

# Wojciech Pikor

---

## "I będziesz niemy" (Ez 3,26) : milczenie Ezechiela jako Boże słowo

---

Collectanea Theologica 72/1, 57-68

---

2002

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WOJCIECH PIKOR, STAROGRAD GDAŃSKI

### **„I BĘDZIESZ NIEMY” (EZ 3,26) MILCZENIE EZECHIELA JAKO BOŻE SŁOWO**

Wśród wielu trudności, które napotyka się podczas lektury Księgi proroka Ezechiela, znajduje się również problem interpretacji zapowiedzi milczenia proroka w 3,24b-27, która następuje tuż po powołaniu prorockim (1,1-3,15) i misji stróża nad domem Izraela (3,16-21). Kwestia milczenia powraca dopiero w 24,25-27, czyli po siedmiu latach aktywności prorockiej, kiedy to, tuż po rozpoczęciu oblężenia Jerozolimy, Pan Bóg zapowiada Ezechielowi przywrócenie mowy w dniu, w którym dotrze do wygnańców wiadomość o upadku stolicy (w. 27). Wypełnienie tej zapowiedzi następuje dwa lata później i zostaje zrelacjonowane w 33,21-22.

O tym, że mamy do czynienia z prawdziwym *crux interpretum*, świadczy niepewność zauważalna w polskich tłumaczeniach tego tekstu (ograniczamy się do przekładów, gdyż nie dysponujemy jeszcze żadnym polskim komentarzem):

– Ks. J. D r o z d, autor przekładu tekstu w BT (2000) w przypisie do w. 25 opowiada się za „znaczeniem symbolicznym” zdarzenia. Stwierdzenie jednak, iż „albo prorok uległ jakiemuś paraliżowi, na skutek którego został pozbawiony mowy, albo też z polecenia Bożego miał na pewien czas zamilknąć” nie wyjaśnia, na czym miałyby polegać „wymowność (owego) milczenia”.

– O znaczeniu symbolicznym mówi też ks. J. H o m e r s k i w komentarzu do swego tłumaczenia w BP (1984; podobnie też w tłumaczeniu BL 1998). Jego zdaniem, milczenie proroka wyrażałoby kres Bożych przestróg dla Izraela. Tłumacz jednak zasiewa w czytelniku wiele wątpliwości, z których wymienić należy przynajmniej dwie. Pierwsza dotyczy „czynu symbolicznego”: powołując się na „współczesnych komentatorów” autor sugeruje symboliczne znaczenie milczenia, dalej jednak odwołuje się do „starszych egzegetów”, którzy widzą symbolizm tylko w nałożeniu więzów na proroka. Druga niejasność związana jest

z samym fenomenem milczenia: czy następuje ono po „siedmiu dniach odretwienia” i rozciąga się tylko „na pewien czas”, czy też jest zjawiskiem powtarzalnym, regulowanym „wyraźnymi rozkazami” Boga;

– Wreszcie tłumaczenie bp. K. Romaniuka (BWP 1997), który w nocie do w. 26 stwierdza, iż „nie bardzo wiadomo, jaki miałby być – zamierzony przez Boga – cel tego przymusowego milczenia”.

Zaprezentowane powyżej opinie pozostają rozbieżne w dwóch punktach: kiedy Ezechiel ma milczeć; jaką naturę i sens ma owo milczenie. Pragnę włączyć się w dyskusję nad tym problemem, zwracając uwagę przede wszystkim na kontekst, w jakim następuje zapowiedź zamówienia proroka. Ponieważ ma ona miejsce tuż po otrzymaniu misji głoszenia Bożego słowa, należy zapytać o relację, w jakiej znajdują się słowo mówione i milczenie w przepowiadaniu prorockim. Czy jest możliwe doszukiwanie się jakiegoś waloru komunikacyjnego w niemówieniu Ezechiela?

Odpowiedź na powyższe pytania należy poprzedzić krótką prezentacją dotychczasowych wyjaśnień milczenia Ezechiela. W dalszej części zostanie rozważony kontekst zapowiedzi takiego stanu proroka. W tym celu zostaną zaaplikowane do tekstu 3,22-27 reguły analizy nazywanej przez R. Meyneta retoryczną, która dąży do ustalenia nie tylko struktury danego tekstu, lecz również jego usytuowania w obrębie większych jednostek literackich<sup>1</sup>. Następująca później analiza form czasownikowych przepowiedni posłuży ustaleniu momentu początkowego milczenia Ezechiela. Na koniec przewiduje się analizę semantyczną zwrotów kluczowych do rozumienia studiowanego tekstu, która umożliwi interpretację milczenia proroka w perspektywie jego misji głoszenia Bożego słowa.

