

# Wojciech Pikor

---

## Skuteczność przepowiadania prorockiego w świetle Ez 24,15-27

---

Verbum Vitae 2, 31-47

---

2002

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## SKUTECZNOŚĆ PRZEPOWIADANIA PROROCKIEGO W ŚWIETLE Ez 24,15-27

Ks. Wojciech Pikor

Podstawowym narzędziem komunikacji międzyludzkiej jest słowo. Ma ono swój początek w Bogu, który posługując się słowem stwarza świat (Rdz 1), a następnie poprzez nie zwraca się do człowieka. Zanim Bóg wypowiedział swoje ostatnie Słowo w Jezusie Chrystusie, „mówił wielokrotnie i na różne sposoby do ojców przez proroków” (Hbr 1,1). Aspekt werbalny działalności proroków podkreślają rozmaite formuły używane w ich przepowiadaniu, wśród których „formuła wydarzenia słowa” (w tłumaczeniu BT: „Pan skierował do mnie następujące słowa”) wskazuje na źródło słowa prorockiego, natomiast „formuła posłańca” („Tak mówi Pan Bóg”) określa status samego proroka wobec Boga i ludu<sup>1</sup>. Lektura ksiąg prorockich pozwala zauważyć jednak, że komunikacja prorocka nie wyczerpuje się w przekazie słownym. Nośnikiem Bożego orędzia może być gest, czyn czy jakieś wydarzenie z życia proroka. Taka modalność jest szczególnie obecna w przepowiadaniu Ezechiela. Poniższy artykuł skupia się na czynnościach podjętych przez Ezechiela w bezpośrednim kontekście upadku Jerozolimy (24,15-27). Analiza tego fragmentu pozwoli na sprecyzowanie relacji zachodzącej między działaniem proroka a rzeczywistością przez daną czynność zakładaną, jak

---

<sup>1</sup> Analizę powyższych formuł wraz z innymi stereotypowymi zwrotami prorockimi znaleźć można w monografii S. Bretón, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987.

również na przybliżenie warunków skuteczności przepowiedania prorockiego.

## **1. OD SŁOWA DO MILCZENIA W PRZEPOWIADANIU EZECHIELA**

Struktura Księgi Ezechiela wyznaczona jest przez szereg dat, które sytuują w czasie działalność proroka. Jej początek datowany jest na piąty rok wygnania króla Jojakina do Babilonii (Ez 1,2), czyli na 593 r. przed Ch. W tym to roku, dokładniej 5 lipca („dzień piąty czwartego miesiąca”), Ezechiel zostaje powołany na proroka. W przeciwieństwie do powołania Izajasza (Iz 6) czy Jeremiasza (Jr 1), desygnacja Ezechiela na proroka dokonuje się poprzez szereg interwencji ze strony Boga. Podczas pierwszej, w kontekście wizji Chwały Pańskiej nad kanałem Kebar (1,1–3,15), Ezechiel otrzymuje misję głoszenia Bożego słowa domowi Izraela (por. 2,4.7; 3,1.4.11). Siedem dni później, tym razem już pośród wygnańców w Tel Abib, Pan Bóg wyznacza go na stróża nad Izraelem (3,16-21). Kolejne spotkanie z Chwałą Pańską (3,22-24a) przynosi zapowiedź milczenia proroka, które ma nastąpić w wyniku działania zarówno jego słuchaczy, jak i samego Boga (3,24b-27).

Wymienione mowy zdają się zgodnie postrzegać funkcję Ezechiela jako mediatora Bożego słowa wobec ludu. Jest on „posłany do nich, aby im powiedział: «Tak mówi Pan Bóg»” (2,4; 3,11.27). To przepowiedanie przybierze charakter upomnienia wynikającego z misji „stróża” (3,17). Podkreślony zostaje opór ze strony słuchaczy, którzy mają „oporne czoło i zatwardziałe serce” (3,7; por. 2,4), przez co są prawdziwie „domem opornym” (2,5.6.8; 3,9.26.27). Ezechiel jednak nie ma zważać na reakcję odbiorców swojego słowa, które ma być głoszone niezależnie od tego, „czy będą słuchać czy też nie” (2,5.7; 3,11; por. 3,11). Ten nacisk na konieczność przepowiedania zostaje wyjaśniony w 2,5, gdzie Pan Bóg obwieszcza Ezechielowi, iż jego wierność otrzymanej misji pozwoli wygnańcom „rozpoznać proroka spośród siebie” (por. 33,33). Ezechiel zatem jest

prorokiem wtedy, gdy komunikuje domowi Izraela Boże słowo, w którym objawia się działanie Boga wśród deportowanych do Babilonii.

W tym świetle zaskakuje zapowiedź milczenia Ezechiela przyniesiona przez trzecią z mów. Niemy Ezechiel staje się zaprzeczeniem proroka, który z definicji jest tym, który mówi. W rzeczywistości jednak milczenie Ezechiela jest milczeniem samego Boga, który odmawia swemu prorokowi słowa („sprawię, że twój język przylgnie ci do podniebienia”, w 3,26a). To zawieszenie komunikacji werbalnej oznacza nieobecność słowa upomnienia i nagany („nie będziesz dla nich mężem strofującym”). Wobec nieposłuszeństwa i obojętności swojego ludu Pan Bóg modyfikuje swoją komunikację, w której miejsce słowa zajmie niemy język i nieruchome ciało posłańca Bożego. Odmawiając ludowi swojego słowa, Bóg karze dom Izraela i wydaje go konsekwencjom jego niewierności.

