

© Copyright by Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole 2016

Recenzja wydawnicza: ks. prof. dr hab. Mieczysław Mikołajczak (UAM)

ISBN 978-83-63950-82-8

Korekta: Józef Chudalla

Projekt okładki: Wojciech Lippa

Skład komputerowy i redakcja techniczna: Jerzy Bosowski

Adres: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO

ul. kard. B. Kominka 1a, PL 45-032 Opole

tel. (+48) 77 44 11 502; e-mail: rwwt@uni.opole.pl

Druk: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża

ul. Katedralna 8a, PL 45-007 Opole

tel. (+48) 77 453 94 93; www.wydawnictwo.opole.pl

Spis treści

Wstęp	11
1. Peregrynacje proroka: Ezechielowy fenomen	15
2. Ezechiel: prorok kapłański	29
2.1. Ezechiel: prorok nowych czasów	30
2.2. Ezechiel: kapłan odnowionej świątyni	36
2.3. Orędzie i metody działania Ezechiela według D.I. Blocka	45
3. „Ezechielowa” epoka przelomu (627–538 r. przed Chr.) na tle dzie- jów drugiego i pierwszego tysiąclecia przed Chr.	47
3.1. Kontekst historyczny wyroczni Ezechiela według D.I. Blocka	48
3.2. Kontekst epoki Ezechiela	50
3.3. Narodziny potęg semickich	51
3.4. Osiedlenie się Izraelitów w Kanaanie	54
3.5. Imperium Neoasyryjskie	55
3.6. Ostatni wiek potęgi Asyrii	60
3.7. Władcy Imperium Nowobabilońskiego według R. Albertza	65
3.8. Potęga Babilonii i jej upadek	65
3.9. Chronologia ostatnich lat istnienia Królestwa Południowego według R. Albertza	71
3.10. Świat i Izrael po upadku imperiów semickich	73
4. Wojny i wojskowość w środowisku biblijnym	77
4.1. Wojny i jej oblicza w Starym Testamencie	77
4.2. Militarne imperia Mezopotamii	80
4.3. Granice skuteczności militarnej obcych wojsk	85
4.4. Deportacje Judy według R. Albertza	86
4.5. Czasy niewoli	87

5. Ludy Ezechiela: Ammonici, Moabici, Filistyni, Edomici, Fenicjanie (mieszkańcy Tyru, mieszkańcy Sydonu)	93
5.1. Ammonici	93
5.2. Moabici	94
5.3. Filistyni	95
5.4. Edomici	96
5.5. Fenicjanie	97
6. Ezechielowa logika: Izrael między mieczem a bezpieczeństwem	99
6.1. Miecz	99
6.1.1. Symbolika miecza w Księdze Ezechiela	100
6.1.2. Miecz w opisach czynności symbolicznych	101
6.1.3. Miecz Jahwe	103
6.1.4. Miecz w dziejach podzielonego królestwa	106
6.1.5. „Miecz Jahwe” na przełomie dziejów Izraela	107
6.2. Bezpieczne zamieszkanie	108
6.2.1. בטח w Księdze Ezechiela	110
6.2.2. בטח jako przejaw zbytnej pewności siebie	110
6.2.3. בטח jako sfera bezpieczeństwa darowana przez Jahwe	113
6.3. Tabela relacji wyroczni według D.I. Blocka	117
7. Wkład polskich biblistów w badaniach nad Księgą Ezechiela	119
7.1. Józef Homerski	119
7.2. Waldemar Chrostowski	145
7.3. Ryszard Rumianek	167
7.4. Wojciech Pikor	179
7.5. Opracowania innych autorów	202
8. Początki apokaliptyki starotestamentalnej (Sebastian Malkusz)	211
8.1. Problemy terminologiczne, charakterystyka pism apokaliptycznych	212
8.2. Pochodzenie apokaliptyki	214
8.3. Starotestamentalne (prorockie) zapowiedzi apokaliptyki	217
8.3.1. Księga Ezechiela	217
8.3.2. Wizja tronu Bożego (Ez 1,4-28)	218
8.3.3. Odejdźcie chwały Bożej ze świątyni (Ez 10,1-22)	218
8.3.4. Wizja wysuszonych kości (Ez 37,1-14)	218
8.3.5. Proroctwo o Gogu (Ez 38-39)	218

8.4. Wizja nowej Świątyni i nowego Izraela (Ez 40–48)	219
8.5. Księga Izajasza	219
8.5.1. Wielka Apokalipsa (Iz 24–27)	220
8.5.2. Mała Apokalipsa (Iz 34–35)	220
8.5.3. Deutero-Izajasz (40–55)	221
8.5.4. Trito-Izajasz (56–66)	221
8.6. Księga Zachariasza	221
8.6.1. Proto-Zachariasz (Za 1–8)	222
8.6.2. Deutero-Zachariasz (Za 9–14)	222
8.7. Księga Malachiasza (Ml 3,1–24)	222
8.8. Księga Joela (Jl 3–4)	223
9. Wykaz skrótów	225
10. Bibliografia	235
10.1. Komentarze do Księgi Ezechiela	236
10.2. Opracowania ogólne do Księgi Ezechiela	241
10.3. Powstanie Księgi Ezechiela i stan badań	242
10.3.1. Historia interpretacji Księgi Ezechiela	242
10.3.2. Opracowania tematyczne Księgi Ezechiela	243
10.4. Księga Ezechiela w nauczaniu Ojców Kościoła	246
10.5. Księga Ezechiela w interpretacji średniowiecznej	247
10.6. Księga Ezechiela w interpretacji od 1500 r. do 1800 r.	247
10.7. Studia nad opracowaniami do Księgi Ezechiela sprzed 1800 r.	248
10.8. Historia czasów Ezechiela	249
10.9. Tekst Księgi Ezechiela, jego przekaz i tłumaczenia	250
10.9.1. Papirusy	251
10.9.2. Studia nad tekstem Pap. 967	251
10.9.3. Studia nad tekstem Księgi Ezechiela	253
10.10. Księga Ezechiela a teksty starożytne	258
10.11. Redakcja Księgi Ezechiela	259
10.12. Księga Ezechiela: chronologia	260
10.13. Księga Ezechiela: struktura i kompozycja	261
10.14. Księga Ezechiela: zagadnienia metodologiczne	262
10.15. Słownictwo i styl literacki	263
10.16. Judaistyczna interpretacja Księgi Ezechiela	266
10.17. Księga Ezechiela a LXX	266
10.18. Księga Ezechiela a Peszita, Targum, Talmud i judaizm	269

10.19. Ezechiel – prorok i kapłan	270
10.20. Osobowość Ezechiela	274
10.21. Ezechiel w kontekście powołania	274
10.22. Szczegółowe opracowania Ez 1–48	275
10.22.1. Ez 1–3	275
10.22.2. Ez 1	276
10.22.3. Ez 2	280
10.22.4. Ez 3	282
10.22.5. Ez 4–5	283
10.22.6. Ez 6	284
10.22.7. Ez 7	284
10.22.8. Ez 8–11	285
10.22.9. Ez 8	286
10.22.10. Ez 9–10	289
10.22.11. Ez 11	291
10.22.12. Ez 12	291
10.22.13. Ez 13	291
10.22.14. Ez 14	292
10.22.15. Ez 15	293
10.22.16. Ez 16	293
10.22.17. Ez 17	297
10.22.18. Ez 18	298
10.22.19. Ez 19	300
10.22.20. Ez 20	300
10.22.21. Ez 21	302
10.22.22. Ez 22	303
10.22.23. Ez 23	303
10.22.24. Ez 24	304
10.22.25. Ez 25	305
10.22.26. Ez 26	305
10.22.27. Ez 27	306
10.22.28. Ez 28	306
10.22.29. Ez 29	308
10.22.30. Ez 30	309
10.22.31. Ez 31	309
10.22.32. Ez 32	309
10.22.33. Ez 33–37	310
10.22.34. Ez 33	310

10.22.35. Ez 34	312
10.22.36. Ez 35	313
10.22.37. Ez 36	313
10.22.38. Ez 37	315
10.22.39. Ez 38–39	321
10.22.40. Ez 38	322
10.22.41. Ez 39	322
10.22.42. Ez 40–48	323
10.22.43. Ez 40–42	328
10.22.44. Ez 43–46	329
10.22.45. Ez 47	332
10.22.46. Ez 48	333
10.23. Orędzie Ezechiela – teologia	334
10.23.1. Księga Ezechiela o Bogu (Jahwe)	334
10.23.2. Różne tematy	337
10.23.3. Księga Ezechiela a wizje	347
10.23.4. Księga Ezechiela a eschatologia i apokaliptyka	352
10.24. Księga Ezechiela w relacji do innych pism Starego Testamentu	354
10.25. Księga Ezechiela w relacji do Nowego Testamentu	359
10.26. Księga Ezechiela a idolatria i obce kultury	361
10.27. Księga Ezechiela a Izrael (lud) i ziemia	362
10.28. Księga Ezechiela a diaspora w Babilonii	364
10.29. Księga Ezechiela a obce ludy	365
10.30. Księga Ezechiela a odkrycia w Qumran	366
10.31. Historia, kultura, archeologia i geografia biblijna	373

The Book of Ezekiel, The New Commentary. Introduction, Part One.

Summary	378
1. <i>Peregrinations of the Prophet: Ezekiel's Phenomenon</i>	378
2. <i>Ezekiel: Prophet and priest</i>	378
3. <i>The Ezekiel's Age of the Turn of the Time (627–538)</i>	378
4. <i>The War and Military in the Biblical Environment</i>	379
5. <i>The Peoples mentioned by Ezekiel</i>	379
6. <i>The Ezekiel's Logic. Israel between the Sword and the Security</i>	379
7. <i>The Contribution of Polish Scholars in the Study of the Book of Ezekiel</i>	379
8. <i>The Origins of Apocalyptic of the Old Testament</i>	379
9–10. <i>Abbreviations and Bibliography</i>	380

Wstęp

Naukowy komentarz do Księgi Ezechiela winien składać się z części wprowadzącej, wykazu bibliograficznego oraz właściwego komentarza. Można uwzględnić w nim również szczegółowe tematy teologiczne oraz ich aplikacje pastoralne.

Po opublikowaniu pięciu tomów *Komentarza do Księgi Ezechiela* przystąpiłem do opracowania stosownego dwutomowego wstępu. Podjęta nowa praca będzie równocześnie pierwszym tomem nowego komentarza, w którym będą uwzględnione elementy strukturalne, literackie i redakcyjne poszczególnych części pisma, będą się w nim również znajdowały liczne odniesienia do opinii najważniejszych autorów piszących na temat Księgi Ezechiela oraz tematy szczegółowe. Całość, przewidziana na dwanaście tomów, będzie nosiła ogólny tytuł: *Księga Proroka Ezechiela. Nowy Komentarz*. Dwa pierwsze tomy będą zawierały tematy wprowadzające. W pierwszym tomie pojawiają się następujące kwestie:

1. *Peregrynacje proroka: Ezechielowy fenomen*. W tej części zostanie ukazana specyfika Księgi Ezechiela wynikająca z sytuacji, w jakiej znalazł się prorok (niewola babilońska). Wymagała ona realizacji misji, która nie miała dotychczas analogii w dziejach Izraela (po przybyciu ludu do Kanaanu). Misja proroka nie była powtórką z epoki Mojżesza, choć w wielu punktach można dostrzec analogie (niewola, relacja ludu z Jahwe, prawo i przymierze). Czasy Ezechiela wyznaczają bowiem nowy początek dziejów narodu. Myśl Ezechiela jednak przekracza wymiary czysto historyczne i wkracza w metahistorię, przekracza doczesność i wkracza w eschatologię, a gwarantem nowego procesu jest odwieczny i wierny swym obietnicom Bóg.

2. *Ezechiel: prorok kapłański*. Kapłańskie pochodzenie proroka predysponowało go do rozwinięcia tematów: chwały i imienia Jahwe, świątyni (i jej otoczenia), kultu ofiarniczego i kapłaństwa. W warunkach niewoli nie mógł

wypełniać posługi kapłana, został natomiast prorokiem Jahwe, ugruntowanym w świadomości kapłańskiej. Stając się stróżem Izraela w Babilonii, wypełniał nową misję, w której otrzymane wizje wyznaczały nowe perspektywy dla narodu, który został wezwany do zerwania z grzechem zadomowionym wśród przodków. Ezechiel stał się niejako kapłanem nowej świątyni. Ostatecznie misja Ezechiela miała bardzo pozytywny charakter i zwiastowała niezwykle świetlistą przyszłość ludu żyjącego w bliskości chwały Jahwe (Ez 40–48). Zatem ponury obraz przeszłości, który zawarty został w ogromnej liczbie tekstów, był koniecznym pouczeniem prorockim, który zmierzał do budowania nowej świadomości ludu przebywającego w niewoli babilońskiej.

3. *„Ezechielowa” epoka przełomu (627–538 r. przed Chr.) na tle dziejów drugiego i pierwszego tysiąclecia przed Chr.* Ezechiel był człowiekiem swojej epoki i swego środowiska. Poznanie czasów przełomu w rejonie Żyźnego Półksiężycza na przełomie VI i V w. przed Chr. ma istotne znaczenie dla zrozumienia przesłania Ezechiela. Na podstawie danych biblijnych oraz innych źródeł można odtworzyć najważniejsze zarysy dziejów tej epoki. W opracowaniu uwzględniono bardzo szeroką panoramę dziejów potęg semickich (i miejsca Izraela w tych dziejach), których kwintesencją stało się panowanie Nabuchodonozora (główny ziemski przeciwnik Jerozolimy w ujęciu Ezechiela), który tworząc Imperium Nowobabilońskie, był ostatnim wielkim władcą semickim; po jego przeciętnych następcach władza miała przejść w ręce władców Persji i Medii.

4. *Wojny i wojskowość w środowisku biblijnym.* Lepsze poznanie tych kwestii rzuca światło na zrozumienie wielu tekstów Ezechiela odwołujących się do wydarzeń o charakterze militarnym. W tym rozdziale będą zaprezentowane techniki wojenne znane z kart Starego Testamentu oraz militarne zaplecze Mezopotamii. Pod tym względem Izrael odstawał od sprawności armii wielkich potęg. Hagiografowie jednak ukazują temat wojen prowadzonych przez Izrael pod kątem jego relacji do Jahwe, który zawsze angażował się na rzecz swego ludu (również podczas karanía). Z tych też względów skuteczność siły bojowej wrogów Izraela była ograniczona. Tego faktu nie zmieniła niewola babilońska, w której znalazł się Izrael.

5. *Ważniejsze ludy wspomniane przez Ezechiela: Ammonici, Moabici, Edomici, Filistyni, Fenicjanie (mieszkańcy Tyru, mieszkańcy Sydonu).* Obok wielkich państw, takich jak: Egipt, Asyria i Babilon (jest o nich mowa w poprzednich

paragrafach), dla historii Izraela ważne też były relacje z państwami sąsiednimi (często spokrewnionymi). Ezechiel poświęca im sporo uwagi (zwłaszcza Tyrowi), stąd krótka prezentacja tych ludów wydaje się czymś zasadnym.

6. *Ezechielowa logika: Izrael między mieczem a bezpieczeństwem.* Ezechiel jako prorok epoki przełomu wyznaczył nową drogę dla Izraela. Jego liczne wzmianki o „mieczu” ukazują prawdę o Bożym karaniu ludu (również rękami obcych ludów), które zmierzało do unicestwienia grzeszników oraz do ukształtowania (z ocalonych) nowego ludu, żyjącego bezpiecznie w świetle chwały Jahwe. Śmierć i życie (nowe serce, nowy duch) stają w centrum przesłania prorockiego. Ezechiel ujawnia podstawowy zamysł Jahwe względem ludu, jakim było stworzenie dla niego bezpiecznego zamieszkiwania. To obecność chwały Jahwe miała decydować o bezpieczeństwie Izraela.

7. *Wkład polskich biblistów w badaniach nad Księgą Ezechiela.* Światowa literatura dotycząca Księgi Ezechiela jest niezwykle bogata, na jej tle dorobek polskich biblistów jest ciągle dosyć skromny. Sytuacja jednak zmienia się dzięki opublikowaniu w okresie posoborowym wielu ciekawych opracowań. Wydaje się, że wskazanie na nie i ogólna ich prezentacja będzie ważną wskazówką dla tych wszystkich, którzy interesują się (na gruncie polskim) Księgą Ezechiela zarówno na polu naukowym, jak i pastoralnym.

8. *Początki apokalipsyki starotestamentalnej.* Ten temat został opracowany przez Sebastiana Malkusza.

9–10. *Wykaz skrótów i Bibliografia.* Wykaz bibliograficzny uwzględnia światową literaturę przedmiotu ze szczególnym uwzględnieniem wydawnictw w następujących językach: angielskim, niemieckim, włoskim, francuskim, hiszpański, i polskim. Podane publikacje nie wyczerpują całości badań dotyczących Księgi Ezechiela, niemniej stanowią, jak się wydaje, jej najbardziej reprezentatywny trzon.

W kolejnym tomie wstępu do Księgi Ezechiela zostaną zaprezentowane inne istotne tematy, m.in.: Historia interpretacji Księgi Ezechiela; Redakcja Księgi Ezechiela; Tekst Księgi Ezechiela, jego przekaz i tłumaczenia; Chronologia zastosowana w Księdze Ezechiela; Struktura pisma, gatunki literackie, styl i język prorocki (specyficzne słownictwo). Księga Ezechiela dostarcza nieustannie inspiracji na polu badań naukowych nad Starym Testamentem i jego

wkładem do Nowego Testamentu oraz chrześcijaństwa w ogólności. Rzetelne studia nad tekstem Księgi i jego przesłaniem pozostaje trwałym zadaniem biblistów angażujących się w lepsze zrozumienie działania Bożej Opatrzności w ciągu długiego okresu historii relacji człowieka z Jahwe.

1. Peregrynacje proroka: Ezechielowy fenomen

Prorok Ezechiel i jego Księga wzbudzały kontrowersje już w epoce poprzedzającej czasy chrześcijańskie¹. Ezechiel stał się twórcą własnej, oryginalnej szkoły, która z całą pieczołowitością zatroszczyła się o przekaz słów i nauczania wielkiego męża zamieszkującego wśród zesłańców nad kanałami i rzekami Babilonii². Ezechiel był fizycznie zdystansowany od Jerozolimy, lecz jego przesłanie świadczy o tym, że był żywym wyrazicielem słów psalmisty: *Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica! Niech język mi przyschnie do podniebienia, jeśli nie będę pamiętał o tobie, jeśli nie postawię Jeruzalem ponad największą moją radość* (Ps 137,5-6). A jednak wspomnienie o Jerozolimie w kontekście misji Ezechiela było zupełnie inne w porównaniu z treścią lamentacji psalmisty³. Prorok był kapłanem, który wyrósł już w świetle reformy religijnej Jozjasza⁴ i ruchu deuteronomistycznego. Był świadomy wielkiego rozziwku, jaki dokonał się między ortodoksją wiernych czcicieli Jahwe a praktyką zarówno kręgów dworskich, jak i świątynnych (godzących się na postawy kompromisowe w stosunku do zachowań znanych w środowiskach ludów obcych, w tym akceptacji idolatrii). Dla Ezechiela sprawą centralną była troska o poznanie i uszanowanie Imienia Jahwe i obecności Jego chwały na Syjonie. Izrael został powołany do aktywnego uczestnictwa w tej rzeczywistości – i to

¹ Powodem były zróżnicowane i trudne do interpretacji teksty (por. Ez 16), jak i tzw. Tora Ezechiela, na trudności wskazywał również św. Hieronim w *Liście do Paulina* 53,7.

² W Księdze nie jest zawarty zapis kronikarski, lecz – bazując na nauczaniu prorockim – redaktorzy stworzyli zapis odpowiadający zapotrzebowaniu adresatów, por. L.C. ALLEN, *Ezechiel 1–19*, Dallas 1994, s. XXV.

³ Ezechiel nie prezentował przed zesłańcami wizji powrotu do Jerozolimy w celu odbudowy starej świątyni, był prorokiem „daru” Jahwe, nowości, a nie powrotu do tego, co było kiedyś, a co stało pod znakiem grzechu (Ez 16; 20; 23); temat dziejów narodu analizuje W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16,20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991.

⁴ Ten władca w wieku ośmiu lat został królem i był nadzieją Izraela na dogłębną odnowę religijną, por. F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel: Kapitel 1–24* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 21/1), Stuttgart 2002, s. 17.

nie w sposób bierny, lecz kreatywny. Oznaczało to podporządkowanie całej egzystencji ludu wybranego służbie Jahwe. Nie można było się zatem ograniczyć jedynie do rutynowego „przyznania się” do Jahwe, a w praktyce życia codziennego naśladować standardy ludów obcych, które niejednokrotnie pod względem rozwoju cywilizacyjnego stały znacznie wyżej niż Izrael. Ezechiel nie waha się zatem przywołać po imieniu wszystkich bliższych i dalszych sąsiadów Izraela, na czele z Egiptem i Babilonią, ukazując zarówno ich siłę, jak i słabość. Naród na nowo miał się uczyć kim jest Jahwe oraz co znaczą ludy obce. Izrael nie mógł żyć pomiędzy tymi dwoma wielkościami. W historii narodu Jahwe był kimś bliższym niż wszystkie ludy obce, to On nade wszystko okazywał się obrońcą, który gwarantuje pełne bezpieczeństwo dla swoich wybrańców.

Ezechiel został zatem powołany do realizacji misji w Babilonii w tym celu, aby wygnańcy mogli poznać na nowo Jahwe oraz rozpoznać prawdę zarówno o swej historii (Ez 3,22–24,27), jak i o historii ludów obcych (Ez 25–32)⁵. To poznanie było konieczne, aby rozpoczął się nowy początek dziejów Izraela (Ez 33–37) oraz misji, jaką miał pełnić w całym stworzeniu. Obce ludy (Ez 25–32) nie znikną z ziemi, lecz utracą swój śmiercionośny wpływ. Ezechiel sięga dalej, przekracza myślą to, co ściśle historyczne, i wprowadza „metahistorię” Goga (Ez 38,1–39,20), sięga zatem ku wymiarom kosmicznym i eschatologicznym (posługuje się językiem częściowo mitycznym i apokaliptycznym). Jahwe odnosi pełne zwycięstwo (Ez 39,21–29) nad siłami chaosu, podobnie jak było to Jego udziałem w pierwszym akcie stworzenia (Rdz 1,1–5). W tak „przygotowanym” środowisku zatriumfuje chwała Jahwe, a fakt ten oznaczał bezpieczeństwo dla odnowionego Izraela oraz sąd nad narodami (Ez 39,21)⁶.

Dla realizacji wszystkich tych celów koniecznym było odnowienie środowiska zamieszkiwania chwały Jahwe oraz pełnienia przez Izrael służby Panu. Prorok poświęca wiele uwagi tej kwestii (Ez 40–48). Nie miał już sensu powrót chwały Jahwe do dawnej Jerozolimy i do dawnego terytorium opanowanego niegdyś przez Jozuego i jego następców. Ezechiel w żadnym tekście nie nawołuje do odbudowy (w przyszłości) świątyni Salomona, całego miasta i terytorium. Faktycznie nie będzie kontynuacji historii starej Jerozolimy. W całym

⁵ Współcześnie nie neguje się historyczności postaci Ezechiela i nie wraca się do poglądu C.C. Torrey’a, który nie tylko negował jego historyczność, lecz powstanie samej Księgi przesunął na 240 r. przed Chr., por. C. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven 1930.

⁶ Ezechiel, będąc zesłańcem, nie powrócił już nigdy do historycznej Jerozolimy, cała jego posługa była skierowana do rodaków przebywających w Babilonii, por. L.A. SCHÖKEL, J.L.S. DIAZ, *I Profeti*, Roma 1984, s. 752.

tekście Ez 40–48 ani razu nie jest wymieniona nazwa „Jerozolima” – mowa jest o miejscu, do którego został prorok przyprowadzony: *W widzeniach Bożych przyprowadził mnie do ziemi Izraela i postawił mnie na górze wzniosłej bardzo; a na niej (była) jakby budowla miasta, na południe* (Ez 40,2). Dla ześląńców skojarzenia wydawały się jednoznaczne – była to mowa o Jerozolimie, którą znali z autopsji. Ezechiel jednak z całą konsekwencją burzy to przekonanie i wykłada naukę o nowym mieście, nieobciążonym historią ludu buntowników. Miasto to bowiem stanie się siedzibą nowej świątyni, niezbudowanej rękami ludzkimi (jak było to w wypadku świątyni Salomona, a później Zorobabela i Heroda), lecz będzie to *dar, dzieło* (תְּרוּמָה) Jahwe. Ezechielowi przypadł w udziale pierwszy ogląd tego *działu*, zarówno kompleksu świątynnego (Ez 40–42), jak i całej ziemi (Ez 45–48). W centrum tego duchowego doświadczenia była wizja powrotu chwały Jahwe (Ez 43,1-12)⁷. Nowa ziemia nie mogła być pozbawiona tej obecności. Był to konieczny warunek sensu jej istnienia i wartości, jaką miała sama w sobie. Stała się sferą absolutnego bezpieczeństwa, oddzielenia od *profanum*, a tym samym środowiskiem realizacji życia Izraela bez żadnych ograniczeń czy uwarunkowań zewnętrznych (zgubny wpływ obcych ludów).

Nowy Izrael miał swój początek otrzymać na wygnaniu. Ezechiel stał się kwalifikowanym świadkiem tego procesu⁸. To on niejako uczestniczył w tym wydarzeniu, gdy doznał wizji *pośrodku doliny* wypełnionej suchymi kośćmi (Ez 37,1). Został przynaglony do prorockiej aktywności: *Prorokuj do ducha, prorokuj, synu człowieczy, i powiedz do ducha: Tak mówi Pan, Jahwe: Z czterech wiatrów przybędź, duchu, i tchnij na zabitych tych i ożyją* (w. 9). Całkowicie pozbawione wilgoci kości (symbol absolutnego braku życia) zostały zewsząd (z *czterech wiatrów*) ogarnięte *duchem* (הַרִיחַ) ożywiającym, dając początek nowemu Izraelowi⁹, zdolnemu pełnić służbę w odnowionym sanktuarium, a faktycznie zupełnie nowym.

Celem spełnienia tak decydującej w dziejach Izraela misji Ezechiel musiał być do niej w wyjątkowy sposób przysposobiony¹⁰. Dokonało się to na podstawie doznanej przez niego wizji/powołania (Ez 1,1–2,15), która raz na zawsze

⁷ Chwale Jahwe nie można dać formy dostrzegalnej zmysłami, gdyż prowadziłyby to do jej deformacji, por. Ps 106,20.

⁸ Wielokrotnie prorok nazwany jest znakiem (Ez 12,6.11; 24,24.27).

⁹ A. LACOCQUE, *Ze śmierci do życia. Księga Ezechiela 37*, w: A. LACOCQUE, P. RICOEUR (red.), *Myśleć biblijnie*, Kraków 2003, s. 200–203.

¹⁰ Jego myśli i słowa znajdowały się pod stałą „kontrolą” Jahwe, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, s. 11.

zmieniła jego życie i zmieniała bieg dziejów Izraela, a w dalszej perspektywie całej ludzkości. Opis duchowego doznania proroka przysparza wiele trudności interpretacyjnych, zachwyca jednak swą wyrazistością, scenerią i majestatem. Zastosowany język prorocki zawiera szereg porównań anonsowanych rzeczownikami עֲבוֹדֵי בָבֶל (podobieństwo; por. Ez 1,5.10.13.16.22.26.28). Prorok w pewnym sensie mógł się odwoływać do skojarzeń znanych zesłańcom, oczarowanym przepychem budowli babilońskich, które przewyższały swym pięknem, dostojnością i przepychem wszystko to, co było dotychczas znane narodowi. Każdy, kto pierwszy raz zetknie się z czymś nowym i wspaniałym, doznaje olśnienia i wydaje mu się, że poznawane obiekty mają ponadnaturalny charakter. W takim zauroczeniu trwali zesłańcy, zwłaszcza po długotrwałej wędrówce w kolumnach zmierzających z Jerozolimy do Babilonii¹¹. Opisana wizja Ezechiela miała równocześnie przestrzec zesłańców, że „cuda” architektury i porządku cywilizacyjnego Babilonii nie stanowią ostatecznej sfery bezpieczeństwa dla Izraela. Faktycznie sfera bezpieczeństwa była w zupełnie innym wymiarze, niedostępnym dla zesłańców, lecz udzielonym Ezechielowi (Ez 1–2). Swoiste poznanie tej sfery było niezbędne. Tylko na podstawie doznania tej sfery prorok mógł podjąć się misji wśród uprowadzonych do Babilonii. Księga Ezechiela podkreśla ścisły związek między duchowym poznaniem proroka a misją, jaką otrzymał, bowiem po opisie wizji (Ez 1,1–3,15) następuje perykopa o powierzaniu Ezechielowi misji stróża nad pokoleniami Izraela (Ez 3,16–21)¹². Ezechiel w żadnym wypadku nie mógł przemawiać do ludu, mając jedynie w pamięci upadek Jerozolimy (pierwsze zdobycie miasta, w 597 r. przed Chr.) i nieszczęścia, jakie nastąpiły były tego skutkiem. Wprawdzie te traumatyczne wydarzenia (spotęgowane wieściami o ponownym zdobyciu miasta i całkowitym zniszczeniu świątyni) głęboko wpisały się w świadomość zesłańców, nie miały być najgłębszym doznaniem duchowym proroka. Ponad te wszystkie nieszczęścia miała w sercu i duchu Ezechiela zatriumfować chwala Jahwe (Ez 1,28). Jej doświadczenie stało się niejako pierwotnym doznaniem proroka, usuwając na dalsze miejsce całe jego dotychczasowe poznanie, łącznie z traumatycznym wydarzeniem, jakim była katastrofa narodu i Jerozolimy. Sfera chwały Jahwe była sferą bezpieczeństwa. Powołany do służby Ezechiel stał się uczestnikiem tego bezpieczeństwa, a to uczestnictwo nadawało trwałą charakter jego życia prorockiego.

¹¹ Łączna liczba deportowanych wynosiła ok. 4600 (dorosłych mężczyzn?), por. J. BRIGHT, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 357.

¹² Jego zadanie było niezwykle ważne, od powodzenia bowiem tej misji zależało życie lub śmierć Izraela, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 1–20*, Saint Louis 2005, s. 121.

Nowy porządek, jaki zaistniał w życiu Ezechiela, pozwolił mu na podjęcie misji świadka chwały Jahwe pośród zesłańców¹³. Posłannictwo stróża nad pokoleniami Izraela dokonywało się właśnie na podstawie pierwotnego doznania Ezechiela, dzięki temu mógł stać się łącznikiem między świętością chwały Jahwe a zesłańcami, którzy byli dalecy od tej rzeczywistości. W ich świadomości zapisała się klęska katastrofy, która mogła prowadzić do całkowitego załamania lub prób ułożenia sobie życia w nowych warunkach, daleko od zamysłu Jahwe, a więc powierzonego im posłannictwa, jakie mieli spełniać w stworzonym świecie.

Oreǳcie Ezechiela pozostaje niezrozumiałe dla tych wszystkich, którym jest obce doświadczenie duchowe opisane w tekście Ez 1,1–3,15. Zachowanie proroka niekiedy bywało uważane za dziwaczne, a czasami wręcz za paranoidalne¹⁴. Zastanawiano się nad zdrowiem psychicznym tego męża Bożego. Współcześnie już tych problemów nie posiadamy, trudne bowiem w interpretacji zachowanie Ezechiela staje się zrozumiałe w kontekście jego pierwotnego doświadczenia (otrzymanej wizji) i jedynej w swoim rodzaju misji przygotowywania zesłańców do przyjęcia nowego działania Jahwe; On to wszystko czyni nowe, a z resztek narodu tworzy nowy lud, zdolny bez przeszkód do wypełnienia powierzonej mu misji¹⁵.

Inkluzję tematyczną całej Księgi Ezechiela stanowi motyw chwały Jahwe i jej zamieszkania. Ezechiel dostąpił przywileju doznania tej obecności, tym samym został uzdolniony do poznania zamiaru Jahwe, czyli Jego nowej inicjatywy, odnoszącej się do Izraela oraz do ziemi. Prorok zatem został całkowicie „wyzuty” z lamentowania po zniszczeniu starej Jerozolimy. Wyraźnie na to wskazuje tekst Ez 24,15–16: *I stało się słowo Jahwe do mnie, mówiąc: Synu człowieczy! Oto Ja zabieram od ciebie przedmiot pożądania oczu twoich w nagłej śmierci i nie lamentuj, i nie płacz, i nie nadejdzie łza twoja*. Osobisty los proroka (nagła śmierć jego żony), stał się znakiem zarówno dla niego samego, jak i dla zesłańców. Naturalne i usankcjonowane prawem trwanie w żałobie po zmarłej bliskiej osobie nie miało być udziałem w doświadczeniu Ezechiela. On miał już być wyrazicielem nowego początku, nowego prawa i nowej ziemi.

Doznanie obecności chwały Bożej dokonało się u Ezechiela bez udziału społeczności Izraela (zesłańców) i bez odwołania się do przeszłości. Prorok nie

¹³ Według Ezechiela zesłanie otrzymało swą właściwą treść wraz z opuszczeniem świątyni przez chwałę Jahwe, por. L.A. SCHÖKEL, J.L.S. DIAZ, *I Profeti*, s. 942.

¹⁴ Do tego zob. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 10–11.

¹⁵ Misja proroka nie ograniczała się wyłącznie do napominania zesłańców, lecz wskazywała kierunki przyszłej odnowy dokonywanej przez Jahwe, por. J. BRIGHT, *Historia Izraela*, s. 362–363.

„przejmuje pałeczki” od swych poprzedników, lecz kroczy samodzielną drogą zgodnie z powołaniem, jakie otrzymał od Jahwe. Staje się typem nowego proroka i nowego prawodawcy. Staje w obliczu procesu kształtowania oblicza nowego ludu Izraela, przed którym z kolei staną nowe wezwania: podjęcie się nowego Exodusu oraz wkroczenie do nowej ziemi, opisanej w tekście Ez 40–48. Nie powtórzy się jednak epoka Mojżesza i Jozuego. Naród nie będzie się już zmagał z wrogością obcych ludów i nieprzyjazną ziemią. Wszystkie przeszkody usunie Jahwe. Narody zostaną pokonane (Ez 25–32; 38–39)¹⁶, a ziemia będzie zagospodarowana (Ez 40–48).

Nastąpi zupełnie nowy początek dziejów Izraela, w którym przeszłość będzie już całkowicie zanurzona w osądzie Jahwe. Ezechiel w niezwykle dynamicznym i sugestywnie literacko sposobie przedstawia ten okres dziejów Izraela (Ez 3,22–24,27). Przeszłość pozbawiona była jakiegokolwiek wartości. Izrael faktycznie nie związał się z Jahwe (Ez 16), jedynie wykorzystał swoje wybraństwo w celu zaspokajania egoistycznych ambicji ziemskich. Historyczny Izrael otrzymuje jednoznaczne imię: *naród buntowników* (גוֹיִם הַמּוֹרְדִים). Brakuje w tym określeniu terminu עַם, który wskazuje na lud miły Jahwe: *Mój lud*. Tymczasem גוֹיִם to *goje*, czyli obce ludy niemające uczestnictwa w obietnicach Jahwe. Wprawdzie Ezechiel często posługuje się również terminem אֶל (98 razy), niemniej jednak znamienne jest to, że pierwszym określeniem Izraela jest właśnie גוֹיִם (Ez 2,3), a ludów obcych – עַם (Ez 3,5)¹⁷. Zastosowana przez Ezechiela inwersja wskazuje na nowy porządek, w którym nie będą już funkcjonowały dawne standardy. Ezechiel zatem w obliczu doznanej wizji chwały Jahwe (Ez 2,28) otrzymuje pierwsze polecenie od Jahwe, które będzie konstytuowało wstępny etap jego misji: *I powiedział do mnie: synu człowieczy, Ja posyłam cię do synów Izraela, do narodu buntowników, którzy zbuntowali się przeciwko Mnie, oni i ojcowie ich występowali przeciwko Mnie aż do dnia tego* (Ez 2,3). W słowach Jahwe pojawia się kompletna ocena dziejów narodu. Nie ma tu mowy o tym, co Jahwe uczynił dla ludu. Ta kwestia jest oczywistością, która zostanie dobitnie wyrażona w tekście Ez 16,1–14¹⁸. Ezechiel tymczasem, uzbrojony w duchowe poznanie chwały Jahwe (czyli poznanie zamysłu Jah-

¹⁶ Zarówno w wymiarach ziemskich, jak i eschatologicznych, por. A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1997, s. 36–37.

¹⁷ Ezechiel stosuje również odwrotną nomenklaturę, por. A.R. HULST, עַם / גוֹי, THAT II, s. 290–325.

¹⁸ A.S. JASIŃSKI, *Wywyższenie i upadek Jerozolimy (Ez 16,3b–43)*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela*, Opole 2003, s. 166–180.

we), miał skierować się do zesłańców, do Izraela przybywającego w Babilonii. Niełatwo było przemawiać do ludu, który przez samego Jahwe został określony jako naród buntowników. Narodem buntowników okazał się wówczas, gdy sprzeciwiał się prawu Jahwe i zrywał przymierze z Nim. Zesłańcy mieli już swoją przewrotną ocenę tego, co się stało, mieli przywódców, którzy byli zdolni do przejścia inicjatywy pośród zesłańców. Wśród nich był sam król Jojakin oraz nieszczęsny władca Sedecjasz, który skończył jako więzień w lochach Babilonii. Wprawdzie Ezechiel wymienia pierwszego z nich (Ez 1,1), lecz czyni to z racji chronologicznych, a nie treściowych. Postać tego władcy całkowicie znika, pojawiają się natomiast aluzje do Sedecjasza (nienazwanego imiennie) w kontekście opisu kolejnego zdobycia Jerozolimy (Ez 12,1-16). Nikt z nich nie był powołany przez Jahwe do duchowego przewodzenia ludu, jedynie Ezechiel otrzymał misję *stróża* (צִפְּרָה)¹⁹, która miała charakter wyjątkowy na tle dotychczasowych dziejów narodu. Izrael stanął przed całkowicie nowymi wyzwaniem, którym nie sposób było podołać na podstawie dotychczasowych instytucji (królewskie, kapłańskie, prorockie). Jahwe posyłając Ezechiela do *narodu buntowników*, przede wszystkim chciał dać poznać zesłańcom, że jest pośród nich Jego posłaniec, czyli prorok (Ez 3,5). Zatem posłany mąż został wybrany przez Jahwe, ustanowiony *prorokiem* (נְבִיא), czyli posiadającym ducha Jahwe. W tym znaczeniu Ezechiel przypomina wszystkich swych wielkich poprzedników; był jednak kimś innym, a zadecydowała o tym nowa sytuacja, jaka zaistniała w Izraela po upadku Jerozolimy. Ezechiel stał się stróżem i jedynym wiarygodnym mężem zdolnym doprowadzić lud (resztę)²⁰ do celu, jakim miała być rzeczywistość opisana w tekście Ez 40–48. On rozpoczyna zatem nową wędrówkę ludu, która w pierwszym etapie będzie miała charakter duchowy. Prorok, sam duchowo poznając dostojeństwo nowej świątyni, nie miał jednak osobiście do niej doprowadzić lud. Nie przypominał nawet Mojżesza, który przyprowadził Izrael do granicy Kanaanu (Pwt 34). Pierwszym zadaniem Ezechiela było „obrzydzenie” ludowi wspomnienia o swojej przeszłości. Temu celowi służy m.in. treść obszernego tekstu Ez 16, w którym pojawiają się dosadne określenia: *I brałaś synów swoich i córki swoje, które urodziłaś dla mnie i składałaś je w ofierze dla nich na pożywienie; czy nieliczny (był) nierząd twój? I zabijałaś synów moich, i dawałaś, ich przeprowadzając (przez ogień) dla nich. I przy wszystkich obrzydliwościach twych i nierządach twych nie pamię-*

¹⁹ Od rdzenia צִפְּרָה (*spoglądać, patrzeć*), por. WSHP II, s. 227.

