

BÓG NASZĄ MATKĄ (IZ 49,15)?

Wstęp

O Bogu zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie mówi się zasadniczo jako o „naszym Ojcu”². Czasowniki opisujące Jego działania i wypowiedzi z zasady też są rodzaju męskiego. Taki stan rzeczy jest oczywiście efektem tego, że teksty biblijne pisali głównie mężczyźni, a struktura społeczna starożytnego Izraela miała charakter patriarchalny. Niemniej mówi się tu jedynie o uwarunkowaniach kulturowych i językowych, które wpłynęły na dokonanie wyboru tego rodzaju dla form czasownikowych. Sposób mówienia i pisania o Bogu opiera się ponadto w tym wypadku na analogiach i metaforach, gdyż autorzy biblijni mieli pełną świadomość, że kategorie płciowe (mężczyzna, kobieta) nie mają żadnego realnego odniesienia do natury Boga. Potrzeba mówienia i pisania o Nim wymagała jednak zastosowania różnych porównań i odniesień czerpanych z codziennego doświadczenia (król, wojownik, pasterz, lekarz, winogrodnik itp.)³. W metaforze małżeńskiej, zastosowanej na opisanie przymierza, JHWH również przedstawiony jest jako mąż, a Izrael jako Jego żona. Na tej, z reguły męskiej, liście takich odniesień uwagę zwraca metaforyka odwołująca się do obrazu Boga pełniącego rolę matki⁴. Z jej pomocą opisuje się takie doświadczenia jak to, że JHWH rodzi Izraela (Lb 11,12), nie zapomina o nim (Iz 49,15) i go pociesza (Iz 66,13). Tej retoryce i metaforyce właśnie autor chce przyjrzeć się bliżej w tym artykule, ze szczególnym uwzględnieniem Iz 49,15.

1. JHWH: Ojciec i Matka

Jak już zauważono, o JHWH znacznie częściej mówi się jako o ojcu Izraela⁵. Taki obraz przypomina również Jezus, kiedy mówi o „domu Ojca” lub uczy uczniów modlitwy *Ojciec nasz*. W Starym Testamencie obraz Boga jako matki i ojca⁶ pojawia się najpierw

¹ Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, Uniwersytet Szczeciński, Instytut Nauk Teologicznych; ORCID: 0000-0002-1512-997x, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

² *Ty, Panie jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7)*. *Biblia o Bogu Ojcu*, red. Franciszek Mickiewicz, Julian Warzecha, RiSB 5 (Warszawa: Vocatio, 1999); A. Böhler, „Unser Vater”, w: *Metaphor in the Hebrew Bible*, red. Pierre van Hecke (Leuven–Paris–Dudley: Peeters, 2005), 249–263.

³ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 229–266.

⁴ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 258–259.

⁵ Pwt 32,6; Iz 63,16; 64,7; Jer 31,9; Ml 1,6; 2,10; Wj 4,22; Iz 43,6; Oz 11,1; Ps 2,7.

⁶ Pieter Arie Hendrik de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety* (Leiden: Brill, 1974).

w kontekście opisu Boga jako Stwórcy (por. Iz 45,9–11 zwł. w. 10). JHWH zrodził góry, ziemię, świat (Ps 90,2) i Izraela (Pwt 32,18). Izrael wyznaje swoje zaufanie wobec JHWH, czując się przy Nim jak dziecko (rdzeń *gml*)⁷ pozostające pod opieką matki (Ps 131). Potem porównanie do samej już tylko matki powraca, gdy mowa jest o ponownym zrodzeniu Izraela (Iz 42,14)⁸ i jego pocieszeniu przez Boga (Iz 45,15; 66,13)⁹. Nietrudno zauważyć, że odwołanie się do tego kobiecego i matczynego podejścia Boga do Izraela pojawia się w momencie szczególnego kryzysu, jakim było wygnanie babilońskie. Takie odwołanie miało zaradzić jego skutkom odzwierciedlającym się w psychice ludu wybranego i w konsekwencji wnioskom, jakie on z tego doświadczenia wyciągał. Jak trafnie zauważa Walter Brueggemann¹⁰, to właśnie sytuacje kryzysowe wymuszały poszukiwania nowych, „świeżych metafor”. Obraz Boga jako matki stanowi rozwinięcie personifikacji Syjonu i Jerozolimy, toponimów często przedstawianych jako matka (por. Iz 50,1; 51,11; 52,1–10; 62,11)¹¹.

