

ADAM KUBIŚ, LUBLIN

„MIŁOŚCI PRAGNĘ, NIE KRWAWEJ OFIARY”. RELEKTURA OZ 6,6 W EWANGELII WEDŁUG ŚW. MATEUSZA

Tekst proroka Ozeasza „Miłości pragnę, a nie krwawej ofiary” (Oz 6,6) jest jedynym tekstem starotestamentowym cytowanym dwukrotnie w Ewangelii według św. Mateusza (9,13; 12,7). Obie perykopy Mateuszowe zawierające ten cytat, a więc narracje o powołaniu Mateusza (9,9-13) i o kontrowersji wokół łuskania kłosów w szabat (12,1-8), mają swoje paralele w dwu pozostałych Ewangeliach synoptycznych (Mt 9,9-13 // Mk 2,13-17 // Łk 5,27-32 oraz Mt 12,1-8 // Mk 2,23-28 // Łk 6,1-5). Zdumiewa jednak fakt, że paralelne teksty Marka i Łukasza nie odwołują się do Oz 6,6. Redakcyjny charakter Ozeaszowego cytatu Ewangelii Mateusza dobitnie świadczy o wyjątkowej roli tego tekstu w Mateuszowej teologii. W poniższym artykule przedstawimy wpierw znaczenie interesującego nas zdania w kontekście dzieła Ozeasza. Następnie podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie o tekstualną formę (*Vorlage*) stojącą za tekstem Mateusza. W ostatniej części natomiast skupimy się na teologicznym przesłaniu tekstu Oz 6,6 w nowym kontekście Ewangelii Mateusza.

Oz 6,6 w kontekście Księgi Ozeasza

Gramatyka biblijnego języka hebrajskiego pozwala na dwa tłumaczenia Oz 6,6. Pierwsza możliwość brzmi: „Ponieważ miłości pragnę, a nie ofiary, poznania Boga, a nie całopaleń”. W takim tłumaczeniu drugi stych, który dosłownie brzmi „poznania Boga bardziej niż całopaleń” (z przymikiem komparatywnym *min*), interpretujemy w świetle pierwszego, które zawiera przeczenie *lō'* i brzmi dosłownie:

„Miłości pragnę, a nie ofiary”.¹ Z gramatycznego punktu widzenia, istnieje także druga możliwość tłumaczenia, w której negacja w pierwszym stychu rozumiana jest komparatywnie, w świetle przyimka *min* znajdującego się w drugim stychu: „Ponieważ miłości pragnę bardziej niż ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń”.² Takie tłumaczenie poświadczają średniowieczni egzegeci żydowscy z Raszim na czele.³ Pierwsze tłumaczenie mówi zatem o odrzuceniu wszelkich ofiar, drugie zaś o priorytecie miłości nad ofiarami.⁴

¹ Zob. H.F.W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon, Oxford 1910, §119w; B. K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990, s. 266, §14,4e: „For (...) I desire (...) acknowledgment of God, not 'ôlt”.

² W tym przypadku przeczenie *lō* winno być rozumiane jako „negacja dialektyczna” (terminy ukuty przez H. Kruse) lub „negacja niewłaściwa” (*negationis improprietas* za J. Gussetiusem) występująca m.in. w Wj 16,8; Ps 44,4; Prz 8,10. Negacja tego typu, występując w pierwszym członie zdania czy też pierwszym zdaniu podrzędnym, winna być interpretowana w świetle drugiego członu czy zdania, mającego sens sprzeczny z sensem członu czy zdania pierwszego. Negacja występująca na początku ma wówczas walor ograniczony, relatywny czy, jak chce H. Kruse, „dialektyczny”; zob. H. Kruse, *Die „Dialektische Negation” als semitisches Idiom*, *Vetus Testamentum* 4/1954, s. 385-400; J. Gussetius (Gousset), *Commentarii linguae ebraicae*, H. & T. Boom, Amsterdam 1702, s. 422.

³ Zob. M. Millard, „Denn Liebe mag ich, aber nicht Schlachtopfer”. *Hos 6,6 im Zusammenhang der schöpfungstheologischen Interpretation von Hos 6,7 ff*, *Salzburger exegetisch-theologische Vorträge* 3, Münster 2004, s. 35-70; tenże, *Osée 6,6 dans l'histoire de l'interprétation juive*, w: E. Bons (red.), „Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice...” *Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne*, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 88, Leiden 2004, s. 139-144.

⁴ Najbardziej znane przekłady polskie proponują tłumaczenie dosłowne: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Biblia Tysiąclecia, 5 wyd.); „Gdyż pragnę miłości, a nie ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Biblia Paulistów). Dla współczesnego czytelnika powyższy dosłowny przekład jest nielogiczny: Bóg chce miłości i poznania, przy tym nie chce ofiar, dopuszczając jednak istnienie całopalenia. Tłumaczenie takie preferowane jest również przez niektórych komentatorów, np. J. L. Mays, *Hosea. A Commentary*, The Old Testament Library, Westminster, Philadelphia 1976, s. 86, 98; D. Stuart, *Hosea – Jonah*, *Word Biblical Commentary* 31, Word Books, Waco 1987, s. 98, 110.

Składnia hebrajska nie wskazuje jednoznacznie, która z powyższych interpretacji jest poprawna. Wyboru właściwej interpretacji Oz 6,6 należy zatem szukać w zgodności przesłania danego tłumaczenia z kontekstem księgi.

W tradycji interpretacyjnej tekst Oz 6,6 rozumiany jest na dwa sposoby, które odzwierciedlają dwie możliwości tłumaczenia, a zatem: jako bezwarunkowe odrzucenie kultu ofiarniczego lub jako relatywizacja roli kultu ofiarniczego.⁵ Można jednak pokusić się o dokładniejszy podział interpretacji Oz 6,6 i wyróżnić cztery możliwe wyjaśnienia.

Pierwsza interpretacja czyta Oz 6,6 jako całkowite odrzucenie kultu.⁶ Wśród niektórych komentatorów istnieje przekonanie, że prorocy klasyczni odrzucali kult,⁷ a co za tym idzie, Ozeasz i inni prorocy przedwygnaniowi, jak Amos (np. 5,21-24), Micheasz (np. 6,6-8), Izajasz (np. 1,10-17) i Jeremiasz (np. 6,19-21) uważani są za antyrytualistów, dla których liczy się tylko etyka.⁸ Przyjmując powyższe założenie, komentatorzy interpretują Oz 6,6 jako tekst akcentujący różnicę między: darem z siebie a darem z przedmiotu, którym jest ofiara;⁹ postawą wewnętrzną (moralnością i prawdziwą religią serca) a postawą zewnętrznej praktyki religijnej, którą jest kult ofiarniczy;¹⁰ prawdziwym przyłgnięciem do Boga a pełnieniem

⁵ Takie dwie tradycje interpretacyjne wyróżnia E. B o n s, *Osée 6:6 dans le texte massorétique*, w: t e n ż e (red.), „Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice...”, s. 9-24.

⁶ Zob. W. R u d o l p h, *Hosea*, Kommentar zum Alten Testament 13/1, Mohn, Gütersloh 1966, s. 140: „Jahwe will keine Opfer”.

