

BÓG WIERNY SAMEMU SOBIE. MIŁOSIERDZIE WEDŁUG EZECHIELA

Ks. Wojciech Pikor

Pytanie o przyczyny, dla których Pan Bóg jest miłośnier-ny, nie jest nowe. Thomas Raitt w artykule zatytułowanym „Dlaczego Bóg przebacza?” usiłuje dokonać systematyzacji tekstów Starego Testamentu mówiących o Bożym miłosierdziu¹. Kluczem m269ają być motywy, które skłaniają Boga do takiej postawy. Mimo wyodrębnienia dwudziestu przyczyn Bożego przebaczenia, autor przyznaje, że nie można wskazać „żadnego normatywnego ich uzasadnienia” (s.38). Samo w sobie jest ono zaskakujące i nieprzewidywalne, co każe postrzegać je jako wymykające się logice ludzkiej. Stąd też starotestamentalne wypowiedzi o Bożym miłosierdziu, zamiast stanowić przyczynek do rekonstrukcji obrazu Boga, są zapisem „trwającego w historii dialogu między Bogiem a Izraelem” (s.38).

Proponowana obecnie lektura niektórych tekstów prorockich Ezechiela, pozwoli na przyjrzenie się temu dialogowi w momencie, w którym historia Izraela stała się czasem wygnania². Skoro historia jest dialogiem, to przyczyną wygnania było odrzucenie przez Izrael tej relacji

¹ T. M. Raitt, „Why Does God Forgive?”, *HBT* 13 (1991) 38-58.

² R. Albertz zauważa, że ten okres historyczny jest właściwie przemilczany przez historiografię biblijną, przez co należałoby mówić raczej o „nie-historii” czy o „nie-czasie” (*Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Ch.*, *Biblische Enzyklopädie* 7, Stuttgart 2001, 13-14).

dialogicznej z Bogiem. Z tego powodu Księga Ezechiela w przeważającej swej części przynosi wyrocznie kary, które denuncjują grzechy narodu wybranego. W świetle mów prorockich zdaje się już nie być nadziei na przywrócenie zerwanego dialogu. A jednak w obliczu nieodwracalnej katastrofy pojawiają się zapowiedzi przyszłego zbawienia Izraela. Co skłania Boga do postawy miłosiernej wobec Izraela? Czy jest ona reakcją na uprzednią jego przemianę, czy też jej źródła należy szukać w Bogu? A może zachodzi sprzężenie tych dwóch czynników?

Księga Ezechiela podejmuje ten problem z różnych perspektyw. Poniższy artykuł skupi się na rozdz. 16 i 20, które odczytują Boże miłosierdzie na tle historii Izraela, dalej na rozdz. 18, który rozpatruje je w kontekście wezwania ludu do nawrócenia i wreszcie na rozdz. 36, który zapowiada przyszłe odrodzenie Izraela.

1. EZ 16: BOŻA WIerność

Pierwszy kontakt z rozdz. 16 Księgi Ezechiela, podobnie też jak z rozdz. 23, może wywołać mieszane uczucia. Biblia Tysiąclecia zapowiada obydwie teksty tytułem „symboliczna historia”, lecz właśnie owa symbolika przeniknięta jest obrazami gwałtu i przemocy wobec kobiety uosabiającej Jerozolimę. Sprowadzenie relacji między Bogiem a Izraelem do płaszczyzny seksualnej prowadzi do oskarżenia Boga o akty kwalifikowane przez kodeks karny jako „przemoc domowa męża wobec żony”³. Koniecznym jest zatem przypomnienie, że przywołane teksty stanowią rozbudowaną metaforę, „dyskurs metaforyczno-fi-

³ Zob. prace M.H. Pope, „Mixed Marriage Metaphor in Ezekiel 16”, in Fs. D.N. Freedman, *Fortunate the Eyes That See*, Grand Rapids – Cambridge 1995, 384-399; P.L. Day, „The Bitch Had It Coming to Her. Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16”, *BInterp* 8 (2000) 205-230.

guratywny”⁴. Perypetie małżeńskie nie są głównym przedmiotem wyroczni, lecz służą próbie opisanania i zinterpretowania relacji przymierza między Jahwe a Izraelem. Sam zaś język, niewątpliwie nasycony seksualnością, pełni funkcję retoryczną wobec słuchaczy (czytelników), którzy mają nie tylko opowiedzieć się przeciw niewiernej Jerozolimie, ale również uznać siebie samych za winnych złamania przymierza⁵.

Cel przedstawionej w Ez 16 historii nie zamyka się jednak wyłącznie w oskarżeniu narodu wybranego o niewierność względem Jahwe. Negatywna postawa ludu kontrastuje z wiernością Boga, która wpisana w logikę przymierza, zdaje się przekraczać granice dwustronnych zobowiązań.

U źródeł przymierza leży Boża miłość, która pochyla się miłosiernie nad Jerozolimą przedstawioną jako porzucone niemowlę, któremu odmówiono po porodzie podstawowych czynności gwarantujących życie (w.4: odcięcie pępownicy, obmycie, natarcie solą i zawinięcie w pieluszki). Podczas gdy „żadne oko nie okazało mu współczucia” (w.5), dwukrotne spojrzenie Boga (ww.6.8) daje początek interwencjom, które nie tylko uratują życie Jerozolimy, lecz również zapoczątkują jej szczególną relację z Jahwe. Pierwszy akt Boga, wprowadzony rozkazem: „W twojej krwi żyj, rośnij” (ww.6b-7a), jest czynnością stwórczą. Poszczególne wyrażenia z w.7 stanowią reminiscencję opisu stworzenia z Rdz 1⁶. Pan Bóg nie jest tylko stwórcą, lecz również ojcem/matką: podniesienie porzuconego dziecka było uznawane na starożytnym Bliskim Wschodzie za akt adopcji, któremu towarzyszyła również formuła

⁴ W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, Warszawa 1991, 27. Wspomniane w poprzedniej nocie artykuły wprawdzie mówią o metaforze jako gatunku literackim Ez 16, jednak interpretują go bądź literalnie, bądź też alegorycznie, szukając dla każdego szczegółu narracji jakiś odpowiednik w rzeczywistości.

⁵ Por. T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, VT.S 76, Leiden – Boston – Köln 1999, 144-148.

