

Wojciech Pikor

Spór o tytuł własności do ziemi Izraela podczas wygnania babilońskiego w świetle Księgi Ezechiela

Collectanea Theologica 74/2, 97-120

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WOJCIECH PIKOR, PEPLIN

SPÓR O TYTUŁ WŁASNOŚCI DO ZIEMI IZRAELA PODCZAS WYGNANIA BABILOŃSKIEGO W ŚWIETLE KSIĘGI EZECHIELA

„Każda grupa społeczna pragnie zamieszkać na stałe na pewnym terytorium. W przeciwnym razie ludzie ci zyskują status obcokrajowca czy uciekiniera, są co najmniej tolerowani lub, co gorsza, wykorzystywani albo nieustannie odrzucani. Izrael został wyzwolony z niewoli egipskiej i otrzymał od Boga obietnicę ziemi. Jej urzeczywistnienie będzie wymagać czasu i następcy w ciągu historii wiele problemów. Dla ludu Biblii, ziemia pozostaje przedmiotem nadziei: «błogosławieni Pana» posiadają ziemię (Ps 37,22)”. Tak dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*¹ w nr 56 wprowadza w temat Ziemi Obiecanej w Biblii. Nie jest to kwestia zamykająca się wyłącznie wewnątrz tekstu biblijnego, jeśli uwzględni się najnowszą historię państwa Izrael. Przywołany fragment dokumentu watykańskiego zauważa pewną ewolucję w rozumieniu, już w Starym Testamencie, Ziemi Obiecanej, które przesuwa się stopniowo od wymiaru materialno-geograficznego w stronę wymiaru duchowo-eschatologicznego (nr 56-57). To przejście dokonuje się m.in. pod wpływem utraty ziemi w dobie wygnania babilońskiego. Doświadczenie historyczne wymusiło refleksję teologiczną nad miejscem obietnicy ziemi w egzystencji narodu wybranego. Załamanie się tradycyjnej teologii, łączącej w nierozzerwalny trójkąt lud, ziemię i Jahwe, wyzwoliło wiele napięć w łonie samego narodu izraelskiego. Ziemia, będąca dotąd przestrzenią życiową ludu przymierza, stała się przedmiotem sporu o prawo jej własności. Świadectwa tego konfliktu można znaleźć w wielu tekstach pochodzących z okresu wygnania, szczególnie u proroka Ezechiela.

¹ Tłumaczenie dokumentu przez ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza, członka Papieskiej Komisji Biblijnej, zostało opublikowane przez Instytut Teologii Biblijnej *Verbum*, Kielce 2002.

Proponowany artykuł pragnie skupić się na następujących fragmentach Księgi Ezechiela: 11,14-21; 33,23-29; 36,1-15. W każdym z nich pojawia się wyrażenie „dać ziemię na własność” (*nātan hā'reš l'môrāšāh* w 11,15; 33,24; 36,5). Za każdym razem wypowiadają je inne osoby, które zgłaszają swoje roszczenia wobec ziemi Izraela. Kim są bohaterowie tego sporu? Na czym opierają swój tytuł własności? Kto z nich dysponuje rzeczywistym prawem do terytorium izraelskiego? By odpowiedzieć na tak postawione pytania, zostanie najpierw nakreślony kontekst historyczny konfliktu. Analiza wskazanych tekstów Ezechielowych zostanie uzupełniona innymi świadectwami biblijnymi. Ostatnia część pracy podejmie próbę ukazania, w jaki sposób wygnanie babilońskie wpłynęło na rozumienie prawa własności do ziemi Izraela.

Kontekst historyczny sporu

Wygnanie do Babilonii było przyczyną najważniejszego kryzysu religijnego i instytucjonalnego w historii narodu żydowskiego². Utrata suwerenności na rzecz Babilończyków nie była wydarzeniem jednorazowym, wyznaczonym upadkiem Jerozolimy. Należy raczej mówić o pewnym procesie, którego etapy były wyznaczane przez kolejne deportacje mieszkańców Judy do kraju Chaldejczyków.

Polityka Królestwa Północnego, które przeżyło upadek Królestwa Izraela (722 r. przed Ch.), sprowadzała się do manewrowania między ościennymi potęgami politycznymi: na północy najpierw Asyrią, a pod koniec VII w. przed Ch. Babilonią, na południu zaś Egiptem. Taka strategia była skuteczna za rządów króla Jozjasza (640-609 przed Ch.). Narastająca słabość Asyrii została wykorzystana nie tylko przez Babilonię, lecz również przez Jozjasza, który podjął próby uniezależnienia się od imperium asyryjskiego. Nieoczekiwana porażka króla judzkiego i jego śmierć w bitwie pod Megiddo z wojskami egipskimi sprzymierzonymi z Asyrią (2 Krl 23,29; 2 Krn 35,20-24), zapoczątkowała upadek polityki balansowania między sprzecznymi interesami sąsiadujących państw. Nowy król Judy, Joachaz, syn Jozjasza, został po niespełna trzech miesią-

² Por. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. II, *From the Exile to the Maccabees*, London 1994, s. 369.

cach usunięty z tronu przez faraona Neko II, który ustanowił królem jego starszego brata, Eliakima, zmieniając mu imię na Jojakim (por. 2 Krl 23,31-34). Królestwo judzkie stało się wasalem Egiptu. W 605 r. wstępuje na tron babiloński Nabuchodonozor (605-562 przed Ch.), który niespodziewanie pokonał wojska egipskie pod Karkemisz, dzięki czemu rozciągnął swą władzę na Syrię. Juda poddała się Babilończykom w następnym roku, podczas ich marszu na Egipt. Trzy lata później, kiedy Nabuchodonozor nie zdołał zająć Egiptu, Jojakim sprzymierzył się z wojskami egipskimi (2 Krl 24,1). Bunt spowodował ekspedycję karną Babilonii przeciwko Judzie. Podczas oblężenia Jerozolimy Jojakim zmarł, a jego miejsce zajął jego syn, Jojakin. Ten, po zaledwie trzech miesiącach panowania, poddaje miasto w marcu 597 r. i zostaje deportowany do Babilonii (2 Krl 24,12). Wraz z nim zostają uprowadzeni „wszyscy książęta i wszyscy dzielni wojownicy, dziesięć tysięcy wziętych do niewoli oraz wszyscy kowale i ślusarze” (2 Krl 24,12; por. ww. 15-16).

W miejsce Jojakina został wyznaczony przez Babilończyków jego stryj Mattaniasz, który rządzi pod zmienionym imieniem Sedecjasza (2 Krl 24,17). Nowy król pozostał początkowo poddany władzy babilońskiej. Jednak wewnątrz arystokracji jerozolimskiej nie było jednomyślności co do polityki zewnętrznej. Pod wpływem partii proegipskiej, Sedecjasz zawarł sojusz z Egipcjanami (Jr 37,6-10; 38,14-28) podczas wizyty Psametyka II w Jerozolimie w 591 r. Przymierze egipsko-judzkie wywołuje reakcję Nabuchodonozora, który wysłał wojska przeciw Jerozolimie. Oblężenie trwało dwa i pół roku (od 15 I 588 do 10 VII 586; por. 2 Krl 25,1-2)³. Miesiąc

³ Ustalenie dokładnego roku upadku Jerozolimy (587 czy 586) stanowi trudność, gdyż kroniki babilońskie zatrzymują się na 594/3 r., przez co brak jest tego ważnego odniesienia dla chronologii biblijnej; daty podawane przez tekst biblijny pozostają sprzeczne: 2 Krl 25,8 i Jr 52,12 wskazują na 19. rok panowania Nabuchodonozora jako datę zdobycia Jerozolimy, natomiast wg Jr 52,19 byłby to 18. rok panowania tego króla; wydaje się niemożliwe uzgodnienie systemu datacji babilońskiej i żydowskiej, gdyż wciąż nie ma odpowiedzi na pytanie o pierwszy rok panowania króla judzkiego (czy był on rokiem zerowym tak jak w Babilonii), a następnie o początek roku świeckiego w Judzie (jesienią – 1. dzień miesiąca Tiszri, czy też wiosną – 1. dzień miesiąca Nissan – tak jak w Babilonii). Dyskusję na ustaleniem roku zdobycia Jerozolimy, wraz z oceną obu proponowanych dat, prezentuje R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Ch.*, w: *Biblische Enzyklopädie*, t. 7, Stuttgart 2001, s. 69-73. Egzgeta niemiecki, odwołując się do propozycji E. Kutschy, uznaje 597 r. za pierwszy rok panowania Sedecjasza, a przez to wyznacza datę zdobycia Jerozolimy na 587 r. W tym samym kierunku idzie ostatnia publikacja dotycząca chronologii biblijnej autorstwa G. Larssona, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System*, ZAW 114/2002, s. 224-235, który

po zdobyciu stolicy przybył Nabuchodonozor (2 Krl 25,9), który wydał wyrok na miasto. Ze zniszczonej Jerozolimy został deportowana do Babilonii, w ślad za oślepionym Sedecjaszem (2 Krl 25,7), kolejna partia Judejczyków (2 Krl 25,11).

