

Wizja Chwały Jahwe w Ez 1

Zidentyfikowanie przez Ezechiela całości doświadczenia jako „widzenie podobieństwa Chwały Jahwe”, wyznacza kierunek interpretacji kluczowych elementów wizji wskazanych przez analizę retoryczną. Uprzednim wobec poszukiwania punktów odniesienia dla poszczególnych elementów odnotowanych przez proroka – czy to w ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu, czy też w biblijnych teofaniach – winno być postawienie pytania o rzeczywistość Chwały Jahwe w tradycji biblijnej, wobec której sytuuje się widzenie Ezechiela.

Koncepcja manifestacji Boga w tej postaci nie była nową propozycją. Jej źródła należy szukać w tradycji kapłańskiej Wyjścia, z której pewne elementy zostały przejęte również przez tradycję o Syjonie. Wobec tych dwóch tradycji, pomimo wielu punktów wspólnych, Ezechiel wnosi nowe ujęcie manifestacji się Boga poprzez swoją Chwałę, co dokonuje się poprzez wykorzystanie motywu ognia, ducha i słowa.

1. Ogień: transcendencja Boga

Dominującym elementem wizji Ezechiela jest ogień powiązany z innymi fenomenami natury. Wykorzystanie burzy w teofaniach Biblii hebrajskiej ma głębsze uzasadnienie teologiczne. W tle **przymierza synajskiego** znajduje się góra spowita dymem i ogniem (Wj 19,18; 20,18), trzęsienie ziemi (Wj 18,19), grzmoty z błyskawicami (Wj 19,16; 20,18), gęsty obłok (Wj 19,16; 20,21; 24,15) i głos potężnej trąby (Wj 19,17; 20,18). Na Synaju, w perspektywie *Deuteronomium*, Bóg mówił z ognia (4,12.15.33.36; 5,4.22-26; 10,4). Całość tego doświadczenia Boga było w oczach Izraelitów „widzeniem Chwały Jahwe jako ognia pożerającego na szczycie góry” (Wj 24,17). Teofania burzy wpisuje się też w metaforę **świętej wojny**. Jahwe walczący po stronie swego ludu był przedstawiany jako wojownik siejący spustoszenie ogniem swego gniewu (2Sm 22,9 = Ps 18,9; 97,3), wypuszczający ze swego łuku (Ha 3,9) błyskawice (2 Sm 22,15 = Ps 18,15; 94,18-19). Teofania burzy jawiłaby się zatem jako teofania sądu Bożego: „Oto Pan przybywa w ogniu, a Jego rydwany pędzą jak burza, by zaspokoić swój gniew pożogą i groźby swoje płomieniami ognia. Bo Pan sąd dokonuje ogniem i mieczem swym” (Iz 66,15-16a).

Dominująca w egzegezie interpretacja wizji Ezechiela jako zapowiedź nadciągającego sądu opiera się na założeniu, iż prorok w opisie swego doświadczenia inauguracyjnego nie tylko wykorzystał znane z tradycji obrazy teofanijne, ale równocześnie przywoływał przez to ich znaczenie. Tymczasem odczytanie szczegółów widzenia Ez 1, zamiast dążyć do ich identyfikacji z elementami tradycji biblijnej czy pozabiblijnej, winno szukać zrozumienia ich funkcji wyznaczonej im przez narrację o wizji.

Wykorzystanie przez Ezechiela symboliki ognia wynikało przede wszystkim z jego aspektu materialnego. Płomienie ognia zmieniają bowiem bez ustanku swój kształt, wymykając się

wszelkim próbom zamknięcia ich w opisie jakiejś określonej figury. Ogień jest po prostu nieuchwytny, niewymierny, a przez to wciąż żywy. Ta nieokreśloność ognia została wykorzystana przez Ezechiela dla podkreślenia transcendencji Boga. Chwała Jahwe jest wprawdzie jakby identyfikowana z rozpoznawanymi kolejno przez proroka elementami, by równocześnie nie być nimi w rzeczywistości.