⁶ Por. W. Zimmerli, *A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24*, Hermeneia, Philadelphia 1979, 339.

adopcyjna, bliska w swoim brzmieniu rozkazowi dającym życie z w.7⁷. Kolejna interwencja Jahwe odsłania inny wymiar Jego miłości do Izraela. Nad dojrzałą już dziewczyną (Jerozolimą), która pozostaje bez odzienia, Bóg „rozciąga poję swego płaszczu i zakrywa jej nagość”, a następnie „wchodzi z nią w przymierze” (w.8). Metafora odwołuje się do instytucji małżeństwa. Nakrycie kobiety płaszczem było deklaracją poślubienia jej przez mężczyznę, który od tej chwili zobowiązywał się troszczyć o jej utrzymanie⁸. Gestowi towarzyszy przysięga ze strony Boga: „stałaś się moja”. To słowo nie tylko przywołuje podobne sformułowania z ceremoniału ślubnego Bliskiego Wschodu⁹, lecz przede wszystkim stanowi skróconą formę formuły przymierza: „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (por. Wj 6,7; Kpł 26,12; Pwt 26,17-18; 29,12; 2 Sm 7,24). Ta nowa relacja sygnalizowana jest również terminem *berit*, który, jakkolwiek odniesiony dwukrotnie w Biblii hebrajskiej do związku małżeńskiego (Ml 2,14; Prz 2,17), jednoznacznie wskazuje na zawarcie przymierza przez Jahwe z Izraelem.

Następujący dalej opis Bożej szczodroblewości wobec Jerozolimy, obdarowanej wykwintnymi ubraniami, ozdobami i pokarmami, znajduje swoją kulminację w w.14, który stwierdza, iż piękność miasta była doskonała „z powodu jego (tzn. Jahwe) wspaniałości, którą On je obdarzył”. To zdanie mówi nie tylko o źródle chwały Jerozolimy, lecz podkreśla, że cała jej egzystencja jest w swej istocie darem łaskawie udzielonym przez Jahwe. Co więcej, jej ży-

⁷ Por. M. Malul, „Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents. A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16,1-7”, *JSOT* 46 (1990) 106-112.

⁸ Ten sam gest wykonał Booz wobec Rut (por. Rt 3,9). Jego symbolikę analizuje P.A. Kruger, „The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3,9 and Ezek 16,8”, *JNSL* 12 (1984) 86.

⁹ Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids – Cambridge 1997, 483.

cie nie tyle jest prostą sumą warunków zewnętrznych stanowiących o jej sławie, co raczej jest udziałem w życiu samego Boga, który ją na nowo stworzył, zapewnił jej warunki rozwoju i wreszcie zawierzył jej siebie samego („swoją wspaniałość”). Taka perspektywa historyczna ukazuje Boże miłosierdzie jako miłość udzielającą się w postaci daru życia, którym ostatecznie jest sam Bóg.

Dalszy tok narracji koncentruje się na odpowiedzi, jakiej udzieliła Jerozolima na dar Bożej miłości. Na poziomie metafory postawa miasta wyrażona jest czasownikiem „cudzołożyć” (*zānah*), który opisuje jej postępującą deprawację wobec Jahwe dokonującą się poprzez praktyki bałwochwalcze (ww.15-25) oraz poprzez sojusze polityczne z obcymi państwami (ww.26-34)¹⁰. Ta, która „zaufała swojej piękności” (w.15), „zapomniała o dniach swej młodości” (ww.22.43), które były doświadczeniem Bożego miłosierdzia. Nazwana wprost „nierządnicą” (w.35), Jerozolima okazała się być bardziej przewrotna od swoich sióstr, Samarii i Sodomy (ww.44-52). Sąd i kara nad nierządnym miastem (ww.35-43) pozostaje w ścisłym związku z prawodawstwem żydowskim, które karało cudzołóstwo śmiercią (por. Pwt 22,22-24). W rzeczywistości obraz ten jest odwróceniem przez Boga całości dzieła stworzenia wobec Jerozolimy, najpierw poprzez pozostawienie jej nagą i bez ozdób (w.39 jako odwrotność ww.4-14), a następnie poprzez wydanie jej na ukamienowanie (w.40 jako odwrotność ww.4-5). W tym momencie wszystko wydaje się być skończone. Jerozolima „nie doda już zbrodni do swoich obrzydliwości” (w.43).

Boże miłosierdzie przekracza jednak zasady dyktowane przez przymierze. Wierność Boga domagała się ukarania niewierności Jerozolimy. Jednak stałość Bożego miłosierdzia nie neguje tamtej relacji, lecz otwiera ją na perspektywę „przymierza wiecznego” (ww.59-63).

¹⁰ Szczegółową analizę tych obrazów można znaleźć u R. Rumianka, *Motyw miłości cudzołożnej w Ez 16 i 23*, Warszawa 1995, 83-99.

Przymierze zawarte „w dniach młodości” Jerozolimy, jakkolwiek „złamane” przez partnera ludzkiego (w.59), nie zostało „zapomniane” przez Jahwe (w.60). Ta żywa pamięć Boga stanowi o nieodwracalności tego przymierza, które będąc „podtrzymywanym” przez Niego (w.62), staje się „przymierzem wiecznym” (w.60)¹¹. Powyższa obietnica nie wydaje się kontestować przymierza stojącego u początków relacji Jahwe z Izraelem. Ono wciąż trwa, natomiast jego nowa jakość zawiera się w trwałości, która będzie „wieczna” dzięki wierności nie tylko ze strony Boga, lecz również ze strony narodu wybranego. Ten wreszcie będzie „pamiętał” i „wstydył się” (ww.61.63).

Gdzie leży przyczyna takiej przemiany w postawie Jerozolimy? Jest ona darem Jahwe, który „przebaczy (*kipper*) jej wszystko, co uczyniła” (w.63). Czasownik *kipper* zawiera w sobie konotacje kultyczne i oznacza czynność, wskutek której przedmiot jej podlegający przechodzi od nieczystości do czystości, która dopuszcza go do wspólnoty z Bogiem (por. Ez 43,20). To oczyszczenie będzie w rzeczywistości nowym stworzeniem, które obok ze-

¹¹ W analizowanym fragmencie można znaleźć swoistą grę między słowami „pamiętać” i „przymierze”, które zostają odniesione wielokrotnie do dwóch różnych podmiotów: Boga i Jerozolimy. Dwukrotnie termin „przymierze” (ww.60.62 – w tym pierwszym z dopowiedzeniem „wieczne”) łączy się z czasownikiem *qûm* w *Hifil*, którego podmiotem jest Bóg. Ta konstrukcja jest tłumaczona przez BT raz jako „ustanowię przymierze” (w.60), drugi raz jako „odnowię przymierze” (w.62). Nowość przymierza byłaby sugerowana przez normalny w tym kontekście czasownik *kārat* (por. Jr 31,31.33). Natomiast czasownik *qûm* zakłada nie tyle zerwanie poprzedniego przymierza, co raczej jego nową jakość. Ezechielowy zwrot przynależy do terminologii kapłańskiej i stosowany jest – w świetle Rdz 17,16.21; Kpł 26,9; Pwt 8,18 – w odniesieniu do przymierza zawartego już wcześniej. Takie rozwiązanie proponowane jest przez M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, AB 20, New York 1983; B.J. Schwartz, „Ezekiel’s Dim View of Israel’s Restoration”, w: *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives*, red. M.S. Odell – J.T. Strong, SBL.SS 9, Atlanta 2000, 48; T. Renz, *The Rhetorical Function*, 167.

wewnętrznego wymiaru egzystencjalnego dotknie także pamięci Izraela (ww.61.63). Przymierze będzie odtąd „wieczne”, gdyż w tej relacji pojawi się po stronie człowieka wspomnienie przeszłości, jakoś dotąd brakująca. Jerozolima świadoma swojej historii będzie odczuwała wstyd rozumiany jako skrucha za swoją wcześniejszą niewierność (w.61). Ta pamięć będzie budowała też jej przyszłość, w której wstyd, rozumiany już jako wstydlivość, pozwoli jej na właściwe odczytywanie swojej osoby w kontekście Bożego daru przymierza (w.62)¹². Tak oto Pan Bóg nie tylko przywróci Jerozolimę do życia w przymierzu ze sobą, ale uzdolni ją do trwania w nim.