Upadek stolicy nie oznaczał jednak końca Judy. Nabuchodonozor pozostawił część ludności, dla której ustanowił zarządcą Godoliasza (2 Krl 25,22; Jr 40,7-12), którego dziadek, Szafan, był sekretarzem w rządzie Jozjasza (2 Krl 22,3), a ojciec, Achikam, ocalił życie Jeremiaszowi (Jr 26,24). Zadaniem namiestnika była reorganizacja kraju wokół nowego centrum w Mispa. Próba przywrócenia normalnego funkcjonowania kraju, przynajmniej w wymiarze ekonomicznym i administracyjnym, skończyła się fiaskiem. Jeden z dawnych oficerów Sedecjasza, Izmael, za namową Baalisa, króla Ammonu, zamordował Godoliasza i jego ludzi oraz towarzyszących mu w Mispa żołnierzy babilońskich (2 Krl 25,25; Jr 40,13-41,10). Działanie Izmaela napotkało zdecydowany opór innego oficera, Jochanana, który zmusił go do ucieczki na terytorium Ammonu (Jr 41,11-15). Nabuchodonozor nie pozostał obojętny na te wydarzenia. Część mieszkańców Judy uciekła do Egiptu (2 Krl 25,26; Jr 41,16-43,7), lecz 745 Judejczyków zostało uprowadzonych do Babilonii w 582 r. (Jr 52,30).

Wygnanie babilońskie jest zatem sumą kolejnych deportacji Judejczyków w latach 597, 586 i 582. Dokładne ustalenie liczby wygnañców pozostaje wciąż hipotetyczne. Przywołując dane biblijne, zauważa się pewną rozbieżność. Przy pierwszej deportacji 2 Krl mówi najpierw o 10 tys. Żydów (24,14), a następnie wzmiankuje 7 tys. „znaczących ludzi” oraz tysiąc rzemieślników (24,16). Przesiedlenie z 586 r. według 2 Krl miałoby objąć „resztę ludności”, która przeżyła upadek Jerozolimy. Nic nie zostało natomiast powiedziane o trzecim wygnaniu. Księga Jeremiasza stara się być bardziej precyzyjna (52,28-30): w 597 r. deportacja dotknęła 3023 Judejczyków, w 586 r. 832 osoby, a w 582 r. 745 osób. Jeszcze inaczej

uznaje datację obecną w Biblii za wynik uzgodnienia trzech różnych kalendarzy: księżycowego, słonecznego egipskiego i skorygowanego słonecznego. Proponowany wyżej 586 r. sugerowany jest przede wszystkim przez A. M a l a m a t a, który rozbieżności tekstu biblijnego w datowaniu panowania Sedecjasza i Nabuchodonozora tłumaczy praktyką liczenia panowania królów judzkich wg kalendarza zaczynającego się jesienią (por. t e n z e, *The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom*, w: *Congress Volume: Edinburgh 1974*, VT.S 28, Leiden 1975, s. 123-145).

sprawę wygnania przedstawia 2 Krn. Wspomina tylko wygnanie z 586 r., które objęło „ocalałą spod miecza resztę” (36,20). Uznając dzieło kronikarskie za powygnaniową rewizję historii Izraela, należy skupić się na danych z 2 Krl i Jr.

Wskazane wyżej niezgodności, dotyczące pierwszego wygnania, Malamat tłumaczy różnymi etapami deportacji⁴: w pierwszym stadium (jeszcze w 7. roku panowania Nabuchodonozora) zostałyby wprowadzonych 3 tys. osób, zaś w drugim (już w 8. roku jego panowania) kolejnych 7 tys. Liczba 10 tys. podana przez 2 Krl 24,14 odnosiłaby się do ogólnej liczby wygnańców. Gdyby przyjąć te wyjaśnienia, winna zaskoczyć stosunkowo niska liczba deportowanych w 586 i 582 r. podana przez Jeremiasza. Informacja dotycząca drugiego wygnania w dziele deuteronomistycznym – o wprowadzeniu reszty ludności Jerozolimy – zdaje się mieć charakter teologiczny, traktujący przesiedlenie za ostateczny sąd Boga nad stolicą Judy⁵. Sumując dane biblijne, można kalkulować ogólną liczbę zesłańców od 4600 osób (za Jr) do 15600 (łącznie 2 Krl z Jr)⁶.

Inne rozwiązanie zaproponował E. Janssen, który uznał dane podawane przez Księgę Jeremiasza za odnoszące się tylko do mężczyzn⁷. Mając na uwadze towarzyszące im rodziny, liczby te winny zostać trzy- lub czterokrotnie pomnożone, co dałoby od 13800 do 18400 deportowanych. Weryfikacji tej propozycji dokonuje R. Albertz, który na podstawie informacji dotyczących wcześniejszego wygnania asyryjskiego i rezultatów badań archeologicznych, podaje podobną liczbę⁸. Szacując ludność Królestwa Południowego pod koniec VII w. na 80 tys. oraz zakładając liczbę deportowanych, w świetle wcześniejszej deportacji Samarii, na 25% całej populacji, dochodzi autor do liczby 20 tys. Judejczyków zesłanych do Babilonii. Taki ubytek ludności spowodował nie tylko zmiany demograficzne, lecz również społeczne wewnątrz narodu wybranego⁹.

⁴ Tamże, s. 133-134.

⁵ Por. M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 11, New York 1988, s. 324.

⁶ Por. R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 76.

⁷ Por. E. Janssen, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*, FRLANT 69, Göttingen 1956, s. 28-35.

⁸ Por. R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 77-80.

⁹ P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, OTL, London 1968, s. 23, mówi w tym kontekście o „znaczącej rewolucji społecznej”.

Babilończycy nie dokonali całkowitego zniszczenia kraju. W interesie imperium było jak najszybsze przywrócenie produkcji rolniczej, a w efekcie kontynuacja polityki rabunkowej, tym razem na płaszczyźnie ekonomicznej, przez ściąganie podatków i danin w naturze. Realizacja tych celów została powierzona Godoliaszowi, który za przyzwoleniem Chaldejczyków (2 Krl 25,12; Jr 39,10; 52,16) przydzielał „ubogiej ludności kraju” pola i winnice pozostawione przez wygnańców (Jr 40,10.12)¹⁰. Zastosowany na określenie tej grupy termin *dāl* (pozbawiony był jakichkolwiek pozytywnych konotacji prawnych. Określał ludzi, którzy „nie posiadali niczego” (Jr 39,10) i to nie z powodu ucisku czy niesprawiedliwości ze strony możnych, lecz w wyniku braku znajomości rzemiosła (por. 2 Krl 24,14). Pierwsza deportacja z 597 r. oszczędziła całkowicie najuboższą część Judejczyków (por. 2 Krl 24,14), natomiast druga z 586 r. dotknęła ją częściowo (por. Jr 40,7). Trudno przypuszczać, by uboga ludność stała się prawnie nowymi właścicielami ziemskimi. Byli oni raczej dzierżawcami opuszczonych winnic i pól, które zostały im przydzielone przez Babilończyków jako miejsca pracy¹¹. Ich sytuacja pogorszyła się bezpośrednio po śmierci Godoliasza i w jej następstwie trzeciej deportacji w 582 r., co zostało zasygnalizowane w Lm 5,4-5, tekście opisującym nasilenie się prześladowania ubogiej ludności ze strony okupanta¹².

Nakreślona panorama historyczna pokazuje, że konsekwencje wygnania babilońskiego dotknęły swymi również ziemię Izraela. Z jednej strony cały naród utracił ziemię, stanowiącą o jego odrębności politycznej, z drugiej zaś, wewnątrz samego narodu zostało naruszone prawo własności. Następna część pracy, przez analizę wybranych fragmentów Księgi Ezechiela, podejmie refleksję nad tymi dwoma aspektami ziemi, decydującymi o egzystencji narodu wybranego. W ich świetle zostanie ukazany jeszcze jeden aspekt – teologiczny – utraty ziemi.

Biblijne świadectwa konfliktu

Wśród wygnańców z 597 r. można odnaleźć kapłana imieniem Ezechiel (por. Ez 1,1-3). Nie był on biernym świadkiem życia dia-

¹⁰ Zdaniem R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 82, Godoliasz nie tyle realizował politykę najeżdźcy, ile raczej wcielał w życie deuteronomistyczne idee wspólnoty braterskiej.

¹¹ Por. P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 23; H.-D. Fabry, 73, TWAT, t. II, s. 239.

¹² Por. R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 84.

spory babilońskiej. Powołany na proroka i stróża nad domem Izraela (por. 2,1-3,21; 33,1-20), angażował się w problemy wspólnoty, zarówno z polecenia Boga¹³ jak i na prośbę samych wygnańców¹⁴. Wystąpienia Ezechiela, mimo że stawały na pierwszym miejscu kwestie nurtujące deportowanych, pozostały otwarte na życie Żydów pozostałych w Jeruzolimie i w Judzie. Dla jednych i drugich delikatną sprawą pozostawała ziemia. Księga Ezechiela w trzech różnych miejscach – 11,14-21; 33,23-29; 36,1-15 – zapisuje napięcia, jakie narastały wokół tytułu własności do ziemi judzkiej. Zauważa się w nich różnorodność podmiotów biorących udział w sporze o ziemię, ich zróżnicowaną argumentację na rzecz swego prawa własności i wreszcie różnorodne, ale przy tym komplementarne odpowiedzi, jakich udzielał Pan Bóg przez Ezechiela uczestnikom kontrowersji. Te trzy punkty będą orientowały proponowaną obecnie analizę wybranych tekstów proroka wygnania.