⁷ T.V. L a f f e r t y, *The Prophetic Critique of the Priority of the Cult: A Study of Amos 5:21-24 and Isaiah 1:10-17*, Pickwick, Eugene 2012, przywołuje 32 teksty zawierające prorocką krytykę kultu.

⁸ Tak np. R. H e n d e l, *Away from Ritual: The Prophetic Critique*, w: S.M. O l y a n (red.), *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012, s. 69.

⁹ W. N o w a c k, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1897, s. 43.

¹⁰ E. S e l l i n, *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt*, Deichert, Berlin 1922, s. 53.

dział;¹¹ żywą relacją z Bogiem a ideą zakładającą mechaniczną czy też automatyczną więź między ofiarą i łaskawością Boga.¹² Na poparcie powyższej interpretacji przywołuje się Oz 5,6: „Ze swoim drobnym i większym byłem przyjdą, będą szukać Pana, lecz Go nie znajdą”. Powyższe wyjaśnienie może być pokłosiem przekonania Juliusa Wellhausena (1844-1918) o ewolucyjnym rozwoju religii Izraela, w której bardziej zaawansowana forma religijności propagowana przez proroków (religia ducha i etyki) przeciwstawiona jest bardziej treściowo prymitywnej jej formie potępianej przez proroków i związanej z kapłanami, świątynią, ofiarami i innymi ceremoniami (religia skostniałego kultu). Wellhausenowskie potępienie kapłanów i kultu, wraz z jego podziwem dla proroków, ich ducha i etyki, miało swoje przełożenie na późniejszych interpretatorów Oz 6,6.¹³ Zwolennicy interpretacji antykultycznej mogli się również odwoływać do Marcina Lutera, który komentując Oz 6,6, odrzucił bezwarunkowo ofiary: „Abrogat uno verbo omnes ceremonias”.¹⁴ W interpretacji Oz 6,6, Luter przywołuje swój komentarz do Iz 1,11, w świetle którego ówczesni Izraelici (podobnie jak współcześni mu „papiści”) rozumieli ofiary jako *opera operata*, wierząc w otrzymywane za ich pośrednictwem

¹¹ H.W. Wolff, *Hosea*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976³, s. 154.

¹² J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, s. 88; D. Stuart, *Hosea*, s. 110. Powyższe cztery przykłady cyt. za: E. B o n s, *Osée 6,6*, s. 14.

¹³ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Georg Reimer, Berlin 1899⁵. Dla przykładu (s. 58): „Hosea führt 4,6ss. bittere Klage darüber, dass die Priester statt der Thora die Opfer kultiviren“. Ozeasza jako przeciwnika kapłaństwa i religii kapłańskiej prezentują: J.M. Ward, *Hosea. A Theological Commentary*, Harper and Row, New York 1966; H.W. Wolff, *Hosea*; H. Utzschneider, *Hosea Prophet vor dem Ende: Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, OBO 31, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980; D. Stuart, *Hosea*.

¹⁴ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Hermann Böhlaus Nachfolger-Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Weimar-Graz 1966, XIII, s. 28.

usprawiedliwienie.¹⁵ Wśród innych współczesnych ideologicznych założeń, które mogą stać za interpretacją odrzucającą wszelki kult w Oz 6,6, E. Bons wymienia także rozumienie kultu jako rzeczywistości wyrażającej działanie zewnętrzne, zwyczajowe, powierzchowne i banalne; działanie, które nie dotyka uczuć, rozumu i woli ofiarodawcy.¹⁶ Innym ideologicznym założeniem, zdaniem I. Willi-Plein, jest rozumienie ofiar jako wyrazu zasady *do ut des* („daję, aby otrzymać”), czyli jako mechanicznego środka przez który człowiek chce wywierać presję na bóstwo, w celu otrzymania łaski, błogosławieństwa.¹⁷ Powyższa antykultyczna interpretacja Oz 6,6 została dziś odrzucona przez większość komentatorów, gdyż kult stanowił zawsze dla biblijnego Izraela, w tym także dla Izraela czasów prorockich, fundamentalny wyznacznik jego tożsamości. Interpretacja antykultyczna Oz 6,6 jest owocem narzucania na tekst z VIII w. przed Chr. założeń ideologicznych współczesnych komentatorów.

Drugą możliwą interpretacją Oz 6,6 jest twierdzenie, że prorok nie odrzucał kultu jako takiego, a tylko kult specyficznie rozumiany. Już E. Würthwein zaproponował hipotezę, w świetle której prorocka krytyka kultu nie odnosi się do kultu w sensie ogólnym, ale do konkretnego rodzaju ofiary czy rytu, konkretnej sytuacji czy praktyki.¹⁸ Zaproponowano zatem kilka możliwości rozumienia Oz 6,6 w tym kluczu.

¹⁵ „Non quod per se mala sint sacrificia, erant enim divinitus instituta, sed quod opinio, qua illi sacrificabant, esset impia: abiecta enim fiducia in misericordiam Dei iustificari se tanquam ex opere operato sacrificiis credebant, id quod hodie etiam in Papistis nostris reprehendimus”; *tamże*, XXV, 93.

¹⁶ E. Bons, *Osée 6,6*, s. 15.

¹⁷ I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Stuttgarter Biblestudien 153, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1993, s. 28.

¹⁸ E. Würthwein, *Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zu dem Thema „Prophetie und Kult”*, w: O. Kaiser, E. Würthwein (red.), *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. FS für A. Weiser*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, s. 115-131.

1. Niektórzy badacze twierdzą, że prorocy krytykują kult upolityczniony. W istocie celem krytyki prorockiej byłby zepsuty establishment polityczny, który instrumentalnie używa kultu w celu legitymizacji swej władzy.¹⁹ Krytycy powyższej interpretacji twierdzą, że narzuca ona tekstowi Ozeasza współczesną wrażliwość i kontekst (np. neomarksistowską teorię religii), ignorując właściwe przesłanie tekstu.²⁰ W istocie, nie zawsze w tekstach prorockiej krytyki kultu element polityczny jest obecny. Dla przykładu Am 2,6-8 mówi o niewłaściwości ofiar składanych z kradzionych zwierząt.

2. Odwołując się właśnie do Am 2,6-8, J. Klawans uważa, że prorocka krytyka kultu odnosiła się do niemoralnych aktów kultu. Tym, co prowokuje krytykę proroka, jest zatem brak etycznych postaw związanych ze składaniem ofiar.²¹ Ograniczając się do komentowania dzieła Amosa, J. Klawans nie rozciąga swego twierdzenia na tekst Ozeasza, jak zostało jednak wykazane w niniejszym artykule (zob. czwarta możliwość interpretacyjna Oz 6,6) powyższe założenie może się odnosić także do Oz 6,6.

3. Ozeasz może występować przeciwko kultowi synkretycznemu. W księdze znajdujemy wprost odniesienia do łączenia jahwizmu z baalizmem (9,10; 11,2; 13,1).²² W przypadku Oz 6,6, hipoteza synkretyzmu nie wydaje się słuszna, gdyż wzmiankowane przez Ozeasza

¹⁹ Zob. J. B l e n k i n s o p p, *A History of Prophecy in Israel*, Westminster John Knox, Louisville 1996², s. 80-81: „The idea of anyone in eighth century B.C.E. Israel rejecting worship as such in favor of a purely spiritual and ethical religion is, however, quite implausible. Rather, the point seems to be that worship was (as it still is) a very powerful way of legitimating the current political and social status quo”; R. A l b e r t z, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Old Testament Library, Westminster John Knox, Louisville 1994, t. I, s. 171.