Analiza Ez 16 pozwala stwierdzić, że Boże miłosierdzie ma swoje źródło w samym Bogu. Jego motywem jest wierność przymierzu, które Jahwe zawarł z Izraelem. Słowo raz dane pozostaje nieodwołalne. Celem jednak miłości miłosiernej nie jest dowiedzenie stałości Boga wobec przymierza, lecz obdarowanie partnera tej relacji darem swojego życia, a w konsekwencji sobą samym. Ten aspekt Bożego miłosierdzia przybliży Ez 18.

2. EZ 18: BOŻE PRAGNIENIE ŻYCIA

Czas wygnania był dla Izraela doświadczeniem śmierci. W obliczu tragedii narodowej, religijnej i osobistej rodziło się pytanie o obecność Boga w życiu narodu wybranego. Słuchacze Ezechiela nie odrzucają jego wizji historii. Jednak świadomość własnego grzechu pozbawiła ich nadziei: „Zaprawdę, nasze przestępstwa i grzechy nasze ciążyą na nas, my na skutek nich marniejemy. Jak możemy się ocalić?” (33,10). Tego rodzaju wątpliwości

¹² Takie rozróżnienie proponuje J.E. Lapsley, „Shame and Self-Knowledge: The Positive Role of Shame in Ezekiel’s View of the Moral Self”, w: *The Book of Ezekiel*, red. M.S. Odell – J.T. Strong, 163-164.167.

dochodzą do głosu po upadku Jerozolimy w 587 r. przed Ch., samo jednak poczucie rezygnacji pojawiło się znacznie wcześniej, o czym świadczy rozdz. 18 Księgi Ezechieła. Stanowi on zapis dysputy między prorokiem a domem Izraela¹³. Punktem wyjścia jest przysłowie krążące wśród ludu o cierpkich winogronach, które muszą jeść synowie za winy swych ojców (w.2). W toku dyskusji prorok podejmuje ten problem zależności między przeszłością i terażniejszością, najpierw w wymiarze zbiorowym (ww.1-20: zależność między następującymi po sobie pokoleniami ojca i syna), a następnie w wymiarze indywidualnym (ww.21-29: zależność między przeszłym i terażniejszym postępowaniem występnego i sprawiedliwego). Cel jego wystąpienia nie zamyka się jednak tylko w prostowaniu błędnych opinii, lecz przeobraża się w orędzie o Bogu, który „odkrywa swoje własne serce, swoją własną nadzieję, swoje mocne pragnienie życia”¹⁴ dla każdego człowieka, niezależnie od jego przeszłości (ww.30-32).

Perspektywa historyczna Ez 16 łączyła początek egzystencji Izraela ze słowem stwórczym Jahwe: „W twojej krwi żyj, rośnij!” (w.6). Boże „tak” powiedziane życiu nie zostało odwołane, co Ezechiel podkreśla jednoznacznie na początku swojego wystąpienia w rozdz. 18. Życie ludzkie nie może być determinowane w swym ostatecznym wymiarze przez fatalistyczne siły historii, moralne obciążenia minionych pokoleń czy też przez popełnione wcześniej grzechy. Powyższe przekonanie buduje się na wyznaniu Jahwe, iż „wszystkie osoby są jego” (w.4). Będąc źródłem i stwórcy wszystkich bytów, Bóg podtrzymuje życie ludzkie swoim tchnieniem (por. Lb 16,22; Iz 42,5; Hi 12,10; 27,3; 34,4-15; Ps 104,29-30). Jako Pan życia

¹³ Na gatunek literacki dysputy składają się następujące elementy: teza będąca cytatem wypowiedzi adwersarza; kontrteza korygująca błędne przekonanie oraz argumentacja przemawiająca za kontrtezą. Przynajmniej do dyskusji w omawianym rozdziale są opinie ludu cytowane w ww.2.19.25.29.

¹⁴ W. Zimmerli, *A Commentary*, I, 385.

Bóg wyznacza też granice egzystencji każdego człowieka. Przywołać można w tym kontekście przymierze, które Pan Bóg zawarł z Noe po potopie (Rdz 9,1-7). W ramach zobowiązania wobec strony ludzkiej, Stwórca upomni się o życie każdego człowieka, gdyż ten, stworzony na Jego obraz, nosi w sobie Jego życie (por. w.7).

W świetle tej teocentrycznej wizji świata pojawiająca się w dalszej części dysputy antynomiczna para „życie – śmierć” nabiera nowego znaczenia. Prorok przedstawia ją jako konsekwencję „występności” lub „sprawiedliwości”, których kryterium jest postępowanie człowieka zgodne z prawem. Prawo jednak nie jest wartością absolutną, lecz pozostaje podporządkowane swemu autorowi. Mimo kazuistycznego analizowania postaw ludzkich (ojca – syna i występnego – sprawiedliwego), Ezechiel wciąż powraca do takich zwrotów, jak: „stosowanie się do moich ustaw” (ww.9.17); „zachowywanie moich przykazań” (w.9); „wszystkich moich praw” (19.21), w których zaimek dzierżawczy 1 os. 1. poj. odnosi się do osoby Jahwe. Bunt przeciwko „moim dekretem i moim prawom” zostaje określony przez Ez 5,6 mianem obrzydliwości. To samo odrzucenie Bożych nakazów zostaje potraktowane w Ez 20,13.21 jako bunt przeciw samemu Jahwe. Takie identyfikowanie się Boga ze swoimi prawami objawia szczególną rolę tych ostatnich w relacji między Bogiem a domem Izraela. W historycznej narracji Ez 20 przykazania pojawiają się w życiu Izraela jako odpowiedź Jahwe na niewierność ludu wobec zawartego wcześniej przymierza (ww.5-6). Celem jednak prawa nie była prewencja czy penalizacja, lecz witalizacja niewiernego partnera: „Dałem im swoje prawa i obwieściłem im moje nakazy, które gdy człowiek zachowa, żyć będzie” (ww.11.13.21). Prawo zatem „dając życie” (33,15) jest rzeczywistością pozwalającą człowiekowi na uczestnictwo w darze życia ofiarowanym mu przez Boga w przymierzu.

