

Ks. Wojciech Pikor

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
pikorwo@wp.pl

DYNAMIKA „PRZYMIERZA POKOJU” W KSIĘDZE EZECHIELA

THE DYNAMICS OF THE „COVENANT OF PEACE”
IN THE BOOK OF EZEKIEL

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Idea przymierza pokoju, występująca w tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu, w Biblii Hebrajskiej pojawia się w tekstach pochodzenia kapłańskiego. Ezechiel w dwóch wyroczniach (Ez 34,25-30 i 37,26-28) wykracza poza pozabiblijną konwencję przymierza pokoju, dokonując równocześnie modyfikacji kapłańskiej koncepcji przymierza zawartej w Kpł 26. Obietnica jakościowo nowego przymierza, określonego mianem „przymierza pokoju” (34,25; 37,26), zakłada pokój ze zwierzętami, urodzajność ziemi i wybawienie od nieprzyjaciół. Jednakże istotą tego przymierza jest nie tyle „pokój” rozumiany jako wszelkie dobro osobiste, wspólnotowe i materialne, ile obecność Boga pośród swego ludu, która stanowi jedyne źródło bezpieczeństwa, pomyślności i zbawienia.

Księga Ezechiela,
przymierze
pokoju, Nowe
Przymierze,
Księga Kapłańska,
ziemia Izraela,
świątynia, pokój

The motif of „covenant of peace”, as found in some Ancient Near Eastern texts, is presented in the Hebrew Bible by the Priestly tradition. Ezekiel refers to the covenant of peace in two oracles: Ezek 34:35-30 and 37:26-28. He not only goes beyond the primeval myth but also modifies the Priestly concept as expressed in Lev 26. Ezekiel’s promise of the covenant of peace consists of three elements: safety from wild animals, security against famine, and freedom from human enemies. However, the essence of this covenant is peace understood as God’s presence amongst his people, which is the only source of the people’s safety, welfare and salvation.

Book of Ezekiel,
Leviticus,
covenant
of peace, new
covenant, land
of Israel, temple,
peace

Idea przymierza jest fundamentalna dla rozumienia przedstawionej w Starym Testamencie relacji Boga ze swoim ludem. Wprawdzie występuje ona w różnych tradycjach biblijnych, w szczególności tych związanych z osobą Noego, Abrahama, Dawida, Lewiego i kapłaństwa lewickiego, to dla zrozumienia tożsamości biblijnego Izraela kluczowe pozostaje przymierze synajskie. Trwałość tego przymierza została zakwestionowana przez doświadczenie wygnania babilońskiego, które rodziło w sercach deportowanych do Babilonii Judejczyków wątpliwości co do osoby Jahwe jako Boga Izraela. W wypowiedziach proroków wygnania pojawia się również zapowiedź nowego przymierza, które semantycznie pozostaje w linii przymierza synajskiego (por. Jr 31,31-33; Ez 11,17-20; 36,24-28). W tym kontekście za pewne novum należy uznać pojawiającą się trzykrotnie obietnicę „przymierza pokoju”, raz u Deutero-Izajasza (54,10) i dwukrotnie w Księdze Ezechiela (34,25; 37,26). Na uwagę zasługuje szczególnie prorok Ezechiel, który podejmuje się rewizji aksjomatów religii Izraela wo-

bec kryzysu wywołanego upadkiem Jerozolimy w 586 r. przed Chr. W jakim stopniu koncepcja przymierza pokoju jest oryginalna w Księdze Ezechiela? Co stanowi treść i cel przymierza pokoju? Jaką funkcję w Księdze Ezechiela pełni zapowiedzi przymierza pokoju, szczególnie w kontekście prorocтва o nowym przymierzu?¹

1. PYTANIE O MOŻLIWE ŹRÓDŁA EZECHIELOWEGO „PRZYMIERZA POKOJU”

Zwrot „przymierze pokoju” występuje Biblii Hebrajskiej czterokrotnie: Lb 25,12; Iz 54,10; Ez 34,25; 37,26. W przypadku tekstu z Księgi Liczb nie można mówić o przymierzu, które dotyczyłoby całego ludu wybranego. W istocie jest ono przywilejem udzielonym Pinchasowi po tym, jak zabił Izraelitów winnych odstępstwa w Baal-Peor, odwracając w ten sposób gniew Jahwe od ludu. To przymierze, będące inicjatywą Jahwe (Lb 25,12: „Oto daję jemu moje przymierze pokoju”), jest dookreślone jako „przymierze wiecznego kapłaństwa (*bərît kəhunnat ʿólām*) dla niego i dla jego potomstwa” (25,13). Pozostałe trzy wystąpienia zwrotu „przymierze pokoju” odnotowuje się w dwóch tekstach proroków wygnania babilońskiego, co świadczy o tym, że idea ta nie przynależy do wiodących elementów nie tylko przepowiadania prorockiego, ale i Biblii Hebrajskiej jako takiej.

Bernard F. Batto wykazał, że koncepcja przymierza pokoju nie jest myślą specyficzną Ezechielową ani też wyłącznie biblijną². Wyodrębnił on motyw przymierza pokoju w staroba-

¹ Kwestia Ezechielowych zapowiedzi przymierza pokoju została podjęta przeze mnie już wcześniej w monografii: *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, 275-282. Dokonane tam ustalenia koncentrowały się na wątku odrodzenia ziemi w przyszłym przymierzu pokoju. Zostaną one obecnie poszerzone o inne elementy stanowiące o tym przymierzu.

² Por. Batto, „The Covenant of Peace”, 187-211.

bilońskim micie o Atrahasisie, egipskim micie „O pokaraniu ludzkości” wchodzącym w skład *Księgi Krowy* oraz w ugaryckim cyklu o Baalu³. Wspólna dla tych tekstów jest próba zniszczenia ludzkości przez bóstwo/a, albo przez potop mający zgładzić ludzi, którzy, mimo swej użyteczności dla utrzymania systemu irygacyjnego, zakłócają odpoczynek bogom (mit o Atrahasisie), albo przez rzeź mającą położyć kres buntowi ludzi wobec bogów (mit „O pokaraniu ludzkości”; ugaryckie opowiadanie o triumfie Baala nad nieprzyjaciółmi w *CTA 3*). Przymierze pokoju jest wynikiem zobowiązania się ze strony bóstwa, które odkłada na bok swój gniew przeciw ludziom. Harmonia między bóstwem i ludzkością objawia się w przywróceniu na ziemi rajszych warunków, których trwałość zostaje potwierdzona jakimś widzialnym znakiem ze strony bóstwa⁴.

Podobny schemat zdarzeń zauważa Batto w kapłańskiej relacji o przymierzu, które Jahwe zawiera z Noem po potopie (Rdz 9,8-17), jakkolwiek tam nie pojawia się wyrażenie „przymierze pokoju”. Taka wykładnia tego zdarzenia jest proponowana w Iz 54,10. W perspektywie końca wygnania Deutero-Izajasz zapowiada „przymierze pokoju” (*bərîṭ šəlômî*) – tożsame z Bożą miłością (*ḥasdi*), którego znakiem jest stabilność gór i pagórków. To przymierze jest wynikiem przysięgi Boga, analogicznej do tej, którą złożył Noemu (54,9), przez co Boży gniew zostaje przezwyciężony przez nowy akt łaskawości Jahwe (por. 54,7-8). W ten sposób przymierze z Noem staje się „modelem i prototypem” przymierza pokoju, które w kontekście wygnania babilońskiego oznacza nową interwencję stwórczą Boga⁵.