W wielowarstwowej literacko, poetyckiej kompozycji z późnego okresu po wygnaniu babilońskim, za jaką jest dziś uważana Pieśń Mojżesza (Pwt 32)¹², mowa jest nadal o Bogu jako Ojcu (Pwt 32,6), ale w kolejnych wierszach, w zarzucie wobec Izraela: „Gardzisz skałą, co ciebie poczęła (*jld*), zapomniałeś o Bogu, który cię zrodził (*hll*)” (Pwt 32,18; por. w. 15) wybrzmiewa, obok ojcowskiego, także matczyzny obraz JHWH¹³. Podobnie, choć jeszcze wyraźniej, widać to, kiedy Mojżesz odpowiada JHWH, że to nie on, tylko Bóg począł (*hrh*) i zrodził (*jld*) Izraela (Lb 11,12). W ten sposób zaznacza on zarazem, że to JHWH jest matką tego ludu¹⁴. Również i ten tekst z reguły datowany jest jako element powygnaniowej redakcji Pięcioksięgu¹⁵. Izrael po wygnaniu opisywany jest też jako ten dźwigany (‘*ms qal participium passivum*) przez JHWH od brzucha/łona matki (*minni-beṭen*) i noszony (*nś’ qal participium passivum*) od (wyciągnięcia) z jej łona (*minni-rāḥam*) (Iz 46,3; por. 63,9). Jakkolwiek motyw ten (dźwiganie/no-

⁷ *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. I. Kohler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (Warszawa: Vocatio, 2008), 186: „odzwyczajając, odstawiać od piersi” (por. Rdz 21,8; 1 Sm 1,20–23; 2Mch 7,27). Nie ma jednak pewności, że chodzi tu jednak rzeczywiście o odróżnienie dziecka odstawionego już od piersi. Obraz w każdym razie wskazuje na naturalną więź dziecko–matka; Frank Lothar Hossfeld, Erich Zenger, *Psalmen 101–159*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2008), 606.

⁸ Wcześniej pojawia się porównanie JHWH do żołnierza (Iz 42,13).

⁹ Horst Dietrich Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln* (Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1991), 282.

¹⁰ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 262.

¹¹ P.K. Tull, „Mother”, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. Katherine Doob Sakenfeld, t. 4 (Nashville: Abingdon Press, 2009), 156; John J. Schmitt, „The Motherhood of God and Zion as Mother”, *Revue Biblique* 92 (1985): 557–569.

¹² Eckart Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2017), 2157–2163.

¹³ Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 2181. Otto doszukuje się takich żeńskich konotacji również w Oz 11,1–9; Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3.2 (Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1994), 109–111.

¹⁴ Stanisław Lach, *Księga Liczb*, PŚST II/2 (Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970), 131.

¹⁵ Thomas Römer, „Der Pentateuch”, w: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. Walter Dietrich i in. (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 145–146.

szenie) można porównać do noszenia przez dobrego pasterza (Iz 40,11; por. też obraz orła z Wj 19,4; Pwt 32,11 i potem też Pwt 1,31)¹⁶, to słownictwo odnosi się tu jednak zdecydowanie do obrazu relacji matka–dziecko¹⁷. Do matki pocieszającej swe dziecko JHWH porównywany jest też, gdy mowa jest o pocieszaniu przez Niego swego ludu (Iz 66,13). Ta matczyzna troska wybrzmiewa w końcu również, gdy przypomina się Izraelowi o mnóstwie dobroci (*w^erab-tûb*) wyświadczonej mu przez Boga, porównywanej do Jego miłosierdzia (*k^erahămājw*) i wielkiej łaskowości/lojalności (*ûk^erōb ḥāsādājw*). Słowo „miłosierdzie” nawiązuje tu do obrazu matczynej łona (por. Iz 46,3; 49,15). To akcent położony na fizyczną, naturalną więź matki ze swoim dzieckiem, która jest czymś więcej niż tylko nieuwarunkowaną miłością Boga do jego ludu¹⁸. Porównanie do matki w opisie postawy JHWH wobec Izraela akcentuje głębię i intensywność tej Jego „matczynej miłości” do swego ludu¹⁹. Datowanie wszystkich tych wypowiedzi na okres po wygnaniu babilońskim i ukazywanie JHWH w roli matki troszczącej się o swoje dzieci jest więc formą odpowiedzi na wątpliwości wyrażane przez Izraela okresu wygnania i po nim (por. Iz 49,14; Lm 5,20 vs. Iz 49,15–16)²⁰. Temu problemowi autor chce się teraz przyjrzeć w kolejnym paragrafie.

2. „Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,15)

Iz 49,14–21(22–26) to zbiór argumentów przeciwko wątpliwościom personifikowanego Syjonu, wyrażonym w słowach: „Powiedział Syjon: Opuścił mnie JHWH, mój Pan mnie zapomniał” (Iz 49,14)²¹. Miłość matki do dziecka stanowi w tej argumentacji główny przykład świadczący o nieprawdziwości tych słów. To odwołanie do naturalnego stanu rzeczy, jakim jest więź matki z jej ssącym jeszcze pierś dzieckiem, synem zrodzonym z jej ciała. Inaczej niż w kolejnych perykopach (Iz 49,22–24//25–26) odpowiedź JHWH nie jest tu jednak wprowadzona słowami: „Tak mówi JHWH”, lecz stanowi bezpośrednią, wręcz emocjonalną odpowiedź na wyrażone powyżej wątpliwości Syjonu. Przywołuje się w niej naturalny przykład ilustrujący niemożliwość takiego stanu rzeczy, jaki sugeruje przytoczone pytanie retoryczne (w. 14)²². Jest tu zatem nie tyle klasyczne proroctwo czy dysputa, ile raczej wyrażony ad hoc dowód niezmienniej Bożej wierności wypowiedziany w tonie retoryki mądrościowej²³.