Ez 11,14-21

Oś strukturalną Księgi Ezechiela wyznacza 586 r., który przyniósł upadek Jeruzolimy¹⁵. Lektura holistyczna każe sytuować rozdziały 1-32 przed tym wydarzeniem. Jednak pewna grupa egzegetów uznaje Ez 11,14-21 za tekst powygnaniowy¹⁶. Przemawiałoby za tym jego podobieństwo treściowe (identyczny sposób postawienia problemu własności ziemi) i formalne (gatunek literacki dysputy) z tekstem 33,23-29, usytuowanym już po zajęciu stolicy Judy przez Babilończyków. Zwolennicy datacji przedwygnaniowej konfliktu opisanego w rozdz. 11¹⁷, wskazują na odmienną sytuację Jeruzolimy

¹³ Por. słowa posłania z mowy powołaniowej w 2,3-5.7; 3,1.4.10-11.17.27.

¹⁴ Por. wizyty starszych Izraela u Ezechiela wzmiankowane w 8,1; 14,1; 20,1.

¹⁵ Por. prezentację różnych propozycji struktury Księgi Ezechiela w: W. Pikor, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2-3*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88, Roma 2002, s. 17-22.

¹⁶ Por. A. Bertholet, K. Gallig, *Hesekiel*, HAT 13, Tübingen 1936, s. 41; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgh 1936, s. 124; W. Eichrodt, *Ezekiel. A Commentary*, OTL, London 1996⁵, s. 142-143; F. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuchs*, FzB 20, Würzburg 1977, s. 155-156; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Waco 1986, s. 163-164; R. M. Hals, *Ezekiel*, FOTL 19, Grand Rapids 1989, s. 70-71; L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Dallas 1994, s. 133.

¹⁷ F. Horst, *Exilgemeinde und Jerusalem in Ez VIII-IX. Eine literarische Untersuchung*, VT 3/1953, s. 339; G. Fohrer, K. Gallig, *Ezekiel*, HAT 13, Tübingen 1955, s. 62; W. Zimmerli, *Ezekiel 1. A Commentary on the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24*, Philadelphia

w momencie kontrowersji: w 11,15 miasto pozostaje wciąż niezniszczone, podczas gdy w 33,24 leży już w ruinach. Ponadto zauważają, iż obecność w pierwszej perykopie treści charakterystycznych dla wyroczni zbawienia nie wymaga łączenia jej z drugą fazą działalności Ezechiela, jako że prorok jeszcze przed zburzeniem Jerozolimy wielokrotnie wyrażał nadzieję na lepszą przyszłość¹⁸. Nawet jeśli przyjmie się, że Ez 11,14-21 stanowi późniejszy dodatek do sekcji 8-11, a w konsekwencji nie ma bezpośredniego związku ze wskazaną w 8,1 datą „5. dnia 6. miesiąca 6. roku” wygnania Jojakina (tzn. 18 IX 592), to nic nie stoi na przeszkodzie, by umieścić opisany tam spór między 593 a 586 r.

Protagonistów kontrowersji dzieli dystans ponad 1000 km. Problem własności zostaje podniesiony przez „mieszkańców Jerozolimy”. Ich wypowiedź przywołana w w. 15 łączy się z wyrażoną przez nich wcześniej – w w. 3 – opinią o statusie tych, którzy pozostali w stolicy. Inicjatywa wychodzi zatem nie od jakichś Judejczyków, lecz od przywódców ludu (*sārê hā‘ām* w 11,1). Ich adwersarzami są zesłani do Babilonii w 597 r. Określenie tej grupy dokonuje się przez stopniowe poszerzanie relacji Ezechiela z jego otoczeniem: „twoi bracia – twoi krewni – cały dom Izraela” (w. 15)¹⁹. Komentatorzy zwracają uwagę przede wszystkim na walor polemiczny dwóch ostatnich terminów. Zwrot „twoi krewni” zawiera w sobie rdzeń *g’l*, który odnosi się do osoby związanej obowiązkiem lewira-

1979, s. 263; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCBC, Grand Rapids- London 1982, s. 96; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 22, New York 1983, s. 204; H. F. Fuhs, *Ezekiel 1-24*, NEchtB, Würzburg 1984, s. 61-62; P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response*, JSOT. S 51, Sheffield 1989, s. 115;

¹⁸ Por. Ez 14,11.14-22; 16,59-63; 17,22-24; 28,24-26.

¹⁹ BT tłumaczy w. 15 następująco: „do braci twoich, do zesłanych wraz z tobą, do wszystkich pokoleń izraelskich”. Wyjaśnienia wymagają dwie pierwsze syntagmy TM. Proponowany zwrot „twoi bracia” stanowi tłumaczenie wyrażenia *‘ahêkâ ‘ahêkâ*. Powtórzenie niekoniecznie musi być błędem spowodowanym dittografią (tak K. Elliger w aparacie krytycznym BHS; W. Eichrodt, *Ezekiel*, s. 111; A. Raffy, *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets*, AnBib 104, Rome 1984, s. 49), lecz może emfaticznie podkreślać, że chodzi o całą jego najbliższą rodzinę (GKC, 123c) lub akcentować intensywność więzi rodzinnych (GKC, 123e; F. Horst, *Exilsgemeinde*, s. 337). Tłumaczenie przez BT drugiego zwrotu jako „zesłanych wraz z tobą” idzie za LXX, która zamiast *g’ullâtekâ* czyta *gâlûtekâ* podobnie C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig 1886, s. 237; A. Bertholet, K. Gallig, *Hesekiel*, s. 61; G. Fohrer, K. Gallig, *Ezekiel*, s. 61). Zauważa się jednak, że Księga Ezechiela używa terminu *gâlût* tylko w l. mn. przy datowaniu wygnania (33,21; 40,1), samych zaś wygnanców nazywa *haggôlâh* (Ez 1,1; 3,11.15; 11,24.25 i in.).

tu, który wymagał również wykupienia ziemi krewnego (por. Kpł 25,25-26.29-32). W kontekście pretensji Jeruzolimczyków pojawia się zatem na scenie jeszcze jeden bohater, który podejmie się funkcji *gō'ēla* wobec deportowanych²⁰. Nazwanie tych ostatnich „domem Izraela” w sensie ekskluzywnym, przez powtórzenie terminu *kōl* („cały”), wyraża przekonanie, że prawdziwy Izrael znajduje się na wygnaniu w ziemi babilońskiej²¹.

Sposób prezentacji osób biorących udział w sporze pokazuje, że dyskusja o prawie własności do ziemi była w swej istocie sporem o miano prawdziwego Izraela, definiowanego odniesieniem do Jahwe i do ziemi²². Potwierdza to cytowana w w. 15 opinia mieszkańców Jeruzolimy: „Oddaleni jesteście od Jahwe. Ziemia ta nam została dana w posiadanie”. Powyższy pogląd jest konsekwencją, rozpowszechnionego na starożytnym Bliskim Wschodzie, przekonania o związku ziemi, zamieszkałej przez daną wspólnotę narodową, z bóstwem uznawanym za jej patrona²³. Pomyślność ziemi i żyjącego w niej narodu było dowodem potęgi bóstwa roztaczającego nad nim opiekę, zaś utrata materialnej bazy egzystencji świadczyła o słabości patrona narodowego²⁴. Związek bóstwa z ziemią wyznaczał też granice działania boga, które byłoby zawężone tylko do obszaru zajmowanego przez lud pozostający z nim w łączności²⁵. Podobny pogląd występował też w Izraelu, czego dowodem jest argument podnoszony w konflikcie wokół ziemi. Jeśli Jahwe był nierozdzielnie związany z ziemią izraelską, to wygnanie niosło ze sobą

²⁰ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, s. 261; A. Graffy, *A Prophet*, s. 49; L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, s. 153.

²¹ Por. J. Lust, *Exile and Diaspora. Gathering from Dispersion in Ezekiel*, Fs. P.-M. Bogaert, *Lectures et relectures de la Bible*, BEThL 144, Leuven 1999, s. 115-116.

²² Pozostaje dyskusyjna teza Ch. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, FRALANT 137, Göttingen 1985, s. 208, podjęta przez T. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin 1989, s. 322, o wymiarze czysto ekonomicznym konfliktu między Judejczykami pozostałymi w kraju a deportowanymi.

²³ W Biblii rzecznikami tej opinii jest przede wszystkim ludność obcego pochodzenia (por. 2 Krl 5,15-17; 18,33-34). Różne aspekty łączności bóstwa z ziemią zostały rozwinięte w monografii D. I. Blocka, *The God of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, Evangelical Theological Society Monograph Series 2, Jackson 1988, 74-124 (zwł. s. 88-92).

²⁴ Por. szyderstwa obcych narodów adresowane do zesłanych Judejczyków w Ez 36,20.

²⁵ W 1 Sm 26,19 przeciwnicy Dawida wyrzucają go z jego ziemi, mówiąc, by służył innym bogom.

zerwanie relacji deportowanych nie tylko z ziemią, też i z samym Jahwe. Obecność Boga w ziemi judzkiej nie była czymś abstrakcyjnym, lecz przyjmowała materialny kształt w świątyni jerozolimskiej²⁶. Wysuwany zesłańcom zarzut o oddalenie się od Jahwe, z jednej strony, wynikałby z rzeczywistego dystansu między Jerozolimą a Babilonią, z drugiej zaś strony, zakładałby odległość duchową spowodowaną ich grzechem²⁷. Oddalenie duchowe przynosiłoby karę w postaci oddalenia fizycznego.

Nieobecność wygnańców w Jerozolimie kontrastowała z obecnością tych, którzy zostali oszczędzeni przez przesiedlenie z 597 r. Trwanie w ziemi Izraela uważali oni za znak Bożej łaskawości dla siebie²⁸. W przeciwieństwie do zesłańców, pozostali w fizycznej łączności z Jahwe i świątynią, co miałyby stanowić podstawę ich prawa do Ziemi Obiecanej. Zastosowana przez nich strona bierna – „ziemia ta nam została dana na własność” – może być interpretowana jako *passivum divinum* ziemia izraelska byłaby im dana wolą samego Pana²⁹.

