

## Księga Ezechiela

### 1. Kontekst historyczny – kryzys teologii wywołany wygnaniem babilońskim

Dla Ezechiela wygnanie babilońskie nie zaczęło się wraz ze zdobyciem Jerozolimy w lipcu 586 roku. Na ziemi chaldejskiej przebywał od 597 roku, dokąd został deportowany wraz z grupą Judejczyków na czele z królem Jojakinem po tym, jak Nabuchodonozor zdobył wiosną tamtego roku Jerozolimę. Powołany pięć lat później na proroka (por. 1,1-2), nie mógł pozostać obojętnym na problemy wygnańców, co wynikało z powierzonych mu przez Boga misji (por. 2,3-5.7; 3,1.4.10-11.17.27) oraz potrzeb samych zesłańców, artykułowanych przez starszych ludu (por. 8,1; 14,1; 20,1). Jego spojrzenie na przeżywaną sytuację różniło się od oceny proponowanej zarówno przez samych deportowanych (por. np. 12,21-28), jak i tych, którzy pozostali w ojczyźnie (por. np. 11,14-21). Dla jednych i drugich źródłem optymizmu była ciągłość instytucji stanowiących o tożsamości i bezpieczeństwie narodu wybranego. O ich przyszłości miało stanowić posiadanie (niezależnie od faktu, że część Izraelitów była na wygnaniu) ziemi obiecanej jako potwierdzenie Bożego błogosławieństwa, następnie świątynia jerozolimska jako namacalny znak Bożej obecności ze swoim ludem i wreszcie dynastia Dawidowa (nawet przy zaskakującej koegzystencji dwóch królów: Jojakina na wygnaniu i Sedecjasza w Judzie) jako gwarancja ciągłości przymierza z Jahwe. Tymczasem Ezechiel, zamiast włączyć się w chór proroków ogłaszających „pokój” (por. 13,10.16), zapowiada koniec Izraela.

Wyrazistość i bezkompromisowość, z jaką Ezechiel zapowiada kres domu Izraela jest zaskakująca, jeśli przywoła się wewnętrzny dyskomfort, rozterki i sprzeciw współczesnego mu Jeremiasza wobec misji przepowiadania bliskiego już „gwałtu i ruiny” dla Jerozolimy (por. Jr 20,8). Prawdopodobne wytłumaczenie leży nie tyle w chłodnej i racjonalnej osobowości Ezechiela, z którego wyroczni emanuje mentalność kapłana przygotowanego do stanowczego rozstrzygnięcia o czystości i nieczystości ludu, co raczej w jego powołaniu prorockim, którego fundamentem są słowa „narzekania, wzdychań i biada” spożyte w formie zwoju w wizji otwierającej jego działalność w Babilonii (por. 2,10). Zwój stanowiący odtąd zasadę i źródło przepowiadania Ezechiela, nie zawiera zapowiedzi konkretnych nieszczęść. Zamiast mówić o groźbie, wskazuje on na postawę, jaką prorok ma zająć wobec wciąż nowych faktów wpisujących się w tragedię Izraela: ma lamentować, gdyż wymaga tego stan tych osób, które pokładając zwodniczą nadzieję w materialnych znakach przymierza, odmawiały nawrócenia, przez co wybierały śmierć. Ta jasność widzenia czyniła Ezechiela solidarnym ze swoimi słuchaczami. Nie pomniejszał ich winy, brał ją

wręcz na siebie (por. 4,4-8). Walcząc o życie narodu, nie wahał się jednak być „obrazoburcą [...] demitologizującym pewniki wiary”<sup>1</sup>, które traktowane magicznie, tylko pozornie służyły życiu.

### 1.1. Zakwestionowany status ziemi obiecanej

Szukając przyczyny śmierci narodu Ezechiel wskazywał najpierw na błędne interpretowanie prawa własności do ziemi obiecanej. Nie wynikało ono ani z samego faktu przebywania w niej<sup>2</sup>, ani też ze związków krwi z Abrahamem (por. 33,24), któremu (wraz z jego potomstwem) Bóg darował tę ziemię na własność (por. Rdz 12,1-3; 17,8). W pierwszym przypadku fizyczna obecność w Kanaanie nie jest jeszcze dowodem przychylności Jahwe, gdyż Jego efektywne działanie nie zamyka się tylko w obrębie ziemi zajmowanej przez Izrael<sup>3</sup>. Słabość drugiego argumentu wynikała z mechanicznego traktowania obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu przez Jahwe. Łaskawość Boga wobec patriarchy, jak najbardziej darmowa, nie bazowała na „darwinowskim materializmie”<sup>4</sup>, lecz oczekiwała odpowiedzi w postaci „przestrzegania przykazań Boga, postępowania sprawiedliwie i uczciwie” (Rdz 18,19), co legitymizowałoby prawo Izraela do ziemi obiecanej.

### 1.2. Kryzys teologii Syjonu

Podobne niezrozumienie Bożego daru objawiało się w spojrzeniu Izraelitów na Jerozolimę wraz z usytuowaną w niej świątynią. Sprzyjała temu monarchiczna teologia Syjonu, która centralnym punktem swojej ideologii uczyniła przekonanie o wiecznym przebywaniu Jahwe w świątyni zbudowanej przez Salomona, a w konsekwencji tej obecności, o nienaruszalności miasta<sup>5</sup>. Zapośredniczona obecność Boga rodziła wśród ludu ufność w Jahwe jako pewną pomoc i obronę przed wrogiem (por. Ps 46; 48; 78). Ten aspekt zyskał szczególnie na znaczeniu po cudownym ocaleniu Jerozolimy podczas jej oblężenia przez wojska asyryjskiego króla Sennacheryba w 701 r. (por. 2 Krl 19,35). Jako aksjomat wiary pogląd o bezpieczeństwie płynącym z obecności Jahwe na Syjonie musiał bardzo szybko stać się w praktyce swoistym talizmanem, skoro głos przywódców Jerozolimy: „Czyż Pan nie jest wśród nas? Nie spadnie na nas nieszczęście” spotkał się z ostrym

<sup>1</sup> A.J. HESCHEL, *The Prophets*, I, Peabody 2001<sup>4</sup>, 12.

<sup>2</sup> Por. zarzuty stawiane przez mieszkańców Jerozolimy ziomkom przebywającym w Babilonii, których dystans fizyczny od ziemi obiecanej automatycznie miał wykluczać ich prawo do niej (11,15).

<sup>3</sup> Dysputa w 11,14-21 zdecydowanie odrzuca rozpowszechniony na starożytnym Bliskim Wschodzie pogląd o związku ziemi, zamieszkałej przez daną wspólnotę narodową, z bóstwem uznawanym za jej patrona.

<sup>4</sup> D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Grand Rapids – Cambridge 1998, 260.