Sytuacja nakreślona przez ostatnią z mów, określających misję Ezechiela, powraca w rozdz. 24. Rozdział ten obramowany jest przez dwie daty łączące się bezpośrednio z upadkiem Jerozolimy. Pierwsza – „dziesiątego dnia dziesiątego miesiąca dziewiątego roku” (w.1) – to dzień, w którym Nabuchodonozor, król Babilonu, rozpoczyna oblężenie stolicy (w.2). Druga natomiast – „ów dzień przybędzie zbieg” do Ezechiela (w.26) – jest dniem, w którym dotrze do wygnańców w Babilonii wiadomość o upadku Jerozolimy<sup>2</sup>. Do tego wydarzenia odnoszą się obydwie perykopy rozdz. 24: przypowieść o gotującym kotle (ww.3-14) ob-

---

<sup>2</sup> Okoliczniki czasu obecne w 24,25-27 zdają się sugerować przybycie uciekiniera do Tel Abib tego samego dnia, w którym Babilończycy zdobędą Jerozolimę (w.25: „dzień” upadku; w.26: „tego dnia” przybywa uciekinier; w.27: „tego dnia” otworzą się usta proroka). Wg 2 Krl 25,8 stolica została zdobyta „7 dnia 5 miesiąca 19 roku króla Nabuchodonozora”, tj. 7 lipca 586 przed Ch. (Jr 52,12 mówi o 10 dniu tego samego miesiąca). Natomiast Ez 33,21 datuje przybycie uciekiniera na „5. dzień 10. miesiąca 18. roku naszego wygnania”, czyli na 5 stycznia 585 przed Ch. Zatem informacja o upadku stolicy dotarła do wygnańców sześć miesięcy po tym wydarzeniu. Rozwiązanie skróconej perspektywy czasowej w analizowanych wierszach nie leży w usunięciu

wieszczka bliski i nieodwoływalny już sąd Boży nad „krwawym miastem”; natomiast śmierci żony proroka przepowiada koniec stolicy wraz z jej mieszkańcami (ww.15-27). Ten drugi fragment łączy się bezpośrednio z zapowiedzianym, w momencie powołania, milczeniem Ezechiela. Mówienie i niemówienie proroka zostaje określone mianem „znaku” (ww.24.27), co pozwala poszerzyć rozumienie waloru komunikacyjnego milczenia Ezechiela w kontekście jego misji wobec domu Izraela.

## 2. CZYNNOŚCI SYMBOLICZNE EZECHIELA

Ez 24,15-27 zamyka długą serię narracji o czynnościach symbolicznych podjętych przez proroka przed upadkiem Jeruzolimy. Posłany, by mówić do domu Izraela, Ezechiel w swojej komunikacji posługuje się nie tylko słowem, lecz również gestami i czynami, które w sposób dramatyczny i obrazowy wyrażają Boże orędzie. Kolejne „czynności znaczeniowe” obwieszczają przybliżającą się zagładę Jeruzolimy<sup>3</sup>.

zaimka wskazującego w wyrażeniu „tego dnia”. Należy raczej zauważyć, że jest to jeden z zabiegów stylistycznych Ezechiela (por. Ez 26,18; 32,9-10), który dla podkreślenia ważności danego wydarzenia umiejscawia w tym samym dniu późniejszą reakcję ludu.

<sup>3</sup> W historii egzegezy zauważa się stopniową ewolucję w nazywaniu tych czynności. Tradycyjne określenie, „czynność symboliczna”, zastępowana jest często przez szersze wyrażenie „dramat prorocki” (W.D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, London 1990, 20-22), bądź też przez zwrot „czyn/gest znaczeniowy” („*sign-act*”; K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*. Rhetorical Nonverbal Communication, JSOT.S 283, Sheffield 1999, 15). To ostatnie sformułowanie zdaje się być najbardziej adekwatne, gdyż wskazuje na „czynności niewerbalne, które, wykonywane wobec publiczności, zakładają jakiś cel komunikacyjny”. Takie działanie, niosąc w sobie określony znak, który ma być odczytany i zrozumiany, może być postrzegane jako akt komunikacji [por. C. Uehlinger, „Zeichne eine Stadt ... und belagere sie!” Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f)”, in *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*, Fs. H. und O. Keel-Leu, NTOA 6, Göttingen 1987, 112].

Swoją działalność publiczną rozpoczyna Ezechiel od teatralnego przedstawienia oblężenia stolicy (rozdz. 4–5), w którym kolejne odsłony mówią o przyszłości miasta. Cegła, na której prorok rysuje Jerozolimę, posłuży do przedstawienia oblężenia „w miniaturze” (4,1-3). Znieruchomiałe ciało Ezechiela, pozostającego najpierw przez 390 dni na lewym swym boku, a następnie przez 40 dni na prawym, zapowiada sąd Boży nad Izraelem (4,4-8). Gotowanie posiłku na nawozie ludzkim, zamienionym później przez Boga, na prośbę Ezechiela, na nawóz zwierzęcy, ilustruje katastrofalne warunki, w jakich znajdują się oblężeni (4,9-17). Nie chodzi tylko o porcjonowanie jedzenia czy też spożywanie nieczystych pokarmów. Odchody ludzkie czynią dane miejsce nieczystym, a co za tym idzie, opuszczonym przez Boga (por. Pwt 23,12-15). Finałowa scena przynosi manipulację mieczem, którym Ezechiel ścina swoje włosy i brodę (5,1-5). Sam miecz zapowiada gwałtowną śmierć mieszkańców Jerozolimy, którzy są reprezentowani symbolicznie przez włosy proroka. Dzieło zniszczenia zostanie dopełnione przez ogień symbolizujący całkowite spalenie miasta oraz przez wiatr zapowiadający rozproszenie tych, którzy przetrwają oblężenie.