Bóg, który ustami Ezechiela podejmuje polemikę z powyższymi roszczeniami, wchodzi w dyskusję również z tradycyjną teologią, zamykającą obecność i działanie Boga w granicach ziemi izraelskiej. Konsekwencją wygnania był rzeczywisty dystans między deportowanymi a Ziemią Obecaną, ale nie on miał stanowić o ich relacji z Jahwe. W. 16a stwierdza paradoksalnie, że za ich material-

²⁶ Por. E. Otto, ירש, TWAT, t. VI, s. 994-1028 (zwł. s. 1015-1019), gdzie można znaleźć szeroką dokumentację biblijną i bibliograficzną (uzupełnioną w TWAT, t. X, s. 605) sygnalizowanego wyżej tematu.

²⁷ Czasownik *rāhaq* może wyrażać ideę odstępstwa moralnego człowieka od Boga, co wynika z Jr 2,5 i Ez 44,10.

²⁸ W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, s. 261, mówi wręcz o walorze sakramentalnym ziemi w religii Izraela.

²⁹ Taką interpretację potwierdza analiza wszystkich wystąpień syntagmy *nātan hā'āreš l'môrāšāh* (Wj 6,8; Ez 11,15; 33,24; 36,5; por. 36,2, gdzie pojawia się czasownik *hāyāh*). Podmiot dający ziemię jest wyrażony w Wj 6,8, gdzie Bóg deklaruje Izraelowi darowanie na własność ziemi obiecanej Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi (por. W. H. C. Propp, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 2, New York 1999, s. 266-268). Tradycja kapłańska, w przeciwieństwie do tradycji deuteronomistycznej, eliminuje zupełnie z czasownika *yrš* odcień militarnego podboju ziemi (por. N. Lohfink, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, w: *Congress Volume: Göttingen 1977*, VT. S 29, Göttingen 1978, s. 199). O zastosowaniu rdzenia *yrš* w historii dtr, por. J. G. Plöger, *Literarkritisché, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26, Bonn 1967, s. 61-87.

nym oddaleniem od świątyni jerozolimskiej stoi sam Bóg³⁰. Paradoxs przeradza się za chwilę w zdanie rewolucyjne, w którym Pan wyznaje swoje bycie pośród wygnańców: „będę dla nich *miqdāš m'at* w tych krajach, do których przybyli” (w. 16b). Niezależnie od tego, jak zostanie zinterpretowany zwrot *miqdāš m'at*, absolutna nowość tego sformułowania nie budzi wątpliwości. Dystans materialny od ziemi izraelskiej i od świątyni jerozolimskiej nie oznaczał oddalenia się od Boga. Zaś brak sanktuarium w Babilonii nie był równoznaczny z nieobecnością tam Jahwe. W ten sposób dokonana się rewizja tradycyjnego spojrzenia na rolę Ziemi Obiecanej w odniesieniu narodu wybranego do Boga.

Jahwe nie jest jakimś lokalnym bóstwem, ograniczonym ziemią czy murami sanktuarium. W obietnicy bycia *miqdāš m'at* następuje „personalizacja świątyni”³¹. Nie jest ona już zamknięta przestrzenią, lecz samym Jahwe, nieograniczonym w swojej obecności. Tym, co stanowiło o przebywaniu Boga w sanktuarium, według tradycji kapłańskiej, była „chwała Pańska” (*k'bôd Yhwh*, por. Wj 40,34-38). Towarzyszyła ona w przeszłości Izraelitom wędrującym przez pustynię, a obecnie jest z nimi w Babilonii. Księgę Ezechiela otwiera wizja „chwały Jahwe”, która przybywa z północy do zesłańców przebywających nad rzeką Kebar (1,1), co odpowiadałoby marszrucie wygnańców. Ukazuje się najpierw prorokowi (1,1-28; 3,12-13.23-24), który w kolejnych wizjach jest świadkiem stopniowego opuszczania przez chwałę Pańską Jerozolimy i jej świątyni, kierującą się na wschód, w kierunku kraju Chaldejczyków (10; 11,22-25). W tym kontekście Ezechiel jest nie tylko pośrednikiem Bożej obecności pośród swych braci, ale sam ją reprezentuje³².

³⁰ „Wprawdzie oddaliłem ich [BT: wypędziłem] pomiędzy narody”. Ten fragment w. 16 uzmysławia, jak istotną kwestią w sporze o ziemię była sprawa fizycznej odległości. Zamiast stereotypowej dla Ezechiela kombinacji czasowników *zr'* i *pwr* (w *Hi*) do wyrażenia wygnania (por. 12,15; 20,23; 22,15; 29,12; 30,23.26; 36,19), prorok odwołuje się do czasownika *rhq*, który pojawił się wcześniej w w. 15 w ustach Jerozolimczyków.

³¹ D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids 1997, s. 349.

³² Śluzna jest opinia, że „Ezechiel nie daje żadnego klucza dla zrozumienia, jak wygnańcy mogliby doświadczać Bożej obecności” (*tamże*, s. 350). Objawienie się chwały Pańskiej jest im dostępne przez słowo proroka. Rozpoznanie Ezechiela jako narzędzia komunikacji Boga ze swoim ludem będzie równało się dostrzeżeniu Bożej obecności pośród domu Izraela w Babilonii (por. analizę formuły „poznają, że jest prorok pośród nich” /Ez 2,5/, w: W. Piekor, *La comunicazione*, s. 88-89; w tym samym kierunku zmiernają propozycje S. S. Tuell, „*Divine Presence and Absence in Ezekiel's Prophecy*”, w: M. S. Odell, J. T. Strong, /red./,

Termin *m'at*, który precyzuje charakter boskiego „sanktuarium”, nie wydaje się obniżać rangi tej formy dostępności Boga w Babilonii. Egzegeci argumentujący za walorem deprecjonującym, powołują się na Dn 11,24 z wyrażeniem *'ēzer m'at*, co sugerowałoby tłumaczenie syntagmy Ezechielowej jako „mała świątynia”³³, bądź też na 2 Krl 10,18; Za 1,15, gdzie *m'at* w funkcji przysłówka tłumaczy się jako „w ograniczonym, w pewnym stopniu; trochę”³⁴. Bezpośredni kontekst w. 16 przemawia jednak za znaczeniem czasowym *m'at*: „przez krótką chwilę, przejściowo”³⁵. Takie znaczenie wypływa z w. 17, w którym Bóg zapowiada nowe wyjście, kładące kres wygnaniu babilońskiemu.

Przepowiednia powrotu do ziemi Izraela stanowi jednoznaczną odpowiedź na roszczenia wysuwane przez mieszkańców Jeruzolimy. Deportacja nie przekreśliła tytułu własności Judejczyków zesłanych do Babilonii, gdyż właśnie im Bóg obiecuje na nowo ziemię („dam im ziemię Izraela”, w. 17b). Prawo do posiadania Ziemi Obiecanej nie wynika zatem z faktu posiadania jej, lecz rodzi się z właściwego odniesienia do Boga. Dalsza część wyroczni w ww. 18-21 zapowiada odrodzenie wewnętrzne wygnańców, które doprowadzi ich do uczestniczenia w przymierzu z Jahwe jako „jego lud”

The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives, SBL. SS 9, Atlanta 2000, s. 108; C. L. Patton, „Priest, Prophet and Exile. Ezekiel as a Literary Construct”, w SBL. SPS 39, Atlanta 2000, s. 725-726). Rozwiązania proponowane przez innych egzegetów albo nawiązują do lektury targumicznej, która widzi w tekście Ezechielowym świadectwo pojawienia się synagogi w Babilonii (por. S. H. Levey, *The Targum of Ezekiel. Translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible 13, Edinburgh 1987, s. 41), albo opowiadają się za ograniczonymi formami kultu, zawężonymi do spotkań czy modlitwy (por. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, s. 262; R. M. Hals, *Ezekiel*, s. 71-72). O takiej aktywności kultycznej wśród wygnańców mówi Jr 29,12-14. Analizowany obecnie wiersz nie staje się jaśniejszy w zestawieniu z podobną ideą Boga jako świątyni u Iz 8,14. Występujący tam termin *miqdāš* zdaje się poprawką dogmatyczną słowa *mōqēš* („sidło”, „pułapka”), dokonaną pod wpływem w. 13, gdzie znajduje się określenie Boga jako Tego, który uświęca (*qdš w Hi*; por. H. Wildberger, *Isaiah 1-12. A Commentary*, CC, Minneapolis 1991, s. 355-356).

³³ W sensie „cienia tej, co była wcześniej”; tak M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, s. 186, 170.

³⁴ Por. BP; G. A. Cooke, *A Critical*, s. 125; H. F. Fuhs, *Ezekiel 1-24*, s. 61-62.

³⁵ Por. BT; J. W. Wewres, *Ezekiel*, s. 78; A. Graffy, *A Prophet Confronts*, s. 51; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, s. 164; R. W. Klein, *Ezekiel. The Prophet and His Message*, SPOT, Columbia 1988, s. 66; A. Ruwe, „Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in *Ezekiel 8-11*”, w: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer (red.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Temples und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübingen 1999, s. 10; J. F. Kutsko, *Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, BJSt 7, Winona Lake 2000, s. 98.

(por. formułę przymierza w w. 20b). Ta relacja decyduje o obecności Boga w życiu narodu, który może doświadczyć Bożego błogosławieństwa także poza ziemią izraelską. Ziemia Obiecana nie może w żadnym stopniu zastąpić Tego, który jej udziela³⁶.

