, 579.

<sup>23</sup> ANDERSEN – FREEDMANN, *Hosea*, 580.

4) „Usunięcie jarzma” oznacza nie tylko wyzwolenie z ciemności egipskich, ale miłosne obdarowanie tym, co należy do zobowiązań zawieranego przymierza, a przede wszystkim domem i ziemią. W. Pikor zauważa, że paralelizm „zdjąć jarzmo” – „pociągnąć więzami” w Oz 11,4 ma swoje źródło w terminologii przymierza i wskazuje z jednej strony na wolność darowaną, a z drugiej na miłosne związanie dwóch stron<sup>24</sup>.

5) Wyrażenie *w<sup>e</sup>at ʿēlāw ʾōkīl* („pochyliłem nad nim [swe ucho] i sprawiłem, że [mu] się powiodło”) jest zbudowane na dwóch rdzeniach *ʾat*, który oznacza „zasłuchać się w czyjeś wołanie, płacz”, oraz *ykl*, oznaczający „móc”, „zdołać coś zrobić”, albo „zwyciężyć”<sup>25</sup>. Prawdopodobnie w Oz 11,4 w formie *ʾōkīl* jest obecna idea wyrażona przez rdzeń *ykl*, a nie – jak sugerują niektórzy – przez czasownik *ʾkl* („jeść”)<sup>26</sup>. Taka opcja pozwala jednocześnie dokonać korekty tekstu 11,4-5, co proponuje aparat krytyczny BHS<sup>27</sup>. Zabieg ten oraz wskazanie rdzenia *ykl* jako bazy dla formy *ʾōkīl* pozwala frazę końcową w. 4 odnieść do wybawienia Izraela z niewoli egipskiej. W ten sposób Oz 11,1-4 zachowuje logikę tematyczną<sup>28</sup>.

Powyższe uwagi pozwalają nieco inaczej spojrzeć na teologię Oz 11,1-11, a w szczególności pierwszych czterech wersetów rozdziału. W stosunku do tego, co mogą narzucać niektóre tłumaczenia, w tym zaproponowane w Biblii

---

<sup>24</sup> Zob. PIKOR, „«Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem» (Oz 11,9)”, 121.

<sup>25</sup> Zob. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I (Warszawa 2008) 389.

<sup>26</sup> Analizę wyrażenia na podstawie czasownika *ʾkl* („jeść”) prezentuje m.in. E. Ben Zvi, *Hosea* (FOTL XXIA/1; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2005) 234.

<sup>27</sup> W aparacie krytycznym BHS sugeruje się poprawienie frazy zamykającej 11,4 i połączenie jej z pierwszym słowem w. 5: *wāʿēt ʾlyw wāʾwkył lō*. Taka poprawka zbliża tekst hebrajski do LXX i sprawia, że staje się on bardziej logiczny.

<sup>28</sup> Zob. ANDERSEN – FREEDMANN, *Hosea*, 582-583.



Tysiąclecia, tekst Ozeasza nie koncentruje się przesadnie (albo – jak sugerują niektórzy interpretatorzy – jedynie) na metaforze macierzyńskiej miłości Boga<sup>29</sup>. Bóg kocha Izraela bardzo intensywnie, tak jak potrafi tylko matka, która współodczuwa wraz z dzieckiem nawet wówczas, gdy ono jest gdzieś daleko od niej, a jednocześnie jak ojciec zapewnia mu stabilną i bezpieczną przystań egzystencjalną. Miłość ojcowska jest mniej emocjonalna od matczynej, gdyż wynika nie tyle ze współodczuwania, ile raczej z odpowiedzialności za los dziecka. Przez to też miłość o rysach ojcowskich jest bardziej wymagająca i konsekwentna. Bóg Ozeasza ostatecznie objawia się jako Ten, który jest wolny od ludzkich uwarunkowań, nawet w odniesieniu do realizacji miłości. On jest *Qāḏôš* – Świętym (11,9), a to oznacza doskonałość bytu, w którym nie istnieje jakakolwiek przewaga cech natury płciowej. Bóg jest Pełnią, również w aspekcie miłości. Przelewając ją na człowieka, pozwala mu doświadczyć całego jej bogactwa: od współczucia do miłosierdzia, od współodczuwania do wielkoduszności, od odpowiedzialności do konsekwentnego, aczkolwiek czasami bolesnego, oczekiwania na przemianę.