### **Czas i natura milczenia Ezechiela w świetle dotychczasowych rozwiązań**

Początek milczenia Ezechiela łączony jest z dwoma różnym punktami czasowymi: bądź to z momentem powołania, bądź też z późniejszym o siedem lat oblężeniem Jerozolimy. Obydwa rozwiązania pociągają za sobą różne wyjaśnienia takiego stanu proroka.

---

<sup>1</sup> Zob. R. Meynet, *L'analisi retorica*, BiBi(B) 8, Brescia 1992, s. 160-256; P. Bovati, *Metodo dell'analisi retorica*, w: H. Simian-Yofre, *Introduzione alla metodologia esegetica*, Roma 1993, s. 1\*-12\*.

Wśród egzegetów, którzy opowiadają się za ponad siedmioletnim milczeniem, zapoczątkowanym tuż po otrzymanej misji prorockiej, można wyróżnić dwie opinie. Pierwsza uznaje niemówienie za zjawisko wykluczające możliwość interwencji właściwych prorokowi jako *איש מליכי* (w.26). W zależności od interpretacji tego wyrażenia, Ezechiel nie mógłby podjąć się obowiązków stróża nad Izraelem bądź też byłoby mu zabronione wstawianie się za ludem, bądź też jego przepowiadanie ograniczałoby się do wyroczeni zwiastujących nieszczęście<sup>2</sup>. Natomiast druga opinia wyklucza jakąkolwiek działalność słowną Ezechiela w okresie poprzedzającym zburzenie Jeruzolimy: milczenie proroka stanowiłoby warunek jego aktywności pisarskiej, prowadzącej do spisania tradycji ustnych Izraela<sup>3</sup>.

Zwolennicy zawężenia utraty mowy przez Ezechiela do czasu poprzedzającego zdobycie Jeruzolimy i bezpośrednio po nim następującego, skłaniają się ku opinii o permanentnym milczeniu w tym okresie<sup>4</sup>. Taki stan, a właściwie, zdaniem wielu uczonych, choroba,

<sup>2</sup> Pierwsza opinia pochodzi od A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, KHC 12, Freiburg 1897, s. 23; J. Herrmann, *Ezechielstudien*, BWANT 2, Leipzig 1908, 27; G. Hölscher, *Hesekiel. Der Dichter und das Buch. Eine literarkritische Untersuchung*, BZAW 39, Gießen 1924, s. 58; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 22, New York 1983, s. 102-103; N. Tromp, *The Paradox of Ezekiel's Prophetic Mission. Towards a Semiotic Approach of Ezekiel 3,22-27*, w: J. Lust (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, BETHL 74, Leuven 1986, s. 209-210. Druga od R.R. Wilson, *An Interpretation of Ezekiel's Dumbness*, VT 22/1972, s. 102; K.F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1-19*, ATD 22.1, Göttingen 1996, s. 77; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids 1997, s. 156-157; K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication*, JSOT.S 283, Sheffield 1999, s. 183-185; G.Y. Glazov, *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*, JSOT.S 311, Sheffield 2001, s. 272. Trzecia natomiast od L.C. Allen, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Dallas 1994, s. 62; zob. K.G. Friebel, *Jeremiah's*, s. 183-185.

Pozostaje jeszcze wspomnieć propozycję M.S. Odell, *You Are What You Eat: Ezekiel and the Scroll*, JBL 117/1998, s. 246, zdaniem której Ezechiel pozostawałby niemy tylko podczas spełniania czynności opisanych w rozdz.4-5; byłby to jego *liminal state*, tzn. czas przejścia od funkcji kapłańskiej do funkcji prorockiej.

<sup>3</sup> Jest to teza E.F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, JSOT.S 78, Sheffield 1989; s. 47-71. Autorka streszcza swoją pozycję w *Swallowing Hard: Reflections on Ezekiel's Dumbness*, w: J.C. Exum (red.), *Signs and Wonders. Biblical Texts in Literary Focus*, SBL.SS 18, Atlanta 1989, s. 217-237.

<sup>4</sup> Zob. A. Bertholet, K. Galling, *Hesekiel*, HAT 13, Tübingen 1936, s. 16; W. Eichrodt, *Ezekiel. A Commentary*, OTL, London 1996<sup>5</sup>, s. 75-78; W. Zimmerli, *Ezekiel I. A Commentary on the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24*, Philadelphia 1979, s. 160-161; E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, AnBib 95, Rome 1981, s. 94-101.

miałby być spowodowany śmiercią żony proroka, jak również utratą świątyni jerozolimskiej<sup>5</sup>. Są jednak i tacy, którzy mówią o milczeniu względnym Ezechiela, który miałby wygłosić właśnie w tym czasie wyrocznie przeciwko Egipcjowi, zapisane obecnie w rozdz. 30-32<sup>6</sup>.