<sup>5</sup> Byłoby uproszczeniem twierdzić, że teologia Syjonu naiwnie wierzyła w wyłączną obecność Jahwe w murach sanktuarium. Modlitwa Salomona na poświęcenie świątyni widzi ją jako miejsce spotkania się Boga, który mieszka w niebie, z człowiekiem żyjącym na ziemi (1 Krl 8,27.30). Zstępując na Syjon (Ps 2,6; 20,3) w widzialnym znaku swojej zbawczej działalności, znanym już z okresu wędrówki przez pustynię i zajmowania Kanaanu, Jahwe nie zrezygnował ze swojej transcendencji, dalej „tronując w niebie” (por. Ps 2,4; 20,7). Szczegółową analizę przedwygnaniowej teologii Syjonu można znaleźć u E. Otto, „יהושפט”, *TWAT*, VI, 1012-1019, który eksponuje przełomowe znaczenie roku 701 dla rozwoju tego nurtu teologicznego w Izraelu.

sprzeciwem już proroka Micheasza żyjącego w drugiej połowie VIII w. (por. Mi 3,9-12). Pewność słuchaczy Ezechiela o nienaruszalności Jerozolimy była wyrażana obrazem garnka i znajdującego się w nim mięsa (por. 11,3b), który symbolicznie przedstawiałby ich bezpieczeństwo („mięso”) w obrębie murów miasta („garnek”). Towarzyszące temu wyobrażeniu słowo o możliwości spokojnego wznoszenia domów (por. 11,3a) podkreślałoby natomiast istniejącą w przekonaniu Judejczyków niczym niezmaconą perspektywę pokoju dla Jerozolimy. Prorok natychmiast odrzuca tę tezę (por. 11,11), by powrócić do niej w pierwszym dniu oblężenia stolicy (por. 24,3-14): tym razem, mówi Ezechiel, zawartość garnka („krwawe miasto”) zostanie poddana działaniu ognia aż do całkowitego jej spalenia, co zapowiada ostateczne ukaranie Jerozolimy za przemoc i gwałt szerzący się na jej ulicach (por. 22,1-13.24-29).

### 1.3. Kres monarchii Dawidowej

Ostatnim elementem iluzorycznego wyobrażenia życia gwarantowanego zaangażowaniem się Boga w historię domu Izraela była dynastia dawidowa. Karmiło się ono jednostronną interpretacją proroctwa Natana skierowanego do Dawida wobec jego decyzji o zbudowaniu sanktuarium dla Arki Przymierza (2 Sm 7). Jeśli uznać fragmenty tej wyroczni 7,11b.12b.13b za rdzeń pierwotnego proroctwa dla założyciela dynastii, to deklaracja Boga o łaskawości dla domu dawidowego byłaby jednostronna i bezwarunkowa. W wyniku kolejnych relektur obietnica otrzymała nowe akcenty, które w 7,8b-9 starały się idealizować postać Dawida. Przez określenie go mianem „mój sługa”, król zyskuje status odpowiadający osobie Mojżesza i Jozuego, których sukcesy były gwarantowane stałą obecnością Boga w ich poczynaniach. Podobnie miało być z Dawidem i jego potomstwem, które odtąd cieszyłoby się szczególną relacją z Jahwe, stając się w ten sposób kanałem Bożej łaskawości dla Izraela (por. 1 Krl 3,6-7; 8,24-26). Stan faktyczny monarchii w ocenie Ezechiela odbiega jednak dalece od oczekiwań ludu., który projektował na nią siłę lwa (por. 19,1-10), potęgę cedru (por. 17,3) i witalność winnego krzewu (por. 17,5-6.8; 19,10-11). Naród wybrany pomijał zupełnie ten moment wyroczni Natana, który podnosił kwestię ukarania potomków Dawida za ich niewierność wobec Jahwe (por. 7,15). A to właśnie jest udziałem obydwu królów judzkich, zarówno Jojakina na wygnaniu (por. 17,12; 19,8-9), jak i Sedecjasza w ojczyźnie (12,12-13; 19,10-14; 21,30-32). Pierwszy deportowany do Babilonii nie miał żadnego wpływu na wydarzenia, które doprowadziły do upadku Jerozolimy (por. 19,8), drugi zaś, mimo nominalnego sprawowania władzy, stracił już dawno „berło do rządzenia” (19,14), a w obliczu zbliżającego się Nabuchodonozora pozostawało mu tylko „zdjąć zawój i usunąć koronę” (21,31). Nie tylko król, ale także inni przywódcy, ogarnięci paraliżem myślenia i działania (por. 7,26-27), w oczach Boga są już martwi. Zamiast służyć życiu narodu, stają się przyczyną jego zagłady.

Nakreślona panorama interpretacyjna przełomu 586 roku jako wydarzenia śmierci pokazuje, że Ezechiel nie widzi możliwości ciągłości historii, której autorem byłby człowiek. Koniec instytucji, w których Izrael upatrywał źródło swego życia, przynosi kres samego narodu. Prawdziwy świadek Boga w czasie przełomu podejmuje się misji dotarcia do przyczyn i sensu radykalnego zerwania w ciągłości dziejowej domu Izraela. Dla proroka śmierć jest jednak tylko połową prawdy o doświadczeniu wygnania. Demaskując kolejne iluzje narodowe, odkrywa Ezechiel prawdę o życiu, którego dawcą jest sam Bóg. Koniec może się stać początkiem, gdy Izrael uzna swój grzech, wejdzie na drogę nawrócenia i przyjmie dar Bożego Ducha, czyniącym go nowym stworzeniem. To orędzie nadziei nie pojawia się w przepowiadaniu Ezechiela dopiero po upadku Jerozolimy, lecz jest obecne od początku w jego działalności prorockiej. Głoszenia życia nie dokonuje się tylko przez słowo. Egzystencja proroka, jego ciało staje się świadectwem aktywności Ducha Jahwe. Boży Duch stanowi o nowej formie prorocstwa Ezechiela, o nowej kształcie obecności Boga pośród swego ludu i wreszcie o nowej wspólnotcie Izraela.

## 2. Osoba proroka

Imię Ezechiel (*yehēzqēʾl*) przynależy do imion teoforycznych i tłumaczy się „Bóg umocnił” lub „Bóg umocni”. Imię to znajduje potwierdzenie w mowie powołaniowej, kiedy to Bóg, wobec oporu ze strony słuchaczy, czyni twarz i czoło proroka równie twarde jak te adresatów jego słów (por. Ez 3,7-9).

Księga nosząca jego imię rozpoczyna się od wizji inauguracyjnej, która ma miejsce w 30. roku, 5. dniu i 4. miesiącu (1,1). Data jest dookreślona w następnym wersecie jako „5. rok od uprowadzenia do niewoli króla Jojakina” (1,2). Powołanie Ezechiela następuje zatem w 593 r. przed Chr. Pozostaje kwestia interpretacji roku trzydziestego z Ez 1,1. Rok trzydziesty większość egzegetów odnosi dzisiaj do wieku Ezechiela, w którym zostałby powołany na proroka<sup>6</sup>. Tę interpretację proponował już Orygenes. Jesliby zatem Ezechiel w momencie powołania miał 30 lat, wówczas urodziłby się w 623 r. przed Chr. Jego młodość przypadłaby na czas reform podjętych przez króla Jozjasza. W wieku trzydziestu lat, po odpowiednim przygotowaniu, młodzieniec z rodziny kapłańskiej był konsekrowany na kapłana (por. Lb 4,3.23.30.47; 1 Krn 23,3). Tymczasem Ezechiel w tym momencie swojego życia, zamiast święceń kapłańskich, otrzymuje inwestyturę prorocką. Idąc tym tropem, ostatnie widzenie Ezechiela ma miejsce dwadzieścia lat później, kiedy ma lat pięćdziesiąt (por. Ez 40,1). W wieku pięćdziesięciu lat kapłan przechodził w stan spoczynku – Ezechiel w tym wieku otrzymuje swoje ostatnie widzenie prorockie, przechodząc niejako w stan. Z datacji zawartych w księdze wynika jednak, że Ezechiel był aktywny przynajmniej do 571 r, czyli do 27. roku swojego wygnania (29,17).