¹⁶ Jan L. Koole, *Isaiah III*, t. 1: *Isaiah 40–48*, HCOT (Kampen: Kok Pharos Publishing, 1997), 501.

¹⁷ Ulrich Berges, *Jesaja 40–48*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2008), 456.

¹⁸ Na ten temat szerzej: Mayer I. Gruber, „The Motherhood of God in Second Isaiah”, *Revue Biblique* 90, 3 (1983): 351–359.

¹⁹ Phyllis Trible, *God as the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 31–71.

²⁰ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 258.

²¹ To element tradycji lamentacyjnej związanej z upadkiem Syjonu/Jerozolimy po inwazji babilońskiej (Lm 5,17–21; Iz 49,19); Klaus Baltzer, *Deutero-Jesaja*, KAT X.2 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1999), 407.

²² Shalom M. Paul, *Isaiah 40–66*, ECC (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 333.

²³ Brevard S. Childs, *Isaiah*, OTL (Louisville–London: Westminster John Knox Press, 2001), 391, ze wskazaniem na Rosario Pius Merendino, „Jes 49,14–26: Jahwes Bekenntnis zu Zion und die neue Heilsze-

By dobrze zrozumieć tę odpowiedź, w punkcie wyjścia trzeba najpierw odnieść się do zarzutu, jaki w imieniu JHWH skierował wcześniej do Izraela prorok Jeremiasz:

„Czy młoda panna zapomni swoich klejnotów, a narzeczona swych przepasek? Mój naród jednak zapomniał o Mnie od licznych już dni” (Jr 2,32).

Porównanie ma w tej wypowiedzi wyraźnie trend wzrastający. Określenie „narzeczona” (*kallāh*) determinuje bowiem sens słowa „młoda dziewczyna/panna” (*b^etūlāh*), a zwrot „jej opaski” (*qiššurej^āh*)²⁴ określa to, o jakie „ozdoby/klejnoty” (*‘edj^āh*) chodzi²⁵. Retoryczny wydźwięk tego pytania jest jasny i wynika głównie ze słowa „narzeczona”. Tłem jest tu niewątpliwie metaforyka małżeńska stosowana w opisach relacji przymierza Izraela z JHWH²⁶. Mowa jest o czymś nie do pomyślenia w relacjach międzyludzkich, a zdarzyło się, na nieszczęście, w relacjach z JHWH²⁷. Mimo ostrzeżeń (por. Pwt 6,12; 8,14) Izrael był zdolny zapomnieć (*šākah*) o swoim Bogu i wyrzucić z pamięci wszystko otrzymane od Niego dobro. To częsty zarzut czyniony Izraelitom²⁸. Co na to Bóg? Ten problem wydaje się podejmować teraz prorok epoki końca wygnania babilońskiego, nazywany Deutero-Izajaszem (Iz 49,14–18)²⁹.

W Iz 49,15–16 podjęty jest temat zawarty w pytaniu retorycznym personifikowanego Syjonu (w. 14)³⁰. Autor uwagę skupi jednak tylko na pierwszym argumentie, który jest istotny dla badanego tu zagadnienia.

Czy może zapomnieć (*šāka^h*) kobieta (*‘iššā^h*) swoje niemowlę (*‘ūlāh*)?
 Nie okazywać miłosierdzia (*mērahēm*) synowi swego łona (*ben-biṭnāh*)?
 Nawet jeśli one (*gam-‘elle^h*) zapomną (*šāka^h*), to Ja nie zapomnę (*šāka^h*) ciebie
 (w. 15).

„Zapomnieć” (*šāka^h*) to czasownik, który pojawia się w Starym Testamencie ponad 100 razy, z tego jednak tylko 17 razy z JHWH w roli podmiotu, a w tym 12 razy kontekst stanowi modlitwa³¹. W wersetych 14–15 powraca on aż cztery razy. Najpierw jako wyraz wątpliwości (w. 14) i trzy razy jako element w argumentacji podważającej ich sensowność (w. 15). W Starym Testamencie szczególne zastosowanie czasownik ten znajduje w Księdze Powtórzonego Prawa i w literaturze deuteronomistycznej. Jego

it”, *Revue Biblique* 89, 3 (1982): 321–369.

²⁴ To słowo jest trudne do jednoznacznej identyfikacji. Pojawia się ono na liście kobiecych ozdób w Iz 3,20. LXX: *stēthodesmida* (opaski na piersi). Hebrajski rdzeń *qšr* opisuje proces wiązania czegoś ze sobą (Iz 49,18), stąd też sugestia, że chodzi o strój ślubny, który takiego wiązania wymagał; por. dyskusję w: Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, AB 21A (New York: Doubleday, 1999), 292.

²⁵ John Goldingay, *The Book of Jeremiah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2021), 138.

²⁶ Piotr Włodyga, *Oblubieniec i oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza* (Kraków: WAM, 2003).

²⁷ Georg Fischer, *Jeremia 1–25*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005), 173.

²⁸ Jr 3,21; 13,25; 18,15; Pwt 32,18.

²⁹ Benjamin D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*, *Contraversions: Jews Other Differences* (Stanford: University Press, 1998), 37–38.