Nie sposób w ramach tego krótkiego tekstu ustosunkować się szczegółowo do powyższych propozycji. Zauważa się jednak, że przedstawione rozwiązania wynikają w dużej mierze z lektury fragmentu 3,24b-27 w perspektywie całości misji Ezechiela. Punktem wyjścia nie jest zatem dyskutowany tekst, lecz przesłanki wynikające ze znajomości rozdz. 24 i 33, w których motyw milczenia doskonale harmonizuje z bliższym kontekstem. Jest oczywiste, że obecny kształt księgi ma charakter redakcyjny. Właśnie dlatego należy rozważyć, czy rzeczywiście analizowany *passus* jest pochodną późniejszych, przynajmniej w strukturze księgi, tekstów. W tym celu zostaną zaprezentowane sumarycznie rezultaty analizy retorycznej Ez 3,22-27, które nie tylko zdają się przemawiać za jego niezależnością od wzmiankowanych wyżej rozdziałów, lecz wskazują również na jego ścisły związek formalny i treściowy z wcześniejszym opowiadaniem o powołaniu prorockim (1,1-3,15), jak również z następującą po nim nominacją na stróża nad Izraelem (3,16-21).

### Pozycja Ez 3,22-27 w strukturze księgi

Dyskutowany fragment stanowi pierwszą część mowy, która rozciąga się przez kolejne dwa rozdziały księgi. Z punktu widzenia rodzaju literackiego tekst ten należy zakwalifikować jako opo-

<sup>5</sup> W.H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Waco 1986, s. 55-57, uważa milczenie Ezechiela za symptom afazji; B. Lang, *Ezekiel. Der Prophet und das Buch*, EdF 153, Darmstadt 1981, s. 66-70 i J. Blenkinsopp, *Ezekiel, Interpretation*, Louisville 1990, s. 32, widzą w niemowie proroka objaw depresji. O chorobie, bez dalszej jednak specyfikacji, mówią też H.W. Fuhs, *Ezekiel*, NEchtB, Würzburg 1988, s. 30-31 i W.D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, London 1990, s. 178-190. Taka interpretacja medyczna ma prekursorów w osobie A. Klostermanna sugerującego katelepsję Ezechiela oraz K. Jaspersa i E.C. Blooma argumentujących za schizofrenią proroka. Krytyczna analiza ich opinii została zaprezentowana przez B. Lang, *Ezekiel*, s. 57-63. W tym kontekście należy uznać za kuriozalną propozycję D.J. Halperin, *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, University Park 1993, s. 207-216, który łączy milczenia Ezechiela z wykorzystywaniem go seksualnie przez matkę w okresie dzieciństwa.

<sup>6</sup> Zob. G. Fohrer, K. Gallig, *Ezekiel*, HAT 13, Tübingen 1955<sup>2</sup>, s. 25.

wiadanie o akcji symbolicznej, co wynika z obecności dwóch elementów charakterystycznych dla tego gatunku, tzn. rozkazu spełnienia pewnych czynności oraz objaśnienia ich znaczenia symbolicznego. Należy jednak zauważyć, że wyjaśnienie zawarte w 5,5-17 („To jest Jerozolima”, w.5) odnosi się bezpośrednio tylko do czterech akcji przedstawionych szczegółowo w 4,1-5,4. Natomiast rozkaz otwierający mowę, ten powrotu do domu (3,24b), nie ma dalszego rozwinięcia. Miejsce specyfikacji takiego ruchu zajmuje opis nowych detali misji Ezechiela wobec domu Izraela (ww.25-27). Ta część mowy zapowiada przyszłe ograniczenie ruchu i mowy proroka, w wyniku czego będzie on niemy i nie będzie napominał. Stan ten będzie trwał do chwili, w której Pan Bóg ponownie otworzy jego usta. Tematycznie więc przepowiednia ta łączy się z wcześniejszymi mowami, które dały początek działalności prorockiej Ezechiela.

Podkreślona odrębność treściowa zostaje potwierdzona przez liczne powtórzenia wyrażeni, które wystąpiły po raz pierwszy w mowie powołaniowej (2,3-3,11):

– ww.26.27 przynoszą formułę demaskującą buntowniczość słuchaczy proroka: „ponieważ są domem opornym”, użytą wcześniej w 2,5.6.8; 3,9;

– w w. 27 znajduje się formuła posłańca: „tak mówi Pan Yhwh”, która nie przynosi jednak żadnej wiadomości; w podobny sposób formuła ta zostaje zastosowana w 2,4; 3,11;

– zachęta do słuchania bądź też niesłuchania, zamykająca rozważany fragment (w.27), rozbudowuje formułę „czy też będą słuchać czy też nie zechcą słuchać”, która we wcześniejszej mowie podkreśla konieczność wierności proroka powierzonej mu misji głoszenia słowa niezależnie od reakcji odbiorców (2,5.7; 3,11).