Druga funkcja retoryczna ognia w widzeniu zostaje wskazana przez odniesienie go do istot żywych. Dostrzegany przez Ezechiela ogień jest wciąż w ruchu, wręcz zdaje się miotać chaotycznie wewnątrz dolnej sfery wyobrażenia Chwały (ww. 13-14). Wrażenie to jest wywołane przemieszczaniem się istot żywych, które w swoim „bieganiu i wracaniu” przypominały „jakby wygląd błyskawic” (w. 14).

Wreszcie należy zwrócić uwagę na nagromadzenie terminów związanych z ogniem w urywku opisującym postać zasiadającą na tronie (ww. 27-28a). Płomienie ognia, w których ta postać jest zanurzona, służą nie tylko podkreśleniu niemożliwości opisanego tego, co widział Ezechiel. Analiza retoryczna tego tekstu przeprowadzona przez M. Greenberga pokazuje, że ogień ten w swoim wyglądzie był „światłością” podobną do „tęczy”. Poza strukturą chiastyczną w. 27 znajduje się bowiem jego ostatni człon: „światłość wokół niego”, który dalej oddany jest jako „jakby wygląd tęczy” (w. 28a), stanowiąc w ten sposób zdanie ostatecznie konkludujące wygląd ognia wypełniającego wizję. Jeśli zatem natura Boga łączona jest w teofaniach burzy z destrukcyjnym działaniem ognia, to w ujęciu Ezechiela wyznacznikiem działania Boga jest tęcza oznaczająca pokojową, miłosierną obecność Boga. „Łuk na obłokach” był znakiem przymierza, które zawarł Bóg z Noe, znakiem potwierdzającym Boże błogosławieństwo dla stworzenia (Rdz 12-17). Na podobną ideę łaskawości Boga objawiającą się przez ogień naprowadza też przyrównanie ognia Chwały Jahwe do „wyglądu pochodni (*lappīdīm*)” (w. 13a). Termin ten pojawia się w opowiadaniu o przymierzu Boga z Abrahamem. Poprzez „pochodnię ognia” (Rdz 15,17) Bóg staje się obecny wobec patriarchy, potwierdzającym tym samym swoje błogosławieństwo. Ogień zatem objawia nie tylko transcendencję Boga, lecz również Jego bliskość wobec człowieka oraz wierność przymierza z nim zawartym.

Na znaczenie ognia w widzeniu Ezechiela wpływa również kontekst tego doświadczenia. Wizja Chwały Jahwe znajduje bowiem swoje przedłużenie w mowie powołującej Ezechiela na proroka (2,3–3,11). Podobny schemat powołania: ogień jako manifestacja Bożej obecności oraz następujące po nim słowo powołujące, można znaleźć w Wj 3. U stóp góry Synaj Mojżesz stanął wobec krzewu płonącego, a nie spalającego się (w. 2), z którego wnętrza przemówił doń Jahwe (w. 4). To spotkanie dało początek wydarzeniu Wyjścia, w którym Bóg towarzyszył Izraelitom w postaci słupa ognistego (por. Wj 13,21; 14,24; Lb 9,15; 14,14; Pwt 1,33; Ps 78,14). Sens tej teofanii tłumaczyło słowo, które usłyszał Mojżesz z ognia: Jahwe „widzi udrękę swego ludu”, „słyszysz jego

narzekania” (Wj 3,7). Stąd decyzja Boga o tym, by „zstąpić” i wyzwolić go z niewoli (Wj 3,8). Ta bliskość materialna jest wyrazem „pamięci” Boga o przymierzu, jakie zawarł z ich ojcami (Wj 2,24). Odczytywana w tym świetle wizja Ezechiela potwierdza troskę Boga o dom Izraela, który znalazł się w ziemi wygnania, objawia obecność Jahwe pośród swego ludu, który chce go wyzwolić i na powrót wprowadzić do ziemi obiecanej.

2. Duch: immanencja Boga

Bliskość Boga, której symbolem jest ogień, manifestuje się też przez inne elementy wizji. Układają się one w widzenie rydwanu ognistego, na którym Jahwe przybywa do Babilonii. Ten „najbardziej graficzny portret Bożej obecności w Biblii hebrajskiej” ma swoje korzenie w tradycji biblijnej oraz w ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu.