<sup>6</sup> Por. J.E. Miller, „The Thirtieth Year of Ezekiel 1:1”, *RB* 99 (1992), s. 499-503.

Ezechiel jest określany jako potomek rodu kapłańskiego z Jerozolimy, syn kapłana Buziego, przebywający na wygnaniu w Babilonii nad kanałem Kebar niedaleko Nippur (1,3; 3,15.23). Trafił tu wraz z znaczną grupą Judejczyków deportowanych na czele z królem Jojakinem: wg Jr 52,28-30 była to grupa licząca 3023 osoby, wg 2 Krl 24,14 liczba ta wynosiła 10 tysięcy osób, wśród których byli wysoko kwalifikowani rzemieślnicy. Można wnioskować, iż były to elity Jerozolimy, do których też należałoby zaliczyć rodzinę Ezechiela. Na wygnaniu Ezechiel uznaje Jojakina za prawowitego władcę, na co wskazuje fakt datowania przez odniesienie się do lat wygnania króla Jojakina (por. Ez 1,2; 33,21; 40,1). Pozycja społeczna Ezechiela wśród wygnańców wydaje się znacząca, skoro kilkakrotnie odnotowuje się przybycie do niego starszych ludu na konsultacje (por. 8,1; 14,1; 20,1). Wspomina się również przybywanie do niego ludu, który jednak nie do końca traktuje Ezechiela poważnie, widząc w nim bardziej aktora ulicznego niż kogoś, komu należy się posłuch (por. 33,30-33).

Ezechiel był żonaty. Jego żona zmarła w Babilonii na dwa lata przed zdobyciem Jerozolimy w 586 r. (24,15-27). Jej śmierć ma charakter proroctwa zapowiadającego zniszczenie świątyni jerozolimskiej, zaś powstrzymanie się proroka od rytualnych gestów żałoby i zapadnięcie się w milczenie stanowi między innymi zapowiedź szoku, jaki dotknie Judejczyków wobec utraty świątyni.

Dyskusyjną wśród egzegetów kwestią jest stan psychiczny Ezechiela. W tradycji żydowskiej – poświadczą ją św. Hieronim w *Liście 53 Ad Paulinum de studio scripturarum*<sup>7</sup> – lektura początku i zakończenia Księgi Ezechiela była dopuszczona tylko dla osób powyżej trzydziestego roku życia. Kontrowersje wywoływała nie tylko śmiałość wizji chwały Jahwe w rozdz. 1 czy odejścia od Tory w niektórych przepisach zapisanych w Ez 40–48, ale również przedstawienie w rozdz. 16 Jerozolimy jako młodej dziewczyny, której niewierność wobec Boga opisana jest obrazami nasyconymi erotyzmem. Z tego powodu rabin Eliezer ben Hyrcanus (†ok. 110 po Chr.) wyklucza spośród proroctw czytanych w liturgii synagogałnej tekst Ez 16 (*m. Meg.* 4,10)<sup>8</sup>. Podobne wątpliwości wywołuje rozdz. 23 z jeszcze jednym ujęciem relacji między Jahwe i Izraelem w kluczu metafory małżeńskiej. Problem z tymi tekstami zauważa się także w liturgii Kościoła – próżno szukać Ez 16 i 23 w proponowanych z Księgi Ezechiela fragmentach do lektury podczas Eucharystii czy w liturgii godzin. Wcześniejsze zainteresowanie tymi proroctwami – pozostające poza nurtem metody historyczno-krytycznej – było związane przede wszystkim z próbami psychologicznego tłumaczenia tekstów Ezechiela, który jeśli jeszcze pod koniec XIX w. i w pierwszej połowie XX w. był diagnozowany przez zwolenników tego podejścia w egzegezie jako schizofrenik, tak w drugiej połowie XX w. odczytywano m.in. te dwie wyrocznie jako dowód na

<sup>7</sup> Por. *Epistola beati Hieronimi presbiteri ad Paulinum presbiterum de omnibus divine historie libris incipit*, 7 [[http://glossae.net/sites/default/files/GLOSSAE%201%20Frater%20ambrosius\\_0.pdf](http://glossae.net/sites/default/files/GLOSSAE%201%20Frater%20ambrosius_0.pdf); dostęp: 8.05.2015].

<sup>8</sup> Por. J. Neusner, *Eliezer Ben Hyrcanus. The Tradition and the Man*. I. *The Tradition*, Eugene, OR 2003, 369.

tłumioną przez Ezechiela traumę seksualną, za którą miał stać kompleks Edypa<sup>9</sup>. Lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku i początek XXI w. przyniosły znaczącą ilość analiz Księgi Ezechiela, szczególnie rozdz. 16 i 23, w perspektywie feministycznej<sup>10</sup>. Spojrzenie na teksty Ezechiela „oczami” i poprzez doświadczenia kobiet doprowadziło do określania Ez 16 i 23 mianem „prorockiej pornografii”<sup>11</sup>, w której przemoc Boga wobec Jerozolimy nie różni się niczym od zjawiska przemocy domowej<sup>12</sup>. Ezechiel reprezentowałby męską wizję świata, która zakłada dominację pełną przemocy i nienawiści mężczyzn nad kobietami. Tego rodzaju obserwacje nie wydają się respektować kontekstu literackiego, historiozbowczego i retorycznego wymienionych wyżej tekstów. Z punktu widzenia diagnostycznego są niewystarczające, by móc mówić o jakimś zaburzeniu osobowości Ezechiela. Zresztą sam tekst Księgi Ezechiela – redakcyjny, a więc narzucający pewien obraz Ezechiela – mimo swojej surrealistyczności w wielu miejscach, szczególnie w opisach Chwały Jahwe, pozostaje spójny i logiczny, co dowodzi zdrowia psychicznego domyślnego autora, jakim jest Ezechiel.

### 3. Specyfika literacka Księgi Ezechiela

Księga Ezechiela sprawia wrażenie dzieła spójnego i jednolitego. Stanowi o tym wiele czynników.

#### 3.1. Narracja w 1 os. l. poj.

W całej Księdze Ezechiela ma się do czynienia – za wyjątkiem 1,3 i 24,24 – z narracją proroka w 1 sg. W większości ksiąg prorockich ten styl opowiadania ogranicza się do narracji o powołaniu (por. Iz 6, 1nn; Jr 1,4nn) i o wizjach (Am 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4; Za 1,8–6,8). Podmiot mówiący 1 sg nadaje całej księdze wrażenie zamkniętej, spójnej całości.