²⁰ R. H e n d e l, *Away from Ritual: The Prophetic Critique*, s. 59-79.

²¹ J. K l a w a n s, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 87, 98.

²² R. H e n t s c h k e, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Töpelmann, Berlin 1957, s. 53-55, 90-93. W tym samym kluczu możemy spojrzeć na obecną w księdze krytykę mnożenia ołtarzy i składania ofiar na szczytach wzgórz (4,13) oraz na potępienie Gilgal (12,12) i Betel (4,15; 10,15). Zob. T. E. M c C o m i s k e y,

ofiary przeznaczone są nie dla Baala, ale dla YHWH (por. 3,4; 4,15; 5,6).²³

4. Ozeasz występuje przeciwko kultowi sprawowanemu przez wybranych, konkretnych kapłanów, którzy przez fakt dopuszczania się zła są niegodni składnia ofiar.²⁴

5. Wysunięto także hipotezę, że przyczyną Ozeaszowej krytyki kultu jest odsunięcie samego Ozeasza i jego kapłańskiej rodziny od sprawowania tegoż kultu. Krytyka wynika zatem z osobistych motywów.²⁵ Propozycja ta jest hipotezą, którą nie sposób przekonująco udowodnić. Na jej korzyść miałoby przemawiać zainteresowanie, jakim Ozeasz darzył kult i kapłanów.

Trzecią możliwością interpretacyjną Oz 6,6 jest twierdzenie, że prorok opowiadał się za prymatem etyki nad kultem, a zatem relatywizował wartość kultu. W świetle tej opinii, idącej za drugą możliwością tłumaczenia Oz 6,6, prorocka krytyka kultu nie miała na celu eliminacji kultu i wyłącznego istnienia etyki. Kult miał istnieć nadal, jednak istotniejszą od niego rolę miała spełniać etyka, gdyż Bóg oczekiwał od Izraelity jedynie czynienia sprawiedliwości,²⁶ dochowania wierności przymierzu i znajomości Boga.²⁷

The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary, t. I: *Hosea, Joel and Amos*, Baker Book House, Grand Rapids 1992, s. 92-93.

²³ F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 24, Doubleday, New York 1974, s. 430.

²⁴ W. Brueggemann, *Tradition for Crisis: A Study in Hosea*, John Knox, Richmond 1968; J.L. Mays, *Hosea*, Old Testament Library, Westminster, Philadelphia 1969; F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*; G.A. Yee, *The Book of Hosea*, w: L.E. Keck (red.), *The New Interpreter's Bible*, Abingdon, Nashville 1996, t. VII, s. 197-297.

²⁵ H.W. Wolff, *Hoseas geistige Heimat*, TLZ 81/1956, s. 83-94; S.L. Cook, *The Lineage Roots of Hosea's Yahwism*, Semeia 87/1999, s. 145-161.

²⁶ T.V. Lafferty, *Prophetic Critique*, 84-87: „What is above all required by Yhwh is doing justice and righteousness”, s. 84.

²⁷ J.J.M. Roberts, *Hosea and the Sacrificial Cultus*, Restoration Quarterly 15/1972, s. 26: „Covenant loyalty and the knowledge of God which were more

Czwartą możliwość interpretacyjną zaproponowała Paba Nidhani De Andrado (Curry College, Milton, MA), sugerując, że Ozeasz walczył o właściwy, autentyczny kult, który wyrażał się w symbiozie rytuałów i etyki. W takim ujęciu obie rzeczywistości, zarówno etyka jak i rytuały, są dla Ozeasza powiązane, gdyż razem tworzą właściwy kult. Z tego powodu Ozeasz nawołuje do poprawnego rozumienia zarówno rytuałów, jak i etyki. Prorok przeciwstawia zatem właściwy kult kultowi niewłaściwemu, a przez ten ostatni rozumie kult rozdzielający rytuał od moralnego postępowania.²⁸ Na potwierdzenie tej tezy należy przywołać napomnienia, jakie Ozeasz kieruje do kapłanów. Przesłanie proroka do kapłanów można streścić w wezwaniu do nauczania moralności oraz jej praktykowania. Kapłan zatem ma uczyć *da'at* i przestrzegać *tôrāh* (4,6). Ozeasz napomina kapłanów za ich niemoralność, czyli brak znajomości *tôrāh* (4,6; 8,12-13). Kapłani są *explicite* oskarżeni o dokonywanie zabójstw (6,9). Lud popada w grzechy, idąc za ich złym przykładem (4,10-11). Do ludu, ale pośrednio i do kapłanów, kierowane jest zatem prorockie oskarżenie o łamanie esencji *tôrāh*, jaką jest Dekalog: przeklinanie, kłamstwo, morderstwo, kradzież, cudzołóstwo i gwałt (4,2; zob. 4,9). Ozeasz uważa, że rytuał jest odrzucony, jeśli nie towarzyszy mu moralne postępowanie zdefiniowane jako *’emet*, *da'at*, *ṣedāqāh* oraz rzeczywisty *ḥesed* (5,4-6; zob. 4,1; 6,4; 10,12; 12,7). Prorok potępia niewłaściwy kult sprawowany przez kapłanów motywowanych chciwością i chęcią zysku (4,8). Taki niemoralny kult jest równoznaczny z fałszywym kultem, odrzucanym przez Boga. Drugim obok moralności punktem zainteresowania Ozeasza jest poprawność rytuałów. Przypomina

important to Yahweh than sacrifice. Indeed sacrifice was without meaning apart from these”.

²⁸ P.N. de Andrado, „*Ḥesed*” and Sacrifice: The Prophetic Critique in Hosea, Catholic Biblical Quarterly 78/2016, s. 48: „I propose that Hosea upholds the ideal of an authentic cult that integrates ritual and ethics, in opposition to (what he deemed to be) false worship that divorces ritual and ethics”. Por. także M.A. Sweeney, *The Twelve Prophet*, t. I: *Hosea, Joel, Amos, Obodiah, Jonah*, Michael Glazier, Collegeville 2000, s. 73: „Sacrifices offered without the accompanying relationship of loyalty and intimacy with God are meaningless”.

zatem o adresowaniu kultu wyłącznie do Boga Izraela i wzywa do odrzucenia kultu kierowanego do Baala (9,10; 11,2; 13,1) czy innych idoli (4,12.17; 8,4; 11,2), rytuałów sprawowanych na wyżynach (4,13; 10,8; por. 8,11; 10,1); piętnuje nadużycia związane z ośrodkami kultowymi w Betel (6,10; 10,15) i Gilgal (4,15; 9,15; 12,12). Kapłani, którzy nie dostosują się do wezwania prorockiego, zostaną odsunięci od funkcji kapłańskich (4,6). Ideał kultu prezentuje Ozeasz na końcu księgi, gdy mówi o „ofiarowaniu młodych cielców naszych ust”, czyli o kulcie, w którym obok zabijania ofiar istnieje również modlitwa prośby i uwielbienia (14,2-3). Należy przy tym podkreślić, że Ozeasz nie jest antyrytualistą, gdyż mówi o braku ofiar jako o stracie (3,4; 9,4) oraz o ich przywróceniu (3,4-5; 5,15). Nadto, prorok, potępiając chciwość kapłanów żerujących na składanych ofiarach, nie potępia jednak samych ofiar (4,8). Tekst Oz 6,6 czytany z wyżej zarysowanej perspektywy nie jest zatem całkowitym odrzuceniem kultu ani też wskazaniem na prymat etyki nad kultem. Wiersz ten należy rozumieć jako wezwanie do przywrócenia właściwej formy kultu. Oto ryt, określony jako *zeḇaḥ* oraz *’ōlāh*, ma być zintegrowany z etycznym postępowaniem, zdefiniowanym przez dwa terminy *da’at* oraz *ḥesed*.²⁹

