

Waldemar Chrostowski

"Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem : studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela", Ks. Wojciech Pikor, Lublin 2013 : [recenzja]

Collectanea Theologica 83/3, 213-221

2013

Artykuł został 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.

w Łk 6,36. Następuje dodatek *Biblijna symbolika serca* (s. 273-279), w którym kładzie się nacisk na specyfikę koncepcji biblijnej w zestawieniu ze współczesnym postrzeganiem i ujmowaniem symboliki serca.

We *Wnioskach końcowych* najpierw po polsku (s. 281-289), a następnie w języku angielskim (s. 291-297), S. Hałas wyszczególnia 15 konkluzji swych dociekań, które traktuje jako priorytetowe. Zestawienie i dokładną analizę różnych określeń miłości i miłosierdzia uzasadnia „nowoczesną metodologią badania całych pól semantycznych” (s. 281), nadmieniając, że „wyniki poczynionych analiz wskazują, że sens poszczególnych określeń uzupełnia się wzajemnie, obejmując szeroką domenę odniesień międzyosobowych” (*tamże*).

Rozprawa stanowi ważny wkład w pogłębioną refleksję egzegetyczno-teologiczną nad biblijną koncepcją miłości i miłosierdzia. Jej potrzeba stała się oczywista zwłaszcza w kontekście kultu Miłosierdzia Bożego, który wymaga należytego pogłębienia. Autor dobrze wywiązał się z podjętego zadania, co znacząco wpływa na całościową, bardzo wysoką, ocenę jego monografii. Dobrze został też ukazany aspekt „zderzenia kultur”, który niegdyś znalazł wyraz w Biblii Hebrajskiej i Biblii Greckiej, natomiast w naszych czasach odzwierciedla się w przyswajaniu i przeżywaniu koncepcji biblijnych przez współczesnych chrześcijan. Paradoks polega na tym, że aczkolwiek dysponujemy Biblią Grecką, która dokonała transpozycji mentalnościowej i językowej starotestamentowej terminologii semickiej, a także Nowym Testamentem, który tę transpozycję uznał i kontynuował, jednak kultura biblijna wydaje się dzisiaj tak odległa, że wymaga zupełnie nowej, być może nawet trudniejszej, transpozycji całej Biblii do potrzeb i możliwości współczesnego człowieka. Echa tych wyzwań znajdujemy wielokrotnie w omawianej rozprawie. Trzeba jednak powiedzieć, że w celu większej przejrzystości wykładu byłoby dobrze podzielić poszczególne rozdziały na dwa osobne paragrafy: jeden poświęcony terminologii semickiej, a drugi terminologii greckiej. Wtedy różnice między jednym a drugim „światem” byłyby jeszcze bardziej widoczne, co pozwoliłoby precyzyjniej ukazać naturę i dylematy dawnego, a także współczesnego, „zderzenia kultur”.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

Ks. Wojciech PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 495.

Ksiądz dr hab. Wojciech P i k o r (ur. 1969) pracuje na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Instytucie Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lu-

belskiego Jana Pawła II. Przebieg jego dotychczasowej drogi naukowej wyznaczają następujące etapy: 1994 – tytuł magistra teologii (KUL); 1996 – stopień licencjata teologii (KUL); 1999 – licencjat nauk biblijnych (Papieski Instytut Biblijny, Rzym); 2001 – stopień doktora nauk teologicznych z zakresu biblistyki (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym; nostryfikacja: KUL, 2003); 2009 – stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych z zakresu biblistyki (KUL JP II); 2010 – stanowisko profesora nadzwyczajnego (KUL JP II). Od 2001 r. jest wykładowcą Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Pelplińskiej. W 2003 r. został zatrudniony na Wydziale Teologii KUL, najpierw (2003-2005) jako asystent w Katedrze Ksiąg Prorockich Starego Testamentu, a następnie (2005-2011) także na stanowisku adiunkta. Od 2009 r. jest kierownikiem Katedry Egzegezy Ksiąg Prorockich Starego Testamentu, zaś od 2011 r. jest zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego. Pełni funkcję moderatora Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w Diecezji Pelplińskiej. We wrześniu 2013 r. został wybrany do Zarządu III kadencji Stowarzyszenia Bibliotów Polskich.