#### 3.2. Zwrot „synu człowieczy”

<sup>9</sup> Za schizofrenika uznaje Ezechiela jako pierwszy August Klostermann (1877). Edwin C. Broome (1946) mówi o paranoidalnej schizofrenii, którą tłumaczy przeżytą przez proroka w dzieciństwie traumą, bez wyjaśniania jej natury. Ambicję rozwikłania tej enigmy ma David J. Haleprin, który seksualną obsceniczność Ez 16 i 23 tłumaczy w duchu freudowskiej psychoanalizy jako rezultat kompleksu Edypa. Por. omówienie podejścia psychologicznego do Księgi Ezechiela w: P.M. Joyce, *The Prophets and Psychological Interpretation*, w: J. Day (red.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB/OTS 531), New York – London 2010, 134-136.

<sup>10</sup> Pierwsza faza tego kierunku studiów nad Księgą Ezechiela jest syntetycznie przedstawiona w: S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos. A Study on the Book of Ezekiel* (JSOT.S 368), Sheffield 2003, 18-21.

<sup>11</sup> Tego określenia użyła jako pierwsza J. Cheryl Exum jako tytułu jednego z rozdziałów swojej książki: *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOT.S 215; Gender, Culture, Theory 3), Sheffield 1996, 101-128.

<sup>12</sup> O retoryce „przemocy domowej” w Ez 16 mówi wprost Linda Day w: *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*, BInterp 8 (2000) 205-230.

Ezechiel w swojej księdze jest konsekwentnie określany mianem „syna człowieka” (*ben-’āḏām*). Zwrot ten pojawia się 93 razy (por. 2,1.3; 3.1.3.4 itd.), w tym 23 razy w rozszerzonej formie „a ty, synu człowieczy” (por. 2,8; 3,25 itd.). Jeśli styl wypowiedzi w 1 sg akcentował na pierwszym miejscu znaczenie osoby proroka, to w przypadku zwrotu „syn człowieczy” (niektórzy tłumaczą „syn człowieka”, „syn śmiertelnika”) kładzie się nacisk na stworzoność, a tym samym ograniczoność i przemijalność jego osoby. Słowo „człowiek” jest tu rozumiane jako przeciwieństwo słowa „Bóg”. Nie jest to zatem tytuł mesjański „Syn Człowieczy” (*bar ’ēnāš*) z Księgi Daniela (7,13), podjęty przez Jezusa w ewangeliach (por. Mt 8,20; 9,6 itd.). W przypadku Ezechiela chodzi o podkreślenie jego przynależności do rodzaju ludzkiego, poddanego śmierci (por. 31,14). Ezechiel ma świadomość swojej niższości względem Boga, co oddaje jego reakcja na widzenie Chwały Jahwe przez padnięcie na ziemię (por. 1,28).

### 3.3. Datacja w Księdze Ezechiela

W całej księdze aż 14 razy pojawiają się informacje chronologiczne (1,1-2; 3,16; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1). Tak wysoka częstotliwość datacji jest wyjątkowa na tle wcześniejszych ksiąg prorockich raczej oszczędnych w tym względzie. Daty w Księdze Ezechiela układają się chronologicznie (wyjątek data z 29,17 – chronologicznie jest ostatnią), przez co nadają księdze charakter biografii proroka i wiążą proroctwo Ezechiela z konkretnymi zdarzeniami historycznymi. Kluczowym zdarzeniem jest zniszczenie Jerozolimy, które stanowi centralny punkt przepowiadania proroka. W strukturze księgi informacja o tym zdarzeniu (dotarcie jej do wygnańców w Babilonii) stanowi oś całej księgi (33,21).

### 3.4. Użycie stereotypowych formuł prorockich

Obok wspomnianego wcześniej zwrotu „syn człowieczy” należy wymienić przynajmniej dwa charakterystyczne dla Księgi Ezechiela wyrażenia charakteryzujące dany podmiot.

- Pierwsze to występujący 217 razy dwumian *’āḏōnāy yhwḥ* („Pan Jahwe”; BT tłumaczy „Pan Bóg”; por. 2,4; 3,11.27 itd.). Imię Jahwe w Ez 20,5 jest dookreślone w przywołanej w połowie formule przynależności (formule przymierza – pełne brzmienie” „Ja będę waszym Bogiem, wy będziecie moim ludem”) jako „wasz Bóg” („Ja jestem Jahwe, *’ēlōhēkem*”). Drugi termin – *’āḏōnāy* – podkreśla pozycję Boga jako „Pana” Izraela, który pozostaje poddanym Jahwe, jakkolwiek tym, który się zbuntował (por. 2,3). Stąd też podwójne imię „Pan Jahwe” przywołuje w Księdze Ezechiela przymierze łączące Jahwe z Izraelem.

- Izrael jest określany charakterystycznym zwrotem „**dom Izraela**” (*bēt yisrā’ēl*), który pojawia się 83 razy (na 146 wystąpieniach w całej Biblii Hebrajskiej). Ezechiel używa tego zwrotu na określenie Królestwa Północnego (Izrael), które upadło w 722 r. przed Chr., ale też wobec wygnańców w

Babilonii, jak i mieszkańców Jerozolimy, którzy nie zostali deportowani przez Babilończyków. Ostatecznie intencją Ezechiela jest wyrażenie narodowej solidarności wszystkich potomków Jakuba (Izraela), niezależnie od ich wcześniejszej historii (podział na dwa królestwa) i aktualnego położenia (na wygnaniu czy w ziemi obiecanej) (D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, 32). Równocześnie należy podkreślić, iż w Księdze Ezechiela „dom Izraela” jest konsekwentnie charakteryzowany jako „**dom buntowniczy**” (*bēt mārî* w 2,5.6; 3,9.26.27; 12.2.3, *bēt-hammerî* w 2,8; 12,2.9.25; 17,12; 24,3).

- Charakterystyczne jest również dla Księgi Ezechiela użycie konwencjonalnych formuł prorockich, które podkreślają, iż mimo proroka mówiącego w 1 sg, podmiotem wszystkich wypowiedzi jest sam Bóg. Formuły te pełnią ponadto funkcję retoryczną, strukturyzującą również wyrocznie prorockie (jako formuły początkowe czy konkluzyjne). Wśród tych formuł należy wymienić: **formułę wydarzenia słowa** *wayəhî dəḅar-yhwh ʔəlay lēʔmōr* w 3,16; 6,1; 7,1 itd. [41x] (BT tłumaczy „Pan skierował do mnie to słowo”), **formułę posłańca** *kōh ʔāmar ʔədōnāy yhwh* w 2,4; 3,11.27 itd. [122x] („Tak mówi Pan Jahwe”), **formuła konkluzyjna** *nəʔūm ʔədōnāy yhwh* („wyrocznia Pana Jahwe”) w 5,11; 11,8.21 itd. [81x + 4x formuła krótsza „wyrocznia Jahwe” w 13,6.7; 16,58; 37,14).