Należy także zauważyć, że związek z wcześniejszym opowiadaniem o powołaniu zostaje wzmocniony przez kontekst, w którym Pan Bóg zapowiada Ezechielowi ograniczenie jego aktywności. Chwała Boża, która oczekuje proroka na równinie, okazuje się tą samą, która nad kanałem Kebar przyniosła słowo powołania (zob. 3,23). Co więcej, w obydwu spotkaniach komunikacja między Bogiem a prorokiem zostaje nawiązana w podobny sposób: Ezechiel na widok Chwały Pańskiej „upada twarzą na ziemię” (1,28; 3,23); przyjęcie Bożego słowa (zob. „bym mógł rozmawiać z tobą” w 2,1) wymaga jednak powstania, co dokonuje się mocą „ducha”, który

„wchodzi” w proroka i „stawia go na nogi” (2,2; 3,24). Szczegóły te zdają się służyć odtworzeniu sytuacji, która dała początek prorocत्वu Ezechiela.

Nie można też pominąć związków mowy zapowiadającej milczenie z wcześniejszym ustanowieniem Ezechiela stróżem nad Izraelem (3,16-21). Obydwie mowy używają na określenie funkcji proroka terminów przynależących do semantyki napominania: צִפָּה („stróż”, w.17); זָהַר („ostrzegać, upominać”, w.17 nn.); אִישׁ מִזִּיחַ („ten, który gani”, w.26). W obydwu tekstach znajdujemy też słowo „usta” (פֶּה, w.17 i w.27), zastosowane w kontekście mówienia. Wreszcie obydwie mowy przypisują Panu Bogu (Jego mówieniu) decyzję o komunikacji Ezechiela.

Powyższe obserwacje wynikające z analizy retorycznej Ez 3,22-27 pozwalają stwierdzić, iż tekst ten, mimo swojej formalnej przynależności do relacjonowanych w rozdz. 4-5 akcji symbolicznych, ciąży w stronę opowiadania o powołaniu prorockim w 1,1-3,15. Można zatem uznać zapowiedź milczenia za drugie dopowiedzenie, obok mandatu stróża nad Izraelem, do mowy powołaniowej z 2,3-3,11. Analiza form czasownikowych fragmentu 3,24b-27 pozwoli ustalić moment, w którym miałyby nastąpić utrata mowy przez Ezechiela.

### Analiza form czasownikowych w Ez 3,24b-27

Przyszłe ograniczenie aktywności prorockiej Ezechiela zostaje odniesione do różnych momentów czasowych: tryb rozkazujący w. 24b – בֹּא הִפְתָּךְ – wymaga ze strony proroka działania natychmiastowego, podczas gdy w. 25 przynosi dwie czynności przyszłe, które nie zostają skoordynowane z wcześniejszym rozkazem zamknięcia się w domu. W miejsce konstrukcji „odwróconej” *w<sup>e</sup>qatalî*, właściwej do wyrażenia czynności przyszłych podporządkowanych, znajdujemy wołacz „a ty, synu człowieczy”, po którym następuje kombinacja partykuły הִנֵּה z formą *qatal* czasownika נָתַן. Taka konstrukcja stwarza nowy poziom czasowy, nie związany bezpośrednio z powrotem do domu nakazanym Ezechielowi w w. 24.

By móc uznać zapowiedź ograniczenia ruchu w w. 25 za punkt, w którym owo ograniczenie bierze początek, należałoby interpretować *qatal* zawarte w tym wierszu jako *qatal* performatywne. Taka kwalifikacja wyrażenia הִנֵּה נָתַן wydaje się dyskusyjna, ponieważ *qatal* przyjmuje znaczenie performatywne tylko wtedy, gdy podmiot

mówiący jest tożsamy z podmiotem działającym<sup>7</sup>. Jeszcze trudniej byłoby dopatrywać się w owym *qatal* zapowiedzi czynności mającej nastąpić tuż po enuncjacji i trwającej nadal w przyszłości. Aby wyrazić taki walor czasowy, tekst Ezechiela używa partykuły הָהָ, po której następuje imiesłów czasownika<sup>8</sup>. Zwrot הָהָ נָתַנּוּ należy zatem interpretować jako *perfectum profeticum*: ograniczenie mobilności Ezechiela ze strony domu Izraela zostaje przepowiedziane jako coś pewnego i realnego, co więcej, z punktu widzenia Boga, który mówi, jako coś, co już się wydarzyło<sup>9</sup>.

Konstrukcja *w-x-yiqtol* (וְלִשְׁמֹרֶךָ אֲדַבֵּר אֶל-הָהָה), która otwiera w. 26, nie kontynuuje czynności zapowiedzianych w poprzednim wierszu. Zamiast koordynacji (w sensie skutkowym) między ograniczeniem ruchu proroka spowodowanym przez lud a ograniczeniem mowy sprowokowanym przez Boga, mamy do czynienia ze związkiem korelatywnym. Innymi słowy, to, co Bóg czyni wobec Ezechiela, zostaje zsynchronizowane z działaniem domu Izraela<sup>10</sup>.