Tak pojmowane życie nie stanowi wartości statycznej (materialno-fizycznej), lecz jest wartością dynamiczną (relacyjno-osobową) przeżywaną, podtrzymywaną i uboga-

caną w spotkaniu z Jahwe. Język deklaratywno-kazuistyczny, którym operuje Ezechiel mówiąc o życiu i śmierci, zdaje się przywoływać liturgię towarzyszącą wejściu pielgrzymów do świątyni. Zadaniem kapłanów było rozpoznanie, w oparciu o formuły kazuistyczne, czystości lub nieczystości danej osoby, co decydowało o jej udziale w liturgii świątynnej¹⁵. Ona to przynosiła „życiową odnowę u źródeł błogosławieństwa”¹⁶, którym był sam Bóg. Życie zatem jawi się jako dar przynależny do sfery sanktuarium, miejsca obecności Boga.

Nie oznacza to, że dar życia był związany nierozzerwalnie ze świątynią. Chwała Boża, która wypełnia sanktuarium w Jerozolimie, opuszcza je (Ez 10,18-22), towarzyszy deportowanym do Babilonii (1,1-3,15; 3,22-27). Na przekór przekonaniu mieszkańców stolicy o wyłączności ich relacji z Jahwe, Bóg pragnie być świątynią dla wygnańców (11,16)¹⁷. Krytykując teologię Syjonu, Ezechiel wpisuje się w nurt prorocki, dla którego obecność Boga nie jest wyznaczana materialną budowlą, lecz czynieniem dobra i sprawiedliwości zgodnie z Bożą wolą (por. Am 5,4.14-15; Oz 10,12).

Sam będąc życiem, Bóg jest miłośnikiem życia. Jeśli ktoś zostaje wykluczony z Jego wspólnoty życia (tzn.

¹⁵ Por. G. von Rad, „Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit”, *ThLZ* 76 (1951) 129-132; W. Zimmerli, „«Leben» und «Tod» im Buche des Propheten Ezechiel”, *ThZ(B)* 13 (1957) 494-508. Zauważa się jednak, że język Ez 18 jest kształtowany nie tylko przez terminologię kultyczną, lecz również przez słownictwo sądownicze, szczególnie sporu procesowego między dwiema stronami (por. W. Pikor, *La comunicazione profetica in Ez 2-3*, Tesi Gregoriana 88, Roma 2002, 172-175).

¹⁶ M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 345.

¹⁷ Występujące w tym wierszu wyrażenie określające nowy wymiar bycia Jahwe dla wygnańców pozostawia różne możliwości interpretacji. Bóg pragnie być albo „małą świątynią”, albo „świątynią przez krótki czas” (BT), albo też „świątynią tylko do pewnego stopnia” (por. BP). Niemniej jednak to stwierdzenie odrzuca jednoznacznie ludzkie twierdzenie o wyłącznym związku Boga z sanktuarium jerozolimskim.

„umrze”¹⁸, to jest to tylko ta osoba, która grzeszy (18,4.20). Na tej zasadzie buduje się moralna autonomia pokoleń (ww.1-20), jak również autonomia jednostki wobec własnej przeszłości, która nie determinuje jej obecnego statusu wobec Boga (ww.21-29). Ponieważ każdy będzie sądzony według swego aktualnego postępowania (w.30), droga do wspólnoty z Bogiem nie jest dla nikogo zamknięta: ani dla występnego, ani dla sprawiedliwego, który porzucił uczynki sprawiedliwości. Ta obietnica życia jest wyrazem nieziennej woli Boga, który „nie ma żadnego upodobania w śmierci” (w.32), lecz w tym, żeby występny „nawrócił się i żył” (w.23, por. 33,11, gdzie to same wyznanie zostaje wzmocnione przysięgą ze strony Jahwe).

Życie zatem zostaje ofiarowane przez Boga każdemu człowiekowi, lecz jako takie jest warunkowane jego nawróceniem się. Dysputa wywołana przysłowiem zdradzającym bierność domu Izraela wobec swojej grzesznej przeszłości (w.2), kończy się wezwaniem do nawrócenia: „Nawróćcie się, a żyć będziecie!” (w.32). Powyższa zachęta zbliża Ezechiela do innych proroków wzywających do nawrócenia (por. Oz 14,2; Jr 3,12.14.22; 18,11), lecz w swojej propozycji pozostaje on od nich niezależny. Tylko u niego stała aktualność wezwania do nawrócenia gwarantowana jest Bożym pragnieniem życia. Mimo że Ezechiel nie wskazuje celu nawrócenia, co było praktyką innych proroków, jest jasnym, że chodzi o powrót do Boga wymagający wcześniejszego odwrócenia się od grzesznych uczynków (por. 18,30; 33,11). Ta zewnętrzna reorientacja wymaga jednak wewnętrznego nawrócenia, którego warunkiem i owocem ma być „nowe serce i nowy duch” (18,31). W nawróceniu nie chodzi zatem o jeszcze bardziej skrupulatne przestrzeganie Bożego prawa czy o mnożenie przykazań, lecz o wewnętrzną odnowę człowieka, dzięki której podda się on słowu prowadzącemu do życia w Bogu.

¹⁸ BT w przypisie do w.4 dodaje, iż chodzi tu o zejście „przedczesne”. W świetle wcześniejszej argumentacji jest jasnym, że nie chodzi tu o fizyczne rozumienie śmierci.

Boże pragnienie życia w Księdze Ezechiela nie jest wyrażane tylko poprzez słowo, lecz materializuje się w osobie proroka, który otrzymuje od Boga misję stróża nad Izraelem (3,16-21; 33,1-20). Postać stróża (*šōpēh*) pochodzi z realiów miejskich: mieszkańcy miasta bądź jego władze wyznaczają jakąś osobę, by ta z wysokości obserwowała najbliższą okolicę i sygnalizowała przybycie posłańca czy też ewentualnych nieprzyjaciół (33,1-6)¹⁹. Na tym tle zauważyć należy, że Ezechiel nie zostaje nominowany przez swoich rodaków, lecz przez Boga. Co więcej, słowo ostrzeżenia pochodzi z „ust Boga”, które przyjęte przez Ezechiela, ma być przekazane dalej jego współziomkom (por. 3,17; 33,7). Taka inicjatywa podkreśla, że Bóg solidaryzuje się ze swoim ludem, czuwa nad nim i ostrzega przed niebezpieczeństwem.

Formule mianowania na stróża towarzyszy słowo specyfikujące jego misję, które pokazuje w sposób schematyczny interwencję stróża lub jej brak najpierw wobec występnego, a następnie wobec sprawiedliwego, który porzucił drogę sprawiedliwości (3,18-21; 33,7-9). Działanie Ezechiela nie ogranicza się tylko do przekazania wyroku: „Na pewno umrzesz” (3,18; por. 33,8), lecz jest zorientowane na jego życie: „aby odwieść go od występnej drogi i ocalić mu życie” (3,18). Praktyczną realizację tej misji przez proroka przynosi rozdz.18. Słowo groźby wobec Izraela, nawet gdy przyjmuje formę wyroku, stanowi w ustach stróża zawsze alternatywę między występnością i sprawiedliwością, a w konsekwencji między śmiercią i życiem²⁰. Ostrzeżenie, które Ezechiel ma przekazać do-

¹⁹ Por. 1 Sm 14,16; 2 Sm 13,34; 18,24-27; 2 Krl 9,17.