W kolejnej czynności Ezechiel posłuży się tobołkiem, który był przygotowywany zwyczajowo przez wygnańców (12,1-16). Wynosząc go na plecach przez wyłom uczyniony w murze, prorok przedstawia deportację mieszkańców Jerozolimy. Kolejny akt dramatu zawiera się w jęczeniu i drzeniu Ezechiela, gestach, które mają zapowiadać reakcję oblężonych na wieść o sądzie (21,11-12). Jego zwiastunem jest nadciągający w kierunku Jerozolimy Nabuchodonozor, którego przybycie potwierdzają ostatecznie drogi, jakie kreśli Ezechiel, by pokazać marsz króla babilońskiego na stolicę (21,23-32).

Walor komunikacyjny wymienionych czynności zaznaczony jest w dwojaki sposób. Z jednej strony niektóre gesty proroka wywołują ciekawość ludu, który pyta się o ich sens: „Co ty robisz?” (12,9) lub też „Dlaczego jęczysz?” (21,12). Z drugiej zaś strony sam Bóg przypisuje czynnościom proroka znaczenie paradygmatyczne, bądź to nazy-

wając je „znakiem” (por. 4,3; 12,6.11)<sup>4</sup>, bądź to aplikując je do życia Izraela poprzez zdanie porównawcze: „Podobnie jak ja uczyniłem, tak wam się stanie” (12,11)<sup>5</sup>. Po siedmiu latach działalności Ezechiela adresaci jego misji są już przyzwyczajeni do komunikacji, która posługuje się nie tylko słowem, lecz również czynnościami, których znaczenie było podawane przez słowo prorockie.

Czynności podjęte przez Ezechiela zostają najpełniej zrelacjonowane w kontekście bezpośrednio poprzedzającym oblężenie Jerozolimy i jej zdobycie przez wojska babilońskie (24,15-27). W narracji można wyróżnić rozkaz Boga skierowany do Ezechiela, by ten powstrzymał się od żałoby po śmierci swojej żony (ww. 15-17); spełnienie tego polecenia przez proroka (w.18); pytanie ludu dotyczące znaczenia zachowania się Ezechiela (w. 19: „Czy wyjawisz nam, co oznacza dla nas to, co czynisz?”) i w końcu wyjaśnienie (ww.20-27), które kilkakrotnie podkreśla sens czynności prorockich dla świadków całego zdarzenia (zdanie

---

<sup>4</sup> Zestawienie tych dwóch terminów obok siebie u Iz 8,18; 20,3, pozwala traktować je jako słowa synonimiczne. Dopiero później, w tradycji o Wyjściu i w tradycjach deuteronomicznej i deuteronomistycznej, termin posłużył na określenie cudownych wydarzeń, które legitymizują, wzmacniają lub poświadczają Boże słowo. Z kontekstu, w jakich pojawiają się te dwa terminy u Ezechiela wynika, że chodzi, tak jak w przypadku tekstów izajaszowych, o synonimy, które odnoszą się do gestów znaczeniowych stanowiących *verbum visibile* Boga.

<sup>5</sup> Klasyczne już prace G. Fohrera nad formą opowiadań o czynnościach symbolicznych [„Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten”, *ZAW* 64 (1952) 101-120; *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, *AThANT* 25, Zürich 1953] wyróżniają trzy elementy podstawowe stanowiące o tym gatunku: nakaz spełnienia danej czynności; informacja o jej spełnieniu; wyjaśnienie. Do tych elementów mogą dołączyć inne, jak wspomnienie naocznych świadków; Boża obietnica spełnienia wydarzenia zawartego w akcji; wyjaśnienie związku zachodzącego między czynnością a rzeczywistością. Z tego schematu Księga Ezechiela przejmuje przede wszystkim polecenie wykonania określonej czynności. Tylko dwa razy stwierdza się realizację danej czynności zgodnie z rozkazem Bożym (12,7; 24,18), podczas gdy w 12,9; 21,12; 24,19; 37,18 mówi się o reakcji publiczności.

porównawcze w ww.22.24; prorok w funkcji „znaku” wobec ludu w ww. 24.27).

To ciągle określanie działania Ezechiela mianem „znaku” rodzi pytanie o relację zachodzącą między jego czynnościami a rzeczywistością, którą one przedstawiają. W przeszłości związek ten był różnie rozumiany.

Egzegeza XIX wieku pozostawała pod wpływem średniowiecznego filozofa żydowskiego Majmonidesa, zdaniem którego żadna z czynności wzmiankowanych w Księdze Ezechiela nie byłaby rzeczywiście spełniona. Wszystkie gesty proroka byłyby tylko produktem jego wizji, w których to widziałby siebie samego wykonującego zleczone mu wcześniej przez Boga czynności<sup>6</sup>.