Kres milczenia związany zostaje z mówieniem Boga do proroka. Zwolennicy interpretacji milczenia jako zjawiska względne-

<sup>7</sup> O warunkach koniecznych dla interpretacji performatywnej *qatal*, zob. W. Schneider, *Grammatik des biblischen hebräischen*, München 1985<sup>6</sup>, § 48.6.2; T. Goldfajn, *Word Order and Time in Biblical Hebrew Narrative*, OTM, Oxford 1998, s. 88-89. Użycie performatywne *qatal* jest ewidentne w Ez 3,8.17. Nie wydaje się natomiast słuszne doszukiwanie się znaczenia performatywnego w analizowanym wierszu w oparciu o Ez 4,8, gdzie Pan Bóg, mówiący w pierwszej osobie jest podmiotem czynności związania Ezechiela. W tekstach tych ma się do czynienia nie tylko z różnymi podmiotami czasownika הָהָ, lecz również z odmienną funkcją partykuły הָהָ: w 3,25 zapowiada ona nowe wydarzenie, natomiast w 4,8, w połączeniu ze spójnikiem *waw* (וְ), uwydatnia ona związek istniejący między czynnością poprzedzającą (leżenie Ezechiela, ww.4-7) i następującą (nieruszanie się, w.8b). W.8 należy zatem tłumaczyć następująco: „a ponieważ włożę na ciebie więzy, nie będziesz się obracał”. O zastosowaniu okolicznikowym partykuły, zob. D.J. McCarthy, *The Uses of wehinneh in Biblical Hebrew*, Bib 61/1980, s. 334-336; B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, § 40.2.1e.

<sup>8</sup> Zob. Ez 4,16; 6,13; 7,5; 16,37. Tylko Ez 25,7 używa w celu wyrażenia czynności bezpośrednio następującej kombinacji הָהָ z *qatal* czasownika הָהָ. Należy jednak zauważyć, iż wewnątrz tej samej jednostki literackiej występuje trzykrotnie konstrukcja הָהָ z imiesłowem: ww.4.9.16; w tym ostatnim miejscu znajduje się czasownik הָהָ, ten sam co w w.7.

<sup>9</sup> W Księdze Ezechiela *perfectum profeticum* znajduje zastosowanie jeszcze w 13,12 i 14,22.

<sup>10</sup> Funkcja korelatywna konstrukcji *w-x-yiqtol* jest jeszcze bardziej ewidentna w Ez 4,10; 5,2.4, gdzie wyraża okoliczności akcji przedstawionej we wcześniejszym zdaniu. O użyciu korelatywnym *w-x-yiqtol*, zob. A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, SBFA 23, Jerusalem 1986, § 57; B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction*, § 31.6.2; T. Goldfajn, *Word Order*, s. 101-102.



go<sup>11</sup> uważają, iż bezokolicznik przyimkowy **בְּדַבְּרֵי** zapowiada ze strony Pana Boga komunikację werbalną powtarzalną, co jednak nie jest ewidentne. Bezokolicznik ze swej natury pozostaje niedefiniowalny czasowo, przez co może odnosić się zarówno do czynności powtarzalnych, jak i jednorazowych czy też rozciągniętych w czasie. Jeśli zatem tekst unika zdania czasowego jednoznacznie, walor czasowy staje się drugorzędny<sup>12</sup>. To, co jest istotne, to fakt, że „gdy Pan Bóg będzie mówił” do proroka, stanie się on ponownie zdolny do komunikacji z domem Izraela.

Reasumując tę część analizy stwierdza się, że między rozkazem powrotu do domu skierowanym do Ezechiela a zapowiedzią restrykcji jego ruchu i mowy istnieje bliżej nieokreślony przedział czasowy. Chodzi jednak o ograniczenie usytuowane w przyszłości, które zostaje przedstawione jako wydarzenie pewne. Utrata zdolności komunikacji werbalnej wiąże się z oporem ze strony słuchaczy, który osiągnie swój punkt kulminacyjny we „włożeniu więzów” na Ezechiela. Relacja między działaniem ludu a działaniem Boga jest nie tyle skutkowa, ile równoległa. W konsekwencji milczenie proroka wyjawia nieposłuszeństwo domu Izraela, który odrzuca ostatecznie Boże słowo. Ustanie komunikacji prorockiej zależy jednak od Boga, który warunkuje również jej przywrócenie.

### Milczenie Ezechiela jako orędzie Boże dla domu Izraela

Obecnie skupimy się na analizie semantycznej niektórych zwrotów zawartych w zapowiedzi milczenia Ezechiela. Celem takiego badania jest ustalenie natury zaniemówienia proroka, jak i jej znaczenia w kontekście misji prorockiej.