²⁰ Temat „reszty” pojawia się u proroków w kontekście nauki o sędzi i zbawieniu (Iz 6,10-13a; Jr 24,8-10; Ez 6,8-9; 9,8-9; Am 3,13; 5,3; 6,9-10), por. LB, s. 690.

tałaś dni młodości twej, gdy byłaś naga i odkrytą, szamoczącą się w swej krwi byłaś (Ez 16,20-22). Izrael zapomniał o swoich początkach (litość okazana mu przez Jahwe), dlatego wszystkie jego czyny miały okazać się skrajnie nagannymi. W miejsce pierwotnej litości pojawiał się sąd, którego skutki ujawniły się w losie Jerozolimy i jej mieszkańców. Przekazane przez Ezechiela pouczenia (w formie *porównania*; szczególnie rozdziały 16 i 23) odzierały zesłańców ze wszystkich złudzeń. Przeszłość nie będzie dla ludu już żadnym oparciem. Nie będzie można wspominać wspaniałych lat zażyłości ludu z Jahwe. Takiego idyllicznego okresu po prostu nigdy nie było. Całą przeszłość Izraela symbolizują *suche kości* (Ez 37,1-14), które stały się znakiem losu, do jakiego z własnej winy (naród buntowników) doprowadził się Izrael²¹. Na tle zesłańców Ezechiel prezentuje się jako ktoś inny, ktoś dziwaczny, a nawet chorobliwy w swym zachowaniu. Jego nietypowe zachowanie każe zwracać uwagę na osobliwego męża, który nie wahał się leżeć na lewym boku przez trzysta dziewięćdziesiąt dni oraz na prawym kolejnych czterdzieści dni (Ez 4,4-6)²². Bezczynność spotęgowana niemotą (Ez 3,22-27) wyłączyła niejako Ezechiela z rytmu życia zesłańców, którzy musieli podjąć się ogromnego wysiłku celem zagospodarowania się w nowych warunkach (historia pokazała, że potrafili to wykonać perfekcyjnie). Zetknięcie się Ezechiela z chwałą Jahwe w kontekście przebywania w Babilonii wyznacza początek historii nowego Izraela. Dla proroka wyznacznikiem jego świadomości nie będą już tragiczne wieści z Jerozolimy (nie będzie po nich żaloby), lecz jego majestatyczne poznanie Jahwe każe mu widzieć Izrael w całkowicie nowym wymiarze, którego nie ograniczą czas i przestrzeń. Świadomość proroka została zakotwiczona w doznaniu chwały Jahwe, której obecność znajdzie swe środowisko w nowej ziemi i nowej świątyni.

Księga Ezechiela nie stanowi części cyklu ksiąg wywodzących się z jego tradycji (szkoły), jak ma to miejsce w przypadku Izajasza i Jeremiasza. Jest samotnikiem, ale nie osamotnionym (ma uczniów). W jego Księdze widać rysy myślenia deuteronomistycznego, odkrywa się różne relacje do innych ksiąg Starego Testamentu, dostrzega się wpływ na późniejszych autorów, w tym również na twórców Nowego Testamentu, a zwłaszcza na autora Apokalipsy św. Jana.

²¹ Lamentacja zawarta w w. 11 (*wyszły kości nasze*) ma swoje paralele w metaforach zastosowanych w innych księgach Starego Testamentu odwołujących się do dramatycznej rzeczywistości, która stawała się punktem wyjścia głoszonego orędzia, por. W. ZIMMERLI, *Ezechiel I*, Philadelphia 1979, s. 20.

²² Ezechiel był bardziej wrażliwym mężem w stosunku do innych proroków, por. L.A. SCHÖKEL, J.L.S. DIAZ, *I Profeti*, s. 754.

Prorok musiał się zmagać z wieloma kwestiami. Dawny Izrael przestał istnieć, a z nim świątynia. Jerozolima (i cała ziemia przodków) znalazła się w rękach obcego władcy. Ustały ofiary składane w świątyni, pielgrzymki do Świętego Miasta, ustał gwar ulic, rozmów i oczekiwań na nowe dary Jahwe wypełniającego swe obietnice. Nic nie pozostało z przeszłości. Prorok miał przed sobą wyłącznie naród buntowników, dlatego on miał stać się kimś innym, kimś posłusznym zdecydowanemu poleceniu Jahwe: *A ty, synu człowieczy, słuchaj, co Ja mówię do ciebie; nie bądź zbuntowany jak dom buntowniczy; otwórz usta swoje i zjedz to, co Ja daję tobie* (Ez 2,8). Nie będzie zatem Ezechiel czytał z dziejów swego ludu (a nawet z osobistych przeżyć), treścią jego „wiedzy” będzie bowiem pouczenie, jakie przekazał mu Jahwe. W ten sposób będzie na nowo ukształtowane wnętrze proroka, a nawet jego osobowość i siła wyrazu oddziaływania na otoczenie. Kolejne słowa Jahwe wzmacniają ten wizerunek: *Jak diament twardszy od krzemienia, dałem ci czoło twe. Nie lękaj się ich i nie przerażaj się ich obliczem, ponieważ domem zbuntowanym (są) oni* (Ez 3,9)²³. Prorok odtąd nie mógł odczuwać żadnego lęku w obliczu możliwych wrogich postaw zbuntowanego ludu. Ich zachowanie było jedną wielką grą pozorów, w rzeczywistości nie posiadali żadnej siły i byli skazani na wtopienie się w obce środowisko naznaczone bałwochwalstwem i ohydnyymi praktykami²⁴. Diamentowe oblicze Ezechiela miało zatem ujawniać stan rzeczy. Izrael przebywając na zesłaniu, miał z całą wyrazistością poznać pełną miarę nieprawości, jakiej dopuścił się w przeszłości. Ezechiel stał się nośnikiem Księgi jeszcze niepublikowanej, której jednak poszczególne fragmenty miały być sukcesywnie ujawniane, aż otrzymały zewnętrzną formę, która dotarła do naszych czasów.

Myśl Ezechiela przekracza wymiary historyczne i wkracza w metahistorię, przekracza doczesność i wkracza w eschatologię, a gwarantem nowego procesu jest odwieczny i wierny swym obietnicom Bóg²⁵. Ezechiel nie zatrzymuje się na płaszczyźnie zewnętrznej, lecz koncentruje się na wymiarze duchowym. W tym znaczeniu trzeba rozważać wizję zawartą w tekście 40–48. Prorok otwiera nowe perspektywy relacji człowieka z Jahwe. Jego antropologia proeg-

²³ Treść w. 9 bazuje na wcześniejszym tekście Ez 2,6-7, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 1–20*, Saint Louis 2005, s. 116.

²⁴ U proroka nie ma wprost wzmianki o ewentualnym zejściu się zesłańców z potomkami pokoleń północnych deportowanych do Asyrii po upadku Samarii. Temat ten podejmuje W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 55–68.

²⁵ Deutero-Izajasz w późniejszym okresie niewoli rozwinął tę myśl, którą aplikuje do idei wyprowadzenia z niewoli (por. Iz 43,8-13), por. U. BERGES, *Jesaja 40–48*, Freiburg 2008, s. 280.

zystencjalna była rezultatem otrzymanej wizji chwały Jahwe i Jego działania²⁶. W tym aspekcie nie jest zależny od żadnej wcześniejszej tradycji. Wprawdzie nie da się go oddzielić zupełnie od środowiska, w którym wzrastał i działał, niemniej jednak na skutek otrzymanego powołania stał się w dużym stopniu autonomiczny i na wskroś nowatorski. Wyznaczył perspektywy doświadczenia religijnego Izraela, które nie były dostępne w przeszłości. Jego orędzie nie mogło być w pełni przejęte przez słuchaczy, gdyż mówił językiem dla nich nie do końca zrozumiałym. Nastąpił dysonans między oczekiwaniami i dążeniami zesłańców a kierunkiem rozwoju wydarzeń zwiastowanych przez proroka. Obie strony reprezentowały dwa różne światy, choć wyrastały z tej samej tradycji. O zaistnieniu owej różnicy zadecydowały wizje chwały Jahwe dostępne jedynie Ezechielowi²⁷.

Ezechiel jest dowodem na to, że dzieje świata rozwijają się nie na podstawie przypadkowych splotów różnych wydarzeń, ewentualnie decyzje podejmowane przez wpływowe jednostki. Ostatecznie dzieje świata pozostają pod całkowitą „kontrolą” zamysłu Jahwe. Najwięksi władcy: faraon egipski (Ez 32), Nabuchodonozor z Babilonii (Ez 26,7; 29,18; 30,10) czy przywódcy morskiego imperium Tyru (Ez 26–28) nie wybili się ponad Jahwe, lecz ich czyny zostały wpisane w scenariusz „napisany” przez Jahwe. Ezechiel spoglądał na swoją epokę „oczyma” Jahwe²⁸, stąd musiał spotkać się z murem niezrozumienia ze strony ludu buntowników. Myśl Ezechiela nie ograniczała się do restauracji Izraela po niewoli. Nie pouczał o odbudowie miasta i świątyni, zwiastował natomiast prawdę o *darze* Jahwe, o nowym środowisku, o nowym prawie, a nade wszystko o nowym ludzie.

Brak „ortodoksyjności” Ezechiela sprawiał wiele trudności w przyjęciu jego orędzia wśród zesłańców i ich potomków. Po niewoli nastąpiło ponowne zasiedlenie „starej” ziemi, odbudowano świątynię. Do tego dzieła wzywali ówczesni prorocy – Zachariasz i Aggeusz. Prawo Mojżeszowe znalazło się w centrum uwagi rodzącego się judaizmu. Nie pojawiła się nowa Jerozolima, czyli *dar* Jahwe. Spod progu świątyni nie wypłynął ożywczy potok wód (por. Ez 47,1-12).

²⁶ Dla Ezechiela Prawo Jahwe było najwyższym dobrem, jakie otrzymał Izrael, natomiast uleganie fałszywym prawom i nakazom było drogą prowadzącą ku śmierci, por. H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 64.

²⁷ Temat ten rozwija R. RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Warszawa 1998.

²⁸ Ezechiel pozostawał pod wrażeniem wizji wszechwiedzy Boga, którą opisał w symbolu „obrzęczy” pełnej oczu (Ez 1,18), por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela* (Pismo Święte Starego Testamentu XI, 1), Poznań 2013, s. 61.

Pustynia pozostała pustynią, a słone wody Morza Martwego w dalszym ciągu pozostają sferą śmierci i braku jakiegokolwiek życia²⁹.

Księga Ezechiela powstała dlatego, że Jahwe realizował (i realizuje nieustannie) swoje zamiary. Nie odpowiadają one zimnej kalkulacji umysłu ludzkiego i jego krótkowzrocznych oczekiwań. Nowy początek domagał się nowego orędzia, które zostało wyrażone nowym językiem, nowymi wyobrażeniami i nowymi czynnościami. Tęgo wszystkiego dostarcza tekst Księgi Ezechiela. Owa Księga, choć została zakotwiczona w tradycji biblijnej, oddziaływała na liczne późniejsze pokolenia. Nie mogło jej zabraknąć w Nowym Testamencie. Niepokój duchowy, który wzbudził Ezechiel, podważający absolutny charakter dotychczasowego *credo* Izraela, okazał się niezwykle kreatywny dla autorów nowotestamentalnych, którzy stanęli w obliczu składania świadectwa o Jezusie Chrystusie i Jego dziele, które swe (ziemskie) początki brało z tradycji Izraela. Chwała Jahwe, jakiej doznał Ezechiel, i wyobrażenia, z którymi podzielił się ze swymi odbiorcami, współgra z nowym doświadczeniem duchowym stanowiącym tożsamość chrześcijaństwa³⁰. Prorok z Babilonii niejako rysuje już nowy początek, nową i ostateczną inicjatywę Jahwe. Wypowiedzi Ezechiela nie mają charakteru zamkniętych tematów, raczej otwierają perspektywę na nowe działanie Jahwe. Prorok każe ludowi do końca zaufać Panu, który będzie działał zaskakująco. To On w końcu napisze dzieje świata. Trzeba zatem z konieczności dać miejsce Panu na Jego działanie. Księga Ezechiela nie definiuje niczego, nie jest przewodnikiem po ziemskiej Jerozolimie i innych terenach. Jest przewodnikiem po drogach wyznaczanych przez Jahwe i każe Izraelowi niejako wstrzymać oddech, by ukazało się nowe dzieło przekraczające oczekiwanie jakiegokolwiek człowieka, a zwłaszcza oczekiwania historycznego Izraela³¹.

Księga Ezechiela w swym całościowym ujęciu wyraża wielką tęsknotę za Jahwe i pragnienie przewyciężenia wszelkich ograniczeń, jakie odczuwał człowiek w relacji z Jahwe. Przygotowuje ona myśli, które z całą stanowczością wyraził św. Paweł w swoich listach. Apostoł Narodów, pisząc do gminy

²⁹ Ezechielowa wizja odnowy ziemi (Ez 47,1-12) odwołuje się do pewnych założeń teologii Syjonu, lecz poddaje ją modyfikacjom i wskazuje na odrodzoną ziemię Izraela jako miejsce spotkania i życia Jahwe ze swoim ludem, por. W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013, s. 348.

³⁰ Związek Księgi Ezechiela z Nowym Testamentem, a w szczególności z Apokalipsą św. Jana, szczegółowo przebadala B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52), Stuttgart 2004.

³¹ Dokonało się ono w Jezusie Chrystusie, które ma wymiar kosmiczny, por. T. JELONEK, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, s. 430-431.

w Koryncie, która przysparzała mu wiele zmartwień, podobnie jak zesłańcy Ezechielowi, zachęca: *Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczyje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień. Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie* (2 Kor 4,16-18)³². Dla chrześcijan słowa Apostoła brzmią zrozumiale, rozważane z perspektywy dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Tę samą myśl wyraża Ezechiel w całym swym dziele. Nie miał on przywileju poznania działania Jahwe na końcu czasów (por. Hbr 1,1-2). Był jednak inspirowany właśnie duchem tego działania, dlatego jego pouczenia przekraczały standardy ówczesnego profetyzmu i wskazywały na nowe działanie Jahwe, które nie można było określić na podstawie dotychczasowych doświadczeń Izraela w relacji z Jahwe.

Ezechiel był namiętnym prorokiem wpatrującym się w przyszłość. Nie pozwalał swoim słuchaczom zadowalać się teraźniejszością. Nie poddaje się chwili złowieszczych nowin płynących z rozpadającej się ziemskiej Jerozolimy. On już wiedział, że to wszystko musi się stać. Fala uderzeniowa, jaką była wieść o katastrofie miasta (Ez 33,21-22), nie zdołała osłabić jego ducha prorockiego, a zarazem optymizmu, jakiego był uosobieniem. Słowa jego proroctwa wybijają się ponad zwąły gruzowiska Jerozolimy, a nawet ponad trupy zalegające ulice miasta. Izrael na wygnaniu potrzebował właśnie takiego proroka. Choć nie był do końca zrozumiany, wzbudzał jednak nadzieję na odmianę losu narodu, na świetlaną przyszłość³³. Ezechiel nie był fantastą i idealistą. Nie obiecał „szklanych domów”. Był realistą, znał doskonale naturę człowieka, jego słabość i grzeszność³⁴. Nie oczekiwał zmiany, jaką mogła w narodzie wywołać trauma zburzonej Jerozolimy i życia na wygnaniu. Nawet najbardziej dramatyczne wydarzenia nie mogły zmienić natury człowieka, a lud pozostał narodem buntowników. Zmiana mogła dokonać się wyłącznie na podstawie nowych działań Jahwe, wnoszących ożywczego ducha. Dawny Izrael nie miał już powstać, lecz nowy lud miał powstać z niebytu, który symbolizowały suche kości. Pan zapo-

³² Apostoł ukazując perspektywę przyszłej chwały wierzących, rysuje przed nimi wizję nadchodzących bolesnych wydarzeń, por. A.S. JASIŃSKI, *Apostolska służba Ewangelii. Drugi List św. Pawła do Koryntian*, w: J. FRANKOWSKI, S. MĘDALA (red.), *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (WMWKB 9), Warszawa 1997, s. 245.

³³ F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*, s. 25.

³⁴ Owa słabość była wykazywana również jego czynami symbolicznymi, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 20.

czątkuje nowe życie, nowego Izraela cieszącego się nowym sercem i nowym duchem (Ez 36,26-27)³⁵.

Historyczny Izrael już po powrocie do Jerozolimy miał w dalszym ciągu wczytywać się w słowa prorocstwa Ezechiela, aby nie zadowalać się doczesnością. Odbudowana świątynia nie miała być ostateczną formą kontaktu ludu z Jahwe. W niczym nie usunął tego faktu przepych świątyni Heroda. Było to dzieło mające swój historyczny kres, a dowodem tego było posłannictwo Jezusa z Nazaretu: *Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo* (J 2,19). Porządek opisany w tekście Ez 40–48 stał się odległą zapowiedzią nowej, duchowej świątyni zaistniałej w momencie wskrzeszenia Jezusa. Faktycznie świątynia przestała istnieć. W nowej Jerozolimie jej brak zauważa wizjoner: *I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI”. A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek* (Ap 21,2-3.22)³⁶. Określenie *Bóg z nimi* (w. 3) współbrzmi z nazwą „Jerozolimy” przytoczoną przez Ezechiela, a mianowicie *Jahwe (jest) tam* (Ez 48,35). Ezechiel i św. Jan wpatrzni byli w tę samą rzeczywistość, choć dysponowali różną perspektywą oglądu. Orędzie proroka wskazuje zatem na ostateczny skutek interwencji Jahwe, który w sposób pełny mógł opisać dopiero wizjoner z Apokalipsy.

³⁵ Bóg jest wierny i konsekwentny, kieruje się miłością do Izraela, por. L.A. SCHÖKEL, J.L.S. DIAZ, *I Profeti*, s. 831.

³⁶ Wizjoner, opisując dar odkupienia, ukazuje, że przerasta on w zdumiewający sposób dar dawnego stworzenia, por. A. TRONINA, *Apokalipsa – orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, s. 350.

2. Ezechiel: prorok kapłański

Prorok Ezechiel (syn Buziego [בִּזְיָ]) należy do najwybitniejszych postaci Izraela z okresu początków niewoli babilońskiej. Współczesny mu był Jeremiasz z Anatot (starszy o jedno pokolenie). Obaj koncentrowali się na przełomowym wydarzeniu dziejów starożytnego Izraela, jakim był definitywny upadek Jerozolimy i zburzenie świątyni. Obu proroków łączyło pochodzenie kapłańskie³⁷. Jeremiasz miał doświadczenie czasów reformy Jozjasza³⁸ (choć wyraźnie jej nie wspomina) i długi okres przepowiadania w Jerozolimie zwłaszcza za panowania Jojakina i Sedecjasza. Ezechiel, który znał Jerozolimę królewską, został jednak powołany na proroka dopiero w Babilonii (Ez 1–3)³⁹, po pierwszym upadku miasta (597 r. przed Chr.) i deportacji, w której się znalazł wraz z królem Jojakinem, o którego losach nic nie wspomina. Deportowanymi byli nade wszystko ludzie znamienici, mający wpływ na społeczeństwo. Kapłańskie pochodzenie Ezechiela wpisywało go właśnie w ramy tej grupy populacji Jerozolimy⁴⁰. Jego spojrzenie na Jerozolimę posiadało optykę zupełnie inną w porównaniu z optyką Jeremiasza przebywającego w tym czasie w mieście. Ezechiel widział Jerozolimę z perspektywy Tel Abibu⁴¹ (Ez 3,15). Charak-

³⁷ Kapłańskie pochodzenie Ezechiela nie budzi żadnych wątpliwości nie tylko z powodu jego prezentacji w Ez 1,3, lecz również na podstawie jego znajomości i zainteresowań świątynią, przepisów sakralnych i języka bliskiego Kodeksowi Świętości i Dokumentowi Kapłańskiemu, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

³⁸ Był to ostatni okres splendoru Królestwa Południowego, por. L.A. SCHÖKEL, J.L.S. DIAZ, *I Profeti*, s. 751.

³⁹ V. Hertrich (za nim Harford, Berry, Brownlee, Hyatt) uważał, że Ezechiel został prorokiem już w Jerozolimie, gdzie wypełniał swoją misję, tu miała nastąpić redakcja Ez 1–39 (przepracowana później w Babilonii), por. V. HERTRICH, *Ezechielprobleme* (BZAW 61), Giessen 1932.

⁴⁰ J. Smith wysunął hipotezę o pochodzeniu Ezechiela z Królestwa Północnego i jego przynależności do zesłańców z 734 r. Miałyby o tym świadczyć takie określenia i wypowiedzi obecne w Księdze, jak: „dom Izraela”³⁹, opisy idolatrii (praktyki północne), wyrocznie przeciwko fałszywym prorokom, potępienie grzechów Judy w większym stopniu niż Samarii, por. J. SMITH, *The Book of Prophet Ezekiel*, London 1931.

⁴¹ Nazwa miasta znaczy: „wzgórze ruin z czasu potopu”, zatem było to miejsce opuszczone, a następnie przeznaczone na osiedle (dla zesłańców), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

ter jego misji ujawnia już imię „Ezechiel” (יְחֶזְקֵאל), które ma charakter teoforyczny: *oby Bóg wzmocnił* (Ez 1,3; 24,24; por. 1 Krn 24,16 [wzmianka o innej postaci])⁴².

2.1. Ezechiel: prorok nowych czasów

W obliczu ogromu katastrofy i powierzonego zadania Ezechiel musiał być wzmocniony w wyjątkowy sposób. Takiego wzmocnienia potrzebował również Izrael przebywający na wygnaniu. Lud potrzebował odnowy wiary w Jahwe, który jest Bogiem, wiary w Tego, który działał od początku, który zlitował się nad Jerozolimą (Ez 16), powołał lud w Egipcie (Ez 20) i jest potężniejszy od wszystkich władców ziemskich (Babilonii i Egiptu), dlatego pomimo doświadczeń (niewola) lud miał przed sobą wspaniałą przyszłość. Ezechiel działał w przeświadczeniu, że Jerozolima królewska nie miała już racji bytu. Wprawdzie przez pewien czas utrzymywała swoją pozorną suwerenność (Sedecjasz rządził z łaski Babilonii), jednak w oczach proroka był to już stan agonii spowodowany całym ciągiem niewierności narodu, które były opisywane przez Ezechiela na różny sposób (por. Ez 16; 20; 23). Ezechiel nie dawał już żadnych rad władcom Jerozolimy (w przeciwieństwie do Jeremiasza) i to nie tylko z powodu oddalenia fizycznego od miasta (odbywał duchowe peregrynacje do miasta), lecz nade wszystko z powodów historiozbawczych, rozpoczął się bowiem sąd Jahwe nad ludem, którego finałem będzie wykonanie wyroku na mieście: *I stało się w dwunastym roku, w dziesiątym (miesiącu), w piątym (dniu) miesiąca uprowadzenia naszego, przybył do mnie zbieg z Jerozolimy, mówiąc: Zostało zdobyte miasto* (Ez 33,21; por. 24,25-27). Chodzi o datę 8 stycznia 585 r. przed Chr., czyli wieść o zdobyciu Jerozolimy dotarła do Ezechiela półtora roku po tragedii⁴³. Potwierdziła ona autentyczność przepowiadania proroka i stała się

⁴² W przeciwieństwie do imienia króla Ezechiasza (*moją mocą jest Jahwe*) imię Ezechiela wyraża ideę potrzeby wzmocnienia ze strony Jahwe, zgodnie z absolutnym *novum*, w jakim znaleźli się mieszkańcy Jerozolimy, por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 9.

⁴³ W. Zimmerli podaje dwanaście oryginalnych dat obecnych w tekście: 1. Piąty dzień czwartego miesiąca trzydziestego roku, czyli od deportacji Jojakina (1,1.2) oraz po siódmym dniu (3,16). 2. Piąty dzień szóstego miesiąca szóstego roku (8,1). 3. Dziesiąty dzień piątego miesiąca siódmego roku (20,1). 4. Pierwszy dzień miesiąca jedenastego roku (26,1). 5. Dwunasty miesiąc dziesiątego miesiąca dziesiątego roku (29,1). 6. Pierwszy dzień pierwszego miesiąca dwudziestego siódmego roku (29,17). 7. Siódmy dzień pierwszego miesiąca jedenastego roku (30,20). 8. Pierwszy dzień trzeciego miesiąca jedenastego roku (31,1). 9. Pierwszy dzień dwunastego miesiąca jedenastego roku (32,1). 10. Piętnasty dzień miesiąca dwunastego roku (32,17). 11. Piąty dzień dziesiątego miesiąca jedenastego roku „po naszym zesłaniu” (33,21). 12. Początek roku, dziesiątego dnia miesiąca (= początek miesiąca roku kultycznego) w dwu-

przełomowym momentem orędzia prorockiego, które z przepowiadania karaniania przechodzi do zwiastowania odnowy teokratycznej (Ez 33–48). Prorok kontaktował się często z zesłańcami, w tym ze starszyzną (por. Ez 8,1; 14,1; 21,1), w celu udzielenia rad i przekazania orędzia Jahwe. Stał się osobą znaną, którego słowa rozważano: *A ty, synu człowieczy, synowie ludu twego mówiący między sobą z powodu ciebie przy murach i bramach domów; i powie jeden (do) drugiego, każdy (do) brata swego, mówiąc: Pójdźcie, proszę, i posłuchajcie, jakie (jest) słowo, które wychodzi od Jahwe* (Ez 33,30). Prorok pełniąc funkcję stróża (Ez 3,16–21; 33,1–9), kształtował nowe oblicze ludu. Miał on zostać odnowiony, a tym samym uzdolniony do wypełnienia podstawowej misji: poznania Jahwe i bycia środowiskiem uświęcenia się Imienia Pana. Prorok nie mówi wiele o sobie. Wiemy jedynie, że był żonaty, lecz informacja ta została podana jedynie ze względu na realizowaną misję. Po śmierci żony otrzymał od Jahwe zakaz okazywania żałoby, stając się tym samym znakiem dla zesłańców, którzy mieli sobie uświadamiać, że unicestwienie Jerozolimy było wydarzeniem koniecznym i stało się punktem zwrotnym w procesie odnowy Izraela (por. Ez 24,15–27)⁴⁴.

Ezechiel został powołany na proroka Jahwe w piątym roku po deportacji, czyli w 593 r. przed Chr., prawdopodobnie w wieku trzydziestu lat, czyli 623 r. przed Chr. byłby rokiem jego urodzin (por. Ez 1,1)⁴⁵. Odpowiada to wiekowi dojrzałości do pełnienia funkcji kapłańskiej (Lb 4,3.23.30.47). Dane chronologiczne stają się również ważnym nośnikiem orędzia. Ezechiel nie mógł pełnić funkcji kapłańskiej w świątyni (choć jeszcze istniała), miał stać się natomiast świadkiem nowej świątyni, której szczegóły podaje w tekście Ez 40–42. Zadaniem proroka było przeprowadzenie (duchowe) Izraela z pierwszej świątyni do drugiej (nowej) równocześnie z wędrującą chwałą Jahwe, która opuściła stary przybytek i miasto (Ez 10,18–22; 11,22–23), a następnie przybyła do nowej świątyni (Ez 43,1–12).

Prorok został posłany do Izraela, nazwanego *narodem buntowników* (אֱלֹהֵי הַמּוֹדְרִים), czyli do ludu o wrogim nastawieniu do prawa Jahwe (Ez 2,3). Swych odbiorców prorok nazywa często „domem Izraela” lub „synami Izraela”, a więc byli tymi, którzy dziedziczyli obietnice dane jednemu zjednoczonemu ludowi (bez podziału na Królestwo Południowe i Północne).

dziestym piątym roku „naszego wygnania”; ten rok jest następnie określanej jako czternasty rok po upadku miasta (40,1), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 9.

⁴⁴ Orędzie proroka ma charakter klarowny i jednoznacznie ukierunkowany, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 20.

⁴⁵ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela* (PSSTXI/1), s. 33.

Prorok dostrzega jednak nowy podział, jaki się dokonał, mianowicie na tych, co pozostali w Jerozolimie, oraz na tych, co znaleźli się na zesłaniu. Ta druga grupa miała stać się pierwocinami odnowionego ludu. Z tej perspektywy prorok nie zapowiada kontynuacji dawnych dziejów narodu. Upadek Jerozolimy stał się cezurą historii Izraela. Lud się nie odrodzi na podstawie immanentnej przemiany, lecz dzięki nowej interwencji Jahwe; On to ofiaruje Izraelowi nowe serce i nowego ducha (Ez 36,26).

Osoba Ezechiela była obiektem zainteresowań nie tylko biblistów i teologów, lecz inspirowała również poetów, pisarzy, malarzy oraz rzeźbiarzy; byli nią zainteresowani także psychologowie, a nawet psychiatrzy⁴⁶. Dostrzegano wiele zachowań oraz dziwacznych wypowiedzi Ezechiela, które wyróżniały się na tle innych proroków starotestamentalnych, choć i oni byli również oceniani surowo pod tym względem. Już sam opis zawarty w wizji inauguracyjnej rodził wiele wątpliwość w środowiskach psychoanalityków, np.: postacie ludzkie o czterech obliczach (człowieka, lwa, cielca i orła) i czterech skrzydłach, ich sposób poruszania się, obręcze pełne oczu (Ez 1,4-18), spożywanie zwoju (Ez 2,8-3,3), milczenie i skrępowania (Ez 3,22-27), duchowe podróże do Jerozolimy, fascynacja tematyką nierządu, krwi, niszczycielskiego działania miecza, zarazy i głodu. Te i inne teksty miały być symptomami wielu zaburzeń psychicznych Ezechiela, określanych jako schizofrenia czy katatonia. Nowsze badania, przeprowadzone głównie na gruncie egzegetyczno-teologicznym, przewyciężyły te krzywdzące proroka poglądy⁴⁷. Proroka nie można oceniać w oderwaniu od misji, do jakiej został powołany, od warunków, w których ją realizował, od losu, w jakim znaleźli się słuchacze (odbiorcy), od ogólnej sytuacji religijnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej Izraela i od całego środowiska ówczesnego świata Bliskiego Wschodu⁴⁸. Przede wszystkim Eze-

⁴⁶ A. Klostermann dostrzega w Ez 3-24 diariusz chorej osoby, natomiast w Ez 33-38 wypowiedź osoby uleczonej, A. KLOSTERMANN, *Ezechiel. Ein Beitrag zu Besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift*, ThStKr 50 (1877), s. 391-439.

⁴⁷ Sama Księga nie została napisana przez proroka i zawiera opisy redakcyjne, stąd trzeba ściśle oddzielić to, co pochodzi w materiale od samego proroka, od tego, co jest późniejszym dodatkiem, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 18.

⁴⁸ W. Zimmerli prezentuje dawne poglądy uczonych, którzy mieli uwagi na temat zdrowia psychicznego Ezechiela: B. Baentsch uważał, że prorocy Izraela mieli cechy patologiczne, a Ezechiel w szczególności (B. BAENTSCH, *Pathologischer Zuge in Israels Propheten*, ZWTh 50 [1908], s. 52-81); z kolei G. Hölscher widzi szczególne zachowanie proroka w kontekście ekstazy (G. HÖLSCHER, *Die Propheten*, Leipzig 1914), natomiast H.W. Hines odwołuje się do mistycyzmu (H.W. HINES, *The Prophets as Mystic*, AJSL 40 [1923], s. 37-41), tymczasem E.C. Browne pisze bezpośrednio o chorobie psychicznej proroka, czyli o schizofrenii (E.C. BROWNE, *Ezekiel's Abnormal Personality*, JBL 65 [1946], s. 277-292). Podobny pogląd miał K. Jaspers, który w opisach czynności i słów proroka dostrzega symptomy schizofrenii (K. JASPERS, *Der*

chiel musiał przezwyciężyć wszelkie stereotypy, jakie zakorzeniły się w przekonaniach jego rodaków. Ich tradycyjne mniemanie o wiecznym trwaniu Jerozolimy rodziło w nich przekonanie o trwałym bezpieczeństwie miasta i jego mieszkańcach. Tymczasem katastrofa Jerozolimy całkowicie zburzyła ten spokój i zrodziła zwątpienie w potęgę Jahwe, skoro Jego miasto zostało zdobyte i zniszczone przez Babilończyków. Rodziło się niebezpieczeństwo przekonania, że obce bóstwa są silniejsze, a Nabuchodonozor był faktycznym panem życia i śmierci zesłańców. Zadaniem Ezechiela było w tej sytuacji stanąć w obronie zarówno imienia Jahwe, jak i w obronie ludu, który utracił właściwą orientację w życiu. Ezechiel nazwany został *znakiem* (נֹחַם) dla Izraela (Ez 12,6.11; 24,24.27). Znak ze swej istoty musi wzbudzać pożądane reakcje u odbiorców. W kontekście Izraela miała to być dogłębna refleksja, wewnętrzny wstrząs ogarniający wszystkie sfery wnętrza człowieka. Konieczna była radykalna zmiana, nie było czasu na powolne reformy, podobne do tych z czasów Jozjasza.

Prorok pozostawał nieustannie pod działaniem Pana, o czym świadczą liczne wzmianki o spoczęciu na nim ręki Jahwe (Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1). Decydował się los narodu, ostrzeżeniem mógł być los pokoleń północnych, rozproszonych przez Asyryjczyków, którzy nie zdołali doprowadzić do stworzenia nowej społeczności ludu Jahwe; pozostali właściwie poza działaniem proroków Jahwe. Ezechiel stanął przed zadaniem, wydawać by się mogło, niemożliwym do wykonania. Stając się *znakiem*, całą swoją osobę zaangażował w dzieło transformacji świadomości zesłańców. Nie uczynił sam siebie *znakiem*, lecz sprawił to Jahwe. „Dziwne” zachowanie proroka koniecznie trzeba interpretować w kontekście jego intymnej relacji z Jahwe, która owocowała zachowaniem przekraczającym ówczesne standardy zachowań społecznych, a tym bardziej standardy obowiązujące współcześnie. Izrael musiał sobie ponownie uświadomić, kim jest i jaką misję ma do spełnienia. Prorok z kolei dzięki bliskości z Jahwe oraz z ludem miał dogłębne poznanie zarówno Pana⁴⁹, jak i Izraela. Był świadkiem chwały Jahwe oraz grzechu ludu, pogwałcenia przymierza (por. symbolika jego imienia). Pomimo że był to lud buntowników, prorok nie powinien się go lękać (Ez 2,6) i powinien być odpornym na wszelkie ataki ze strony adresatów (Ez 3,8-9). Wszystkie te okoliczności ukazywały możliwości prorockiej ekspresji, jakimi dysponował

Prophet Ezechiel. Ein pathographische Studie in Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten, Heidelberg 1947), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 17–8.

⁴⁹ Jego poznanie Pana nadało specyficzny rys całemu przepowiedaniu, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 20.

Ezechiel. Jego słowa i czyny (symboliczne), wizje⁵⁰ i duchowe podróże nadały specyficzny charakter jego misji, która ostatecznie okazała się dziełem skutecznym. Izrael rozpoczął nową drogę życia już na początku przebywania w niewoli. Ezechielowi przypadło w udziale zadanie podstawowe, od którego zależała przyszłość ludu. Ewentualne błędy popełnione w tym okresie spowodowałyby nieodwracalne skutki. Ezechiel wpisuje się zatem w galerię mężów opatrznościowych – na wzór Abrahama, Mojżesza i Samuela. Wszyscy oni żyli w czasach przełomu. Ich świadomość kroczenia do celu i odpowiedzialności za powierzony lud sprawiły, że pomimo wszelkich trudności lud został wprowadzony na drogę bezpieczną, chronioną przez Jahwe i gwarantującą dojsię do miejsca bezpiecznego. Prorok nie miał względu na osoby. Jego zachowanie nie miało nic z wyrachowania lub przypodobania się świadkom jego życia. Ezechiel, choć prawie nic nie mówi o sobie, wskazuje przede wszystkim na Jahwe oraz na lud w jego kontekście religijno-dziejowym. To, co dzisiejszym czytelnikom wydaje się dziwne, a nawet chorobliwe, jest faktycznie wyrazistym znakiem dla czasu przemiany i konieczności podjęcia decyzji przez lud, a nawet konkretną jednostkę. Postać Ezechiela, jaka wyłania się z Księgi, nie ma oczywiście charakteru autobiografii. Jest dziełem redakcji (szkoły proroka) na podstawie słów i czynów proroka, lecz ujętym w nowej formie, dostosowanej do potrzeb czytelników, końca epoki niewoli. Ostateczna forma Księgi zatem była ważnym dokumentem świadczącym o początkach odnowy Izraela za czasów Ezechiela i kontynuacji tego procesu w nowych warunkach bliskich adresatom. Brak wzmianki o powrocie z niewoli i odbudowaniu świątyni każe nam widzieć tę redakcję przed powrotem repatriantów do Jerozolimy. Jednak niezależnie od ustaleń krytyki redakcji ważne jest to, że cała Księga zawiera orędzie o dwóch skrzydłach: dziejów przeszłości i dziejów przyszłości; osoba proroka (jego czasy) znajduje się pomiędzy tymi dwoma wymiarami⁵¹. Ezechiel stał się świadkiem zarówno tego, co się już dokonało (odwołanie się do dziejów Izraela), jak i tego, co się stanie (wizja odnowy). Logika Księgi, sięgająca do logiki proroka, świadczy o pełnej normalności Ezechiela, a wręcz o jego geniuszu prorockim. Był osobą niedającą się zamknąć w kanony „normatywnego” zesłańca. Czuł solidarność ze swym narodem i jego losem, jednak nie tkwił już w jego mentalności. Dzięki otrzymanym wizjom mógł w ca-

⁵⁰ Opis wizji nie jest faktograficzną relacją, lecz refleksją nad doświadczeniem, stąd trudno dojsię do jej faktycznego podłoża, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 18.

⁵¹ Ezechiel żyjąc w okresie przełomu, czyli upadku Asyrii, miał świadomość braku trwałości potęg ziemskich, tym bardziej odnosiło się do tak znikomego miejsca, jakim była ówczesna Jerozolima na tle obcych mocarstw, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 1-20*, s. 19.

łej prawdzie ocenić sytuację ludu i pozbawić go wszelkiej iluzji „poradzenia” sobie bez Jahwe. Bez pardonu wkroczył w życie przerażonych mieszkańców Jerozolimy. Odślaniał wszelkie ich nieprawości, nosząc ich ciężar (por. Ez 4,1-17), a tym samym stał się czytelną ikoną ludu, został pozbawiony mowy, był skrępowany i nieruchomy. Jego mowa była jak miecz, który przesywał do trzewi słuchaczy, była to mowa, która powalała z nóg i każe zakwestionować sens życia w dotychczasowych praktykach. „Nienormalność” Ezechiela wynikała z nienormalności postępowania Izraela⁵². Był to sposób dotarcia do ludu, który bez wstrząsającego orędzia i zachowania proroka chętnie pozostałby na poziomie życia dla niego wygodnego i „bezpiecznego”. Prorok nie wahał się włączyć w swe orędzie nawet tragicznego faktu śmierci swej żony. Nic nie pisze o żonie w kontekście pełnionej misji, jednak musiała być dla niego ważnym wsparciem, o czym świadczą słowa Jahwe: *Oto Ja zabieram od ciebie przedmiot pożądania oczu twoich w nagłej śmierci, i nie lamentuj, i nie płacz, i nie nadejdzie łza twoja.* (Ez 24,15b-16). W tym wyrażeniu pojawia się wyjątkowa wypowiedź o „ludzkiem” obliczu proroka. Był jak każdy ówczesny prorok (poza Jeremiaszem) żonaty i namiętnie związany ze swoją oblubienicą. To świadczy o „normalności” Ezechiela, który prowadził życie podobne do swych rodaków, a jednak ze względu na pełnioną misję rezygnuje z żałoby, by pokazać dramat Izraela. Dzięki prorockiej obecności Ezechiela, lud nie był porzucony i zdany na łaskę i niełaskę zdobywców. Nie musiał uciekać się do szukania sposobów asymilacji z obcym społeczeństwem. Lud nie musiał się lękać, gdy miał kontakt z prorokiem, wzmocnionym przez Jahwe i wyzwolonym od lęku przed trudami podejmowanych wysiłków. Bezkompromisowa obecność Ezechiela kazała jego otoczeniu dostosować swe oczekiwania do miary wyznaczonej przez proroka. Dokonywało się to w trakcie licznych kontrowersji i w zmaganiach tego, co stare (zesłańcy), z tym, co nowe (prorok wzmocniany ręką Jahwe). Miarę wysiłku Ezechiela ujawnia funkcja stróża i wynikających z niej obowiązków (Ez 3,33). Ezechiel miał nakaz ostrzegania tych, którzy źle postępowali, musiał więc mieć doskonale rozeznanie w sposobie życia rodaków. Nie była to „inwigilacja” w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, czy jakakolwiek wścibskość. Prorok miał bowiem zatroszczyć się o zgromadzenie ludu w celu poddania go woli Jahwe. Nowy Izrael miał stać się społecznością tworzącą środowisko autentycznego poznania Pana i uświęcenia Jego imienia. Wzorem dla tego środowiska stał się sam prorok – znak. Instruktywna była jego relacja do

⁵² D.J. Halperin traktuje chorobę Ezechiela jako efekt ogólnej patologii środowiska zesłania, por. D.J. HALPERIN, *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*, University Park, Pennsylvania State University Press 1993, s. 135.