Do repertorium leksykograficznego wspomnianej już teofanii burzy przynależy określenie Jahwe jako Tego, który „cwałuje (*rōkēb*) na obłokach” (Ps 68,5; por. Pwt 33,26; Ps 104,3; Iz 19,1) i „zasiada (*yōsēp*) na cherubach” (Ps 80,2; 99,1; por. 2 Sm 22,11 = Ps 18,11). Idea rydwanu Jahwe ma swoje korzenie również w tradycji o Arce Przymierza. 2 Sm 6,2 nadaje jej imię: „Pan Zastępów zasiadający na cherubach”, co mam miejsce w kontekście przetransportowania Arki na wozie do Jerozolimy. Złączenie tych dwóch obrazów nastąpi dopiero w czasach powygnaniowych. Według 1 Krn 28,18 Dawid miał przekazać Salomonowi „wzór wozu (*merkābāh*) z cherubami złotymi rozciągającymi skrzydła i pokrywającymi Arkę Przymierza”. Ten motyw nie jest jednak rozwijany przez Biblię Hebrajską i znajdzie swój dalszy ciąg w mistycyzmie żydowskim, który będzie się karmił również wizją Ezechiela.

Szereg analogii do konstrukcji Ezechielowego rydwanu można znaleźć w przedstawieniach ikonograficznych sąsiadów Izraela. Ezechiel zdaje się łączyć w swoim opisie trzy bliskowschodnie przedstawienia bóstwa:

- bóstwo zasiadające na tronie podtrzymywanym przez dwie istoty mające twarz lwa lub byka;
- sklepienie dźwigane przez istoty skrzydlate o jednej lub dwóch parach skrzydeł, mające jedną lub dwie twarze (człowieka, byka, lwa, orła);
- rydwan bóstwa, zaopatrzone w koła, ciągnięty przez skrzydlate zwierzęta.

Studium struktury wizji wykazało, że zainteresowanie Ezechiela koncentruje się przede wszystkim na fenomenie ruchu Chwały Jahwe. Jego źródłem nie są skrzydła, mimo że w w. 24 wspomina się ich szum. Aż czterokrotnie narracja podkreśla, że przemieszczanie się Chwały jest możliwe tylko dzięki „duchowi” (ww. 12a.20a), nazwanemu też „duchem życia” (ww. 20b.21c), który animował ruch istot żywych. Kompozycja tekstu sugeruje związek „ducha” z postacią zasiadającą na tronie. Ruch istot żywych byłby koordynowany przez wolę Jahwe, która działa przez swego ducha. Ustalenie tożsamości „ducha życia” wymaga ustalenia tradycji, która znajduje się w

tle tego obrazu, jak również modyfikacji, jakie wnosi w nią prorok. W widzeniu Ezechiela „duch” funkcjonuje jako siła motoryczna, która „podnosi” (*nāśāʾ*) koła rydwanu (ww. 20,21). W następnych rozdziałach zostaje opisane, jak „duch wchodzi” w proroka (*bôʾ*) i „stawia go na nogi” (*‘āmad* w *Hi*; 2,2), by na końcu wizji „podnieść” (*nāśāʾ*) go i „zabrać (*lāqah*)” (3,14). Podobnie działanie „ducha” charakteryzuje tradycję o Eliaszu: on jest „podnoszony przez Ducha Jahwe” (1 Krl 18,12; 2 Krl 2,16), jak również „zabrany” przez Niego (2 Krl 2,3.5). Ezechiel zatem, w celu ukazania dynamiczności relacji Boga wobec Izraela, nawiązywałby do przedklasycznej tradycji prorockiej. Novum pochodzącym od niego jest sposób ukazania działania Ducha, który w przeciwieństwie do tradycyjnych obrazów nie działa od zewnątrz (jak podmuch wiatru), lecz od wewnątrz rzeczywistości, z którą się jednoczy. Nie chodzi przy tym tylko o impuls potrzebny do podjęcia czy pokonania jakiejś drogi. Naturę tego „ducha” przybliżają dwa teksty Ezechiela, które mówią o jego „wejściu” w człowieka i „postawieniu go na nogi” (2,2; 37,10). W pierwszym przypadku jest nim prorok, który wobec Chwały Jahwe pada na ziemię (1,28b). Ta prostracja oddaje jego sytuację jako „syna człowieczego”, którego przeznaczeniem jest śmierć. Duch, który wchodzi w niego, okazuje się być życiodajną siłą Jahwe, który ożywia go jako proroka, czyniąc go zdolnym do wejścia w relację z Bogiem oraz ze słuchaczami jego słowa prorockiego. Drugi tekst opisuje siłę rewitalizującą Ducha Jahwe w wizji wysłych kości, które symbolizują naród wybrany pozbawiony życia (37,1-14). Odrodzenie wewnętrzne Izraela poprzez „udzielenie” mu Ducha Bożego („mój duch”; w. 14) jest realizacją nowego przymierza, którego istotą jest właśnie „udzielenie” tego Ducha („mój duch”; 36,27).