- Dochodzą do tego dwie formuły teologiczne (D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, 36-39): (1) **formuła autoprezentacji** *ʔānî yhwh* („Ja [jestem] Jahwe”) występująca w postaci czystej lub z różnymi dookreśleniami działania Jahwe, np. „Ja [jestem] Jahwe, który ich uświęca” (20,12), „Ja, Jahwe, powiedziałem” (5,13.15 itd.) [ta formuła najczęstsza – 14x], oraz (2) **formuła poznania** *weyāqū kî-ʔānî yhwh* („Poznają, że Ja jestem Jahwe”) pojawiająca się w czystej postaci 54 razy (6,7.10.13.14 itd.) i 18 razy w rozszerzonej formie (np. „I poznają, że Ja jestem Jahwe, który uderza” w 7,9). Obie formuły wykraczają poza cel samoobjawienia się Boga; bardziej mają na celu doprowadzenie słuchaczy (czytelników) do rozpoznania Jahwe na bazie tego, co Bóg czyni w ich historii. Stąd określenie w literaturze tych formuł, szczególnie tej drugiej, jako *prophetic proof sayings*.

### 3.5. Preferowane formy tekstu

W Księdze Ezechiela zauważa się powtarzanie pewnych form tekstu, które obejmują nierzadko znaczącą ilość tekstu (F. Sedlmeier, *Das Buch Ezeziel. Kapitel 1–24*, 44-46). Do tego w tych określonych formach tekstu dostrzega się wzajemne relacje, co tylko wzmacnia poczucie, iż Księga Ezechiela jest zamkniętą całością.

- **Narracja o widzeniu Chwały Jahwe** w Ez 1–3; 8–11; 40–48. Trzy widzenia Chwały Jahwe, które ma Ezechiel, stanowią o pewnej fabule księgi: bohaterem jest Chwała Jahwe, która porzuca świątynię jerozolimską (Ez 8–11), podążą za wygnańcami do Babilonii i tam im towarzyszy (Ez 1–



3), by powrócić do odrodzonej ziemi Izraela i nowej świątyni (Ez 40–48). Powiązanie między widzeniami jest wzmocnione przez fakt, iż późniejsze widzenia odnoszą się do wcześniejszych (3,23 do rozdz. 1; 8,2-4 do 1,26-27 i 3,23; 43,3 do rozdz. 1 i 8–11).

- **Czynności znaczeniowe** podejmowane przez proroka: Ez 4–5; 12,1-20; 21,23-32; 24,15-24; 37,15-28. Nie są one tylko wizualizacją słowa głoszonego przez proroka (mimo że zestawione w razem zapisują – do pewnego stopnia chronologicznie – wydarzenia związane z upadkiem Jerozolimy) ani też nie stanowią jakiegoś elementu pedagogicznego w jego przepowiadaniu. Ezechiel jako podmiot ich wykonania jest często przedstawiany jako „znak” dla swoich słuchaczy (4,3; 12,6.11; 24,24.27), co podkreśla znaczenie paradygmatyczne czynności przez niego podejmowanych: „Jestem dla was znakiem. Podobnie jak ja uczyniłem, tak się wam stanie” (12,11). Służą one również podkreśleniu walory performatywnego słowa prorockiego: słowo pochodzące od Boga, które jest komunikowane przez proroka, jest już działające; wydarzenie komunikowane słowem proroka jest już istniejące.

- **Rozbudowane metafory narracyjne**, które mają różne zadania: użyte są w pieśni żałobnej (19; 26,15-21; 27; 28,11-19; 32), pojawiają się w syntetycznych (metaforycznych) ujęciach historii Izraela (15; 16; 23), ilustrują arogancję i wyniosłość (27;31) bądź też ilustrują Boży sąd (21,1-22; 22,17-22).

## 4. Struktura Księgi Ezechiela

### 4.1. Propozycja podziału na dwie części

Księga Ezechiela jest trzecią w wielkiej kolekcji ksiąg prorockich. Układ kanoniczny „proroków większych” (Iz, Jr, Ez) koresponduje z chronologią działalności proroków, których imiona weszły do tytułu danej księgi. Jednakże *Talmud babiloński* zaświadcza inny układ tych trzech ksiąg: „Ponieważ Księga Królów kończy się z nieszczęściami, zaś Księga Jeremiasza w całości jest nieszczęściem, a Księga Ezechiela zaczyna się nieszczęściami, ale kończy się pocieszeniem, podczas gdy Księga Izajasza jest w całości pocieszeniem, wówczas widzi się, że nieszczęścia zostały usytuowane z nieszczęściami, zaś pocieszenia obok pocieszeń” (*B.b.* 14b). Ten porządek – Jr, Ez, Iz – występuje w najstarszych manuskryptach, odpowiadając tematyce ksiąg, a nie ich chronologii. Ta sama zasada będzie obowiązywać w przypadku układu Księgi Ezechiela. Talmudyczny dwupodział Księgi Ezechiela na nieszczęścia i pocieszenia pozwala zrozumieć enigmatyczną wypowiedź Józefa Flawiusza, który wspomina, iż „prorok Ezechiel pierwszy napisał o tych sprawach [zdobycie przez Babilończyków Jerozolimy – W.P.] dwie księgi, do dziś zachowane” (*Antiq* 10, V, 1 [79]). Ponieważ pierwsza część księgi (Ez 1–24) składa się zasadniczo z wyroczni kary, zaś druga (Ez 25–48) z prorocstwa zbawienia, zakłada się, iż właśnie ten układ miał na myśli Ezechiel.

## 4.2. Trzyczęściowy schemat eschatologiczny

Współcześni komentatorzy opowiadają się w większości za strukturą trójczłonową księgi:

- (1) rozdz. 1–24 – sąd nad ludem Jahwe,
- (2) rozdz. 25–32 – sąd nad obcymi ludami,
- (3) rozdz. 33–48 – zbawienie dla ludu Jahwe.

Ten podział odpowiadałby „trójczłonowemu schematowi eschatologicznemu” poświadczonemu przez niektóre księgi prorockie (por. Iz 1–39: 1–12//13–23//24–35; grecki Jr: 1–25,14//25,15–38;46–51//26–36; So: 1,1–2,3//2,4–3,8//3,9–20). Czas sądu nad grzechami Izraela przynależy do przeszłości (Ez 1–24). Wraz z sądem nad obcymi narodami (Ez 25–32) następuje przygotowanie przyszłego zbawienia, które wyczekuje jeszcze swego wypełnienia (Ez 34–48). W tym eschatologicznym schemacie terażniejszość jawi się jako czas przejścia między karą i zbawieniem, w oczekiwaniu na eschatologiczne spełnienie.

Zakładana przez trzyczęściowy schemat eschatologiczny spójność Księgi Ezechiela jest jednak względna. Wewnątrz wyroczni kary w Ez 1–24 znajdują się prorocтва z pozytywnym orędziem dla Izraela (por. 11,14–21; 16,53–63; 17,22–24; 18,30–32; 20,33–44), podczas gdy w Ez 25–48 jest również obecny materiał z negatywnym przesłaniem (por. 34,1–6.17–27; 35,1–9; 36,31–32; 38–39). Podobnie też blok wyroczni przeciwko obcym narodom nie jest wyczerpujący: jednoznaczne prorocтво kary dla Edomu pojawia się dopiero w Ez 35, wreszcie wyrocznia przeciwko Gogowi (Ez 38–39) odpowiada bardziej proroctwom przeciwko obcym narodom. Dyskusyjna jest również pozycja rozdz. 40–48, które przez niektórych egzegetów są wyłączone jako oddzielna sekcja w Księdze Ezechiela zapowiadająca przyszłe odrodzenie kultu i świątyni.