Podsumowując zarysowane powyżej cztery możliwości wyjaśnienia Oz 6,6, należy podkreślić, za J.J. Schmittem, że nikt w starożytnym Izraelu nie mógł sobie wyobrazić kultu bez zewnętrznych rytuałów. Zwłaszcza przed doświadczeniem niewoli babilońskiej nikt nie mógł powiedzieć, że Bóg nie chce kultu w świątyni.³⁰ Mimo tej oczywistej obserwacji, nierzadko czołowi komentatorzy literatury prorockiej sugerują istnienie w *corpus propheticum* dychotomii między kultem i etyką, z umniejszaniem lub zupełną negacją roli kultu i gloryfikacją etyki. W naszej opinii, bardziej zgodną z przesłaniem

²⁹ P.N. de Andrado, „*Ḥesed*” and Sacrifice, s. 65-66: „This verse underscores the importance that Hosea places on ethical values within the cult. (...) far from rejecting or downgrading sacrifice, Hosea upholds the ideal of an authentic cult integrated with ethical values, where both priests and people observe proper ritual conduct and lead moral lives, in opposition to false worship, which is devoid of ethics”.

³⁰ J.J. Schmitt, *Prophecy: Preexilic Hebrew Prophecy*, ABD V, s. 486.

całej księgi jest czwarta interpretacja, która nie wyjaśnia tekstu Oz 6,6 w izolacji od globalnego kontekstu księgi, ale sytuuje go w ramach Ozeaszowego wezwania do właściwego rozumienia kultu, pojmowanego jako symbioza rytu i moralnego postępowania.

Mateuszowe *Vorlage* Oz 6,6

Ewangelista Matusz, przytaczając dwukrotnie Oz 6,6, cytuje go w tej samej formie tekstualnej: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (9,13; 12,7). Taka forma tekstu jest dokładną kalką tekstu hebrajskiego i tradycja tekstualna Mateusza jest w przypadku obu cytowań jednomyślna.³¹ Zbitka *wālō* („a nie”) została oddana przez καὶ οὐ. Identyczną grecką formę tekstu Oz 6,6 znajdziemy w *Codex Alexandrinus* oraz w dziełach Orygenesza: διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα.³² Mateusz mógł zatem bezpośrednio tłumaczyć z hebrajskiego lub cytować za LXX w wersji poświadczonej przez *Codex Alexandrinus*. Zastanawia jednak istnienie jeszcze innej formy greckiej tekstu Oz 6,6, w której wyrażenie *wālō* zostało przetłumaczone przez spójnik porównawczy ἢ. Tekst taki poświadcza *Codex Vaticanus* oraz kilka rękopisów recenzji Lucjana: διότι ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα. Jak zauważyliśmy wyżej, prezentując polskie tłumaczenia tekstu hebrajskiego, dosłowne tłumaczenie tekstu hebrajskiego z καὶ οὐ jest nielogiczne, dlatego można przypuszczać, że poprawne tłumaczenie tego tekstu na grecki winno użyć spójnika komparatywnego ἢ. Konkluzja taka jest potwierdzona przez tłumaczenie aramejskie.³³ Otóż Targum Jonatana

³¹ Jedynie w przypadku Mt 12,7, kodeks Δ (IX w.) poświadcza treściowo tożsamą lekcję καὶ οὐχί.

³² Ta sama korespondencja między starotestamentowym tekstem Oz 6,6 a jego dwukrotnym cytowaniem w Mt występuje w tekstach syryjskich: w trzech przypadkach czytamy *wlō*'. Zob. M. P a z z i n i, *Il libro dei dodici profeti. Versione siriana. Vocalizzazione completa*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 72, Franciscan Printing Press – Edizioni Terra Santa, Milano 2009, s. 14.

³³ Zob. T.W. M a n s o n, *The Old Testament in the Teaching of Jesus*, Bulletin of John Rylands Library 34/1952, s. 321; R.H. G u n d r y, *The Use of the Old*

tłumaczy: „Bowiem ci, którzy działają z miłości są bardziej chciani przeze mnie niż ten, który składa ofiary, a ci, którzy zachowują prawo Pana bardziej niż ci, którzy ofiarują całopalenia”.³⁴ Można więc przypuszczać, że znajomość języka hebrajskiego przez targumistę pozwoliła mu na uznanie za gramatycznie poprawny sens komparatywny pierwszego członu Oz 6,6.

Można wysunąć hipotezę, że lekcja καὶ οὐ w Oz 6,6 znajdująca się *Codex Aleksandrinus* oraz w greckich tekstach Orygenesu mogła powstać pod wpływem Mt 9,13 i 12,7³⁵ lub jest owocem wpływu Orygenesowej Hexapli.³⁶ Oryginalny tekst LXX byłby zatem poświadczony przez *Codex Vaticanus* i kilka rękopisów recenzji Lucjana. W świetle powyższej hipotezy Mateusz samodzielnie cytował

Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope, Supplements to Novum Testamentum 18, Brill, Leiden 1967, s. 111: „H should be preferred as the original reading of the LXX, because it disagrees with the MT and because it agrees with the Targum”.

³⁴ Tekst aramejski: A. S p e r b e r (red.), *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, t. III: *The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, Brill, Leiden 1962, *ad loc.*; por. K.J. C a t h e a r t, R.P. G o r d o n, *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible 14, M. Glazier, Wilmington 1989, s. 42.

³⁵ Podobny chrześcijański (Mateuszowy) wpływ niektórzy przyjmują w przypadku tekstu z *Wyroczni Sybilli*: „Miłosierdzie (ἔλεος) ratuje od śmierci, gdy nadchodzi sąd. Bóg nie pragnie ofiary, on pragnie miłosierdzia (ἔλεος) w miejsce ofiary” (2,81-82). Tak C.A. H a m, *The Minor Prophets in Matthew's Gospel*, w: M.J.J. M e n k e n, S. M o y i s e (red.), *The Minor Prophets in the New Testament*, The New Testament and the Scriptures of Israel – Library of New Testament Studies 377, T. & T. Clark, London-New York 2009, s. 46. Inni uważają, że tekst Oz 6,6 w *Wyroczni Sybilli* (2,82), jest interpolacją żydowską, datowaną na II-I w. przed Chr. i powstałą w Egipcie (Aleksandrii), jako doskonale odpowiadającą teologii tamtejszych Żydów nie mających dostępu do świątyni w Jerozolimie. Oto miłosierdzie świadczone drugim, a nie jerozolimskie ofiary, jest tym, czego pragnie Bóg. Zob. G. L u s i n i, *La citation d'Osée 6:6 dans les „Oracles Sibyllins”*, w: E. B o n s (red.), *„Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice...”*, s. 43-55.