³⁰ Jolanta Judyta Pudełko, „Transformacja Syjonu Iz 49,14–21 na tle tradycji o Syjonie”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 24, 2 (2011): 81–90.

³¹ Lm 2,6; 5,20; 1Sm 1,11; Ps 9,13; 10,11.12; 13,2; 42,10; 44,25; 74,19.23; 77,10; Ulrich Berges, *Klage-lieder*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2002), 298.

teologiczny sens trudno jest tu też przecenić, gdyż „zapomnieć” oznacza w praktyce groźbę zerwania przymierza z Bogiem z winy ludu³². Świadomość, że tak się w końcu stało, to wyraz kryzysu tradycyjnej, deuteronomistycznej koncepcji przymierza o charakterze bilateralnym, wzorowanej na hetycko-asyryjskich traktatach lojalnościowych (tzw. wasalskich). To efekt upadku Królestwa Judzkiego w 587 przed Chr. Ten kryzys zostanie potem przewyciężony poprzez doświadczenie końca wygania babilońskiego (koniec kary) i poprzez podjęcie w nowy sposób idei przymierza przez teologię kapłańską (przymierza łaski opartego na modelu tzw. *royal grant*, zarezerwowanego dotąd dla panującej dynastii; por. 2 Sm 7)³³.

Wypowiedź z Iz 49,15 zawiera dwie zasadnicze trudności egzegetyczne. Jedną, związaną ze zrozumieniem leksemu *mērahēm*, a drugą, wynikającą z zastosowania zamimka w liczbie mnogiej *'ēlle^h*. Samo porównanie jest jednak czytelne. Przywołuje się w nim obraz relacji, jaka łączy „kobietę” z niemowlęciem, które karmi piersią³⁴. Pełna pierś matki i głodne dziecko, które jest „synem jej ciała/łona” (*ben-bitnāh*), to obraz najbardziej intensywnej więzi emocjonalnej i doskonała ilustracja odwołująca się do jednej z najmocniejszych relacji międzyludzkich (por. Iz 49,23; 66,11)³⁵.

Argumentacja ma charakter *a minori ad maius* (hebr. *qal wa-chomer*). Skoro kobieta nie może zapomnieć o swoim dziecku z powodów psychologicznych i z powodu naturalnej fizycznej więzi, to tym bardziej JHWH nie może zapomnieć o swoich dzieciach. „Prorok zaprasza nas, by pomyśleć o przywiązaniu matki, a potem idzie krok dalej (por. Ps 27,10)”³⁶. To, co jednak mimo wszystko mogłoby potencjalnie zdarzyć się w takiej ludzkiej relacji, nie zdarzy się w relacji z Bogiem.

Obraz kochającej matki można łączyć z porównaniem z Iz 42,14. Bardziej jednak chodzi tu o nawiązanie do cytowanych już słów proroka Jeremiasza (Jr 2,32a). Wypowiedź tego proroka przywołana jest tu w dwóch oddzielnych odsłonach. W badanym przez nas wierszu 15a (opaski na piersi) znajdujemy odniesienie do pierwszej jej części, a nieco dalej (w. 18b: klejnoty) do drugiej. To dowód, że chodzi o intencjonalny cytat i jego reinterpretację³⁷. Rozczarowaniu wyrażonemu w słowach przedwygnaniowego proroka (Jr 2,32a: lud zapomniał o Bogu) przeciwstawia się tu teraz zdecydowaną deklarację ze strony JHWH: „Ja nie zapomnę”. Obawa, że tak może się jednak

³² W. Schottroff, „škb vergessen”, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. Ernst Jenni, Claus Westermann, t. 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1993), 898–904, zwł. 902.

³³ Na ten temat Janusz Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*, NKB.ST I/1 (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2013), 424–429: Ekskurs: Kapłańska koncepcja przymierza.

³⁴ Chodzi o rzadki wariant (*'ûl*, jeszcze tylko w Iz 66,20, ewentualnie też w Hi 24,9) dla słów *'ûlêl* (1 Sm 15,3; Jr 44,7) i *'ôlâl* (Jer 6,11; Lm 4,4). Z ich pomocą zawsze opisuje się najmniejsze dzieci karmione jeszcze piersią matki; M. Sæbø, „wl”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Johannes Botterweck i in., t. 10 (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1999), 518–522; V. P. Hamilton, „'ôlêl”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. Willem A. VanGemeren, t. 3 (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 345.

³⁵ Ulrich Berges, *Jesaja 49–54*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2015), 58.

³⁶ Oswalt, *The Book*, 305.

³⁷ Oswalt, *The Book*, 305.

zdarzyć i JHWH zapomni oraz opuści swój lud, była krótko po zburzeniu Jerozolimy dość silnie artykułowana (por. Lm 5,20). Był to efekt tzw. babilońskiego kryzysu. Jeszcze długo po wygnaniu trzeba było na takie obawy odpowiadać zdecydowanym „nie”, nazywając JHWH „Bogiem miłosiernym” (*'ēl rahûm*; por. Pwt 4,31). Niewątpliwie to doświadczenie wygnania i jego „cudowny” koniec zdecydowały o „odkryciu” takiego właśnie charakteru Boga Izraela, czego piękną wykładnię znajdujemy w opowiadaniu z Wj 32–34 (złoty cielec), a kwintesencję w Wj 34,5–7³⁸.