³ Por. Batto, „The Covenant of Peace”, 192-201.

⁴ W przypadku paralelnego do Atrahasis tekstu poematu o Gilgameszu jest to naszyjnik bogini Mah, którego koraliki z lapis lazuli mają kształt much (*Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, tabl. IX, kol. IV, s. 55), zaś w poemacie o Baalu są to błyskawice umieszczone na niebie (*CTA 3.IV.69-71*; por. Pardee, „The Ba’lu Myth”, 253, przyp. 95).

⁵ Borghino, *La „nuova alleanza” in Is 54, 269*.

Nie można jednak twierdzić, że Ezechiel swoją koncepcję przymierza pokoju buduje na wymienionych tekstach pozabiblijnych czy też odwołuje się, jak prorok Deutero-Izajasz, do przymierza zawartego przez Boga z Noem. Ezechielowe zapowiedzi przymierza pokoju wykraczają bowiem poza nakreśloną wyżej konwencję literacką, co jest wynikiem przede wszystkim związku tych prorocत्व z końcowym fragmentem Kodeksu Świętości (Kpł 17–26)⁶. Zamykają go, zgodnie z logiką przymierza, błogosławieństwa i przekleństwa, z których te pierwsze (Kpł 26,3-13) zawierają rozliczne punkty wspólne z prorocत्वami o przymierzu pokoju w Ez 34,25-30 i 37,26-28⁷. Ustanie zagrożenia ze strony dzikich zwierząt w Ez 34,25 jest wyrażone identycznie jak w Kpł 26,6 (*hišbattî hayyā^h-rā^cā^h min-hā^ʔāreš*). Bezpieczne zamieszkanie (*lābetah*) w ziemi jest wzmiankowane w Kpł 26,5 i Ez 34,25[tu miejscem mieszkania „pustynia” i „lasy”].27.28. Informacja o braku tego, który miałby przerazić lud (*ʔēn maḥārīd*), pojawia się w Kpł 26,6 i Ez 34,28. Teksty Kpł 26,13 i Ez 34,27 łączą użycie zwrotu „złamać drązek jarzma” (*šābar mōtōt ʔōl*) oraz terminów zbudowanych na rdzeniu *ʔbd*⁸. Niejasne, ze względów tekstualnych⁹, do końca sformułowanie o udzieleniu deszczu w Ez 34,26 stanowi nawiązanie do Kpł 26,4 (*gišmēkem bəʔittām*). O drzewach polnych rodzących owoce i ziemi wydającej swoje plony jest mowa

⁶ Por. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, 277-278.

⁷ Ich prezentacja w formie synopsy w: Baltzer, *Ezechiel und Deuteroseja*, 156-157; Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, 304; Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 152-153; Lyons, *From Law to Prophecy*, 178-180; Obinwa, „I Shall Feed Them”, 376-383; Tooman, „Covenant and Presence”, 166-169, zaś w formie opisowej w: Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition*, 274-276; Milgrom, „Leviticus 26 and Ezekiel”, 58-59, 60; Hutchens, *Although Yahweh Was There*, 444-446.

⁸ Rdzeń ten pojawia się w formie rzeczownika w Kpł 26,13: mihyōt lāhem *ʔbādīm* („byście nie byli ich [Egipcjan] niewolnikami”), zaś w Ez 34,27 w formie czasownikowej: *miyyad hāʔōbdīm bāhem* („z ręki zniewalających ich”).

⁹ Por. Pikor, *Rola ziemi*, 257 (przypp. 59).

w Kpł 26,4 i Ez 34,27¹⁰. Ez 37,26-27 nawiązuje do tekstu Kpł 26,9 (zapowiedź pomnożenia ludzi: *rābāh* w *Hi*); 26,11a („zamieszkanie” [*miškānī*] Jahwe pośród ludu) i 26,12 (formuła wzajemnej przynależności). Dla części komentatorów powyższe punkty wspólne świadczyłyby, że Ezechiel lub jego uczniowie, zapowiadając przymierze pokoju (Ez 34,25-30; 37,26-28), „mieli przed oczami”¹¹ tekst Kpł 26 jako „swoją *Vorlage*”¹². Inni zakładają, że dyskutowane teksty z Księgi Kapłańskiej i Ezechiela korzystałyby z tego samego źródła, co pozostaje jednak czysto hipotetycznym twierdzeniem¹³.

Nie wykluczając zależności Ezechielowych obietnic przymierza pokoju od Kpł 26, należy jednak podkreślić znaczące różnice między nimi, które są zauważalne m.in. w pominięciu w wyroczniach Ezechiela wzmianki o młocce, winobranii i siewie z Kpł 26,5, braku odniesienia do miecza w Kpł 26,6 czy też opuszczenia zapowiedzi pokonania przez Izraelitów swoich wrogów z Kpł 26,7-8. Odmienność proroctwa Ezechiela leży także w diametralnie różnym rozumieniu przymierza: jeśli dla tradycji kapłańskiej ma ono charakter dwustronny, przez co Boże błogosławieństwo jest warunkowane wcześniejszym nawróceniem (posłuszeństwem) Izraela (por. Kpł 26,3), to w ujęciu Ezechiela jest ono jednostronną, łaskawą i bezwarunkową inicjatywą Jahwe dla swego ludu, przez co pomija się zupełnie przekleństwa sankcjonujące w Kpł 26,14-15 nieposłuszeństwo Izraela. Wreszcie należy podkreślić

¹⁰ W obu miejscach powtórzone z drobnymi zmianami zwroty *nātan ʿeš haśśādeh ʾet-piryō* i *nātan hāʾareš yəbūlāh*.

¹¹ Ta opinia w Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition*, 276; Milgrom, „Leviticus 26 and Ezekiel”, 61.

¹² Taki status przypisuje Kpł 26: Baltzer, *Ezechiel und Deuterocesaja*, 158; Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 154.

¹³ Komentatorzy wskazują albo na teksty przeznaczone na jesienne Święto Namiotów (por. Elliger, *Leviticus*, 366), albo na homilię wykorzystywaną podczas liturgii celebrującej wyzwolenie Izraelitów z Egiptu (Obinwa, „*I Shall Feed Them*”, 381-381), albo na konwencjonalną listę błogosławieństw i przekleństw dołączaną do traktatów przymierza (por. Hals, *Ezekiel*, 252; Hutchens, *Although Yahweh*, 446).

innowacyjne połączenie idei *šālôm* z koncepcją *bərîť*, które w Kpł 26 występuje oddzielnie: „pokój” (26,6) jest jednym z darów gwarantowanych „przymierzem” (26,9). Tymczasem Ezechielowa koncepcja „przymierza pokoju” (34,25; 37,26) identyfikuje *bərîť* z *šālôm*, wskazując tym samym na „pokój” jako treść i istotę przyszłego „przymierza”¹⁴. Co więcej, ustanowienie tego przymierza jest zapowiedziane w obu tekstach czasownikiem *kārať*, a nie jak w Kpł 26,9 czasownikiem *qûm* w *Hi*, co podkreśla, że chodzi o wydarzenie absolutnie nowe, niebędące tylko odnowieniem wcześniejszego przymierza. Przyjmując zatem, że Kodeks Świętości jest przedwygnaniową kompozycją¹⁵, pozostaje uzasadnione twierdzenie, iż zapowiadane przez Ezechiela przymierze pokoju stanowi modyfikację kapłańskiej koncepcji przymierza występującej w Kpł 26.