Jahwe oraz pełne zaangażowania się w proces kształtowania nowego Izraela. Wprawdzie proces ten dokona się dzięki Duchowi, dawcy nowego serca i nowego ducha, niemniej jednak nie mógł być zapoczątkowany bez pośrednictwa Ezechiela i jego interwencji na rzecz zmiany postawy ludu wobec Jahwe.

Ostatnie wystąpienie proroka przypada na 571 r. (Ez 29,17), czyli na rok dwudziesty siódmy od wprowadzenia. Nie znamy dalszych losów proroka. Żył w otoczeniu swoich uczniów, którzy uczestniczyli w redakcji Księgi, która ostateczny kształt osiągnęła zapewne już po śmierci Ezechiela. Grób proroka pokazuje się w południowo-wschodnim Iraku – nad Eufratem w miejscowości Al Kifl⁵³. Sanktuarium jest czczone zarówno przez Żydów, jak i chrześcijan⁵⁴.

2.2. Ezechiel: kapłan odnowionej świątyni

Jak wyżej zauważyliśmy, ze wstępu do Księgi Ezechiela dowiadujemy się, że Ezechiel w 30 r. znalazł się pośród wprowadzonych nad rzeką Kebar (Ez 1,1a)⁵⁵. Wers ten (w przeciwieństwie do w. 3) zawiera wypowiedź w 1. os. l. poj. i odwołuje się do osobistych relacji proroka. Trzy elementy biograficzne są tu istotne: chronologia, socjologia i topografia, brak natomiast tu elementu teologicznego. Izajasz rozpoczyna swoją relację terminem *וַיִּזְוֶה* (*wizja*), który jednoznacznie wskazuje na boską inspirację (Iz 1,1), co ostatecznie znalazło swój wyraz w postaci Księgi. Jeremiasz natomiast rozpoczyna od formuły: *וַיְהִי כִּי הָיָה יְרֵמְיָהוּ* (*słowa Jeremiasza*), lecz zaraz dodaje, że są one nośnikiem orędzia Jahwe, który do niego przemówił (por. Jr 1,1-2). Tymczasem Ezechiel nie wprowadza motywu teologicznego. Pisząc o roku trzydziestym, może mieć na uwadze swój wiek – oznaczałoby to osiągnięcie dojrzałości i możliwość pełnienia ważnej funkcji (por. Lb 4,43). Mając zatem lat trzydzieści, Ezechiel znalazł się pośród *uprowadzonych* (*הַגּוֹלָה*). Czytelnik obeznany z historią narodu orientuje się, że chodzi tu o grupę mieszkańców Jerozolimy, tych, którzy przeżyli masakrę, jaka dokonała się podczas pierwszego zdobycia miasta (597 r.

⁵³ W. NEUSS, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 1–2), Münster 1912, s. 87.

⁵⁴ Nie mamy żadnych biblijnych informacji na temat śmierci i grobu Ezechiela; przekonanie, że umarł z powodu zawiści książąt ludu (oskarżanych przez proroka o idolatrię), nie ma podstaw w tradycji i jest mało prawdopodobne, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

⁵⁵ Por. Ez 1,3; 3,15.23; 10,15.22; 43,3; prawdopodobnie chodzi o *saṭṭ en-n il*, (*Wielki Kanaan?!*) niedaleko od Nippur, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

przed Chr.). Byli wśród nich zarówno przywódcy ludu (wraz z królem Jojakinem), jak i warstwy średnie, a nawet najniższe (choć ci w większości pozostali na swojej ziemi). Uprowadzonych nie nazywa Ezechiel ludem Izraela (domem Izraela), czy mieszkańcami Jerozolimy, lecz terminem יהגולה, który oznacza istotę wstępnej transformacji narodu, jaka dokonała się na skutek zdobycia przez Nabuchodonozora Jerozolimy. To bolesne doświadczenie stało się udziałem młodego mieszkańca miasta, czyli Ezechiela, który sam musiał się adaptować do nowych warunków, jakie zaistniały w jego życiu oraz życiu całego Izraela. Ze zmianą statusu ludu uległa zmianie też jego sytuacja bytowa. Zesłańcy z dumnych mieszkańców Jerozolimy stali się mieszkańcami obcych terenów położonych na rzekę Kebar⁵⁶. Ezechiel był zatem jednym z licznych zesłańców i w niczym się nie różnił od pozostałych współziomków. Stał w obliczu wielkiej niewiadomej, a przyszłość, zdawać by się mogło, zależała całkowicie od łaski, lub niełaski ze strony potężnego Nabuchodonozora i jego administracji wzmocnionej potężną armią.

We wstępnej wypowiedzi (w. 1a) prorok ukazał sytuację naturalną, wspólną dla wszystkich zesłańców. Ezechiel został odcięty od korzeni ziemi ojczystej; po raz pierwszy od czasów Jozuego naród utracił całkowicie siedzibę w Izraelu, zmuszony do bytowania we wrogim środowisku. Prorok w krótkiej wypowiedzi oddaje istotę zmiany, jaka zaistniała, naród znalazł się niejako w sytuacji bez wyjścia. W tak dramatycznych okolicznościach wydawać by się mogło, że obietnice, którymi żyli jego przodkowie, straciły na znaczeniu, zwłaszcza że zesłańcy byli boleśnie doświadczeni nie tylko samym faktem opuszczenia Jerozolimy, lecz i trudami marszu pojmanych do Babilonii. W obliczu zarysowanego procesu dziejowego istotne znaczenie nabiera druga część wypowiedzi Ezechiela, zawarta w w. 1b: *otwarły się niebiosy i ujrzałem wizję Bożą* (Ez 1,1b)⁵⁷, zatem zdanie wprowadzające do całej Księgi Ezechiela (1,1a) zostało dopełnione treścią teologiczną (1,1b). Ezechiel przedstawia się tu nie jako jeden z uprowadzonych, lecz jako mąż wybrany, który otrzymał wyjątkowy przywilej ujżenia wizji Bożej. Poprzednicy proroka otrzymywali wizje w ziemi Izraela (Izajasz, Jeremiasz), natomiast on sam, znajdując się poza terenem ziemi obiecanej, został dotknięty obecnością Jahwe. Teren Babilonii nasuwa skojarzenia z miejscem narodzin Abrahama i jego poznania Bożej obecności. Patriarcha nie otrzymał wizji,

⁵⁶ Było to prawdopodobnie miejsce modlitwy zesłańców, którzy przejęli je po objawieniu się Boga Ezechielowi i powołaniu go na proroka, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

⁵⁷ Ezechiel jawi się jako wybitny teolog, który na nowo uczy lud, kim jest Jahwe, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 11.

lecz audycję, słyszał słowa Pana wzywające go do zaangażowania się w dzieło, które zostanie mu przekazane do wiadomości już na innym miejscu (Rdz 12,1-12). Wizja otrzymana przez Ezechiela została zatem umiejscowiona w punkcie wyjścia historii nowego Izraela. Zwiastuje ona nowy początek dla narodu, który niejako musi się odciąć od przeszłości i na nowo rozpocząć drogę, jaką wyznaczała mu opatrność Jahwe. Historii wprawdzie nie można było zatrzeć (wśród zesłańców w pamięci pozostały wydarzenia minionych epok) niemniej jednak Izrael nie pozostał wyłącznie w wymiarze tradycji narodowej, w nierozłączny bowiem sposób (na skutek wierności Pana) był on związany relacją do Jahwe. Osobiste życie Ezechiela stało się manifestacją tej prawdy. Jahwe nie pozostawia „w spokoju” swojego ludu, lecz objawiając się Ezechielowi, faktycznie objawia się Izraelowi przebywającemu na wygnaniu. W ten sposób zaznaczona została z jednej strony ciągłość działania Bożego w narodzie, a z drugiej nowy początek. Ten drugi aspekt będzie znacznie ważniejszy dla Ezechiela, zarówno w jego osobistym życiu, jak i w misji pełnionej wśród zesłańców. W obliczu powagi zaistniałej sytuacji Ezechiel otrzymał doświadczenie, które sprawiło, że stał się on faktycznie nowym człowiekiem. W. 1b rozpoczyna formuła פָּתְחוּ (otworzyły się), która występuje zaledwie pięć razy w BH w *nifal perf.* 3 os. l. mn. (od rdzenia פתח = otworzyć)⁵⁸. Każdy z tekstów zawiera informacje mające zwrotne znaczenie dla uczestników wydarzeń. W „czasach” Noego: *otworzyły się upusty nieba* (Rdz 7,11b); w wydarzeniach apokaliptycznych: *upusty otworzą się w górze i podwaliny ziemi się zatrzęsą* (Iz 24,18), natomiast prorok Nahum stwierdza: *Śluzę rzeczne się otworzyły, a pałac jest przerażony* (Na 2,7); *lud twój: kobiety pośród ciebie; nieprzyjaciołom twoim staną otworem bramy twego kraju; ogień strawi twoje zawory* (Na 3,13). Każdy z tych tekstów jest nośnikiem opisu bardzo dynamicznych wydarzeń, które do szpiku przenikają ich uczestników. Znamionują one nowy początek: W „czasach” Noego, nowy początek ludzkości, natomiast w epoce prorockiej, nowy początek historii zbawienia. We wszystkich tych wydarzeniach działającym był Jahwe, który dawał poznać swą suwerenną i absolutnie zwierzchnią władzę. Tego typu doświadczenie stało się również udziałem Ezechiela. Miało ono charakter doświadczenia podstawowego, od którego „liczył” się nowy czas. Wprawdzie Ezechiel wielokrotnie odwołuje się do chronologii opartej na wydarzeniach z przeszłości, niemniej jednak w jego perspektywie historiozbowczej punktem odniesienia staje się wydarzenie *otwartych niebios*.

⁵⁸ R. BARTELMUS, פתח, TDOT XII, s. 186–191.

Po tym osobistym wyznaniu Ezechiela (w. 1) we wprowadzeniu do Księgi (ww. 2-3) pojawia się już nowa forma gramatyczna (3 os. l. poj.). W w. 2 zawarta jest wzmianka chronologiczna (piąty rok uprowadzania Jojakina = 593/592), natomiast w w. 3 kolejna informacja została podana na podstawie inkluzji teocentrycznej: *Stało się, że było słowo Jahwe /.../ była nad nim tam ręka Jahwe*. Werset ma już charakter redakcyjnej interpretacji tego, co stało się w wyniku *otwarcia się niebios*. Życie proroka zostało ujęte w klamry Bożego działania. Ezechiel stał się sługą słowa Bożego, a nad jego świadomością i działaniem zaciążyła ręka Jahwe, która przede wszystkim stała się „znakiem” otrzymanej wizji wraz z ujawnieniem możliwości proroka w procesie percepcji treści zawartej w wizji. Ezechiel, jak wiadomo, podaje bardzo mało informacji na temat swego życia osobistego, a to, co wiemy o proroku, jest ściśle związane z oddziaływaniem na niego mocy Jahwe⁵⁹. W tym zakresie różni się od wyznań Jeremiasza, który pozwala nam na poznanie swego wnętrza. Dla Ezechiela te informacje były zupełnie nieistotne, dla niego bowiem wartość miało jedynie działanie Jahwe i Jego ocena dziejów narodu (narodów) oraz jednostki. „Biografia” Ezechiela została zatem ujęta w konwencji klamry: słowo Jahwe – ręka Jahwe. W oderwaniu od tego związku prawie nic nie potrafimy powiedzieć o proroku.

Redaktor, odwołując się do powszechnej tradycji, przedstawia proroka w kontekście jego pochodzenia: *kapłan Ezechiel, syn Buziego* (w. 3b). Jest to jedyny tekst, w który mowa o kapłańskim rodowodzie Ezechiela⁶⁰. Jego ojca (Buziego) znamy jedynie z imienia i nie wiemy nic o jego posłudze jerozolimskiej. Zainteresowanie Ezechiela rodem Sadokitów (Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11) może wskazywać na pochodzenie jego przodków z tego pnia genealogicznego. W dalszych partiach nazywany będzie nade wszystko „synem człowieczym” (na wielu miejscach) zaledwie kilkakrotnie „prorokiem” (Ez 2,5; 33,33). Unikanie w Księdze określenia „kapłan” było czymś naturalnym. Ezechiel nie mógł spełniać tej posługi w Jerozolimie (zbyt młody wiek), a poza tym jego orędzie odcina się od praktyk stosowanych w sprofanowanym sanktuarium ziemskim. Treść Księgi i forma literacka zdradzają jednak jego kapłańskie pochodzenie i zainteresowanie świątynią, o czym świadczy tekst Ez 40–48. Kapłan Ezechiel wspomniany jest w 1 Krn 24,16 – w kontekście przygotowania do budowy świątyni (epoka Dawida) i wyznaczenia dla

⁵⁹ Prorok koncentruje się na opisie pewnego tematu ważnego dla domu Izraela i prezentuje go w niezwykle drobiazgowych szczegółach w formie metafory (por. Ez 7; 16; 23; 34), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 20.

⁶⁰ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 33.

niej osób do posługi kapłańskiej. Tamten Ezechiel stał zatem na początku tradycji ziemskiej świątyni, natomiast prorok Ezechiel staje na początku tradycji odnowionej świątyni (dar Jahwe).

Wprawdzie Ezechiel nie jest w dalszych partiach Księgi wspomniany jako kapłan, niemniej jednak był mężem, który ukształtowany był w tym środowisku, i pomimo nowego powołania (na proroka) zachował profil osobowości kapłańskiej. Świadczą o tym jego zainteresowania świątynią, Jerozolimą, kapłaństwem, ofiarami oraz szczegółami podanymi w obrazie nowej świątyni i nowej Jerozolimy (Ez 40–48)⁶¹. W pierwszych partiach pisma (Ez 1–7) został przedstawiony proces przemiany, jaki dokonał się w Ezechielu, a mianowicie przejście z roli kapłańskiej (biernej) do roli prorockiej (aktywnej). To właśnie dzięki temu procesowi mógł on czynnie włączyć się w życie społeczności zesłańców, stając się dla nich *znakiem* (Ez 12,6), czyli tym, który wskazuje na wartości niedające się poznać na drodze naturalnej, a jedynie dzięki wizji (audycji) otrzymanej od Jahwe⁶².

Ezechiel jako *znak*, jak wiadomo, został ukształtowany na skutek wizji opisanej w tekście (Ez 1,4–28). Stał się wizjonerem. Jego pochodzenie i autorytet kapłański zostały zatem niepomiaralnie wzbogacone, czyniąc z niego męża wpisującego się na listę najważniejszych postaci w dziejach biblijnego Izraela. Decydujący o życiu Ezechiela był pierwszy rok, jaki upłynął od jego powołania (por. Ez 1,2; 8,1). Podobnie jak arcykapłan, który miał przywilej zbliżania się do chwały Jahwe, również Ezechiel dostąpił tego wyróżnienia, jednakże już w nowym kontekście (poza przybytkiem), podczas wizji tronu/powozu Jahwe (*merkabah* = מְרֻכָבָה) otrzymanej w ziemi Chaldejczyków. Skale przemiany, jaka dokonała się w Ezechielu, ujawnia jego reakcja: *padłem na swoje oblicze i usłyszałem głos mówiący* (Ez 1,28). Wizja przeszła w audycję. Ezechiel otrzymał konieczne słowo, które uzasadnia dar wizji⁶³. Prorok wysłuchuje słowa Jahwe już w postawie stojącej, co podkreśla konieczność jego aktywności, wszystko dokona się w mocy działającego w nim ducha (Ez 2,2). W tym kontekście Ezechiel pierwszy raz został nazwany „synem człowieczym”, a zatem osobą zdecydowanie różną od Boga oraz stanowiącą integralną część środowiska zesłańców. Solidarność z rodakami będzie bardzo istotnym rysem

⁶¹ Liczba „cztery” pojawiająca się w opisie świątyni symbolizuje pełnię, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 18.

⁶² Opisy Ezechiela bazują na rzeczywistości i nie można ich całkowicie kwalifikować jako literackiej fikcji, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 18.

⁶³ Doświadczenie wizji (Ez 1,1–3,15; 3,16a.22nn; 8–11; 37,1–14; 40–48) angażowało samego proroka, który był aktywny i wpływał na ich kształt, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 19.

posłannictwa Ezechiela. Było to tym bardziej istotne, że prorok został posłany *do synów Izraela, do narodu buntowników* (Ez 2,3)⁶⁴. Na podstawie otrzymanej wizji Ezechiel mógł w sobie doznawać wielkiego rozdziewu pomiędzy harmonią sfery Jahwe a chaosem, jaki zapanował w życiu Izraela. Odtąd Ezechiel miał w sobie doświadczać owego napięcia „dwóch światów”, które nie miały z sobą stycznych punktów. Dla zbuntowanego ludu Ezechiel stał się *znakiem* i rozpoznawalnym prorokiem (w. 5), który nie miał w sobie nic z postępowania fałszywych proroków (Ez 13).

Przejście z funkcji kapłańskiej do prorockiej Ezechiela ujawniają kolejne opisy⁶⁵. Przede wszystkim prorok został nakłoniony do spożycia zwoju (Ez 2,8–3,3), w odróżnieniu od kapłanów składających ofiary, którzy spożywali z nich mięso (Kpł 6,11). Posługa kapłańska koncentrowała się na składaniu ofiar, natomiast misja prorocka – na głoszeniu słowa. Priorytet tej drugiej aktywności ujawnia opis Ezechiela. Ma on fundamentalne znaczenie dla dziejów Izraela, w przyszłości stworzy on instytucję synagogałną, która będzie funkcjonować obok drugiej świątyni w Jerozolimie, a następnie zdominuje życie religijne Izraela (po 70 r. po Chr.). Prorok został równocześnie wzmocniony przez Jahwe, który uczynił go niezłomnym rzecznikiem Jego sprawy: *Jak diament twardszy od krzemienia, dałem ci czoło tve. Nie lękaj się ich i nie przerażaj się ich obliczem, ponieważ domem zbuntowanym (są) oni* (Ez 3,9). Gdy Ezechiel ponownie znalazł się pośród zesłańców (ww. 12–14), przebywał *siedem dni, osłupiały pośród nich* (w. 15). Ten stan spoczynku i milczenia odpowiada siedmiu dniom przebywania w milczeniu kapłanów wprowadzonych w urząd (por. Kpł 8,31–33). Był to okres oddzielający osobę konsekrowaną od dotychczasowego sposobu życia do nowej posługi, która była ściśle związana z otrzymaną misją. Kapłani lewicy przygotowywali się do udzielenia błogosławieństwa ludowi na wzór Aarona (Kpł 9,22–24), natomiast Ezechiel został wezwany do głoszenia Bożego wyroku oraz upominania zesłańców wypełniając misję stróża (Ez 3,16–21).

Zachowanie proroka oraz wykonywane przez niego czynności symboliczne stały się znakami transformacji, jaka zachodziła we wzajemnej relacji Jah-

⁶⁴ Wychodząc z tego tekstu, A Bertholet wysunął hipotezę o potrójnej misji Ezechiela: w Jerozolimie w latach 593–592 (Ez 2,3–3,9), poza Jerozolimą (opuścił ją w czasie niewoli i przeniósł się na wieś), a następnie udał się do Babilonii, gdzie w 585 r. otrzymał kolejną wizję (Ez 1,4–2,2), por. A. BERTHOLET, *Hezekiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling* (HAT 1/13), Tübingen 1936.

⁶⁵ Ezechiel nie sprawując czynności kapłańskich w świątyni, stał się duchowym przewodnikiem ludu o rysach kapłańskich, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 9.

we i Izraela⁶⁶. Posłany do ludu Ezechiel miał jednak na początku całkowicie unikać kontaktu z ludem, zgodnie z poleceniem otrzymanym od Pana: *Idź, zamknij się pośrodku swego domu* (Ez 3,24). Zachowanie proroka miało uświadomić zesłańcom ich stan niewoli, zamknięcia, czyli braku dostępu do dóbr wcześniej im przez Jahwe ofiarowywanych. Dodatkowo ten stan podkreślają krępujące go więzy: *oto nałożone będą na ciebie powrozy i będziesz związany nimi, i nie wyjdiesz do nich* (w. 25). Zaistniała przepaść między prorokiem a ludem stała się znakiem pustki, w jakiej znaleźli się zesłańcy, którzy w tym momencie nie tylko utracili ziemię (ze świątynią), lecz wszelki kontakt z Jahwe, a ten stał się możliwy jedynie dzięki pośrednictwu proroka. Do posługi kapłańskiej przybliży również Ezechiela jego troska o uszanowanie Imienia Bożego. Izrael otrzymał ziemię przede wszystkim po to, by stała się ona mieszkaniem dla Imienia Jahwe (por. Wj 12,11). Prorok w swym orędziu tę kwestię wielokrotnie przywołuje. Izrael nie wypełnił swej misji (por. Ez 36,20), stąd prorok stał się mężem przywracającym należną cześć dla imienia Pana.

Dom Ezechiela w Babilonii (w Tel-Abib) stał się miejscem spotkań proroka ze starszymi Judy. W kontekście takiego zejścia (Ez 8,1) prorok doznał wizji, która odsłaniała najbliższą przyszłość Jerozolimy i świątyni (Ez 8,1–11,25). Całość doznania koncentruje się na punkcie kulminacyjnym, a mianowicie na opuszczeniu przez Jahwe świątyni, a tym samym pozbawienia miasta i sanktuarium skutecznej obrony. Ezechiel został zobowiązany do przekazu tej wizji zesłańcom (Ez 11,25), którzy w ten sposób zostali przygotowani na wieści o katastrofie, jaka miała się wkrótce dokonać. Ezechiel z jednej strony informuje zesłańców o klęsce ludu i utracie Jerozolimy wraz z sanktuarium, lecz z drugiej zapewnia, że odtąd Jahwe będzie *dla nich świątynią na krótko* (Ez 11,16) w ziemi wygnania. Obietnica obecności Jahwe uzasadniała całą misję proroka pośród zesłańców i otworzyła perspektywę nowej przyszłości, która nie miała już być powtórką ponurych dziejów przeszłości.

Misja prorocka Ezechiela objęła również jego życie prywatne, z którego szczegółami prawie się nie dzieli z odbiorcami. Jak wiadomo, był żonaty (Ez 24,15–27), a jego małżonka była „radością” jego oczu (w. 15), wraz z nią znalazł się na wygnaniu. Jej utrata oznaczała dodatkowe osamotnienie, a równocześnie wezwanie do realizacji posługi w nowych, ekstremalnych warunkach⁶⁷. Zakaz okazywania żałoby po śmierci żony (w. 17) sytuuje to tragiczne wydarzenie na

⁶⁶ Opisy wizji i czynności symbolicznych wyróżniają Księgę Ezechiela spośród innych wielkich pism prorockich, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 17.

⁶⁷ Śmierć żony miała miejsce w 587 r. przed Chr. – w roku upadku Jerozolimy, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

płaszczynie działania Jahwe w sprawie całego narodu, zwłaszcza w kontekście zburzenia Jerozolimy i świątyni w 587/6 r. przed Chr.

Przebywając w Babilonii, Ezechiel zapoznał się z kulturą i cywilizacją obcego kraju. Głęboko w jego psychikę zapadł rozdziew pomiędzy zdrową religijnością Izraela (reforma Jozjasza) a praktykami bałwochwalczymi obcych ludów, w tym wielkich ówczesnych potęg⁶⁸. Był świadkiem upadku Asyrii i nieudanej próby pomocy, jakiej próbował jej udzielić egipski faraon Neko (spowodował jednak śmierć Jozjasza). Zagłada Asyrii stała się jednak znakiem kresu każdej potęgi ziemskiej. Ezechiel mógł więc, patrząc z perspektywy działania Jahwe, „trzeźwo” ocenić przyszłość zarówno Babilonii, jak i innych ludów. Wprawdzie w czasach współczesnych Ezechielowi imperium Nabuchodonozora było niewzruszone, a jego agresywna polityka (również względem Jerozolimy) została w orędziu ukazana jako przejaw karania samego Jahwe. Jednak los Babilonii był przesądzony i miał być podobny do klęski, jaką ponosiły wszystkie ludy sąsiadujące (bliżej lub dalej) z Izraelem (Ez 25–32). Niepowodzenia miały również spotkać wszystkie wrogie siły uosobione mityczną postacią Goga z kraju Magoga (Ez 38–39). To dzieło oczyszczenia ludu z oddziaływania zła zewnętrznego będzie dziełem Jahwe, Jego darem dla odnowionego narodu.

Świadomość historiozabawcza proroka została ukształtowana dzięki otrzymanym wizjom. Będąc *znakiem* dla zesłańców (Ez 24,25), był rozpoznawany jako ktoś „inny”, choć pochodzący z tego samego ludu. Jeszcze raz trzeba podkreślić, że w ten sposób tłumaczą się jego dziwne zachowania, które – jak wiadomo – w przeszłości były traktowane jako zaburzenia psychiczne⁶⁹. Dostrzegano niekiedy istnienie ścisłego związku między szaleństwem a prorocstwem. Wynikał on jakoby z usposobienia proroka, który jest podatny na doświadczenia nadnaturalne, które prowadzą do melancholii, a nawet szaleństwa. Tymczasem „dziwne” zachowania (trwanie w osłupieniu, klaskanie w dłonie, leżenie na boku) wynikało z sytuacji, w jakiej się znalazł on sam oraz cały naród. Ezechiel nie widział możliwości ratunku Izraela poza interwencją Jahwe i na Niego wskazuje całą swoją ekspresją, rozumiałą dla ludzi ówczesnego środowiska, a całkowicie obcą mentalności „medycznej” i ogólnocywilizacyjnej współczesnych czasów. „Dziwne” zachowanie nie było czymś wyjątkowym

⁶⁸ Ezechiel również pamiętał doskonale sytuację religijną oraz intrygi polityczne Jerozolimy, por. L.A. SCHÖKEL, J.L.S. DIAZ, *I Profeti*, s. 752.

⁶⁹ Wykonywanie dziwnych czynności symbolicznych, przeniesienie do Jerozolimy i innych miejsc, długie opisy wizji, paraliż ciała i brak mowy kazały zastanawiać się komentatorom nad stanem zdrowia psychicznego Ezechiela, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 17.

w posłudze innych proroków. Jeremiasz czuł się jak człowiek pijany, którego członki ogarniało drzenie (Jr 23,9), a Izajasz chodził nago (Iz 20,3-4). Ich misja nie ograniczała się jedynie do pouczenia – ich życie stało się dla odbiorców znakiem szczególnych więzów z Jahwe. W sytuacji Ezechiela chodziło o ujawnienie tej prawdy w szczególnie trudnych warunkach. Prorok nie znajdował się w ojczyźnie pośród swojego ludu, lecz przebywał na wygnaniu otoczony obcymi ludami, a jego ziomkowie stanowili znikomą mniejszość. Ezechiel, naznaczony stygmatem kontaktu z chwałą Jahwe, zachowywał się odpowiednio do tego doświadczenia. Musiał znaleźć sposób dotarcia do zesłańców, którzy byliby zdolni do przyjęcia orędzia prorockiego, uznając jego wiarygodność. Ezechiel stanął pośrodku ludu z bardzo wyrazistym przesłaniem, któremu towarzyszyła wyrazistość zachowań. Był niezwykle silną osobowością zdolną do pełnego zaangażowania się w sprawę mu powierzonej. Nie obawiał się zatem wykazać występków mieszkańców Jerozolimy, którzy stanowili zasadniczy trzon wygnańców. Mówił zatem o grzechach przez nich popełnionych wraz z praktykami bałwochwalczymi (Ez 8,1-18)⁷⁰. Upadek ludu był zatem całkowity. Ezechiel miał więc pouczyć zesłańców o wielkości występków, o winie, jaka ich obciążała, i o konieczności zdystansowania się od przeszłości wraz z przyjęciem łaski Jahwe i Jego nowego działania. Nikt nie musiał się obawiać odpowiedzialności za grzechy przodków (Ez 18), zatem przebywając w Babilonii, zesłańcy nie musieli obawiać się, że za nimi kroczyły grzechy dawnych pokoleń. Przeszłość (grzechy przodków) miała być całkowicie odcięta od życiorysu pokolenia znad rzeki Kebar. To Jahwe przybył wraz z nimi na wygnanie, a Jego chwała pozostawała również na Górze Oliwnej (Ez 11,23). Tym samym ziemska Jerozolima była już dla nich niedostępna, podobnie jak ogród rajski dla pierwszych rodziców (Rdz 3,24). Misją proroka było „wymazanie” z pamięci ludu dawnej stolicy i świątyni, nie było bowiem w nim już miejsca dla Jahwe, a jedynie wspomnienie o grzechach. Ezechiel miał świadomość, że sama myśl o grzechach i winie może doprowadzić do całkowitego załamania się ludu oraz próby poszukiwania „ratunku” w obcym środowisku (asymilacja postaw obcych ludów). Taki los w większości spotkał pokolenia północne, uprowadzone po klęsce Samarii w 722 r. przed Chr. Ezechiel, świadom ogromu zadań przed nim stojących, stosował takie metody przekazu zamysłu Jahwe, aby „wstrząsnąć” pozytywnie ludem i skłonić go do powrotu do Jahwe. Nie było to zadanie na jedno pokolenie. Mentalności i przyzwyczajzeń nie da się zmienić w krót-

⁷⁰ Były to praktyki bałwochwalcze, które sięgały korzeniami wpływów asyryjskich i innych odległych ludów, por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, Poznań 2004, s. 450.

kim czasie. Jego misja była otwarta na przyszłe pokolenia i czasy, na których końcu lud miał być zbudowany na podwalinie podstawowego *credo*, wzmocnione wewnętrznym przekonaniem, że *Jahwe (jest) tam* (Ez 48,35).

Misja Ezechiela miała na wskroś pozytywny charakter i zwiastowała świetlaną przyszłość ludu żyjącego w świetle chwały Jahwe (Ez 40–48). Ponury obraz przeszłości, który zawarty został w ogromnej liczbie tekstów, może sprawiać wrażenie, że prorok był pesymistą czy nawet fatalistą. Nic bardziej błędnego w ocenie! Ezechiel był zdrową, silną osobowością, z całą konsekwencją zmierzał do realizacji postawionego mu przez Jahwe celu. Wypełnił misję stróża i orędownika słowa Jahwe. Podporządkował całkowicie swe osobiste życie podjętej misji i wskazał ludowi horyzonty Bożego działania, które skutkować miały pełnym zbawieniem ludu. Ezechiel prezentuje przyszłość na podstawie idei chwały Jahwe. Jedynie „chwała” jest stałą wartością, która obecna była w przeszłości, ujawniła się na wygnaniu i zdominuje przyszłość Izraela. Jego orędzie zostało przekazane w sposób dynamiczny, inspirując wiele późniejszych pokoleń ludu do refleksji nad dziejami narodu i jego związków z Jahwe. Prezentacja Ezechiela jasno wykazuje, że miał mentalność kapłańskiego proroka, który znał w szczegółach dzieje narodu i jego związki z Jahwe. Nie pisał jednak kroniki Izraela, lecz spoglądał w przyszłość, która miała przywrócić harmonię relacji Jahwe i ludu. Rzeczywistość ta została ukazana w obrazie nowej świątyni, nowego prawa, nowej ziemi i nowej Jerozolimy. Zastosowana symbolika odpowiadała kapłańskiej mentalności Ezechiela, nie chodziło zatem o realistyczny opis przyszłości, lecz o prawdę odbudowania narodu zdolnego do poznania Jahwe i uświęcenia Jego Imienia.

2.3. Orędzie i metody działania Ezechiela według D.I. Blocka⁷¹

Orędownik Jahwe	1,1-28a; 1,28b–3,15
Stróż	3,16-21; 6,1-14; 7,1-27; 33,1-9
Prawdziwy prorok	12,21-28; 13,1-23; 14,1-11; 22,23-31
Ucieleśnienie orędzia	3,22-27; 33,21-22; 33,30-33
Wizjoner	8,1–10,22; 11,22-25; 43,1-14
Dramaturg	4,1–5,17; 12,1-20; 21,23-32; 37,15-28
Nauczanie w przypowieściach i zagadkach	17,1-24; 19,1-14; 21,1-22; 22,17-22

⁷¹ D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 46.

Uczestnik debat	11,1-13; 11,14-21; 18,1-32; 24,1-14; 33,10-20; 33,23-29
Oskarżający	14,12-15,8; 16,1-63; 20,1-44; 22,1-16; 23,1-49
Sędzia narodów	25,1-17; 26,1-21; 27,1-36; 28,20-23; 30,1-19; 32,17-32
Sumienie królów	28,1-10; 28,11-19; 29,1-16; 29,17-21; 30,20-26; 31,1-18; 32,1-16
Pasterz	34,1-31
Zwiastun dobrej nowiny	6,8-10; 11,14-21; 16,60-63; 28,24-26; 35,1-36,15; 36,16-38; 37,1-14
Apokaliptyk	38,1-39,29
Nowy Mojżesz	40,1-48,35

3. „Ezechielowa” epoka przełomu (627–538 r. przed Chr.) na tle dziejów drugiego i pierwszego tysiąclecia przed Chr.

Starożytny Bliski Wschód stał się kolebką współczesnej cywilizacji światowej, pozostawał w kontakcie z cywilizacjami Środkowego i Dalekiego Wschodu, a także z całym rejonem Morza Śródziemnego. Były to niejako dwa wielkie obszary „uskrzydlające” centrum, jakim był rejon Żyźnego Półksiężycy. To właśnie tu miały miejsce wydarzenia przełomowe zarówno w dziejach Bliskiego Wschodu, jak i dziejach Izraela. Prorok Ezechiel znalazł się w tyglu przemian niemających analogii w przeszłości. Jego przymusowa wędrówka (zesłańca) z Jerozolimy do Babilonii nad rzekę Kebar (Ez 1,1-2) miała również symboliczne znaczenie przełomu dziejów Izraela. Skończyła się epoka pierwszej świątyni (zbudowanej przez Salomona w latach 968–961 przed Chr.), zburzonej przez Nabuchodonozora w 586 r. przed Chr., a wkrótce miała się zacząć nowa epoka, czyli czas drugiej świątyni, zbudowanej przez Zorobabela (520–515 przed Chr., przebudowanej przez Heroda Wielkiego), a zburzonej przez Tytusa w 70 r. po Chr. Epoka działalności Ezechiela to czas bez świątyni, a nawet bez Przybytku, który towarzyszył Izraelowi od epoki Mojżesza (por. Wj 25–31). Był to okres, w którym Izrael uczył się, że żadne znaki zewnętrzne i materialne nie decydują ostatecznie o bezpieczeństwie ludu. Naród został pozbawiony zarówno ziemi, jak i świątyni, lecz nie został pozbawiony obecności Jahwe – zaznacza to prorok w opisie teofanii i rydwanu Bożego (Ez 1,3-28). Chwała Jahwe opuściła świątynię (Ez 10,18-22), lecz nie opuściła narodu. Powołany na proroka i stróża ludu Ezechiel został ukształtowany przez doświadczenie Jahwe nad rzeką Kebar. To ono zadecydowało o całym jego posłannictwie. Dla proroka przestała funkcjonować sfera życia prywatnego, czego skrajnym przykładem stało się jego zachowanie („wymuszone” przez Jahwe) w obliczu śmierci żony (Ez 24,15-27). Prorok stał się *znakiem* dla ludu, był kapłanem bez świątyni, bez ofiar i bez wszelkich przywilejów z tego faktu wypływających. Rozpoczął nową drogę Izraela w całkowitym dystansie do dziejów i miejsc kształtujących Izrael

przez stulecia (od momentu wkroczenia Jozuego do Kanaanu ok. 1200 r. przed Chr., a nawet od okresu patriarchalnego). Czasy Ezechiela stały się pomostem pomiędzy epoką imperiów ludów semickich (Akkad, Asyria, Babilonia) a epoką imperiów ludów indoeuropejskich (Persja, Ptolemeusze/Seleucydzi, Rzym). W obliczu ścierania się tak wielkich potęg pozycja Izraela wydawała się skrajnie zagrożona, zwłaszcza że polityka ostatnich królów w Jerozolimie (po śmierci Jozjasza w 609/8 r.) nie sprzyjała ugruntowaniu własnych tradycji narodowo-religijnych, lecz zmierzała do szukania sojuszy z obcymi ludami za cenę utraty własnej tożsamości. Izrael (nade wszystko Jerozolima) stał się jednym z licznych ludów, których los zależał od polityki wielkich mocarstw.

3.1. Kontekst historyczny wyroczni Ezechiela według D.I. Blocka⁷²

Rok	Biblia	Historia	Ezechiel	Daty Ez rok/m/dzień	Kalendarz obecny
640	2 Krl 22,1	Jozjasz królem			
627	Ez 1,1		Narodziny Ezechiela?		
626		Nabopolassar zdobywa Babilon			
614		Medowie zdobywają Aszur			
612		Upadek Niniwy			
609	2 Krl 23,29-30	Śmierć Jozjasza pod Megiddo			
609/8		Jojakim królem			
605		Bitwa pod Karkemisz; Nabuchodonozor królem			
604	Dn 1,1	Daniel i przyjaciele uprowadzeni do Babilonu			

⁷² D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 28–29.