²⁰ Z tego powodu osoba stróża wpisuje się w sytuację sporu sądowego (*rib*), w który Bóg wchodzi ze swoim ludem. Akt oskarżenia ze strony Boga przyjmuje w tym wypadku często formę werdyktu, jednak w rzeczywistości pełni on funkcję groźby, której realizacja może być odwrócona w przypadku nawrócenia się winnego; por. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1997², 73-77.

mowi Izraela w swojej istocie jest propozycją wyjścia z sytuacji śmierci – następstwa występności, ku życiu – następstwu sprawiedliwości. W ten sposób stróż Izraela staje się znakiem miłości miłosiernej Boga wobec swego ludu.

Powyższa analiza Ez 18 pokazuje, że Boże miłosierdzie po raz kolejny przekracza logikę przymierza. W obliczu grzechu ludu, który zerwał relację z Jahwe, Boże pragnienie życia pozostaje niezmiennie. Jego upodobanie leży w życiu każdej osoby, nawet tej, która weszła na drogę sprzeczną z Jego wolą. Ta deklaracja niesie też jednostronne wezwanie do nawrócenia, którego ciągła możliwość jest znakiem Bożej cierpliwości i miłosierdzia. Podejmując się dzieła nawrócenia, człowiek wchodzi nie tylko na drogę wierności Bożym przykazaniom, lecz również uczestniczy w życiodajnej wspólnotcie z Ich autorem. Szczególną misję w propagowaniu Bożego miłosierdzia otrzymuje Ezechiel jako stróż nad Izraelem. Jego wierność w głoszeniu wezwania do nawrócenia objawia osobę Boga jako miłośnika życia.

3. EZ 20: BOŻA TROSKA O SWOJE IMIĘ

Dotychczasowe studium pokazało, że Boże miłosierdzie ma swoje źródło w wierności Boga najpierw samemu sobie jako dawcy życia dla Izraela, a następnie Izraelowi jako partnerowi przymierza. W tej perspektywie prorocत्वo Ezechiela stanowi swoista cezurę w historii narodu wybranego: podczas gdy nakreślona przez niego historia retrospektywna ukazuje niewierność ludu, historia prospektywna, wzywając do nawrócenia, zdaje się zakładać pozytywną odpowiedź Izraela na doświadczenie Bożego miłosierdzia. Prawdziwość tego stwierdzenia pozwala się zweryfikować w świetle Ez 20, który przynosi jeszcze jedną interpretację czasu przeszłego i przyszłego domu Izraela.

W porównaniu z Ez 16, analizowany obecnie tekst nie odwołuje się do języka metaforycznego w opisie relacji

między Bogiem a Izraelem. Również ujęcie czasowe historii odbiega od chronologii rozdz. 16, gdyż obok czasu przeszłego (ww.5-29) i przyszłego (ww.32-44) pojawia się opis czasów współczesnych prorokowi (ww.30-32). Punktem wyjścia jest teofania Boga w Egipcie, w której dokonano się zawarcie przymierza z Izraelem (ww.5-6). Dalsza prezentacja odwołuje się do deuteronomistycznego czterostopniowego modelu dziejów (przymierze – grzech – oczyszczenie – pojednanie)²¹, zastosowanego do historii Izraelitów w Egipcie (ww.5-10), a następnie do pierwszego (ww.11-17) i drugiego (ww.18-26) pokolenia pustyni. Udziałem każdej z tych trzech generacji jest życiodajne objawienia się Boga (ww.5-7.10-12.17-20), na który odpowiadają nieposłuszeństwem (ww.8a.13a.21a). Bunt Izraela wywołuje gniew Jahwe (ww.8a.13b.21b), który jednak nie przynosi kary „ze względu na imię” Boże (ww.9.14.22). Ezechielowi nie chodzi o zwykłą cykliczność historii, gdyż w każdej wzmiankowanej fazie narasta opór ze strony ludu, co doprowadza ostatecznie do realizacji powstrzymanej wcześniej kary (ww.27-29). Teraźniejszość Izraela to czas wygnania (ww.30-32), w którym grzech idolatrii staje się świadomym i definitywnym wyborem ze strony ludu przymierza. Cytowane w w.32 słowa Izraelitów: „Będziemy jak narody, jak plemiona z innych krajów służyć drewnu i kamieniom” są echem 1 Sm 8,20, który przywołuje słowa ich przodków domagających się od Samuela ustanowienia nad nimi króla, co było z ich strony wyrazem odrzucenia panowania Jahwe (por. 1 Sm 8,7). Na tę deklarację Bóg odpowiada przysięgą obwieszczającą swoją władzę nad Izraelem (w.32). Przyszłość przyniesie przywrócenie odrzuconych wcześniej przez dom Izraela Bożych darów (ww.32-44). W ramach nowego exodusu zostanie potwierdzone zawarte wcześniej przymierze (w.37), a wraz z nim nastąpi powrót do praw dających życie (por. w.39), wejście do ziemi obiecanej (w.42) oraz nastanie wyłączna relacja między Jahwe a Izra-

²¹ Por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, 87-90.

elem (ww.40-41a)²². Ostatnie zdanie rozdz. 20 podaje klucz interpretacyjny do całej panoramy historycznej: „Po tym poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wam to uczynię przez wzgląd na imię moje, a nie na skutek waszego złego postępowania ani waszych skazonych obyczajów” (w.44). Tak oto zostaje wyakcentowany jeszcze jeden motyw miłosierdzia Bożego tłumaczący przeszłość (ww.9.14.22) i przyszłość Izraela (w.44).

Odwołanie się do imienia Bożego stanowi kolejny element teocentrycznej wizji Księgi Ezechiela. W mentalności semickiej funkcja imienia nie wyczerpywała się w identyfikowaniu i rozróżnianiu osób. Wyrażając istotę, charakter tego, które je nosił, imię stawało się epifanią osoby²³. Mówiąc o imieniu Boga tekst Ezechiela posługuje się trzema zwrotami: „moje imię” (20,9.14.22.44), „moje święte imię” (20,39; 36,20.21.22; 39,7[*bis*] oraz „moje wielkie

²² Wspomniane ww.37 i 39 prezentują szereg trudności tekstualnych. BT tłumaczy w.37 w oparciu o LXX, lecz w przypisie przywołuje tekst hebrajski: „pójdziecie w więzach przymierza”. Problem w.39, przełożonego przez BT: „Niech każdy idzie służyć swoim bożkom, ale później na pewno Mnie posłuchacie, już więcej nie będziecie kalali mojego świętego imienia”, wynika z tego, że w tekście hebrajskim znajduje się niekompletne zdanie warunkowe: „Niech każdy idzie służyć swoim bożkom. Później, jeśli mnie nie posłuchacie... I nie będziecie kalali mojego świętego imienia”. Taka niepełna konstrukcja nie jest obca składni hebrajskiej (por. Rdz 13,9; 24,49; 1 Sm 2,16). Mimo brakującej groźby, sens zdania jest jasny: w.39 zapowiada porzucenie przez Izraelitów „praw, które nie były dobre” (w.25) na rzecz tych, które dają życie (ww.11.13). Szerzej traktuje o tym W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, 135-142.