Przyszłe ograniczenie możliwości poruszania się Ezechiela zostaje przedstawione w w. 25 jako skutek działania ludu, który go

<sup>11</sup> Zob. G. Hölscher, *Hesekiel*, s. 59; G. Fohrer, K. Gallig, *Ezechiel*, s. 26; M. Greenberg, *Ezekiel*, s. 103; N. Tromp, *The Paradox*, s. 210; K.G. Friebel, *Jeremiah's*, s. 185.

<sup>12</sup> Zob. klasyfikację zdań czasowych zaproponowaną przez A. Niccacci, *Sintassi*, § 98.103.108-109. Ta sama konstrukcję bezokolicznikową **בְּדַבְּרֵי** występuje jeszcze w Ez 10,5; tam jednak wyraża aspekt trwania. We większości przypadków poświadczonych przez Biblię hebrajską konstrukcja **בְּדַבְּרֵי** stanowi tło dla innej czynności (zob. Rdz 27,5; 50,17; Wj 34,29; Pwt 5,28; Sdz 8,3; 1 Sam 17,28; Pnp 5,6; Dn 8,18; 10,11.15; 2 Krn 25,16). Tylko w Wj 7,7; 19,9, mówienie przyjmuje charakter czynności jednorazowej, a w Iz 32,7 i Prz 16,23, czynności powtarzalnej.

„zwiąże” (אסר). Zwrot „nałożyć więzy” (עבוחים יתן על־ך) powraca w opisie czynności symbolicznych i wyraża kontrolę, którą Pan Bóg sprawuje nad ciałem i wolą Ezechiela, mającego leżeć na boku przez 390 dni (4,8). Chodzi zatem o związanie w sensie przenośnym. Sama zapowiedź nie precyzuje jednak, w jaki sposób dom Izraela miałby wymusić na Ezechielu takie odosobnienie. Pewną przesłankę możemy znaleźć w wezwaniach do odwagi skierowanych do proroka podczas jego powołania (2,6; 3,8-9). W ich świetle niechęć domu Izraela wobec Ezechiela ma przyjąć postać nie tylko biernego niesłuchania, lecz również aktywnego sprzeciwu przez słowa, których działanie zostaje przyrównane do „pokrzyw i cierni” czy też do „skorpionów”. Wydaje się zatem, iż „więzami” ograniczającymi mobilność Ezechiela będzie obojętność jego słuchaczy mogąca przerodzić się w agresję słowną.

Dalsze ograniczenie aktywności Ezechiela przynosi w. 26, który zapowiada okresowe, a przez co odwracalne, zawieszenie czynności mówienia. Inicjatywa milczenia pochodzi od Boga, który sprawi, iż „język [proroka] przylgnie do podniebienia” (דבֿק לִשְׁוֹן לֹא יִהְיֶה). W oparciu o pozostałe cztery miejsca, w których występuje podobny zwrot, można stwierdzić, że nie chodzi tu o jakiś defekt fizyczny organów mowy, lecz o ustanie mówienia bądź to spowodowane doświadczonym cierpieniem (zob. Ps 22,16; Lm 4,4), bądź to wynikające z osobistej decyzji milczącego (Ps 137,6; Hi 29,10). Skutek takiej blokady zostaje określony czasownikiem אָסַר w *Ni*, który w innych miejscach Biblii hebrajskiej opisuje milczenie człowieka czy to wobec prześladowania (Iz 53,7; Ps 39,3.10), czy to wobec niesprawiedliwości procesu sądowego (Prz 31,8), czy wreszcie w obliczu przeżywanej wizji (Dn 10,15)<sup>13</sup>. Ten, który milczy, „nie otwiera swoich ust” (אֵלֹא פִּתַּח פִּיָּהּ w Ps 38,14; 39,10; 53,7[*bis*]), przez co nie może wydobyć z siebie żadnego dźwięku. Z powyższych obserwacji wynika, iż nie można zawęzić milczenia Ezechiela tylko do interwencji słownych, związanych z jego by-

<sup>13</sup> Na 17 wystąpień rdzenia אָסַר, tylko trzy razy zostaje on odniesiony do niemowy spowodowanej defektem fizycznym (zob. przymiotnik אָסַר w Wj 4,11; Iz 35,6; Ha 2,18). W pozostałych przypadkach, czy to formy czasownikowej *Ni*, czy to przymiotnikowej, chodzi o milczenie z wyboru, które kończy się „otwarcie ust” (zob. Ez 3,27; 24,27; 33,22; Dn 10,15). Bardziej szczegółowe studium semantyczne rdzenia אָסַר można znaleźć u S.J. Bález, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebraea*, Roma 2000, s. 55-59.

ciem *איש מוכיה*<sup>14</sup>; przeciwnie, obejmuje ono każdą formę komunikacji słownej. Samo natomiast zawieszenie funkcji „męża, który napomina”, zapowiada raczej ostateczną konsekwencję milczenia proroka dla domu Izraela.