Rok	Biblia	Historia	Ezechiel	Daty Ez rok/m/dzień	Kalendarz obecny
597	2 Krl 24,10-17	Jojakina królem; zesłanie króla, Ezechiela i notabli; Sedecjasz władcą			
593	Ez 1,1– 3,21 Ez 3,22-27	Koalicja antybabilońska w Jerozolimie (Jr 27,1-3); Ananiasz zapowiada rychły powrót z niewoli (Jr 28,1-4); Sedecjasz odwiedza Babilon	Powołanie Ezechiela na proroka Początek misji Ezechiela (niemy)	5.4.5 tydzień później	31 lipca 7 sierpnia
592	Ez 8,1		Pierwsza wizja świątyni	6.6.5	18 września
591	Ez 20,1	Koniec dwuletniego prorokowania Ananiasza (Jr 28,1-4)	Starszyzna odwiedza Ezechiela; wyrocznie o występkach Izraela	7.5.10	14 sierpnia
587	Ez 24,1	Początek oblężenia Jerozolimy; presja faraona Hofry na Jerozolimę	Ezechiel: dzień śmierci żony (?); wyrocznie przeciwko Egiptowi	9[10].10.10	5 stycznia
586	Ez 30,30 Ez 31,1	jak wyżej jak wyżej	przeciwko Egiptowi przeciwko Egiptowi	11.1.7 11.3.1	29 kwietnia 21 czerwca

Rok	Biblia	Historia	Ezechiel	Daty Ez rok/m/dzień	Kalendarz obecny
585	Ez 33,21	Wieść o upadku Jerozolimy, Ezechiel odzyskuje mowę	Wyrocznie	12.10.5	8 stycznia
	Ez 26,1	Początek oblężenia Tyru przez Nabuchodonozora	przeciwko Tyrowi	12.11.1	3 lutego
	Ez 32,1		przeciwko Egipcjom	12.12.1	3 marca
	Ez 32,17		przeciwko Egipcjom	12.12.15	8 marca
573	Ez 40,1	Babilon: święto nowego roku	Druga wizja świątyni	25.1.10	28 kwietnia
571	Ez 29,17	Nabuchodonozor: zdobycie Tyru	Wyrocznie przeciwko Egipcjom	27.1.1	26 kwietnia
562		Śmierć Nabuchodonozora			
539	Ezd 1,1-4	Cyrus wydaje dekret powrotu zesłańców do Jerozolimy			

3.2. Kontekst epoki Ezechiela

Ezechiel wyrastał w atmosferze agonii Jerozolimy. Do przeszłości należały już wielkie nadzieje narodu związane z rządami sprawiedliwego i mądrego króla Jozjasza. Jego reforma była ostatnią próbą uratowania narodu przed zbliżającą się klęską (2 Krl 22,1–23,30)⁷³. Młody władca miał być nowym Dawidem kształtującym bezpieczną teraźniejszość i przyszłość narodu. To w jego epoce tradycje Judei i Samarii były zespalane i wyraziły się tekstem Księgi Prawa odnalezionej w świątyni Jahwe (2 Krl 22,3-10). Samaria utraciła już

⁷³ Rozpoczął reformę ok. 627 r. przed Chr., a więc w roku prawdopodobnych narodzin Ezechiela, por. M. PETER, *Dzieje Izraela*, Poznań 1996, s. 80.

w 722 r. swoją niezależność, stając się łupem potężnej Asyrii. Wielu mieszkańców zostało deportowanych w głąb imperium: *Król asyryjski najechał cały kraj, przyszedł pod Samarię i oblegał ją przez trzy lata. W dziewiątym roku panowania Ozeasza król asyryjski zdobył Samarię i zabrał Izraelitów w niewolę do Asyrii, i przesiedlił ich do Chalach, nad Chabor – rzekę Gozanu, i do miast Medów* (2 Krl 17,5-6). Hagiograf nie podaje imienia władcy Asyrii, był nim prawdopodobnie Salmanassar V (727–722) bądź jego następcą, Sargon II (722–705). Imiona tych królów, jak i wielu innych władców Asyrii dobrze były znane mieszkańcom Judei w końcu VII w., kiedy to wielka potęga znad Tygrysu chyliła się ku upadkowi, rodząc tym samym nadzieje wielu ludów na odzyskanie wolności. Były to jednak płonne oczekiwania, jedną bowiem potęgę Mezopotamii miało zastąpić inne imperium, nie mniej ekspansywne, a zarazem gotowe do rozprawienia się z wszelką próbą zyskania samodzielności. W obliczu tej rywalizacji oczy niektórych Izraelitów spoglądały na Egipt⁷⁴, który tradycyjnie był uważany w środowisku rejonu Żyznego Półksiężycza za najstarszą i najbardziej stabilną potęgę całego rejonu semicko-chamickiego⁷⁵. Egipt tymczasem usiłował ratować walące się Imperium Asyryjskie, jednak na nic zdała się wyprawa faraona Nekao⁷⁶, która miała jednak fatalne skutki dla władcy z Jeruzolimy: *Za jego czasu faraon Nekao, król egipski, wyruszył do króla asyryjskiego nad rzekę Eufkrat. Gdy król Jozjasz wyszedł przeciw niemu, Nekao spowodował jego śmierć w Megiddo, zaraz przy pierwszym spotkaniu* (2 Krl 23,29). Śmierć króla miała również znaczenie symboliczne. Oznaczała bowiem kres nadziei Izraela związanych z relacjami z obcymi ludami. Naród tej nauki jednak nie przyswoił sobie, na co wskazuje błędna polityka następców Jozjasza.

3.3. Narodziny potęg semickich

Ezechiel kilkakrotnie nawiązuje do Asyrii, wspominając również Asyryjczyków (Ez 16,28; 23,5.7.12.23; 31,3; 32,22) – było to echo imperialnej obecności tego ludu w środowisku jerozolimskim. Dla wielu to właśnie Asyria była znakiem potęgi, panowania i sukcesu, pomimo ostatecznego upadku po klęsce

⁷⁴ Cywilizacja Egiptu pojawia się w połowie IV tysiąclecia przed Chr. i znika pod koniec IV w. po Chr., por. N. GRIMAL, *Dzieje starożytnego Egiptu*, Warszawa 2004, s. 24.

⁷⁵ Ezechiel podaje sporo informacji chronologicznych w mowach przeciwko Egipcjom i innym ludom, por. W. ZIMMERLI, *Ezechiel 1*, s. 9.

⁷⁶ W tym czasie faraon panował nad Syrią, co najmniej do Karkemisz, por. N. GRIMAL, *Dzieje starożytnego Egiptu*, s. 369.

Egipcjan pod Karkemisz w 605 r. Odtąd niepodzielnym władcą ówczesnego świata stał się Nabuchodonozor.

Pomimo klęski Asyria pozostawała przez długi jeszcze czas znakiem potęgi wywołującej lęk i respekt pośród okolicznych narodów. Historia Asyrii rozciągała się przez liczne wieki, kiedy z niewielkiego państwa przekształciła się w imperium wnoszące zupełnie nowe jakości cywilizacyjne, zdolne do skutecznego konkurowania z Egiptem, którego ponaddwutysięczne dzieje dochodziły do końca. Państwo faraonów nie mogło już dokonać wewnętrznej transformacji zdolnej zmodernizować kraj⁷⁷.

Prehistoria państwa asyryjskiego sięga epoki Akadu. Według genealogii biblijnej należeli do potomków Sema, syna Noego (Rdz 10,22). Akadowie zamieszkiwali w centralnym Międzyrzeczu już w końcu czwartego tysiąclecia przed Chr. Pierwszym ich znanym władcą był Sargon (ok. 2334–2279 r. przed Chr.), którego niezwykle okoliczności narodzin zostały opisane przez Kroniki Królewskie⁷⁸; mogły być one inspirujące dla hagiografa opisującego okoliczności narodzin Mojżesza (Wj 2,1-10). Po śmierci Sargona zbuntowali się Sumerowie⁷⁹, których zdołał pokonać kolejny władca Akadu – Rimusz (2278–2270). Długim panowaniem cieszył się natomiast Naramsin (2254–2218), którego wyprawy na zachód sięgały aż po obszary syryjskie oraz wschodniej Mezopotamii. Przyczynił się do upadku Ebla i Mari, których archiwa poznaliśmy dzięki odkryciom archeologicznym. Zmierzył się również zwycięsko z Gutejami, którzy byli szczególnie niebezpiecznym przeciwnikiem. Zdołał on stworzyć prawdziwe imperium, które było zapowiedzią potęgi asyryjskiej z pierwszej połowy pierwszego tysiąclecia przed Chr. Następcą Naramsina, jego syn – Szarkaliszarri spotkał się z agresywną polityką dotychczasowych sojuszników z Elamu oraz Amorytami, którzy pod koniec trzeciego tysiąclecia pojawili się w rejonie Mezopotamii. Ostatecznie w powstałym zamieszaniu Mezopotamia została podbita przez Gutejów, a imperium Akadu przestało istnieć w 2193 r. przed Chr. (bezpośrednią przyczyną mogła być rewolucja pałacowa).

Historia Akadu, pierwszego semickiego imperium, ujawnia pewne mechanizmy, jakie pojawiały się w dziejach kolejno po sobie następujących potęg królewskich. Te mechanizmy były również obecne w okresie przełomu VII

⁷⁷ Dążenia Psametycha II do odtworzenia wielkości Egiptu nie przyniosły rezultatów, por. N. GRIMAL, *Dzieje starożytnego Egiptu*, s. 371.

⁷⁸ ANET, 119.

⁷⁹ Najwcześniejsze osady w Sumerze (aluwialna dolina pomiędzy Eufratem a Tygrysem) powstawały już w połowie V tysiąclecia przed Chr., por. TH. JAKOBSEN, *Sumer*, w: A. GOTTE-RELL (red.), *Cywilizacje starożytne*, Łódź 1990, s. 76.

i VI w., a więc w epoce Ezechiela. Nowe imperia powstawały na skutek szybkich zdobyczy terytorialnych (por. dzieje Aleksandra Wielkiego), zdławienia oporu podbitych ludów, częstego przemieszczania ludności i wykorzystywania jej do budowy imperium, co prowadziło do niezadowolenia zniewolonych mieszkańców, a w końcu do ich buntu, który osłabiał władzę centralną. Ostatecznie któryś z kolejnych władców ponosił klęskę wywoływaną wieloma czynnikami: wzburzeniem społecznym, rewolucją pałacową oraz najazdami okolicznych ludów żyjących na pograniczu imperium. W kontekście Mezopotamii były to najazdy ludów pustynnych (z zachodu) oraz górskich (z północy i wschodu). Żyzne tereny Międzyrzecza były zawsze pokusą dla ludów bytujących w często ekstremalnie trudnych warunkach egzystencjalnych. W wyniku zejścia się tych wszystkich czynników żadne mocarstwo nie mogło utrwalić swego panowania na dłuższy czas. O takim procesie świadczą w szczególności sposoby dzieje Sumeru i Akadu⁸⁰. Zachodzące w trzecim tysiącleciu procesy w istotny sposób skutkowały na zawile dzieje późniejszych epok, w tym również na czasy Ezechiela.

Akad pomimo klęski stał się twórcą cywilizacji semickiej w Mezopotamii. Wykorzystano umiejętność pisania Sumerów, a ich znaki klinowe zastosowano do zapisu języka akadyjskiego, który przez wiele stuleci stał się językiem komunikacji w całym rejonie Żyznego Półksiężycza. W ten sposób zostało zachowane w pamięci wspomnienie o tajemniczym ludzie Sumerów, którzy zniknęli z dziejów Mezopotamii pod koniec trzeciego tysiąclecia przed Chr.

W drugim tysiącleciu do głosu dochodzą Amoryci, którzy potrafili wykorzystać zdobycze cywilizacyjne swych poprzedników. W XVIII w. władcą całej Babilonii zostaje Hammurabi (1792–1750)⁸¹, który panował w Babilonie nad Eufratem w tym samym rejonie, w którym zamieszkiwali zesańcy w okresie Ezechiela. Był on niezwykle uzdolnionym władcą, który potrafił wykorzystać do budowy swego imperium zarówno środki pokojowe (dyplomację, rozwój gospodarczy i kulturalny), jak i militarne (liczne wojny prowadzone na wschód i zachód od Eufratu). Jego ojciec, Samsuiluna panował w rejonie środkowego Eufratu, w którego centrum znajdował się Babilon (między Sip-
parem a Maradem). Królestwo Hammurabiego zostało powiększone o Larsę na południu i Mari na północy oraz o Niniwę nad Tygrysem. Nie miało ono jednak trwałego charakteru. Jego następcy musieli tłumić liczne rewolty,

⁸⁰ Do dzisiaj nie jest znane położenie Akadu, por. TH. JAKOBSEN, *Akad*, w: A. COTTERELL (red.), *Cywilizacje starożytne*, s. 89.

⁸¹ Stał się on uosobieniem potęgi starobabilońskiej, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 1.

wkrótce pojawiły się nowe ludy w rejonie Mezopotamii. W 1595 r. przed Chr. Hetyci z Azji Mniejszej usunęli władców z Babilonu, z czego skorzystali Kasyci. Natomiast od północy zaatakowali Huryci, którzy opanowali rejon górnego Eufratu. Reprezentowali oni już ludy indoeuropejskie. Schyłek drugiego tysiąclecia był okresem szczególnych zmagania potęgi egipskiej i hetyckiej, czego szczególnym wyrazem była nierozstrzygnięta bitwa pod Kadesz (ok. 1285 r. przed Chr.) między Ramzesem II a Muwatallisem. W tym to okresie istniał już ostry konflikt między Asyrią a Babilonią o hegemonię w Mezopotamii. Assuruballit (1365–1330) przyjął tytuł „wielkiego króla”, wkroczył do Babilonu, gdzie osadził na tronie Kurigalzu II, który jednak zbuntował się przeciwko Asyryjczykom i wkrótce zwyciężył władcę Elamu Hurpatilę. Sytuację na korzyść Asyrii mieli zmienić jej kolejni władcy: Adadnirari I (1307–1275), Salmanasar I (1274–1245) oraz Tukultininurta I (1244–1208). Opanowali oni tereny po Karkemisz w Syrii, tereny Hurytów; ostatni z ich władców (Tukultininurta) miał pokonać 43 królów z rejonu Nairi, zdobył Babilon, zburzył jego mury i sprowadził posąg Marduka do Aszuru. Utworzył nową stolicę nazwaną Kar-Tukulti-Ninurta (przystań Tukulti-Ninurty), która położona była nad Tygrysem pomiędzy Aszurem a Niniwą, tu miało być nowe sanktuarium bóstwa Aszura. Prowadziło to do utraty przywilejów kapłanów z dotychczasowego sanktuarium w Aszurze. W zaistniałej sytuacji skorzystali Elamici, którzy uwolnili się od zwierzchnictwa babilońskiego, usuwając asyryjskiego namiestnika z Babilonu, w którym to mieście do władzy powrócili Kasyci. Ostatecznie w 1208 r. Tukultininurta został pozbawiony władzy (rewolta pałacowa). Spowodowało to okresu mrocznych wieków w rejonie całego rejonu Żyźnego Półksiężycy. Na przełomie XIII i XII w. dokonały się duże zmiany, a mianowicie przybycie Ludów Morskich na wybrzeże Lewantu (Filistyni), osłabienie Egiptu (Ramzes III)⁸² i wkroczenie Izraelitów do Kanaanu pod wodzą Jozuego.

3.4. Osiedlenie się Izraelitów w Kanaanie

Oslabienie wielkich mocarstw (Egipt, Assyria, Hatti) sprzyjało Izraelitom w osiedlaniu się w Kanaanie. Księga Jozuego prezentuje dokładny opis podziału ziemi obiecanej na poszczególne pokolenia (Joz 13–17). Miał on stanowić istotną strukturę administracyjną Izraela o charakterze religijno-

⁸² Ramzes III stoczył bitwę z Ludami Morza w rejonie Deltę, powstrzymując ich inwazję; o tych wydarzeniach opowiadają wizerunki umieszczone na ścianach jego grobowca w Medinet Habu, por. N. GRIMAL, *Dzieje starożytnego Egiptu*, s. 287.

-politycznym. Do tej koncepcji nawiązuje następnie Ezechiel (Ez 48,1-29), przedkładając nowy podział ziemi, który (choć zmodyfikowany) jest rozumiany wyłącznie na podstawie danych z tradycji. Przemiany zachodząc w tak odległych epokach miały wpływ na to, co dokonywało się w Izraelu, który przebywał w niewoli babilońskiej, a którego świadomość na nowo była budowana przez Ezechiela.

W XI w. byli w rejonie Kanaanu, obok Izraelitów, obecne również inne ludy, a zwłaszcza Aramejczycy (por. Rdz 10,20-23; 22,20-21)⁸³. Usunęli oni wszelkie wpływy neohetyckie. Stali się społecznością, która łączyła ze sobą liczne ośrodki rozproszone w rejonie Żyznego Półksiężycza. Domeną ich aktywności był handel uprawiany na bardzo rozległym terytorium. Mieli łatwość w asymilowaniu się do różnorodnych środowisk, korzystając z obcych zdobyczy cywilizacyjnych. Ich język z czasem stał się powszechnie używany w całym rejonie. Na terenach Mezopotamii i Syrii odkryto inskrypcje staroaramijskie z X i IX w. przed Chr. Aramejczycy mieli być blisko spokrewnieni z Izraelitami (por. Pwt 26,5). To właśnie ich język zaczęli przyjmować zesłańcy w Babilonii w czasach Ezechiela.

3.5. Imperium Neoasyryjskie

Wspomniane wyżej Ludy Morza wpłynęły również na osłabienie Asyrii, która odzyskała na krótko swoją mocarstwową pozycję podczas rządów Tiglatpilegara I (1115–1077); w Izraelu w tym czasie kończyła się epoka sędziowska. Ten władca asyryjski zdołał stworzyć niezwykle skuteczną i świetnie wyszkoloną armię. Tiglatpilegar I kontrolował cały rejon północny aż do Morza Czarnego, tytułując się królem „czterech stron świata”. Nie zdołał on jednak całkowicie pokonać Aramejczyków, a tym samym kontrolować Syrię i szlaki Żyznego Półksiężycza. Nadmorskie miasta fenickie (Byblos, Sydon i Arwad) zgodziły się na płacenie mu daniny. Babilonia, rządzona w tym okresie przez Nabuchodonozora I (1124–1103)⁸⁴, zachowała swoją samodzielność pomimo zamiarów jej opanowania przez Tiglatpilegara. Słabością ówczesnej Asyrii było jej zewnętrzne otoczenie, a zwłaszcza kontrola większości szlaków sprawa-

⁸³ Ich napływ na tereny Mezopotamii wzmógł się w okresie panowania Tiglatpilegara I, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 87.

⁸⁴ Za jego panowania scentralizowany rząd był w stanie zająć się sprawami zewnętrznymi, pokonał Elamitów i odzyskał skradziony posąg Marduka, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 84.

na przez Aramejczyków, którzy faktycznie odizolowali Asyrię⁸⁵ od kontaktów ze światem zewnętrznym oraz od terenów rolniczych, a sami zdolali przekroczyć Tygrys.

Trudna sytuacja Asyrii stała się pobudką dla jej przywódców do poszukiwania nowych form organizacji państwa, które mogłyby zaradzić zaistniałej sytuacji. Odrodzenie Asyrii rozpoczęło się od rządów Aszurdana (934–912), a więc w okresie, gdy w Izraelu nastąpiła schizma po rządach Salomona i powstały dwa królestwa (Izrael i Juda), do których historii wielokrotnie nawiązuje Ezechiel w swej Księdze (zwłaszcza Ez 23). U schyłku X w. Asyria zaczęła powoli uwalniać się z ograniczeń narzucanych jej przez plemiona aramejskie. Kolejne wieki stały już pod znakiem wielkich sukcesów władców środkowego Tygrysu. Assurnacyrpal II (883–859), Salmanasar III (858–824) oraz Tiglatpilezar III (744–727)⁸⁶ dali podstawy do powstania prawdziwie światowego imperium, które wyznaczało zupełnie nowe standardy obowiązujące dotychczas w procesie tworzenia się wielkich organizmów państwowych.

Assurnacyrpal II prowadził liczne kampanie wojenne, z których szczególnie znaczenie miał rejon Syrii, a zwłaszcza królestwo Bit Apini. Władca asyryjski, dysponując nowoczesną techniką wojskową, zdobył ważny ośrodek Kaprabi i podporządkował sobie cały okoliczny teren, następnie skierował się bardziej na zachód – do Karkemisz, Libanu i aż do wybrzeża Morza Śródziemnego (Tyr, Sydon, Byblos i inne). Z kolei władca umocnił swoją pozycję w samej Mezopotamii, nie dokonując jednak nowych podbojów. Jego pałac w Nimrud był już w połowie XIX w. zbadany przez archeologów.

Rządy Salmanasara III charakteryzowały się nieustannym prowadzeniem kampanii wojennych. Szczególnie agresywną politykę prowadził wobec Syrii, dotarł nawet do Cylicji oraz Izraela. Z drugiej strony jego wojska sięgały po Zatokę Perską. Pomimo prowadzenia tak wielu wojen nie zdołał utrwalić swej obecności w Syrii. Najbardziej znaną jego bitwą było starcie pod Karkar nad Orontesem w 853 r.⁸⁷ Spotkał się tu z koalicją Damaszku (państwa Aramu) pod przewodnictwem króla Benhadada (880–841) zwanego również Adadidrim. Lokalni władcy uświadamiali już sobie wielkie niebezpieczeństwo, jakie groziło im

⁸⁵ Rdzenne tereny Asyrii znajdowały się nad Tygrysem w rejonie miast: Niniwa, Aszur i Ariela, por. A.K. GRYSON, *Asyria*, w: A. COTTERELL (red.), *Cywilizacje starożytne*, s. 108.

⁸⁶ Tiglatpilezar III był pierwszym z nieprzerwanej serii władców-dowódców wojskowych, którzy doprowadzili do powstania wielkiego imperium nowoasyryjskiego, por. M. NOTH, *The History of Israel*, London 1983, s. 253.

⁸⁷ W bitwie tej brał również udział król Achab, por. M. LIVERANI, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, Warszawa 2010, s. 159.

ze strony ekspansywnej Asyrii. Do Damaszku przyłączyły się miasta fenickie: Byblos, Usnu, Szianu oraz Arka, a nawet Egipt, który wysłał tysiąc żołnierzy. Bitwa pod Karkar miała też wielkie znaczenie w historii Izraela. W zachowanej inskrypcji Salmanasara III wspomniany jest udział w koalicji antyasyryjskiej „Achaba z kraju Sir’ila”, czyli Izraela⁸⁸. Król ten panował w Samarii (Królestwo Północne) w latach 874–853 i był władcą pochodzącym z najsilniejszej dynastii Królestwa Północnego, założonej przez jego ojca – Omriego (885–874). Dzięki tym informacjom otrzymujemy pierwszą styczną datę Biblii Hebrajskiej z danymi pozabiblijnymi, którą jest właśnie 853 r. przed Chr. Zorganizowana przez Damaszek koalicja skutecznie zagroziła drogę dalszej ekspansji Salmanasara III, chociaż sam władca asyryjski chętnie się odniósł zwycięstwem pod Karkar⁸⁹.

Od czasu bitwy pod Karkar dzieje Izraela wkroczyły w nowy etap. Zagrożenie ze strony Asyrii stało się bardzo realne, zwłaszcza dotyczyło to Samarii, która bezpośrednio graniczyła z Damaszkiem (Aramem). Salmanasar III wyprawił się jeszcze raz przeciwko Damaszkowi w 841 r. Dotarł do gór Karmel, przyjmując trybut ze strony władców Tyru, Sydonu i Samarii, którym wówczas był Jehu (841–814) z nowej dynastii Królestwa Północnego⁹⁰.

Po okresie słabych władców Asyrii, w końcu tron objął energiczny Tiglatpilezar III uchodzący za faktycznego twórcę imperium asyryjskiego. Narzucił on zwierzchnictwo terytoriom okalającym jego państwo, dokonał reformy administracyjnej oraz wojskowej, która pozwoliła na sprawne zarządzanie podległymi krajami⁹¹. W celu uniknięcia lokalnych rozruchów podbite ludy przesiedlał na inne miejsca. Tiglatpilezar III nawiązywał w tym zakresie do starszych zwyczajów, lecz skala tego przedsięwzięcia była ogromna i można mówić o początku nowego zwyczaju. Ta polityka była kontynuowana przez jego następców oraz przez Babilończyków, czego świadkiem stał się również prorok Ezechiel. W tym czasie Babilon (za panowania Nabunayasa) pozostawał pod protektorem Asyrii. Tiglatpilezar III był zainteresowany nade wszystko uzyskaniem pełnej kontroli nad Syrią. Jego zbrojne wyprawy w ten rejon (743–740) zakończyły się sukcesem i ustanowieniem w Arpadzie głównego miasta nowej prowincji. Po zabezpieczeniu granic północnych władca

⁸⁸ ANET, 278

⁸⁹ Koalicja antyasyryjska miała stracić w bitwie 14 tys. ludzi, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 94.

⁹⁰ ANET, 280.

⁹¹ Tiglatpileser III wyeliminował Pekacha, którego następcą, Ozeasz, był wasalem Asyrii, por. M. LIVERANI, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, s. 161.

asyryjski musiał skierować się przeciwko zbuntowanym miastom fenickim, a zwłaszcza Tyrowi i Sydonowi w pobliży granicy z Izraelem. Tiglatpilezar III w 734 r. przeszedł wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego i dotarł aż do Gazy, zmuszając wszystkie miasta do uległości. W tym okresie król Jeruzolimy Achaz (736–716) pozostawał w konflikcie z Samarią i Damaszkciem (wojna syro-efraimska), których władcy stworzyli koalicję antyasyryjską. Achaz zagrożony z wielu stron (od południa ze strony Edomu) zwrócił się o pomoc do Tiglatpilezara III, a tym samym uzależnił Jeruzolimę od Asyrii, co skutkowało koniecznością płacenia trybutu. Damaszek nie uratował swej samodzielności, został zdobyty i wcielony do prowincji asyryjskiej. Ostatecznym triumfem Tiglatpilezara III było rozprawienie się z Babilonem i przyjęciem w 728 r. tytułu króla tego miasta⁹².

Schyłek VIII w. przed Ch. miał stać się epoką przełomową w historii Izraela (Królestwa Północnego). W obliczu śmiertelnego zagrożenia znalazła się zarówno Samaria, jak i Jeruzolima. Impet spowodowany zdobyciami Tiglatpilezara III nie ustawał w poczynaniach jego następców. Wprawdzie Salmanasar V (726–722)⁹³ panował krótko, to jednak on przeszedł do historii jako zdobywca Samarii, choć są uczeni, którzy wskazują tu na jego następcę – Sargona II. Po śmierci Tiglatpilezara III pojawiły się w Samarii i całym rejonie tendencje wolnościowe. Ostatni władca Samarii, Ozeasz, przestał nawet płacić trybut na rzecz Asyrii. Powszechnie wiązano nadzieje z interwencją Egiptu, który tradycyjnie był zainteresowany umocnieniem swej pozycji w rejonie Syro-Palestyny. Owe kalkulacje okazały się jednak całkowicie płonne. Egipt nie dysponował w tym czasie siłą zdolną do przeciwstawienia się Asyrii. Hagiograf tak opisuje zaistniałą sytuację: *Lecz król asyryjski wykrył spisek Ozeasza. Ozeasz bowiem wysłał posłów do króla egipskiego, So, i nie przysyłał daniny królowi asyryjskiemu, jak każdego roku. Wtedy król asyryjski pojmał go i zamknął w więzieniu. Król asyryjski najechał cały kraj, przyszedł pod Samarię i oblegał ją przez trzy lata. W dziewiątym roku panowania Ozeasza król asyryjski zdobył Samarię i zabrał Izraelitów w niewolę do Asyrii, i przesiedlił ich do Chalach, nad Chabor – rzekę Gozanu, i do miast Medów (2 Krl 17,4-6)*. Wspomniane imię faraona So nie jest znane w historii. Hagiograf nie podaje natomiast imienia króla

⁹² Obszary pomiędzy właściwą Babilonią i Elemem przekształcił Tiglatpilezar w oddzielną prowincję pod administracją asyryjską, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 101.

⁹³ Salmanasar V w pierwszym roku swego panowania zaatakował Fenicję. Gdy Ozeasz (dotychczasowy wasal) przestał płacić daninę, został pojmany, a Asyria rozpoczęła oblężenie Samarii, por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Lublin 2013, s. 153.

Asyrii. Znana inskrypcja asyryjska przypisuje zdobycie Samarii Sargonowi II⁹⁴. Upadek Samarii był katastrofą w dziejach Izraela i jedną z tragicznych konsekwencji osłabienia Izraela w wyniku secesji, jaka nastąpiła po śmierci Salomona. Ogromna rzesza mieszkańców Samarii została deportowana (ok. 27 290 osób), zostali oni osiedleni w górnej Mezopotamii oraz w Medii⁹⁵. Pozostała część ludności, w liczbie ok. 100 000 pozostała w Izraelu. Ludność Królestwa Północnego pochodziła z dziesięciu pokoleń Izraela. Losy deportowanych nie są znane pomimo prób uczonych natrafienia na ich ślad również w wypowiedziach Księgi Ezechiela. Prorok natomiast w alegorii o siostrach nawiązuje do tragicznych losów Samarii (Ez 23).

Sargon II (722–705) zapoczątkował nową dynastię, jego pochodzenie nie jest znane. Na początku musiał uporać się z wewnętrzną opozycją. W celu uspokojenia sytuacji zwolnił mieszkańców Asyrii od płacenia podatków, obowiązku służby wojskowej i prac publicznych. Najważniejszą sprawą było dla niego utrwalenie panowania nad Babilonem, jednak to zadanie okazało się trudne do wykonania, przywódca bowiem Chaldejczyków, Merodak-Baladan (Mardukaplaiddina), sięgnął po tron w Babilonie i sprzymierzył się z Elamem (por. 2 Krl 20,12; Iz 31,1). Była to bardzo niebezpieczna sytuacja dla Asyrii, zwłaszcza że na zachodzie buntowały się Hamat i Gaza (wsparcie Egiptu). Sargon II był zmuszony do interwencji i odniósł zwycięstwo pod Karkar w 720 r. Następnie, po wzmocnieniu granic północnych, król asyryjski skierował się przeciwko zbuntowanemu Babilonowi, jego wojska opanowały miasto pomimo zaciętego oporu, jaki stawiał Merodak-Baladan, a władca koronował się (709 r.), przywracając unię personalną (Asyria – Babilonia). Ustanowił nową stolicę, nazwaną od jego imienia Durszarrukin (twierdza Sargona), tuż przed swoją śmiercią w 705 r.

⁹⁴ ANET, 284.

⁹⁵ Zniszczenia i wysiedlenia znajdowały uzasadnienie w asyryjskiej ideologii jako kary za popełnienie zdrady i opór przeciw bóstwu Aszurowi, por. M. LIVERANI, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, s. 165.

3.6. Ostatni wiek potęgi Asyrii

W historii Jerozolimy rządy Sennacheryba (704–681), następcy Sargona II, odcisnęły się szczególnym piętnem⁹⁶. Dynastia Sargonidów miała rządzić aż do upadku Asyrii w 605 r. Był to okres największego rozwoju imperium, które rozwinęło wiele dziedzin życia i stworzyło podwaliny pod budowę późniejszych nowoczesnych państw mocarstwowych. Dzięki umocnieniu granicy północnej przez Sargona jego następcą mógł skoncentrować swoje działania na terenach południowych i zachodnich. Najpierw ponownie podporządkował sobie Babilon, usuwając Mardukaaplaidinę (Merodaka-Baladana), pokonując go w bitwie pod Kisz (704 r.). W tym czasie Egipt prowadził wrogą wobec Asyrii politykę, zachęcając ludy Syro-Palestyny do buntu względem Niniwy. Zaistniała sytuacja spowodowała reakcję Sennacheryba, który w 701 r. wyruszył z ekspedycją karną na zachód⁹⁷. Tereny północnej Syrii zachowały lojalność względem Asyrii (łącznie z terenami byłego Królestwa Północnego). Ówczesny król Jerozolimy, Ezechiasz (716–687), zawiązał koalicję antyasyryjską (2 Krl 18,7; 20,12), pokonał Filistynów, zajmując Gazę i okolicę (2 Krl 18,8), dążył do zjednoczenia rozdartego schizmą ludu (2 Krn 30,1), usiłował przeprowadzić reformy w kraju i uzyskać pełną niezależność polityczną, przestał płacić daninę na rzecz Niniwy; obawiając się reakcji Asyrii, przystąpił do wzmocnienia obronnego systemu Jerozolimy (2 Krl 20,20; Krn 32,3-5). Sytuacja Ezechiasza była jednak niezwykle trudna. Sennacheryb prowadził swoją nowoczesną armię, wkraczając do Palestyny od strony północnej. Nie napotkał oporu ze strony portów fenickich i przystąpił do zdobywania miast filistyńskich. Były one ważne dla Egiptu, stąd faraon wysłał przeciwko agresorom korpus ekspedycyjny (2 Krl 19,9), który jednak poniósł klęskę w okolicach Ekronu i się wycofał⁹⁸. Sennacheryb opanował wybrzeże filistyńskie i wszystkie miasta Judy poza Jerozolimą. W czasie obrony miasta Ezechiasza wspierał prorok Izajasz, zachęcając do obrony: *Izajasz zaś rzekł do nich: „Tak powiecie waszemu panu: Tak mówi Jahwe: Nie bój się słów, które usłyszałeś, a którymi pacholcy króla asyryjskiego rzucali Mi bluźnierstwa. Oto*

⁹⁶ Sennacheryb wzmocnił swoje panowanie w Mezopotamii oraz na terenach wschodnich, poddał swej władzy Babilon i zmusił do banicji Merodaka-Baladana, por. M. NOTH, *The History of Israel*, s. 267.

⁹⁷ Rebelia, jaka wybuchła w Palestynie, była według zamierzeń Merodaka-Baladana wsparciem dla jego powstania w Babilonii, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 112.

⁹⁸ Babilończycy też wycofali się z powodu niepokoju wewnątrz kraju, por. N. GRIMAL, *Dzieje starożytnego Egiptu*, s. 357.

Ja spowoduję w nim takie usposobienie, że na wiadomość, którą usłyszysz, wróci do swego kraju; i sprawię, że w swoim kraju padnie od miecza” (Iz 37,6-7). Słowa tego proroctwa odegrały ogromną rolę w budowaniu świadomości Izraela. Ponownie została ogłoszona prawda o mocy Jahwe, który był potężniejszy od wszystkich ziemskich władców; jak w czasach Mojżesza Izrael został wyrwany z rąk faraona (Ramzesa II?), również i w epoce Ezechiasza Pan miał uratować lud tym razem w obliczu agresywnej polityki Sennacheryba. W obu wydarzeniach istotne były dwa faktory: obecność potęgi Jahwe i wierność Panu okazana przez przywódcę ludu. Taka sytuacja już nie zaistniała w czasach Ezechiela (niewierność władców Jerozolimy). Na temat przyczyn niezdobycia Jerozolimy przez Sennacheryba istnieją dwie relacje: biblijna oraz ze źródeł asyryjskich. Hagiograf stwierdza: *Tejże samej nocy wyszedł Anioł Jahwe i pobił w obozie Asyryjczyków sto osiemdziesiąt pięć tysięcy ludzi. Rano, kiedy wstali, oto ci wszyscy byli martwymi ciałami. Sennacheryb, król asyryjski, zwinął więc obóz i odszedł. Wrócił się i pozostał w Niniwie (2 Krl 19,35-36; por. Iz 37,36-37).* Zastosowany motyw Anioła Jahwe wskazuje na interwencję samego Jahwe. W ten sposób deuteronomista prezentuje ostateczną przyczynę uratowania Jerozolimy. Herodot natomiast wspomina o pladze myszy⁹⁹. Plaga śmierci spotkała wojska asyryjskie, podobnie jak niegdyś wszystkich pierworodnych Egiptu (Wj 11–12). Jahwe przez całe dzieje obecny był z tą samą mocą i skutecznością, broniąc swój lud. To przekonanie żywił również prorok Ezechiel, który jednak nie widział już ratunku dla historycznej Jerozolimy ze względu na odstępstwo jej mieszkańców.

Źródła asyryjskie inaczej opisują odstępstwo Sennacheryba i stwierdzają jedynie: *Jego samego zamknąłem jak ptaka w klatce w jego królewskim mieście, Ursalimu. Rozstawiłem strażę wokół miasta i karałem każdego, kto ośmielił się wyjść z miasta*¹⁰⁰. Brak zdobycia miasta pozostaje zagadką. Sennacheryb chwalił się wielkim trybutem, jaki nałożył na Ezechiasza (m.in. 30 talentów w złocie i 300 talentów w srebrze), zostało też uprowadzonych wielu mieszkańców, a wszystkie pozostałe miasta Judzkie zostały zdobyte i spalone. Jerozolima pozostała ocaloną wyspą, która pozwalała zachować nadzieje narodu na przyszłą odnowę.

Sennacheryb po opuszczeniu Jerozolimy musiał udać się do Babilonii, w której zaznaczyły się wpływy Elamu, przyciągającego na swoją stronę Mar-

⁹⁹ HERODOT, *Historia*, 2,141.

¹⁰⁰ Za: J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 316.

dukaaplaidinę¹⁰¹. Wojny z Babilonem toczył Sennacheryb aż do 689 r., zdobywając ostatecznie miasto i niszcząc jego świątynię, a posąg Marduka kazał przewieźć do Asyrii¹⁰². Pod koniec życia władcy rozgorzała walka o sukcesję, a ofiarą jej padł Sennacheryb, który został zamordowany.

Jego następca, Asarhaddon (680–669), podjął się odbudowy Babilonu i jego świątyni, statua Marduka wróciła do miasta w 668 r. Władca musiał rozprawić się z buntem Fenicjan, w 676 r. zdobył Sydon i zabił jego władcę, Abidimilkutiego, a także całkowicie podporządkował sobie Tyr (wraz z intratnym handlem). Prowadził też walki na terenach północnych i południowo-wschodnich. Najważniejszym jednak wydarzeniem było opanowanie Egiptu, który był odwiecznym rywalem wszystkich potęg rejonu Żyznego Półksiężycza. Po pierwszych potyczkach (674 r.) Asarhaddon wyruszył z wielką armią na kraj położony nad Nilem (671 r.). Pomimo wielkiego oporu, jaki stawiała armia faraona Taharka (689–664), wojska asyryjskie odniosły zwycięstwo. Został opanowany Synaj i dolny Egipt (Delta). W Egipcie zostali mianowani urzędnicy asyryjscy, a kraj został zobowiązany do płacenia corocznej daniny. Zdobycze nie były trwałe i zmusiły Asarhaddona¹⁰³ do kolejnej ekspedycji podczas której, jednak zmarł w drodze (669 r.).

Assurbanipal (668–627) miał się okazać największym z władców całych dziejów Asyrii, jednak jego panowanie zwiastowało już zbliżający się upadek imperium. Królem Babilonu został Szamaszsumukin (668–648), który był uległy Niniwie. Pierwszym zadaniem Assurbanipala było dokończenie ekspedycji przeciwko Egipcjom. Został tam posłany dowódca, który pobił w pobliżu Memfis wojska faraona Taharka, który umknął do Górnego Egiptu. Walka o ten teren miała rozstrzygnąć o losach Egiptu. Wojska asyryjskie spotkały się jednak z buntem w rejonie Delty, który początkowo uniemożliwił ekspedycję na południe w stronę Teb. Po uporaniu się z przeciwnościami armia asyryjska skierowała się w końcu do Górnego Egiptu, Teby zostały zniszczone (663 r.), a władcą kraju nad Nilem został mianowany uległy Asyrii Psametych I (664–609), który jednak miał się w przyszłości zbuntować. Assurbanipal odniósł również sukcesy w Fenicji (667 r.), narzucił jarzmo władcy Aradu, a w 662 r.

¹⁰¹ W okresie potęgi asyryjskiej nieustannie tworzyły się spiski przeciwko mocarstwu w środowisku babilońskim, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 1.

¹⁰² D.I. BLOCK, *Chasing a Phantom. The Search for the Historical Marduk*, „Archaeology in the Biblical World” 2 (1992), s. 20–43.

¹⁰³ Asarhaddon miał sześciu synów, lecz w 672 r. przed Chr. na wielkim zgromadzeniu w Niniwie ogłosił Assurbanipala następcą tronu, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 118.

wystąpił przeciwko zbuntowanemu królowi Tyru Baalowi. Pomyślny bieg wydarzeń skończył się dla Niniwy wraz z buntem Psametycha w 653 r., faraon Egiptu doprowadził do wygnania nieprzyjaciela, którego ścigano aż do filistyńskiego Aszdodu. Assurbanipal nie mógł na to odpowiedzieć zdecydowaną interwencją, był bowiem nękany przez Elamitów w dolinie Mezopotamii (Elamici i koalicjanci zostali pokonani), a następnie musiał rozprawić się z powstaniem w Babilonii, wywołanym przez lojalnego dotychczas Szamaszsumukina. Obok Babilonu zbuntowały się również Sippar i Borsipa, szukano też wsparcia ze strony miast fenickich i innych ludów zamieszkujących na zachód i południowy-wschód od Asyrii. Pomimo potężnej siły powstałej koalicji nie przedsięwzięto wspólnych działań, co doprowadziło do klęski Szamaszsumukina, który poniósł śmierć w 648 r., a władcą Babilonu został Kandalanu. Wkrótce zostały ukarane pozostałe zbuntowane ludy. Inskrypcje asyryjskie nie podają informacji z okresu panowania Assurbanipala po 639 r. Za Herodotem można stwierdzić, że Asyria została zaatakowana przez Faortesa, króla Medów, który jednak poniósł klęskę. Władca Niniwy miał umrzeć w 627 r. Jego śmierć kończy okres sukcesów Asyrii. Kolejni władcy nie zdołali na tyle wzmocnić imperium, by było ono zdolne sprzeciwić się wewnętrznym i zewnętrznym ruchom skierowanym przeciwko dominacji Niniwy.