## 2. BÓG KOCHAJĄCY INTENSYWNIEJ OD MATKI W Iz 49,15

Wielu egzegetów dopatruje się intensywnej metafory macierzyńskiej miłości Boga w tekście Iz 49,15, który brzmi następująco<sup>30</sup>:

Czy może kobieta zapomnieć o swoim niemowlęciu?  
[Albo czy] kochająca (*mērahēm*) [może zapomnieć] syna

---

<sup>29</sup> Zob. m.in. KUDASIEWICZ, „Ojciec o matczynym sercu”, 163: „Nie ma tu [Oz 11,3-4 – P.K.] wyraźnej wzmianki o matce, ale gesty, jakie wykonuje Bóg, są prawdziwie macierzyńskie: bierze w ramiona, uczy chodzić, podnosi do policzka (tj. całuje), karmi”.

<sup>30</sup> Bardzo ciekawym przyczynkiem na temat obrazu Boga jako Matki u Deutero-Izajasza jest z pewnością artykuł M.I. Gruber, „The Motherhood of God in Second Isaiah”, *RB* 90 (1983) 351-359.

swego łona? Co więcej (*gam*), [jeśli] te zapomną, to Ja nie zapomnę ciebie!

Tekst hebrajski nie jest w pełni przejrzysty i dla lepszego zrozumienia przesłania wymaga głębszej analizy:

1) Kluczowym słowem jest czasownik *škh* („zapominać”), który w tym jednym wersecie występuje aż trzy razy<sup>31</sup>. „Zapominanie”, a raczej „niezapominanie”, jest w historii zbawienia istotnym aspektem w relacji między Bogiem a Izraelem. Bardzo często czasownik *škh* oraz formy od niego pochodne występują w tradycji deuteronomistycznej w odniesieniu do zobowiązań związanych z przymierzem. Bóg wielokrotnie zapewnia swój lud, że nie zapomni o nim i będzie się o niego troszczył<sup>32</sup>. W tym kontekście rozbrzmiewające w Iz 49,15 słowo *škh* jawi się w całej swej doniosłości i nasuwa istotne konotacje. Miłość Boga jest silniejsza od miłości matki<sup>33</sup>. Ta bowiem jest w stanie zapomnieć o dziecku, a Bóg nie jest do tego zdolny.

2) Intensywność Bożej miłości podkreśla dodatkowo zastosowany w znaczeniu progresywnym spójnik *gam*. W takiej funkcji należy go tłumaczyć „również”, „co więcej” (por. 1 Sm 2,13-15).

3) W tekście tylko raz, na początku wersetu, występuje partykuła pytająca *hā-*, choć odnosi się również do drugiej frazy. Takie zjawisko syntaktyczne nie jest osob-

---

<sup>31</sup> Czasownik ten powinien wystąpić jeszcze raz w 15b. Wydaje się, że autor umyślnie zastosował figurę retoryczną aposjopezy (zamilknięcie), która często występuje tam, gdzie wyczuwa się intensywną emocjonalność. W tym miejscu odnosiłby się on do nieco skomplikowanej formy odczasownikowej *mērahēm*, która jest korygowana w różny sposób (zob. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary* [AYBC 19A, New Haven – London 2002] 308).

<sup>32</sup> Dobrym przykładem jest werset Pwt 4,31: „Ponieważ Bogiem miłosiernym jest Pan, Bóg wasz, nie opuści was, nie zgładzi i nie zapomni (*w<sup>e</sup>lō' yiškāh*) o przymierzu, które poprzysiągł waszym przodkom”.

<sup>33</sup> Zob. K. BALTZER, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40–55* (Hermeneia; Augsburg 2001) 322.

liwością. Można je również zauważyć w innych miejscach Biblii Hebrajskiej (np. Lb 11,22)<sup>34</sup>.