Najnowsza książka W. Pikora stanowi swoiste zwieńczenie głównego nurtu jego wieloletnich badań, koncentrującego się na Księdze Ezechiela. Od końca XIX w. ta starotestamentowa księga pozostaje przedmiotem gorących debat i dyskusji, w których przeplatają się i krzyżują rozmaite stanowiska i punkty widzenia. Można nawet odnieść wrażenie, że im dłużej trwają dociekania i polemiki, tym dalej do osiągnięcia wyraźnego konsensusu uczonych. Przez kilka dziesięcioleci dominowało podejście diachroniczne, którego apogeum stanowił monumentalny komentarz pióra Waltera Zimmerliego (oryg. niem. 1969; przekł. ang. 1979-1983), lecz po ukazaniu się równie monumentalnego komentarza autorstwa Moshe Greenberga (1983-1997), w którym dominuje „holistyczne” odczytywanie Biblii, coraz więcej zwolenników zdobywa podejście synchroniczne, zogniskowane na tekście w kanonicznej postaci, często bez wdawania się w drobiazgowo ustalenia dotyczące jego domniemanej genezy. Również W. Pikor raczej unika zagłębiania się w meandry rozbieżnych tendencji i opinii z dziedziny badań historyczno-krytycznych, preferując podejście synchroniczne. Należy zapewne upatrywać w tym rezultat długoletniego obcowania z Księgą Ezechiela, zakończonego konstatacją, że nie powinno się poprzestawać na mocno dyskusyjnych dociekaniach diachronicznych, ale trzeba pójść w kierunku rozpoznawania i określenia (wciąż aktualnego) przesłania tej pod wieloma względami wyjątkowej księgi prorockiej.

Na książkę, którą otwiera *Wstęp* (s. 7-16), składa się pięć rozdziałów (s. 17-388), stanowiących jej trzon, po których następuje *Zakończenie* (s. 389-398), streszczenie w języku angielskim (s. 399-407), *Wykaz skrótów* (s. 409-414), *Bi-*

bibliografia (s. 415-442), *Indeks tekstów cytowanych* – biblijnych i pozabiblijnych (s. 443-476), *Indeks osób* (s. 477-483) oraz *Spis treści* w języku angielskim (s. 485-489) i polskim (s. 491-495). Układ książki jest logiczny i przejrzysty, na szczególną pochwałę zasługuje też bardzo staranna szata graficzna.

Wstęp rozpoczyna się od podkreślenia wymiaru *Heilsgeographie*, czyli „geografii zbawienia”, bądź „geo-teologii”, słusznie uznanego za równie ważny jak wymiar *Heilgeschichte*, czyli „historii zbawienia”. „Ziemia Izraela – trafnie napisał autor – stanowi jeden z zasadniczych elementów przepowiadania Ezechiela” (s. 7), zaś jej utrata przez wygnańców przesiedlonych do Babilonii uzyskała, zwłaszcza właśnie w Księdze Ezechiela, wyjątkową artykulację retoryczną i teologiczną. Wprawdzie tematyka ziemi Izraela obecna w tej starotestamentowej księdze była wcześniej podejmowana, jednak jej całościowe ujęcie pojawiało się marginalnie albo było w ogóle pomijane. Wyszczególniając istniejące opracowania, autor stwierdza, że „brakuje satysfakcjonującej odpowiedzi na kluczowe pytanie o rolę ziemi w Księdze Ezechiela” (s. 13) oraz wskazuje na kilka punktów wymagających dalszego pogłębienia. Zapowiada, że to one staną się przedmiotem studium historyczno-teologicznego tej księgi prorockiej. „Połączenie lektury historycznej i teologicznej tekstu biblijnego jest możliwe dzięki metodzie historyczno-krytycznej, łączącej w sobie podejście diachroniczne i synchroniczne” (s. 14). Uprzedzając całość rozważań, trzeba podkreślić, że autor monografii doskonale wywiązał się z tego zadania, dzięki czemu różnorodne tematycznie teksty o ziemi zostały poddane lekturze holistycznej. Ceniąc W. Zimmerliego i wielokrotnie się na niego powołując, W. Pikor przesuwają się – w mojej ocenie słusznie – w stronę ujęcia promowanego przez M. Greenberga.