Słowo *'iššāh*, jak sugeruje kontekst bliższy, ma dla Deutero-Izajasza ten sam sens co „matka” (por. też Iz 45,10 LXX)³⁹. Czemu mowa jest jednak o „kobiecie”, a nie wprost o matce? W analizowanym tu przypadku „kobieta” może oznaczać całą klasę ludzi i mieć generalny sens, co tłumaczyłoby zastosowanie liczby pojedynczej rzeczownika i zarazem liczbę mnogą użytego za chwilę zaimka⁴⁰. Sama idea macierzyństwa wystarczająco mocno wybrzmiewa zresztą w kolejnych słowach: *'ûl* i *ben-bitnāh*⁴¹. Trzeba tu mieć również na uwadze stojący za tą wypowiedzią bliskowschodni kod kulturowy, w którym miasto było kobietą, a ściślej mówiąc, matką chroniącą swoich mieszkańców (dzieci) i gwarantującą im przeżycie. W wypełnieniu tej roli mieli pomagać czczeni w tym mieście bogowie⁴². Utrata „dzieci” (por. Jr 31,15–17: nie dająca się pocieszyć pramatka Rachela⁴³) mogła oznaczać zatem tylko jedno, że ci bogowie zapomnieli lub z jakichś powodów nie chcieli lub nie mogli sprostać temu zdaniu. Dla personifikowanego Syjonu w tekście Deutero-Izajasza chodzi jednak o to, że JHWH uznał przymierze za zerwane („zapomniał”).

Powróćmy teraz do wspomnianych trudności egzegetycznych. Pierwszą z nich stanowi leksem *mērahēm* – piel *infinitivus constructus* od „matczynego” rdzenia *rḥm* z pełniącym rolę prefiksu tzw. *min privativum*. Taką konstrukcję trzeba by zatem tłumaczyć w sensie: „bez okazywania miłosierdzia” lub interpretować w sensie: „tak, że się nie zlituje nad synem swego ciała/łona”⁴⁴, „nie okaże miłości dla syna swego łona”⁴⁵. Sytuacja tego rodzaju, nawet gdyby miała miejsce w przypadku jakiejś wyrodnej

³⁸ Na ten temat Janusz Lemański, „Bóg sprawiedliwy i miłosierny – w poszukiwaniu źródeł zapoznania miłosiernego charakteru Boga Izraela”, w: *Miłosierdzie a sprawiedliwość*, red. Janusz Lemański i in. (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2017), 15–42.

³⁹ Paul, *Isaiah 40–66*, 334.

⁴⁰ Tak Hans-Jürgen Hermisson, *Deuterojesaja 49,14–55,13*, BK XI/3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 32.

⁴¹ Brzegowy, *Księga Izajasza*, 432.

⁴² Odil Hannes Steck, „Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung als Stadt und Frau im Alten Testament”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86, 3 (1989): 261–281; Odil Hannes Steck, „Beobachtungen zu Jesaja 49,14–26”, *Biblische Notizen* 55 (1990): 36–46. Na temat innych sugerowanych konotacji (np. kult bogiń mezopotamskich): Pudełko, „Transformacja”, 87.

⁴³ Meira Polliack, „Deutero-Isaiah’s Typological Use of Jacob in the Portrayal of Israel’s National Renewal”, w: *Creation in Jewish and Christian Tradition*, red. Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman, JSOT.S 319 (Sheffield: Academic Press, 2002), 108–109

⁴⁴ Taki wariant proponuje Hermisson, *Deuterojesaja 49,14–55,13*, 2.

⁴⁵ Taki wariant proponuje Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, AB 19A (New York: Doubleday, 2002), 307, wskazując na LXX: *tou mē eleēsai*.

matki, nie zmienia faktu, że Bóg nigdy tak się nie zachowa, gdyż jest „okazującym miłosierdzie” (por. Iz 49,10; 54,10: piel *participium*). Razem z *’ûl* (niemowlę) i *beṭen* (brzuch/łono) jest tu w każdym razie trzecie odwołanie do matczynego obrazu w opisie charakteru Boga Izraela akcentującym siłę cielesnego i emocjonalnego związku pomiędzy matką i karmionym przez nią dzieckiem⁴⁶. Rzecz idzie tu nie o to, by akcentować jakiś cielesny determinizm lub podkreślić, że JHWH jest bardziej miłosierny niż każda ludzka matka (por. Iz 66,13). Chodzi jedynie o kontrast pomiędzy zapomnieć i nie zapomnieć⁴⁷.