Wiek dwudziesty odszedł od tego nurtu interpretacyjnego, podkreślając naturalizm i dramatyzm opisów czynności znaczeniowych. Uznając realizm gestów wykonywanych przez proroków, egzegeci nie zdołali wypracować jednoznacznego rozumienia ich znaczenia „symbolicznego”. Opinią dominującą była koncepcja przypisująca czynnościom prorockim walor sprawczy. Pogląd ten bazuje, z jednej strony, na magiczno-mitycznym postrzeganiu świata przez starożytnych, z drugiej zaś strony, na przekonaniu o „mocy” słowa prorockiego. Prorok spełniając daną czynność, dawałby początek rzeczywistości zamierzonej przez swoje działanie. Wydarzenie, jeszcze nie istniejące, pozostawałoby już nieodwołalne w swoich konsekwencjach<sup>7</sup>. Inny kierunek został

---

<sup>6</sup> Por. M. Majmonides, *The Guide for the Perplexed*, tłum. M. Friedlander, New York 21956, 246. O dziewiętnastowiecznej interpretacji czynności symbolicznych, zob. B. Lang, „Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy”, in *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, ed. J. Lust, BEThL 74, Leuven 1986, 298-299.

<sup>7</sup> Wśród reprezentantów takiego stanowiska należy wymienić przede wszystkim: G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, BZAW 72, Berlin 1952, 116-118; *Die symbolischen Handlungen*, 93-107; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia 1962, 52-54.172; G. von Rad, *The Message of the Prophets*, New York 1965, 74-76; W. Zimmerli, „The Special Form- and Traditio-Historical Character of Ezekiel's Prophecy”, *VT* 15 (1965) 518-520; *Ezekiel 1. A Commentary on*



wytyczony przez B. Langa, który porównuje akcje proroków do przedstawień aktorów ulicznych. Czynności podejmowane przez proroków służyłyby informowaniu publiczności i pobudzaniu jej do działania. Cel zatem akcji symbolicznych byłby wyłącznie dydaktyczny<sup>8</sup>. Próbę pogodzenia tych dwóch przeciwstawnych poglądów podjął W.D. Stacey. Jego zdaniem, między czynnością prorocką a rzeczywistością nie zachodzi związek przyczynowo-sprawczy. Akcja prorocka i rzeczywistość, w której ona uczestniczy, stanowią dwie nierozdzielne części tej samej całości, która ma początek w Bożej woli i jako taka już istnieje. To nie czynność daje początek rzeczywistości, lecz rzeczywistość czynności. Zarazem cel działania prorockiego nie wyczerpuje się w prostym przekazie informacji, lecz służy „odsłonięciu” kary, która już jest w akcji<sup>9</sup>.

Ta rozbieżność opinii o związku gestów prorockich z rzeczywistością, każe powstrzymać się od przedwczesnego definiowania funkcji Ezechiela jako „znaku” dla domu Izraela (ww. 24.27). Ponieważ Pan Bóg nadaje jego czynnościom walor paradygmatyczny (ww. 22.24), należy rozstrzygnąć, czy wyczerpuje się on tylko na poziomie informacji, czy też zakłada również cel perswazyjny wobec jego słuchaczy.

### **3. RELACJA MIĘDZY „ZNAKIEM” A RZECZYWISTOŚCIĄ W EZ 24,15-27**

#### **3.1 Znaczenie śmierci żony proroka**

Czynność, którą Ezechiel ma wykonać na początku oblężenia Jerozolimy, różni się od wcześniejszych gestów

the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24, Hermeneia, Philadelphia 1979, 55.156. Krytykę interpretacji „magicznej” przynosi K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*, 41-57.

<sup>8</sup> Por. B. Lang, „Street Theater”, 298-303.

<sup>9</sup> Por. W.D. Stacey, *Prophetic Drama*, 26-29.180-185.276-278.

znaczeniowych. Zanim Bóg zleci prorokowi konkretne działanie, oznajmia mu śmierć jego żony. To tragiczne wydarzenie niesie samo w sobie pewną wiadomość. Żona Ezechiela, „radość jego oczu” (w.16), zostaje utożsamiona, z jednej strony, ze świątynią jerozolimską (w.21), z drugiej zaś strony, z krewnymi wygnańców, którzy pozostali w oblężonej stolicy (w.25). W świetle tej identyfikacji, jej śmierć zapowiada zbliżający się sąd Boży nad domem Izraela i nad tymi rzeczywistościami, które lud uważał za gwarancję swego bezpieczeństwa. Tak jak Bóg „zabierze nagle” żonę Ezechiela (w.16), podobnie też „zbecześci swoją świątynię” (w.21) i wraz z nią „zabierze” mieszkańców Jerozolimy, „tęsknotę serc (wygnańców) – ich synów i córki” (w.25). Zakładany akt komunikacyjny wykracza zatem poza czynności, które prorok ma wykonać na oczach deportowanych. W rzeczywistości bowiem Pan Bóg posługuje się osobą najbliższą prorokowi, nadając okolicznościom jej życia nowe znaczenie.