Wieloznaczność czasownika *יכה* pozwala na różną wykładnię terminu *מוכיה*. Ta sama forma imiesłowu w Am 5,10 i Iz 29,21 określa arbitra czy cenzora, który w bramie miejskiej rozstrzyga sprawy sporne z punktu widzenia prawnego. Mając na uwadze ten aspekt sądowiczy egzegeci podają trzy możliwe kierunki interpretacji zwrotu *מוכיה* *איש*: „ten, który gani” – oskarżyciel; „ten, który godzi strony” – mediator; „ten, który broni” – obrońca<sup>15</sup>. Obok wymiaru prawnego należy wyróżnić także wymiar mądrościowy czasownika *יכה*, ewidentny szczególnie w tych miejscach, w których występuje jako synonim czasownika *יכר* („karcieć”, „korygować”, „pouczać”)<sup>16</sup>. Zamiast więc opowiadać się za jednym czy drugim znaczeniem czasownika *יכה*, należałoby widzieć je łącznie jako dwa aspekty tego samego działania. Tak postrzegana funkcja *איש מוכיה* zbliża się do funkcji „stróża [*צופה*] nad Izraelem”, definiowanej czasownikiem *הרהר* w Hi (3,17): w obydwu przypadkach

<sup>14</sup> Zwolennicy tej interpretacji zostali wymienieni w przyp. 2.

<sup>15</sup> Zanim ukazał się artykuł R.R. Wilson, *An Interpretation of Ezekiel's Dumbness*, VT 22/1972, s. 91-104, analizowany zwrot był tłumaczony zwyczajowo jako „ten, który gani” (takie znaczenie czasownika *יכה* jest potwierdzone w Rdz 21,5; Oz 4,4; Ps 50,8.21; Hi 19,5; 22,4; 32,12). Wilson natomiast zaproponował, by w osobie *מוכיה* *איש* widzieć mediatora między Bogiem a domem Izraela. Idea ta została później rozwinięta przez K.G. Friebel, *Jeremiah's*, s. 173 i G.Y. Glazov, *The Bridling*, s. 259-260, 272, którzy myślą wręcz o obrońcy ludu przed Bogiem. Ten kierunek interpretacyjny nie znajduje jednak wystarczającego oparcia w tekście biblijnym.

– Wilson na poparcie swojej tezy odwołuje się do Iz 2,4; 11,3.4; Mi 4,3; jednak w powyższych tekstach czasownik *יכה*, będąc paralelny do *שפט* (autor pomija ten sam paralelizm w Ha 1,12), oznacza „podjęcie decyzji jako arbiter”. Należy zauważyć ponadto, że z pozostałych dwóch tekstów wspomnianych przez Wilsona – Oz 4,4 i Mi 6,1 – tylko pierwszy przynosi analizowany czasownik; z uwagi na jego zestawienie z czasownikiem *יכר*, należy go raczej tłumaczyć jako „oskarżać, krytykować”;

– czasownik *יכה* zostaje odniesiony do mediacji między dwoma stronami wtedy, kiedy towarzyszy mu przynimek *קצ* (Rdz 31,37; Hi 9,33; podobny sens znajdujemy w Rdz 21,14.44; 31,42; Hi 16,21); zob. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, orientamenti, vocabolario*, AnBib 110, Roma 1997, s. 38;

– z miejsc wskazanych przez K. G. Friebel, *Jeremiah's*, s. 172, czasownik *יכה* zostaje odniesiony do czynności bronienia w Hi 15,3; 13,3.15; 23,7. We wszystkich tych miejscach nie chodzi jednak o obronę kogoś, lecz o autoobronę, rozumianą jako „krytykowanie, odpiernanie zarzutów”. Pozostałe dwa teksty wzmiankowane przez autora – Iz 37,4 = 2 Krl 19,4 – opisują działanie mające na celu nie obronę, lecz wymierzenie kary.

<sup>16</sup> Zob. 2 Sam 7,14; Jr 2,19; Ps 6,2; 38,2; 94,10; Prz 3,12; 9,7; Hi 40,2. Listę kompletną wystąpienia czasownika *יכה* w tekstach mądrościowych prezentuje G. Mayer, *יכה*, TWAT III, s. 625-627.

chodziłoby o słowo napomnienia mające na celu nie tylko oskarżenie, lecz również przemianę osoby upominanej. Milczenie zatem, nałożone przez Boga na Ezechiela sprawi, iż nie będzie on tym, który napomina dom Izraela. W rezultacie, Pan Bóg odmówi swojemu ludowi nie tylko słowa oskarżenia i krytyki, lecz również słowa wzywającego do nawrócenia, słowa prowadzącego do przemiany.