Widzenie Ezechiela zapowiada zatem nową manifestację przez Boga swojej Chwały. Nie będzie nią materialna rzeczywistość nawiązująca do tradycji Arki Przymierza czy ludzkich prób przedstawiania sobie Boga przez mitologię. Chwała objawi się poprzez ożywiającego Ducha, który w tekście Ezechiela zdaje się uzyskiwać status hipostazy Boga¹. Przedmiotem Jego oddziaływania będzie Izrael, zarówno w swoim wymiarze kolektywnym, jak i jednostkowym. Transcendentny Bóg przez swego Ducha pragnie się zjednoczyć z człowiekiem, by obdarzyć go jakością swojego życia. Doświadczy tego najpierw Ezechiel, a przez jego słowo i świadectwo ów zamysł Boży ma odkryć cały Izrael.

3. Głos: relacyjność Boga

Ostatnim elementem wyróżniającym Ezechielowe widzenie Chwały Jahwe jest „głos” (*qôl*), w interpretacji którego w w. 24 prorok wykorzystuje stereotypowy język teofanii burzy. W szumie skrzydeł istot żywych Ezechiel zdołał wyróżnić jeszcze jeden „głos” (w. 25a). Nie został on od razu

¹ Przez hipostazę Boga należy rozumieć pewną Jego jakość, atrybut czy manifestację, które poprzez proces personifikacji i różnicowania stały się różną od Niego istotą, posiadającą przypadłościowo odmienne od Boga cechy.

przełożony przez niego na jakiś dźwięk. W świetle analizy retorycznej ww. 25-26 musiał on jednak wydać się mu podobny do głosu ludzkiego. To przypuszczenie znajduje swoje potwierdzenie w w. 28b, gdzie prorok w prostracji wobec Chwały „słyszy głos mówiący” (*qôl mēḏabbēr*). Właśnie ten głos stanowi o osobowej relacji transcendentnego Boga, który komunikuje Siebie nie tylko poprzez „ducha”, ale również poprzez „słowo”.

Działanie Bożego głosu musi być odczytywane na tle interwencji Ducha Jahwe. Wchodzi on w Ezechiela, by postawić go na nogi, a przez to uczynić go partnerem Boga, który chce mówić do niego (2,1-2). Zmiana pozycji – z leżącej na stojącą – umożliwia prorokowi „usłyszeć tego, który mówił do niego” (*ʾēṭ middabbēr ʾēlāy*)” (w. 2b). Nie jest to już więc głos bezosobowy, lecz pochodzący od osoby dobrze określonej, na co wskazuje *nota accusativi*. Słowo Boga, w świetle tej syntagmy, ma charakter dialogiczny, podkreślony rzadką formą *Hitpael* czasownika „mówić”. Pojawia się ona jeszcze dwukrotnie w Biblii hebrajskiej w Lb 7,89 i Ez 43,6. Użyta w tych trzech tekstach koniugacja *Hitpael* każe widzieć w mówieniu nie komunikację jednostronną (monolog), lecz dwustronną (dialog), w której uczestniczą obydwie podmioty połączone słowem². Poprzez swoje słowo Bóg czyni Ezechiela podmiotem w swojej komunikacji, zawiązując z nim w ten sposób relację międzyosobową.