2. PRZYMIERZE POKOJU A ZAPOWIEDZI NOWEGO PRZYMIERZA W KSIĘGI EZECHIELA

Pojawiające się w Ez 34,25 i 37,26 zapowiedzi przymierza pokoju muszą być odczytywane w kontekście Księgi Ezechiela rozumianym w dwojaki sposób: z jednej strony w związku z Ezechielowymi wypowiedziami na temat przymierza Boga z Izraelem, z drugiej strony w kontekście prorocत्व o odrodzeniu Izraela w Ez 34–37.

Ezechiel w pełni zasługuje na miano teologa historii. Jako pierwszy wśród proroków podejmuje się refleksji nad całością dziejów swego narodu, którą interpretuje w różnych

¹⁴ Por. Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 162; Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch*, 187-188.

¹⁵ Por. dyskusję nad datacją Kpł 17–26 w: Lyons, *From Law to Prophecy*, 29-35. Część komentatorów stoi na stanowisku, że Kpł 26, jak i cały Kodeks Świętości, jest tekstem powygnaniowym, w którym poddaje się rewizji Ezechielową koncepcję przymierza, por. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 535-545; Hieke, *Levitikus*, 68-70, 1065-1067.

kluczach: metafory małżeńskiej w rozdz. 16 i 23 oraz modelu *exodusu* w rozdz. 20. Dla Ezechiela dotychczasowa historia przymierza, zapoczątkowanego w wyjściu z niewoli egipskiej, stanowiła ciąg powtarzających się epizodów buntu domu Izraela wobec Jahwe, których skutkiem była profanacja świętego imienia Boga (por. Ez 20,5-26). Apogeum niewierności Izraela następuje w pokoleniu Ezechiela, które doświadczając wygnania, pragnie ostatecznie odrzucić Jahwe, by jak inne narody „służyć drewnu i kamieniowi” (20,32). Taka decyzja ludu skutkuje – odkładaną dotąd przez Boga – karą (20,33; por. w. 9.14.22). W retoryce metafory małżeńskiej kara jest zgodna z prawodawstwem żydowskim, które karało cudzołóstwo śmiercią: Jerozolima – oblubienica Jahwe zostanie ogołociona (16,39), a następnie ukamienowana (16,40), tak że „nie doda już zbrodni do swoich obrzydliwości” (16,43). W przypadku kluczu *exodusu* karą jest wyprowadzenie Izraela na „pustynię ludów”, którą prorok identyfikuje jako miejsce sądu Jahwe nad swoim ludem (20,35-37).

W tym krytycznym punkcie historii Izraela, będącym udziałem pokolenia Ezechiela, prorok odkrywa prawdę o Bogu, który jest wierny przymierzu ze swoim ludem. Zostało ono „złamane” przez partnera ludzkiego (16,59), jednakże nie zostało „zapomniane” przez Boga (16,60). Żywa pamięć Boga stanowi o nieodwracalności tego przymierza, które będąc „podtrzymywane” przez Niego (16,62), staje się „przymierzem wiecznym” (*bərîṭ ʿólām* w 16,60). Ta sama kwalifikacja przymierza pojawia się w 37,26, jakkolwiek zostaje ona rozszerzona o synonimiczny zwrot „przymierze pokoju” (*bərîṭ šālôm*), który wcześniej wystąpił w 34,25. W obu przypadkach ustanowienie przymierza pokoju zostaje wyrażone czasownikiem *kāraṭ*, który podkreśla zawarcie nowego przymierza, a nie tylko odnowienie czy podtrzymanie istniejącego wcześniej¹⁶. W perspektywie nowego przy-

¹⁶ Powyższa interpretacja bazuje na porównaniu z Ez 16,60.62, gdzie w zapowiedzi odrodzenia przymierza używa się czasownika *qūm*

mierza Ezechiel zapowiada wewnętrzną przemianę ludu, która zasługuje na miano „antropologicznego przełomu”¹⁷. Nowy lud, który zamieszka w Ziemi Obiecanej, nie będzie bowiem wynikiem tylko negatywnej selekcji mającej nastąpić w trakcie nowego *exodusu* (por. 20,37-38). Wobec niezdolności Izraela do „uczynienia sobie nowego serca i nowego ducha” (por. 18,31), bez których niemożliwe jest trwanie we wspólnocie przymierza z Jahwe, inicjatywę przejmuje Bóg, zapowiadając wewnętrzne odnowienie partnera swego przymierza (36,24-28). Dar nowego serca i nowego ducha (w. 26-27a) każe postrzegać to odrodzenie w kategoriach nowego stworzenia, na które składają się jeszcze dwa elementy paralelne względem siebie: oczyszczenie z grzechów (w. 25) i uzdolnienie do zachowywania Prawa (w. 27b). Bez tego aktu nowego stworzenia ludu nie będzie możliwy nie tylko jego powrót do Ziemi Obiecanej, ale również jego zamieszkanie na stałe w odrodzonej ziemi. To nowe przymierze, mimo że jest opisane konwencjonalną formułą wzajemnej przynależności (por. w. 28), opiera się na nowym fundamencie, którym jest najpierw przebaczenie wprowadzające Izrael w sferę świętości Boga, następnie samoudzielenie się Jahwe w swoim duchu, który ożywia Izrael, i wreszcie uzdolnienie ludu do zachowywania Prawa.

Nowość przymierza zapowiadanego w Księdze Ezechiela objawia się ostatecznie w obietnicy przymierza pokoju, które pojawia się w 34,25 i 37,26. Proroctwa o przymierzu pokoju przynależą do dwóch większych wyroczeni: pierwsze (34,25-31) zamyka słowa skierowane przeciwko obcym pasterzom w rozdz. 34, drugie (37,26-28) przynosi zwieńczenie słowa wyjaśniającego czynność połączenia dwóch kawałków drewna jako zapowiedź zjednoczenia ziemi Izraela i Judy pod jed-

w *Hi*. Podobne rozróżnienie między znaczeniem użycia czasownika *kāraṭ* i *qūm* w *Hi* w związku z *ḥarīt* w: Greenberg, *Ezekiel 1–20*, 291; Renz, *The Rhetorical Function*, 167; Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 131.