Nie jest to jedyny przypadek wśród proroków, kiedy to rodzina zostaje wciągnięta w działalność prorocką. Żona proroka Ozeasza, będąca prostytutką, przedstawia niewierność Izraela wobec Jahwe (Oz 1,2-3; 3,1-5)<sup>10</sup>. Imiona synów proroków Izajasza oraz Ozeasza niosą w sobie orędzie Boże dla domu Izraela<sup>11</sup>. Imię pierwszego z synów Izajasza – *Szear jaszub* („Reszta powróci”, w 7,3) – mówi o Reszcie, która powróci do Pana i zostanie zbawiona, imię zaś drugiego – *Maher-Szalal-Chasz-Baz* („Rychły łup, prędką zdobyć”, w 8,1-4) – zapowiada szybkie zwycięstwo Asyrii nad

---

<sup>10</sup> O problemie interpretacji terminu „ prostytutka ” w tekście ozeaszowym, zob. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, II, Pomoce naukowe Instytutu Teologicznego w Tamowie 19, Tamów 1994, 45-48.

<sup>11</sup> W tym wypadku mamy do czynienia z odwróceniem normalnego zastosowania symbolicznego imion: podczas gdy Izraelici zwyczajowo wykorzystują, w oparciu o fonetykę, możliwe znaczenie imion własnych, w tekstach Izajasza i Ozeasza imiona zostają utworzone z myślą o konkretnym wydarzeniu. Oz 1,4 sugeruje, że między nadaniem imienia a podaniem jego znaczenia musi „upłynąć trochę czasu”. Imię zatem niesie ze sobą pewną zagadkę.

Damaszkim i Samarią. Z małżeństwa Ozeasza z Gomer rodzi się troje dzieci, którym Pan Bóg poleca nadać imiona: *Jizreel* („Bóg sieje”, w 1,4), *Lo Ruchama* („Bez miłości”, w 1,6) i *Lo-Ammi* („Nie mój lud”, w 1,9), które zapowiadają wycofanie przez Boga swojej łaskowości wobec Izraela<sup>12</sup>. Należy wreszcie wspomnieć zakaz wstępowania w związek małżeński, który Jeremiasz otrzymał od Boga, co stanowi zapowiedź „końca relacji Boga z Izraelem”<sup>13</sup>.

Wspomniane wyżej okoliczności życia rodzinnego proroków pozwalają stwierdzić, że znak, poprzez który Bóg komunikuje się ze swoim ludem, nie musi być związany wyłącznie z działaniem proroka. Komunikacja Ezechiela ma ogarnąć całe jego życie, którym Bóg może dysponować nawet niezależnie od woli proroka. Wszystko, co Ezechiel przeżywa w swoim życiu, pozostaje w służbie jego misji.

### 3.2 Znaczenie milczenia proroka

Reakcja Ezechiela na śmierć żony ma być znakiem wskazującym wygnańcom właściwe zachowanie w obliczu utraty świątyni i krewnych pozostałych w Jerozolimie (ww.22.24). Zgodnie z poleceniem Bożym, Ezechiel winien powstrzymać się od czynności uznawanych przez społeczeństwo za zwyczajowe wyrazy żałoby po zmarłym. Przedmiotem rezygnacji mają być nie tylko środki werbalne żałoby, jak lament i płacz [„nie lamentuj, nie płacz, ani nie pozwól, żeby płynęły twoje łzy”], jak i niewerbalne, spre-

---

<sup>12</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Hosea*, AB 24, New York – London 1980, 172-173, zauważają jednak, że w przypadku pierwszego imienia zachodzić może pewna ambiwalencja. Nazwa *Jizreel* łączyłaby w sobie dwie przeciwstawne idee: łaskawość Boga wyrażającą się w urodzajności doliny oraz zbrodnię i okrucieństwo królów Izraela. Syn Ozeasza, otrzymawszy imię *Jizreel*, byłby znakiem budzącym nadzieję (Bóg, a nie Baal, daje nasienie roślinom, zwierzętom i ludziom), jak i przerażenie (Boża kara ciężąca nad domem Jehu, a w konsekwencji nad całym Izraelem).

<sup>13</sup> W.L. Holladay, *Jeremiah 1–25*, Hermeneia, Philadelphia 1986, 469.

cyzowane jako „złożenie zawoju, zdjęcie sandałów, zakrycie brody, spożywanie chleba żaloby (w.17b)<sup>14</sup>. Ezechiel ma zatem żyć po śmierci swojej żony tak, jak gdyby nie wydarzyła się żadna tragedia. Jedyнным wyrazem jego bólu ma być „wzdychanie w milczeniu” (imperatywy w w.17a)<sup>15</sup>.