Bóg, który objawia swoją Chwałę poprzez słowo, wychodzi z anonimowości „głosu” towarzyszącego teofanii burzy. Jego medium nie jest już jakiś fenomen niezrozumiały dla człowieka, napawający go grozą i kojarzony ze śmiercią. W „głosie” Bóg objawia się jako Osoba, która w nim komunikuje siebie drugiej osobie. Powiedzenie, że „Bóg mówi” nie jest tylko metaforą. Jest to język analogii, lecz nie analogii metaforycznej, tylko metafizycznej, gdyż objawia Boga w porządku Jego istnienia i działania właśnie jako osobę wchodzącą w relację ze światem.

Słowo Boga ma moc stwórczą. Jeśli tak, to Bóg wypowiadając siebie, stwarza swój obraz, w którym człowiek może się z Nim spotkać. Autokreacja Boga finalizuje się w tekście. Spisane słowo staje się ikoną Boga. Ono potwierdza godność człowieka jako podmiotu mówiącego, zdolnego do dialogu ze swoim Stwórcą. W ten sposób doświadczenie Mojżesza „rozmawiającego z Jahwe twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”, gdy spotykał się z Chwałą Jahwe (Wj 33,11), staje się udziałem osoby, która otwiera się na Słowo Boga i obecnego w nim Jego Ducha.

„Głos” zatem objawia relacyjność Chwały Jahwe. Bóg nie jest abstrakcyjną ideą, ani też rzeczywistością zdeterminowaną czasem i przestrzenią kultu jerozolimskiego czy też materialnymi wyobrażeniami bóstw pogańskich. Słowo sprawia, że antropomorficzny opis Ezechiela nie ma nic

² Koniugacja *Hitpael* wskazuje na „czynność, w której dwa podmioty pozostają we wzajemnej relacji zgodnie z ideą zawartą w rdzeniu czasownikowym” (B.K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, § 26.2g). Ich tłumaczenie Lb 7,89 brzmi następująco: „usłyszał głos kogoś, kto rozmawiał z nim”. Inaczej analizowaną formę interpretuje M. Greenberg, który za Rashim odczytuje formę *Hitpael* jako wyraz szacunku dla Jahwe: zamiast stwierdzić bezpośrednie komunikowanie się Boga, Ezechiel podkreślałby, iż „Jahwe w swoje Chwale mówił do siebie” (*Ezekiel 1–20*, s. 49).

wspólnego z idolatrią. Manifestacja Boga, która wciela się w ludzkie słowo, pociąga za sobą ryzyko niezrozumienia (pomimo słyszenia i identyfikacji głosu jako konkretnego słowa). W tym jednak zawiera się prawda o transcendencji Boga, która jest chroniona właśnie przez słowo. Ono stwarza przestrzeń wolności dla obu podmiotów. Bóg bowiem zawsze przekracza rzeczywistość słowa, ono zaś nie narzuca człowiekowi idolatrycznego wyobrażenia Boga.

W czym zatem upatrywać oryginalności Ezechielowej wizji Chwały Jahwe? W świetle analizy retorycznej jej eksponentami są trzy elementy: ogień, duch i głos. Poprzez ogień manifestuje Bóg nie tylko swoją transcendencję, ale też immanencję. Jahwe towarzyszy swojemu ludowi w ziemi wygnania, by na powrót przywrócić go do życia. Odmienność koncepcji Ezechiela nie leży w tym wypadku w mobilności Chwały, gdyż ta występuje też w teologii kapłańskiej. Widzenie proroka wskazuje na obecność Boga, która nie jest wyznaczana przestrzenią sakralną (góry Synaj, Namiotu Spotkania czy sanktuarium jerozolimskiego), lecz manifestuje się w Jego relacji osobowej z Izraelem. Urzeczywistnia się ona poprzez „ducha życia” i „głos”. Komunikując swego Ducha, Bóg jednoczy się z człowiekiem, obdarowując go w ten sposób jakością swojej osoby. W konsekwencji człowiek wyprowadzony z sytuacji śmierci staje się objawieniem Chwały Bożej. Tę nową konstytucję osoby ludzkiej dopełnia Boże słowo, które udziela człowiekowi godności podmiotu zdolnego do dialogu z Bogiem.