Ez 33,23-29

Drugi z tekstów odnotowujących kontrowersję wokół ziemi Izraela znajduje się w rozdz. 33. Struktura tej części księgi jest koncentryczna³⁷. Skrajne pozycje zajmują dwie mowy Boga, które podejmują temat funkcji komunikacyjnych Ezechiela (ww. 1-9,30-33). Spór o ziemię jest zawarty w ww. 23-29, które – jako dysputa – korespondują formalnie z ww. 10-20. W centrum rozdziału ww. 21-22 opowiadają o przybyciu uciekiniera z Jerozolimy, którego spotkanie z Ezechielem kończy okres milczenia proroka, trwający od śmierci jego żony (24,15-27; por. jego zapowiedź w 3,26-27). Wagę tego wydarzenia podkreśla również jedyna data pojawiająca się w tym rozdziale – było to „5. dnia 10. miesiąca 11. roku naszego wygnania” (czyli 5 I 585; w. 21), czyli sześć miesięcy po zdobyciu stolicy Judy. Układ koncentryczny omawianego rozdziału skłania do postrzegania poszczególnych zdarzeń tam opisanych nie jako następujących po sobie, lecz jako usytuowanych czasowo po styczniu 585 r.

Analizowany przez nas spór miał miejsce między drugą i trzecią deportacją. Występujących w nim „mieszkańców ruin ziemi Izraela” (w. 23) należy łączyć z „ubogą ludnością kraju”, której Godoliasz wskazał, za przyzwoleniem Babilończyków, pola i winnice do uprawy (por. Jr 40,7-12)³⁸. Wzmianka o ruinach przemawia za cza-

³⁶ Słabością Jerozolimczyków była nieumiejętność właściwej oceny swojej relacji do Boga, co pokazała analiza w. 15. Jeszcze dramatyczniej zauważa się to w ich wcześniejszej opinii o nieobecności Jahwe w Jerozolimie: „Jahwe nie widzi, Jahwe porzucił ziemię” (8,12; 9,9). Zarzucając zesłańcom oddalenie się od Boga, pomijają prawdę o własnym grzechu, zarówno w wymiarze kultycznym (por. Ez 8), jak i społecznym (por. Ez 9,9-10), który zmusił Boga do opuszczenia Jerozolimy i jej świątyni. Do podobnego wniosku prowadzi ich wypowiedź z 11,3: „Oto kocioł, a my stanowimy mięso”. Odwracając ich rozumienie symboliki kotła (11,7.12), Ezechiel wykazuje iluzoryczność bezpieczeństwa gwarantowanego przez Jerozolimę (por. zbliżony obraz u Jr 1,13-16).

³⁷ Por. omówienie kompozycji Ez 33 w: W. P i k o r, *La comunicazione*, s. 253-255.

³⁸ Nie do przyjęcia wydaje się opinia M. G r e e n b e r g a, *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 22A, New York 1997, s. 688-689, i K.-F. P o h l m a n n a, *Der Prophet Hesekiel/Ezekiel. Kapitel 20-48*, ATD 22.2, Göttingen 2001, s. 454,

sem bezpośrednio następującym po upadku Jerozolimy, kiedy to znaczna część ludności pozostawała rozproszona po kraju³⁹. *Terminus ad quem* kontrowersji musiał być uprzedni do śmierci Godoliasza, po której, w świetle Lm 5, nastąpiło pogorszenie sytuacji Judejczyków pracujących pańszczyźnianie na roli.

Podniesiona przez „mieszkańców ruin” kwestia ziemi nie wydaje się reakcją na zarzuty wysuwane przez wygnańców o bezprawne zajęcie ich własności. Horyzont myślowy podmiotu mówiącego w w. 24 zawęża się egoistycznie do „ziemi izraelskiej” i do własnego trwania, w przeciwieństwie do deportowanych do Babilonii, w podbitej Judzie. Refleksja nad tym fenomenem prowadzi do sformułowania nowego, mimo odwołania się do tradycji religijnych Izraela, uzasadnienia swego prawa do ziemi: „Abraham był jeden, a posiadł ziemię, podczas gdy my jesteśmy liczni, nam została dana ziemia w posiadanie”.

Prezentowane w tej wypowiedzi wnioskowanie przez analogię pozornie przyjmuje charakter teologiczny. Przesłanka, na której budowany jest wniosek, przywołuje Bożą obietnicę darowania ziemi Abrahamowi i jego potomstwu (por. Rdz 15,7-8; 28,4)⁴⁰. Tradycja przysięgi ziemi dla patriarchy z Ur stanowi jeden z elementów fundamentalnych dla teologii deuteronomistycznej⁴¹. Jej realizacja była jednak uzależniona od postawy Abrahama i jego potomków, którzy mieli „przestrzegać przykazań Jahwe, postępować sprawiedliwie i uczciwie” (Rdz 18,19)⁴². Ten aspekt obietnicy pozostaje zupełnie pominięty przez „mieszkańców ruin”, których zainteresowanie osobą Abrahama sprowadza się do jego bycia „jedynym”.

identyfikujących „mieszkańców ruin” z sąsiadami Judy, którzy przetrwali najazd Babilończyków. Argumentem przeciw jest ich odwoływanie się do dziedzictwa Abrahama (w. 24), co byłoby dziwnym w ustach pogan. Odnotować należy jeszcze niejasność sformułowania J. Homerskiego, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Biblia Lubelska, Lublin 1998, s. 145, uznającego za adwersarzy Ezechiela „jego ziomków”, których określa dalej jako „uprowadzonych” (w niewolę). Tekst ezechielowy wskazuje wyraźnie na osoby przebywające w ziemi judzkiej.

³⁹ Ez 7,15 i Jr 40, 7 mówią w tym kontekście o otwartej przestrzeni (*sādeh*).

⁴⁰ Adresaci tej obietnicy są też przedstawiani jako „Abraham, Izaak i Jakub” (por. Pwt 1,8; 6,10; 9,5 i in.).

⁴¹ Por. J. G. Plöger, *Literarkritische*, s. 63-79.

⁴² Przynależność Rdz 18,19 do tradycji dtr uzasadnia D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, s. 159-161. Warunkowość daru ziemi dla Abrahama zostaje wyrażona również w Rdz 22,15-18; 26,3-5, tekstach zdradzających redakcję dtr.

Odczytywanie w kluczu liczbowym historii Abrahama nie jest wyjątkiem w okresie wygnania. W Iz 51,2 Bóg zachęca zesłańców, by „wejrzeni na Abrahama (...), bo powołałem go jednego, lecz błogosławiłem go i rozmnożyłem”. Pamięć tego wydarzenia ma prowadzić do zaufania Panu, który „zlituje się nad Syjonem” i przemieni go w „Eden” i „swój ogród” (w. 3). Tymczasem Judejczycy cytowani przez Ezechiela nie zauważają roli Boga w realizacji obietnicy, zaś kwestię błogosławieństwa sprowadzają do prostej matematycznej kalkulacji⁴³. Jeśli Abraham, będąc jeden, posiadał ziemię, to tym bardziej oni, będąc liczni, są jej właścicielami. Zamiast zaufać Bogu, zawierają swojej liczebności, która powinna wymusić na Jahwe realizację obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu, w którym rozpoznają siebie.

Z tak uzasadnionym prawem własności ziemi Ezechiel podejmuje dyskusję, jednak w sposób odmienny od tej prowadzonej w 11,14-21. Zamiast atakować logikę argumentacji, prorok skupia się na ich rzezywistej postawie życiowej, która z punktu widzenia teologicznego nie uprawnia ich do miana potomstwa Abrahama, a tym samym do wysuwania roszczeń wobec ziemi izraelskiej. Ezechielowa diagnoza sprowadza się do postawienia sześciu specyficznych zarzutów (ww. 25-26), które w dużej mierze odpowiadają wcześniejszej ocenie religijnej i społecznej mieszkańców stolicy sprzed 586 r. w rozdz. 18 i 22⁴⁴. Jeśli

⁴³ Podobne ujęcie numeryczności Abrahama w Iz 51,2 i Ez 33,24 rodzi pytanie o wzajemną zależność tych dwóch tekstów. Zdaniem B. Gosse, *Les traditions sur Abraham et sur le jardin d'Éden en rapport avec Is 51,2-3 et avec le livre d'Ézéchiel*, w: A. Wénin, (red.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BEThL 155, Leuven 2001, s. 421-423, tekst Izajaszowy byłby odpowiedzią na błędne odczytanie fenomenu Abrahama przez ocalałych mieszkańców Jeruzolimy. Boże błogosławieństwo dotyczyć miało nie tyle posiadania przez patriarchy ziemi, ile raczej samej ziemi i jej pomyślności. Podobnie odczytuje relację między rozważanymi tekstami J. van Seters, *In the Babylonian Exile with J. Between Judgment in Ezekiel and Salvation in Second Isaiah*, w: B. Becking, M. C. A. Korpel (red.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, OTS 42, Leiden-Boston 1999, s. 80-81, 88-89. Pomostem między tymi dwoma tekstami (i szerzej tradycjami prorockimi) miałyby być jahwistyczne opowiadanie o powołaniu Abrahama w Rdz 12,1-3 (s. 81). W przypadku analizy Gosse należy wspomnieć jego tezę o zależności Ez 33,24 od cyklu o Locie, a nie o Abrahamie (s. 421-422). Autor powołuje się na Rdz 13,6 i 19,8, w których pojawia się kwestia liczebności, ale nie ma ona żadnego związku z posiadaniem ziemi, kluczowym dla tekstu ezechielowego.