³⁶ R.H. G u n d r y, *The Use of the Old Testament*, s. 111: „For if καὶ οὐ were original and better attested, it is difficult to see why Or^{lat} should support ᾗ while Or supports καὶ οὐ”.

i tłumaczył bezpośrednio z tekstu hebrajskiego w sposób dosłowny, bez uwzględniania sensu komparatywnego drugiego członu Oz 6,6. W naszej opinii, filozofia translatorska stojąca za takim wyborem Mateusza miała swe źródło w ówczesnym judaizmie rabinicznym, który negował istnienie paralelizmów w Biblii Hebrajskiej (zob. *Midrasz Rabba* 98,11). Hillel i jemu współcześni traktowali zbiór Pism oraz zbiór Proroków na równi z Torą jako teksty prawne, z których należy wyeliminować wszelki paralelizm (zob. *m.Hag.* 1,6; por. *b.Hag.* 9b). W myśl tego założenia każda linia czy stych tekstu biblijnego, jako pochodząca od boskiego prawodawcy, ma tę samą wartość, objawiając nową prawdę i nowe prawo. W boskim prawie nie mogły zatem zaistnieć zapisy zbędne czy też powtarzające inne prawa na sposób synonimów.

D. Instone-Brewer twierdzi, że takie *principium* hermeneutyczne poświadczone jest jedynie w literaturze żydowskiej przed 70 r. po Chr. Po tej cezurze, a także w innych judaistycznych ośrodkach teologicznych (Qumran, Aleksandria), paralelizm traktowano jako zjawisko poetyckie. Wśród rabinów nowe podejście do tekstu biblijnego, uznające paralelizm jako zjawisko stylistyczne a nie „prawne”, zapoczątkować mieli dopiero słynni rabini Izmael i Akiwa.³⁷ Cezura 70 r., zaproponowana przez D. Instone-Brewera, nie jest przekonująca, gdyż również Targum Neofiti (III-IV w. po Chr.) tłumaczy paralelizmy synonimiczne, jako przekazujące dwie oddzielne prawdy (zob. Rz 39,10). Mateusz zatem cytowałby dosłownie z tekstu hebrajskiego pierwszy człon paralelizmu obecnego w Oz 6,6, mówiący o wyjątkowej roli miłosierdzia i braku znaczenia kultu. Człon drugi, przekazujący zupełnie inną treść (kult ma jednak relatywną wartość), nie odpowiadał teologii Mateusza i został pominięty.

³⁷ D. Instone-Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, TSAJ 30, Mohr Siebeck, Tübingen 1992, s. 166-167; zob. tenże, *The Two Aspects of Zechariah 9:9 in Matthew 21*, Tyndale Bulletin 54(2003)1, s. 87-98.

Relektura Oz 6,6 w kontekście Ewangelii Matusza

Mateuszowa relektura prorocstwa Oz 6,6 zostanie zaprezentowana w świetle dwóch ujęć dominujących we współczesnych dyskusjach egzegetycznych, ze świadomym pominięciem nierzadko alegorycznych interpretacji patrystycznych.³⁸ Wpierw ukazana zostanie lektura synchroniczna, a zatem rozumienie dwóch wystąpień cytatu w kontekście finalnej formy tekstu Ewangelii. Następnie zaś, w lekturze diachronicznej, omówione zostanie spojrzenie na Mateuszowe użycie Oz 6,6, w kontekście historii wspólnoty Mateuszowej oraz jej dialogu ze współczesnym sobie judaizmem rabinicznym.

Lektura synchroniczna

Mt 9,13. Wspólny stół w starożytnym Izraelu był zarezerwowany dla najbliższych przyjaciół i z reguły zakładał podzielenie przekonań i sposobów zachowania wszystkich zasiadających przy stole. Bratanie się przy stole Jezusa z celnikami i grzesznikami wywołało krytykę faryzeuszy. Jezus odpowiada przez cytat Oz 6,6, który wzmiankuje miłosierdzie i ofiarę. Wtrącenie tego cytatu jest zdumiewające, gdyż kontekst nie nawiązuje do tematu ofiar. Wprowadzenie „idźcie i zrozumcie co to jest” (πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν) odpowiada standardowej rabinackiej formule wprowadzającej cytat. Oznacza ona nie tyle „idź i dowiedz się”, ale „idź i rozpoznaj sens Pisma”, „idź

³⁸ Przez pierwsze dwa wieki chrześcijaństwa Oz 6,6 nie jest cytowany. Pierwszymi, którzy go przytaczają, są Ireneusz z Lyonu (*Adv. Haer.* IV, 17,4), Klemens Aleksandryjski (*Quis div.* 39) oraz Orygenes (*Lev. Hom.* II, 5; IV, 5; *Ps. Hom.* 36, III, 11; *Gen. Hom.* XIII, 2). Zob. M.C. Pennacchio, *L'interprétation patristique d'Osée 6:6*, w: E. Bons (red.), „Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice...”, s. 147-178. Powyżej wzmiankowaliśmy trudne do precyzyjnego datowania i określenie chrześcijańskiego wpływu cytowania Oz 6,6 w *Wyroczniach Sybilii* (2,82, zob. także 8,334). Filon mówiący sporo o ofiarach nie cytuje wprost Oz 6,6. Por. F. Calabi, *Les sacrifices et leur signification symbolique chez Philon d'Alexandrie*, w: tamże, s. 97-117.

i wydobać poprawną konkluzję z tego stwierdzenia”³⁹ Z pewnością odwołanie do Oz 6,6 było zrozumiałe dla ówczesnych faryzeuszy, tuz dzień dla czytelników Ewangelii Mateusza. Możliwe, że pojęcie ofiary przywoływało kontekst czystości rytualnej, a co za tym idzie wykluczenia ze wspólnego biesiadowania wszystkich rytualnie nieczystych, tutaj celników i grzeszników. W takim przypadku Jezus negowałby i odrzucałby reguły dotyczące czystości (skrupulatnie przestrzegane przez faryzeuszy), interpretując Oz 6,6 jako negację kultu. Można jednak rozumieć cytaty z Oz 6,6, jak chcą uznani komentatorzy, jako zdanie komparatywnie,⁴⁰ albo jeszcze lepiej, w duchu samej Księgi Ozeasza, jako wołanie o symbiozę ofiary i miłości. Jezus wówczas nie odrzucałby reguł czystości, a tym samym kultu (zob. Mt 5,18-19), ale wskazywałby na jej nieodzowną i kluczową funkcję w kulcie (zob. 5,23-24). Warto także dostrzec semantykę terminu ἔλεος, którym w LXX najczęściej tłumaczy się Ozeaszowe *hesed*. Hebrajski termin można zdefiniować jako Bożą wierność i lojalność w przymierzu, a zatem wierność i lojalność okazywaną w relacji do człowieka. Skoro Mateusz bazował na tekście hebrajskim, cytując Oz 6,6, mógł chcieć oddać semantyczny niuans przymierza. W istocie, wymiar relacyjny tego terminu ma ogromne znaczenie w interpretacji postawy Jezusa. Przez zachętę kierowaną do faryzeuszów, aby zrozumieć co mówi Pismo, Jezus pokazuje, że sam dobrze rozumiał nauczanie Ozeasza, wolę Boga w nim zawartą. Co więcej, wskazuje, że to On realizuje naukę proroków swoim zachowaniem (5,17) i to w sposób doskonalszy niż sami faryzeusze (5,20). Zachowanie Jezusa w stosunku do grzeszników jest w istocie wypełnieniem najgłębszego sensu pro-roctw Starego Testamentu. Jezus, jak Bóg i jako Bóg, trwa w relacji

³⁹ H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Tamud und Midrasch*, t. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, Oskar Beck, München 1922, s. 499.