Tu występuje jednak drugi problem egzegetyczny związany z interpretacją zaimka w liczbie mnogiej *’elle^h*. Część badaczy⁴⁸ ze względu na ten zaimek proponowała dokonanie rewokalizacji w stosunku do propozycji masoreckiej i odczytanie leksemu *m^erahēm* jako formy imiesłowu *m^erahemet*. W tym wypadku byłby paralelizm: „kobieta”, „miłująca/okazująca miłosierdzie”⁴⁹, który tłumaczyłby liczbę mnogą zastosowanego zaraz potem zaimka⁵⁰. Przeciw takiej reinterpretacji przemawia jednak brak żeńskiej końcówki⁵¹. Mitchell Dahood⁵², łącząc leksem *mērahēm* z rzeczownikiem *reḥem* „łono”, a nie z rdzeniem czasownikowym *rḥm*, sugeruje więc sens „one pregnant” – „ciążarna”. Jednak, jak zauważają inni egzegeci, słowo nie musi mieć zawsze żeńskiej końcówki, a sens proponowany przez Dahooda nie jest potwierdzony w żadnym innym miejscu Biblii hebrajskiej. Inne propozycje sugerują emendację tekstu (*’ēm + rḥm*). To oznacza już jednak nieuzasadnioną przez krytykę tekstu interwencję w sam tekst. Jeśli potraktuje się jednak aktualną formę wypowiedzi jako rzeczownik „młoda kobieta”, to również zyskuje się paralelę dla wcześniejszego rzeczownika „kobieta” i wyjaśni się liczbę mnogą zaimka. Jak uważa zwolennik takiej interpretacji, Shalom Paul⁵³, chodzi tu o rzadki, poetycki rzeczownik, który spotykać można jeszcze w Sdz 5,30: „brankę lub dwie (*raḥam raḥāmātājim*) dla każdego mężczyzny” (+ wątpliwy przykład Am 1,13?) oraz na moabickiej steli króla Meszy i w tekstach z Deir ‘Alla.

Zdanie może mieć charakter eliptyczny⁵⁴, zatem lepiej pozostać przy tradycyjnym rozumieniu tego leksemu: *infinitivus constructus* + prefiks zaimkowy z sensem wykluczającym (*min privativum*; por. podobne konstrukcje w Iz 44,18; Ps 102,5). Logika

⁴⁶ Hanne Løland, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gender God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42; 46; 49*, FAT 2/32 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 185–190.

⁴⁷ Løland, *Silent*, 163.

⁴⁸ M.in. P. Volz, K. Elliger cytowani w komentarzach.

⁴⁹ Tak Roger Norman Whybray, *Isaiah 40–66*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 143–144: „a loving mother”.

⁵⁰ Koole, *Isaiah III*, t. 2: *Isaiah 49–55*, HCOT (Leuven: Peters, 1998), 54.

⁵¹ GKC §122c; Tadeusz Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40–66*, NKB.ST XX/3 (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2019), 428.

⁵² Mitchell Dahood, „Denominative *riḥām* «to coincide, enwomb»”, *Biblica* 44, 2 (1963): 204.

⁵³ Paul, *Isaiah 40–66*, 334

⁵⁴ Tak John N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*, NICOT (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1998), 301.

argumentacji jest więc taka, że „nie do pomyślenia jest, aby kobieta zapomniała o dziecku, które karmi piersią, była bez miłosierdzia dla syna swego łona”⁵⁵.

Kontrast wydaje się potem znajdować pomiędzy tymi, do których wspomniany zaimek się odnosi (*gam...*), a boskim „Ja” (*w^e’ānōkī*)⁵⁶. Problem leży w tym, że ten zaimek, jak wspomniano, jest w liczbie mnogiej, a mowa była o jednej kobiecie. Ponadto jest on rodzajowo neutralny. Jeśli odnosiłby się do „kobiet”, które wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy i oczekiwaniom zapomniałyby o swoim dziecku⁵⁷, to tekst byłby nielogiczny w swej wymowie – uważa Berges⁵⁸. Autor ten powraca więc do dawnej koncepcji i proponuje odnieść zaimek nie do „kobiety/kobiet”, lecz do dzieci, które mogłyby być zapomniane, gdy matki tracą z nimi kontakt. Jego zdaniem chodzi tu o sytuację diaspory (por. kontekst ww. 12.21)⁵⁹. W takim wypadku JHWH podejmuje zarzut Syjonu (w. 14) i zdecydowanie stwierdza, iż o nich nie zapomniał i wskazuje, że jest jak matka, która nie może zapomnieć swoich dzieci. Strategia retoryczna idzie dalej. Nawet gdyby te dzieci żyjące w diasporze zostały zapomniane przez swoich rodaków ucieleśnianych przez personifikowany Syjon, to Bóg nigdy o nich nie zapomni (por. Ps 137,5). To nowy sposób na potwierdzenie obietnicy zbawienia (por. Iz 41,17: *lō’ ’e’ezbēm* – „nie opuszczę ich”)⁶⁰. Można w tym miejscu wyobrazić sobie sytuację, że JHWH – Ojciec wchodzi teraz w rolę Matki, gdyby ta zawiodła (por. Iz 45,10 ta podwójna rola)⁶¹. W tym kierunku idzie tłumaczenie LXX (*epilathoito tauta gynē*; por. jednak Wulg: *si illa oblita fuerit*). By zachować sens liczby pojedynczej czasownika, jego formę *tiškkahnā^h* można ostatecznie zrozumieć też jako formę energiczną *kāḥannā^h* (tak BHS⁶²). Wtedy *’elle^h* byłoby jednak podmiotem, a nie dopełnieniem, i stanowiło element kontrastu dla boskiego, emfaticznego „Ja”. Tym domyślnym podmiotem byłyby tu „kobiety”, które mogłyby zachować się wbrew naturze, jak wyrodne lub zdesperowane matki (por. Lm 4,10; 2 Krl 6,26–29)⁶³. Takie rozumienie również mogłoby tłumaczyć liczbę mnogą analizowanego tu zaimka.