¹⁷ Sedlmeier, „Transformationen”, 231.

nym władcą (37,15-28). Opowiadanie o czynności połączenia dwóch kawałków drewna zawiera – szczególnie w słowie objaśniającym akcję proroka (w. 21-28) – wiele odniesień leksykalnych i tematycznych do wyroczni skierowanej do pasterzy Izraela w rozdz. 34. W obu tekstach pada ze strony Boga zapowiedź „Dawida, mojego sługi” (34,23.24; 37,24.25), który będzie panował jako „jeden pasterz” (34,23; 37,24). Jest on określony mianem „władcy” (*nāšîʾ*) w 34,24 i 37,24. Jego panowanie będzie się rozciągać nad ludem, który zostaje zebrany i przyprowadzony do „swojej ziemi” (*ʾad mātām*) utożsamionej z „górami Izraela” (34,13; 37,21.22). W kontekście władzy nowego Dawida Jahwe zapowiada zawarcie „przymierza pokoju” (*bərîṭ šālôm* w 34,25; 37,26). W 37,26 przymierze pokoju zostaje dookreślone jako „przymierze wieczne” (*bərîṭ ʿôlām*). Termin *ʿôlām* kwalifikuje w tym kontekście nie tylko przymierze, ale również zamieszkanie Izraela w swojej ziemi (37,25), panowanie Dawida (37,25) i przebywanie pośród nich przybytku (*miqdāšîʾ*; 37,26.28). Te nawiązania narracji o połączeniu dwóch kawałków drewna z towarzyszącym mu wyjaśnieniem (37,15-28) do wyroczni z rozdz. 34 pozwalają postrzegać oba teksty jako rodzaj obramowania sekwencji Ez 34–37. Zarazem tekst 37,15-28 podkreśla ostateczność i nieodwracalność czynionych w tej części Ezechiela zapowiedzi odrodzenia, co zostaje wyartykułowane nagromadzeniem w finalnych wersetach rozdz. 37 rzeczownika *ʿôlām*, który dosłownie stanowi ostatnie słowo całej sekwencji rozdz. 34–37.

3. STRUKTURA RETORYCZNA EZECHIELOWYCH PROROCTW O PRZYMIERZU POKOJU

Obecność w Księdze Ezechiela dwóch wyroczni zapowiadających przymierze pokoju – 34,25-30 i 37,26-28 – jest przykładem „ekspozycji przejmującej”, która stanowi rodzaj egzegezy wewnątrzbiblijnej; pewne motywy wprowadzone

wcześniej zostają na podjęte i rozwinięte w nowych kontekstach Księgi Ezechiela¹⁸. Z tego powodu należy zweryfikować strukturę retoryczną tych dwóch prorocत्व, by ustalić zachodzące między nimi relacje formalne i treściowe.

3.1. Dynamika wyroczni Ez 34,25-30

Prorocत्व przeciwko pasterzom Izraela w rozdz. 34 zawiera wiele formuł formalnych pozwalających na wyodrębnienie w nim mniejszych jednostek retorycznych. Uwzględniając adresatów prorocत्व, można je podzielić na dwa fragmenty: w. 2-16 – słowo skierowane do pasterzy Izraela; w. 17-31 – słowo adresowane do owiec Izraela. Od strony treściowej zauważa się, że w drugim fragmencie temat pasterzy i owiec jest nieobecny w w. 25-30, które przynoszą zapowiedź przymierza pokoju. Odrębność tej części znajduje potwierdzenie formalne przez obecność w w. 24 typowej dla Ezechiela formuły autointrodukcyjnej „Ja, Jahwe, powiedziałem”¹⁹, pełniącej funkcję konkluzyjną dla jednostki zapoczątkowanej formułą posłańca w w. 17, podejmującej temat jednego pasterza Dawidowego nad Izraelem. Granicę jednostki w w. 30 wyznacza formuła poznania Jahwe, po której występuje formuła konkluzyjna „wyrocznia Pana Jahwe”. W w. 31 następuje ponowne bezpośrednie zwrócenie się do „owiec”, wobec których Bóg potwierdza formułą wzajemnej przynależności swoje przymierze z nimi, zamykając tym samym (również przez formułę konkluzyjną „wyrocznia Pana Jahwe”) całą wyrocznię.

Dla ukazania dynamiki retorycznej prorocत्व o przymierzu pokoju zostanie przywołany jego tekst z zaznaczeniem elementów znaczących retorycznie:

¹⁸ Szerzej o tym fenomenie Księgi Ezechiela w: Pikor, *Rola ziemi*, 87-92.

¹⁹ Określenie tej formuły za: Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, 36-37.

²⁵ I zawrę z nimi przymierze pokoju
i usunę złe zwierzęta z ziemi,
i zamieszkają na pustyni *bezpiecznie*,
i będą spać w lasach.

²⁶ I udzielę im i terenom wokół mojego wzgórza
błogosławieństwa
i spuszczę deszcze w jego czasie i deszcze błogosła-
wieństwa będą.

²⁷ I wydadzą *drzewa polne* swoje owoce
i ziemia wyda swoje plony,
i będą w swojej ziemi *bezpieczni*,

I POZNAJĄ, ŻE JA JESTEM JAHWE, gdy złamię
drażki ich jarzma
i wyzwolę ich z ręki trzymających ich w niewoli.

²⁸ I nie będą więcej łupem dla narodów,
i zwierzęta ziemi nie będą pożerały ich,
i zamieszkają *bezpiecznie*,
i nikt ich nie przerazi.

²⁹ Ustanowię im wspaniałą *plantację*²⁰
i nie będą więcej niszczeni głodem w ziemi,

i nie będą więcej znosić szyderstwa narodów.

³⁰ **I POZNAJĄ, ŻE JA, JAHWE**, ich Bóg, jestem z nimi,
a oni są moim ludem, dom Izraela, wyrocznia Pana Jahwe.

Obecność formuły poznania Jahwe w w. 27d i w. 30a
w pozycji konkluzyjnej pozwala wyodrębnić w wyroczni dwa

²⁰ Przekład wyrażenia *maṭṭā^c lašēm* jako „ogród pokoju” (φυτόν εἰρήνης) w LXX, podobnie jak w wersji syryjskiej i *Targumie*, zakłada w TM metatezę (takie rozwiązanie proponowane przez redaktora BHS). Jednakże konstrukcja *lašēm* pojawia się w innych miejscach Biblii Hebrajskiej jako synonim *liṭhillā^h* i *laṭīp²eret* (por. Pwt 26,19; Jr 13,11) co przemawia za rozumieniem wspomnianej w Ez 34,29 „plantacji” jako „wspaniałej”, to znaczy przynoszącej sławę domowi Izraela i rodzącej w nim dumę. Desygnatem rzeczownika *maṭṭā^c* może być zarówno drzewo owocowe (por. winorośl w 17,7), jak i każde inne drzewo rosnące w lasach czy na polu (por. „drzewa polne” w 31,4).

urywki: w. 25a-28a i w. 28b-29c. Mimo braku formalnych powtórzeń, należy uznać w. 25a i w. 30 za obramowujące prorocstwo: w. 25a jako wprowadzający temat przymierza pokoju, zaś w. 30 zamykający go formułą przymierza.

Dwa urywki składające się na wyrocznię pozostają względem siebie paralelne, za czym przemawia powtórzenie pewnych terminów stanowiących o tematyce poszczególnych członów dwóch urywków²¹. Przyszłe „bezpieczne zamieszkanie” ludu w Ziemi Obiecanej, gwarantowane usunięciem niebezpieczeństwa ze strony dzikich „zwierząt”, stanowi o paralelnej pozycji w. 25b-d i w. 28b-d. Wspólny temat przyszłego urodzaju w Ziemi Obiecanej, budowany przez powtórzenie terminu „ziemia” w znaczeniu gleby oraz wyrażen „drzewa polne” i „wspaniała plantacja” odnoszących się do drzew owocowych, wiąże w. 26-27c i w. 29ab. Wreszcie przywołanie „narodów” jako źródła zagrożenia dla Izraela łączy w. 27d-28a i w. 29c.