W tym momencie należy powrócić do pytania dotyczącego waloru paradygmatycznego zachowania Ezechiela wobec wygnańców: czy ma ono sens predykatywny (oznajmujący) czy też imperatywny (rozkazujący). Analiza form czasownikowych, które pojawiają się w wyjaśnieniu pierwszego gestu (ww.21-24), dopuszcza obydwie możliwości. Podczas gdy składnia hebrajska zdania porównawczego w w.22 zakłada czas przyszły („wy tak uczynicie, jak ja uczyniłem”), w w.24 pozwala na tłumaczenie w trybie oznajmującym, jak i rozkazującym („będziecie musieli uczynić”). Egzegeci, opowiadający się za trybem oznajmującym, podają różne powody, dla których wygnańcy powstrzymają się od żaloby, wskazując na ich blokadę psychiczną, lęk przed Babilończykami, niewiedzę o upadku Jerozolimy czy też na odmienną, pozytywną interpretację tego wydarzenia jako początku nowej ery<sup>16</sup>. Zwolennicy

---

<sup>14</sup> W analizowanym wierszu chodzi o złożenie zawoju, by móc pospać głowę popiołem (por. Joz 7,6; 2 Sm 13,19), bądź też rozpuścić włosy (por. Kpł 10,6) lub ściąć je (por. Ez 5,1); chodzenie boso (por. 2 Sm 15,30; Mi 1,8), zakrycie brody jako znak nieszczęścia (por. Kpł 13,45; Mi 3,7) i wreszcie spożywanie „chleba ludzi” (wyrażenie przetłumaczone przez BT jako „chleb żaloby” – termin występujący u Oz 9,4) przyniesionego przez przyjaciół, czy to dla wzmocnienia osoby będącej w smutku (por. 2 Sm 3,35), czy to z powodu nieczystości domu wynikającej z obecności ciała zmarłego. O zwyczajach żałobnych na starożytnym Bliskim Wschodzie, zob. X.H.T. Pham, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, JSOT.S 302, Sheffield 1999.

<sup>15</sup> Por. B.A. Levine, „Silence, Sound, and the Phenomenology of Mourning in Biblical Israel”, *JANES* 22 (1993) 103-104. Z kontekstu wynika, że Bóg wyklucza elementy zewnętrzne żaloby, przez co drugi czasownik nie tylko powtarza pierwszy, co raczej określa go bliżej: „wzdychaj, ale czyń to w milczeniu”.

<sup>16</sup> Przegląd powyższych opinii, wraz z ich oceną, można znaleźć w artykule G.A. de Stroete, „Ezekiel 24,15-27”, *Bijdragen* 38 (1977) 163-175.

trybu rozkazującego zauważają jednak, że rezygnacja z żałoby, czy to po śmierci bliskiej osoby, czy to w obliczu tragedii narodowej, nie byłaby reakcją naturalną, odpowiadającą psychice człowieka. Co więcej, nie byłaby akceptowana społecznie.

Ta argumentacja skłania do interpretowania znaku Ezechiela jako środka perswazji. Prorok musi przekonać wygnańców do udzielenia właściwej odpowiedzi na zniszczenie Jerozolimy. A ta wymaga nie tyle powstrzymania się od żałoby jako takiej, co raczej żąda zmiany przedmiotu tej żałoby. Deportowani mają lamentować nie nad stolicą i jej mieszkańcami, lecz nad swoim własnym postępowaniem. Taka interpretacja opiera się o w.23b, który przynosi dwie czynności korespondujące ze „wzdychaniem w milczeniu”, zażądany od Ezechiela w w.17a: „będziecie marnieć z powodu waszych nieprawości i będziecie wzdychać jeden przed drugim”. Powodem lamentu wygnańców nie ma być zatem strata „radości ich oczu”, lecz ich własne grzechy. Żałoba proroka, pozbawiona jakiegokolwiek formy zewnętrznej, ma skłonić ich do uznania własnej odpowiedzialności („ich nieprawości”) nie tylko za mający nastąpić upadek Jerozolimy, lecz również za wygnanie, na którym już się znajdują<sup>17</sup>.

Wyrażenie „marnieć z powodu nieprawości” przynależy do słownictwa kapłańskiego, co wynika z obecności tego zwrotu tylko w Kpł 26,29[*bis*]; Ez 4,17; 24,23. Rozdz. 26 Księgi Kapłańskiej zawiera błogosławieństwa i przekleństwa odpowiadające zachowywaniu bądź też łamaniu przyrzeczenia. W.14-38 opisują postępujące nieposłuszeństwo Izraela, na które Bóg odpowiada coraz to surowszymi karami. Ich punkt kulminacyjny stanowi upadek i zniszczenie stolicy, a następnie rozproszenie tych, którzy przeżyli (ww.31-38). W. 39 rozpoczyna nową sekcję. Zamiast jednak referować dalsze przypadki nieposłuszeństwa, tekst wspomina „marnienie” rozproszonych „z powodu swoich nieprawości i nieprawości swoich ojców”, a następnie przy-

---

<sup>17</sup> Por. T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, VTS 76, Leiden – Boston – Köln 1999, 155.

nosi ich wyznanie winy, któremu towarzyszą inne akty żalu. Na tę skruchę Bóg odpowiada odnowieniem przymierza (ww.42-45). „Marnienie z powodu własnych nieprawości” przedstawia się jako warunek *sine qua non* dla działania zbawczego Boga. Ci, którzy przeżyli, jeśli nie uznają własnych grzechów, skazani są na całkowitą zagładę (w.38).

Tę samą logikę można dostrzec w Ez 24,23. Wymagana od wygnańców czynność ma nastąpić w momencie, w którym Jerozolima już upadnie, a wieść o tym dotrze do Babilonii. Zamiast opłakiwać utratę świątyni, deportowani winni uznać własną nieprawość, która razem z nieprawością mieszkańców Jerozolimy (Ez 4,17) sprowokowała akt kary ze strony Boga. Bez rozpoznania własnego grzechu wygnańcy skazani są na pozostanie w separacji od Jahwe.