²³ Potwierdzenie tej myśli można znaleźć w samej Księdze Ezechiela, która używa stereotypowej kombinacji czasownika „profanować” z „imieniem” Boga (20,9.14.22.39; 36,20.21.22.23; 39,7). Ten sam czasownik otrzymuje dwukrotnie jako swoje dopełnienie zaimek osobowy 1 os. l. poj. odnoszący się do Boga: 13,19 mówi się o profanacji osoby Jahwe przez kobiety pretendujące do miana prorokiń; natomiast 22,26 stawia ten sam zarzut kapłanom nieprzestrzegającym czystości kultycznej.

imię” (36,23). Powyższe sformułowania nie podają jednak brzmienia tego imienia.

Momentem historycznym, w którym Bóg objawił swoje imię był „dzień, w którym wybrał (On) Izraela” (20,5). Konsekwencją powołania było przymierze domu Jakuba z Jahwe, który „dał im się poznać [...] mówiąc: „Ja jestem Jahwe, Bóg wasz”²⁴. Pan Bóg objawia zatem swoje imię w formule przymierza, która staje się zarazem „formułą łaskawości”²⁵. Imię Jahwe wyraża Jego związenie się z Izraelem, bycie „ich” Bogiem. Od tej chwili to imię oznacza również zobowiązanie się Boga wobec ludu przymierza, które obejmuje wyprowadzenie go z Egiptu i wprowadzenie do „ziemi opływającej w mleko i miód, będącej klejnotem wśród wszystkich krajów” (w.6).

Imię „Jahwe, wasz Bóg” przekracza jednak wymiar materialnego obdarowania partnera przymierza. Znakiem wyłącznej relacji między Jahwe i jego ludem miały być szabaty. Podkreślając tę funkcję dnia siódmego, Ezechiel w toku swej narracji formułuje dwa synonimiczne zdania:

w.12: „również moje szabaty **dałem im**,
aby były znakiem między Mną a nimi,
aby poznali, że ja jestem Jahwe **UŚWIĘCAJĄCY**
ICH”;

w.20: „**święćcie** moje szabaty,
aby były znakiem między Mną a wami,
aby poznali, że ja jestem Jahwe **BÓG WASZ**”.

²⁴ Wspomniany trzykrotnie w w.5 gest podniesienia ręki przez Boga towarzyszył przysiędze, która z kolei potwierdzała zobowiązania płynące z przymierza (por. Wj 6,8; Lb 14,30; Ne 9,15). Tłumaczenie tego gestu w analizowanym rozdziale przez BT zaciera znaczenie przysięgi, która jest przywołana tylko w ww.5.28.42. W ww.15.23 jest on interpretowany jako gest agresji, natomiast w w.22 jako gest rezygnacji z niej. Idea przymierza jest też obecna w w.5 w wyrażeniu „dać się poznać”, które w świetle Wj 6,3 można tłumaczyć jako „wejście w relację przymierza” [por. W.R. Garr, „The Grammar and Interpretation of Exodus 6,3”, *JBL* 111 (1992) 407].

²⁵ Powyższe określenie pochodzące od K. Elligera zostaje zacytowane za W. Zimmerli, *A Commentary*, I, 408.

Zmodyfikowana w w.12, w oparciu o słownictwo kapłańskie (por. Wj 31,13; Kpł 20,8 i in.), stała formuła objawicielska (w.20) służy podkreśleniu, że Bóg dając poznać swoje imię ludowi, pragnie obdarzyć go udziałem w swojej świętości. Jahwe jest „ich Bogiem”, tzn. „tym, który ich uświęca”, wprowadzając w sferę najintymniejszą, najdoskonalszą i po ludzku niedostępną własnej egzystencji. Pan Bóg w swojej miłości nie obdarowuje człowieka czymś, co Mu zbywa, lecz zawiera mu istotę swego bytu.

Takie posunięcie Boga jest wyrazem Jego wielkości, ale też pokory. Wiążąc się z Izraelem na oczach innych narodów, Jahwe ryzykuje swoim imieniem i jego reputacją, gdyż wszelkie niepowodzenia w historii jego narodu mogą być odtąd interpretowane jako wyraz słabości Tego, który jest „ich Bogiem”. Tak też się stało podczas wygnania, kiedy to poganie szydzili z Izraelitów mówiąc: „To lud Jahwe, a jednak swoją ziemię opuścili” (36,20; por. 25,8; 35,10). Co więcej, zawierając swoje imię Izraelowi, Pan Bóg zadaje się ryzykować swoją świętością. Tradycja kapłańska, w której tkwi Ezechiel, traktowała świętość ludu w kategoriach dynamicznych jako ciągły proces uświęcania go ze strony Jahwe²⁶. Myśl wydaje się być szokująca, ale Pan Bóg zawierając swoją świętość Izraelowi jakby aplikował tę koncepcję do swojej osoby. Objawienie Jego świętości wobec świata dokona się bowiem na tyle, na ile Izrael pozwoli Mu się uświęcić (por. w.41). Boże wybranie Izraela nie jest zatem jednostronnym związaniem się Boga z ludem, jakby to mogło wynikać z Ez 16, lecz stanowi dwustronne zobowiązanie realizujące się na płaszczyźnie świętości: z jeden strony Jahwe, który uświęca Izraela (20,12; 37,28), z drugiej zaś strony Izrael, w którym i przez którego Jahwe pragnie się uświęcić (20,44; 39,27).

Historia udokumentowana w Ez 20 ani razu nie przywołuje narodu wybranego jako podmiotu czasownika

²⁶ Por. E. Regev, „Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness”, *VT* 51 (2001) 243-261.

„uświęcić”, którego dopełnieniem byłoby „imię” Boga. W to miejsce pojawia się w w.39 czasownik „profanować”²⁷. Dzieje Izraela były ustawicznym odrzucaniem i negowaniem Bożego imienia. Jeśli to imię domagało się wyłączności („wasz Bóg”), to naród zwracał się wciąż w stronę innych bóstw (20,8.24.30.32.39). Jeśli to imię domagało się uświęcenia Izraela, to naród czynił siebie „nieczystym” poprzez kultury bałwochwalcze (20,7.18.26.31), zamiast „uświęcać” szabaty (w.20) i przestrzegać przykazań dających życie (w.19). Jednak właśnie to beczeszczone święte imię było motywem, dla którego Jahwe powstrzymywał swój gniew przed zniszczeniem Izraela za jego niewierność. Paradoksalnie godząc się na profanację swego imienia ze strony Izraela, Pan nie chciał dopuścić do jego profanacji ze strony obcych narodów (ww.9.14.22), wobec których realizowało się historycznie przymierze Jahwe ze swoim ludem²⁸.