Uwzględniając paralelizm zachodzący wewnątrz wyroczni, można zaproponować następujący schemat jej struktury, w której paralelne człony zawierają kolejne elementy charakteryzujące przymierze pokoju:

Nagłówek: wprowadzenie tematu przymierza pokoju (w. 25a)

A usunięcie dzikich zwierząt (w. 25b-d)

B urodzajność ziemi (w. 26-27c)

C wybawienie od nieprzyjaciół (w. 27d-28a)

A' usunięcie dzikich zwierząt (w. 28b-d)

B' urodzajność ziemi (w. 29a-b)

C' wybawienie od nieprzyjaciół (w. 29c)

Konkluzja: formuła przymierza (w. 30)

²¹ Por. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition*, 276; Allen, *Ezekiel 20–48*, 160-161; Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, 305; Sedlmeier, „Ich schließe”, 49-50; Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch*, 172.

3.2. Dynamika wyroczni Ez 37,26-28

Druga zapowiedź przymierza pokoju w Ez 37,26 przynależy formalnie do narracji o ostatniej z czynności znaczeniowych wykonanych przez Ezechiela: jest nią połączenie dwóch kawałków drewna symbolizujących Izrael i Judę, które na powrót staną się jednym ludem Boga. Formalnie opowiadanie to zawiera się w tekście 37,15-20, w którym znajdują się wszystkie elementy charakterystyczne dla tego rodzaju narracji: polecenie wykonania czynności (w. 16-17), prośba świadków czynności o podanie jej znaczenia (w. 18), interpretacja czynności (w. 19-20). Wyrocznia zawarta w w. 21-28 przynosi dalsze wyjaśnienie tej akcji. Mając na uwadze powtórzenia terminów określających jednego przyszłego władcę nad zjednoczonym ludem: *melek* w w. 22[x2].²⁴ i *nāsî*²⁵ w w. 25, zasadne jest wyróżnienie w niej dwóch części: (1) w. 24-25: zamieszkanie w Ziemi Obiecanej jednego narodu rządzonego przez jednego z potomków Dawida; (2) w. 26-28: przymierze pokoju.

Część komentatorów proponuje inną delimitację tych dwóch części, sugerując się powtórzeniami liczebnika *ʿeḥād* („jeden”) w w. 22[x2] i w. 24a: w. 21-24a i w. 24b-28²². Problematyczność takiej strukturyzacji bierze się z faktu, że powtórzenie zwrotu „Dawid, mój sługa” na początku w. 24 (z dookreśleniem go tytułem *melek*) i na końcu w. 25 (z dopowiedzeniem tytułu *nāsî*²⁵) służy za inkluzję wydzielałą w. 24-25 jako jednostkę retoryczną. W rezultacie przyszłe panowanie potomka Dawidowego nie przynależy do charakterystyki przymierza pokoju.

Tekst drugiego prorocтва z zaznaczeniem elementów znaczących retorycznie jest następujący:

²⁶ I zawrę z nimi *przymierze* pokoju,
przymierze wieczne będzie z nimi.

²² Tak m.in. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, 408-409; Allen, *Ezekiel 20–48*, 192, Sedlmeier, „Ich schließe”, 60.

I dam im²³, i pomnożę ich,
i dam przybytek pośród nich NA ZAWSZE.

²⁷ Moje zamieszkanie będzie nad nimi,
i będę dla nich Bogiem, a oni będą mi ludem.

²⁸ I poznają narody, że Ja, Jahwe, uświęcający Izrael,
gdy będzie mój przybytek pośrodku nich NA ZAWSZE.

Pozycję terminu końcowego zajmuje zdanie „przybytek pośród nich na zawsze” (w. 26d.28b), przez co zasadne jest wyróżnienie dwóch urywków. Mimo że brak między nimi formalnych powtórzeń, można mówić o paralelizmie między nimi. Zauważa się bowiem, że formuła wzajemnej przynależności z w. 27b odpowiada dwukrotne wzmiankowanie terminu „przymierze” w w. 26ab. Schematycznie strukturę paralelną omawianego urywku można oddać następująco:

- A przymierze pokoju jako przymierze wieczne (w. 26ab)
- B lud w darowanej ziemi przestrzenią dla przybytku Jahwe (w. 26cd)
- A' formuła wzajemnej przynależności potwierdzająca status Izraela (w. 27ab)
- B' lud uświęcony przez Jahwe przestrzenią dla przybytku Jahwe (w. 28)

Rozszerzenie charakterystyki przymierza pokoju zapowiedzianego już w rozdz. 34 następuje przez dwa elementy. Pierwszym jest kwalifikacja przymierza jako „przymierza wiecznego” (37,26b), przy czym termin *ʿólām* zajmuje pozycję inkluzyjną w tej wyroczni (por. 37,28b)²⁴. Podkreślenie

²³ Problem interpretacyjny stanowi sformułowanie *ûnəʿattîm* w w. 26c. Przy założeniu, że końcowe *mem* stanowi *dativus commodi*, możliwe jest interpretowanie go jako skróconej formuły darowania ziemi: „dam im [ziemię Izraela]” (por. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, 419).

²⁴ Uwzględniając strukturę paralelną trzech wersetów składających się na Ez 37,26-28, wynikającą z powtórzenia motywu Bożej obecności

wiecznego trwania przymierza pokoju akcentuje nie tyle nieograniczone czasowo trwanie tej relacji (w istocie każde przymierze było zawierane na czas nieokreślony), ile raczej kładzie nacisk na jego definitywny i nieodwołalny charakter. Gwarantuje to drugi element pogłębiający rozumienie przymierza pokoju w Ez 37,26-28: obecność Boga pośród swego ludu, co zostaje powtórzone w każdym z trzech wersetów składających się na tę wyrocznię w. 26d.27a.29b.

4. CHARAKTERYSTYKA PRZYMIERZA POKOJU

Kwalifikacja przymierza zapowiadanego w Ez 34,25 i 37,26 rzeczownikiem *šālôm* wymaga odpowiedzi na pytanie o fundament, a zarazem istotę przymierza pokoju. Sam termin *šālôm* obejmuje szeroki wachlarz znaczeń, które są wyprowadzone z jego podstawowego sensu jako „pełność, nienaruszoność”: dobrobyt, sukces, pomyślność, bezpieczeństwo, pokój (jako brak wojny), przyjaźń, ocalenie, zbawienie²⁵. Polisemantyczny rzeczownik *šālôm* obejmuje zatem to wszystko, co zwiera słowo „dobro” w odniesieniu do różnych podmiotów: (1) dobro osobiste, którym może być zdrowie, długie życie, wybawienie z niebezpieczeństwa, pomyślność i dobrobyt; (2) dobro wspólnotowe doświadczane jako harmonia i ład w życiu politycznym i społecznym, zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i wobec czynników zewnętrznych; (3) dobro ziemi objawiające się w jej żyzności i bogactwach

pośród Izraela („przybytek”, „zamieszkanie”), zauważa się odwrócenie kolejności członków składających się na formułę wzajemnej przynależności w w. 27. Jeśli normalnie zakłada się w niej układ: Izrael jako lud Boga – Jahwe jako ich Bóg, to tu następuje odwrotna kolejność, w rezultacie czego w. 27 zamyka zwrot *lî lō‘ām*, budując tym samym paralelizm asonansowy z *‘ólām* zamykającym w. 26.28.