J. Kudasiewicz powyższy tekst traktuje jako istotny przyczynek biblijny „pozwalający nazywać Boga Matką”<sup>35</sup>, a zarazem ukazujący „miłość Jahwe do ludu, która przewyższa miłość matki do swego niemowlęcia”<sup>36</sup>. Analiza literacka pozwala przyznać rację temu wybitnemu egzegecie jedynie w odniesieniu do drugiej tezy<sup>37</sup>. Werset Iz 49,15 odwołuje się bowiem do obrazu miłości macierzyńskiej, ale tylko po to, by stworzyć odpowiedni kontrast dla wyrażenia uczuć, które Bóg żywi wobec swojego ludu<sup>38</sup>. Miłość Boga jest tak wielka, że nie można do niej porównywać nawet tak specyficznych i gorących uczuć, jakie cechują więź matki i dziecka<sup>39</sup>. Aspekt przymierza, który pojawia się wraz z powtarzanym rdzeniem *škh*, kieruje uwagę w stronę konsekwentnej i odpowiedzialnej miłości ojcowskiej. Nasycenie tekstu terminologią odnoszącą się do bardzo płomiennej miłości macierzyńskiej, przy jednoczesnym odwoływaniu się do najistotniejszego zobowiązania płynącego z przymierza, umożliwia dostrzeżenie w tekście Iz 49,15 objawienia się Boga w pełni Jego miłości, która nie pozwala się ograniczyć ludzkimi wyobrażeniami. Bóg w swej miłości jest komplementarny, to znaczy ojcowsko-macierzyński. Patrzy na człowieka z taką pasją, jakiej wobec swego dziecka nie odczuwa żadna matka ziemską, a przy tym z taką wielkodusznością i wiernością, jakiej na ziemi nie potrafi okazać żaden ojciec.

---

<sup>34</sup> Zob. JOÜON – MURAOKA, *A Grammar*, 576.

<sup>35</sup> KUDASIEWICZ, „Ojciec o matczynym sercu”, 162.

<sup>36</sup> KUDASIEWICZ, „Ojciec o matczynym sercu”, 163.

<sup>37</sup> Obrazu Boga Matki dopatruje się u Izajasza również cytowana już wcześniej A. Ohler, *Macierzyństwo*, 56-57, jednak autorka ta kieruje się bardziej intuicją aniżeli rzetelną analizą tekstu.

<sup>38</sup> Deutero-Izajasz nie tylko w tym miejscu odwołuje się do miłości macierzyńskiej, by na jej tle zaprezentować swe prawdziwe uczucia do Izraela. Zob. Iz 46,3-4.

<sup>39</sup> Zob. analizę tego aspektu w kontekście: GRUBER, „The Motherhood”, 115-117.

### 3. WIZJA MATCZYNEJ POCIECHY BOGA W Iz 66,13

W ostatnim rozdziale Księgi Izajasza perspektywa teologiczna jest bardzo ściśle złączona ze społeczno-religijnym kontekstem powygnaniowym. W rozdziałach 63,7–64,11 rozbrzmiewa lamentacja narodu wybranego, który w okolicznościach niewoli babilońskiej utracił stabilne podstawy egzystencji, a w znacznym stopniu również dotychczasową pewność „szczególnego wybrania”. Na skutek tego w społeczności pojawiło się przekonanie, że Bóg Jahwe przestał być Ojcem Izraela (zob. 63,16; 64,7). W odpowiedzi na lamentację ludu rozbrzmiewa słowo Boga, które prorok rzetelnie spisuje i prezentuje w tekstach zamykających zwój (Iz 65–66). Na pierwszy plan wysuwa się metafora macierzyństwa i płodności Jerozolimy, co w znaczeniu literalnym odnosi się do powrotu z wygnania i ponownego odbudowania świątyni<sup>40</sup>. Swoją moc rodzicielską Matka Syjon czerpie jednak wprost z serca Boga, który nie tylko nie opuścił swego ludu, ale nadto zapowiada zbawczą interwencję, mającą przynieść mu pociechę<sup>41</sup>:

<sup>40</sup> Zob. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (SBLub 4; Lublin 2009) 365.

<sup>41</sup> W. Pikor bardzo trafnie zauważa: „Słownictwo, jakie zostaje użyte w Iz 66, jest stereotypowe dla opisów macierzyństwa Syjonu. [...] Syjon rodzi swoje dzieci błyskawicznie – «w jeden dzień» (w. 8c), «w jednej chwili» (w. 8d). W charakterystyce tego porodu kluczowe pozostają pytania z w. 9, gdzie zostaje ujawnione źródło tak niezwykle go macierzyństwa Syjonu. Jest nim Jahwe, który «otwiera łono» (*ʿānī ʾašbīr*, w. 9a) i «sprawia urodzenie» (*ʿānī hammōlīd*, w. 9b). Emfaticzna pozycja zaimka osobowego «ja» podkreśla nie tylko sprawczy udział Jahwe w tym odrodzeniu wspólnoty Syjonu, ale też wskazuje ostatecznie na nieodwracalność tego procesu. [...] Podobnie jak w przypadku zrodzenia, również pocieszenie, które ofiaruje swojemu potomstwu Jerozolima, ma swoje źródło w Bogu. Emfaticzne «ja» w w. 13b («Ja was pocieszać będę») koresponduje z obietnicą wypowiedzianą w 51,12: «Ja jestem Tym, który was pociesza». W ten sposób dokonuje się objawienie macierzyństwa samego Jahwe [...]. Oznacza to również dopełnienie metafory rodzicielskiej Boga, który w 63,16 i 64,7 był przyzywany jako Ojciec” (*Soteriologiczna metafora wody*, 366–367).