⁴⁴ Por. wyrażenie „jeść (mięso) z krwią” (w. 25) z 24,7; „podnosić oczy ku bożkom” (w. 25) z 18,6.12.15; „przelewać krew” (w. 25) z 18,10; 22,3-4; „czynić obrzydliwości” (*tô'ēbāh*, w. 26) z 18,6-7.12-13; „bezczeszczyć żonę brata” (w. 26) z 18,6.11.15; 22,11. Zwrot „stać na mieczu” (*'ādam 'al hereb*; BT: „ufać swemu mieczowi”) z w. 25 to *hapax legomnon* opisujący gwałty popełniane w Judzie po upadku Jeruzolimy (por. Jr 41; 52,30).

czyny Abrahama były nieskazitelne (*tāmīm*, Rdz 17,1), to oponenci proroka są „antytezą patriarchy”⁴⁵. Z tego wynika pojawiające się dwukrotnie retoryczne pytanie: „czy mielibyście posiadać ziemię?” (*wḥā’āres firāšū*, ww. 25b. 26b). Obietnica ziemi dla potomków Abrahama nie była bezwarunkowa. W dalszej części polemika przeraża się wyrocznię kary (ww. 27-29), która jest konsekwencją nieposłuszeństwa przymierzu (por. Kpł 26,14-38; Pwt 28,15-68). Skutki postępowania ludu miały spaść nie tylko na nich samych, lecz również na ziemię, do której zgłaszali pretensje. Ta, zamiast być miejscem błogosławieństwa, stanie się miejscem przekleństwa (por. w. 29).

Analiza drugiej kontrowersji pokazuje, że prawo własności do ziemi Izraela buduje się na Bożej obietnicy darowania jej Abrahamowi i jego potomstwu. Pozostawieni w Judzie odwołują się do osoby patriarchy, nie zauważając jednak w jego życiu Bożej łaskowości, która warunkowała spełnienie swych obietnic jego posłuszeństwem wobec zobowiązań płynących z przymierza. Wiara i prawność Abrahama – kluczowe jakości dla tytułu własności – zostały zastąpione „darwinowskim materializmem”⁴⁶, który odwołuje się wyłącznie do ilości. Ta logika zostaje odrzucona przez Boga, który wyklucza wszelki automatyzm łaski, mylnie suponowany z faktu bycia nominalnym członkiem narodu wybranego.

Ez 36,1-15

Wspólny dla wszystkich Ezechielowych świadectw zwrot „dać ziemię na własność” pojawia się po raz ostatni w 36,2. Granice jednostki literackiej zawierającej ten wiersz zamykają się formalnie w 36,1-15. Jednak poprzedzając ją rozdz. 35 łączy się z analizowanym problemem własności ziemi⁴⁷. W obydwu tekstach podnoszone jest pytanie o przeznaczenie ziemi Izraela jako *môrāšāh* (35,10; 36,2.3.5.12) i *nahālāh* (35,15; 36,12). Roszczenia zgłasza w obydwu jednostkach ten sam podmiot, Edom (35,15; 36,5), który w rozdz. 35 jest określany jako „góra Seir” (35,2.3.7.15), a w rozdz. 36 jest wymieniany wśród „reszty narodów”, ocalałych z najazdu babiloń-

⁴⁵ D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 262.

⁴⁶ *Tamże*, s. 260.

⁴⁷ Szczegółowe zestawienie wzajemnych powiązań 35,1-15 i 36,1-15 zob. *tamże*, s. 309-311.

skiego (36,3.4.5). Prezentowany spór służy w istocie ukazaniu szczególnej troski Jahwe o ziemię Izraela, która, będąc Jego własnością, zostaje zawłaszczona i spustoszona przez Edom (Ez 35), by następnie przeżyć odrodzenie (Ez 36). Powyższa analiza elementów treściowych przemawia za interpretacją sporu zawartego w rozdz. 36 w łączności z wcześniejszym rozdziałem księgi.

Trzeci konflikt przynosi poszerzenie grona pretendujących do tytułu własności. Pretensje nie są wysuwane, jak wcześniej, przez naród wybrany, czy to znajdujący się na terytorium Judy czy Babilonu, lecz przez obcy naród, Edom. Użyte w rozdz. 35 wyrażenie „góra Seir” na określenie bohatera jest typonimem odnoszącym się do obszaru leżącego na południe od Morza Martwego po obu stronach Wadi Araba⁴⁸. Region ten zamieszkiwany pierwotnie przez Chorytów (Rdz 14,6), został przejęty przez potomków Ezawa (por. Rdz 33,14.16; 36,8-9). Obok nazw geograficznych pojawia się w tekście wiele wyrażen służących pogłębieniu portretu Edomitów. Mimo że byli „bratem” narodu izraelskiego (por. Pwt 23,8), występując o jego ziemię, okazali się nieprzyjaciółmi. Nie chodzi tu tylko o postawę epizodyczną w historii tych ludów, lecz o „odwieczną wrogość” (*'ēbat 'ōlām*, 35,5; por. 36,2)⁴⁹. Etiologicznie nieprzyjaźń uzasadniona jest rywalizacją protoplastów obu narodów, Jakuba i Ezawa, która zaczęła się w łonie ich matki Rebeki (Rdz 25,11-23) i trwała przez całe ich życie (por. Rdz 27,41-45; 32,4-22; 33,1-16). Nienawiść między Edomem i Izraelem spotęgowała się w czasie najeźdu Nabuchodonozora, kiedy to ościenne kraje przyłączyły się do

⁴⁸ Szczegółowe położenie geograficzne Edomu jest omówione przez B. MacDonalda, *Archeology of Edom*, w: D. N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. II, New York 1992, s. 295.

⁴⁹ Wspomnieć należy jeszcze Ez 35,6, który w TM brzmi: „uczynię cię krwią i krew będzie cię prześladowała, z pewnością krwi nienawidzisz [*'im lō' dām šānē'tā*], ale krew będzie cię prześladowała”. Odbiegający od kontekstu zdania fragment o nienawidzeniu krwi przez Edom LXX czyta jako εἷς οἰμῶν ἡμιπτεῖς („zaciągniesz winę odnośnie do krwi”; podobne wyrażenie w Ez 22,4; 25,12). Lekcję grecką przyjmuje zdecydowana większość egzegetów. Odmiennej lekturę proponują M. Greenberg, *Ezekiel 21-37*, s. 713, i D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, s. 312, oraz D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. III. *Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, OBO 50/3, Göttingen 1992, s. 286-288. Ten ostatni akceptuje TM i rozumie „krew” jako określenie krewnego. Edom „nienawidzi krwi”, tzn. nienawidzi swego brata, Izraela. Greenberg i Block opowiadają się za rewokalizacją zapisu spółgłoskowego TM i czytają w miejsce czasownika *šānē'tā* rzeczownik *šin'at*: „nienawiść krwi”. Taka lekcja korespondowałaby z 35,11, który odnosi ten sam termin do Edomitów.

pustoszących Judę wojsk babilońskich⁵⁰. Wśród nich Edom był postrzegany jako *nieprzyjaciel par excellence* domu Izraela⁵¹. Lektura tekstów wygnaniowych mówiących o działaniach Edomitów wobec Judejczyków⁵² przynosi obraz niezwykle zaangażowania i okrucieństwa potomków Ezawa. Brali oni czynny udział przy zdobywaniu Jerozolimy w 586 r. (por. Ps 137,7). Po upadku stolicy włączyli się w wyłapywanie uciekinierów (Ab 14), których albo mordowali (por. Ez 35,5-6; Jl 4,19), albo zaprzędawali w niewolę (Ab 11.14). Opuszczony dobytek traktowali jako łup wojenny (Ez 36,4,5; Ab 13)⁵³. Okrucieństwo Edomitów było podsycane pragnieniem zemsty (Ez 25,12), pozbawionym jakiegokolwiek współczucia. Umieeli zdobyć się tylko na szyderstwa i urągania wobec podbitego narodu (por. Ez 35,12.15; 36,2-6.13.15).

W ustaleniu przybliżonego czasu kontrowersji pomaga zapowiedź bliskiego już powrotu wygnańców do ziemi Izraela w 36,8. Taka perspektywa czasowa, zdaniem Greenberga⁵⁴, mogła być spowodowana uwolnieniem Jojakina z więzienia przez Ewil Merodaka w 562 r. (por. 2 Krl 25,27-30) albo przejęciem władzy przez Cyrusa w imperium medyjskim w 550 r., bądź też wypełnieniem się w 557 r. zapowiadanego przez Ez 4,6 czterdziestoletniego okresu niewoli Judy. Spór zatem sytuuje się w końcowej fazie niewoli babilońskiej.

Edom, który zgłasza pretensje do ziemi Izraela, nie próbuje tłumaczyć swoich roszczeń. Będąc agresorem, pełen pychy konstataje swój stan posiadania: „Hej, prastare wyżyny stały się moją własnością” (*l^emôrāšāh hāy^etāh lānū*). Sformułowany wcześniej w 35,10

⁵⁰ Księga Ezechiela wspomina w tym kontekście Ammonitów (25,3.6), Moab (25,8), Filiżynów (25,15) i Tyr (26,2).

⁵¹ Por. 36,5, gdzie na czoło „reszty narodów” zostaje postawiony „cały Edom”.