²⁵ Powyższe zestawienie znaczeń terminu *šālôm* za: HALAT II, 1418-1424. Por. syntetycznie przedstawioną dyskusję nad sensem podstawowym *šālôm* w: Illman, „שָׁלוֹם”, 93-94.

naturalnych²⁶. Tak różnorodna treść słowa *šālôm* czyni je jednym z podstawowych terminów używanych przez proroków w opisach przyszłego zbawienia mesjańskiego (por. Iz 9,5-6; 53,5; Mi 5,4; Za 9,10) i eschatologicznego (por. Iz 45,7; 52,7; 57,19; 60,17; 66,12; Jr 29,7.11; 33,6.9). W tym kontekście należy też sytuować zapowiedzi przymierza pokoju w Księdze Ezechiela.

4.1. Usunięcie dzikich zwierząt

Ezechiel zalicza dzikie zwierzęta do jednego z czterech narzędzi Bożego sądu nie tylko nad swoim ludem, ale również nad innymi narodami (por. Ez 5,17; 14,15.21; 33,27)²⁷. W tym przekonaniu Ezechiel pozostaje zgodny z tekstem Kpł 26,22, który wśród przekleństw spadających na lud za złamanie przymierza wymienia dzikie zwierzęta. Podobne postrzeżenie zagrożenia ze strony dzikich zwierząt występuje również u innych proroków (por. Jr 5,6). Z lęku przed dzikimi zwierzętami unikało się niekiedy wychodzenia z domu czy podróżowania nocą (por. Ps 104,20-22; Prz 22,13). W kontekście przymierza z Noem dzikie zwierzęta mogą być też postrzegane jako symbol chaosu zagrażającego ludzkiemu życiu (por. Rdz 9,2)²⁸. Wraz z usunięciem dzikich zwierząt zniknie strach przed grożącym z ich strony niebezpieczeństwem (Ez 34,28d). W rezultacie „pustynia” i „lasy”, będące dotąd naturalnym siedliskiem dzikich zwierząt, staną się miejscem zamieszkania ludzi (34,25cd). W tym wypadku „pustynia” i „las” tworzą meryzm opisujący całość świata, od terenów pozbawionych roślinności po obszary gęsto zalesione²⁹. Cały zatem świat będzie przestrzenią pokoju gwarantującego „bezpieczną” egzystencję człowieka (34,25c.28c).

²⁶ Por. Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 170.

²⁷ Pozostałe trzy to: miecz [w sensie nieprzyjaciół zadających śmierć mieczem], głód i zaraza.

²⁸ Por. Sedlmeier, „Ich schließe”, 51.

²⁹ Por. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, 305.

Inaczej niż w Oz 2,20, gdzie zwierzęta są partnerami przymierza z Bogiem, będąc tym samym podporządkowane Jego władzy, w Ez 34,25 zapowiadany jest pokój nie tyle dla zwierząt, co raczej od zwierząt, dzięki czemu Izrael będzie mógł mieszkać bezpiecznie w swojej ziemi.

Część komentatorów proponuje alegoryczne rozumienie „dzikich zwierzętach” – jako obcych narodów – w Ezechielowych zapowiedziach przymierza pokoju. Powołują się na wcześniejsze dwukrotne oskarżenie pasterzy, że z powodu ich obojętności owce „stały się żerem wszelkiego dzikiego zwierza” (34,5.8)³⁰. Moshe Greenberg zauważa jednak, że w przynajmniej w 34,28 prorok rozróżnia między zagrożeniem ze strony dzikich zwierząt i obcych narodów, co koresponduje z podobnym rozróżnieniem w Kpł 26,6 i Oz 2,20³¹.

4.2. Urodzajność ziemi

Drugim aspektem przymierza pokoju jest odrodzenie ziemi Izraela. Ta, pozostając dotąd „pustynią” i „lasem” (34,25c-d), zostanie przekształcona przez „deszcz błogosławieństwa”, który przyniesie płodność i żyzność naturze (34,26-27c). W rezultacie ustanie głód – narzędzie karzącego działania Jahwe (34,29a-b)³².

Głód jako jeden z Bożych agentów śmierci (por. Ez 6,11.12; 7,15; 14,13) jest na pierwszym miejscu rezultatem braku opadów deszczu, które zależą wyłącznie od Boga. Podstawowym źródłem odrodzenia ziemi Izraela jest deszcz zsyłany przez Jahwe, który w 34,26 jest przedstawiony jako przejaw Bożego błogosławieństwa. Wspomniane tam „deszcze błogosławieństwa” to deszcze udzielane przez Boga „w ich czasie”. Jr 5,24 doprecyzowuje ten „ich czas” jako „deszcz wczesny” (*gešem*

³⁰ Tak np. Obinwa, „*I Shall Feed Them*”, 390.

³¹ Greenberg, *Ezekiel 21–37*, 702-703.

³² Głód jako narzędzie Bożej kary jest przedstawiany w Ez 5,12.16-17; 6,11-12; 7,15; 12,16; 14,13.21.

yôre^{h)}), przypadający w Palestynie na okres od końca października do początków grudnia, oraz jako „deszcz późny” (*malqôš*), występujący w marcu i kwietniu. Specyficzna sytuacja hydrologiczna (brak większych rzek, których wylewy pozwalałyby na nawadnianie ziemi) i geoklimatyczna Palestyny (wyższe opady w regionie nadmorskim i na terenie górskim, przy równoczesnym wyparowaniu ok. 60-70% wody deszczowej i nierównomiernym rozkładzie dni deszczowych) powodowała, że deszcz (również rosa) był prawdziwym znakiem Bożego błogosławieństwa dla ziemi³³. Dzięki tym opadom „drzewa polne wydadzą swoje owoce i ziemia wyda swoje plony” (Ez 34,27). Bóg nie tylko udziela ziemi deszczu niezbędnego dla życia wegetacyjnego, ale również jest źródłem jej żyzności i urodzaju. To Jahwe „przywołuje zboże i pomnaża je” (36,29). Użyty w tym zdaniu czasownik *qārā*³ pojawia się również w Biblii Hebrajskiej w syntagmie „przywołać głód”, który jest spowodowany brakiem opadów (por. 2 Krl 8,1; Ps 105,16). Zapowiadając odrodzenie ziemi Izraela, Jahwe mówi o sobie wręcz jako rolniku, który „obsadza (*nāṭaṭi*) to, co spustoszone” (36,36). Podobny obraz znajduje się w 34,29, kiedy Jahwe zapowiada „ustanowienie wspaniałej plantacji (*maṭṭāṭ lōšēm*)” dla swojego ludu w ziemi Izraela. Jej wspaniałość jest pewnie pochodną imponujących rozmiarów i obfitości Bożej uprawy. Jednakże czasownik *nāṭaṭ*⁴ w tych dwóch metaforycznych opisach działania Boga wobec ziemi podkreśla również permanencję tych upraw³⁴, dzięki czemu mieszkańcy ziemi Izraela nie będą musieli więcej doświadczać głodu, który wcześniej wywoływał szyderstwa ze strony obcych narodów (por. 34,29; 36,30).