Sposób, w jaki ma się dokonać owo wyznanie, określony zostaje przez drugie wyrażenie z analizowanego w.23. Zwrot „wzdychać jeden przed drugim” podkreśla, że nie chodzi tu tylko o akt wewnętrznej skruchy, lecz również o lament słyszalny dla innych. Użycie tu czasownika, odnoszącego się normalnie do intensywnego ryku lwa lub morza (por. Iz 5,29.30 i inne), na określenie głosu ludzkiego jest hiperbolą, która wskazuje na rozpacz człowieka świadomego niebezpieczeństwa utraty życia (por. Prz 5,11). Zniszczenie świątyni jest konieczne, by mogła nastąpić przemiana wewnętrzna wygnańców. Tylko tracąc „dumę swej potęgi” (w.21), „to, co stanowiło ich siłę” (w.25), zdołają rozpoznać własny grzech zasługujący na śmierć i zwrócić się do Jahwe, źródła życia.

Potwierdzenie takiej interpretacji znaleźć można w Ez 33,10, który już po upadku stolicy, przynosi następujące wyznanie wygnańców: „nasze przestępstwa i grzechy nasze ciążą na nas, my na skutek nich marniejemy”. Takie przyznanie się do winy stwarza przestrzeń dla interwencji Boga, który poprzez słowo proroka wskazuje drogę do życia w odwróceniu się od nieprawości (ww.11-20).

### **3.3 Znaczenie odzyskania mowy przez proroka**

Dotychczasowa analiza pokazuje, że pierwszy gest znaczeniowy wykonany przez Ezechiela stanowi zachętę skie-

rowaną do wygnańców, by ci uznali własną nieprawość jako przyczynę kary pochodzącej od Boga. W momencie, w którym deportowani akceptują własną winę, wkracza Pan Bóg ze swoim działaniem. W tej perspektywie należy widzieć drugi ze znaków, który jak wynika z okoliczników czasu w ww.25-27, łączy się bezpośrednio z pierwszym znakiem. Wiadomość o upadku Jerozolimy spowoduje różne reakcje dwóch podmiotów: podczas gdy wygnańcy „będą marnieć z powodu swych przestępstw” (w.23), Ezechielowi „otworzą się usta”, tak że „będzie mówił i nie będzie już niemy” (w.27a). Znak ten, jakkolwiek przeznaczony dla Izraelitów będących w Babilonii (w.27b), nie przyjmuje jednak charakteru imperatywnego. Jak zatem należy interpretować odzyskanie mowy przez Ezechiela?

W momencie powołania, misja Ezechiela została określona jako obecność proroka pośrodku domu Izraela (por. 2,5). Mówiąc w imieniu Jahwe, prorok objawia działanie samego Boga pośród swego ludu. W tym kontekście „wzdychanie w milczeniu” Ezechiela (w.17), rozciągające się od śmierci jego żony aż do przybycia uciekiniera ze zdobytej stolicy, nie tylko wskazuje na właściwą reakcję ze strony wygnańców na rozgrywający się dramat, lecz komunikuje również milczenie Boga. Odmawiając słowa prorockiego, Bóg pozostawia dom Izraela konsekwencjom jego nieposłuszeństwa. Przywrócenie mowy Ezechielowi jawi się zatem jako ponowne nawiązanie ze strony Boga komunikacji ze swoim ludem. W świetle rozdz. 33 nowe słowo Boga okazuje się być słowem stróża nad Izraelem (ww.1-20; szczególnie w.7 odnawiający misję Ezechiela jako stróża). Więcej, to nowe słowo objawia najgłębsze pragnienia Jahwe: „Ja nie pragnę śmierci występnego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył” (33,11).

W tym świetle przemiana, której doznaje Ezechiel, staje się figurą przemiany, która będzie udziałem domu Izraela. Odzyskując podstawową sprawność decydującą o percepcji werbalnej proroctwa, Ezechiel zapowiada odzyskanie przez Izrael statusu *ludu Jahwe*, tzn. godności, która została utracona wskutek nieposłuszeństwa Bożemu słowu. Transformacja Izraela zostanie ukazana jako cud przywrócenia do

życia wyschłych kości i jako zastąpienie serca kamiennego przez serce z ciała (Ez 36–37). Prefiguracja tej nowej rzeczywistości i jakości ludu Bożego zawarta jest już w drugim znaku Ezechiela.

#### 4. SKUTECZNOŚĆ EZECHIELOWEGO ZNAKU

Analiza dwóch momentów z życia Ezechiela – utrata mowy w momencie śmierci jego żony i odzyskanie jej po dotarciu do wygnańców wiadomości o upadku Jerozolimy – pokazała, że wszelkie próby zawężenia znaczenia czynności podejmowanych przez proroka do jednego tylko aspektu, sprawczego lub informacyjnego, pozostają nieadekwatne wobec złożoności celów zakładanych przez Boga.

Każdy akt komunikacyjny zawiera w sobie element illokutywny i perlokutywny<sup>18</sup>. Funkcja illokutywna odpowiada celom objawieniowym komunikacji prorockiej, natomiast funkcja perlokutywna celom perswazyjnym. Czynności podejmowane przez Ezechiela, a zapowiadające różne okoliczności towarzyszące zdobyciu stolicy przez Babilończyków, nie mają waloru sprawczego. Ich celem jest nie tyle przywołanie do istnienia rzeczywistości jeszcze nie istniejącej, co raczej odkrycie jej istnienia tym osobom, których zdolność percepcji została ograniczona przez nieposłuszeństwo i upór wobec Bożego słowa.