Rozdział I (s. 17-92), o charakterze wprowadzającym, nosi tytuł *Kontekst tematu ziemi w Księdze Ezechiela*. Tworzą go trzy paragrafy, poświęcone ukazaniu kontekstu historyczno-teologicznego oraz semantycznego i retorycznego Ezechielowej koncepcji ziemi Izraela. Paragraf pierwszy (s. 19-51) omawia uwarunkowania historyczno-teologiczne, przybliżając znaczenie ziemi Izraela w religii biblijnego Izraela przez ukazanie jej teofanijnego charakteru, opartego na historycznym wymiarze daru ziemi i jego usytuowaniu w kontekście przymierza z Bogiem określającego status Izraela jako ludu Jahwe. Następnie zostały omówione konsekwencje geopolityczne wygnania babilońskiego. Autor poprzestał na ukazaniu historii ziemi Izraela w okresie neobabilońskim (s. 30-36), co – w mojej ocenie – zbyt wąsko zawęża horyzont badawczy. W celu pełnego poznania i zrozumienia uwarunkowań, które w początkach VI w. przed Chr. przesądziły o losach Jerozolimy i Judy, należało cofnąć się aż do schyłku VIII w. przed Chr. i kresu istnienia królestwa Izraela. Taką szerszą panoramę znajdujemy w refleksji poświęconej historii Edomitów (s. 218-220), natomiast jej brak spowodował po-

minięcie całkowitym milczeniem istnienie (bardzo prawdopodobne!) asyryjskiej diaspory Izraelitów, która stała się podglebieniem do zaistnienia babilońskiej diaspory Judejczyków. Prezentacja zamieszczona na s. 36-40 w gruncie rzeczy pomija ten temat, powtarzając zdawkowe szacunki R. Alberta odnośnie do liczby wygnańców judzkich, arbitralnie ustalonej nie na podstawie wyraźnych danych Biblii, ale przez (mocno niepewne!) porównanie z dużą liczbą ludności izraelskiej deportowanej ponad sto lat wcześniej do Mezopotamii przez Asyryjczyków (!). Ciekawe są syntetyczne spostrzeżenia dotyczące sytuacji Judy po upadku Jerozolimy. Koniec paragrafu pierwszego został poświęcony konsekwencjom teologicznym wygnania babilońskiego, a mianowicie: zakwestionowany status ziemi Izraela, kryzys teologii Syjonu i kres dynastii Dawidowej. Paragraf drugi (s. 53-73) omawia pole semantyczne ziemi w Księdze Ezechiela. Dostrzegając pewną nieprecyzyjność w określeniach pola semantycznego i jego wariantów, autor gromadzi i porządkuje wiedzę na ten temat. Analizuje pojęcia ukazujące ziemię jako kategorię geomorfologiczną, antropogeograficzną i metaforyczną (ziemia jako element metaforyzowany i metaforyzujący). Potwierdzając bogactwo słownictwa, wskazuje na polisemantyczność wykorzystaną w orędziu Ezechiela, co sprawia, że „ziemia Izraela staje się protagonistą historii zbawienia” (s. 73). Paragraf trzeci (s. 75-92) omawia miejsce motywu ziemi w strukturze Księgi Ezechiela. Znajdujemy tutaj najpierw cenną syntezę rezultatów badań preferujących podejście diachroniczne do kompozycji Księgi Ezechiela, a w drugiej kolejności tych, które preferują podejście synchroniczne, po czym następuje ukazanie motywu ziemi jako elementu „ekspozycji przejmującej”. Chodzi o to, że niektóre motywy występujące we wcześniejszych partiach księgi były podejmowane i rozwijane w jej dalszej treści, w czym należy upatrywać istotny aspekt egzegezy wewnątrzbiblijnej. Autor konkluduje: „Odczytywany w tym kontekście motyw ziemi stanowi o ciągłości narracyjnej historii ludu wybranego prezentowanej przez Ezechiela, w której odsłania się stopniowo nowa koncepcja ziemi Izraela” (s. 92).