Assurbanipal jeszcze przed śmiercią mianował w 630 r. swego następcę, którym był jego syn, Assuretlilani¹⁰⁴. W tym okresie szybko zmieniali się władcy w Babilonii, którzy zachowali dużą niezależność od Niniwy, a nawet prowadzono bratobójczą wojnę, w której wyniku w 623 r. zginął Assuretlilani w bitwie pod Nippur. W tym czasie na tron w Asyrii wstąpił zwycięzca spod Nippur – Szinszariszkun. Te tragiczne wydarzenia wraz ze wzmocnieniem się Medów na wschodzie stały się ważną przyczyną gwałtownego rozpadu imperium Asyrii¹⁰⁵. Był to okres korzystny dla Jerozolimy, w której rządy objął król – reformator Jozjasz (640–609)¹⁰⁶. Dał on dowody przywiązania do Jahwe i odrzucenia obcych kultów: *Następnie król wydał rozkaz arcykapłanowi Chilkiaszowi, kapłanom drugiego rzędu oraz strażnikom progów, aby usunęły ze świątyni Pańskiej wszystkie przedmioty sporządzone dla Baala Aszery i ca-*

¹⁰⁴ Po śmierci Assurbanipala Asyria utraciła swój imperialny instynkt, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 1.

¹⁰⁵ Szinszariszkun panował ok. siedmiu lat, w tym czasie Nabopolazar zawarł przymierze z Medami, które miało doprowadzić do ostatecznej klęski Asyrii, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 126–127.

¹⁰⁶ W epoce Jozjasza nie istniało już Królestwo Północne, zatem młody król zmierzał do odbudowania królestwa na wzór panowania Dawida, por. M. NOTH, *The History of Israel*, s. 272.

łego wojska niebieskiego. Kazał je spalić na zewnątrz Jeruzolimy, na polach nad Cedronem, a popiół z nich zanieść do Betel (2 Krl 23,4). Takie postępowanie oznaczało bunt względem ustalonego przez Niniwę porządku również w dziedzinie religijnej. Król wprawdzie kierował się w reformie zasadami wiary, a nie zasadami polityki, lecz w owym okresie nie istniała ścisła granica między tymi dziedzinami życia. Jozjasz niewątpliwie potrafił wykorzystać moment zamieszania politycznego, jakie ogarnęło Asyrię, i postanowił wzmocnić zarówno jahwizm¹⁰⁷, jak i samodzielność państwową małego terytorium Judei (wraz z terenami przyległymi), które było znikomym organizmem w stosunku do rozległego imperium asyryjskiego¹⁰⁸.

Sytuacja w Asyrii coraz bardziej się komplikowała ze względu na wystąpienie Nabuaplasura (625–605), który był Chaldeczykiem, a jego imię znane jest również w formie Nabopolassar¹⁰⁹. Przeszedł do historii jako twórca imperium neobabilońskiego. Podjął on skuteczne walki z Asyrią, zadając jej klęski w okolicach Babilonu i obejmując tron w mieście, z którego nie dał się już usunąć. Walki trwały w różnych częściach imperium przez siedem lat. Chaldecyzcy zdobyli Nippur i cały rejon od Sumeru po Akad, a następnie Nabopolassar skierował się w stronę górnego Eufratu, aż do rzeki Chabru (lewy dopływ Eufratu) oraz Harranu. Oznaczało to opanowanie ważnych terenów wzdłuż całego biegu Eufratu. Pozostały jeszcze ziemie leżące wzdłuż Tygrysu, będące kolebką Asyrii. Chaldecyzcy byli wspomagani przez władcę Medów, Kyksaresa (625–585). Medowie zaatakowali Asyrię w 615 r. i zdobyli Araphę. Zawarto wkrótce sojusz między Nabopolasarem a Kyksarosem w celu unicestwienia Asyrii. Połączone siły babilońsko-medyjskie początkowo napotkały na silny opór Niniwy¹¹⁰, nie otrzymano również spodziewanej pomocy ze strony Elamu. Do działań włączyli się Egipcjanie. Faraon Psametych udzielił pomocy Asyrii, obawiając się wzrostu potęgi Babilonu i nowej koalicji. Jego starania nie zmieniły jednak biegu historii. W 612 przystąpiono do ataku na Niniwę, która upadła po trzech miesiącach obrony; podobny los spotkał inne miasta Asyrii: Aszur i Kalchu. Ostatnim władcą upadającego imperium został

¹⁰⁷ Jego reforma podkreślała znaczenie Przymierza w relacji Izrael – Jahwe w duchu monoteizmu, por. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, Brescia 1984, s. 366.

¹⁰⁸ Do epoki Jozjasza prawdopodobnie nawiązuje Ezechiel, wspominając trzydziesty rok w Ez 1,1, być może był to rok narodzin proroka, w epoce burzliwych przemian politycznych, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 1.

¹⁰⁹ Mało znane jest jego pochodzenie, lecz zdołał stworzyć podstawy nowoczesnego (krótkotrwałego) imperium, najbardziej znamienitego w ówczesnej epoce, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 2.

¹¹⁰ Byli wspierani przez Scytów, por. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 129.

Aszuruballit, który liczył na pomoc ze strony Egipcjan. Jego starania o odzyskanie Haranu spełzły na niczym. Kolejny faraon egipski, Necho II (609–594) wyruszył na pomoc Asyrii. Podporządkował sobie państwo Jozjasza, którego pokonał w 609/8 w bitwie pod Megiddo, następnie posuwał się na północ, chcąc usunąć Babilończyków w terenie Syrii, poniósł jednak klęskę w bitwie pod Karkemisz w 605 r., w której głównodowodzącym Chaldejczyków był syn Nabopolassara, Nabuchodonozor (604–562), on też miał się stać największym władcą imperium nowobabilońskiego¹¹¹.

3.7. Władcy Imperium Nowobabilońskiego według R. Alberta¹¹²

Lata panowania	Imię władcy	Forma akadyjska
626–605	Nabopolassar	Nabû-apla-usur
605–562	Nebukadnezar	Nabû-kudurri-usur
526–560	Awil/Amël-Marduk	Evil-Merodach
560–556	Nerglissar	Nergal-šarra-usur
556	Lâbâši-Marduk	Lâ- abâši Marduk
556–539	Nabonid	Nabû-na'id

3.8. Potęga Babilonii i jej upadek

Dzieje Babilonii wpisały się niezwykle wyraziście w historię rejonu Żyznego Półksiężycza, dotyczy to również wydarzeń opisywanych w Biblii. Nazwa Babel/Babilon pojawia się już w Rdz 10,10; 11,9, a ostatni raz wzmiankuje ją Apokalipsa św. Jana (14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21)¹¹³. W Starym Testamencie najwięcej razy odwołuje się do nazwy Babilon/Babilonia prorok Jeremiasz (ponad 100 razy) oraz Ezechiel (20 razy) i Izajasz (13 razy). Byli to prorocy, którzy żyli w czasie potęgi Babilonii (w kontekście Izajasza odnosi się to do Deuteroizajasza), do tego dochodzi jeszcze nazwa Chaldea/Chaldejczycy (5 razy w Iz; 46 razu w Jr oraz 8 razy w Ez). Prorok Jeremiasz, który zamieszkiwał Jerozolimę przed upadkiem miasta i krótko po nim, poświęca najwięcej uwa-

¹¹¹ Był wybitnym strategiem i świetnym organizatorem państwa, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 2.

¹¹² R. ALBERTZ, *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 2001, s. 47.

¹¹³ „Babel” oznacza „bramę bogów”, por. J.W. ROSENBERG, *Babel*, EB, 76.

gi Babilończykom/Chaldejczykom, którzy spowodowali największe zmiany w Izraelu od czasów zasiedlenia przez niego Kanaanu w epoce Jozuego. Ezechiel znacznie częściej odwołuje się w Księdze do Babilonu niż do Asyrii, co jest zrozumiałe w kontekście wydarzeń historycznych.

Dzieje Babilonii i Asyrii spletały się wielokrotnie w ich długiej historii wzajemnych relacji. Rdzenne tereny Asyrii położone były nad Tygrysem (Asyria miała wiele ośrodków stołecznych), natomiast ojczyzną Babilonii był rejon środkowego Eufratu z jedyną stolicą, jaką był Babilon.

Babilonia czasów przełomu zdominowana była rządami Nabuchodonozora, który był doskonałym dowódcą wojskowym, strategiem i organizatorem państwa. Jego imię wielokrotnie pojawia się w Księdze Jeremiasza (35 razy), rzadziej w Księdze Ezechiela (4 razy; por. Dn 1,1). Po odniesionym zwycięstwie pod Karkemisz (605 r.) dowiedział się o śmierci swego ojca, Nabopolasara. Szybko powrócił do Babilonu, aby usunąć ewentualnych pretendentów do tronu i utrwalić swoją władzę. Miał świadomość, że największe niebezpieczeństwo dopiero co powstałego imperium czyhało ze strony Egiptu i podległej mu Syro-Palestyny. Już w 604 r. skutecznie zaatakował filistyńskie miasto Aszkelon. W tym czasie w Jerozolimie panował Jojakim (609–598), którego ustanowił faraon Neko po złożeniu z tronu Joachaza¹¹⁴. Przybycie do Judei największego wroga Egiptu oznaczało pojawienie się wielkiego niebezpieczeństwa dla Jerozolimy. Jojakim¹¹⁵ prawdopodobnie nie chciał konfrontacji z Babilonią i poddał się dobrowolnie, nie zachował się jednak do końca lojalnie: *Za jego czasu Nabuchodonozor, król Babilonu, ruszył do wojny. Jojakim był mu poddany przez trzy lata, następnie na nowo zbuntował się przeciwko niemu* (2 Krl 24,1). Bunt Jojakima powodowany był przejściowymi niepowodzeniami Nabuchodonozora, który nie potrafił poradzić sobie z oporem Egiptu i musiał się wycofać. Hagiograf jednak poucza, że polityka Jojakima była błędna, nie bazowała bowiem na wierności Jahwe, lecz opierała się na sojuszach z obcymi ludami. Taka postawa została ostro skrytykowana przez kręgi ortodoksyjne Jerozolimy, czego wyrazem jest wypowiedź 2 Krl 24,2: *Wtedy Jahwe wysłał przeciw niemu oddziały Chaldejczyków, oddziały Aramejczyków, oddziały Moabitów, oddziały Ammonitów – wysłał ich przeciw Judzie, aby go zniszczyć zgodnie ze słowem, które Pan wypowiedział przez sługi swoje, proroków*. Wymienione

¹¹⁴ Joachaz rządził zaledwie trzy miesiące i był skłonny do indyferentyzmu religijnego, por. M. PETER, *Dzieje Izraela*, s. 82.

¹¹⁵ Sytuacja wewnętrzna Judy w tym okresie nie była dobra, kraj rujnowały podatki na rzecz Egiptu, a sam władca nie był zdolnym przywódcą, por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu*, s. 164.

ludy sąsiadowały z Judą od północy i wschodu i były żywo zainteresowane osłabieniem Jerozolimy. Po uporządkowaniu sytuacji, różnych rejonach Babilonii Nabuchodonozor wyprawił się zbrojnie przeciwko Jerozolimie. Król Jojakim zmarł krótko przed oblężeniem, a jego następcą został Jojakim (598 r.), który zdecydował się bronić miasta. Taka postawa nie mogła już zmienić biegu wydarzeń¹¹⁶. Przewaga Babilończyków była ogromna. Hagiograf zwięźle opisuje przebieg wydarzeń: *W owym czasie słudzy Nabuchodonozora, króla babilońskiego, wyruszyli przeciw Jerozolimie i oblegli miasto. Nabuchodonozor, król babiloński, stanął pod miastem, podczas gdy słudzy jego oblegali je. Wtedy Jojakim, król judzki, wyszedł ku królowi babilońskiemu wraz ze swoją matką, swymi sługami, księżętami i dworzanami. A król babiloński pojmał go w ósmym roku swego panowania* (2 Krl 24,10-12). Zamiarem Babilończyków nie było niszczenie miasta i Judy, lecz podporządkowanie tego rejonu, leżącego na granicy z Egiptem, który był głównym celem dążeń Nabuchodonozora¹¹⁷. Jojakim (Jechoniasz) został uprowadzony do Babilonii, a wraz z nim wojownicy i rzemieślnicy – ok. 10 000 (2 Krl 24,15-17). W ten sposób Jerozolima (i okolica) została bardzo osłabiona. Zależnym od Babilonii władcą został Sedecjasz, stryj Jojakina. Był on człowiekiem chwiejnym, który nie potrafił zachować jednolitej linii postępowania, zgodnie z zaleceniami proroka Jeremiasza (Jr 37–39; 52,1-34). Prorok z Anatot wskazywał na całkowicie pozbawione sensu oczekiwanie pomocy ze strony Egiptu, który był w ówczesnej epoce jedyną poważną siłą, która nie była podporządkowana Babilonowi. Sedecjasz pozostawał pod wpływem lokalnych notabli, którzy odводzili go od lojalności względem Nabuchodonozora i zachęcali do polityki proegipskiej. Było to jednoznaczne z odrzucaniem napomnień Jeremiasza. Takie zachowanie przyspieszyło dramatyczny koniec Jerozolimy i Królestwa Południowego. Pobudką do buntu względem Babilonii była postawa faraona Psametycha II (593–588) i jego następcy, Chorfy, którzy wystąpili przeciwko Nabuchodonozorowi. Niebezpieczeństwo utraty Syro-Palestyny spowodowało kolejną wojskową wyprawę Babilonii w ten rejon. Po opanowaniu (lub w czasie zdobywania) twierdzy Azeka i Lakisz Nabuchodonozor przystąpił do oblegania Jerozolimy, na początku 587 r. Jeremiasz sprzeciwiał się obronie miasta, zapowiadając upadek Jerozolimy – co miało być karą Jahwe spowodowaną grzechami jej mieszkańców. Za prezentowanie takiej postawy prorok został uwięziony (Jr 37,11-16).

¹¹⁶ Kończyła się epoka, która trwała od czasów Dawida aż do upadku Jerozolimy, por. F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel: Kapitel 1–24*, s. 13.

¹¹⁷ H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 133.

Prorok Ezechiel w tym czasie przebywał już w Babilonii, lecz tragiczne wydarzenia znalazły swój wyraz w jego Księdze (Ez 3,22–12,28). Na pomoc Jerozolimie przybył z Egiptu faraon (Ez 17,15-17), jednak na wieść, iż ku niemu skierowały się wojska Nabuchodonozora, Chofra wycofał się, pozostawiając Judeę samej sobie¹¹⁸. Świadczyło to o wielkiej słabości Egiptu i zdecydowanej dominacji Babilonii w całym rejonie Żyznego Półksiężycza. Jerozolima była stosunkowo dobrze przygotowana do obrony, utrzymywała się kilka miesięcy, jednak braki w zaopatrzeniu (zwłaszcza żywności) zmusiły obrońców do kapitulacji. W połowie 586 r. mury i bramy miasta zostały sforsowane. Ostatni władca Jerozolimy, Sedecjasz, zbiegł wraz z rodziną, został jednak pochwycony w dolinie Jordanu w okolicach oazy Jerycho. Przeprowadzono go następnie do Nabuchodonozora, rezydującego w Ribla, w kraju Chamat na północ od Jerozolimy: *Król babiloński kazał zamordować synów Sedecjasza na jego oczach, a także wszystkich przywódców judzkich kazał zabić w Ribla. Następnie wyłupił oczy Sedecjaszowi i kazał go zakuć w podwójne spiżowe kajdany. Potem wprowadził go król babiloński do Babilonu i wtrącił do więzienia aż do dnia jego śmierci* (Jr 52,10-11). Ezechiel nie wspomina z imienia Sedecjasza, lecz czyni aluzję do jego losu (Ez 7,16; 12,12). Kara, jaką wymierzył Nabuchodonozor, odpowiadała ówczesnym zwyczajom, jakie praktykowano względem zdrajców. Sedecjasz był mianowany przez Babilończyków władcą w celu sprawowania rządów w ich imieniu. Jeremiasz podając szczegóły egzekucji w Ribla, ujawnia skutki, do jakich doprowadziło nieposłuszeństwo względem Jahwe. Dla niego – podobne jak dla Ezechiela – Nabuchodonozor był narzędziem karania w rękach Jahwe.

Upadek Jerozolimy miał przełomowe znaczenie w dziejach Izraela. Naród został pozbawiony ziemi, świątyni i wszystkich dotychczasowych instytucji. Świątynia, zbudowana na podstawie wzorców kananejskich, od czasów Salomona była miejscem przeznaczonym wyłącznie do oddawania czci Jahwe. Profanacja świątyni (Ez 8,1-18) oznaczała faktyczny kres jej użyteczności i „zmuszała” wygnańców do poszukiwania nowych sposobów układania relacji do Jahwe. To zadanie w pierwszym rządzie przypadło Ezechielowi. Jerozolima okresu królewskiego przeszła już nieodwołalnie do przeszłości, której dzieje staną się podstawą oceny ludu przez Ezechiela (zwłaszcza w Ez 16 i 23).

¹¹⁸ Egipcjanie nie stworzyli realnej siły, choć do koalicji wciągnęli Ammon, Edom i Tyr, por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu*, s. 167.

Wielu mieszkańców Jerozolimy i Judei zostało deportowanych, część z nich rozproszyła się po okolicy, niektórzy zorganizowali się przeciwko Babilończykom: *W siódmym miesiącu przybył Izmael, syn Netaniasza, syna Eliszamy, z królewskiego rodu, wraz z dziesięciu ludźmi do Godoliasza, syna Achikama, do Mispa. Podczas gdy tam ucztowali wspólnie w Mispa, powstał Izmael, syn Netaniasza, oraz dziesięciu ludzi, których miał z sobą, i zamordowali mieczem Godoliasza, syna Achikama, syna Szafana. Zabił więc tego, którego król babiloński ustanowił zarządcą kraju (Jr 41,1-2).* Pomimo traumy z powodu upadku Jerozolimy pozostawali jeszcze ludzie, którzy nie chcieli pogodzić się z klęską utraty porządku minionych czasów. Taka postawa świadczyła o pozbawieniu jakiegokolwiek realizmu w ocenie sytuacji i braku krytycznego spojrzenia na zachowanie przywódców oraz ludu w przeszłości. Ciągłe łudzono się możliwościami militarnymi Egiptu, dla którego utrata kontroli nad Judeą i portami fenickimi oznaczała całkowitą zapaść ekonomiczną. Również wśród zesłańców nie brakowało podobnych zachowań. Fałszywa ocena przeszłości oraz bagatelizowanie (przez niektórych) znaczenia tragicznych wydarzeń były realną przeszkodą do rozpoczęcia procesu odnowy narodu. Bez rozprawienia się z grzechami ludu i odcięciem się od nagannych zachowań przeszłości Izrael nie mógł uratować swojej tożsamości. W obliczu tak poważnej sytuacji oraz inicjacji procesu pilnej transformacji rozpoczął swą działalność Ezechiel. Jego misja nie miała już charakteru podobnego do posłannictwa Jeremiasza. Jak wiadomo, prorok z Anatot znajdował się w centrum dramatycznych wydarzeń; realizował swoją misję, poczynawszy od epoki reformatorskiego króla Jozjasza, a na Sedecjaszu i upadku Jerozolimy skończywszy (Jr 1,1-3). Tymczasem spojrzenie Ezechiela na Jerozolimę było już spokojniejsze, dokonywało się bowiem z perspektywy Babilonii oraz doświadczenia chwały Jahwe (Ez 1,4-28). Zaistniały dystans pozwolił mu na ocenę tragicznych wydarzeń jerozolimskich w kontekście całej historii narodu, a nie tylko występków pokolenia Sedecjasza.

Zwycięstwo Nabuchodonozora było całkowite. Opanował on nie tylko całą Judeę, lecz i sąsiednie krainy, a zwłaszcza Tyr, którego klęskę opisuje ze szczegółami Ezechiel (Ez 27,1-28,19). Miasto to zostało zdobyte w 571 r., a więc już pod koniec działalności proroka znad Kebaru. Zdobycze pozwoliły Babilonii na kontrolę całego handlu fenickiego oraz sprawowanie administracji zgodnie z zasadami obowiązującymi w centrum imperium. Medowie pod dowództwem Kyaksaresa wspierali Babilończyków, wzmocnili granice północne, podbijając królestwo Urartu, oraz granice zachodnie, opierając je na rzece Halys w Azji Mniejszej (na granicy z królestwem Lidii). Potęgą Medii oznaczała jednakże

pewne ograniczenia Babilonii zwłaszcza w rejonach północnych i wschodnich, w związku z tym jeszcze bardziej istotne było ugruntowanie władzy w rejonie Syro-Palestyny oraz opanowanie Egiptu – takie cele stały się pierwszorzędnymi zadaniami dalekosiężnej polityki Nabuchodonozora.

Tymczasem Ezechiel poucza, że zdobycze władcy z Babilonu były realizacją postanowień Jahwe: *Synu człowieczy, Nabuchodonozor, król Babilonu, zniewolił wojsko swoje pracą wielką przeciwko Tyrowi; i każda głowa wyłysiała i każde ramię przesilone; lecz zapłaty nie było dla niego i wojska jego z Tyru, z pracy, którą wykonał przeciw niemu. Dlatego tak mówi Pan, Jahwe: Oto Ja damę Nabuchodonozorowi, królowi Babilonu, ziemię Egiptu; i uprowadzi tłum jej i złupi łup jej i dokona grabieży jej i będzie zapłatą dla wojska jego* (Ez 29,18-19). Tyr i Egipt były synonimem odwiecznych potęg: Egipt – potęgi lądowej, a Tyr – potęgi morskiej. Miały one być zdławione przez Nabuchodonozora, a w perspektywie Ezechiela całkowicie podporządkowane planom Jahwe względem Izraela.

Nabuchodonozor zdołał wzmocnić całe imperium, a z Babilonu stworzył największą ówczesną metropolię. Po jego śmierci w 562 r. rządy przejął jego syn Awilmarduk, czyli Ewil Merodak (por. Jr 52,31; 2 Krl 25,27). Został on wkrótce zabity, a władzę przejął Nergalszarusur (zięć Nabuchodonozora). Jego panowanie również było krótkie, a dostojnicy państwowi umieścili na tronie Nabonida, nie pochodzącego z rodu królewskiego. Dokonał on prób reformy religijnej skoncentrowanej na kulcie księżycowego bóstwa Sina oraz Nanna. W ten sposób próbował dokonać zjednoczenia ze sobą różnych podbitych ludów. Jego główne sanktuarium znajdowało się w Charanie (w centrum rejonu Żyźnego Półksiężycy) – na drodze łączącej szlaki prowadzące ze wszystkich stron imperium. W rezultacie tych reform w cieniu znalazł się kult Mardu-ka, dotychczas najważniejszego bóstwa Babilonu. Stolica coraz bardziej traciła swe centralne znaczenie, a jej pozycja została jeszcze bardziej osłabiona klęską głodu spowodowaną głębokim kryzysem ekonomicznym (był to skutek prowadzonych wojen oraz wielkiego rozmachu budowlanego z czasów Nabuchodonozora). W nowych warunkach Nabonid skoncentrował swoją uwagę na terenach północnej Syrii, a jego regentem w Babilonie był Belszarusur (Baltazar). Władca umacniał swoją władzę na zachodzie i na południu (Arabia) sięgając aż po Jatriyb (późniejsza Medyna), a jego siedzibą była oaza Teima na Pustyni Arabskiej.

3.9. Chronologia ostatnich lat istnienia Królestwa Południowego według R. Albertza¹¹⁹

Rok	Nabuchodonozor	Jojakim	Sedecjasz	Uwagi
609/8		Początek rządów		Śmierć Jozjasza, Neko usuwa Joachaza i ustanawia Jojakina
608/7		1.		Jojakim panuje jedenaście lat
607/6		2.		
606/5		3.		
605/4	Początek rządów	4.		Bitwa pod Karkemis, Jr 46,1: = czwarty rok Jojakina; śmierć Nabopolassara
604/3	1.	5.		Babilońska Kronika: Zdobycie Aszkelonu; Jr 36,9 początek postu
603/2	2.	6.		Jojakim wasalem Babilonii, por. 2 Krl 24,1
602/1	3.	7.		
601/0	4.	8.		Babilońska Kronika: Wyprawa Nabuchodonozora do Egiptu, bunt Jojakina, 2 Krl 24,1.7
600/599	5.	9.		Wystąpienie koalicji przeciw Judzie, por. 2 Krl 24,2
599/8	6.	10.		
598/7	7.	11.		Pierwsza dąportacja: Babilońska Kronika, Jr 52,28: siódmy rok; 2 Krl 24,12 ósmy rok; trzeci miesiąc Jojakina (por. 2 Krl 24,8)

¹¹⁹ R. ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, s. 70.

Rok	Nabuchodonozor	Jojakim	Sedecjasz	Uwagi
597/6	8.		1. Początek rządów	Sedecjasz ustanowiony władcą przez Nabuchodonozora (jedenaście lat, por. 2 Krl 24,18)
596/5	9.		2. (1.)	
595/4	10.		3. (2.)	Powstanie w Babilonii, rządy Psametycha II
594/3	11.		4. (3.)	Antybabiloński spisek w Jerozolimie Jr 28,1
593/2	12.		5. (4.)	
592/1	13.		6. (5.)	
591/0	14.		7. (6.)	Wprawa Psametycha II do Nubii, odpadnięcie Sedecjasza (?)
590/ 589	15.		8. (7.)	Odpadnięcie Sedecjasza (?)
589/8	16.		9. (8.)	Śmierć Psametycha, początek oblężenia Jerozolimy, 2 Krl 25,1
588/7				Początek lata: przerwa w oblężeniu (Ez 29,1; 31,1); Jr 32,1: dziesiąty rok Sedecjasza = osiemnasty rok Nabuchodonozora
587/6				Druga deportacja, Jr 52,29: w osiemnastym roku
586/5				Druga deportacja (?), 2 Krl 25,8; Jr 52,12: w dziewiętnastym roku

3.10. Świat i Izrael po upadku imperiów semickich

W czasie niepokojów dynastycznych w Babilonii rosła już nowa potęga na wschodzie, którą tworzył dawny sojusznik Babilonii, Cyrus. Jako władcy Medów i Persów jego poczynania na początku były skierowane przeciwko Lidii w Azji Mniejszej¹²⁰. W 547 r. zdobył Sardes – stolicę Lidii (panowanie Krezusa) oraz zyskał poparcie ze strony kolonii greckich. Następnie zwrócił się na wschód, podporządkowując sobie wschodnią Asyrię. Nowa sytuacja polityczna, która zaistniała w rejonie, doprowadziła do zjednoczenia sił Nabonida i Egiptu wraz z Lidią (Herodot), jednak było już za późno na stawianie skutecznego oporu rodzącej się potędze Cyrusa i jego sprzymierzeńców. Już w 546 r. Elam zdołał opanować tereny południowej Babilonii. Zaistniałe niebezpieczeństwo zmusiło Nabonida do powrotu do Babilonu. Mógł on liczyć na lojalność ze strony Syrii, Egiptu oraz niezdobytą przez Elamitów Uruk. Tolerancyjna polityka Cyrusa jednak pozwalała mu na zdobywanie sojuszników nawet wśród podbitych ludów. Ów wielki zdobywca opanował tereny północne (Kurdystan, Luristan) oraz rejon wschodniego brzegu Tygrysu. W końcu skierował się na zachód, zdobywając Sippar i opanowując Babilon bez walki.

Cyrus był uważany za wyzwoliciela, który przywraca kult Marduka, co zostało potwierdzone przez zarządcę zdobytej metropolii, czyli przez Kabyzesa (syna Cyrusa). W ten sposób rozpoczęły się rządy Achemenidów, które trwały do czasów zdobyczy Aleksandra Wielkiego, który w 333 r. pokonał pod Issos główne siły perskie, a w 332 r. zdobył Syro-Palestynę i Egipt. W 331 r. Aleksander pod Gaugamelą rozbił doszczętnie siły perskie dowodzone przez Dariusza III. To zwycięstwo otworzyło mu drogę do Babilonu, Suzy i Persepolis.

Prorok Ezechiel nie doczekał odrodzenia Jerozolimy i ludu, jednak wieścił nadejście takiej epoki. Nie pisze o Cyrusie, jak czynił to Deutero-Izajasz (44,28; 45,1; por. 2 Krn 36,22n; Ez 1,1n.7n; 3,7; 4,3.5; 5,13n.17; 6,3.14; Dn 1,21; 6,29; 10,1; 14,1), niemniej jednak rozpościera przed Izraelem wspaniałą nową rzeczywistość, czyli czas pojednania z Jahwe i życia w Jego obecności. Proces pojednania rozpoczął sam Jahwe. Doświadczenie Ezechiela miało być znakiem tego procesu: teofania (Ez 1,3-28), powołanie (2,1-3,3), posłannictwo (3,4-15), funkcja stróża (3,16-21), zapowiedź kary na Izrael/Judeę i Jerozolimę

¹²⁰ Persowie wykorzystali również agresywną politykę Medów, którzy zainteresowani byli zarówno terenami zachodnimi, jak i wschodnimi, por. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, s. 391.

(3,22–24,27), usunięcie obcych ludów (25,1–32,32; 38,1–39,20), tryumf Jahwe i odrodzenie narodu (33,1–27,28; 39,21–29), opis nowej rzeczywistości (40,1–48,35). Ezechiel nie był historykiem, lecz prorokiem Jahwe. Funkcja ta zadecydowała o sposobie wyrażania myśli i o opisie dziejów Izraela: od początku wybrania do eschatologicznego wypełnienia. U podstaw tych dziejów stał Jahwe: *A Ja przechodziłem obok ciebie i zobaczyłem cię szamoczącą się w swej krwi i powiedziałem do ciebie: We krwi swej – żyj!* (Ez 16,6). Jahwe miał stać się również twórcą wypełnienia dziejów narodu żyjącego w nowej rzeczywistości: *Wokoło osiemnaście tysięcy (łokci), a imię tego miasta od dnia (tego): Jahwe (jest) tam* (Ez 48,35).

Życie proroka zostało wpisane w dzieje Izraela oraz w dzieje przełomu epoki. Stał się zwiastunem nowych wydarzeń. W świetle jego posłannictwa lepiej można zrozumieć działania Cyrusa, wiernego polityce tolerancji, dzięki której uwolniony został również Izrael: *Aby się spełniło słowo Pańskie, z ust Jeremiasza, pobudził Pan ducha Cyrusa, króla perskiego, w pierwszym roku jego panowania, tak iż obwieścił on również na piśmie w całym państwie swoim, co następuje: „Tak mówi Cyrus, król perski: Wszystkie państwa ziemi dał mi Pan, Bóg niebios. I On mi rozkazał zbudować Mu dom w Jerozolimie, w Judzie. Jeśli z całego ludu Jego jest między wami jeszcze ktoś, to niech Bóg jego będzie z nim, a niech idzie!”* (2 Krn 36,22–23). Izrael znalazł się w środowisku przyjaznej władzy, od niego jednak zależał postęp w odnowie¹²¹. Znaleźli się mężowie, gotowi sprostać tym zadaniom: Szeszbassal, Zorobabel, Zachariasz, Aggeusz, Ezdrasz, Nehemiasz i inni. Wszelkie piętrzące się przed nimi trudności zostały przewyżczone. W opatrznościowych mężach działał duch odnowy zapowiedziany przez Ezechiela: *I ducha Mojego dam we wnętrze wasze, i uczynię, że (w) nakazach Moich będziecie postępowali, i praw Moich przestrzegali i czynili* (Ez 36,27). Dzieje Izraela nie zamykają się wyłącznie w wymiarach dziejów człowieka. Istotnym ich wymiarem była relacja do Jahwe, a nade wszystko interwencja Pana w historię narodu wybranego oraz wszystkich pozostałych ludów. Tak swoje dzieje „opowiada” Izrael. Wymiar nadnaturalny przekracza kompetencje badacza zajmującego się historią Bliskiego Wschodu w starożytności. Ezechiel nie podaje informacji historycznych w celu zaspokojenia ciekawości ludzi nauki, lecz kieruje pouczenie (uwzględnia aspekt dziejowy) do swych rodaków w celu uratowania ich egzystencji (tożsamości) w okresie niewoli i stworzenia podstaw do odnowy. Punktem wyjścia jego słów i czy-

¹²¹ Polityka Cyrusa wniosła nadzieję na przyszłą odnowę Izraela, stąd był widziany jako pomazaniec Jahwe, por. M. NOTH, *The History of Israel*, s. 301.

nów pozostaje zawsze Jahwe. Nie można zrozumieć proroka bez tej zależności. Prorok nie opisywał faktograficznie swej epoki i nie malował przyszłości ludu na podstawie naturalnego doświadczenia. To wszystko trzeba brać pod uwagę, interpretując jego teksty, a zwłaszcza te odnoszące się do opisu nowej rzeczywistości (Ez 40–48).

4. Wojny i wojskowość w środowisku biblijnym

Objawienie biblijne zawiera przyjazną mowę Boga do człowieka. Nie oznacza to braku w nim motywów wrogości i nienawiści prowadzących do wojen. Taki jest obraz człowieka, w którym zwycięża zło. Jahwe wkraczając w dzieje Izraela, poucza naród, że prawdziwa wojna dokonuje się nie tyle między ludźmi, lecz między ich wyborem dotyczącym dobra względnie zła. Pedagogia Boża cierpliwie wyprowadza ludzi (naród wybrany) z mentalności konfrontacyjnej ze środowiska wojny militarnej i wprowadza na poziom innej wojny, wojny duchowej. Proces był bardzo długi i rozpoczął się od opisów wojny Jahwe (również na poziomie militarnym), by stopniowo dystansować się od tej płaszczyzny i w końcu umieścić człowieka poza sferą fizycznej wojny dzięki absolutnemu zwycięstwu nad przemocą, złem i śmiercią, jakie dokonało się w paschalnych wydarzeniach Jezusa Chrystusa.

4.1. Wojny i jej oblicza w Starym Testamencie

Wojny należą do pierwotnych doświadczeń bardziej zorganizowanych społeczności, już na etapie struktur przedpaństwowych. Jej źródłem była wrogość, o której hagiograf wspomina w opisie relacji Kaina i Abla (Rdz 4,1-16). Abraham musiał się zmagać z koalicją królów mezopotamskich (Rdz 14,1-16). Liczne lokalne wojny prowadziły ze sobą plemiona koczownicze, walcząc o dostęp do wody oraz rozległych pastwisk. Wiele wojen toczył również Izrael w drodze do Kanaanu, w czasie jego zdobywania, a także w okresie pobytu w ziemi obiecanej w celu utrzymania terytoriów. O tych wydarzeniach relacjonuje zarówno Pięcioksiąg, jak i tzw. dzieło deuteronomistyczne (Joz-2 Krl). „Czas wojny” Izraela był rozciągnięty na całą epokę królewską, doznał szczególnej intensywności w okresie machabejskim (1-2 Mch), by „zakończyć się” w epoce późniejszej (pierwsze i drugie powstanie żydowskie, lata: 66-73 i 132-135 po Chr.).

W okresie biblijnym istniał „zwyczaj” prowadzenia wojen: *Na początku roku, gdy królowie zwykli wychodzić na wojnę, Dawid wyprawił Joaba i swoje sługi wraz z całym Izraelem. Spustoszyli oni ziemię Ammonitów i oblegali Rabba. Dawid natomiast pozostał w Jerozolimie* (2 Sm 11,1). W dziejach Izraela Dawid stał się symbolem zwycięskiego wodza oraz królem całkowicie wiernym Jahwe¹²². Dawid dysponował oddziałami rekrutowanymi spośród Izraelitów oraz obcych (2 Sm 8,18; 15,18; 20,7.23). Jego głównodowodzącym był Joab, który zasłynął zdobyciem Jerozolimy (1 Krn 11,4-9). Izraelici wzorowali się na organizacji i wyposażeniu wojska, odwołując się do praktyk znanych u ludów ościennych. Wówczas to oddziały wojowników były zazwyczaj podzielone na mniejsze grupy (1000, 100, 50 i 10). W czasach Salomona mogła być już znana kawaleria i rydwany¹²³.

Już od czasów Mojżesza istniało przekonanie, że to Jahwe Zastępów (Wj 13,17–14,31; 1 Sm 1,3) stoi na czele Izraela i ofiarowuje mu zwycięstwo (Ps 118,10-14; 121,2), o ile naród zachowuje wierność przymierzu i prawu. Podporządkowanie ziemi Kanaanu Izraelowi ostatecznie oznaczało poddanie jej Jahwe. Wszelkie elementy pogańskie miały być usunięte, czemu służyła zasada *cheremu*, czyli klątwy (Joz 22,20; 1 Krł 20,42; Iz 34,5; Za 14,11; Mł 3,24). *Cherem* to też zasada dotycząca rzeczy wyłączanej i przeznaczonej jedynie dla Jahwe do tego drugiego znaczenia nawiązuje Ezechiel w opisie praktyk ofiarniczych odnowionej świątyni: *Ofiarę pokarmów i ofiarę za grzech, i ofiarę za winę, oni będą spożywać je, i każda ofiara cherem w Izraelu, dla nich będzie* (Ez 44,29). Wojny Jahwe skierowane były w ostateczności przeciwko mocom zła, a nie przeciwko człowiekowi. Ezechiel ten aspekt prezentuje we fragmencie dotyczącym Goga i jego klęski (Ez 38,1–39,20). W Biblii historia całej ludzkości oraz losu jednostki są ukazywane w perspektywie zmagania się dobra i zła. Figury zła są prezentowane w postaci monstrum: Lewiatan, Raab (Ps 74,14; 89,11), natomiast w Rdz 3,1-15 i Ap 12,9; 20,10 jest mowa o wężu, który symbolizuje przeciwnika samego Boga i ostatecznie ponosi klęskę. W tej konfrontacji człowiek jest wezwany do tego, by stanąć po stronie Boga; tylko wówczas może odnieść zwycięstwo, a więc udział w eschatologicznym panowaniu Boga. W środowisku pozabiblijnym panowało przekonanie o wojnach, jakie toczyły ze sobą bóstwa¹²⁴.

¹²² Panowanie Dawida zapoczątkowało proces wylaniania się Izraela jako narodu, por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu*, s. 92.

¹²³ Pierwsza opisana bitwa z udziałem rydwanów rozegrała się w 1469 r. przed Chr. pod Megiddo w starciu Tutmosisa III z Hyksosami, por. J. KEEGAN, *Historia wojen*, Warszawa 1998, s. 178.

¹²⁴ *Enuma elis*, ANET, 62–70.

Wojny między ludami były więc traktowane jako coś oczywistego, były bowiem kontynuacją praktyk znanych ze świata bóstw. Każde miasto posiadało bóstwa patronalne, tym samym klęskę obrońców danego ośrodka była uznawana za klęską jego opiekuńczego bóstwa. Takie myślenie zagrażało również Izraelitom po klęsce Jerozolimy w 586 r. (tak to widzieli zdobywcy). Ezechiel sprzeciwia się takim przekonaniom. Wprawdzie opisuje odejście chwały Jahwe z Jerozolimy (Ez 11,22-25), lecz dokonało się ono przed zdobyciem miasta. Chwała Jahwe objawiła się tymczasem prorokowi w Babilonii (Ez 1,4-28), ona też miała powrócić do odnowionej świątyni (Ez 43,1-12).