⁵² Godne uwagi są przede wszystkim teksty Ab 8-15, których szczegółową analizę proponuje P. R. R a a b e, *Obadiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24D, New York 1996, s. 161-201. Autor zestawia również pozostałe teksty biblijne, które mówią o postawie Edomu w okresie wygnania (s. 33-47). Należy wspomnieć jeszcze opinię Sweeney, który odrzuca wiarygodność historyczną relacji Abdiasza, uznając ją za modelowaną na tekstach Wj 20 i Pwt 5, wskutek czego „wyraża to, co Edom nie musiał wcale uczynić”; M. A. S w e e n e y, *The Twelve Prophets*, t. I, Berit Olam. Studies in Hebrwe Narrative and Poetry, Collegeville 2000, s. 293.

⁵³ Słowa Edomitów z 35,12: góry Izraela „są opustoszałe, są one nam wydane na pastwę [*l^eoklāh*]”, przywodzą na myśl obraz dzikich zwierząt, szakali, które wśród ruin Izraela polują za zdobyczą (por. zastosowanie zwrotu *l^eoklāh* w 29,5; 34,5.8.10).

⁵⁴ M. G r e e n b e r g, *Ezekiel 21-37*, s. 719-770; por. W. Z i m m e r l i, *Ezekiel 2. A Commentary on the Prophet Ezekiel. Chapters 25-48*, Philadelphia 1983, s. 234.

zamysł podbicia kraju Izraela ujawnia nowe wątki myślenia Edomitów: „Dwa narody i dwie ziemie będą dla mnie, wezmę je w posiadanie [*wirašnûhā*], chociaż Jahwe jest tam”. Nawet jeśli plany narysowane w tym zdaniu przekraczały rzeczywiste zdobycze mieszkańców Seiru⁵⁵, to drugi człon zdania wyjaśnia towarzyszące ich działaniu przekonanie o słabości Jahwe, który nie zdołał obronić swego narodu i swej własności. W tym kontekście stwierdzenie „Jahwe tam jest”, powinno prowadzić do wniosku, że wraz z pojawieniem się Edomitów w ziemi izraelskiej, Jahwe nie był tam już więcej obecny. Podobny kierunek przyjmuje ocena działań Edomu ze strony samego Boga w 36,5: „Pozostałe ludy i cały Edom z radością w sercu i pogarda w duszy uczynili moją ziemię własnością dla siebie jako (swoje) przylegające terytorium [*migrāš*; BT: własność] i łup”. Termin *migrāš* jest odnoszony w Biblii do terenów przylegających do danego miasta, które mimo pozostawania poza murami, stanowiły jego własność⁵⁶. Edomici zdają się postrzegać swój kraj jako miasto, w sferze wpływów którego znajdują się w sposób naturalny sąsiednie ziemie.

W tym kontekście zajęcie części Judy przez mieszkańców Seiru było naruszeniem własności Jahwe. Zgadzać się na ludzką logikę łączenia danego terytorium ze z swoim patronem, Bóg potwierdza swoje zaangażowanie na rzecz ziemi i ludu izraelskiego, ale zarazem objawia się jako Pan wszystkim ziem, również Edomu.

Sąsiadujące z Judą kraje pogańskie nie były zdolne do poprawnego zinterpretowania wygnania babilońskiego (por. Ez 36,20). Deportacja, uznawana za słabość Jahwe, była w rzeczywistości narzędziem kary, koniecznym do odnowienia relacji przymierza⁵⁷. Związanie ziemi, na drodze obietnicy, z domem Izraela nie zmieniło faktu, że naród wybrany był tylko jej beneficjentem, a nie właścicielem. Analizowany obecnie tekst przynosi, obok znanego już ter-

⁵⁵ Informację podaną w cytacie, Zimmerli uznaje za wyraz niedoinformowania wygnanców o sytuacji w kraju lub świadectwo ich teologicznego rozumienia ziemi, które zajęcie części terytorium – Edomici bowiem nie przekroczyli linii wyznaczonej położeniem Jerozolimy – uznawało za naruszenie integralności całego kraju (por. W. Zimmerli, *Ezekiel* 2, s. 235). Królestwo Północne upadło w 622 r., a mimo to świadomość przeszłej jedności i jej pragnienie pozostawało żywe w wielu kręgach Izraelitów (por. Ez 37,22)

⁵⁶ Taki sens można wyprowadzić z rozróżnienia między *migrās* i *mōšāb* w Ez 48,15-17 (por. Lb 35,2; Kpl 25,34 i in.). Dyskusję na tym terminem przynosi HALAT, t. I, s. 518; D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, s. 326.

⁵⁷ Por. W. Eichrodt, *Ezekiel*, s. 491.

minu *môrāšāh*, nowe określenie ziemi jako *nahālāh*: ziemia jest „dziedzictwem domu Izraela” (*nahlat bēt yiśrā’el*, 35,15; por. 36,12). Dwukierunkowa interpretacja tego wyrażenia, jako własność dziedziczona po ojcu przez syna w ramach rodziny czy klanu lub jako własność lenna podarowana wasalowi przez jego pana⁵⁸, widzi w Jahwe prawnego właściciela ziemi Izraela. Będąc „Jego ziemią” (*’aršī* w 36,5)⁵⁹, staje się przedmiotem Jego szczególnej troski. W jej cierpieniu wywołanym obelgami Edomitów uczestniczy Bóg (por. 35,12.13). Wobec spustoszenia swej własności Jahwe nie pozostaje obojętny, lecz angażuje się osobiście⁶⁰ w uczynienie jej na powrót uprawianą i zamieszkaną przez ludzi (36,8-11). Wierność Boga wobec ziemi jest też wiernością temu, któremu została ona przyrzeczona. Potwierdzając swój tytuł do ziemi izraelskiej, Jahwe ponownie uznaje potomków Abrahama za „swoją lud” (*’ammī* w 36,8.10) i potwierdza darowanie mu swojej ziemi jako *nahālāh* (36,12).

Przymierze z domem Izraela nie oznaczało, że władza Jahwe była ograniczona do Ziemi Kanaan. Problem podjęty wcześniej przez pierwszą kontrowersję (11,14-21), otrzymuje teraz nową artykulację. Paralelizm rozdz. 35 i 36 zaznaczony jest już w samym określeniu adresatów obu wyroczeni: w 35,1 jest nim „góra Seir”, a w 36,1 są nimi „góry izraelskie”. Następujące dalej mowy stanowią zapis działania Jahwe wobec tych dwóch podmiotów, które przyniesie odmienne skutki. Góra Seir stanie się pustkowiem, co podkreśla wielokrotnie powracający w tej części rdzeń *šmm* (35,3/*bis*/. 4.7/*bis*/. 14.15), który posłuży ostatecznie do zapowiedzi „wiecznego spustoszenia” Edomu (*šimmôt ’ōlām*, w. 9). Szydząc z ziemi Izraela jako tej, która „pożera i odbiera potomstwo swe-

⁵⁸ Pierwsza, wysunięta przez G. von Rada, *Verheißenes Land und Jahwes Land*, *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 66/1943, s. 191-201, jest omówiona szeroko przez E. Lipińskiego, *הר סיני*, TWAT, t. V, s. 344, 353-354; natomiast druga propozycja, pochodząca z rozprawy doktorskiej H. O. Forsheya na Harvardzie w 1973 r., została uprzyświeconiona przez D. I. Blocka, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, s. 321-322.

⁵⁹ Kodeks świętości wyprowadza z tytułu prawnego Jahwe do ziemi izraelskiej następujący wniosek: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami” (Kpł 25,23). O Kanaanie jako „dziedzictwie Jahwe” mówi wprost Jr 2,7; 16,18 (por. zwrot „ziemia Jahwe” w Oz 9,3).

⁶⁰ Por. zdanie „oto jestem przy was [górach izraelskich] i do was się zwracam” (*hinnī ālêkem ūpānītī*) z Ez 36,9. Druga część tej deklaracji znajduje się również w Kpł 26,9, gdzie wprowadza konkretne działanie Boga na rzecz ziemi Izraela.

mu ludowi” (36,13), Seir zostanie teraz pozbawiony wszystkiego, co się porusza (*‘ōbēr wašāb* w 35,7; por. 35,8.9). Sens destruktywnego działania Boga będzie się zawierał w karze, która, podobnie jak w przypadku domu Izraela, ma doprowadzić Edom do rozpoznania panowania Jahwe nie tylko w obrębie ziemi judzkiej, ale i poza nią⁶¹.

Podsumowując trzecią kontrowersję, stwierdza się, iż jakiegokolwiek roszczenia wysuwane do ziemi izraelskiej zwracały się zawsze przeciw Jahwe. Kanaan jest Jego dziedzictwem, które zostało darowane domowi Izraela jako lenno. Niewierność narodu przymierza wobec daru ziemi nie znosiła prawnej własności Boga ani też nie negowała Jego osobistego zaangażowania się na rzecz pomyślności tej ziemi. Równocześnie analizowana wyrocznia podkreśla, że panowanie Jahwe jest uniwersalne, w żaden sposób nie może być zamknięte tylko i wyłącznie z granicach Izraela. Boże błogosławieństwo i przekleństwo jest darem, a w konsekwencji i wyborem, każdego kraju i każdej ziemi.