Rozdział 2 (s. 93-157) został opatrzony tytułem *Fenomenologia ziemi Izraela*. W trzech kolejnych paragrafach autor rozpatruje trzy aspekty, rozpoznane na kanwie respektowania polisemantyczności i metaforycznej nośności pola semantycznego określeń dotyczących ziemi. Paragraf pierwszy (s. 97-114) ma na względzie podmiotowość ziemi Izraela, przedstawianej jako adresat wyroczni prorockich i podmiot działania moralnego, następnie jej relacyjność, wynikająca z określonego profilu antropogeograficznego uwarunkowanego jej relacjami z Jahwe, Izraelem i innymi narodami, a wreszcie rolę ziemi wobec świata, której sedno stanowi poznanie Jahwe. Paragraf drugi (s. 115-138) nosi tytuł *Solidarność ziemi w grzechu Izraela*. Uznawszy za zasadne pytanie o udział ziemi

w grzechu Izraela, autor rozważa, na czym polega grzech ziemi współczesniczącej w „obrzydliwościach”, których dopuszczali się wyznawcy jedynego Boga. Twierdzi, że „ziemia nie jest tylko przedmiotem podarowanym ludowi, który staje się jej właścicielem, lecz podmiotem, który ma wpływ na postawę Izraela względem Jahwe” (s. 123). To tłumaczy, dlaczego i w jakim sensie ziemia Izraela stała się ofiarą ludzkich grzechów, zarówno społecznych, jak i kulturowych, oraz na czym polega jej utracona czystość, przy czym chodzi o dwie kategorie nieczystości: rytualną i moralną. Paragraf trzeci (s. 139-157) podejmuje problem ziemi poddanej karze. Autor skupia się na tekście Ez 7 z zapowiedzią losu ziemi Izraela w dzień Jahwe. Podkreślając jego wymiar terytorialny i eschatologiczny, rozwija temat spustoszonej ziemi Izraela, na płaszczyźnie ludzkiej i materialnej, po czym podejmuje pytanie o przyszłość, wynikające z roli proroka jako stróża nad domem Izraela. W tym miejscu powraca kwestia genezy i natury wygnania babilońskiego. „Słuchaczami Ezechiela są Judejczycy deportowani wraz z nim do Babilonii w 597 r.”, którzy „winni odrzucić myślenie o sobie w kategoriach ofiary, a uznać swoją odpowiedzialność za los ziemi Izraela” (s. 154). To prawda, ale czy – zważywszy na pobratymców, czyli potomków ludności deportowanej pod koniec VIII w. przed Chr. z dawnego królestwa Izraela – jest to cała prawda? Tekst Ez 20, lecz nie tylko on, świadczy, że spojrzenie na te sprawy wymaga rozszerzenia i pogłębienia.

Rozdział 3 (s. 159-229) nosi tytuł *Dzieje Izraela pisane losami ziemi*. Punkt wyjścia w paragrafie pierwszym (s. 159-180) stanowi analiza retoryczna tekstu Ez 20, słusznie traktowanego jako retrospekcja historii zbawienia w relacji do ziemi Izraela. Autor rzeczowo bilansuje wyłożoną w tej perykopie teologię historii i wskazuje na związek teocentrycznej wizji dziejów z darem ziemi. Na tym tle ukazuje *Exodus* jako Ezechielowy klucz do historii zbawienia, a następnie podkreśla jego specyfikę w perspektywie ziemi Izraela. Naznaczone idolatrią dzieje Izraela wymagają nowego „wyjścia”, które „prowadzi ostatecznie do odnowienia przymierza”. Konkluzja brzmi: „W Ezechielowej wizji dziejów Izraela w rozdz. 20 wątek kreacyjny ustępuje miejsca tematowi ziemi, który stanowi zasadniczy cel narracji proroka” (s. 180). Paragraf drugi (s. 181-197) wyjaśnia, na czym polega dokonana w Ez 20 reinterpretacja w sytuacji utraty ziemi na skutek wygnania babilońskiego. Najpierw, w nawiązaniu do motywów i wątków obecnych w dawnych tradycjach włączonych do Pięcioksięgu, ukazuje się Ziemię Obiecaną jako element przymierza. Potem wskazuje się na przeszkody na drodze realizacji obietnicy ziemi. Nieposłuszeństwo i bunty uzasadniają wniosek: „Przeszkodą na drodze realizacji obietnicy ziemi jest zatem sam Izrael” (s. 192). Dalej następuje wyjaśnienie, na czym polega soteriologiczny wymiar daru ziemi: pozostaje ona miejscem spotkania z Bogiem, zaś wprowadzenie do niej Izra-