W okresie Ezechiela istniały już dobrze zorganizowane organizmy państwowe: Asyria/Babilonia, Egipt, Media, Elam i Persja¹²⁵. Izrael i Judea w swych wielowiekowych dziejach również stworzyły systemy państwowe. Wcześniej istniało państwo Sumerów, Haiti oraz drobne królestwa w północnej Syrii. Szlak Żyźnego Półksiężycza był nie tylko ważny dla kupców, lecz również dla maszerujących po nim wojsk. Na terenie Syrii schodziły się drogi¹²⁶ prowadzące z różnych kierunków, tu spotykały się wojska nieprzyjacielskie, stąd tak wiele ważnych bitew miało miejsce właśnie w tym rejonie: Kadesz (ok. 1275 r.) – Karkar (853 r.) – Karkemisz (605 r.). Przemarsz wojsk dokonywał się często przez ziemie Palestyny ze względu na strategiczne położenie tego terytorium. Wielkie wojny na Bliskim Wschodzie zawsze pozostawiały ślady w Izraelu i Judzie.

Ezechiel również nawiązuje do tematyki militarnej. Opisuje symboliczne oblężenie Jerozolimy (Ez 4,4-8), nieszczęścia spowodowane najazdem (Ez 7-9), zbliżanie się króla babilońskiego (Ez 21,1-32), wytracenie narodów obcych (Ez 25-32) oraz eschatologiczną klęską Goga (Ez 38,1-39,20). Do tego dochodzą liczne wzmianki o mieczu, głodzie i zarazie, czyli o śmiertelnych skutkach wywołanych zmaganiem wojennymi. Początkowe wypowiedzi Ezechiela miały miejsce w okresie traumy narodu po pierwszej wojnie z Babilończykami (597 r.). Prorok nie zapowiadał wówczas nastania czasu pokoju, lecz zwiastował kolejne wojny, które miały ostatecznie przypieczętować klęskę Jerozolimy i utratę świątyni. To działania wojenne miały rozstrzygnąć o obrazie nowych czasów, w których Izrael z trudnością mógł znaleźć swoje miejsce (pozbawiony ziemi i świątyni). Ezechiel celowo akcentuje czynnik militarny

¹²⁵ Persja pod zwierzchnictwem Cyrusa II Wielkiego z łatwością wchłonęła Babilon (rządy Nabonida) do powstającego imperium, por. T.C. YOUNG, *Persja*, w: A. COTTERELL (red.), *Cywilizacje starożytne*, s. 157.

¹²⁶ System dróg o znaczeniu militarnym stworzyli już Asyryjczycy, których oddziały konne mogły pokonywać do trzydziestu mil dziennie, por. J. KEEGAN, *Historia wojen*, s. 174.

(znak karaniania Jahwe), który już w przeszłości był dla narodu znamieny. Wojny (ucisk, śmierć) pojawiały się w dziejach narodu z powodu braku wierności ludu względem Jahwe. Deuteronomista tę zasadę zastosował w opisie czasu sędziowskiego, stosując schemat: grzech, karanie, wołanie o pomoc, skrucza, wyzwolenie (powołanie sędziego). Zadaniem Ezechiela było uświadomienie zesłańcom, w jakiej znaleźli się sytuacji i co było powodem jej zaistnienia. Ta świadomość mogła prowadzić do skruchy, a następnie do zbawczej interwencji Jahwe. Prorok zatem na różne sposoby opisuje niewierności ludu (Ez 3,22–24,27), aby następnie przejść do opisu triumfu Jahwe (Ez 25–48).

4.2. Militarne imperia Mezopotamii

Na temat armii (akk. *ummānu*, *illitu*) rejonu Mezopotamii wiemy na podstawie starożytnych zapisów i wyobrażeń pochodzących nawet w rejonu Sumeru (trzecie tysiąclecie przed Chr.)¹²⁷. Ta pradawna kolebka cywilizacji (wynalazek pisma) po latach hegemonii musiała zmagać się z wieloma najeźdźcami (Gutejowie, Akkadowie, Ludy Morza), którzy zagrażali ich suwerenności. Koniecznością stało się budowanie miast warownych, np. Uruk otoczony był niemal dziesięciokilometrowym murem zaopatrzonym w prawie 1000 wież obronnych. Armia sumeryjska liczyła mniej niż 1000 wojowników.

Asyria była przede wszystkim imperium militarnym¹²⁸, posiadała najnowocześniejszą armię w połowie pierwszego tysiąclecia przed Chr. Państwo było praktycznie zarządzane dyktaturą wojskową. Władcy usiłowali wykorzystać wszystkie „nowinki”, jakie pojawiały się w dziedzinie wojskowości. W tym celu zachęcali do osiedlania się w ich kraju specjalistów z tej dziedziny, oferując im dogodne warunki bytowania. Rozwój armii wynikał z zawilej historii Asyrii i jej agresywnych zachowań względem ludów sąsiednich¹²⁹. Niewielkie terytorium zajmowane nad Tygrysem nie wystarczało do zaspokajania coraz to bardziej wyrafinowanych potrzeb lokalnej społeczności. Pierwotne wyprawy miały charakter łupieski. Z dokonywanych wypadów

¹²⁷ Zachowały się z tego okresu przedstawienia figuratywne żołnierzy i bitew, obozów i twierdz, oraz inskrypcje, por. R. DE VAUX, *Institucje Starego Testamentu*, s. 229.

¹²⁸ Asyria posiadała największą armię na Bliskim Wschodzie od czasów powstania nowego imperium w 911 r. przed Chr. do jego rozpadu w 612 r. przed Chr., zob. M.J. DOUGHERTY, M.E. HASKEW, P.G. JESTICE, R.S. RICE, *Wojny biblijne*, Warszawa 2016, s. 15.

¹²⁹ Organizacja asyryjskiej armii była modelem dla późniejszych armii imperialnych, por. J. KEEGAN, *Historia wojen*, s. 175.

pozyskiwano wiele przedmiotów dóbr, które podnosiły standard życiowy mieszkańców Asyrii.

Poprzednikiem Asyrii był państwo Akkadu. W czasie rządów Sargona I (ok. 2334–2279 r. przed Chr.) powstały zaczątki zorganizowanej armii. Stosowano nową broń, w tym łuk kompozytowy, który znany był w środowisku stepów Eurazji. Łuk ten dzięki dwukrotnie większemu naciągowi był zdolny do przebicia ówczesnej skórzanej odzieży ochronnej wojowników (zasięg rażenia jego strzał dochodził do 600 m). Łuk wykonany był z drewna i innych materiałów ściśle ze sobą sprasowanych, a będąc wygiętym do tyłu, zwiększał swoją skuteczność. Stosowany przez lekkozbrojnych łuczników zadawał ciężkie straty przeciwnikowi (często piechocie ciężkozbrojnej), niejednokrotnie decydując o zwycięstwie w bitwie. Łuk kompozytowy znalazł się na wyposażeniu innych armii w kolejnym tysiącleciu, zarówno w Syro-Palestynie, jak i Egipcie. Armia Sargona liczyła ponad 5000 wojowników i była największą siłą bojową w ówczesnej epoce, zdolną narzucić innym ludom swoje zwierzchnictwo.

Armia otrzymywała coraz bardziej zorganizowaną strukturę w okresie odrodzenia państwa na przełomie X i IX w. przed Chr. Zaczęto powszechnie używać do walki konnicy, wojownicy byli wyposażeni w bardziej nowoczesną broń, byli również lepiej wyszkoleni¹³⁰. Szczególne znaczenie miało zastosowanie machin wojennych o bardzo wysokim zaawansowaniu technologicznym. W tej dziedzinie Asyryjczycy przewyższali wszystkich swych przeciwników¹³¹. W celu rozszerzania swego terytorium Asyryjczycy byli zmuszeni do oblegania wielu twierdz warownych. Były one doskonale bronione i mogły wytrzymać ataki przez wiele miesięcy, a nawet lat. Z tym problemem poradzi sobie jednak najeźdźcy z nad Tygrysu, konstruując potężne wieże oblężnicze, których wysokość przekraczała 20 m, w zależności od wielkości murów obleganej twierdzy. Cała konstrukcja miała kształt wieży, która w dolnej części posiadała rozbudowaną przestrzeń w formie wielkiego wozu. Obiekt budowano z drewna i poruszał się dzięki kołom. Wielkie rozmiary zmuszały do użycia mięśni kilkuset wojowników w celu jej przesuwania i doprowadzenia do murów bronionego miasta. Dodatkowe wyposażenie wieży stanowiła belka taranowa, która nie była ustawiona poziomo, lecz jej szczyt opadał w dół, krusząc szczyt obwarowań przeciwnika. Taran był poruszany za pomocą lin i wielokrążków. Głowica belki była wzmocniona żelaznym kielichem,

¹³⁰ Podstawą wojska asyryjskiego były wozy bojowe, por. J. KEEGAN, *Historia wojen*, s. 176.

¹³¹ Asyryjczycy używali machin wojennych na niezwykle wysokim poziomie. Po upadku Asyrii zanikła wypracowana przez nich technika oblężnicza, por. R.M. JURGA, *Machiny wojenne. Zapomniana technika wojskowa*, Poznań 2011, s. 11.

zdołnym do dokonywania wyłomów w murze. Na szczycie maszyny znajdowali się łucznicy, którzy ostrzeliwali broniących się mieszkańców twierdzy. Dodatkowo spustoszenie wśród defensorów mogła czynić belka taranowa, gdy jej zasięg górował nad wysokością obwarowań. Niektóre wieże dysponowały dwoma taranami zakończonymi ostrymi grotami, które były zdolne do podważania poszczególnych warstw kamiennego muru. Współdziałanie z sobą wielu maszyn podnosiło „wydajność” ich niszczyielskiej skuteczności. Mniejsze maszyny, również zaopatrzone w belki taranowe służyły do rozbijania bram lub niższych partii murów. Takimi konstrukcjami dysponował Senacheryb, który przybył do Judei pod koniec VIII w. Przy zdobywaniu Lakisz władca posiadał wielką ilość maszyn, którymi mógł się również posługiwać w ataku na Jerozolimę (jak wiadomo, z nieznanych dokładnie przyczyn, do zdobycia miasta jednak nie doszło).

Asyryjczycy nie okazywali żadnej litości względem pokonanych. Ich armie wywoływały okropne przerażenie wśród ludności – działo się tak już na samą wieść o zbliżaniu się tych okrutnych wojowników. Takie reakcje były czymś zamierzonym. Ułatwiały dokonywanie podbojów, wielu bowiem obrońców w obawie przed okrutnym losem rezygnowało z walki. Inskrypcja asyryjska z IX w. informuje o sposobie postępowania Aszurnasirapla (1050–1032): *Przed bramą miasta ustawiłem słup, obdarłem ze skóry wszystkich przywódców buntu, a skóry ułożyłem na słupie. Niektórych zamurowałem w słupie, innych wbiliem na pale ustawione na słupie, jeszcze innych nadziałem na pale ustawione wokół słupa. Wiele skór zdjąłem w moim kraju, a okryłem nimi mury (...) Wielu jeńców spaliłem. Wielu żołnierzy pojąłem żywcem. Niektórym obciąłem ręce lub dłonie; innym nos, uszy i kończyny. Wielu wojownikom wylupiłem oczy. Ułożyłem stos z żywych, a drugi z głów. Rozwiesiłem je na drzewach wokół miasta. Spaliłem ich młodzież, chłopców i dziewczęta (...) Od mego miecza zginęło 6 500 wojowników, a resztę pochłonął Eufkrat, gdyż na pustyni cierpieł pragnienie (...)*¹³². Wiele reliefów z tego okresu przedstawia sceny opisane w inskrypcji. Spośród wszystkich armii starożytnych żadna nie zachowywała się równie okrutnie, jak zdobywcy z Tygrysu.

Organizacja armii asyryjskiej została wzmocniona zwłaszcza w VIII w. Wprawdzie już wcześniej istniał obowiązek przez wszystkich mężczyzn pełnienia służby wojskowej, jednak wielu można było wykupywać, a w zamian za to posyłano swych niewolników. Głównym strategiem wojskowym był *turtanu* (marszałek), który jednak podlegał rozkazom króla, często obecne-

¹³² Tłum. za G. Roux, *Mezopotamia*, Warszawa 1998, s. 247.

go na polu bitwy. Władca był otoczony gwardią przyboczną. Podstawowy oddział piechoty nazwany był *kisru* i składał się z 50 bojowników, a ich dowódcą był *rab kisi*.

Dogodną porą wyruszenia na wojnę był okres późnowiosenny. Nie brakowało wówczas żywności, po zimowo-wiosennych bowiem opadach już na kwiecień przypadały żniwa (Syro-Palestyna)¹³³. Maszerująca armia nie miała ze sobą dużych zapasów żywności. Stosowne zaopatrzenie uzupełniano w terenie. Poszczególni zwierzchnicy okręgów byli zobowiązani do aprowizacji, natomiast poza właściwymi granicami imperium żywność była zdobywana w postaci łupów wojennych. Król obierał miejsce koncentracji wojsk oraz główną kwaterę dowódców (por. Ribla, 2 Krl 23,33; Jr 39,5; Ez 6,14). W Jerozolimie na zachód od Góry Oliwnej znajduje się kolejna góra, zwana Mount Scopus (Góra Obserwacji), na której gromadziły się wojska nieprzyjacielskie, a dowódca czynił przygotowania do oblężenia oraz ostatecznego ataku na miasto¹³⁴. Wokół miasta budowano również reduty, które uniemożliwiały obrońcom komunikowanie się z ludnością pozostającą na zewnątrz miasta. Podczas oblężenia obok machin (wież oblężniczych) stosowano różne techniki bojowe wspomagające działania taranów. Dokonywano podkopów, stosowano drabiny przykładane do murów, po których wspinali się wojownicy. Różnorodność stosowanych metod walki osłabiała przeciwnika i często zmuszała do kapitulacji na skutek wdarcia się wrogich wojsk do bronionej twierdzy.

Asyryjczycy mieli ze sobą również kapłanów i wróżbitów, którzy składali ofiary bożkom i dawali stosowne rady królowi oraz innym dowódcom. Panoowało przekonanie, że armia jest siłą zbrojną bóstwa Aszura, które za jej pośrednictwem zmierzało do opanowania całego znanego świata. Na całym terytorium imperium znajdowały się liczne oddziały żołnierzy, którzy dołączali do głównej armii w chwili, gdy przechodziła ona przez daną okolicę.

Na czele wojska kroczył chorąży, za którym w karnych oddziałach postępowały poszczególne formacje: rydwany, kawaleria, piechota oraz tabory.

Rydwany znane były już w środowisku sumerskim, a szczególnie popularne były w Egipcie. Była to dwukołowa (względnie czterokołowa) konstrukcja pociągana przez konie (wcześniej przez cztery osły), a na platformie znajdował się woźnica i łucznik. Pierwotnie woźnica był uzbrojony w oszczep i topory, w celu prowadzenia walki wręcz. Rydwany bojowe były najbardziej charakterystycznym elementem wyposażenia armii starożytnego Bliskiego Wschodu,

¹³³ F.H. WRIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1998, s. 157.

¹³⁴ A.S. JASIŃSKI, *Jerozolima. Płomień miłości Jahwe*, Kraków 1999, s. 11.

a innowacje egipskie sprawiły, że konstrukcje wykonane z lekkich materiałów (np. z cedrów libańskich) były szczególnie skutecznym pojazdem bojowym. Rydwany tak skonstruowane były bardzo drogie, stąd znajdowały się na wyposażeniu nielicznych armii. W bitwie pod Kadesz (ok. 1275 r.) Hetyci posiadali 3 500 rydwanów, a Egipcjanie o 1 500 mniej¹³⁵.

W armii najliczniejszą formacją była piechota (*zuku*), lekkobrojna i ciężkobrojna, ważną funkcję wypełniali również zwiadowcy. Piechota poza zmaganiem na otwartym polu spełniała również ważne zadania podczas oblężenia twierdzy. Wojownicy obsługiwali potężne maszyny, do tego dysponowali urozmaiconym uzbrojeniem: łuki, proce, sztylety, miecze wraz z tarczami, włócznie i maczugi. Poszczególni wojownicy mieli do dyspozycji różne rodzaje broni. Łucznik był chroniony tarczą i włócznią, które obsługiwali inni wojownicy. Walki na otwartej przestrzeni były toczone również z udziałem wzmocnionych rydwanów oraz kawalerii.

Kawaleria pojawiła się w armii asyryjskiej dopiero w okresie panowania Tiglatpilegara III (744–727), rozbudowane były przez Assarhaddona i Assurbanipala. Hodowla koni była rozpowszechniona zwłaszcza w Medii, Persji i Azji Mniejszej, dlatego Asyryjczycy z tych terenów musieli je sprowadzać. Kawalerzyści również byli zaopatrzeni we włócznie, tarcze oraz łuki. Nie stosowano wówczas siodła oraz strzemion, co zmniejszało stabilność podczas szybkiego natarcia. Jeźdźcy najczęściej występowali parami, lecz bez formowania szyku bojowego, co znacznie zmniejszało skuteczność ich działania. Kawaleria zazwyczaj nie uczestniczyła w uderzeniu frontalnym, a jedynie spełniała funkcje pomocnicze (ściganie niedobitków, zajmowanie obiektów pozbawionych obrońców, podejmowanie ataków na tyłach przeciwnika).

Ezechiel odnosił się przede wszystkim do działań armii Nabuchodonozora. Babilończycy byli spadkobiercami tradycji militarnej Asyrii (piechota, rydwany, kawaleria, oddziały techniczne). Oddziały Nabuchodonozora charakteryzowały się wspaniałą organizacją oraz wyszkoleniem wojowników, którzy byli zdolni do przeprowadzenia błyskawicznych ataków na nieprzyjaciela, dostosowując swoje działania do szybko zmieniającej się sytuacji na polu bitwy albo do warunków panujących podczas oblężenia. Jerozolima (pomimo wzmocnienia) w czasach Sedecjasza nie była faktycznie przygotowana do obrony przeciwko tak wyrafinowanemu wrogowi. Babilończycy przybywając do obleganego miasta, wykonywali odpowiednie nasypy, które ułatwiły atak

¹³⁵ Bitwa pod Kadesz, choć nierozstrzygnięta, ujawniła potęgę Egiptu i Hetytów, którzy traktowali teren Kanaanu jako strefę buforową, por. N. GRIMAL, *Dzieje starożytnego Egiptu*, s. 266.

(Jr 32,24; 33,4), w końcu przeprowadzano decydujący szturm: *W czwartym zaś miesiącu, dziewiątego dnia miesiąca, kiedy głód srożył się w mieście i nie było już chleba dla ludu kraju, uczyniono wyłom w mieście. Wszyscy wojownicy uciekli z miasta nocą przez bramę między podwójnym murem powyżej ogrodów królewskich. Chaldejczycy zaś znajdowali się dokoła miasta. Wyszli więc drogą prowadzącą ku Arabie (2 Krl 25,3-4).* To tragiczne wydarzenie zapowiadał również prorok Ezechiel, który przebywając w Babilonii, odbywał duchowe podróże do Jerozolimy.

4.3. Granice skuteczności militarnej obcych wojsk

Wojny prowadzone przez Asyryjczyków były niezwykle okrutne. Ich wojska cieszyły się złą reputacją już w starożytności. Istniała wielka przepaść między pozytywnym wkładem Asyrii w rozwój cywilizacji (budownictwo, pisarstwo, technika) a metodami prowadzenia wojen i traktowania pokonanych ludów. J. de Morgan stwierdza: *Trzeba by przeczytać historię całego świata, by gdzieś tam, w czasach największego zamętu, natrafić na publiczne zbrodnie, których ohyda dorównywałaby okrucieństwu na co dzień popełnianym w imię ich boga przez mieszkańców Niniwy*¹³⁶. W czasach Ezechiela dzieje Asyrii dobiegały kresu, jednak echo ich okrucieństw pozostawały w żywej pamięci mieszkańców Bliskiego Wschodu. W jego prorocत्वie armie nieprzyjacielskie były znakiem karania Jahwe. Skutki ich najazdu miały przemienić ziemię Izraela w wielką krainę smutku: *I stało się słowo Jahwe do mnie, mówiąc: Synu człowieczy, chleb swój w drzeniu będziesz jadł, a wodę swoją w niepokoju i w trosce pić będziesz. I powiesz ludowi ziemi: Tak mówi Pan, Jahwe do mieszkańców Jerozolimy w ziemi Izraela: Chleb swój w trosce jeść będą, a wodę swoją w przerażeniu będą pili, ponieważ będzie spustoszona ziemia ich kompletnie z powodu gwałtu wszystkich mieszkających w jej. A miasta zamieszkałe będą opustoszałe, i ziemia pustkowiem będzie, i poznacie, że Ja jestem Jahwe (Ez 12,17-20).* Taki miał być obraz Jerozolimy po drugim najeździe Nabuchodonozora. Jego armia była niezwykle skuteczna i zrealizowała w pełni zadania stawiane wojownikom przez władcę z Babilonu. Sława Nabuchodonozora przetrwała przez wieki, autor Dn 5,18-19 stwierdza: *Najwyższy Bóg dał twe-mu ojcu, Nabuchodonozorowi, królestwo, wielkość, chwałę i majestat. Z powodu wielkości mu udzielonej wszystkie ludy, narody i języki odczuwały bojaźń*

¹³⁶ Cyt. za: G. Roux, *Mezopotamia*, s. 247.

i drżały przed nim. Zabijał, kogo chciał, i pozostawiał przy życiu, kogo chciał; kogo chciał, wywyższał, a kogo chciał, poniżał. Zostało potwierdzone przekonanie, że król babiloński działał zgodnie z zamysłem Pana, jednak nie jego królestwo miało być utrwalone, lecz panowanie Jahwe. Świadczą o tym ruiny Babilonu – z miasta nie pozostało nic z dawnej potęgi (nie licząc współczesnych wykopalisk i rekonstrukcji). Zupełnie inaczej potoczyły się losy Jerozolimy, która przeżyła katastrofę zniszczenia w 586 r. Została odbudowana pod koniec VI w., podczas gdy Babilon coraz bardziej popadał w zapomnienie po opanowaniu go przez Persów, a następnie Aleksandra Wielkiego. W perspektywie biblijnej wojna i armie wielkich imperiów nie mają decydującego znaczenia w dziejach ludzkości. Babilon stał się uosobieniem wrogiej potęgi. Wizjoner właśnie nawiązuje do motywu tego miasta, opisując ostateczne zmaganie się dobra i zła, w którym owo zło zostaje nieodwracalnie usunięte: *I głosem potężnym tak zawołał: „Upadł, upadł Babilon – stolica. I stała się siedziskiem demonów i kryjówką wszelkiego ducha nieczystego, i kryjówką wszelkiego ptaka nieczystego i budzącego wstręt, bo winem zapalczywości swojego nierządu napoiła wszystkie narody, i królowie ziemi dopuścili się z nią nierządu, a kupcy ziemi wzbogacili się ogromem jej przepychu”* (Ap 18,2-3). Babilon był uznany za siedlisko wrogich potęg, które pokonał Baranek; w czasach rodzącego się chrześcijaństwa owym „Babilonem” był już Rzym.

4.4. Deportacje Judy według R. Alberta¹³⁷

Pierwsza deportacja	drugiego Adar w siódmym roku panowania Nabuchodonozora	szesnastego marca 597 r. przed Chr.
Druga deportacja	Wylom: dziewiątego Tamuz; zniszczenie siódmego względnie dziesiątego miesiąca Ab w osiemnastym roku panowania Nabuchodonozora (Jr 52,12; por. 2 Krl 25,8)	dwudziestego dziewiątego lipca 587 r. przed Chr.; ok. dwudziestego piątego sierpnia 587 r. przed Chr.
Trzecia deportacja	dwudziesty trzeci rok panowania Nabuchodonozora	582 r. przed Chr.

¹³⁷ R. ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, s. 73.

4.5. Czasy niewoli

Historia niewoli nie została szczegółowo przekazana przez źródła biblijne i pozabiblijne¹³⁸.

Prorocy okresu niewoli podają nam pewne informacje, na podstawie których możemy nakreślić pewne linie przewodnie tego okresu. Błędna polityka ostatnich władców i nieliczenie się z głosem proroków, przy równoczesnym usilnym poszukiwaniu koalicjantów wśród obcych ludów (zwłaszcza Egiptu), doprowadziła do katastrofy Jerozolimy, której skutki mają znaczenie nawet dla współczesnego judaizmu, ostatecznie pozbawionego świątyni w okresie rzymskim (70 r. po Chr.). Nawet upadek Samarii nie miał tak tragicznych skutków, zwłaszcza że pozostało wówczas Królestwo Południowe, które zdawało się, że otrzymało nowy impuls do rozwoju podczas rządów Jozjasza. Po jego tragicznej śmierci następcy nie zdołali kontynuować reform, a słabość państwa wykorzystał Nabuchodonozor. Po pierwszym zdobyciu Jerozolimy (597 r. przed Chr.) rozpoczął się proces deportacji, który trwał aż do 586 r. (por. Jr 52,30). Babilończycy byli zainteresowani nade wszystko najważniejszych osób w państwie, z królem włącznie, zatem los władcy Jerozolimy był przesądzony¹³⁹. Król Jojakim (Jechoniasz-Koniasz), któremu przyszło bardzo krótko rządzić w mieście, znalazł się w Babilonii, a z nim wielu książąt, kapłanów, urzędników dworskich, rzemieślników¹⁴⁰ oraz ludzi wykształconych – do nich należał również Ezechiel. Okazał się on mężem opatrznościowym, to właśnie dzięki swoim osobistym doświadczeniom mógł zapewnić lud o tym, że Jahwe nie opuścił Izraela, lecz podążył za nim na wygnanie. Druga deportacja miała miejsce po zburzeniu Jerozolimy w 586 r. przed Chr. (por. Jr 52,29). Uprowadzono wówczas ok. 832 osoby, był wśród nich Sedecjasz, szczególnie surowo ukarany za zbuntowanie się przeciwko Babilończykom, z których łaski rządził przez jedenaście lat w Jerozolimie. Natomiast trzecia deportacja, z 582 r. przed Chr., dopełniła nieszczęść¹⁴¹. W su-

¹³⁸ Do poznania czasów niewoli pomocne są następujące pisma: Ezechiela, Barucha, Izajasza (44–66) oraz częściowo Tobiasza, Ezdrasza i niektóre psalmy, por. M. PETER, *Dzieje Izraela*, s. 89.

¹³⁹ Archeologia potwierdza, że w okresie Ezechiela spustoszone było tereny na linii Jerozolima – Lakisz, por. B. ODED, *Judah and the Exile*, w: J.H. HADES, J.M. MILLER (red.), *Israelite and Judea History*, Philadelphia 1977, s. 478–479.

¹⁴⁰ Babilończycy byli zainteresowani zasiedlaniem terenów Mezopotamii spustoszonych przez Asyrię, por. J. CIECIELĄG, *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni 538 przed Chr. – 70 po Chr.*, Kraków 2011, s. 71.

¹⁴¹ Zesłańcy potrafili dostosować się do nowych warunków, zajmując coraz to ważniejsze stanowiska w lokalnej administracji, por. Dn 1.

mie wszystkich zesłańców było ponad 60 tysięcy. Babilończycy prowadzili inną politykę deportacyjną, niż czynili to Asyryjczycy, którzy zasiedlili Samarię obcą ludnością po uprowadzeniu rodowitych mieszkańców. Babilończycy raczej pozostawiali tereny opuszczone, na których administrację sprawowali mianowani urzędnicy. W wypadku Jerozolimy gubernatorem został mianowany Godoliasz, który ustanowił swą siedzibę w Mizpa – na północ od Jerozolimy. W jego otoczeniu znalazł się prorok Jeremiasz, który cieszył się szacunkiem u Babilończyków, pamiętano bowiem jego postawę uległości względem najeźdźcy, choć nie był to przejaw zdrady narodowej, lecz tylko wypełnienie misji prorockiej, zapowiadającej upadek zbuntowanego miasta. Jerozolima obrócona w gruzy przestała funkcjonować jako centrum religijne, polityczne i gospodarcze Izraela. Wokół miasta na polach uprawą, zwłaszcza winnic, zajmowali się drobni plantatorzy, byli obecni również rzemieślnicy, którzy wykonywali swoje zajęcia (1 Krl 25,11-12; Jr 39,10). Ludności mieszkającej wokół Jerozolimy było ok. 35 tysięcy, do której dołączyli uciekinierzy z Moabu i Edomu (Jr 40,11-12). Sytuacja jeszcze bardziej się pogorszyła po zamordowaniu Godoliasza i ucieczce sprawców do Egiptu; oni to też zabrali ze sobą proroka Jeremiasza.

Jerozolima została kolejny raz spustoszona materialnie i personalnie. Dopóki przebywał w jej okolicy Jeremiasz, można było się spodziewać wsparcia duchowego oraz zrozumienia aktualnej sytuacji. Prorocy poza surową oceną postępowania zbuntowanego ludu zawsze byli rzecznikami Jahwe i Jego planów odnowy. Bez proroka taki proces nie mógł się rozpocząć. Dla Jerozolimy zgasły zatem wszystkie światła nadziei¹⁴². Nadzieja na odnowę miała się zrodzić już na wygnaniu. Trudno było przypuszczać, że ta droga deportowanych z Jerozolimy do Babilonii będzie początkiem odnowy. Wszystko wskazywało na to, że rozpoczął się proces ostatecznego wyniszczenia narodu. Zesłańcy wyruszyli z Rama (Jr 40,1) na północ od Jerozolimy. Droga wiodła na północ, a następnie na wschód. Babilończycy byli doskonale wprawieni w przeprowadzeniu takiej akcji. Wspecjalizowały się grupy nadzorców, którzy wykonywali gorliwie swoje zadania. Ich funkcja miała strategiczne znaczenie dla imperium, zesłańcy bowiem byli zatrudniani przy budowie dróg, kanałów, przy plantacjach oraz w rzemiośle. Wielka cywilizacja babilońska potrzebowała wykwalifikowanych pracowników, a takimi byli właśnie zesłańcy. Po przybyciu do celu deportowani byli kierowani do osiedli, często sami je budowali, jak Tel Abib (Ez 3,15), Tel Melah, Tel Charsza, Kerub Addan, Immer (Ezd 2,59) oraz Kasifa

¹⁴² Zniszczenie Jerozolimy i świątyni oraz usunięcie dynastii Dawidowej oznaczało likwidację politycznego i religijnego centrum ludu wybranego, por. J. CIECIELĄG, *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni*, s. 71.

(Ezd 8,17). Zesłańcy okazali się społecznością zdolną do asymilacji w nowych warunkach. Budowali domy, osiedla, drogi, zakładali rodziny, wykazywali się dużą inicjatywą i możliwościami twórczymi, które gwarantowały nie tylko przetrwanie, lecz również rozwój społeczności. Pod tym względem czas niewoli był bardzo dobrze spożytkowany. Wielu zesłańców wzbogaciło się i było zdolnych do wspomagania uboższych rodaków. Zachowywali solidarność narodową, co w warunkach zesłania było szczególnie cenne. Wiadomo, że nie wszyscy wracali do Judei po edykcji Cyrusa z 538 r., zezwalającego na powrót mieszkańców do Jerozolimy.

W 595 r. przed Chr. wybuchło powstanie w Babilonii, które wstrząsnęło młodym imperium i dawało nadzieję na wolność licznym ujarzmionym ludom, w tym też zesłańcom z Judy, którzy od kilku lat przebywali nad Eufratem. Również w Jerozolimie w 594 r. przed Chr. dokonano się zawiązanie koalicji antybabilońskiej; do tych wydarzeń nawiązuje prorok Jeremiasz: *W czwartym roku panowania Sedecjasza, króla judzkiego, w piątym miesiącu rzekł do mnie Chananiaś, syn Azzura, prorok z Gibeon, w domu Jahwe wobec kapłanów i całego ludu: To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: „Złamię jarzmo króla babilońskiego”* (Jr 28,1-2). Było to jednak zwodnicze przemawianie Chananiaśa zwalczającego proroka Jeremiasza; podstępnie powoływał się na słowa Jahwe, podając szczegóły zbliżającego się czasu wyzwolenia: *W ciągu dwóch lat przywrócę na to miejsce wszystkie naczynia domu Jahwe, które zabrał Nabuchodonozor, król babiloński, z tego miejsca, wywożąc do Babilonu. Jechoniasza, syna Jojakima, króla judzkiego, i wszystkich uprowadzonych z Judy do Babilonu sprowadzę na to miejsce – wyrocznia Jahwe – skruszę bowiem jarzmo króla babilońskiego* (Jr 28,3-4). W ten sposób Chananiaś wzbudzał złudne nadzieje wśród mieszkańców, którzy byli przekonani o wiecznotrwałej potędze Jerozolimy, zwłaszcza że Jahwe miał tam swoją siedzibę. Jeremiasz pisząc list do wygnańców przebywających w Babilonii, zachęca ich do „budowania domów”, a więc do zagospodarowania się w nowych warunkach, dbając o pomyślność nowego kraju, dodając przestrożę: *Nie dajcie się wprowadzić w błąd przez waszych proroków, którzy są wśród was, i przez waszych wróżbitów; nie zwracajcie uwagi na wasze sny, jakie śnicie* (Jr 29,8). Fałszywi prorocy byli największym zagrożeniem dla zesłańców (por. Ez 13), utrzymywali ludność w fałszywych przekonaniach o bezpieczeństwie, zupełnie ignorując przyczyny zaistniałych wydarzeń, a mianowicie nastanie czasu kary za występki Izraela oraz zerwanie przymierza. Jahwe z całą ostrością występował przeciwko fałszywym prorokom, a ich tragiczny los również opisuje Jeremiasz: *To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela, do Achaba, syna Kolajasza, i do Sidkijasza, syna Maasejasza, którzy*

prorokowali wam kłamstwo w moje imię: Oto wydam ich w ręce Nabuchodonozora, króla babilońskiego, który zabije ich na waszych oczach. I wszyscy Judejczycy, którzy znajdują się na wygnaniu w Babilonie, z ich przypadku będą brali przykład, by przeklinać w następujący sposób: „Niech tobie Pan uczyni tak, jak Sidkijaszowi i Achabowi!”), których król babiloński usmażył na ogniu (Jr 29,21-22). Stąd największym bogactwem zesłańców była obecność prawdziwych proroków Jahwe, spośród których pierwszym w Babilonii był Ezechiel. Dzięki kształtowaniu się zwartej diaspory, po pięciu latach od pierwszego zdobycia Jerozolimy wystąpił prorok, który miał podwójne doświadczenie: chwały Jahwe i katastrofy Jerozolimy. Życie narodu, również w wymiarach religijnych, zaczęło się koncentrować w diasporze, a w szczególności w Babilonii. Powstała stosunkowo sprawna administracja, sądownictwo i nauczanie. W późniejszym okresie zasłynęły wielkie szkoły judaistyczne w tym rejonie. Najważniejszy i decydujący dla tego procesu był jednak okres pierwszych lat niewoli. Został on wypełniony działalnością właśnie Ezechiela. Potrafił zgromadzić wokół siebie ważne i wpływowe osobistości. Wysłuchiwał głosu starszych i dawał stosowne odpowiedzi¹⁴³. Nie unikał problemów i nie dawał łatwych rozwiązań. Kazał w całej prawdzie stanąć w obliczu katastrofy, jaka dokonała się w Jerozolimie. Winę ponosili zarówno dawni mieszkańcy Jerozolimy, jak i zesłańcy, którzy nie mogli zasłaniać się zasadą dziedziczenia winy, prorok bowiem wyraźnie nauczał o odpowiedzialności indywidualnej (Ez 18). Kazał odrzucić sentymenty o cudownej przeszłości narodu, o wspaniałości świątyni, w nowej bowiem rzeczywistości to Jahwe był świątynią wśród deportowanych (Ez 11,16)¹⁴⁴. W warunkach diaspory nie można było już opierać się na tradycjach przeszłości, w jej formach zinstytucjonalizowanych (świątynia, pałac królewski), lud musiał koncentrować się wokół wybitnych osobistości i odkrywać (przy wsparciu proroków) plan Jahwe zmierzający do odnowy ludu. To właśnie spośród zesłańców miała się ukształtować Reszta, czyli społeczność nowego serca i nowego ducha (Ez 36,26). Dom Ezechiela stał się zaczątkiem nowych zgromadzeń (Ez 8,1; 14,1; 33,30), które w przyszłości zaowocowały instytucją synagogalną. Ta nowa instytucja miała w przyszłości odegrać zasadniczą rolę w judaizmie, zwłaszcza po ostatecznej utracie świątyni w 70 r.

¹⁴³ W trzech tekstach jest mowa o przyjmowaniu w domu przez Ezechiela starszych (Ez 8,1; 14,1; 20,1, por. 3,24; 33,21; 33,30-33), którzy oczekiwali od niego słowa Bożego (podobnie jak Elias i jego uczniowie; por. 2 Krl 4,38; 6,1.32), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

¹⁴⁴ Prorok równocześnie zarzuca pozostałym w Jerozolimie, że nie rozumieją miary bogactwa dziedzictwa religijnego i są pozbawieni współczucia dla uprowadzonych, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, s. 5.

po Chr. Ezechiel odwoływał się również do świętowania szabatu, jako daru Jahwe dla ludu, w celu uświęcenia społeczności i głębszego poznania Jahwe (Ez 20,12)¹⁴⁵. Wysiłki podejmowane przez Ezechiela zmierzały do wzbudzenia w nardzie świadomości nowego działania Jahwe, dokonującego się w łonie zesłańców. Wprawdzie w swym nauczaniu przywoływał wiele obrazów z przeszłości, niemniej jednak dla niego przeszłość miała dwa różne wymiary: z jednej strony była to wierność Jahwe, a z drugiej bunt ludu. W takiej opozycji nie mogło powstać nic trwałego i wartościowego dla Izraela. Prorok wychodząc z największej wartości, jaką była wszechmoc i wierność Jahwe stworzył podwaliny pod ideę nowego Izraela, w którego łonie będzie uświęcone imię Jahwe, a lud całkowicie zaangażuje się w dzieło służby Panu (Ez 40–48). Nie będzie już śladu po schizmie, która osłabiła Izrael po śmierci Salomona. Nad Izraelem spocznie ręka Jahwe, podobnie jak spoczęła nad Ezechielem. Przewycięzenie wrogości niszczącej Samarię i Jerozolimę miało dokonać się na podstawie daru Jahwe (Ez 37,15–28) powołujący do życia faktycznie nowy lud¹⁴⁶. Czas pobytu w Babilonii był nowym okresem Egiptu (według Ezechiela, Egipt był miejscem kształtowania się pierwszego Izraela; por. Ez 20). Lud pomimo wyjścia (Exodusu) i dotarcia do Kanaanu nie osiągnął celu wyznaczonego mu przez Jahwe. Cała jego przeszłość była jednym pasmem występków, stąd nowy Exodus, nowego ludu, wkraczającego do nowej ziemi będzie czasem realizacji odwiecznego zamysłu Jahwe. W okresie niewoli babilońskiej miała dokonać się dogłębna transformacja ludu i dojrzewanie do realizacji woli Pana¹⁴⁷. Wprawdzie bezpośrednio po niewoli wiele instytucji dawnego Izraela wznowiło swoją działalność (np. świątynia), niemniej jednak spojrzenie Ezechiela przekraczało okres historyczny i sięgało ku bardziej duchowej rzeczywistości, jeszcze nie do końca sprecyzowanej, która stanie się zrozumiałą dla czytelników Nowego Testamentu.

¹⁴⁵ Ezechiel odnowił świętowanie szabatu przez Izrael i to w warunkach niewoli, por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 489.

¹⁴⁶ Warto dodać, że Babilończycy nie byli zainteresowani samą Jerozolimą, którą pozostawili w rękach ubogiej ludności, nie tworząc instytucji typowych dla własnego imperium, por. J. CIECIELĄG, *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni*, s. 72.

¹⁴⁷ Faktycznymi przywódcami wspólnoty żydowskiej na wygnaniu byli urzędnicy zwani starszymi, por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu*, s. 176.