Będziecie noszone na rękach (jak dzieci) i na kolanach będziecie pieszczone. Jak człowieka (*ʾiṣ*), którego pociesza (*ʿnaḥāmennû*) jego matka (*ʾimmô*), tak Ja was pocieszę (*ʾānaḥemkem*), i w Jerozolimie będziecie pocieszeni (*ʿnuḥāmû*)” (Iz 66,12b-13).

W powyższym tekście prorok, wychodząc z aktualnego doświadczenia egzystencjalnego Izraela, opisuje tak naprawdę czasy eschatologiczne. W jednej wizji wskazuje on na Boga jako na źródło macierzyństwa Syjonu oraz przedstawia matczyne rysy Jego miłości. Tekst w kilku miejscach jest zaskakujący:

1) Werset 66,12b jest różnie rozumiany. Problem stanowi określenie podmiotu. LXX dodaje rzeczownik „dzieci” (*tà paidía*): „Jak dzieci będziecie noszone na rękach [...]”.

2) W 66,13 zmienia się podmiot działający: w w. 12b Syjon jest tym, który otacza troską potomstwo wzbudzone przez Jahwe, natomiast w w. 13 to sam Bóg przejmuje inicjatywę<sup>42</sup>.

3) Przedmiotem działania Boga, do którego w 66,13 odnosi się metafora matki, nie jest małe dziecko, co mógłby sugerować związek logiczny z tekstem poprzedzającym Iz 66,11-12, ale dorosły człowiek (*ʾiṣ*). Jego potrzeby nie mają już wymiaru biologicznego (pokarm, mleko), ale głębszy – duchowy<sup>43</sup>. To nagłe przejście od obrazu Syjonu karmiącego swe dzieci do wizji Boga pocieszającego dorosłego człowieka posiada przyczynę natury teologicznej. Biblia dystansuje się bowiem od ukazywania Boga, który nosi człowieka w łonie albo go rodzi. W ten sposób autorzy tekstów biblijnych chronią prawdę o Bogu transcendentnym<sup>44</sup>.

4) Trzeba zauważyć trzykrotne odwołanie się w 66,13 do rdzenia *nḥm* („pocieszać”). Idea „pociechy Izraela” po raz pierwszy pojawia się u Izajasza w 12,1, gdzie Bóg przez

<sup>42</sup> Zob. J.A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah. An Introduction and Commentary* (Downer Grove, IL 1993) 533.

<sup>43</sup> Zob. J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40–60* (NICOT, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 1998) 679.

<sup>44</sup> OSWALT, *The Book of Isaiah*, 679.

usta proroka zapowiada powstrzymanie się od wymierzania sprawiedliwości w czasach mesjańskich: „Ty powiesz w owym dniu: «Wychwalam Cię, Panie, bo rozgniewałeś się na mnie, lecz odwróciłeś Twój gniew i pocieszyłeś mnie (*ûṭ<sup>e</sup> nahāmēnī*)»”<sup>45</sup>. Od tego momentu formy pochodne od rdzenia *nḥm* występują w dalszej narracji księgi jako swoisty klucz interpretacyjny (zob. 40,1; 49; 51–52; 61,1-3). Pociecha, która „spływa” od Boga do serca człowieka, jest następstwem zwycięstwa nad grzechem i śmiercią<sup>45</sup>.