ela „będzie ostatecznie aktem «uświęcenia się» Jahwe, który dokona tego przy współudziale ludu” (s. 196). Skoro wyrocznia z Ez 20 „potwierdza nierozdzielność więzi między Jahwe, Izraelem i ziemią, opartą na przymierzu” (s. 197), wyłania się więc problem, podjęty w paragrafie trzecim (s. 199-229), własności Ziemi Obiecanej w dobie wygnania babilońskiego. Ziemia opuszczona przez wygnańców stała się przedmiotem sporów, o których mowa w Ez 11,14-21 i 33,23-29. O ile pierwszy spór pojawił się przed 586 r. i pozostawał w związku ze sporem o miano *versus Israel* (dlaczego nie miałby on dotyczyć również dylematów i napięć, które istniały między sięgającą czasów asyryjskich i na dobre osiadłą w Mezopotamii diasporą Izraelitów oraz nowoprzybyłymi wygnańcami z Judy?), o tyle drugi pochodzi z okresu po zagładzie Jerozolimy, zaś jego okoliczności W. Pikor, idąc za W. Zimmerlim, ujmuje tak: „Bycie ocalonym nie jest przez nich [wygnańców] traktowane jako akt łaski ze strony Boga, lecz prowadzi do wysunięcia roszczeń wobec Niego” (s. 213). W tym samym paragrafie został omówiony tekst Ez 35,1 – 36,15, w którym znalazły wyraz roszczenia obcych narodów wobec ziemi Izraela. Szczególną pozycję zajmuje Edom, który, roszcząc uzurpatorskie pretensje, „narusza własność Jahwe” (s. 223). Potwierdzając status „odwiecznego nieprzyjaciela” Izraela, uzurpacja Edomu tym mocniej eksponuje fakt, że „Ziemia Obiecana pozostaje «dziedzictwem domu Izraela»” (s. 228).

Kontynuując w rozdziale 4 (s. 231-310), zatytułowanym *Ziemia nowego przymierza*, studium roli ziemi Izraela w Księdze Ezechiela, W. Pikor analizuje w paragrafie pierwszym (s. 233-259) jej miejsce w wyroczniach zbawienia zawartych w Ez 34–39. Najpierw zajmuje się perspektywą odrodzenia w świetle odmiennych świadectw tekstualnych tego fragmentu Księgi Ezechiela, wśród których osobne miejsce zajmuje papirus 967, datowany na koniec III w. po Chr. Porównując go z wersją masorecką, dokonuje rewizji hipotezy J. Lusta uznającej ów kodeks za świadka tekstu protomasoreckiego i sugeruje, że chodzi o „świadectwo reinterpretacji prorocstwa Ezechiela w okresie międzytestamentalnym, włączające się w dyskusję toczoną wewnątrz sekt żydowskich na temat możliwości przyszłego odrodzenia” (s. 239). W tym miejscu należy poczynić zastrzeżenie odnośnie do użycia terminu „sekty”. Chodzi raczej o grupy, ugrupowania bądź stronnictwa w obrębie wielopostaciowego starożytnego judaizmu, w którym nie okrzepło jeszcze pojęcie ortodoksji, a więc nie można też mówić o sektach. Dalej autor skupia się na retoryce ziemi Izraela, upatrując w badanych rozdziałach Księgi Ezechiela kolejny przykład „ekspozycji przejmującej” pozwalającej przybliżyć rozmaite aspekty ziemi Izraela. Dalej zajmuje się tekstem Ez 36,1-15, w którym rozpoznaje temat odzyskanej podmiotowości gór Izraela oraz omawia dynamikę odrodzenia ziemi Izraela w wymiarze demograficznym, materialnym