⁵⁵ Koole, *Isaiah III*, t. 2, 54.

⁵⁶ Przyimek *gam* wirtualnie pełni tu tę samą rolę warunkową, jak konstrukcja *gam kī* por. GKC §160b.

⁵⁷ Hermisson, *Deuterojesaja 49,14–55,13*, 4: „ob auch Mütter vergäßen”.

⁵⁸ Berges, *Jesaja 49–54*, 59 ze wskazaniem na Maria Häusl, „«Ich aber vergesse dich nicht». Gottesbilder in Jes 49,14–50,3”, w: Helen Schüngel-Straumann, „*Gott bin ich, kein Mann*”. *Beiträge zur Hermeneutik der biblischer Gottesrede*, red. Ilona Riedel-Spangenberg, Erich Zenger (Paderborn: Brill Schöningh, 2005), 237–245.

⁵⁹ Na problem powrotu diaspory jako właściwy kontekst tej wypowiedzi wskazuje również Burkard M. Zapff, *Jesaja 40–55*, NEB (Würzburg: Echter Verlag, 2001), 303.

⁶⁰ Zapff, *Jesaja 40–55*, 304.

⁶¹ Othmar Keel, „Jahwe in der Rolle Muttergottheit”, *Orientierung* 53 (1989): 89–92.

⁶² GKC §58l.

⁶³ Koole, *Isaiah III*, t. 2, 55.

Zakończenie

Na tle z reguły męskiego obrazu Boga Izraela i bogatej męskiej metaforyki stosowanej na zobrazowanie Jego charakteru, metafora Boga w roli matki wydaje się nie tylko wyjątkowa, ale i nowa. Jak zauważono, pojawiła się ona najwcześniej pod koniec kryzysu babilońskiego i rozwijana była w tekstach z okresu po wygnaniu babilońskim. Jej najpiękniejszy i najpełniejszy wyraz można znaleźć w Iz 49,15. Obraz matki przywiązanej emocjonalnie i fizycznie do swego dziecka służy tu zilustrowaniu tego, że JHWH nie może zapomnieć o swoich dzieciach i przymierzu, nawet jeśli Izrael nie wywiązał się ze swoich zobowiązań wobec Boga i zapomniał o nim, tj. praktycznie sam zerwał to przymierze. Kod kulturowy Lewantu znał ideę miasta w roli matki. W Starym Testamencie tę symboliczną rolę pełniła Jerozolima z dominującym w niej wzgórzem świątynnym (Syjon). Wraz z odkryciem miłosiernego charakteru Boga (koniec wygnania jako akt łaski po odbyciu kary) ta rola „matki” przeniesiona została na JHWH, który nie przestając być ojcem ludu wybranego, dopełnił potencjalne niedomagania personifikowanego w roli matki Syjonu/Jerozolimy. Intymność, czułość i siła łączących matkę i jej dziecko więzi pozwoliły doskonale zobrazować stosunek JHWH do wybranego przez siebie narodu i sprostać wątpliwościom dotyczącym trwałości przymierza („Ja nie zapomnę o tobie!”).

Bibliografia

- Baltzer, Klaus. *Deutero-Jesaja*. KAT X.2. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1999.
- Berges, Ulrich. *Jesaja 40–48*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2008.
- Berges, Ulrich. *Jesaja 49–54*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2015.
- Berges, Ulrich. *Klagelieder*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2002.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40–55*. AB 19A. New York: Doubleday, 2002.
- Böhler, A. „Unser Vater”. W: *Metaphor in the Hebrew Bible*, red. Pierre van Hecke, 249–263. Leuven–Paris–Dudley: Peeters, 2005.
- Brueggemann, Walter. *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Brzegowy, Tadeusz. *Księga Izajasza rozdziały 40–66*. NKB.ST XX/3. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2019.
- Childs, Brevard S. *Isaiah*. OTL. Louisville–London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Dahood, Mitchell. „Denominative *riḥām* «to coincide, enwomb””. *Biblica* 44, 2 (1963): 204.
- De Boer, Pieter Arie Hendrik. *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*. Leiden: Brill, 1974.
- Fischer, Georg. *Jeremia 1–25*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005.
- Goldingay, John. *The Book of Jeremiah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2021.
- Gruber, Mayer I. „The Motherhood of God in Second Isaiah”. *Revue Biblique* 90, 3 (1983): 351–359.
- Hamilton, V. P. „*ôlêl*”. W: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. Willem A. VanGemeren. T. 3, 345. Carlisle: Paternoster Press, 1997.
- Häusl, Maria. „«Ich aber vergesse dich nicht». Gottesbilder in Jes 49,14–50,3”. W: Helen Schüngel-Straumann. „*Gott bin ich, kein Mann*”. *Beiträge zur Hermeneutik*