Decyzja zawieszenia komunikacji ze strony Boga przybiera formę kary wobec adresatów misji Ezechiela. Wcześniej zostało podkreślone, iż ograniczenie mowy Ezechiela jest niczym innym, jak tylko reakcją Boga na opór domu Izraela wobec słowa prorockiego, opór, który znajduje swój punkt kulminacyjny w wymuszeniu na proroku rezygnacji z aktywności publicznej. Ten aspekt karny znajduje potwierdzenie w formule o domu buntowniczym, która w w. 26 wyjaśnia motywy, dla których Pan Bóg pozbawi Ezechiela mowy. Respektując wybór dokonany przez jego słuchaczy, Bóg wstrzymuje słowa napomnienia i zachęty do nawrócenia, przez co pozostawia ich ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z nieposłuszeństwa wobec słowa prorockiego.

Milczenie, które wyraża przerwanie komunikacji werbalnej między Bogiem a domem Izraela, nie oznacza jednak, że Pan Bóg zrywa relację ze swoim ludem. Miejsce słowa zajmuje komunikacja niewerbalna. Wobec oporu słuchaczy prorok zaczyna mówić milczeniem. W tym momencie nośnikiem orędzia jest już nie słowo Ezechiela, lecz jego nieruchome ciało i niemy język. W ten sposób milczący prorok staje się Bożym słowem, które demaskuje nieposłuszeństwo Izraela. Tak artykułowane słowo ma zmusić lud do podjęcia ostatecznej decyzji wobec Boga, co znajduje swój wyraz w zdaniu kończącym mowę: „Kto słucha niech słucha, kto zaś odmawia słuchania, niech odmówi” (w. 27).

\* \* \*

W podsumowaniu należy powrócić do dwóch pytań postawionych na początku: kiedy ma nastąpić milczenie Ezechiela; oraz jaki sens przyjmuje ono w kontekście jego misji głoszenia Bożego słowa Izraelowi.

Na podstawie analizy retorycznej fragmentu 3,22-27 zostało stwierdzone, że zapowiedź ograniczenia ruchu i mowy Ezechiela stanowi integralną część sekwencji poświęconej powołaniu prorokiemu (Ez 1-3). W tej perspektywie milczenie nie sprzeciwia się otrzymanej wcześniej misji proroka i stróża nad Izraelem, lecz

wskazuje na jeszcze jedną, a przez co nową formę komunikowania się Boga ze swoim ludem.

Analiza syntaktyczna tekstu Ez 3,24b-27 (szczególnie jego form czasownikowych) wykazała, iż milczenie Ezechiela nie wiąże się czasowo ani z momentem powołania, ani z czynnościami symbolicznym przedstawionymi w rozdz. 4–5. Ustanie komunikacji werbalnej ze strony proroka pozostaje w ścisłym związku z postawą tych, do których został on posłanych. Opór domu Izraela, który od samego początku ma towarzyszyć misji Ezechiela, będzie się intensyfikował aż do zerwania wszelkiego kontaktu z prorokiem. Ten punkt czasowy wyznacza początek milczenia Ezechiela.

Ustanie mowy proroka nie oznacza jednak ustania komunikacji między Bogiem a Izraelem. Gdy słuchacze Ezechiela odrzucają słowo mówione, prorok ma mówić swoim niemym ciałem. Jego milczenie jako odpowiedź na nieposłuszeństwo Izraela staje się nowym sposobem, w jaki Pan Bóg zamierza dotrzeć do swego ludu.

Celem nowej formy komunikacji jest nakłonienie domu Izraela do podjęcia ostatecznej decyzji. Mówienie Ezechiela ma doprowadzić jego słuchaczy do nawrócenia i przemiany. Kiedy jednak ci zamykają się na to słowo, prorok ma zamilknąć, aby okazało się, iż jego adresaci wybrali niesłuchanie. Niemożliwe jest bowiem uznawanie się za lud Pana, pozostając równocześnie obojętnym na Jego słowo. W ten sposób przez słowo, które staje się milczeniem, dokonana się sąd nad Izraelem, którego konsekwencją będzie opowiedzenie się za lub przeciw Bogu.

Słowo proroka staje się zatem narzędziem Bożego sądu. Wybierając nieposłuszeństwo Bożemu słowu, dom Izraela sam na siebie wydaje wyrok. Taka wizja komunikacji Boga z człowiekiem znajduje swoje odbicie również w działalności Jezusa Chrystusa. Ewangelia wg św. Jana, tak bardzo wrażliwa na „Słowo, które stało się Ciałem”, przynosi również te słowa Chrystusa: „Jeżeli ktoś słyszy słowa moje, ale ich nie zachowuje, to Ja go nie potępię. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat potępić, ale by świat zbawić. Kto Mną gardzi i nie przyjmuje słów moich, ten ma swego sędziego: słowo, które wygłosiłem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym” (J 12,47-48). Słowo Chrystusa jest słowem, które objawia postawę człowieka wobec Boga. Słowo proroka Ezechiela miało być słowem objawiającym nieposłuszeństwo Izraela wobec Boga.

*ks. Wojciech PIKOR*