5. Ludy Ezechiela:

Ammonici, Moabici, Filistyni, Edomici, Fenicjanie

(mieszkańcy Tyru, mieszkańcy Sydonu)

5.1. Ammonici

Nazwę עַמּוֹנִי (Ammon) Ezechiel używa siedem razy w kontekście opisu najazdu króla babilońskiego, sądu nad Ammonitami i w mowie przeciw Ammonitom (Ez 21,25.33; 25,2.3.5.10). Według tekstu Rdz 19,30-38 lud ten pochodził od Lota (bratanka Abrahama), którego jeden z synów otrzymał imię Ben-Ammi, (narodził się on już po zniszczeniu Sodomy i Gomory). Byli oni pochodzenia amoryckiego, w pobliskim Cheszbonie Sichon był królem Amorytów (Lb 21,25-31). Terytoria Ammonitów rozciągały się na wschód od Jordanu. Od południa graniczyły z Moabem (pokrewny lud), a od północy z Gileadem (w kierunku rzeki Jabbok). Centrum administracyjne znajdowało się w Rabat-Ammon (Rabba), którego pozostałości kryją się w ruinach współczesnego Ammanu w Jordanii. Tereny te zasiedlali Ammonici na przełomie XIV i XIII w., podobnie jak Moabici czy Hebrajczycy swoje tereny. Napływ Izraelitów w czasach Mojżesza i Jozuego (pokolenie Manassesa i Gada) zepchnął ten lud na wschód w stronę pustyni. Pomimo bliskiego pokrewieństwa (według Księgi Rodzaju Terach był ich wspólnym przodkiem) Ammonici i Hebrajczycy odnosili się do siebie z wrogością i walczyli o tereny przy Jordanie (Pwt 23,3-4; Sdz 11,12-28; 1 Sm 11,1-15; 2 Sm 10,1-11,1; 12,26-31). Lepsze czasy wzajemnych relacji nastąpiły w okresie panowania Salomona, który wziął za żonę Ammonitkę o imieniu Naama (1 Krl 14,21.31). W okresie potęgi neoasyryjskiej Ammonici podlegali ich władzy i byli zmuszani do płacenia daniny (Sannacherybowi, Assarhaddonowi i Assurbanipalowi), zwłaszcza po stłumieniu buntu przez nich wywołanego.

Ammonici czcili bóstwo Milkoma (מֶלֶךְ = król). Ze względu na żonę Namę Salomon zbudował w Jerozolimie świątynię poświęconą Milkomowi (1 Krl 11,7). Było to jedno z licznych pogańskich sanktuariów umiejscowionych na południowym wierzchołku Góry Oliwnej (Góra Zgorszenia).

5.2. Moabici

Nazwę מוֹאָב (Moab) wymienia Ezechiel jedynie trzy razy (Ez 25,8.9.11) w mowie przeciwko ludowi tego kraju. Pierwotnymi mieszkańcami jego terytoriów mieli być Refaici, Zuzyci i Semici (Rdz 14,5). Tereny te były zaludnione już w chalkolicie, a w czasach Ramzesa II powstawały miasta warowne. Moab, podobnie jak Ammon, miał być synem Lota i jego młodszej córki (Rdz 19,30-38). Ich terytorium rozciągało się na wschód od Morza Martwego, pomiędzy potokiem Arnon na północy a potokiem Zared na południu (Sdz 11,17-18), wpływy mogły sięgać nawet rejonu Ammonitów, ich król bowiem, Eglon, podbił Beniaminitów w rejonie Miasta Palm (Jerycha) w okresie sędziowskim (Sdz 12,30). Przez jego terytoria przechodzili Izraelici podczas wędrówki do ziemi obiecanej. Tędy biegł szlak tzw. Drogi Królewskiej (z Syrii do Egiptu). Król moabicki Balak był do Izraelitów wrogo nastawiony i chciał przekląć przybyszów, posługując się prorokiem i wróżbitą Baalamem (Lb 22-24; por. Mi 6,5). Był to decydujący moment w dziejach Izraela, naród bowiem przygotowywał się do zdobycia Kanaanu. Biblia przekazuje wyrocznię Baalama zapowiadającą pomyślność i błogosławieństwo dla Izraela, jednak redakcja tych tekstów jest znacznie późniejsza (Lb 24,3-19). Pobyt Hebrajczyków w Moabie był naznaczony odstępstwami i grzechami – była to faktyczna apostazja (Lb 25,1-18). Według podziału Ziemi Obiecanej ich terytoria przypadły Rubelitom i Gadytom. Prorocy wielokrotnie wypowiadali się przeciw Moabowi (Am 2,1-3; Iz 11,14; 15,1-9; 16,4.6.11-14; 25,10; Jr 9,25; 25,21; 48,1-47; So 2,8-11).

Moab został włączony w dzieje Dawida. Jego prababką była Rut Moabitka, która okazała wielkie przywiązanie do swojej teściowej, Noemi, pochodzącej z Betlejem. Na podstawie prawa lewiratu została żoną Booza. Ich syn, Obed, był ojcem Jessego, a Jesse był ojcem Dawida (Rut 4,18-22). Dawid, jako król, znalazł się w trudnej sytuacji, musiał bowiem prowadzić liczne wojny ze wszystkimi ludami sąsiednimi, również z Moabitami, których pobił (1 Sm 14,47; 2 Sm 8,2). W czasach Salomona panowały przyjazne stosunki między Izraelem a Moabem (1 Krl 11,17).

Na dzieje tego ludu światło rzucają odkrycie tzw. Steli Meszy (1868 r.), króla Moabu (por. 2 Krl 3,4). Panował on w IX w. przed Chr., a jego stolicą był Dibon. Władca ten zdołał zrzucić panowanie izraelskie (okres Omridów), które to zwycięstwo przypisywał władca bóstwu Kamoszowi.

Starożytna źródła wspominają Moab już z okresu panowania Ramzesa II (XIII w. przed Chr.) oraz w epoce neoasyryjskiej (Sargon II, Assurbanipal). Asyryjczycy podporządkowali sobie Moab, który nieustannie dążył do zachowania samodzielności.

5.3. Filistyni

Nazwę פְּלִשְׁתִּי (Filistyni) używa Ezechiel czterokrotnie (Ez 16,27.57; 25,15.16), a więc w symbolicznym opisie historii Jerozolimy i w mowie przeciwko narodom. Lud tak nazywany był częścią migracji „Ludów Morza”, którzy na początku XII w. pojawiły się u wybrzeży Lewantu. Byli zepchnięci przez Dorów z rejonu Morza Egejskiego, część z nich opanowała Anatolię i kładąc kres imperium Hetytów, grożąc nawet Egipcjom w czasach Ramzesa III (1190 r. przed Chr.). W Starym Testamencie wspominani są już w Księdze Rodzaju (10,14; 21,32.34; 26,1.8.14-18), co jest anachronizmem, świadczy jednak o ich bliskich kontaktach z Izraelem. Filistyni przybyli na wybrzeże Kanaanu w rejonie Gazy w czasach Jozuego i stworzyli sieć miast-państw, tzw. *pentapolis*: Aszdod, Aszkelon, Gaza, Ekron i Gat. Prowadzili politykę ekspansjonistyczną w głąb lądu, co musiało doprowadzić do konfliktu z Izraelem (Joz 13,2-3; Sdz 3,1-3). Szczególnie narażone były tereny Dana oraz Judy, zmuszając tych pierwszych do emigracji na północ (Sdz 18)¹⁴⁸. W okresie sędziowskim miał walczyć z Filistyniami Samson (Sdz 13-16), ponosząc śmierć wraz z licznymi Filistyniami w gruzach świątyni Dagona (Sdz 16,30). Konflikt się zaognił się w czasach kapłana Helego, proroka Samuela i króla Saula. Po klęsce Izraela pod Eben-Haezer została uprowadzona Arka Przymierza, a następnie zwrócona (Sdz 4,11; 6,1-21). Saul, namaszczony na króla przez Samuela, nie zdołał pokonać wrogów i sam poniósł śmierć podczas bitwy z Filistyniami na Wzgórzach Gilboa (1 Sm 31,1-13)¹⁴⁹. Dopiero rządy Dawida doprowadziły do zażegnania

¹⁴⁸ W przeciwieństwie do luźno złączonych ze sobą pokoleń Izraela Filistyni stanowili zwartą grupę społeczną, która dysponowała armią zawodową, por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 234.

¹⁴⁹ Filistyni zagrażali terenom północnego Izraela, por. F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel: Kapitel 1-24*, s. 13.

niebezpieczeństwa całkowitej utraty ziem. Pobił on Filistynów od Gibeonu aż po Gezer (2 Sm 5,17-25); to ostatnie miast stało się własnością Salomona. Prorocy wypowiadali się wielokrotnie przeciwko Filistynom (Am 1,6-8; Iz 14,28-31, So 2,4-7; Jl 4,4-8). Filistea pozostawała w zależności od Asyrii w okresie jej największej potęgi, natomiast w czasach Nabuchodonozora została ukarana z powodu uczestnictwa z Egiptem w lidze antybabilońskiej, a wielu mieszkańców zostało deportowanych (Jr 25,20; 47,2-7; Za 9,5-6). W okresie Ezechiela Filistyni nie stanowili już dużego zagrożenia. Prorok wspomina wrogość i pogardę córek filistyńskich względem Izraela (Ez 16,27.57), za co miała ich kraj spotkać kara ze strony Jahwe (Ez 25,15-16).

5.4. Edomici

Nazwa **עֲדוֹמִי** (Edom) wielokrotnie występuje w Księdze Ezechiela (25,12.13.14; 32,29; 35,15; 36,5); prorok używa również nazwy Seir (25,8; 35,23.7.15; 43,22.25; 45,23). Edomici zamieszkiwali tereny na południe od Morza Martwego wzdłuż Wadi Arawa. Na północy graniczyli z Moabem (potok Sered), a na południe sięgali po Morze Czerwone. Edomici mieli pochodzić od Ezewa – brata Jakuba (Rdz 25,19-26), byli zatem blisko spokrewnieni z Izraelitami. Kraj wspomniany był już w egipskich inskrypcjach z XIII w. przed Chr. Edomici okazywali wrogość Mojżeszowi prowadzącemu lud z Egiptu (Lb 20,14-21). W czasach Dawida zostali podporządkowani Izraelowi (2 Sm 8,12-14), a Salomon wybudował port w Esjon-Geber (Eilat), na ich terytorium (1 Krl 9,26), który został odnowiony przez Jozafata (IX w. przed Chr.). W okresie rządów Jorama (następcy Jozafata) Edomici się zbuntowali i odzyskali samodzielność, którą ostatecznie przypieczętowali w czasach Achaza (druga połowa VIII w.); w ten sposób Izraelici utracili dostęp do portu w Elat (2 Krl 16,6). Edomici zostali pokonani przez Nabuchodonozora oraz Nabonida. W późniejszym okresie przenieśli swoje siedziby bardziej na zachód (na południe od Judei) i nazywani zostali przez tłumaczy Septuaginty Idumejczykami, którzy przyjęli judaizm w czasach Hasmoneuszy. Z tego ludu wywodził się Antypater, ojciec Heroda Wielkiego. Ezechiel wspomina o sędziu Jahwe nad Edomem za mściwość i nienawiść okazywaną Izraelowi (Ez 25,12-14; 35,1-15).

5.5. Fenicjanie

Nazwa Φοινίκης (Fenicja)¹⁵⁰ nie występuje w Biblii Hebrajskiej, natomiast pojawia się w LXX oraz w Dziejach Apostolskich¹⁵¹. Ta grecka nazwa (od czasów Homera) oznacza purpurę za względu na barwnik, który był produkowany w Kanaanie i Fenicji. W Księdze Ezechiela jest mowa o Tyrze i Sydonie, miastach fenickich. Fenicjanie kontrolowali wybrzeże Morza Śródziemnego od Akko (a nawet od Jafy) na południu do Arwad na północy. W XI w. przed Chr. wśród miast fenickich dominował Sydon, który utracił swoją supremację na rzecz Tyru w X w. Była to epoka Salomona i budowy świątyni w Jerozolimie przy pomocy króla Tyru Hiram (drzewo cedrowe, architekci i rzemieślnicy). Miasta fenickie zostały wcielone do Asyrii w czasach Tiglat-Pilesera III (744–727 r. przed Chr.). Często się buntowały, za co karano je ekspedycjami wojskowymi. W epoce babilońskiej Nabuchodonozor oblegał Tyr przez trzynaście lat (586–573 r.). W okresie perskim Sydon powrócił na pozycję dominatora miast fenickich, natomiast Tyr został ostatecznie podporządkowany Aleksandrowi Wielkiemu po siedmiomiesięcznym oblężeniu (332 r. przed Chr.). Tyrowi poświęca Ezechiel niemal trzy rozdziały (Ez 26,1–28,19; por. 29,18), natomiast Sydonowi krótką perykopę (Ez 28,20–23; por. 27,8).

¹⁵⁰ Nazwa ta została nadana przez Greków (I tysiąclecie przed Chr.), por. W. CULICAN, *Fenicja*, w: A. COTTERELL (red.), *Cywilizacje starożytne*, s. 137.

¹⁵¹ 2 Mch 3,5,8; 4,4,22; 8,8; 10,11; Dz 11,19; 15,3; 21,2.

6. Ezechielowa logika:

Izrael między mieczem a bezpieczeństwem

Ezechiel znalazł się w centrum wydarzeń, które okazały się czasem przełomowym dla Izraela. Okres niewoli decydował o przyszłości narodu. W Babilonii przebywali zesłańcy, którzy uniknęli zagłady w gruzach Jerozolimy. Ich przyszłość nie była jednoznacznie określona. Prorok został powołany na stróża wartości, które niosły ze sobą nadzieję na odnowę. Izrael na wygnaniu miał być pouczony o konieczności dokonania wyboru pomiędzy życiem a śmiercią¹⁵². Dawcą życia był wyłącznie Jahwe, a śmierć skutkiem – buntu narodu względem Pana. Ezechiel na różny sposób prezentuje dylemat Izraela. Można go ująć w dwóch kategoriach: miecza oraz bezpiecznego zamieszkania. W kontekście wydarzeń epoki proroka miecz stał się wyrazistym znakiem sądu i zabijania, natomiast bezpieczne zamieszkanie swój obraz otrzymało w wizji odnowy świątyni i ziemi (Ez 40–48).

6.1. Miecz

Ezechiel był kapłanem i prorokiem, człowiekiem pokoju i zwiastunem odnowionego serca oraz ducha (Ez 36,26). Był doskonałym obserwatorem życia Izraela. Miał doświadczenie jerozolimskie i babilońskie. Potrafił zanurzyć się zarówno w przeszłość narodu, jak i w jego teraźniejszość oraz przyszłość. Jego perspektywa widzenia była niezwykle panoramiczna, wzmocniona i jakościowo przetworzona dzięki otrzymanym wizjom. Doświadczenie to sprawiło, iż podejmując liczne tematy, posługiwał się określeniami, które miały wyrazić treści w znacznym stopniu przekraczające

¹⁵² Retoryka Ezechiela jest jednoznaczna: zmiana relacji zesłańców do Jahwe i odstąpienie od grzesznego postępowania, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 15.

zakres znaczeniowy ustalony w języku potocznym, a do takich terminów należało słowo „miecz”.

6.1.1. Symbolika miecza w Księdze Ezechiela

Księga Ezechiela obfituje w używanie wyrażeń symbolicznych, metafor, alegorii i porównań. Prorok dołożył wiele trudu, by jego orędzie, skierowane do wszystkich zesłańców, odpowiadało na faktyczne zapotrzebowanie chwili. Wprawdzie nie sposób było dotrzeć do każdego rodaka, niemniej jednak Ezechiel dzięki zastosowaniu symboliki mógł w bardzo istotny sposób poszerzyć zakres swoich odbiorców, którzy dzięki refleksji nad zasłyszczanymi (przeżywanymi) słowami mogli rozpoznać własny los, własną odpowiedzialność i konieczność ustosunkowania się do przekazywanego orędzia. Symbolika umożliwiała również poruszanie wielu tematów trudnych, a zarazem niełatwych do mówienia o nich wprost. Widać to zwłaszcza w opisie chwały Jahwe (Ez 1). Ezechiel wypełniał swoją misję w kontekście tragicznych wydarzeń w Jerozolimie. O jej losie mówiono nieustannie w środowisku zesłańców w Babilonii¹⁵³. Prorok zatem dostosował swój język do panującej wówczas sytuacji, stąd do ważniejszych terminów występujących w Księdze należy **חֶרֶב** (*miecz*; ponad 80 razy). Pod tym względem zajmuje czołowe miejsce wśród proroków, obok Jeremiasza. Obaj prorocy działali w kontekście katastrofy Jerozolimy.

Termin **חֶרֶב** (akad. *harum* = pług)¹⁵⁴ był używany na określenie najważniejszej broni używanej w starożytności w całym rejonie Morza Śródziemnego. Znany był w mitologii, o czym świadczy tekst Rdz 3,24 opisujący strażę przed ogrodem Eden, czyli cherubów i ich połyskujące ostre miecze. Miecze miały odstraszać ewentualnych śmiałków chcących wkroczyć do strefy zakazanej. Z jednej strony miecz był używany do celów obronnych, z drugiej zaś do zaczepnych, agresywnych i zmierzających do pozbawienia wolności, a nawet życia przeciwnika. Użycie miecza zatem miało doprowadzić do rozstrzygnięcia, do zakończenia konfliktu, do osiągnięcia pożądanego celu. Miecz był znakiem siły, przemocy, wojny i panowania. Bardzo wysoko ceniono sobie producentów tej broni zwłaszcza wykonanej z najlepszego żelaza¹⁵⁵. Izrael, dopóki nie dysponował umiejętnością obróbki żelaza, ponosił klęski w zmaganiach

¹⁵³ Sam prorok bardzo niewiele przekazuje nam na temat tego środowiska, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 16.

¹⁵⁴ O. KAISER, **חֶרֶב**, TDOT V, s. 155.

¹⁵⁵ Broń z żelaza pojawiła się ok. 1200 r. przed Chr. wraz z rozpowszechnieniem się techniki kucia na gorąco i hartowania metalu, por. J. KEEGAN, *Historia wojen*, s. 240.

z Filistynami, którzy posiadali lepszą (z żelaza) broń (miecz). Przełomowym wydarzeniem były czasy Dawida, który wcześniej przebywając wśród Filistynów, poznał ich sposoby walki i produkcji broni (wcześniej zdobył miecz Goliata) i odniósł nad nimi wiekopomne zwycięstwo¹⁵⁶.

6.1.2. Miecz w opisach czynności symbolicznych

Ezechiel żył w czasach potęgi Babilonii i skutecznego użycia broni (miecza) przez tych zdobywców. Owa cecha – skuteczność – posłużyła prorokowi do stosowania wielu wyrażeń, które zawierały termin **כֶּרֶךְ**. Widać to już w opisie czynności symbolicznej: *A ty, synu człowieczy, weź sobie miecz ostry; brzytwę fryzjerską weź sobie i ogól głowę swoją i brodę i weź sobie wagę do ważenia i podziel (włosy)* (Ez 5,1). Powołany przez Jahwe na proroka i stróża (Ez 1–3) Ezechiel zostaje wezwany do dokonania serii czynności symbolicznych, które ujawnią tragiczne wydarzenia, jakie miały się dokonać w Jerozolimie (Ez 4,1–5,17)¹⁵⁷. We fragmencie tym czterokrotnie pojawia się nazwa „Jerozolima” (Ez 4,1.7.16; 5.5), tym samym zostało ściśle określone środowisko, jakie było poddane działaniu Jahwe. Zostało ono zobrazowane w czynnościach wykonywanych przez Ezechiela: cegła z wizerunkiem Jerozolimy obleganej, szańcem i wałem, obozami, taranami oraz żelazną płytą jako murem żelaznym (Ez 4,1-3); w innym obrazie prorok miał spoczywać na lewym i prawym boku, niosąc winy domu Izraela (ww. 4-6), prorokując z obnażonym ramieniem przeciwko Jerozolimie (w. 7), pozostając skrepowanym (w. 8), przyjmując określony pokarm oraz wodę (ww. 9-17). Po tych poleceniach Jahwe daje rozkaz użycia miecza w celu ogolenia głowy i brody. W biblijnej symbolice obfite włosy były znakiem zdrowia, dlatego winne były być zadbane i w miarę przycięte (Ez 44,20), były także oznaką piękna, np. Absaloma (zbyt długie jednak traktowano jako przejaw barbarzyństwa, choć nazarejczycy nie obcinali włosów na znak ich oddzielenia od *profanum*); wszelkie braki w owłosieniu były z kolei oznaką braku zdrowia (Kpł 13–14). Ostrzyżone włosy wskazywały na żałobę (Jr 7,29). Polecenie (działanie) Jahwe zmierzające do ostrzyżenia włosów na głowie, brodzie, a nawet na nogach było znakiem nastania sądu Bożego (por. Iz 7,20), jednak w kontekście religijnym całkowite ogolenie głowy było częścią rytuału oczyszczenia

¹⁵⁶ Dawid zdobywając Jerozolimę, uczynił z niej centrum religijne i polityczne Izraela, por. F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel: Kapitel 1–24*, s. 13.

¹⁵⁷ Czynności symboliczne często antycypowały późniejsze wydarzenia, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel I*, s. 19.

(Kpł 14,8-9)¹⁵⁸. Ezechiel zatem wspominając o włosach, w tekście Ez 5,1-4 ujawnia z jednej strony sąd Boży nad Jerozolimą (nad którą zawisnął miecz Jahwe), a z drugiej dostrzega się tu już myśl o oczyszczeniu miasta, bowiem Jahwe zawsze był wierny swoim obietnicom; Jego karanie miało na uwadze przyszłe odnowienie. Jerozolima musiała przejść głęboką transformację, która była procesem niezwykle bolesnym. Prorok miał niejako na sobie samym doświadczyć tego procesu, dlatego stał się równocześnie znakiem dla rodaków przebywających z nim w Babilonii. W odróżnieniu od Jeremiasza Ezechiel nie wykonywał czynności w Jerozolimie, w jego misji zatem zmieniła się radykalnie perspektywa widzenia adresatów symbolicznego postępowania: Jeremiasz ostrzegał obrońców miasta, natomiast Ezechiel pouczał zesłańców.

Anonsując temat „miecza” (Ez 5,1), prorok aplikuje ten motyw bezpośrednio do pouczenia o zbliżającym się unicestwieniu poważnej części mieszkańców miasta. Już po pierwszej zapowiedzi sądu nad Jerozolimą (Ez 5,7-10), na skutek zbezczeszczenia (zanieczyszczenia) świątyni (w. 11), nieodwołalnie dokonają się dramatyczne wydarzenia w mieście: *Trzecia część twoja od zarazy umrze i z głodu wyginie pośród ciebie, a trzecia część od miecza padnie wokół ciebie, oraz trzecią część na wszystkie wiatry rozrzuć i miecz dobędę za nimi* (w. 12). Działanie miecza będzie jedną z form karania Jerozolimy, a wraz z nim „współdziałać” będą zaraza, głód oraz rozproszenie. Miecz będzie miał znaczenie rozstrzygające. W praktyce oblężniczej miecz nie odgrywał poważniejszej roli, jego użycie miało znaczenie dopiero po dokonaniu wyłomu w murze i w trakcie bezpośredniej walki wewnątrz miasta. Przewaga Babilończyków nad obrońcami była przygniatająca, zwłaszcza że mieszkańcy Jerozolimy ciągle łudzili się wsparciem koalicji antybabilońskiej, a nawet oczekiwali na cudowną obronę ze strony Jahwe, podobnie jak to się działo w czasach Ezechiasza. Miecz Nabuchodonozora miał rozprawić się ze zbuntowanym ludem zarówno wewnątrz Jerozolimy, jak i poza jej obrębem. Organizowano pogoń za uciekinierami, o czym miał się dobitnie przekonać Sedecjasz pochwycony na stepie Jerycha, który był świadkiem egzekucji dokonanej na jego synach i najbliższego otoczenia (zostali zabici mieczem?) w Ribla (Jr 39,5-6; por. Ez 12,14). Miecz stał się znakiem nieuniknionej kary. Jerozolima przestała być miejscem bezpiecznym, a ucieczka z miasta kończyła się klęską. Izrael nie mógł już uratować swego dotychczasowego miejsca „bezpieczeństwa”

¹⁵⁸ L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 1108–1109.

został wydany na działanie śmiertelności miecza (Ez 5,17; por. Ez 6,3-12; 7,15; 11,8.10; 14,17).

6.1.3. Miecz Jahwe

Temat „miecza” posłużył za przewodni motyw obszernej perykopy o karzącym mieczu Jahwe (Ez 21,1-37). W czterech osłonach (ww. 1-12.13-22.23-32.33-37) prorok rysuje los Jerozolimy (ziemi Izraela) w kontekście działania miecza Pana¹⁵⁹.

W pierwszej odsłonie Jahwe, po zapowiedzi skierowania się przeciwko ziemi Izraela, stwierdza: *dobędę miecz Mój z pochwy jego i wytnę z ciebie sprawiedliwego i złego* (Ez 21,8b). Te szokująco brzmiące słowa ujawniają faktyczny stan miasta i jego mieszkańców, w którym zabrakło męża sprawiedliwego (podobnie jak było w Sodomie i Gomorze; por. Rdz 18,22-33). Ci, którzy uważali się za sprawiedliwych, faktycznie takimi nie byli. W ten sposób prorok ujawnia rzeczywisty status ludu, który utracił więzy z Jahwe (zerwał przymierze), a więc faktycznie przestał być sprawiedliwym. Zakres działania miecza Jahwe nie ograniczał się jedynie do Jerozolimy, sięgał bowiem *od Negebu aż do Safonu*. (w. 9b), czyli obejmował przestrzeń, którą Izraelici rozumieli jako sferę swojej bytności (uwzględniającej obecność innych ludów)¹⁶⁰. Ostatecznym celem aktywności miecza nie było jednak dokonywanie zniszczeń, lecz ukazywanie wszystkim prawdy, że faktycznie w zmaganiach nie tyle działał miecz Nabuchodonozora, ile miecz Jahwe (w. 9), choć w pewnych sytuacjach ten miecz Pana był rozpoznawany w postaci aktywności miecza babilońskiego. Jahwe dokonywał dzieła ostatecznego rozdzielenia dobra od zła, stąd miecz *Jego nie powróci (do pochwy) więcej* (w. 10b).

W drugiej odsłonie (ww. 13-22) prorok został wezwany do przemawiania, które zostało zapoczątkowane słowami: *Miecz, miecz! Wyostrzony, a także wyczyszczony* (w. 13b). Opis miecza ukazuje jego pełną sprawność w działaniu. Wszystko zostało przygotowane zgodnie ze sztuką rzemieślniczą. Tak przygotowane narzędzie miało jeden cel: *aby dać go w rękę, która zabija* (w. 16). Prorok pomija aspekt obronny użycia miecza, wskazując na agresywne skutki jego działania: zabijanie. Było to przerażające orędzie, które musiało wywołać reakcję trwogi¹⁶¹. Jahwe na-

¹⁵⁹ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 167.

¹⁶⁰ W okresie Ezechiela ludność (jego rodacy) zamieszkiwała zarówno Judeę, jak i Egipt oraz Babilonię, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, s. 4.

¹⁶¹ Prorok był bardzo zintegrowany z orędziem na skutek zaangażowania (fizycznego) w procesie jego otrzymania (czynności symboliczne), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 19.

kazuje Ezechielowi przekazanie tej wieści z zastosowaniem odpowiedniej ekspresji: *Krzycz i wyj, synu człowieczy, ponieważ on stał się przeciw Mojemu ludowi, on jest przeciwko wszystkim książętom Izraela; wydany pod miecz został Mój lud, dlatego uderz w biodro!* (w. 17). Ezechiel wyraża ból z faktu załamania się relacji ludu do Jahwe. Było to największe nieszczęście, jakie mogło nastąpić w dziejach ludu, i to pomimo nieustannej inicjatywy Pana na rzecz Izraela, który w w. 17 dwukrotnie został nazwany **יְהוָה** (*lud mój*). Jahwe jakby dystansuje się od działania miecza uderzającego w Jego lud, bo faktycznie nie On był sprawcą nieszczęść Izraela. Lud okazał się całkowicie bezbronny w obliczu najazdu Nabuchodonozora, pozbawiony bowiem był więzów z Panem. Największą winę za ten stan ponosili książęta, oni też zostali negatywnie wyróżnieni w wypowiedzi (w. 17). Postawa książąt spowodowała katastrofę na wszystkich. Zaistniała sytuacja nie mogła już ulec zmianie, stąd prorok obok krzyku bezradności miał uderzyć się w biodro na znak ogromnego smutku, hańby i wstydu (por. Jr 31,19). W obliczu zaistniałej bezsilności prorok (był on gorliwym patriotą) miał być aktywnym uczestnikiem wzmocnionego działania niszycielskiego miecza: *A ty, synu człowieczy, prorokuj i uderz dłonią w dłoń! A podwójne (uderzenie) miecza (będzie) potrójne, miecz przebitych, on jest mieczem zabicia wielkiego, krążącego między nimi* (w. 19). Słowo i gest prorocki wznagalały dzieło spustoszenia. Miecz (wyostrzony i oczyszczony) okazał się narzędziem doskonałym o potrójnej skuteczności, jakiej nie posiadały narzędzia naturalne. Jego śmiercionośne działanie dosięgało wszystkich przeznaczonych na zabicie, nikt nie miał uniknąć kary.

Opis Ezechiela wskazuje nie tylko na proces fizycznego unicestwienia, lecz nade wszystko na unicestwienia zła, które opanowało Izrael. Wprawdzie miecz miał zasięgi powszechny, niemniej jednak prorok zaznacza, że jego aktywność będzie koncentrować się na Jerozolimie: *na wszystkich bramach dałem rzeźniczy miecz. Ach! Uczyniony dla blasku, wyostrzony dla rzezi* (w. 20b). Tak dosadne i obrazowe sformułowanie ukazuje końcowy stan rozprawy z mieszkańcami zdobytego miasta. Drogi ucieczki zostały odcięte, przy bramach znalazły się miecze, które miały posłużyć do rzezi. Nie był to zatem etap walk ulicznych, lecz systematyczne dobijanie tych wszystkich, którzy usiłowali ująć z życiem z powszechnej rzezi. Zastosowany obraz przypomina praktyki znane zwłaszcza z dziejów okrutnych wojen prowadzonych przez Asyryjczyków. Miały one odstraszyć ewentualnych śmiałków usiłujących sprzeciwić się woli władców znad Tygrysa. Siła rażenia miecza Jahwe miała mieć potworną skuteczność, zawsze będzie trafiała do celu (w. 21). Zatem skuteczność miecza i nadzwyczajna „wydajność” gwarantowana była przez samego Jahwe. W kontekście tego opisu wydarzeń prorok zaznacza, że Pan będzie uderzał w dłonie, podobnie jak czy-

nił to prorok (por. w. 22a). Ten antropomorficzny obraz został jeszcze wzmocniony w postaci dodatkowego wyrażania antropopatycznego: *i uśmierzę gniew Mój* (por. w. 22b). Jahwe doprowadzi ko końca dzieło oczyszczenia, zostanie usunięte zło, a wówczas dopiero zmieni się charakter aktywności Pana, co zostało obrazowo określone w formule o *uśmierzeniu gniewu*.

W trzeciej odsłonie (ww. 23-32) pojawia się kontekst drogi, którą przemierzał Nabuchodonozor, wędrując na południe. Zgodnie z zamysłem Księgi, król był wykonawcą postanowienia Jahwe. Władca znajdujący się na rozstaju dróg znaczy swój pochód mieczem: *wyznacz sobie dwie drogi, aby mógł przejść miecz króla Babilonu* (w. 24b). Plany przemarszu Nabuchodonozora niejako powstają w zamyśle Jahwe. Zamyśl ten najpierw został ujawniony Ezechielowi, a następnie zrealizowany w postaci marszy Nabuchodonozora. Miecz symbolizuje potęgę niszczycielską armii babilońskiej. Niechybnie musi ona dotrzeć do celu, sam prorok będzie za to odpowiedzialny, dając ręką znak na drodze (por. w. 24b). Wybór na rozstaju dróg dotyczył Rabbat Ammona oraz Jerozolimy (w. 25). Władca po zaciągnięciu rady skierował się właśnie do Jerozolimy (w. 27). Została utworzona droga miecza, która zapowiadała tragiczny los miasta ludu buntowników¹⁶². Dawniej droga do Jerozolimy i do świątyni wyznaczała szlak chwały Jahwe, w czasach Ezechiela miał powstać szlak, po którym kroczyły wojska nieprzyjacielskie siejące przemoc i niszczenie, z całą bezwzględnością posługujące się mieczem. W ten sposób miał się dokonać sąd Jahwe nad Jerozolimą¹⁶³. Losem miasta było przyjęcie niszczycielskiego działania miecza.

Pomimo że Nabuchodonozor skierował się ku Jerozolimie, również los Ammonitów (Rabbat?) miał okazać się równie tragiczny, zgodnie z treścią czwartej odsłony (ww. 33-37). Nie ma znaczenia, czy tekst ostatniej części perykopy jest późniejszym dodatkiem – w kontekście całej wypowiedzi (Ez 21) ostatni fragment stanowi dopełnienie obrazu ukazującego tragiczne skutki obecności niszczycielskiego miecza. Miecz był także doskonale przygotowany do niszczenia siedlisk najbliższych sąsiadów Jerozolimy, czyli Ammonitów: *do synów Ammona i dla hańby ich; i powiesz: Miecz, miecz wydobyty dla rzezi, wygładzony, aby pochłaniał z powodu blasku* (w. 33bc; por. ww. 14b-15a).

¹⁶² Będzie to „początek” nowej drogi Jerozolimy, którą ujawni miecz Nabuchodonozora, por. A.S. JASIŃSKI., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30* (OBT 130), Opole 2013, s. 41–43.

¹⁶³ Prorok usiłował przezwyciężyć pogląd obrońców o tym, że pomyślna przyszłość Izraela warunkowana była niezależnością i dobrobytem Jerozolimy, por. M. GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, Freiburg 2001, s. 30.

Wzmianka o Ammonitach i wymierzonej na nich karze stanowi jednak wyłom w tematyce poświęconej Jerozolimie i Izraelowi. Inne ludy i władcy byli jedynie krótko wspomniani w kontekście „dziejów” domu Izraela, natomiast wyrocznie przeciwko obcym ludom znajdują się w późniejszych partiach Księgi (Ez 25–32). Ezechiel wyróżnia jeden lud, Ammonitów (Rabbat), w celu ukazania rozmiarów spustoszenia, jakie dokonało się za sprawą miecza Jahwe. W kontekście Ammonitów zniknęła postać Nabuchodonozora, pozostała natomiast skuteczność doskonale przygotowanego miecza niszczycielskiego. Dla mieszkańców Jerozolimy naturalnym kierunkiem ucieczki był wschód, droga do doliny Jordanu i dalej do Ammonu. Ta „droga bezpieczeństwa” zostanie odcięta. Wszyscy znajdą się w potrzasku, nikt nie ujdzie z rąk karzącego Pana. Ewentualni uciekinierzy będą mogli najwyżej potwierdzić wypełnienie się słów Jahwe w stosunku do Ammonu (sąsiadki Judy): *Dla ognia będziesz za pożywienie; krew twoja będzie pośrodku ziemi, nie będziesz wspomniana, ponieważ Ja, Jahwe, powiedziałem* (w. 37). Zatem rozprawienie się z Ammonem będzie dopełnieniem sądu nad Jerozolimą i całą jej pozorną sferą bezpieczeństwa.

6.1.4. Miecz w dziejach podzielonego królestwa

Ezechiel sięgając do „dziejów” podzielonego Izraela (Samaria i Jerozolima), ujawnia również stan win narodu i obecności grzechu skutkującego karą Jahwe. Miecz miał zakończyć dzieje Jerozolimy, podobnie stało się już wcześniej z Samarią: *Oni [Asyryjczycy] odkryli nagość jej, synów jej i córki jej zabrali, a ją mieczem zabili; i stało się (sławne) imię jej dla kobiet i sądy czynili nad nią* (Ez 23,10). Były to wydarzenia z 722 r. przed Chr. Ezechiel tłumaczy tę klęskę również działaniem Jahwe (Jego sądem), który wydał niewierne miasto w ręce okrutnych Asyryjczyków (w. 9). Los dwóch miast, Samarii i Jerozolimy, został rozstrzygnięty działaniem karzącego miecza Jahwe (ww. 25.47), który został włożony w ręce Asyryjczyków, bądź Babilończyków. Obce narody nie odgrywają tu roli pierwszoplanowej. Punkt ciężkości spoczywa na relacji Jahwe – dom Izraela. Relacja ta była niezwykle skomplikowana ze względu na postawę ludu. Ezechiel odwołuje się do realiów czasu upadku dwóch miast, lecz nie ocenia tych wydarzeń czysto „historycznie”. Nie jest zainteresowany dziejami ludów jako takimi, lecz jest rzecznikiem Jahwe, a wszystkie odniesienia „historyczne” formułuje w kontekście postanowień Jahwe, które niechybnie były realizowane. Obce ludy nie mogły w niczym wpłynąć na kierunek „rozwoju dziejów” wyznaczony przez Pana. Jego miecz stał się znakiem wyznaczającym

działanie Jahwe, które zmierzało do destrukcji zła, natomiast po mieczu miała wkroczyć do nowej Jerozolimy chwala Jahwe (Ez 43,1-12), jednak bez zniszczenia przeszkody (grzech Izraela) ten proces nie mógł się dokonać.

6.1.5. „Miecz Jahwe” na przełomie dziejów Izraela

Ezechiel kończąc wyrocznie przeciwko domowi Izraela (Jerozolimie), stwierdza dosadnie: *Oto ja zbezczeszczę sanktuarium Moje, dumę potęgi waszej, rozkosz oczu waszych i tęsknotę duszy waszej; a synowie wasi i córki wasze, których pozostawiliście, od miecza polegną* (Ez 24,12bc). W kontekście całej Księgi wypowiedź ta przygotowuje do przyjęcia tragicznej wieści przekazanej przez uciekiniera z Jerozolimy, a informującej o zniszczonym i ograbionym przez Babilończyków mieście (Ez 24,26). Wprawdzie w w. 26 nie jest mowa o treści tej wieści, lecz została ona wprost podana w tekście Ez 33,21. Pomiędzy tymi dwoma wypowiedziami Ezechiel umieszcza obszerny fragment poświęcony mowom przeciwko obcym narodom (Ez 25–32) oraz perypokę o confirmacji ustanowienia Ezechiela stróżem Izraela, a zatem o jego zobowiązaniu do napominania ludu (Ez 33,1–20). W zastosowanym schemacie wyłania się niezwykle wyraziście rola miecza niszczącego (Ez 33,26–27). Będzie on ostatecznym znakiem unicestwienia dotychczasowej populacji Jerozolimy (Ez 24,12), a także obcych ludów: Edomitów, mieszkańców Tyru i Sydonu oraz Egiptu (Ez 25,13; 26,6.8.11; 28,23; 29,8). Miecz Jahwe będzie równie skuteczny wobec takich potęg, jak Egipt czy Tyr, jednak dla Pana przeciwnikiem nie był lud (ludy), lecz jego postawy i czyny zmierzające do bycia panem życia i śmierci. To przekroczenie kompetencji zwłaszcza przez obce ludy miało skończyć się dla nich tragicznie. Postępowanie narodów prowadziło do unicestwiania najważniejszego środowiska, takiego, w którym Jahwe mógł uświęcić swoje imię i być rozpoznany jako Pan życia i śmierci. Jahwe zwraca się przeciwko Edomowi (Seirowi) za nienawiść względem Izraela, poddając go pod miecz w czasie nieszczęścia, ten miecz z kolei obrócić się miał przeciwko Seirowi (Ez 35,5.8).