³³ Szczegółowa analiza warunków hydrologicznych i geoklimatycznych Palestyny w: Pikor, *Soteriologiczna metafora*, 58-61.

³⁴ Por. Greenberg, *Ezekiel 21-37*, 704.

4.3. Wybawienie od nieprzyjaciół

Trzecim wyznacznikiem przymierza pokoju jest uwolnienie Izraela od nieprzyjaciół. W pierwszym rzędzie chodzi o wyzwolenie z rzeczywistej niewoli, o czym jest mowa w w. 27de. Zewnętrznym znakiem zniewolenia jest jarzmo, które zostanie złamane³⁵. Identyczna zapowiedź pojawia się w Kpł 26,13. Zniewalające Izraelitów jarzmo zostało im nałożone przez króla babilońskiego, który uprowadził ich w niewolę. W ziemi wygnania lud Jahwe został zaprzęgnięty do niewolniczej pracy. Konstrukcja *ʿāḇad* + *bə* + sufiks sugeruje, że praca Izraelitów miała charakter przymusowy, wymuszana była przemocą ze strony Babilończyków. Przyimek *bə* może być interpretowany jako narzędziowy³⁶ – wówczas chodziłoby o pracę, którą Babilończycy wykonują, posługując się deportowanymi Żydami. Możliwa jest również interpretacja adwersatywna, według której przyimek *bə* wskazywałby na władzę obcych narodów nad podbitymi Izraelitami, sprawowaną za pomocą przemocy i ucisku³⁷. Izraelici doświadczyli już wcześniej w swojej historii podobnego zniewolenia, kiedy potomkowie Jakuba znaleźli się w Egipcie. Praca przy wyrabianiu cegły, potrzebnej do budowli faraona, była im narzucona pod przymusem (por. *ʾēt kol-ʿāḇōdātām ʾāšer-ʿāḇdū ḇāhem ḇəpāreḵ* – „wszystka praca, do której zostali przymuszeni bezwzględnie” w Wj 1,14). Tam Bóg „złamał drążek ich jarzma” i „wyprowadził ich z ziemi egipskiej, by nie byli niewolnikami” (Kpł 26,13). Obecnie uczyni to samo wobec swego ludu przebywającego w Babilonii³⁸.

³⁵ W Ez 34,27 występuje nietypowe określenie jarzma: *mōtōt ʿullām* – „drążek jarzma”. Częściej pojawia się konstrukcja, w której dopełnieniem bliższym czasownika „złamać” (*šāḇar*) jest sam rzeczownik *mōtā^h* (*mōtōt*), por. Jr 28,10.12.13; Ez 30,18.

³⁶ Por. Greenberg, *Ezekiel 21–37*, 703.

³⁷ Por. *GKC* §119k.

³⁸ Podobna myśl jak w Ez 34,27 znajduje się w Jr 30,8, gdzie Bóg mówi o „złamaniu jarzma (*šāḇar ʿōl*) na karku” swego ludu przebywające-

Wraz z wyzwoleniem swego ludu Bóg zatroszczy się o to, by „już więcej nie znosił szyderstwa narodów” (Ez 34,29c), co dopełnia obietnicę z 34,28a, że „więcej nie będą łupem dla narodów”. Zwrot *kəlīmmat haggôyīm* („szyderstwa narodów”) staje się zrozumiałą, gdy uwzględni się jego wystąpienie w 36,15. W zdaniu kończącym wyrocznię przeciwko obcym narodom (35,1-15) Pan Bóg zapowiada, że ziemia Izraela „nie będzie więcej słuchać szyderstwa narodów”. Słowa obcych narodów są cytowane w 36,2: „Ha, odwieczne wyżyny stały się posiadłością dla nas” – roszczą sobie one zatem pretensję do ziemi Izraela, naruszając tym samym własność Jahwe. Traktują tę ziemię jako łup, ogołacając ją ze „srebra i złota, trzody i dobytku” (por. opis plądrowania ziemi Izraela przez Goga w 38,13), pustosząc jej pastwiska (por. zwrot *lōmaʿan miḡrāšāh lāḥaz* w 36,5³⁹). Odrodzona ziemia Izraela stanie się na powrót „dziedzictwem” Izraela, który „weźmie ją w posiadanie” (36,12).

5. OBECNOŚĆ JAHWE – ŹRÓDŁO PRZYMIERZA POKOJU

Przy tak złożonej charakterystyce przymierza pokoju w Ez 34,25-30 i 37,26-28, pozostaje wciąż pytanie o fundament, a zarazem istotę tego przymierza. Ten element musi być szukany w tym, co łączy oba proroctwa. Jest nim bez wątplenia formuła wzajemnej przynależności, która pojawia się w 34,30 i 37,27. Dochodzi tym samym jeszcze jeden element charakteryzujący przymierze pokoju: osobowa relacja Jahwe ze swoim ludem.

go w Babilonii i w konsekwencji o tym, że „obcy już więcej ich nie zniewolą (*ʿāḇad + bə*)”; por. Obinwa, „*I Shall Feed Them*”, 402-403.

³⁹ Przyjęta tu interpretacja rzeczownikowa terminu *miḡrāšāh* zakłada jego znaczenie analogiczne do rzeczownika *miḡrāš*, oznaczającego w Ez 45,2; 48,15.17 tereny przylegające do miasta, pastwiska (por. Lb 35,2; Kpł 25,34 itd.). Por. Pikor, *Rola ziemi*, 104, przyp. 24.

Interpretacja tej formuły w 34,30 wymaga uwzględnienia paralelnych zdań wprowadzonych formułą poznania w w. 27.30. Jahwe daje się poznać najpierw przez wyzwolenie swojego ludu z jarzma zniewolenia i ucisku (w. 27de). W ten sposób Izraelici nie są więcej podporządkowani obcym narodom i mogą, już jako wolni, uczestniczyć w relacji przymierza z Jahwe jako „Jego lud”. Tę myśl wyraża formuła wzajemnej przynależności w w. 30, która jednak odbiega od konwencjonalnego ujęcia: „Ja będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem”. Z jednej strony obaj partnerzy zostają dookreśleni odpowiednio jako „Jahwe” i „dom Izraela”, co podkreśla nowy status Izraela, który nie jest już więcej „domem zbuntowanym”⁴⁰, lecz ludem wybranym, co koresponduje z celem zakładanym przez pierwsze przymierze (por. Ez 20,5). Z drugiej strony pierwszy człon formuły przymierza zostaje rozszerzony o formułę asystencji: „Ja (^ʿ*ānī*), Jahwe, ich Bóg, jestem z nimi (^ʿ*ittām*)”. Modyfikuje ona w istotny sposób formułę wzajemnej przynależności, przesuując akcent na zaangażowanie się Boga w relację ze swoim ludem. Obecność Boga staje się dla Izraela źródłem ochrony i wsparcia, pomyslności i zbawienia. Tym samym *šālôm* wpisany w to nowe przymierze konkretyzuje się w obecności Jahwe pośród swego ludu.