## 4.3. Propozycja struktury koncentrycznej

Organizacja całości księgi w dwie, trzy lub cztery sekcje, która opiera się na zmieniających się ze sobą wyroczniach kary i zbawienia, pozostaje w jakimś sensie redukująca orędzie księgi. Dowodzi tego U. Cassuto, który przyjmując trzyczęściową strukturę Księgi Ezechiela (rozd. 1–24; 25–32; 33–48), wykazuje, iż organizacja perykop wewnątrz tych części oparta jest na bazie asocjacji idei i słów („The Arrangement of the Book of Ezekiel”, w: *Biblical and Oriental Studies*. I. *Bible*, Jerusalem 1974, 228). Stąd propozycje odwołujące się – nie tylko na bazie kryteriów formalnych; czasem bardziej treściowych – do obecnych w księdze struktur paralelnych, symetrycznych (m.in. H. Van Dyke, Parunak, R.M. Davidson). Spośród nich warto przywołać rozwiązanie proponowane przez F.J. Kutsko (*Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, BJS 7, Winona Lake, IN 2000, 78–79), który koncentruje się na występowaniu w Księdze Ezechiela motywu Chwały Jahwe, uznając tym samym kwestię obecności

i nieobecności Boga w świątyni jerozolimskiej za główny przedmiot zainteresowania Ezechiela. Dzięki uproszczeniu schematycznego zapisu struktury księgi Kutsko respektuje pewne napięcia obecne w jej kompozycji:

- A 1–11 od Bożej obecności do Bożej absencji
- B 12–24 przygotowanie do zniszczenia
- C 25–32 wyrocznie przeciwko narodom
- B' 33–39 przygotowanie do odrodzenia
- A' 40–48 od Bożej absencji do Bożej obecności.

Część A jest obramowana przez wizję chwały Jahwe: widzenie inauguracyjne ma za swoje tło ziemię babilońską w okolicach Tel Abib, natomiast wizja z rozdz. 8–11 ma miejsce w świątyni jerozolimskiej. Wewnątrz sekcji są zestawione występki Izraela, które doprowadziły do opuszczenia przez Jahwe sanktuarium. Część B zawiera metafory i wyrocznie, które odsłaniają dalej grzeszne postępowanie ludu. Całość zostaje obramowana przez czynności znaczeniowe, które zapowiadają bliskie już wygnanie. Część C przynosi wyrocznie przeciwko obcym narodom. Część B' zapowiada przyszłe odrodzenie dla reszty Izraela. Część A' prezentuje program odrodzenia świątyni i kultu. Bóg kreśli przed prorokiem szczegółowy plan nowej Jerozolimy i świątyni. W kontekście tej wizji chwała Jahwe powraca do świątyni (43,1-9).

## 5. Redakcja Księgi Ezechiela

### 5.1. Zakwestionowanie autorstwa Ezechiela (Höschler, Torrey)

Do początków XX wieku panowało zasadniczo zgodne przekonanie o Ezechielu jako autorze księgi noszącej jego imię. Pewne wątpliwości wobec tego stanowiska zgłaszali już R. Kraetzschmar i J. Herrmann, lecz dopiero G. Höschler, rozróżniając między tekstami poetyckimi i prozatorskimi w księdze, uznał tylko 147 wierszy pisanych poezją (na 1273 wierszy tworzących księgę) za pochodzące od historycznego proroka, wiążąc resztę księgi z redaktorami proweniencji sadokickiej działającymi w Jerozolimie w V wieku<sup>13</sup>. Jeszcze dalej poszedł C.C. Torrey, który zakwestionował możliwość wygnaniowej datacji księgi i uznał ją za pseudoepigraficzne dzieło powstałe ok. 230 r. przed Chr., odrzucając tym samym jakikolwiek jego związek z prorokiem wygnanym do Babilonii<sup>14</sup>. Jeśli radykalna pozycja Torrey'a nie znalazło zbyt wielu zwolenników, to stanowisko Höschlera dało impuls do dalszych badań nad procesem redakcji Księgi Ezechiela. Pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku wśród większości komentatorów panowało przekonanie, iż

<sup>13</sup> G. HÖSCHLER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch* BZAW 39, Giessen 1924, s. 26, 40.

<sup>14</sup> C.C. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven 1930, s. 99.

znaczna część materiału w Księdze Ezechiela pochodzi od historycznego proroka<sup>15</sup>, sama jednak księga jest rezultatem pracy późniejszych redaktorów.

## 5.2. „Szkoła Ezechiela” – hipoteza uzupełnień (Zimmerli)

Największy wpływ na późniejsze studia nad redakcją Księgi Ezechiela wywarł W. Zimmerli, który rozwinął teorię „szkoły” Ezechiela<sup>16</sup>. Oryginalne słowa Ezechiela były pierwotnie przekazywane ustnie, następnie zostały poddane przynajmniej dwóm fazom redakcji i uzupełnień: autorem pierwszej (*Grundtext*) jest sam Ezechiel, zaś drugiej (*Nachinterpretation*) – bliska prorokowi grupa uczniów. Rozwój literacki księgi określa Zimmerli terminem *Fortschreibung*, który zakłada ciągłe interpretujące rozszerzanie (dopisywanie) tekstu Ezechiela przez jego szkołę przy równoczesnym zachowaniu literackiej jednorodności oryginalnego proroctwa.

## 5.3. Radykalizacja hipotezy uzupełnień (Garscha, Pohlmann)

Późniejsze badania nad redakcją Księgi Ezechiela podejmują próbę dalszej stratyfikacji księgi, by jeszcze dokładniej uchwycić poszczególne etapy historii jej redakcji. Za pierwszego badacza idącego w tym kierunku uważa się J. Garschę<sup>17</sup>. Garscha przypisuje Ezechielowi tylko wyrocznie 17,1-10 i 23,2-25, które ok. 480 r. przed Chr. weszły w skład pierwotnej księgi prorockiej. Ta została w latach 400-350 poddana dalszemu przepracowaniu (redakcja Deutero-Ezechielowa) w celu obrony wygnańców i ich roszczeń wobec ziemi Izraela. Włączenie prawa sakralnego kładącego nacisk na indywidualną pobożność nastąpiło ok. 300 r. przed Chr. Proces redakcji został ukończony przed 200 r. przed Chr. Spośród późniejszych propozycji identyfikujących warstwy redakcyjne w Księdze Ezechiela wspomnieć należy przede wszystkim opracowania H. Simiana, F.-L. Hossfelda, G. Bettenzoliego, T. Krügera i K.-F. Pohlmana. Różnią się one między sobą stopniem złożoności proponowanych rozwiązań, jednakże zauważa się narastającą drobiazgowość w specyfikacji poszczególnych etapów redakcji<sup>18</sup>, które pozostają obciążone znacznym stopniem

<sup>15</sup> Z 1273 wierszy składających się na księgę od Ezechiela pochodzi wg G. Fohrera 886 wierszy, wg W. Eichrodta 808 wierszy, wg J. Weversa 583 wierszy, zaś wg W. Zimmerliego 764 wiersze (zestawienie za: B. LANG, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch*, ErFor 153, Darmstadt 1981, s. 18).