(rolnictwo i budownictwo), politycznym oraz religijnym. Pointa brzmi: „Odrodzona ziemia Izraela staje się na powrót przestrzenią spotkania Jahwe ze swoim ludem” (s. 259). Paragraf drugi (s. 261-283) omawia rolę ziemi Izraela w nowym przymierzu. Autor wychodzi od ukazania jej miejsca w strukturze nowego przymierza, eksponując aspekt ciągłości, znaczenie zamieszkania w tej ziemi oraz nowości przymierza pokoju. Zapowiadając wewnętrzną transformację ludu Bożego wybrania, Ezechiel dokonał „antropologicznego przełomu”, co uzasadnia refleksję nad nowym ludem w odrodzonej ziemi. Nowość opiera się na akcie nowego stworzenia Izraela przez Boga, niezbędnym „nie tylko po to, by miał on możliwość wrócić do Ziemi Obiecanej, ale przede wszystkim, by mógł na stałe w niej zamieszkać” (s. 274). Stając się ziemią nowego przymierza, będzie to razem ziemia przymierza pokoju, co W. Pikor sytuuje w kontekście tradycji biblijnej i pozabiblijnej, postrzegając obecność Jahwe jako istotę przymierza pokoju. Paragraf trzeci (s. 285-310) omawia eschatologiczne perspektywy odrodzenia ziemi Izraela w Ez 38–39. Chodzi o wyrocznię o Gogu, na której temat napisano i powiedziano bardzo wiele, a mimo to w rozprawie W. Pikora nie brakuje myśli ciekawych i nowatorskich. Najpierw rozważa on tekst Ez 38–39 w kontekście pozostałych wyroczni zbawienia dla Izraela, opowiadając się za jego zasadniczo Ezechielowym pochodzeniem i precyzyjnie ukazując cel teologiczny, którego sedno stanowi usświęcenie Jahwe na oczach obcych narodów. Dalej zajmuje się wymiarem czasowym zapowiadanego odrodzenia, różnego od wcześniejszych zapowiedzi dnia Jahwe i postrzeganego jako „przełomowy punkt historii nie tylko ludu wybranego, ale także wszystkich narodów, które rozpoznają świętość Jahwe” (s. 301). Następują rozważania dotyczące przestrzennego wymiaru odrodzenia ziemi Izraela, o którym mowa w Ez 38–39, po czym w sześciu punktach autor rekapitułuje najważniejsze wnioski pozwalające odtworzyć Ezechielową wizję ziemi nowego przymierza.

Rozdział 5 (s. 311-388) nosi tytuł *Wizja nowej ziemi Izraela w Ez 40–48*. Aczkolwiek naukowe piśmiennictwo poświęcone tym rozdziałom jest nader obfite, W. Pikorowi udało się uniknąć zarówno niepotrzebnych powtórzeń, jak i powierzchowności oraz banalizacji. W paragrafie pierwszym (s. 313-348), poświęconym obecności Jahwe w ziemi Izraela, autor podejmuje analizę struktury retorycznej wizji zawartych w ostatniej części Księgi Ezechiela, zarówno w perspektywie diachronicznej, jak i synchronicznej. Dalej omawia wątek powrotu Chwały Jahwe do świątyni (43,1-12), eksponując wolność Boga wobec ziemi Izraela i królowanie Boga w niej, co wskazuje na Jahwe jako źródło jej świętości. Następnie przechodzi do tematu przemieniającej się obecności Jahwe, rozpoznanej w Ez 47,1-12, ukazując terytorialny i teologiczny wymiar owej transformacji. Bardzo interesujący jest paragraf drugi (s. 349-373), poświęcony

geografii teologicznej ziemi Izraela. Omawia się w nim naszkicowane w Ezechielowej wizji zewnętrzne granice Izraela i granice wewnątrz kraju, wytyczone między poszczególnymi plemionami. Precyzja W. Pikora osiąga apogeum w misternych rozważaniach dotyczących identyfikacji toponimów występujących w Ez 47,15-20 oraz analizie rozlokowania pokoleń Izraela w odrodzonej ziemi. Jedno i drugie umożliwia ważne wnioski teologiczne, eksponując sakralną koncepcję granic ziemi Izraela. „Odrodzenie Izraela – czytamy – wymaga zatem nowej geografii – geografii teologicznej. Jej intencją jest zmiana organizacji przestrzennej ziemi, która z woli Jahwe ma stanowić miejsce realizacji jego przymierza z Izraelem” (s. 369). Ponieważ nowa relacja z Jahwe będzie udziałem wszystkich pokoleń Izraela (raz jeszcze wraca kwestia statusu Izraelitów w diasporze asyryjskiej, której W. Pikor jednak nie porusza!), zatem trzeci paragraf (s. 375-388) nosi tytuł *Ziemia jako dziedzictwo ludu przymierza*. Znajdujemy tutaj niezwykle nośną historycznie i teologicznie refleksję dotyczącą dziedziczenia ziemi przez pokolenia Izraela i przez cudzoziemców (*gërim*), zakończone wnioskiem: „Jeśli cudzoziemcy zamieszkujący ziemię Izraela zostali włączeni do wspólnoty przymierza, to nie stanowią w niej gorszej kategorii wyznawców Jahwe. Są oni zobligowani do zachowywania zobowiązań nałożonych na lud przymierza, ale równocześnie mają udział w jego dziedzicznej ziemi” (s. 384).