Tekst Iz 66,13 ukazuje Boga, którego troskliwa miłość staje się źródłem pociechy człowieka<sup>46</sup>. Metafora pociechy Izraela przez Boga, zbudowana na obrazie relacji matka – dziecko, uzupełnia wizję ojcowskiego działania zaprezentowaną we wcześniejszym materiale (63,16; 64,7). Bóg jak ojciec wychowuje Izraela do mądrości, kierując się miłością, która w obliczu występków i zła nie lekceważy powagi sytuacji, ale stawiając wymagania, prowadzi do przemiany (zob. Iz 1,21-23)<sup>47</sup>. Ojciec nigdy nie zostawia swych dzieci w niedoli. Podobnie Bóg, który jest wierny przymierzu i obietnicom (zob. analizowany wcześniej tekst Iz 49,15). Dzięki temu w momencie, gdy Jego „syn – Izrael” zaczyna sobie uświadamiać swe występki, Bóg staje przy nim niczym troskliwa i wrażliwa matka. Takie zachowanie się Boga wobec człowieka jest podyktowane przymusem serca<sup>48</sup>. Spośród wszystkich prorockich metafor

---

<sup>45</sup> OSWALT, *The Book of Isaiah*, 679.

<sup>46</sup> Por. G.A.F. KNIGHT, *The New Israel. A Commentary on the Book of Isaiah 56–66* (ITC; Edinburgh 1985) 111.

<sup>47</sup> Pierwszy rozdział Księgi Izajasza jest przez wielu autorów uważany za tekst komplementarny (inkluzywny) w stosunku do Iz 65–66. Zob. A.J. TOMASINO, „Isaiah 1,1–2,4 and 63–66, and the Composition of the Isaianic Corpus”, *JSOT* 57 (1993) 81–98; D. CARR, „Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65–66). Multiple Modern Possibilities”, *New Vision of Isaiah* (red. R.F. MELUGIN – M.A. SWEENEY) (JSOT.S 214, Sheffield 1996) 71–75.

<sup>48</sup> Zob. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 367–368. Autor ten słusznie dodaje: „Jednocześnie nie można zapomnieć, że miłość Boga przewyższa miłość matki (i ojca), wyrażając w najdoskonalszym stop-

miłości Boga tekst Iz 66,13 jako jedyny wydaje się nie łączyć w sobie matczynych i ojcowskich cech miłości Jahwe. Rzeczywiście, wówczas gdy na 66,13 patrzy się w sposób uproszczony i wyizolowany, nie dostrzegając doniosłego znaczenia rdzenia *nĥm* („pocieszać”) oraz pomijając kontekst, można mieć wrażenie, że prorok po raz pierwszy dystansuje się od obrazu Boga Ojca i eksponuje w Nim jedynie cechy matki. Tymczasem idee zaprezentowane w kontekście poprzedzającym (Iz 66,12a) i następującym (66,14-16) są charakterystyczne dla „Ojca narodu”, będącego źródłem przymierza oraz protektorem swego ludu<sup>49</sup>. W 66,12a Jahwe zapowiada skierowanie do Jerozolimy „pokoju jak rzeki” i „chwały narodów”. „Pokój” to wyraz opieki, którą Bóg otacza człowieka, nieustannie towarzysząc mu na drogach jego życia (zob. Iz 54,10; 57,19). „Chwała narodów” oznacza natomiast odzyskanie przez Izrael swego kraju (swej „własności”), a więc wskazuje na uczestniczenie w dziedzictwie, które Bóg – „Ojciec narodu” obiecał swoim dzieciom w chwili zawarcia z nimi przymierza<sup>50</sup>. Również „pociecha”, którą zapowiada Jahwe, mimo że jest podyktowana Jego „matczynym wzruszeniem”, stanowi owoc zwycięstwa nad wrogami, spośród których największym jest grzech (zob. 66,15-16). Aspekt zwycięskiej walki poprzedzającej radość wyzwolonego Izraela wprowadza do tkliwej atmosfery zaprezentowanej w 66,13 obecność pierwiastka ojcowskiego. Zwycięstwo ojca pozwala matce zakomunikować w domu powrót czasów pokoju i bezpieczeństwa. Tak więc tekst Iz 66,13 stanowi komplementarną część całościowego obrazu miłości Boga o rysach ojcowsko-matczynek. Podobnie jak w Iz 49,15

---

niu to, kim jest matka (podobnie też ojciec) w swojej miłości wobec dziecka, stanowiąc źródło wszelkiej miłości rodzicielskiej” (s. 368).

<sup>49</sup> Metafora Boga, który walczy w obronie swego ludu, jest obecna również w nieco dalszym kontekście, choć także bezpośrednio poprzedzającym omawiany tekst 66,13. Zob. M.Z. BRETTLER, „Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40-66”, *JSOT* 78 (1998) 103-106.