Paradoksalnie deportacja w 597 r. przed Ch. nie oznaczała jeszcze, mimo pozorów zagłady, śmierci dla tej części Izraela, która znalazła się w Babilonii. W rzeczywistości bowiem życie i śmierć pozostają w ścisłej relacji z Bogiem, który daje i gwarantuje życie<sup>19</sup>. Wygnańcy nie tylko nie

---

<sup>18</sup> Por. W. Houston, „What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament”, *BInterp* 1 (1993) 175-178.

<sup>19</sup> O Ezechielowym rozumieniu terminów „życie” i „śmierć”, zob. W. Zimmerli, „«Leben» und «Tod» im Buche des Propheten Ezechiel”, *ThZ(B)* 13 (1957) 494-508.



potrafili uchwycić przyczyny obecnej sytuacji, lecz byli również dalecy od szukania jej źródeł w swoim grzesznym postępowaniu. Nie zgadzając się na tę prawdę o sobie, odrzucali orędzie o nieuchronnym sądzie Bożym. Wraz z milczeniem Ezechiela rzeczywistość tego sądu i kary materializuje się pośród wygnańców.

Okazuje się jednak, że walor objawieniowy tego gestu znaczeniowego zostaje podporządkowany celowi perswazyjnemu. Objawienie sądu ma wzbudzić w adresatach misji Ezechiela konkretną reakcję, która zawarta jest w samym milczeniu proroka. Jego „wzdychanie w milczeniu” staje się wezwaniem skierowanym do wygnańców, by ci uznali swoją winę, „mdlejąc z powodu swych nieprawości i wzdychając jeden do drugiego”.

Podobną zależność celów zauważyć można w drugim znaku, którym jest odzyskanie mowy przez Ezechiela. Obydwa znaki, przeciwstawne w swej artykulacji, objawiają działanie Boże zmierzające do przemiany Izraela z domu buntowniczego w lud przymierza. Podczas gdy w momencie krańcowego odrzucenia słowa prorockiego, milczenie Ezechiela objawia czas sądu, w chwili, w której wygnańcy uznają swą winę, przywrócenie mowy prorokowi objawia czas zbawienia. Przejście Ezechiela od niemówienia do mówienia, figura przemiany wewnętrznej Izraela, stanowi wezwanie do nawrócenia, a zatem przyjmuje cechy perswazji.

Nierozzerwalność elementu illokutywnego i perlokutywnego każe zmodyfikować nie tylko myślenie sprawczo-przyczynowe o czynnościach symbolicznych proroków, lecz również wskazać warunki, od których zależałaby skuteczność przepowiadania prorockiego. Kryterium oceny zdaje się nie leżeć po stronie odbiorców komunikacji prorockiej i ich reakcji na słowo i gest proroka. Ezechiel spełni swoją misję, a tym samym będzie prorokiem tylko wtedy, gdy zaakceptuje możliwość odrzucenia swojego słowa przez słuchaczy. W konsekwencji chodzi o jego zgodę na taką formę komunikacji, która będzie odpowiadała sytuacji adresatów, sytuacji definiowanej przez posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo Bogu. W tym świetle komunikacja prorocka nie ogranicza się tylko do transmisji oralnej, lecz po-

sługuje się ciałem Ezechiela, który poprzez dramatyczne przedstawienia werbalizuje orędzie Boże. Słowo przetworzone w gest znaczeniowy staje się bardziej ekspresywne i perswazyjne dla domu Izraela.

Nośnikiem Bożego słowa w komunikacji prorockiej nie jest jednak wyłącznie prorok. W istocie prorok jest prorokiem nie tylko jako jednostka, lecz również jako osoba „w relacji”, tzn. jako jednostka pozostająca w relacji do rodziny i do innych osób, które przez swoje odniesienie do proroka stanowią o jego historii. Przepowiadanie prorockie wykracza zatem poza komunikację słowną, a posługując się gestami i czynnościami proroka, ogarnia całą jego egzystencję.

### Sommario

L'articolo cerca di approfondire la questione dell'efficacia della predicazione profetica e, in modo particolare, delle azioni compiute dai profeti a scopo comunicativo. Il problema viene affrontato sulla base dell'attività profetica di Ezechiele, della quale vengono esaminati i suoi gesti legati all'assedio e alla caduta di Gerusalemme (Ez 24,15-27). Dopo aver presentato la tensione tra parola e silenzio nella profezia ezechieliana, si passa ai gesti significativi che prima vengono considerati dal punto di vista del genere letterario e poi nel contesto letterario del libro di Ezechiele. In seguito si offre l'interpretazione del passaggio del profeta dalla parola al silenzio e poi dal silenzio alla parola dopo la morte di sua moglie. Nella parte finale si arriva ad alcune considerazioni conclusive. L'efficacia della predicazione profetica dipende non dalla reazione del pubblico, ma dalla sottomissione del profeta al dono e al dovere della comunicazione. In questa missione ogni vicenda e azione, ogni parola e gesto, sono cariche di una valenza di profezia.

*Ks. Wojciech 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).