Rzeczywistość wygnania, będąca doświadczeniem słuchaczy Ezechiela, była jednak dowodem tego, że profanacja imienia Bożego nastąpiła także w oczach pogan. Tajemnica Bożego miłosierdzia wyraża się w niezwyklej dialektyce między karą i przebaczeniem. Z powodu troski o swoje święte imię Bóg jest przebaczący, lecz z powodu tej samej troski nie może tolerować narzędziowego traktowania swego imienia. Z tego względu dopuszcza do ostatecznej profanacji swojej świętości, czyniąc jednak z tego wydarzenia początek drogi do uświęcenia swego imienia. Podczas gdy punktem kulminacyjnym profanacji ze strony Izraela jest jego deklaracja chęci „bycia jak inne narody” (w.32), punktem wyjściowym do uświęcenia jest deklaracja Jahwe panowania nad nim (w.33). Mając na uwadze swoje imię związane nierozzerwalnie z tym ludem, Pan nie dopuści, by stał się on jak inne narody. Konsekwencją uświęcenia Izraela ma być jego inność, gdyż tyl-

²⁷ Por. ww.9.14.22; jak również 36,20.21.22.

²⁸ Tej samej argumentacji używa Mojżesz wobec Jahwe, który pragnął wyniszczyć Izraelitów za ich występki popełnione podczas wędrówki przez pustynię (por. Wj 32,12; Lb 14,15-16; Pwt 9,28).

ko w ten sposób będzie on mógł zrealizować misję objawienia świętości Boga wobec pogan.

Wizja przyszłości, którą kreśli Ezechiel, jest realistyczna. Ta sama „mocna ręka, wyciągnięte ramię i straszliwy gniew” Boga, które doprowadziły do wygnania (w.34), będą konsekwentnie prowadziły Izrael do ziemi, którą musiał opuścić (w.33). Nowy exodus nie będzie pozbawiony epizodów buntu ze strony narodu wybranego (ww.38-39). Jahwe nie powstrzyma się tym razem od wymierzenia kary występny (ww.37-38). Przywrócenie świętości Bożego imienia (w.41) nastąpi, gdy Izrael po ponownym zamieszkaniu w ziemi obiecanej będzie służył wyłącznie Jahwe (w.40), sam stając się w Jego oczach „miłą wonią” (w.41). Tego wszystkiego dokona Pan Bóg wyłącznie „przez wzgląd na swoje święte imię” (w.44).

Troska Boga o świętość swego imienia, motywująca Go do interweniowania w historię Izraela, jest postrzegana przez wielu egzegetów jako sprzeczna z Bożym miłosierdziem²⁹. Ez 20 pokazuje jednak, że świętość nie zamyka Boga w sobie, lecz w akcie samobjawienia otwiera Go na Izrael. To objawienie i udzielenie się Boga w Jego świętym imieniu pozostaje tajemnicą Jego miłosierdzia. W obliczu ciągłej profanacji swego imienia Jahwe ponawia wciąż swoje oddanie Izraelowi, a będąc zupełnie odrzuconym przez niego, stwarza swój lud na nowo, by w nim objawić swoją świętość całemu światu. To nowe stworzenie ludu przymierza zostaje przedstawione w Ez 36.

4. EZ 36: UDZIELAJĄCA SIĘ ŚWIĘTOŚĆ BOGA

Ez 36 przynosi dwie wyrocznie pomyślności dla domu Izraela. Pierwsza – ww.1-15 – adresowana jest do „gór

²⁹ Por. P.M. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, JSOT.S 51, Sheffield 1989, 100.103; W. Brueggemann, *Hopeful Imagination. Prophetic Voices in Exile*, London 1992, 78-79.

Izraela”, które zostaną na powrót zaludnione i poddane uprawie. Druga – ww.16-38 – podejmuje również ten wątek, czyniąc jednak z niego tło dla orędzia zapowiadającego wewnętrzną przemianę narodu wybranego po powrocie z wygnania. Ta metamorfoza będzie możliwa dzięki działaniu Boga, który w ten sposób osiągnie dwa cele: uświęcenie swego imienia, a w konsekwencji uznanie („poznanie”) swojej osoby przez Izrael i obce narody. Powyższe zamierzenia stanowiące fundament Bożej obietnicy wyznaczają w ramach tej wyroczni mniejszą jednostkę zawartą w ww.22-32. Analiza tego fragmentu dopełni obraz Bożego miłosierdzia w Księdze Ezechiela.

Proponowana perykopa pozostaje w ścisłym związku z prezentowanym wcześniej rozdziale 20. Jeśli przeszłość Izraela przyniosła profanację świętego imienia Jahwe (ww.17-21), to jego przyszłość będzie możliwa dzięki trosce Boga o własne imię (w.22.32; por.w.21). Boże pragnienie uświęcenia swego imienia (w.22) dokona się w uświęceniu ludu, który to imię wcześniej zbezcześcił (w.23). Bóg zatem przywraca swoją świętość nie poprzez oddzielenie się od domu Izraela, lecz poprzez zbliżenie się do niego, również w sensie wewnętrznym.

Proces uświęcenia zakłada usunięcie przyczyn, które doprowadziły do profanacji świętości Boga. Ponieważ w oczach narodów było to wygnanie Izraela, stąd też pierwszą czynnością zapowiedzianą przez Boga jest powrót Izraela do ziemi obiecanej (w.24). Moment samego jednak zamieszkania zostaje przesunięty do w.28a. Ta spektakularna akcja musi być dopełniona stworzeniem przez Boga takich dyspozycji wewnętrznych dla domu Izraela, które w sposób definitywny uczynią go zdolnym do przyjęcia nie tylko daru, ale i samego Dawcy, który jest „ich Bogiem” (w.28b).

Pierwszy aspekt działania stwórczego Boga zostaje wskazany przez w.25, który zapowiada oczyszczenie Izraela. Odwołując się do terminologii kapłańskiej, prorocstwo Ezechiela przekracza zdecydowanie ramy rytualnej koncepcji oczyszczenia. Podmiotem działania nie są kapłani,

lecz sam Bóg, który oczyszcza. Przywołany w tym kontekście czasownik *thahar* („oczyścić”), na 39 wystąpień w Biblii hebrajskiej zaledwie siedem razy ma za swój podmiot osobę Boga. Takie zastosowanie ma miejsce u Ezechiela jeszcze trzykrotnie (24,13; 36,33; 37,23). Sens tego działania Boga staje się czytelny, gdy sięgnie się po teksty nieezechielowe, w których oczyszczenie jest synonimem przebaczenia grzechów (por. Jr 33,8; Ps 51,4)³⁰. Przebaczenie dotyczy „nieczystości” Izraela i jego „bożki”. Te wyrażenia, interpretowane w świetle Ez 22 i 24, podkreślają wymiar moralny nieczystości jako pochodnej występów popełnionych wobec Boga (idolatria) i wobec bliźnich (grzechy społeczne).