<sup>50</sup> Zob. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 370.

również w tym wypadku prorok przedstawia miłość w jej doskonałej pełni, właściwej tylko Bogu.

## PODSUMOWANIE

W kulminacyjnym momencie narracji Księgi proroka Ozeasza rozbrzmiewa wyznanie Pana: „Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!” (Oz 11,9). W świetle tych słów każda próba opisanego przez człowieka cech Boga, poza stanami mistycznej kontemplacji, jest narażona na znaczny redukcjonizm. Bóg jest transcendentny, a Jego piękno przekracza ludzkie wyobrażenie. „Bóg nie jest obrazem człowieka, lecz człowiek – kobieta i mężczyzna – jest obrazem Boga”<sup>51</sup>. Również miłość, która stanowi treść życia Bożego, w swej intensywności i wielkości wykracza poza ludzkie pojęcie. Z tego powodu autorzy starotestamentalni, chcąc przekazać osobiste poznanie głębi miłości Bożej, uciekali się do obrazów i symboli. Najprostszy z nich, a zarazem „dostępny” każdemu człowiekowi, to ten, który bazuje na osobistym doświadczeniu miłości ojca i matki do dziecka. Wbrew temu, co w ostatnich dziesięcioleciach próbuje lansować tzw. teologia feministyczna, prorocy stoją daleko od dualistycznej koncepcji Bożej miłości. Widać to dobrze w przeanalizowanych fragmentach Ozeasza i Izajasza. W tekstach tych trzeba zauważyć, że prorocy nigdy nie dokonywali „fragmentaryzacji” cech miłości Bożej, ukazując ją kompletnie: Bóg zawsze obdarza człowieka miłością ojcowsko-matczyną. W swej istocie jest On doskonałością i pełnią. Człowiek poddany działaniu takiego Boga otrzymuje miłość, której *per analogiam* – z racji ograniczonych zdolności percepcji oraz niemożności wyrażenia bogactwa rzeczywistości nadprzyrodzonej – przypisuje cechy męskie i żeńskie. Tymczasem w swej istocie miłość Boża jest po prostu „Boska”, bez jakiegokolwiek przewagi wymiaru ojcowskiego lub matczyńskiego. Z tego powodu stanowi ona

---

<sup>51</sup> KUDASIEWICZ, „Ojciec o matczynym sercu”, 164.



najdoskonalszy wzór oraz wezwanie dla człowieka żyjącego w każdej kulturze i miejscu.

### Summary

Since the 1960s, in the circles of the so called feminist theology, there has been a strong call for a departure from the androcentric image of God in the exegesis of biblical texts. It initialized a differentiation, very radical at times, into fatherly and motherly features of God. This dualistic approach is evident especially in the aspect of God's love to the human. However, a thorough analysis of the prophetic texts by Hosea and Isaiah, in which we find the metaphor of God's motherly love, also leads to a significant observation that these authors never fragment God's qualities, but present them as complementary: God loves the human with a love that is fatherly and motherly at the same time. God is a perfect being. The Scripture is a testimony of God who is Fullness (see: Col 1:19; 2:9; Eph 1:23; 3:19) and as such he gives himself to the human. Exposed to the effect of the loving God, the human receives a love that in the material world is associated with either male or female features, but which – in itself – is simply *divine*.

**Key words:** God's love, feminist theology, fatherhood, motherhood

*Ks. Piotr Kot  
ul. Jana Pawła II nr 1  
59-220 Legnica  
father.kefa@gmail.com*

Ks. PIOTR KOT (ur. 1975), dr teologii biblijnej KUL w Lublinie, lic. nauk biblijnych PIB w Rzymie; adiunkt Katedry Egzegezy Nowego Testamentu w INB PWT we Wrocławiu; wykładowca egzegezy NT w WSD w Legnicy oraz języków semickich w Studium Języków Biblijnych

we Wrocławiu. Autor książek: *Szkice biblijne. W namiocie Słowa* (Wrocław 2010); *Targumy a Pierwszy List Jana* (Warszawa 2010); *Współpracownicy Stwórcy* (Wrocław 2011); *Radości i smutki świętego Józefa. Motywy biblijne w Ewangelii Dzieciństwa według Michała Willmanna* (Legnica 2012).