Formuła wzajemnej przynależności leży w samym centrum wyroczeni Ez 37,26-28. W każdym z trzech wersetów tego proroctwa Bóg zapowiada swoją obecność w Izraelu w postaci materialnego znaku świątyni (*miqdāšī* w w. 26.28; *miškānī* w w. 27). Ten zabieg retoryczny sprawia, że przymierze pokoju (w. 26) objawia się jako wspólnota przymierza (w. 27), poprzez którą Jahwe uświęca Izrael (w. 28). Jeśli wcześniej Bóg pragnął uświęcić swój lud (*məqaddəšām*) poprzez instytucję szabatu (20,12), tak teraz sam staje się źródłem uświęcenia Izraela (*məqaddēš ʿet-yiśrāʿēl*), właśnie przez swoją obecność pośród ludu (20,28). Nie chodzi tylko o uświęcenie się

⁴⁰ Por. wystąpienia *bêf-hammerī* w Ez 2,8; 12,2.9.25; 17,12; 24,3.

Jahwe poprzez swój lud (*qādaš* w *Ni + bə*), który zostanie zgromadzony i wprowadzony na nowo do Ziemi Obiecanej (por. 20,41; 28,25; 36,23; 39,27), lecz o włączenie ludu w sferę świętości samego Boga i przekształcenie go w żywe świadectwo świętości Boga wobec świata. W perspektywie przymierza pokoju zapowiadanego w 37,26-28 brak jakiegokolwiek odniesienia do materialnej lokalizacji sanktuarium Boga. Jest ono sytuowane w wymiarze osobowej relacji Boga ze swoim ludem⁴¹, która będzie się realizować w odrodzonej ziemi. W ten sposób Ziemia Obiecana będzie miejscem „zamieszkania” nie tylko Izraela (por. *yāšbū* w 34,25), ale i samego Jahwe (por. *miškānî* w 37,27), którego trwała i definitywna obecność pośród swego ludu będzie źródłem, istotą i gwarancją wiecznego przymierza pokoju.

6. ZAKOŃCZENIE

Idea przymierza pokoju, występująca w tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu, w Biblii Hebrajskiej pojawia się w tekstach pochodzenia kapłańskiego. Ezechiel w dwóch wyroczniach (Ez 34,25-30 i 37,26-28) wykracza poza pozabiblijną konwencję przymierza pokoju, dokonując równocześnie modyfikacji kapłańskiej koncepcji przymierza zawartej w Kpł 26. Obietnica jakościowo nowego przymierza, określonego mianem „przymierza pokoju” (34,25; 37,26), zakłada pokój ze zwierzętami, urodzajność ziemi i wybawienie od nieprzyjaciół. Jednakże istotą tego przymierza jest nie tyle „pokój” rozumiany jako wszelkie dobro osobiste, wspólnotowe i materialne, lecz obecność Boga pośród swego ludu, która stanowi jedyne źródło bezpieczeństwa, pomyślności i zbawienia.

⁴¹ Por. Greenberg, *Ezekiel 21–37*, 758; Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch*, 191.

BIBLIOGRAFIA

- Allen L.C., *Ezekiel 20–48* (Word Biblical Commentary 29; Dallas, TX: Word Books 1994).
- Baltzer, D., *Ezechiel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten* (BZAW 121; Berlin – New York: De Gruyter 1971).
- Batto, B.F. „The Covenant of Peace. A Neglected Ancient Near Eastern Motif”, *Journal of Biblical Literature* 49 (1987) 187-211.
- Begg, C.T., „B^erit in Ezekiel”, *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Division A. The Period of the Bible* (red. D. Assaf) (Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1986) 77-84.
- Block, D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (NICOT; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1997).
- Block, D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998).
- Borghino, A., *La „nuova alleanza” in Is 54. Analisi esegetico-teologica* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 118; Roma: Gregorian & Biblical Press 2005).
- Eichrodt, W., *Ezekiel. A Commentary* (OTL; London: Westminster John Knox 1996; oryg. niem. 1965).
- Elliger, K., *Leviticus* (HAT 4; Tübingen: Mohr Siebeck 1966).
- Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska (Warszawa: AGADE 2002).
- Gesenius, W. – Kautzsch, E. – Cowley, A.E., *Gesenius’ Hebrew Grammar* (Oxford: Oxford University Press 1910) (=GKC).
- Greenberg, M., *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1983).
- Greenberg, M., *Ezekiel 21–37. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22A; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1997).
- Hieke, T., *Leviticus. Erster Teilband: 1–15* (HThKAT, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2014).
- Hossfeld, F., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (FzB 20; Würzburg: Echter 1977).

- Hurvitz, A., *A Linguistic Study of Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem* (CRB 20; Paris: Gabalda 1982).
- Hutchens, K.D., *Although Yahweh Was There. The Land in the Book of Ezekiel* (Dissertation Emory University; Atlanta, GA 1998).
- Illman, K.-J., „מלפ””, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (=TWAT)* VII (red. J. Botterweck – H. Ringgren) (Stuttgart: Kohlhammer 1995) 93-101.
- Klein, A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (BZAW 391; Berlin – New York: De Gruyter 2008).
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden – New York – Köln: Brill 31995) I-II.
- Lyons, M.A., *From Law to Prophecy. Ezekiel's Use of the Holiness Code* (LHB/OTS 507; New York – London: T&T Clark 2009).
- Milgrom, J., „Leviticus 26 and Ezekiel”, *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (red. C.A. Evans – S. Talmon) (BInterpS 28; Leiden – New York – Köln: Brill 1997) 57-62.
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).
- Obinwa, I.M.C., „I Shall Feed Them with Good Pasture” (Ezek 34:14). *The Shepherd Motif in Ezekiel 34: Its Theological Import and Socio-Political Implications* (FzB 125; Würzburg: Echter 2012).
- Pardee, D., „The Ba'lu Myth”, *The Context of Scripture. I. Canonical Composition from the Biblical World* (red. W.W. Hallo) (Leiden – New York – Köln: Brill 1997) 241-274.
- Pikor, W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Pikor, W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (Studia Biblica Lublinensia 4; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Renaud, B., *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (LD 189; Paris: Édition du Cerf 2002).

- Renz, T., *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (VT.S 126; Leiden – Boston – Köln: Brill 1999).
- Sedlmeier, F., „«Ich schließe für sie einen Bund des Friedens» (Ez 34,24; 37,26). Visionen des Heils im Ezechielbuch”, *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB zum 75. Geburtstag* (red. F. Sedlmeier – T. Hausmanninger) (Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004) 42-69.
- Sedlmeier, F., „Transformationen. Zur Anthropologie Ezechiels”, *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (red. A. Wagner) (FRLANT 232; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009) 203-233.
- Tooman, W.A., „Covenant and Presence in the Composition and Theology of Ezekiel”, *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism* (red. N. MacDonald – I.J. de Hulster) (FAT 2.Reihe 61; Tübingen: Mohr Siebeck 2013) II, 151-182.
- Zimmerli, W., *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25–48* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press 1983; oryg. niem. 1969).

Ks. WOJCIECH PIKOR, kapłan diecezji pelplińskiej, profesor zwyczajny nauk teologicznych, wykładowca na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, rektor WSD w Pelplinie, członek Zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich, moderator diecezjalny Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II. Opublikował m.in. książki: *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009); *Rola ziemi Izraela w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013); *Odkrywanie siebie w dialogu z Jezusem. Narracyjna lektura Ewangelii wg św. Jana* (Pelplin: Bernardinum 2014).