- der biblischer Gottesrede*, red. Ilona Riedel-Spangenberg, Erich Zenger, 237–245. Paderborn: Brill Schoningh, 2005.
- Hermisson, Hans-Jürgen. *Deuterocesaja 49,14–55,13*. BK XI/3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Hossfeld, Frank Lothar, Erich Zenger. *Psalmen 101–159*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2008.
- Keel, Othmar. „Jahwe in der Rolle Muttergottheit”. *Orientierung* 53 (1989): 89–92.
- Koole, Jan L. *Isaiah III. T. 1: Isaiah 40–48*. HCOT. Kampen: Kok Pharos Publishing, 1997.
- Koole, Jan L. *Isaiah III. T. 2: Isaiah 49–55*. HCOT. Leuven: Peters, 1998.
- Lemański, Janusz. „Bóg sprawiedliwy i miłosierny – w poszukiwaniu źródeł zapoznania miłosiernego charakteru Boga Izraela”. W: *Milosierdzie a sprawiedliwość*, red. Janusz Lemański i in., 15–42. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2017.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*. NKB.ST I/1. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2013.
- Løland, Hanne. *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gender God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42; 46; 49*. FAT 2/32. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Lundbom, Jack R. *Jeremiah 1–20*. AB 21A. New York: Doubleday, 1999.
- Łach, Stanisław. *Księga Liczb*. PŚST II/2. Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970.
- Merendino, Rosario Pius. „Jes 49,14–26: Jahwes Bekenntnis zu Zion und die neue Heilszeit”. *Revue Biblique* 89, 3 (1982): 321–369.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*. NICOT. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1998.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 23,16–34,12*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2017.
- Otto, Eckart. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. ThW 3.2. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1994.
- Polliack, Meira. „Deutero-Isaiah’s Typological Use of Jacob in the Portrayal of Israel’s National Renewal”. W: *Creation in Jewish and Christian Tradition*, red. Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman. JSOT.S 319, 108–109. Sheffield: Academic Press, 2002.
- Preuss, Horst Dietrich. *Theologie des Alten Testaments*. T. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1991.
- Pudelko, Jolanta Judyta. „Transformacja Syjonu Iz 49,14–21 na tle tradycji o Syjonie”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 24, 2 (2011): 81–90.
- Römer, Thomas. „Der Pentateuch”. W: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. Walter Dietrich i in., 145–146. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- Sæbø, M. „wl”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Johannes Botterweck i in. T. 10, 518–522. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Schmitt, John J. „The Motherhood of God and Zion as Mother”. *Revue Biblique* 92 (1985): 557–569.
- Schottroff, W. „škb vergessen”. W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. T. 2, red. Ernst Jenni, Claus Westermann, 898–904. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1993.
- Shalom, M. Paul. *Isaiah 40–66*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Sommer, Benjamin D. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*. Contraversions: Jews Other Differences. Stanford: University Press, 1998.
- Steck, Odil Hannes. „Beobachtungen zu Jesaja 49,14–26”. *Biblische Notizen* 55 (1990): 36–46.

- Steck, Odil Hannes. „Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung als Stadt und Frau im Alten Testament”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86, 3 (1989): 261–281.
- Trible, Phyllis. *God as the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Tull, P.K. „Mother”. W: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. T. 4, red. Katherine Doob Sakenfeld, 156. Nashville: Abingdon Press, 2009.
- Ty, *Panie jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7)*. *Biblia o Bogu Ojcu*, red. Franciszek Mickiewicz, Julian Warzecha. RiSB 5. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 1, red. I. Kohler, W. Baumgartner, J.J. Stamm. Warszawa: Vocatio, 2008.
- Whybray, Roger Norman. *Isaiah 40–66*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmann, 1975.
- Włodyga, Piotr. *Oblubieniec i oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza*. Kraków: WAM, 2003.
- Zapff, Burkard M. *Jesaja 40–55*. NEB. Würzburg: Echter Verlag, 2001.

Streszczenie

W Biblii większość metafor i porównań używanych na opisanie Boga Izraela jest rodzaju męskiego (król, wojownik, pasterz, winogrodnik). Dominujący jest jednak obraz Boga jako ojca. W okresie kryzysu babilońskiego (po 587 przed Chr.) pojawia się jednak nowy sposób opisywania charakteru Boga – metafora związana z obrazem matki będąca odpowiedzią na przekonanie, że Bóg „zapominał” (Iz 49,14–15) o przymierzu i swoich dzieciach.

Słowa kluczowe: Bóg, matka, dzieci, metafora, zapomnieć

Abstract

GOD OUR MOTHER (IS 49,15)?

In the Bible, most of metaphors and similes used to describe the attributes of the God of Israel are masculine (king, warrior, shepherd, viticulturist). However, the image of God as father is dominant. During the Babylonian crisis, however, a new way of describing the character of God appears – a metaphor associated with the image of mother, being a response to the belief that God “forgot” (Is 49,14–15) the covenant and his children.

Keywords: God, mother, children, metaphor, forget