<sup>16</sup> Por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24*, Hermeneia, Philadelphia 1979, s. 70-71.

<sup>17</sup> J. GARSCHA, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1–39* (EHS 23; Bern – Frankfurt a. Main 1974). Całościowe omówienie procesu redakcji: tamże, 283-311.

<sup>18</sup> Przykładem niech będzie proces redakcji zrekonstruowany przez K.-F. Pohlmana (*Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*, ATD 22.1, Göttingen 1996). Pierwotna księga prorocka zawierała: rozdz. 4 – 7\*; 11,1-13\*; 12,21nn.\*; 14,1-20\*; 17,1-18\*; rozdz. 18\*; rozdz. 19/31\*; 15,1-6\*; 21,1-4\*.5.23-32\*; 22,23-31; rozdz. 23\*; 24\*; 25\*; 26\*; 35,1-3αα\*.10-12\*.15\*; 36,1.2.5.7-9.11; 37,11\*.12a.14. Pierwsza redakcja księgi zorientowana na wygnańców (*golaorientierte Redaktion*) miała miejsce już po wygnaniu babilońskim. Jej wynikiem są następujące teksty: 1,1-3\*; 3,10-16\*; rozdz. 8–11\*; 14,21-23; 15,6-8; 17,19-24; 22,17-19a; 23,25\*; 24,25-27\*; 33,21-29; 35,1–36,15\*; 37,1-10\*.11-14.25-28\*; 40,1nn\*. Kolejna warstwa tekstów, tym razem zorientowanych na diasporę (*diasporaorientierte Redaktion*) pojawiłaby się w IV wieku na zasadzie sukcesywnych kontynuacji starszych tekstów. Do tej redakcji Pohlmann zalicza: Ez 4,13; 6,8-10; 11,16; 12,11.15-16; 20; 22,15-16; 28,25-26; 29,12.13; 30,23.26; 33,1-20.30-33;

subiektywności z powodu braku w samym tekście Ezechiela przesłanek do określenia czasu powstania identyfikowanych warstw. W krytyce redakcji akcent zostaje przesunięty z analizy elementów formalnych na badanie tendencji teologicznych mających stanowić o wyróżnieniu danej warstwy redakcyjnej i usytuowaniu jej w określonym kontekście historycznym.

#### 5.4. Powrót do autorstwa Ezechiela (Greenberg, Block)

Reakcją na coraz większą drobiazgowość, a przy tym hipotetyczność podejścia diachronicznego jest powrót w ostatnich dziesięcioleciach do stanowiska uznającego Księgę Ezechiela za dzieło pochodzące od proroka wygnania. Najbardziej znaczącym wyrazicielem tego stanowiska jest M. Greenberg ze swoją „interpretacją holistyczną”<sup>19</sup>. Przedmiotem jego zainteresowania jest złożona struktura księgi, w której zauważa nie sprzeczności, lecz koherentny, świadomie skomponowany tekst, którego autorem jest żyjący w VI wieku prorok. Greenberg nie wyklucza możliwości udziału innych osób w redakcji księgi, jednakże taka praca musiała być wykonana stosunkowo wcześnie, jeszcze za życia Ezechiela. Podobną opinię wyraża D.I. Block, który uznaje, iż Ezechiel w drugim okresie swojej aktywności prorockiej sam spisał swoje wyrocznie, wprowadzając glosy do wcześniejszych prorocstw czy też korelując prorocstwa między sobą przez słowa i zdania kluczowe, co jednak nie wyklucza późniejszych redakcyjnych rozjaśnień pochodzących od innych osób<sup>20</sup>. Podobne spojrzenie na Ezechielowe autorstwo pojawia się również w wielu monografiach powstałych na przełomie XX/XXI wieku, by wspomnieć tylko studia I.M. Duguida, T. Renza, J.F. Kutsko i T.D. Mayfielda.

#### 5.5. Autorstwo Ezechiela i redakcja księgi przed końcem wygnania babilońskiego (Allen)

Zaprezentowana panorama studiów z zakresu krytyki redakcji Księgi Ezechiela pokazuje, iż obecnie w egzegezie dominują dwa ujęcia procesu redakcji tej księgi. Pierwsze zakłada, iż Księga Ezechiela w swoim finalnym kształcie jest rezultatem długiego procesu redakcyjnego, w trakcie którego słowa proroka z VI wieku zostały poddane kilkakrotnie teologicznej reinterpretacji warunkowanej kontekstem życiowym redaktorów danej warstwy redakcyjnej. Na przeciwległym biegunie znajduje się opinia o Ezechielu jako autorze i redaktorze swoich prorocstw w formie spisanej, które nawet jeśli zostały poddane późniejszym interwencjom redakcyjnym, to dają wgląd w przepowiadanie samego Ezechiela. W tym kontekście badawczym wydaje się możliwe podjęcie drogi pośredniej, która jest obecna w komentarzu L.C. Allena. W jego przekonaniu w tekście

---

34,1-15.25-27a.29.30; 36,16-23bα; 39,25-29\*. Na III wiek przypadłaby najmłodsza redakcja, która przyniosła protoapokaliptyczne przepracowanie księgi, szczególnie wizji w Ez 1-3; 8-11; 37\*; 38/39 oraz 40-48.

<sup>19</sup> M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, New York 1983; *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, New York 1997.

<sup>20</sup> Por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids 1997, s. 22-23.

Ezechiela obecne są trzy warstwy<sup>21</sup>: (1) podstawowa wyrocznia, (2) jej kontynuacja lub aktualizacja pozostająca blisko pierwotnego materiału, (3) zamykająca wyrocznia pozostająca oddzieloną od wcześniejszych dwóch części. Dwie pierwsze warstwy należy przypisać Ezechielowi, zaś trzecią spadkobiercom jego dzieła, którzy dostosowali je do potrzeb drugiej generacji wygnańców w Babilonii. Za tym punktem czasowym redakcji przemawia fakt, iż w księdze nie ma żadnych świadectw o powrocie z wygnania jako fakcie historycznym. Podobnie też nie ma śladów w tekście, by miejsce Babilończyków zajęło imperium perskie. Sięgając po dane chronologiczne, Allen sytuuje redakcję Księgi Ezechiela w latach pięćdziesiątych VI wieku. „Rok dwudziesty piąty naszego wygnania” (40,1) mógłby stanowić aluzję do roku jubileuszowego, który wypadłby w 548/547 r. przed Chr. Za tym punktem czasowym przemawia również przekonanie o czterdziestoletnim okresie wygnania (por. 4,6), który dla Judejczyków wypadłby w 457/456 przed Chr. Mimo że księga nosi w sobie znaki redakcyjnej działalności Ezechiela i jego następców, to jednak jej finalny kształt, dzięki koherencji stylistycznej, kompozycyjnej i teologicznej stanowi wyraz tradycji związanej z osobą Ezechiela.