⁴⁰ Tak U. Luz, *Matthew 8–20, A Commentary*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress, Minneapolis 2001, s. 34. Odwołanie się tego komentatora do Mt 23,23-28, jako tekstu pokazującego prymat miłości nad Torą (kultem) nie jest przekonujące w świetle tekstu 5,18-19 oraz idei symbiozy kultu i moralności w 5,23-24.

do każdego, z którym zawarł przymierze, także do zbuntowanego grzesznika (zob. Oz 1–3). Cytat z Ozeasza staje się zatem kluczem wyjaśniającym postępowanie Jezusa. Jak zauważa U. Luz, nie bez powodu od tego momentu w Mateuszowej narracji potrzebujący będą się zwracać do Jezusa słowem ἐλέησον („miej miłosierdzie” – 9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31).⁴¹

Mt 12,7. Jezus, broniąc zachowania uczniów łuskających kłosa w szabat, podaje trzy argumenty, z których trzecim jest cytat z Oz 6,6. Wpierw przywołuje przykład Dawida i jego towarzyszy, którym kapłan Abimelek z Nob pozwolił jeść chleby pokładne, przynależne jedynie kapłanom (1Sm 21,1-7). Mateusz podkreśla, że zarówno uczniowie Jezusa (12,1), jak i Dawid i jego towarzysze (12,3), byli głodni. Podobnie jak epizod opisany przez Mateusza, również wydarzenie opisane w 1Sm 21,1-7 ma miejsce w szabat; wskazuje na to fakt przygotowanych chlebów pokładnych (1Sm 21,7; por. Kpł 24,8). Rabini uważali zagrażający życiu głód za wystarczający powód do złamania szabatu (*m.Yoma* 8,6). Istotnie, Jezus określa uczniów jako niewinnych (Mt 12,7).

Jezus podaje drugi argument odwołujący się do nakazu, jaki otrzymali kapłani, aby pracować w szabat, składając ofiary w świątyni (Lb 28,9-10). Tora pozwala zatem w tym przypadku profanować szabat. Jezus konkluduje ten przykład przy użyciu jednej z podstawowych rabinicznych zasad hermeneutycznych Hillela zwanej *qal wahomer* („lekkie i ciężkie”), czyli od mniejszego do większego, stwierdzając: „Tu jest coś większego niż świątynia” (Mt 12,6).

Powyższy wiersz można rozumieć na dwa sposoby. W pierwszym interpretowany jest on w kluczu chrystologicznym⁴² lub królestwa Bożego.⁴³ Wówczas w całej perykopie występuje wnioskowanie według zasady *qal wahomer*:

⁴¹ Tamże.

⁴² J. Gnilk a, *Das Matthäusevangelium*, HThKNT 1/1, Herder, Freiburg 1986, s. 444.

⁴³ E. Schweizer, *Matthäus 12,1-8: Der Sabbat: Gebot und Geschenk*, w: J. Kiiluneni in. (red.), *Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam R. Gyllenberg*,

1. Dawid w przybytku jest zestawiony z Jezusem (*vel* królestwem Bożym), który jest czymś więcej niż świątynia;

2. Jeśli praca w świątyni nie podlega zakazowi pracy w szabat, a Jezus jest czymś więcej niż świątynia, a nadto jest Panem szabatu (12,8), wówczas uczniowie mogą pracować w szabat z nakazu Jezusa.

Wspomniany wiersz (12,6) można także zrozumieć w sposób otwarty, gdzie rodzaj nijaki przymiotnika *μεῖζόν* („coś większego”) odnosi się do miłosierdzia (cytat z Oz 6,6 w Mt 12,7), jako coś większego niż ofiary w świątyni w dzień szabatu.⁴⁴ Komentatorzy przyjmujący to wyjaśnienie interpretują Oz 6,6 komparatywnie: Bóg chce miłosierdzia (litości dla głodnych) bardziej niż ofiary (zachowania przykazania szabatu).⁴⁵ Zgodnie z linią interpretacyjną faworyzowaną w tym artykule, takie ujęcie nie jest właściwe. Raz jeszcze należy się odwołać to idei symbiozy kultu i moralnego zachowania. Bez lekceważenia kultu należy uznać potrzeby głodującego człowieka i okazać mu miłosierdzie przez pozwolenie na zaspokojenie głodu. Jezus wzywa zatem faryzeuszy, by okazali miłosierdzie Jego głodującym uczniom. W ten sposób wypełnią oni istotę Tory, jaką jest *ἔλεος* (23,23; zob. 22,39-40). W świetle przyjętej tutaj linii interpretacyjnej Oz 6,6 nie jest możliwe uznanie wyjaśnienia identyfikującego *μεῖζόν* („coś większego”) z miłosierdziem. Tym, co jedynie jest większe zarówno od świątyni, jak i ludzkiej moralności (w tym miłosierdzia), jest Bóg i Boży *ἔλεος*. Jezus identyfikuje się jako Bóg i Pan szabatu, który w szabat otacza miłosierdziem głodujących, a w późniejszym kontekście uzdrawia w szabat człowieka z uschlą ręką (12,9-14). Jezus nie tyle neguje lub obniża wartość szabatu, ile nadaje temu dniowi właściwe znaczenie: objawiania Bożej (i konsekwentnie ludzkiej) miłości.

Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 38, Finnische Exegetische Gesellschaft, Helsinki 1983, s. 171.

⁴⁴ Tak U. L u z, *Matthew 9–20*, s. 182: „Thus what is greater than the temple is mercy, which in Jesus’ interpretation of the will of God has become the greatest thing”.

⁴⁵ Zob. *tamże*: „...we must interpret the negation in the Hosea quotation dialectically and not antithetically. God wants mercy *more* than sacrifice”.

Lektura diachroniczna

Jak zauważono wyżej, Oz 6,6 cytowany jest dwukrotnie przez Mateusza, ale nie jest cytowany w paralelnych tekstach synoptycznych. Obecność Oz 6,6 w Mateuszowej Ewangelii jest zatem wynikiem namysłu teologicznego redaktora, często określanego jako „Szkoła Mateuszowa”. Nie można jednak wykluczyć używania tego cytatu przez samego Jezusa i jego transmisję przez tradycję ustną. Zwraca także uwagę fakt, że Oz 6,6 nie jest cytowany przez innych hagiografów Nowego Testamentu, nawet w tekstach traktujących o kulcie. Pokazuje to raz jeszcze ważność tego tekstu dla Mateusza i jego wspólnoty, przy jednoczesnym braku szczególnego nim zainteresowania przez pozostałą część Kościoła pierwotnego.