W *Zakończeniu* W. Pikor zbiera i streszcza najważniejsze elementy studium teologii ziemi Izraela w Księdze Ezechiela. Słusznie podkreśla, że analizy, których dokonał, sytuują się w perspektywie starotestamentalnej, a więc nie odzwierciedlają perspektywy chrześcijańskiej. A przecież spojrzenie Ezechiela i jego teologia „pozostaje aktualna właśnie przez to, że wyprzedza swoją epokę, kreśląc perspektywy ziemi nowego przymierza. Nowość tego przymierza, przede wszystkim w wymiarze antropologicznym, każe odczytywać słowa Ezechiela właśnie jako proroctwo zapowiadające przyszłość, wykraczające poza historię powygnaniową” (s. 397). Takie ujęcie, uszczegółowione o kilka punktów niezbędnych w lekturze teologicznej, powiększa wartość tej nowatorskiej rozprawy. Wiele do myślenia dają słowa podsumowujące otwartość proroka Ezechiela na *gërim*: „Ten punkt widzenia wydaje się godny rozważenia dzisiaj, skoro do tej ziemi mają prawo wszyscy potomkowie Abrahama” (s. 398).

Problematyka podjęta w monografii w dużej mierze zbiera, porządkuje i podsumowuje wcześniejsze kierunki zainteresowań i osiągnięcia W. Pikora, a zarazem penetruje nowe obszary badawcze. Co się tyczy naukowej analizy tekstów Biblii, zna on i respektuje osiągnięcia metody historyczno-krytycznej, a jednocześnie z wielką swobodą porusza się po obszarach podejścia synchronicznego, preferując analizę semantyczną, retoryczną i narracyjną. Na szczególne podkreślenie zasługują symetria zachowana w rozmiarach i układzie poszczególnych

rozdziałów: jest ich pięć, a na każdy składają się po trzy paragrafy, co sprawia, że konstrukcja książki jest niezwykle konsekwentna i „elegancka”. Monografia stanowi doniosły i unikatowy wkład w naukowe badania nad Księgą Ezechiela – i to nie tylko w perspektywie polskiej, lecz, mimo że *Slavica non leguntur*, także w perspektywie europejskiej i światowej. W ten sposób W. Pikor plasuje się w ścisłej czołówce najlepszych znawców i badaczy tej starotestamentowej księgi. Jego studium historyczno-teologiczne roli ziemi w przymierzu Boga z Izraelem w świetle Księgi Ezechiela wyznacza standardy udanej i owocnej pracy nad Biblią, podjętej ze znanstwem i godną podziwu erudycją oraz uwieńczonej pełnym sukcesem.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

Claude OZANKOM (red.), *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011, ss. 143.

II Sobór Watykański szerzej otworzył Kościół na rzeczywistość ziemską. Większa orientacja ku rzeczywistości doczesnej spowodowała zmiany w świadomości katolików, zwłaszcza na Zachodzie, bardziej zaangażowanych w rozwój gospodarczy i kulturalny społeczeństw, w których żyją. Zmiany, jakie dokonują się we współczesnym świecie, a szczególnie procesy globalizacyjne, skłaniają do stawiania pytań dotyczących tożsamości współczesnych katolików: Czy zaangażowanie Kościoła w rzeczywistość doczesną powodują zmianę tożsamości religijnej? W jaki sposób „katolickość” konkretyzuje się w coraz bardziej zlaicyzowanych krajach Zachodu, a jak w rozwija się w Azji, Afryce czy Ameryce Południowej, mających odmienne uwarunkowania kulturowe? Czy i w jakim stopniu zmienia się tożsamość chrześcijańska katolików? W jaki sposób Kościół postrzega siebie w dobie zmian globalizacyjnych? Na te i podobne pytania starają się udzielić odpowiedzi autorzy pracy zbiorowej zatytułowanej *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*. Jej redaktorem jest prof. Claude O z a n k o m, urodzony w Kongo teolog fundamentalista, ekumenista i pedagog religii, dziekan Wydziału Teologii Katolickiej uniwersytetu w Bonn.

Książkę otwiera tekst *Die Zukunft des Katholizismus in Westeuropa. Thesen mit Illustrationen*, którego autorem jest prof. Paul M. Z u l e h n e r, znany pastoralista wiedeński. W artykule została poddana analizie aktualna sytuacja religijna w krajach Europy Zachodniej. Według autora, nastąpiło „ubarwienie” zachod-