## 6. Teologia Księgi Ezechiela

Z wcześniejszymi pismami proroków łączy Księgę Ezechiela przekonanie, że Bóg karze nieposłuszeństwo i brak wierności przymierzu, sprowadzając katastrofę polityczną (Iz 10; Jr 4–6; Ez 17). Ezechiel opisuje naruszenie przymierza za pomocą używanego wcześniej przez proroków obrazu cudzołóstwa i nierządu (Oz 2; Jr 2; Ez 16; 23). Z pewnością Ezechiel zgadzał się z Jeremiaszem, że Bóg ceni wyżej wierność przymierzu pod panowaniem Babilończyków niż podjęcie walki o własną niezależność tylko ze względu na ludzką pychę i czysto polityczne kalkulacje. Babilonia była narzędziem Bożego karcenia (Jr 29; Ez 4; 21). Ezechiel w odmienny sposób rozwija niektóre tradycyjne tematy przepowiadania prorockiego: (1) panowanie Jahwe nad wszystkimi narodami i wydarzeniami, (2) świętość (transcendencja) Boga, (3) konieczność jedności życia moralnego i kultowego, (4) odpowiedzialność każdego pokolenia za własne czyny, (5) przekonanie, że Bóg odnowi Izraela.

### 6.1. Boskie panowanie

Teologia Boga w Księdze Ezechiela jest wyraźnie widoczna w formule poznania, która kończy niemal każdą wypowiedź proroka: „I poznają, że Ja jestem Jahwe”. Bóg działa przez wydarzenia, by pokazać, że tylko On ma moc, by karać i odnawiać. Boże działanie ukazuje, że Jahwe poważnie traktuje kwestię ukarania grzechu, jakkolwiek nigdy nie zapomina o swoim miłosiernym i łaskawym przymierzu z Izraelem. Ezechiel rzadko podkreśla miłosierdzie Boga (ale i ten temat jest

<sup>21</sup> Por. L.C. ALLEN, *Ezekiel 1–19*, WBC 28, Dallas 1994, s. XXV-XXVI.

obecny w 16,1-14 i 34,1-34); częściej wskazuje na wszechmoc Bożą, pozwalającą na zrealizowanie Jego planów. Boża opieka jest widoczna przede wszystkim w jego zdolności udzielania życia, mimo że panowanie śmierci wydaje się być pewne (Ez 37,1-14; 47,1-12).

## **6.2. Boża świętość**

Ezechiel podkreśla dystans oddzielający ludzkie nadzieje i działania od woli Bożej. Widać to przykładowo w nazywaniu proroka „synem człowieczym”, co podkreśla jego śmiertelność i stworzonność, nawet jako tego, który głosi słowo Boga. Podobnie w wizji Bożego rydwanu Ezechiel widzi jedynie zarys Bożej „postaci” (1,26). Ezechiel nie posługuje się Izajaszowym określeniem „Święty”, lecz mówi o świętości Bożego „Imienia” (20,39; 36,20; 43,7 itd.). Izrael nosi Boże imię, nie może go profanować przez nieposłuszeństwo, czyniąc Boga ofiarą ludzkiej niewierności.

## **6.3. Wymagania moralne i kultowe**

Ezechiel jest kontynuatorem tradycji krytykującej nadużycia w sferze moralnej i kultowej (Ez 5–6; 17–18; 20; 22). Za najpoważniejsze przestępstwa prorok uważa występki kultowe, w tym niezachowywanie szabatu (20,12.24), bałwochwalczy kult na wyżynach (6,13; 20,28) i zbezczeszczenie świątyni (23,37-38). Ezechiel zdaje sobie sprawę, że przyczyną odwrócenia się Izraela od Jahwe była utrata żywego „poznania” Boga i postanowień Jego przymierza. W rozdz. 20, w którym zostaje przedstawiona historia buntu Izraela sięgająca czasów Wyjścia, stwierdza się wyraźnie, że Izrael nigdy nie podążył z całego serca za Jahwe, lecz zawsze był oporny. Bóg przekazywał mu swoje postanowienia i przykazania, by uzdolnić go do wiernej służby, lecz i to zawiodło (20,40).

## **6.4. Osobista odpowiedzialność**

W Jr 31,29 i Ez 18,2 cytuje się przysłowie o ojcach jedzących kwaśne winogrona i dzieciach cierpiących z tego powodu. Rozdz. 18 rozwija ten temat, analizując przypadek ojca, syna i wnuka. Podkreślano, że każde pokolenie poniesie odpowiedzialność za własne decyzje. Teraz jest czas na podjęcie działania, by przewyciężyć przeszłe i teraźniejsze zło, stając przed sądem Bożym z nadzieją na nową przyszłość. Powołanie proroka do bycia stróżem nad domem Izraela (3,16-21; 33,1-20), nawiązuje do tej myśli. W jakim celu Ezechiel ma głosić słowo upomnienia, gdy nikt go nie słucha? Odpowiedź kryje się w podwójnej odpowiedzialności zawartej w ostrzeżeniu. Prorok musi być wierny swemu obowiązkowi oznajmienia sprawiedliwości i miłosierdzia, niezależnie od tego, czy ktoś go będzie słuchał, czy też nie. Ludzie mogą jego ostrzeżenie/ wyjaśnienie przyjąć lub odrzucić, poniosą jednak konsekwencje swoich decyzji. Bóg sprowadzi karę i zbawienie

niezależnie od odpowiedzi ludu, jednak słowa proroka będą dla wszystkich wyjaśnieniem tego, co w rzeczywistości się dzieje, oraz lekcją dla przyszłych pokoleń.

### **6.5. Grzech i łaska**

Ezechiel bardzo poważnie traktuje sprawę grzechu. Prorok nie tylko dostrzega zbuntowanego ducha głęboko zakorzenionego w ludzkim sercu, ale też stawia wysokie wymagania co do postępowania człowieka przed obliczem Świętego Boga. Jednocześnie prorok wskazuje na możliwość nawrócenia i pokuty (por. 16,54-63; 33,10-16). Boże działanie nie jest jednak wynikiem ludzkiego opamiętania – Bóg kieruje się z tą świętością i łaskawością (por. 16,53.60-61; 20,40-44; 34,11; 37,1-14). Rozdz. 36 wyraźnie podkreśla Boże obietnicę: Bóg dokona odnowy Izraela ze względu na swój zazdrosny gniew, zwracając się przeciwko narodom szydzącym z gorzkiego losu Jego ludu (36,6). Bóg będzie działał ze względu na swoje imię, by okazać swoją świętość (36,22-23). Wówczas da Izraelowi nowe serce i nowego ducha, by ten mógł być Mu posłuszny i wierny (36,26-28; por. 11,17-20). Pokuta następuje po zbawczej inicjatywie Boga, gdyż w ten sposób Izrael rozpozna, że Bóg nadal działa dla jego dobra, i powstydzi się swojego postępowania (16,54; 36,32).