Zdaniem D. Hilla, obie Mateuszowe perykopy, w których występuje Oz 6,6, można interpretować na tle historii wspólnoty Mateuszowej.⁴⁶ Tekst Mt 9,9-13 to obraz bratania się chrześcijan pochodzenia żydowskiego (reprezentowanych przez Jezusa i uczniów) z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego (reprezentowanych przez celników i grzeszników). Wspólnota Mateusza byłaby w świetle tej hipotezy grupą religijnie i etnicznie mieszaną (żydowsko-pogańską). Dzieje Apostolskie i List do Galatów, mówiące o kontrowersji antiocheńskiej i Soborze Jerozolimskim, wskazują na istnienie problemu współistnienia tych dwóch grup w łonie pierwotnego Kościoła. Problem ten mógł zatem występować również we wspólnocie Mateuszowej, tradycyjnie związanej z Palestyną i Bliskim Wschodem. Wspólnota Mateusza w konfrontacji z judaizmem faryzejskim (po 70 r. wydalona z synagogi) broniłaby swojego stanowiska, odwołując się do Oz 6,6. Wspólnota ta mogłaby się nawet bronić wobec zarzutów pochodzących od członków samego Kościoła, którzy, wywodząc się z judaizmu (np. z faryzeizmu), hołdowałiby postawie ekskluzywistycznej, zamykającej się na pogan. Odwołując się do postawy Jezusa i Jego uczniów oraz starotestamentalnych pism (parafrazując Mateuszowe

⁴⁶ D. Hill, *On the Use and Meaning of Hosea VI. 6 in Matthew's Gospel*, *New Testament Studies* 24/1978, s. 107-119.

„idźcie i nauczcie się z Pisma” – 9,13), Mateusz pokazuje, że wierność Bożej woli oznacza przekraczanie społecznych, kultycznych i religijnych barier.

W przypadku Mt 12,1-8, zdaniem R. Hummela⁴⁷ oraz D. Hilla, Kościół Mateuszowy w debacie z faryzeizmem twierdził, że wypełnieniem nakazu szabatu jest prawo *ἐλεος*, prawo czynienia dobra. Wspólnota w ten sposób usprawiedliwiała swoje działanie w dzień szabatu, rozumiane jako czynienie dobra. Skoro wypełnieniem Prawa i Proroków jest podwójne przykazanie miłości (22,40), wypełnieniem nakazu szabatu jest prawo czynienia dobra, prawo *ἐλεος*, prawo *hesed*, lojalnej miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga, która wyraża się w miłości do drugich.⁴⁸

Literatura rabinacka, która z zasady jest późniejsza niż Nowy Testament, cytuje Oz 6,6 bardzo często. Mimo swej późniejszej datacji właśnie ona stała się dla współczesnych komentatorów tłem do interpretowania Mateuszowego użycia Oz 6,6.⁴⁹ Wszystko za sprawą wypowiedzi Rabbiego Johannana ben Zakkaia, zmarłego w 80 r. po Chr., którego działalność i wpływ są chronologicznie współczesne powstaniu Ewangelii Mateusza. W najstarszych pismach rabinackich cytujących Oz 6,6, tekst ten jest zawsze odnoszony do kwestii

⁴⁷ R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, BEvTh 33, Kaiser, München 1963, s. 43-44.

⁴⁸ Możliwe są także inne ujęcia diachroniczne, choć nieco mniej przekonujące. Dla przykładu B. Gerhardsson widzi w Mt 12,1-8 zestawiony na zasadzie kontrastu kult kapłanów w świątyni oraz kult Jezusa i Jego uczniów. Z jednej strony jest to kult zewnętrzny przez ofiary (świątynia), z drugiej zaś kult wewnętrzny (duchowy) sprawowany przez miłość (Kościół Mateusza). Zob. B. Gerhardsson, *Sacrificial Service and Atonement in the Gospel of Matthew*, w: R. Banks (red.), *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L.L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, s. 28.

⁴⁹ Por. B. Standaert, *Misericordia voglio (Mt 9,13 e 12,7)*, Parola, Spirito e Vita 29/1994, s. 109-119; P. Podszwa, *La funzione di Os 6,6 nella comprensione matteana dell'Antico Testamento*, Colloquia Theologica Adalbertina 3/2001, s. 49-81; tenże, „*Misericordia voglio e non sacrificio*”. *La rilettura di Os 6,6 nel Vangelo di Matteo*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 2001.

zburzenia świątyni w Jerozolimie (70 r. po Chr.). W rozumieniu rabinów obok czytania Tory i codziennej modlitwy właśnie czyny miłości (*ḥesed*) stanowią o trwaniu judaizmu po zniszczeniu świątyni (*b. Ber.* 55a). Oto *ḥesed*, rozumiany jako konkretne czyny miłości (*b. Suk.* 49b), staje się nowym sposobem ekspiacji za grzechy. *Aboth de Rabbi Nathan* 4 prezentuje dialog między wspomnianym Rabbim Yochananem ben Zakkajem i jego uczniem, Rabbim Yehoszuą. Jest to klasyczny tekst odwołujący się do ekspiacyjnej wartości „czynów miłości” (*nmylwt hsdym*) w kontekście zburzenia świątyni.⁵⁰ Co istotne, Rabbi Yochanan cytuje Oz 6,6 jako argument mający ukazać ekspiacyjną wartość czynów miłości. W świetle innych pism rabinackich *ḥesed* może spełniać funkcję ekspiacyjną, gdyż jest wcześniejszy niż świątynia. Co więcej, samo stworzenie było dokonane w oparciu o *ḥesed* (zob. *Avot de Rabbi Nathan* 4).⁵¹ Rabbi Yochanan (*Avot* 1,2) miał stwierdzić, że świat został zbudowany na trzech rzeczach: Torze, ofiarach i dziełach miłości (*nmylwt hsdym*). Rabini w argumentowaniu odwieczności *ḥesed* odwoływali się do Ps 89,3 (zob. *Avot de Rabbi Nathan* 4). Tekst Oz 6,6 służy zatem rabinom to ukazania wyższości *ḥesed* w stosunku do ofiar świątynnych.⁵²

Lektura diachroniczna, widząca Kościół Mateusza w dialogu, nieraz mającym charakter sporu, jest niezwykle atrakcyjna w świetle powyżej przytoczonych tekstów rabinackich, ukazujących *ḥesed* jako środek ekspiacyjny. Zgadza się także rama czasowa, w której tenże dialog miałby się odbywać, a mianowicie okres po zburzeniu świątyni w 70 r. po Chr. Wpływ judaizmu rabinicznego na użycie Oz 6,6 przez Mateusza może być także widoczny przez zastosowanie przez ewangelistę specyficznych formuł wprowadzających ten cytat

⁵⁰ S. Schechter (red.), *Aboth de Rabbi Nathan*, Olms, Hildesheim-New York 1993, s. 11.

⁵¹ Zob. także *Pirque de R. Eliezer* 11 [12], 16 (31a), tekst z VIII w. po Chr., gdzie mówi się o składaniu ofiar z „czynów miłości” (*nmylwt hsdym*) w miejsce krwawych ofiar w kontekście stworzenia świata na bazie *ḥesed* oraz stworzenia pierwszego mężczyzny i kobiety, do których aniołowie przynoszą *ḥesed*.

⁵² Szeroko na ten temat M. Millard, *Osée 6,6 dans l'histoire de l'interprétation juive*, s. 119-146.

(πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστὶν – „idźcie i zobaczcie co znaczy” – 9,13; εἰ δὲ ἐγνώκατε τί ἐστὶν – „gdybyście wiedzieli co znaczy” – 12,7), charakterystycznych dla literatury rabinackiej. Sam Mateusz ukazuje jako „coś ważniejszego” (τὰ βαρύτερα) w Prawie: „sprawiedliwość” (κρίσις), „miłosierdzie” (ἔλεος) oraz „wiarę” (πίστις). Te trzy pojęcia (*ṣəḏāqāh*, *ḥesed*, *’emet*) są podstawowe do rozumienia *tôrāh* przez Ozeasza i one także pojawiają się w powyższych tekstach rabinackich. W midraszu do Prz 21,3 przytoczona jest wypowiedź rabiego Eleazara, który uważał, że praktykowanie sprawiedliwości (*ṣəḏāqāh*) i prawości (*mišpāt*) jest bardziej chciane przez Boga niż całopalenia (*’ōlāh*) i ofiary (*zeḇaḥ*).⁵³ Wspomnienie tych dwóch rodzajów ofiar jest aluzją do Oz 6,6. W midraszu do Ps 9,1 (Tehillim Shochar Tov 9,2) czytamy o Salomonie, który pragnął znać przyszlą zapłatę za zachowywanie przykazań. Salomon nie otrzymuje bezpośredniej odpowiedzi, ale pada stwierdzenie, że miłość (*ḥesed*) człowieka i zachowywanie przykazań jest odpowiedzią na Bożą miłość (*ḥesed*) i Bożą wierność przymierzu.⁵⁴ W końcu rabini twierdzili, że studium Tory zastępuje ofiary (*b.Men.* 110a). Kościół Mateusza i judaizm rabiniczny mogli się zatem spotkać we wspólnym rozumieniu roli *ḥesed* w życiu wierzącego. W tym sensie twierdzenia Mateusza o syntezie Prawa i Proroków w podwójnym przykazaniu miłości oraz istocie Prawa, jaką jest sprawiedliwość, miłosierdzie i wiara, brzmią podobnie jak wypowiedzi judaizmu rabinackiego. Istnieje jednak istotna różnica, a mianowicie osoba Jezusa, który prezentuje siebie jako ucieleśnienie Bożego ἔλεος i środek ostatecznej ekspiacji. Na taką tożsamość i rolę Jezusa judaizm rabiniczny nie mógł przystać.

⁵³ Tekst oryginalny: B. L. V i s o t z k y (red.), *Midrash Mishle. A Critical Edition Based on Vatican MS.* Ebr. 44, Jewish Theological Seminary of America, New York 1990, *at loc.* Tłumaczenie w: t e n Ź e, *The Midrash on Proverbs*, Yale Judaica Series 27, Brown, New Haven 1991. Ta sama idea, wyższości sprawiedliwości nad ofiarami, obecna jest w *DtnR Shoftim* 5,3. Zob. S. L i e b e r m a n n (red.), *Midrash Debarim Rabbah. Edited for the First Time from the Oxford ms. No. 147 with an Introduction and Notes*, Wahrmann, Jerusalem 1974, s. 96.

⁵⁴ M. M i l l a r d, *Osée 6,6 dans l’histoire de l’interprétation juive*, s. 124.

* * *

W części pierwszej przedstawione zostały cztery możliwe sposoby rozumienia Oz 6,6 w kontekście księgi: negacja kultu; negacja specyficznego rozumianego kultu; prymat etyki nad kultem; symbioza kultu i etyki. Najbardziej bliska przesłaniu całej Księgi Ozeasza jest interpretacja czwarta.

Część druga artykułu szuka odpowiedzi na problem tekstualnego *Vorlage*, z jakiego mógł czerpać Mateusz. Wydaje się, że Mateusz cytował tekst hebrajski, będąc wiernym ówczesnej zasadzie hermeneutyecznej, która widziała w każdym członie paralelizmu hebrajskiego odrębną treść. Relektura Oz 6,6 w Ewangelii Mateusza widziana jest przez komentatorów na dwóch poziomach: synchronicznym i/lub diachronicznym. Na poziomie synchronicznym proroctwo Ozeasza ukazuje Jezusa jako kompetentnego interpretatora Biblii Hebrajskiej. Powtórzenie cytatu z Oz 6,6 w Ewangelii Mateusza podkreśla smutną konkluzję o braku zrozumienia ze strony faryzeuszy misji i nauczania Jezusa. W istocie są to pierwsze teksty Mateuszowe prezentujące Jezusa w dyskusji z faryzeuszami. Oto Jezus poprawnie interpretuje Torę i Proroków, ukazując nadto realizację jej nakazów w swym postępowaniu. Jezus jest ucieleśnieniem Bożego *hesed*/*ἔλεος*, lojalnej miłości doświadczanej w przymierzu i kierowanej do każdego zbłąkanego grzesznika.

Biorąc pod uwagę ujęcie diachroniczne, można spojrzeć na Mateuszowy Kościół jako będący w sporze czy to z poszczególnymi frakcjami we własnym łonie czy też z sobie współczesnym judaizmem rabinicznym. Można jednak widzieć zarówno ewangelistę Matusza jak i ówczesny judaizm rabiniczny, jako mówiący jednym głosem. Tym, co się liczy, jest *hesed*/*ἔλεος*, wierna miłość Boga oraz wierna Bogu i ludziom miłość człowieka. W sytuacji braku świątyni (judaizm) lub obecności świątyni utożsamionej z Bogiem Miłością i Jego Kościołem (Kościół Mateusza), to *hesed*/*ἔλεος* ma moc ekspiacji grzechów. Tym jednak, co różni judaizm i Kościół Mateusza, jest związek między *hesed*/*ἔλεος* i Jezusem: dla judaizmu *hesed*/*ἔλεος* to tylko uczynki miłości, dla Mateusza to także Wcielona Miłość, która

przez swój czyn miłości dokonała ostatecznej ekspiacji i ofiaruje się,
przez swoje miłosierdzie, grzesznikowi.

ks. Adam KUBIŚ

Słowa kluczowe: Oz 6,6; Mt 9,13; Mt 12,7; *hesed*, ἔλεος, miłość, miłosierdzie, szabat

Keywords: Hosea 6:6; Matt 9:13; Matt 12:7; *hesed*, ἔλεος, love, mercy, Sabbath

Hosea 6:6 and its *Relecture* in the Gospel of Matthew

Summary

The first part of the article deals with four different understandings of Hosea 6:6 in the context of this prophetic book: (1) repudiation of the cult as such, (2) the rejecting of a specific *kind* of cult, (3) the priority of ethics *over* the cult, and (4) the symbiosis of cult *and* ethics, i.e. that an authentic cult interweaves ethical values and proper ritual conduct. The author concludes that the fourth interpretation best fits the message of the Book of Hosea. The second part of the article deals with the problem of the textual *Vorlage* which would have been used by Matthew. It seems that he quoted from the Hebrew text, being faithful to a then-current hermeneutical rule by which each part of a biblical parallelism was interpreted separately, based on the belief that every single line carried equal weight and conveyed a new truth or a new law. The Matthean *relecture* of Hosea 6:6, the focus of the third part, is presented from two perspectives, namely synchronic and diachronic. In the synchronic presentation the main point of concern is the contribution of the quotes in 9:13 and 12:7 to understanding the Matthean pericopes. Finally, the diachronic reading deals with the Matthean use of Hosea 6:6 within the context of the Matthean community and of its dialogue with the Rabbinic Judaism of the day.