Przywróciwszy Izrael do relacji przymierza, Pan Bóg w dalszej kolejności zmierza do zagwarantowania trwałości tego związku poprzez dar nowego serca i nowego ducha. Konstrukcja koncentryczna w.26b, jak również specyfikacja nowych komponentów jako „serce z ciała” (w miejsce „serca kamiennego”) i „mój duch” wskazują, że nie chodzi o wyrażenia synonimiczne. W ujęciu antropologicznym Ezechiela serce stanowi centrum poznawcze, emocjonalne i wolitywne człowieka³¹. „Serce kamienne” w tym kontekście przywołuje „serce zatwardziałe”, które w mowie powołującej Ezechiela na proroka zostało wskazane przez Boga jako źródło charakteru buntowniczego Izraela (por. 2,4; 3,7). To właśnie serce powoduje, że dom Izraela nie słucha prawdziwego proroka (33,31), daje posłuch fałszywym słowom (13,2.7), zwraca się ku bożkom (14,3.4.7; 20,16) i dąży ku niegodziwym zyskom (33,31). W istocie serce

³⁰ Trudność interpretacji trzeciego wystąpienia analizowanego czasownika w Ml 3,3 rodzi się z powodu braku dopełnienia bliższego. To, że adresatem tego działania Boga są kapłani („synowie Lewiego”) nie oznacza ich oczyszczenia tylko zewnętrznego, lecz również wewnętrzne, co sugeruje drugi czasownik występujący w tym wierszu, „przetopić” (por. A.E. Hill, *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25D, New York 1998, 275-276).

³¹ Por. W. Pikor, *La comunicazione profetica*, 82-83.

kamienne jest metaforą wyrażającą śmierć słuchaczy Ezechiela, którzy sami z siebie nie są zdolni do wejścia w życiodajną relację z Jahwe³². Dar nowego serca uczyni zatem z Izraela naród słuchający i posłuszny Bożemu słowu. Ta nowa orientacja zostanie wzmocniona nowym duchem pochodzącym od Jahwe. Jego działanie zostaje ukazane w wizji ożywienia wysuszonych kości (37,1-14). Udzielając „swego ducha” Izraelowi (w.14), Bóg przywraca go do życia. Nowa egzystencja jest zatem konsekwencją samoudzielenia się Boga, który poprzez swego ducha będzie odtąd towarzyszył „od wewnątrz” swemu ludowi.

Rezultatem nowej relacji ma być pozytywna odpowiedź narodu wybranego na dar przymierza. Nowa dyspozycja wewnętrzna Izraela pozwoli mu wypełniać prawo dające życie (w.27; por. 11,19-20) oraz zamieszkać w ziemi darowanej przez Boga jego przodkom (w.28a). W ten sposób dokona się ostatecznie usunięcie przyczyn profanacji imienia Jahwe, a tym samym uświęcenie się Boga poprzez Izrael. W rezultacie zostanie odtworzona w całej pełni relacja przymierza, w którym dom Izraela będzie ludem Jahwe, a Jahwe będzie ich Bogiem (w.28b).

Nakreślone w Ez 36 działanie stwórcze Boga jest wyrazem Bożego miłosierdzia przebaczonego grzechowi niewierności ludu, a zarazem przynoszącego mu nową, Bożą jakość życia. Uświęcenie się Boga poprzez Izrael nie jest wcale egoistyczna troską Boga o reputację swojego imienia, lecz stanowi nowy akt zawierzenia się Boga narodowi wybranemu, który przemieniony duchem Jahwe będzie świadkiem świętości Boga wobec świata. Funkcja pośrednika w objawieniu się Boga włącza go ostatecznie w życie i świętość samego Boga.

Jaka jest zatem „ezechielowa” wizja Bożego miłosierdzia? Powyższe studium pozwala stwierdzić, że mimo różnych perspektyw chronologicznych, literackich i teologicznych po-

³² Por. 1 Sm 25,37, gdzie „serce kamienne” Nabota wskazuje na jego śmierć.

szczególne wypowiedzi nie tylko się wzajemnie dopełniają, lecz w strukturze Księgi Ezechiela przynoszą stopniowe objawienie motywów, dla których Pan Bóg jest miłosierny. Inicjatywa należy zawsze do Jahwe, który w akcie samoudzielenia się Izraelowi wchodzi z nim w przymierze. Zamiast być tylko przedmiotem zobowiązania, dar świętości Boga powierzony narodowi wybranemu czynił go uczestnikiem Bożego życia. Brak pozytywnej odpowiedzi ze strony partnera ludzkiego doprowadził do katastrofy narodowej, która była profanacją Bożego imienia w oczach obcych narodów. W tym kontekście troska Jahwe o własną świętość nie jest wyrazem egoizmu, gdyż Bóg zabiegając o należną pozycję dla swego imienia, zmierza do ponownego i definitywnego wprowadzenia Izraela w życiodajną relację ze sobą. Wobec grzechu ludu Pan nie oddala się od niego, lecz jeszcze bardziej zbliża się, by ten, uświęcony przez Niego, stał się znakiem Bożej miłości wobec świata. Boże miłosierdzie zatem buduje się na wierności Boga samemu sobie. Nieodwracalność Bożego daru sprawia, że Bóg pragnie swojej świętości nie jako celu samego w sobie, lecz jako sposobu na uczynienie człowieka uczestnikiem swego boskiego życia.

Zusammenfassung

Der Artikel versucht die Darstellung der Barmherzigkeit Gottes im Ezechielbuch wiederzugeben. Um auf die Anfangsfrage – was bewegt Gott zur barmherzigen Liebe zu Israel – zu antworten, wurden einige Kapitel, die über die vergängliche und zukünftige Geschichte des auserwählten Volkes sprechen untersucht. In der Ezechielperspektive gründet sich die Barmherzigkeit Gottes ausschließlich auf Gott selbst. Angesichts der ständigen Auflehnung vom Haus Israel gegen Jahwe entsteht Gottes Verzeihung aus seiner Treue dem mit Israel geschlossenen Bund (Ez 16), aus seiner Sehnsucht nach dem Leben (Ez 18), aus seiner Sorge um seinen heiligen Namen (Ez 20) und aus seinem Willen sich durch Israel zu heiligen (Ez 36). Diese hoch theozentrische Vision bedeutet nicht, dass Gott sich egoistisch nur um seine

eigene Herrlichkeit kümmert, sondern er möchte in dieser Art und Weise den Menschen als Teilnehmer an seinem göttlichen Leben mitmachen lassen.

Ks. Wociech Pikor
ul. Bpa Dominika 8
83-200 Starogard Gdański

WOJCIECH PIKOR, ur. 1969, dr teologii biblijnej, licencjat nauk biblijnych. Temat doktoratu: La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3; wykładowca Pisma Świętego w WSD w Pelplinie oraz w Instytucie Teologicznym w Tczewie (filia UKSW).