Wygnaniowa rewizja teologii ziemi na przykładzie Księgi Ezechiela

Przeprowadzona analiza Ez 11,14-21; 33,23-29 i 36,1-15 potwierdza zastosowanie w ramach Księgi Ezechiela techniki „ekspozycji zbierającej” (*resumptive exposition*), będącej rodzajem egzegezy wewnętrznej⁶². Raz podjęty temat sporu o tytuł własności do ziemi Izraela zostaje osadzony w nowych kontekstach, które przynoszą nowe podmioty poszerzające bazę argumentacyjną. Odtworzona dyskusja nad statusem ziemi izraelskiej w okresie wygnania pokazuje, że debata nie ograniczała się wyłącznie do kwestii materialnych, lecz miała charakter teologiczny. Ziemia, jako nierozzerwalny element przymierza narodu wybranego z Bogiem, była wyrazem rzeczywistości zbawczej, która podlegała ciągłej refleksji wewnątrz tradycji Izraela. Księga Ezechiela wchodzi z nią w dialog, by przewyciężyć, obnażoną przez wygnanie, iluzoryczność wielu dotychczasowych rozwiązań, a zarazem wypracować, w łączności z nimi,

⁶¹ Por. formułę poznania Jahwe w 35,4.9.12.15. W kontekście Pwt 2,1-8 wydaje się, że uznanie Jahwe ze strony Edomitów niesie ze sobą zaakceptowanie „góry Seir” jako tego terytorium, które Bóg wyznaczył im jako własność (*y’ruššāh*, w. 5).

⁶² Por. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, s. 10-12.

nowy kształt więzi między Jahwe, ziemią i ludem⁶³. Rewizja Ezechielowa jest głosem wspólnoty wygnaniowej, która będąc w sporze z tymi, którzy weszli w posiadanie pozostawionego przez nich dobytku, w rzeczywistości czyni obrachunek z przedwygnaniową teologią ziemi.

Roszczenia wobec ziemi Izraela były wysuwane przez różne podmioty. Analiza argumentacji mieszkańców Jerozolimy sprzed 586 r. (11,14-21), następnie ubogiej ludności pozostałej w Judzie po upadku stolicy (33,23-29) i wreszcie Edomitów, którzy wykorzystali najazd Babilończyków do zajęcia części Judy (36,1-15), pokazała, że spór pozornie rozgrywa się między ludzkimi adwersarzami. W każdej z tych kontrowersji pojawia się sankcja ze strony Boga, wypowiedzana ustami Ezechiela. Jeśli głos proroka w pierwszym i w drugim sporze mógł być uznany za opinię wygnańców, to wobec pretensji obcego narodu stroną w trzecim konflikcie okazuje się sam Jahwe. Niezależnie od tego, kto będzie zgłaszał pretensje, cały naród wybrany czy jego część, czy też pogański agresor, będą one zawsze wysuwane przeciw ziemi, która jest dziedzictwem Jahwe.

Związek Jahwe z ziemią Izraela ma charakter historyczny. Zaanżazowanie się Boga w dzieje ludzkości dokonuje się przez przymierze z konkretnym narodem, dla którego centralnym dobrem zbawczym staje się ziemia (por. Ez 20,5-6)⁶⁴. Uczestnictwo Izraela w tym darze jest pragnieniem Boga, który jak ojciec synowi czy jak pan wasalowi, zawiera swoje dziedzictwo. Obietnica pozostaje ze strony Boga nieodwołalna, lecz doświadczenie jej i realizacja w historii narodu wybranego była warunkowa. Niewierność przymierzu, dokonująca się przez akty idolatrii i naruszanie praw wpisanych przez Boga w życie wspólnotowe, doprowadziła do utraty ziemi.

⁶³ Przykładem może być rozumienie ziemi jako daru Jahwe. Tradycja dtr łączy ten dar z obietnicą Boga daną patriarchom. Ezechiel, podejmując ten kierunek, wyzwała się jednak z wszelkich konotacji wojennych w realizacji tej obietnicy, do czego szkoła dtr dochodziła stopniowo (por. przyp. 29). W rozwiązanie dtr Księga Ezechiela włącza elementy tradycji kapłańskiej, która akcentowała przynależność Kanaanu do Jahwe (por. Kpł 25,23-25). Przyjmując te koncepcje, Ezechiel czyni decydujący krok w kierunku uznania ziemi za emblemat świętości Jahwe (por. 36, 16-23).

⁶⁴ Por. H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart 1991, s. 144. Historię Izraela w odniesieniu do ziemi kreśli W. Chrostowski, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, AK 114/1990, s. 63-76.

Odrzucając prawdę o swej niewierności wobec Boga, uczestnicy kontrowersji zdają się zastępować boskiego Dawcę otrzymanym od Niego darem. Ziemia, zewnętrzny znak relacji, stała się, w obliczu zagrożenia zewnętrznego, substytutem Boga⁶⁵. Posiadanie ziemi lub jej brak miało być dla Izraelitów dowodem obecności lub nieobecności Jahwe w ich historii. Ta „teologia naiwności” Izraela⁶⁶ została obnażona w polemikach podjętych przez proroka. Bóg nie jest związany ziemią Izraela ani świątynią jerozolimską. Chwała Pańska opuszcza sanktuarium (Ez 8-11) i towarzyszy wygnańcom w Babilonii, w ziemi uznawanej za nieczystą (por. Ez 4,13). Obecność Boga nie jest zatem „związana” rzeczywistościami materialnymi świątyni i kraju. Ich utrata nie oznacza wcale zerwania relacji z Bogiem, gdyż ta zależy od posłuszeństwa Jego woli. Stanowi ona owoc wewnętrznego otwarcia się człowieka na Boży dar serca i ducha (Ez 11,19; 36,26-28; por. 18,31). W tym kontekście można mówić o procesie personalizacji świątyni. Jahwe sam pragnie być sanktuarium dla wygnańców, co oznacza nie tyle zastąpienie zewnętrznego wymiaru spotkania człowieka z Bogiem, ile raczej uwarunkowanie go dyspozycją wnętrza człowieka, która przeniknięte duchem Jahwe staje się Jego świątynią⁶⁷.

Wolność Boga w relacji do ziemi stawia pod znakiem zapytania bliskowschodnie przekonanie o wzajemnej zależności danego terytorium i patronującego mu bóstwa. Jahwe nie jest „zakładnikiem” swojego przymierza z narodem wybranym, gdyż Jego władza rozciąga się na wszystkie kraje. Izrael i każdy inny naród przekonany o swojej wyłączności na decydowanie o własnej ziemi, nie może zapomnieć, że jest tylko beneficjentem łaskowości Jahwe. Uprzywilejowana pozycja potomków Abrahama w mozaice narodów ma służyć objawieniu się Boga w świecie. Wchodząc w historię konkretnego narodu, Jahwe pragnie zostać uznany również przez narody pogańskie.

Zdanie zamykające refleksję dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej na temat Ziemi Obiecanej kończy się stwierdzeniem: „Nie

⁶⁵ Por. B. J a n o w s k i, „*Ich will in eurer Mitte wohnen*”. *Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie*, w: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 142.

⁶⁶ L. C. A l l e n, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas 1990, s. 153.

⁶⁷ Jeśli Ezechiel jest znakiem Bożej obecności, to jest to możliwe dzięki duchowi Jahwe (*ru^h yhw^h*), który wstępuje w niego i czyni go zdolnym do werbalnej manifestacji Boga pośród wygnańców (por. 2,2; 3,24).

wolno zapomnieć, że Bóg obiecał Izraelowi konkretną ziemię i istotnie dał mu ją w dziedzictwo. Ten dar ziemi uwarunkowany został wiernością przymierzu (Kpł 26; Pwt 28)” (nr 57). Przeprowadzone studium potwierdza tę konkluzję, pokazując zarazem, że Ezechielowa rewizja prawa własności do ziemi izraelskiej nie zrezygnowała z poruszenia kwestii, które dzisiaj stanowią delikatną materię, jeśli nie temat tabu, dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. W kontekście najnowszej historii pozostaje wciąż otwartym problem wyłączości Palestyny dla narodu wybranego. Ostatnia z analizowanych kontrowersji (36,1-15) zdaje się potwierdzać ekskluzywność prawa Izraela do Ziemi Obiecanej potomkom Abrahama. Nie jest to jednak ostatni głos Księgi Ezechiela w tej sprawie. Podejmuje ona w rozdz. 40-48 próbę nakreślenia wizji odrodzonego, po powrocie z wygnania, Izraela. Momentem finalnym konstituowania się nowej społeczności jest ponowny podział ziemi między dwanaście pokoleń (47,13-48,29). Udział w „dziedzictwie” Izraela nie zostaje tam zawężony tylko do potomków „ojców, którym Jahwe poprzysiągł dać tę ziemię” (47,14). Uczestniczą w nim również „przyszybsze [*haggērīm*] osiedli wśród was, którzy zrodzili synów pomiędzy wami” (47,22). Znaczenie terminu *gēr* różni się od jego wcześniejszych wystąpień w Ez 14,7; 22,7.29. Przy podziale ziemi chodzi o ludność obcego pochodzenia, która „udowodni swoją identyfikację z Izraelem poprzez zamieszkanie i potomstwo zrodzone podczas swojej rezydencji w Izraelu”⁶⁸. Wprawdzie Ezechiel nie obiecuje prawa do ziemi wszystkim obcym, lecz wskazany przez niego kierunek przekracza zwykłe upomnienie się o równość społeczną wewnątrz Izraela⁶⁹. Głos proroka zdaje się wołaniem o otwarcie się Izraela na obcych i uznanie, że Ziemia Obiecana może być dziedzictwem dzielonym z innymi narodami, kulturami i religiami.

ks. Wojciech PIKOR

⁶⁸ D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, s. 718.

⁶⁹ Dla J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, Missoula 1975, s. 123, jest to najbardziej radykalne stwierdzenie w korpusie prawnym Biblii Hebrajskiej.