Miecz Jahwe dosięgnie również Goga z kraju Magog, prezentującego wszelkie moce przeciwne prawu Pana: *I przywołam na niego [Goga], po wszystkich górach Moich, miecz, wyrocznia Pana, Jahwe; miecz (każdego) męża przeciwko bratu swemu będzie* (Ez 38,21). Ezechiel stosuje symbol miecza jako znaku rozstrzygającej interwencji Jahwe, która usunie wszystkie przeszkody wewnętrzne i zewnętrzne, piętrzące się w procesie ukształtowania ostatecznych ram środowiska, w którym czczona będzie podstawowa prawda o Jahwe, o Jego świętości

i Jego Imieniu. Proces tworzenia świętego środowiska ostatecznie zostanie zrealizowany (Ez 40–48): będzie to *dar* Jahwe, a przystęp do tej sfery będą mieli Izraelici, którzy ocaleją od miecza i okażą posłuszeństwo napomnieniom Ezechiela – stróża, którego misja również została opisana w kontekście symboliki miecza (Ez 33,2.3.4.6).

Ostatni tekst Ezechiela, w którym występuje termin **תְּרִיב**, to perykopa opisująca triumf Jahwe (Ez 39,21-29). Znajdujące się ona pomiędzy opisem klęski Goga (Ez 39,1-20) a wizją odnowy teokratycznej (Ez 40–48). Jahwe zapewnia, iż Jego interwencja stanie się manifestacją chwały pośród narodów – i to w kontekście dokonującego się sądu nad nimi (w. 20). Będzie to czas nowego poznania Jahwe przez Izrael, który to naród, skazany na wygnanie za występki, zostanie odmieniony. Prorok ostatni raz wspomina tragiczne wydarzenia niedawnej przeszłości: *i dałem ich w rękę wrogów, i padli od miecza wszyscy oni* (w. 23b). W tym momencie dziejowym miecz Jahwe zakończył swoją misję. W jego miejsce ponownie wkracza moc budująca chwałę Jahwe. Izrael oddzielony od ludów będzie przebywał w bliskości Pana. Dla niego zostaną otwarte bramy nowej świątyni, a urodzajne tereny ją okalające staną się miejscem ponownego zasiedlenia według porządku pokoleń. Ezechiel wyraźnie wykazuje, że w obliczu dwóch działań Jahwe, manifestacji chwały i każącej interwencji miecza, to właśnie chwała ma charakter trwały, była ona obecna od początku powołania narodu i będzie dostępna w odnowionej świątyni, natomiast miecz był znakiem doraźnej interwencji, zmierzającej do usunięcia zła i wprowadzenia Izraela na drogę nawrócenia i odnowy.

6.2. Bezpieczne zamieszkanie

Działanie miecza Jahwe, jak wyżej wykazano, miało charakter doraźny – misja Ezechiela zmierzała do konkretnego celu, jakim było pociągnięcie ześłańców do strefy bezpieczeństwa, którą tworzyła chwała Jahwe i środowisko Jego oddziaływania. Księga Ezechiela, pomimo obecności w niej wielkiej ilości tekstów zapowiadających śmierć i zniszczenie, nie zawiera orędzia zagłady, lecz orędzie odnowy, zwycięstwa Jahwe i uczestnictwa w tym triumfie odnowionego Izraela.

Działający sto lat wcześniej od Ezechiela prorok Izajasz wieścił zbawienie, przychodzące od Jahwe i zapewniał naród: *Lud mój mieszkać będzie w stolicy pokoju, w mieszkaniach bezpiecznych* (וּבְמִנְהָתָא שְׂאֲנִינֹתָא), *w zacisznych miejscach wypoczynku* (Iz 32,18). Słowa te inspirowały Izrael przez wieki. Pragnie-

nie bezpiecznego zamieszkania odpowiada najgłębszym pokładom ludzkich pragnień i dążeń. Pierwsza dzielnica Jerozolimy, jaka powstała w XIX w. poza murami starego miasta, została nazwana właśnie słowami proroka Izajasza: *Miszkenot Szaananim*¹⁶⁴.

Ezechiel początkowo był pozbawiony wszelkiego bezpieczeństwa, zwłaszcza gdy został zesłany wraz z innymi mieszkańcami Jerozolimy do Babilonii. Nowa sytuacja zdawała się przeczyć wszystkim optymistycznym zapowiedziom wielkiego proroka Izajasza. Jakże dalekie musiały wydawać się Ezechielowi kolejne słowa wieszczki z Jerozolimy: *Patrz na Syjon, miasto naszych świąt! Twe oczy oglądać będą Jeruzalem, siedzibę bezpieczną, namiot nieprzenośny, którego kołków nie wyrwą nigdy ani się żaden jego powróż nie urwie* (Iz 33,20). Chwalebna przyszłość, wydawać by się mogło, legła w gruzach zdobytego miasta, któremu nie były oszczędzone żadne cierpienia. Izajasz pisał o Syjonie bezpiecznym, o świątyni stabilnej, o przybytku, który nie był już przenośnym namiotem, jak w czasach wędrówki przez pustynię.

Naród tymczasem nie zdołał utrwalić obecności Jahwe pośród sienie. Jego chwała opuściła świątynię (Ez 9–10), choć była ona budowlą trwałą, a nie mobilnym sanktuarium. Prorok w swej obszernej Księdze nigdy nie pisze o *Miszkenot Szaananim*, dla niego ziemską Jerozolima raz na zawsze przesiała istnieć w nowej perspektywie historiozbowczej. Będąc kapłanem, zdawał sobie z całą wyrazistością sprawę z roli, jaką świątynia odgrywała w narodzie. Stała się ona synonimem bezpieczeństwa, zawłaszcza po cudownym jej uratowaniu miasta podczas najazdu Sennacheryba (Iz 37,36–38). Konfirmacją tego przekonania miała być reforma dokonanej przez pobożnego króla Jozjasza, która prowadziła do centralizacji kultu Jahwe w świątyni jerozolimskiej.

Ezechiel miał również inne doświadczenie obecności Jahwe w porównaniu z poznaniem, jakie stało się udziałem proroka Jeremiasza. Widać to doskonale w opisach powołań obu mężów. Podczas gdy Jeremiasz w wyniku zasłyszanego słowa Pana otrzymał pouczenie, iż został wezwany do bycia prorokiem dla narodów (Jr 1,4–5), Ezechiel – choć również wspomina o słowie Pana, jakie otrzymał (Ez 1,3) – nie pojawia się bezpośrednio myśl o ustanowieniu go prorokiem, gdyż po słowach wstępnych następuje obszerny opis wizji chwały Jahwe (Ez 1,4–28). Dopiero po tym doświadczeniu pojawia się jednoznaczne stwierdzenie: *poznają, że prorok jest wśród nich* (Ez 2,5b). Ezechiel niejako będzie rozpoznawany jako prorok dzięki świadectwu dawane-

¹⁶⁴ Y. BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19 century. Emergence of the New City*, Jerusalem 1986, s. 69–79.

mu zesłańcom. Przemawiał do nich na podstawie otrzymanego doświadczenia duchowego (wizji)¹⁶⁵. To odniesienie miało być nawet ważniejsze od traumatycznych przeżyć związanych z upadkiem Jerozolimy, a następnie jej zburzeniem. Ezechiel nie był mężem wieszczącym katastrofę, lecz prorokiem, który prowadził od chwały do chwały. Jego osobiste doświadczenie miało stać się w przyszłości udziałem w życiu odnowionego ludu, a nawet wielu narodów, wszystkich tych, którzy wkroczą w obręb sakralny opisany w tekście Ez 40–48.

6.2.1. בטב w Księdze Ezechiela

Rdzeń בטב występuje 182 razy w BH, z tego 14 razy w Księdze Ezechiela. Jest typowym motywem obecnym w Psalterzu (52 razy), zwłaszcza w tekstach wyrażających ufność jednostki (albo wspólnoty) wobec Jahwe. W formie czasownikowej בטב oznacza: *postawę ufności, beztroski, braku podejrzliwości*, a formie rzeczownikowej, *bezpieczeństwo*¹⁶⁶.

Dla Ezechiela rdzeń בטב okazał się bardzo przydatny w konstruowaniu wypowiedzi zarówno odnoszących się do beztroski postępowania mieszkańców Jerozolimy (Izraela) w obliczu zbliżającej się klęski, jak i w opisach bezpieczeństwa *Reszty*, czyli tych, którzy dali posłuch słowom Jahwe.

6.2.2. בטב jako przejaw zbytniej pewności siebie

Prorok po raz pierwszy używa rdzenia בטב w kontekście negatywnym, a mianowicie w wyroczni o niewiernej oblubienicy: *Lecz zaufałaś (וַתִּבְטְאִי) swej piękności i uprawiałaś nierząd w swym imieniu (sławnym) i oddawałaś się każdemu przechodzącemu; dla niego byłaś (Ez 16,15)*. W. 15 rozpoczyna kolejną część alegorii (Ez 16,1-63). W ww. 1-14 opisana jest troska Jahwe o porzuczone niemowlę, które wyrosło na wspaniałą kobietę podziwianą przez narody, z którą wiązał się sam Jahwe: *i stałaś się moją (w. 8c)*. Jerozolima (niewiasta) w niczym nie zasłużyła na wyróżnienie, które było jej udziałem wyłącznie na skutek łaskawości Jahwe. Odpowiedź Jerozolimy na ten dar w formie skondensowanej wyraża formuła: וַתִּבְטְאִי (*lecz zaufałaś*). Została ona użyta na początku obszernego fragmentu (ww. 15-34) opisującego dzieje jej niewierności.

¹⁶⁵ Ezechiel był mężem całkowicie podporządkowanym Duchowi Jahwe, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 11.

¹⁶⁶ Por. WSHP I, s. 116.

W miejsce zaufania, jakie winna okazać swemu wybawcy, zaufała sobie i swoim możliwościom używania życia.

Prorok opisując początki dojrzałego (odpowiedzialnego) życia Jerozolimy (narodu), podkreśla, że były one naznaczone buntem przeciwko swemu dobroczyńcy. Błędna orientacja przyjęta na samym początku dziejów skutkowałą odwracaniem się od Jahwe i roztrwonieniem dóbr od Niego otrzymanych. Zaufanie sobie samej okazało się tragiczne w skutkach, spotkała się bowiem Jerozolima z karą (ww. 35-52), która w spektakularny sposób ujawniała prawdę o niej, a mianowicie pozbawiła się wszelkiego bezpieczeństwa. Tego bezpieczeństwa nie mogli stworzyć Jerozolimie jej sąsiedzi, nawet gdyby byli najpotężniejsi i pozornie przyjacielsko nastawieni. Wszelkie oczekiwania w tym zakresie były naiwnością. Obce ludy mogły jedynie skrzywdzić bezbronne miasto (opuszczone przez chwałę Jahwe).

W pierwszej części swej Księgi Ezechiel nie powraca już do motywu **בטח**, pojawia się on natomiast w drugiej i trzeciej części pisma. W wyroczniach o obcych narodach (Ez 25–32) wypowiedzi skierowane są przede wszystkim przeciwko dwóm wielkim potęgom: Tyrowi i Egipcjowi. W tym kontekście dwa razy pojawia się analizowany termin. W bloku poświęconym obcym ludom Ezechiel umieszcza również temat wybawienia Izraela (Ez 28,24-26) i to w obliczy zagłady, jaka spotka wszystkich jego wrogów: *I zamieszkają na niej dla bezpieczeństwa (לְבִטָּח) i zbudują domy, i zasadzą winnice, i zamieszkają dla bezpieczeństwa (לְבִטָּח), gdy uczynię sądy na wszystkich lekceważących ich, otaczających ich i poznają, że Ja (jestem) Jahwe, ich Bóg (w. 26)*. Wymowa tej wypowiedzi zawiera antytezę w stosunku do wyżej analizowanego wersetu (Ez 16,15). Dzieje Izraela musiały się wypełnić: narody obce dokonały swego niszczycielskiego dzieła i starły z powierzchni ziemi dawny Izrael. Naród przede wszystkim musiał sobie uświadomić fakt, że obce ludy (sąsiedzi) sprowadzały jedynie nieszczęście na Jerozolimę, były *kolcem jadowitym* oraz *cierniem sprawiającym ból* (w. 24a), a zatem były elementem wrogiem, niebezpiecznym i całkowicie niepożądanym. Zastosowane przez proroka porównania odwołują się do doświadczenia życia codziennego zesłańców i pouczają, jak bardzo Izrael wypaczył swoje życie i zredukował się do pozycji niewolniczej. Jerozolima łudziła się, że zyska sławę wśród sąsiadów, tymczasem spotkała się jedynie z lekceważeniem (w. 24b). Los Izraela okazał się okrutny, utracił wszelkie podstawy bezpiecznego zamieszkania. Spora część mieszkańców poległa na skutek miecza, chorób i zarazy, a ci, co przeżyli, stali się tułaczami. Przywódcy nie byli zdolni do stworzenia warunków spokojnej egzystencji. Los zagubionych pokoleń północnych (po upadku Samarii) był wielkim ostrzeże-

niem, który napawał trwogą i lękiem zesłańców. W ten sposób „zaowocowało” zaufanie samej sobie niewdzięcznej oblubienicy (por. Ez 16,15).

Los zesłańców, tych, którzy okazał posłuszeństwo Jahwe, będzie jednak zupełnie inny. Prorok zaznacza, iż Jahwe zgromadzi Izrael pośród rozproszenia. Celem tego zgromadzenia będzie uświęcenie się Pana na oczach narodów (w. 25). Izrael zamieszka w ziemi danej Jakubowi, gdzie będzie tworzył nową rzeczywistość (*budowanie, sadzenie*). Będzie miał środowisko pełnego rozwoju. Izrael nie pozostanie więc bierny, jego zaangażowanie przybierze jednak już inną formę, zwłaszcza w stosunku po postawy opisanej w tekście Ez 16.

Bezpieczne zamieszkanie oznaczać będzie całkowitą separację od wrogich ludów, które będą osądzone. Ludy te lekceważąc Izrael, lekcewałyły równocześnie samego Jahwe, który nigdy nie wycofał się z obietnic danych ludowi wybranemu. Bezpieczeństwo gwarantuje jedynie Jahwe. Tego musieli na nowo nauczyć się zesłańcy, którzy poprzez trudy niewoli babilońskiej zmierzali do nowej ojczyzny, do *daru* samego Jahwe.

Ostrzeżeniem dla Izraela miała być beztroska obcych ludów. Wydawało się im, że są bezkarni, a lekceważąc dom Izraela, pozostaną nieukarani. Tymczasem Jahwe kieruje całą swoją potęgą przeciwko nim. Dotyczyło to zwłaszcza spokojnie żyjącego Egiptu i jego sojuszników: *W dniu owym wyjdą posłańcy sprzed oblicza Mego na okrętach, żeby przestraszyć Kusz bezpieczny (קִשׁוּן) i nastanie strach w nich w dniu Egiptu, bo oto (jest) nadchodzący (Ez 30,9)*. Kusz było terenem bardzo oddalonym od Kanaanu, a tym bardziej od Babilonii. W obliczu interwencji Jahwe nawet taki kraj nie mógł czuć się bezpiecznie.

W konsekwencji nie było żadnego bezpiecznego miejsca na ziemi dla zesłańców. Ci, którzy łudzili się ucieczką do Egiptu (por. Księgę Jeremiasza), srodze się zawiedli. Tam również dotarł miecz babiloński. W powszechnym zamieszaniu i niepokoju wewnętrznym, o którym pisze Ezechiel (Ez 25–32; 38–39), jedyną ostoją pozostaje Jahwe i Jego prorok. Ustanowiony stróżem wśród zesłańców miał ich pouczać oraz demaskować wciąż popularne postawy zadufania w sobie: *Gdy powiem do sprawiedliwego: Na pewno będziesz żył, a on zaufał (בִּטְחָן) sprawiedliwości swojej i uczynił nieprawość, całej sprawiedliwości jego nie będzie się wspominać i przez nieprawość swoją, którą uczynił, w niej umrze (Ez 33,13)*. Wszelkie próby ustanowienia własnego porządku, które wyraża tu myśl: *on zaufał sprawiedliwości swojej*, oznaczały powrót do postawy opisanej w tekście Ez 16. Pomimo tragicznych doświadczeń naród ciągle próbował stworzyć dla siebie strefę bezpieczeństwa poza Jahwe. Wszystkie te próby były chybione i prowadziły do katastrofy: *w niej umrze*. Ezechiel był zatem bezkompromisowy w swych pouczeniach, inspirowany słowem Jahwe. Nic nie

miało charakteru trwałego (*całej sprawiedliwości jego nie będzie się wspominać*) w zakresie działania i myślenia człowieka. Dom Izraela poniósł klęskę i pogroził się w sferze skrajnego wyniszczenia.

6.2.3. בטח jako sfera bezpieczeństwa darowana przez Jahwe

W obliczu braku jakiegokolwiek bezpiecznej przestrzeni wkracza ponownie Jahwe, który składa obietnice odnowionemu ludowi. Zawiedli wszyscy dotychczasowi pasterze Izraela (Ez 34,1-10). W tym kontekście prorok sięga do idei przymierza, o którym pisał już w alegorii o historii Jerozolimy (Ez 16,8-62), w alegorii o orłach (Ez 17,13-19) i w historii niewierności Izraela (Ez 20,37; por. Ez 30,5). W pierwszej części Księgi Ezechiela jest zatem mowa o pogwałceniu przymierza przez Izrael. Natomiast w ostatniej partii Księgi Ezechiela powraca motyw przymierza, który zyskuje nową treść na skutek nowej inicjatywy Jahwe, w obliczu zaistniałych zmian: *I zawrę dla nich przymierze pokoju; i usunę zwierzęta złe z ziemi, i będą mieszkać na pustyni dla bezpieczeństwa (לְבִטָּח), i będą spać w lasach (Ez 34,25)*. Gwarantem bezpiecznego zamieszkania Izraela jest Jahwe i trwanie w przymierzu z Nim. Z obietnicy jasno wynika, że bezpieczeństwo ludu będzie owocem *pokoju (שְׁלוֹם)*, który stanie się zasadą porządku panującego zgodnego z zamysłem Jahwe. Prorok na ten porządek wskazuje, pisząc o oddaleniu *zwierząt złych* (dzikich) do miejsc pustynnych i lesistych, a więc tam, gdzie nie było siedzib ludzkich. Zostanie zmieniony charakter środowiska zamieszkania Izraela, powstanie separacja pomiędzy sferą życia narodu a sferą zła symbolizowanego przez dzikie zwierzęta. W rozdziałach 40–48 prorok wskaże jeszcze na drugą granicę, a mianowicie na rozdział między *sacrum* a *profanum*. Dopełniając tę zasadniczą myśl, prorok w kolejnej wypowiedzi jeszcze bardziej dosadnie opisuje owoce przymierza pokoju, jakie zagospodzą na ziemi Izraela: *I da drzewo polne owoc swój, a ziemia da plon swój; i będą na ziemi swojej bezpieczni i poznają, że Ja (jestem) Jahwe, gdy złamię drągi jarzma ich i uwolnię ich z ręki ujarzmiających ich (Ez 34,27)*. Wypowiedź ta przywołuje obraz rajskiego porządku. Nie oznacza to jednak, że prorok jest wieszczem powrotu do Edenu. Historia narodu nie zatacza ogromnego kręgu wędrówki prowadzącej na końcowym etapie do punktu wyjścia, historia zmierza bowiem do pełnego objawiania się Jahwe. Na końcu tej drogi nastanie nowy porządek, a przede wszystkim nowe poznanie Pana i uznanie prawdy, że zaistniały porządek jest Jego dziełem.

Ezechiel w pierwszej części Księgi dołożył wielu starań, by ukazać brak porządku charakteryzującego oblicze ziemi, a zwłaszcza historię Izraela. Ten stan

tym samym tłumaczy ostry charakter wypowiedzi proroka, które nie uznają żadnego kompromisu. Wszystkie czyny narodu prowadziły do zagłady i utraty wszelkiego bezpieczeństwa. Izrael został ujarzmiony rękami obcych ludów, nie pozwolił bowiem na to, by spoczęła nad nim ręka Jahwe. Zgubny proces trwał dopóty, dopóki ręka Pana nie spoczęła na proroku. Wówczas rozpoczął się proces, który miał poprowadzić do pełnego bezpieczeństwa Izraela, a nawet obcych ludów. Wszelkie lęki, tak jednostek, jak i społeczności, miały być usunięte. Naród wyzwolił się z podwójnej niewoli: własnego grzechu oraz ucisku obcych: *I nie będą już łupem dla narodów, a zwierzę ziemi nie będzie pożerało ich; i zamieszkają bezpiecznie, a nikt ich nie będzie niepokoił* (Ez 34,28). Takie owoce przyniesie ostateczna interwencja Jahwe. Dla zesłańców perspektywa realizacji tej obietnicy mogła wydawać się za zbyt odległą, stąd przystąpili do budowy swego bezpieczeństwa poprzez proces częściowej asymilacji do nowych warunków panujących w Babilonii. Taka postawa prowadziła do kompromisu, który już wcześniej stał się przyczyną tragedii narodu. Na tym etapie dziejów orędzie proroka nie mogło być w pełni zrozumiałe i przyjęte. Domagało się długiego czasu refleksji i nowych znaków dawanych przez Jahwe. Początek został jednak uczyniony. Ezechiel jednoznacznie wyznaczył drogę prowadzącą do wkroczenia narodu do strefy bezpieczeństwa.

Prorok przenosi kwestię bezpieczeństwa narodu z poziomu historii na poziom metahistorii. W obrazie Goga z kraju Magog (Ez 38,1–39,20) opisuje ostateczną walkę z siłami destabilizującymi porządek Jahwe: *Dlatego prorokuj, synu człowieczy, i powiesz Gogowi: Tak mówi Pan, Jahwe: Czyż nie w dniu tym, gdy zamieszka lud Mój Izrael bezpiecznie (ty to) poznasz?* (Ez 38,14). Docelowym działaniem Jahwe było z jednej strony poznanie i uwielbienie Jego imienia pośród całego stworzenia, a z drugiej, stworzenie bezpiecznego zamieszkania Izraela. Żadna moc stworzona nie zdoła przeszkodzić w realizacji tego podwójnego celu. „Bezpieczne mieszkanie” nie zostanie wybudowane przez zesłańców, stanie się *darem* Jahwe, który ze szczegółami został opisany w rozdziałach 40–48. Bezpieczeństwo obcych ludów tworzone poza Jahwe okaże się zwodniczą iluzją: *I zesłę ogień na Magog i na mieszkających (na) wybrzeżach bezpiecznie, i poznają, że Ja (jestem) Jahwe* (Ez 39,6)¹⁶⁷. Dla Izraela poznanie Jahwe będzie wejściem w sferę bezpieczeństwa, dla jego wrogów natomiast oznaczało definitywną jego utratę. Siła ludzkiej cywilizacji (morskiej i lądowej) zostanie zdemaskowana jako zwykła gra pozorów, była niezdol-

¹⁶⁷ Ogień był jednym ze znaków interwencji Jahwe i Jego objawienia, por. L.A. SCHÖKEL, J.L.S. DIAZ, *I Profeti*, s. 799.

na do ofiarowania mieszkańcom prawdziwego bezpieczeństwa, a więc życia w stabilnym pokoju.

Prorok podjął się wielkiego trudu: zburzenia dawnej mentalności Izraela. Jego niekonwencjonalny język, opisy i czynności zmuszały do refleksji i prowokowały naród do zajęcia stanowiska w obliczu zjawiska, jakim był dla nich fakt pojawienia się proroka o *czole jak z diamentu*. Nikt nie mógł liczyć na pożądaną ocenę, na „rozejście się po kościach” wstydlivej przeszłości. Prorok był w swych wypowiedziach radykalnie konsekwentny i stopniowo odślaniał przerażający obraz dziejów swojego ludu. Nie miał przy tym względu na osoby i nie upiększał historii, był do bólu szczery, jakby nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo narażał się zwłaszcza elicie, która znalazła się na wygnaniu. Można było go oskarżyć o to, że był człowiekiem chorym i pełnym wrogości względem narodu, że brak mu było empatii i podstawowej solidarności z lękami towarzyszy niedoli. Ezechiel nie silił się na tanią pociechę, nie chciał „podleczyć” ran zesłańców. Mało tego, był świadom, że w większości Izrael był pokoleniem straconym, a zesłańcy mogli się przyłączyć do grona tych, co poginęli w Jerozolimie. Prorok nie dał się pochłonąć emocjami chwili obecnej. Widział wszystko inaczej, a zatem znacznie wyraźniej i w prawdzie. Był po części zdystansowany od ludu, lecz dawał przystęp do siebie i rozmawiał z wszystkimi, których targały wątpliwości. Był wielkim przyjacielem Jahwe i swego ludu. Jego doświadczenie życiowe ostatecznie zostało ukształtowane przez chwałę Jahwe, którego ręka spoczęła na proroku.

Ezechiel najpierw głosił słowo pokoju i bezpieczeństwa, z którym zwracał się do ludu, następnie, dopiero po wstępnym ukształtowaniu nowej świadomości Izraela, podzielił się z nim wielką wizją o mieście położonym na wzniosłej górze (Ez 40,2). Jahwe triumfujący ponownie nad chaosem (czyli brakiem harmonii wywołanej grzechem) składa obietnicę bezpieczeństwa dla swego ludu: *zamieszkają na ziemi swej bezpiecznie, i nic nie wystraszy ich* (Ez 39,26). Ezechiel stosuje w tekście 39,21-29 znany już z poprzednich partii motyw bezpieczeństwa (Ez 34,28), który poprzedzał opowiadanie o „historii” Goga, będącej dodatkiem ilustrującym zakres działania Jahwe na rzecz swojego ludu, Izrael bowiem był powołany do życia w bezpieczeństwie (wewnętrznym i zewnętrznym) i do rozpoznania Imienia Jahwe w pełnej wolności. Ustaną zatem wszelkie zagrożenia ze strony obcych ludów, wszelkich wrogich sił (upadek Goga). W momencie powrotu chwały Jahwe (por. Ez 43,1-12) naród musi być już przygotowany na wkroczenie do sanktuarium. Ezechiel niejako antycypuje ten proces i jako pierwszy wstępuje do tego miejsca, jest prowadzony przez męża – posłańca Jahwe. Ta strefa bezpieczeństwa pozostanie jednak całkowi-

cie niedostępną dla obcych, będzie natomiast skutecznie oddziaływać na przyległe tereny, wszędzie tam gdzie swoje domostwo znajdzie odnowiony Izrael (Ez 47–48). Temat rozprzestrzeniania się Bożej strefy bezpieczeństwa ukazał prorok w postaci obrazu wód wypływających spod progu świątyni (Ez 47,1–13). Kierowały się one w stronę wschodnią, gdzie znajdowały się tereny wrogie życia: bezwodna pustynia i Morze Martwe (Soli). Ten zbiornik słonych wód był całkowitym przeciwieństwem bezpiecznego środowiska życia, które w tradycji hebrajskiej kojarzone było z ogrodem Eden. Nawet rośliny rosnące u brzegu Morza Martwego były znakiem śmierci, np. jabłka sodomskie (nazwane tak do dziś na wspomnienie zagłady w czasach Abrahama; Rdz 19).

Po zapowiedzi przemiany, jaka miała zaistnieć w tym rejonie, prorok przystąpił do opisu granic i podziału ziemi nowego Izraela (Ez 47,13–48,29), a następnie powraca do motywu miasta i jego bram. Miasto będzie centrum bezpiecznej ziemi Izraela, o pełnej liczbie bram i miar, a jego nazwa przywodzi myśl o absolutnym bezpieczeństwie dla wszystkich mieszkańców, brzmieć ona będzie: *Jahwe (jest) tam* (Ez 48,35). Prorok konsekwentnie unika użycia terminu **בטח** w tekście 40–48, posługuje się jednak lepszym wyrażeniem, a mianowicie wprowadzając nową nazwę Jerozolimy. Historyczna Jerozolima przestała być synonimem bezpieczeństwa. Była ona zbudowana przez człowieka, i przez człowieka została zburzona, nie tak miało być z nową Jerozolimą. Miasto będzie *darem* Jahwe, a zasadą jej istnienia nie będą już zasługi przodków, nawet samego Dawida¹⁶⁸, lecz obecność chwały Jahwe na trwale zamieszkiwanej w sanktuarium.

Obecność chwały Jahwe decyduje o bezpieczeństwie Izraela. Zamknięta brama wschodnia (Ez 44,1–3) stała się znakiem nieodwracalności zaistniałych zmian. Pan już nigdy nie opuści świątyni, nie będzie też miało do niej przystępu żadne zło pochodzące z zewnątrz, ze sfery niepoddanej Jahwe.

Ezechiel rysując taką perspektywę działania Pana, prezentuje się jako prorok wielkiej nadziei i przemiany, która całkowicie przemieni los narodu. On sam już żył w sferze bezpieczeństwa Jahwe, mógł zatem skoncentrować swój wysiłek na misji wykonywanej wśród zesłańców. Potrafił godnie znieść śmierć umiłowanej żony i trwał jako świadek zwycięstwa Jahwe. Dla Izraela oznaczało, ostateczne porzucenie sposobu życia starego ludu oraz jego skłonności do popełniania występków i okazywania postawy buntu względem Jahwe.

¹⁶⁸ Izrael na nowo musiał przemyśleć znaczenie dotychczasowych trwałych wartości narodu: kraju, świątyni i dynastii Dawidowej, por. F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel: Kapitel 1–24*, s. 14.

Spojrzenie Ezechiela skierowane było ku przyszłości, dostrzegał on prawdę, iż na końcu wszystkich toczących się wydarzeń jest Jahwe, nie dziwi więc, że kończy swoją Księgę formułą: *Jahwe (jest) tam*. Jego Księga, choć trudna w odbiorze, stała się fundamentalnym orędziem dla wszystkich wierzących. Z jego myśli korzystali późniejsi pisarze starotestamentalni. Odbudowana świątynia przez Zorobabela nie odpowiadała oczekiwaniom wzbudzonym przez Ezechiela. Perspektywa jego widzenia okazała się znacznie dalsza i głębsza, przekraczała wymiary doczesności Izraela. Naród powrócił do Jerozolimy ziemskiej¹⁶⁹, lecz nie doszedł do celu, jaki wyznacza orędzie Ezechiela. Wartość pouczenia proroka docenili zwłaszcza pisarze nowotestamentalni, a szczególnie autor Apokalipsy, który niejako dokończył to, co napisał Ezechiel, lecz św. Jan pisał już z nowej perspektywy, a mianowicie w świetle dzieła Jezusa Chrystusa, prawdziwego, osobowego Sanktuarium obecnego w nowej Jerozolimie (Ap 21–22).

6.3. Tabela relacji wyroczni według D.I. Blocka¹⁷⁰

Wyrocznie Ezechiela oscylują wokół tematu sądu i zbawienia:

Zasada teologiczna	Zapowiedź destrukcji	Zapowiedź rekonstrukcji
Jahwe, boski Władca Izraela, zawarł Przymierze ze swoim ludem	3,16-21; 5,4.16-17; 6,11-14; 14,1-23; 15,1-8; 16,1-60; 18,1-32; 20,1-44; 23,1-49; 33,1-20; 33,23-29	34,1-31; 36,16-32.37-38; 37,1-14.15-21.25-28; 39,21-29
Jahwe, boski Władca Izraela, dał narodowi ziemię Kanaanu jako jego wieczną własność	4,1-3.9-17; 5,5-15; 6,1-7.11-14; 7,1-27; 11,1-21; 12,17-20; 14,12-23; 15,1-8; 16,1-63; 21,6-22.23-32; 22,1-31; 23,1-49; 24,1-15	34,25-29; 35,1-36,15; 36,33-36; 38,1-39,20; 47,1-48,7.23-29

¹⁶⁹ Pomimo metahistorycznej perspektywy teologii Ezechiela, w jego orędziu miara bezpieczeństwa Izraela była ukazana w harmonii ludu w relacji do Jahwe i daru ziemi z pełnym respektowaniem zasad Przymierza, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, s. 7.

¹⁷⁰ D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, s. 16

Zasada teologiczna	Zapowiedź destrukcji	Zapowiedź rekonstrukcji
Jahwe, boski Władca Izraela, wybrał Jerozolimę na wieczną rezydencję, z której sprawuje władzę nad swym ludem	7,20-24; 8,1-10,22; 11,22-25; 24,16-27	37,26-27; 40,1-46,24; 48,8-22.30-35
Jahwe, boski Władca Izraela, obiecał domowi Dawida wieczne panowanie na tronie Izraela	12,1-16; 17,1-24; 19,1-14; 21,30-32	34,23-24; 37,22-25

7. Wkład polskich biblistów w badaniach nad Księgą Ezechiela

Polska biblistyka, która rozwijała się już w okresie poprzedzającym obrady soborowe (*Vaticanum II*), nabrała dynamizmu badawczego, inspirując się postanowieniami tego najważniejszego w XX w. wydarzenia kościelnego. Już 1958 r. bibliści (Stary Testament) powzięli postanowienie opracowania wielotomowego komentarza do Starego Testamentu, na wzór wydawanego komentarza do Nowego Testamentu. Stosunkowo szybko pojawiły się komentarze do: Księgi Jeremiasza (1967), do dwunastu proroków mniejszych (1968), trochę później do Księgi Izajasza (1996). Publikacje te często długo przebywały w redakcjach ze względu na trudności wydawnicze. Ciągłe jednak do kompletu komentarza *corpus propheticum* (nie licząc Księgi Daniela i jej specyfiki) brakowało opracowania do Księgi Ezechiela. Fakt ten wynikał ze stosunkowo małego zainteresowania tą Księgą w środowisku polskich biblistów.

7.1. Józef Homerski

Pierwszym polskim biblistą (posoborowym), który podjął się pogłębionych badań nad Księgą Ezechiela, był Józef Homerski (1922–2004). Opublikował on szereg artykułów zajmujących się szczegółowymi tematami tego pisma, a następnie przystąpił do opracowania komentarza do Księgi Ezechiela. Zostały wydane dwa opracowania, w serii „Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu” (Biblia Lubelska) ukazała się *Księga Ezechiela*, Lublin 1998, ss. 208.

Komentarz zawiera krótki wstęp¹⁷¹, w którym autor podaje podstawowe informacje o życiu i działalności Ezechiela, przytacza opinie uczonych na temat dyskutowanej kwestii stanu zdrowia psychicznego proroka, a następnie

¹⁷¹ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 5–14.

przechodzi do prezentacji układu treści pisma, w którym wyróżnia następujące części: Powołanie Ezechiela (1,1–3,15); Wyrocznie o własnym narodzie (3,16–24,27); Wyrocznie o narodach obcych (25,1–32,32) oraz Proroctwa nadziei (33,1–48,35). Autor zaznacza, że Księga napisana jest prozą, w której pojawiają się fragmenty poetyckie. Homerski wyróżnia w tekście opisy czterech wizji, dwunastu czynów symbolicznych i przypowieści alegoryzujących oraz wiele wyroczeni karcących, gróźb, obietnic i pieśni żałobnych o zabarwieniu satyrycznym. Teksty te przede wszystkim ujawniają wielkość i potęgę Jahwe. Autor w końcu wyróżnia dwa szczególne fragmenty: o Gogu (Ez 38–39) oraz o nowej rzeczywistości (Ez 40–48), które wskazują już na początki rodzącej się apokaliptyki¹⁷².

Józef Homerski zauważa, że w tekście Księgi pojawia się często użycie 1 os. l. poj., które wskazuje na partie autobiograficzne obok innych, czyli redakcyjnych (3 os. l. poj.). Punktem odniesienia danych chronologicznych jest rok uprowadzenia króla Joakina (597 r. przed Chr.)¹⁷³. Chronologia obecna jest w pierwszej piąci Księgi (z wyjątkiem Ez 33,21; 40,1) i pozwala ustalić czas działalności Ezechiela na lata od 592 do 570 r. przed Chr.

Profesor zwraca uwagę na często występującą w tekście formułę: *Jahwe skierował do mnie słowo*, która stanowi wstęp do 52 jednostek tematycznych. Pod względem językowym pismo jest bardzo zróżnicowane i można w nim rozpoznać koloryt babiloński (mały wpływ języka akkadyjskiego i aramejskiego). Homerski przytacza poglądy dotyczące pochodzenia Księgi, czy to od nieznanego proroka żyjącego w latach 722–669, a poddanej redakcji w epoce hellenistycznej, czy to pogląd uznający za autentyczne jedynie partie poetyckie pisma (144 wersety spośród 1273 wersetów całej Księgi). Autor zaznacza, że nie przyjęła się hipoteza tzw. Deutero-Ezechiela ewentualnie sugestia o podwójnej działalności proroka (w Jerozolimie i Babilonii). Homerski jest zdania, że cała Księga jest autentyczna z wyjątkiem nielicznych wersetów. Księga jednak powstawała w dłuższym okresie. Drobne fragmenty (niezależne od siebie) pochodzące od samego proroka (opis wizji, czynów symbolicznych, wyrocznie) zostały ze sobą połączone w całość, która z kolei została poddana ogólnym założeniom kompozycyjnym (chronologia i logika). Całość miałyby powstać przed 538 r. (powrót z niewoli). Ewentualnie w późniejszym okresie (czasy Ezdrasza) dokonano zmian zgodnie z tradycją kapłańską (linia teologiczno-liturgiczna i historyczna). Masorecki przekaz Księgi Ezechiela jest najbliższy oryginałowi (lepszy

¹⁷² J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 6.

¹⁷³ *Tamże*, s. 7.

od innych starożytnych świadków tekstu). W przypadkach wątpliwych pomocne są dla krytyki tekstu: LXX, Vgl i Peszita¹⁷⁴.

Powracając do kwestii samego proroka, Homerski zaznacza, iż przyjmując wiek 25 lat, w jakim był uprowadzony Ezechiel, musiał on przeżyć tragedię śmierci Jozjasza (609 r.) oraz przemoc Egiptu (uprowadzenie Joachaza), wiedział również o upadku Asyrii (Karkemisz 605 r.) o powstaniu imperium babilońskiego oraz o tragicznych losach Jojakina¹⁷⁵ i Sedecjasza. Te wydarzenia wywarły ogromny wpływ na duchową sylwetkę młodego kapłana¹⁷⁶, był on osobą wrażliwą, ale i sumienną w wypełnianiu obowiązków, czasami sprawiał wrażenie człowieka postępującego nazbyt surowo i pozbawionego kontaktu z rzeczywistością. Tymczasem Ezechiel autentycznie kochał swój naród; był obznajomiony z jego historią, znał też ówczesne panujące stosunki polityczne (relacje między różnymi narodami i mocarstwami). Jego spojrzenie na dzieje narodu ujawnia kapłański sposób myślenia wzbogacony o tradycje deuteronomistyczne (specyficzne ujęcia prawodawstwa). Odnośnie do formy literackiej Księgi Homerski uważa, że charakteryzuje się ona głębią i tajemniczością. Ezechiel nie eksponuje swojej osoby i nie podaje szczegółów z życia prywatnego. Nic nie wiemy o jego żonie, poza tym, że umarła (Ez 24,16)¹⁷⁷.

Homerski zauważa, że w tekście Księgi pojawiają się przypowieści alegoryzujące, które świadczą o bogatej wyobraźni proroka. Będąc z pochodzenia kapłanem, działał przede wszystkim jako prorok-stróż (nauczyciel), a nawet jako teolog. Jego wypowiedzi naznaczone są duchem teocentryzmu (Bóg panuje nad narodami), a Jego chwala jest znakiem obecności w świecie podpadającym pod zmysły człowieka. Jahwe pozwala się poznać i chce, by wszyscy ludzie uznali Go (za Boga i Pana = Jahwe) oraz otrzymali udział w zbawieniu. Autor zaznacza, że głównym motywem wyboru Izraela nie była miłość czy litość Pana, lecz uświęcenie świętego imienia Jahwe (znieważonego przez naród). Zostało ono powierzone Izraelowi – Jego oblubienicy, dlatego za swe występki naród musi ponieść karę w postaci niewoli, którą obce narody mylnie uznały za słabość samego Jahwe¹⁷⁸. Przyszłe zbawienie Izraela zaprzeczy tym mniemaniom i potwierdzi prawdę o wierności obietnicom złożonym przez Pana. Jego

¹⁷⁴ *Tamże*, s. 8.

¹⁷⁵ Los Jojakina nie był tak tragiczny – cieszył się przywilejami w Babilonii i miał zaspokojone wszelkie potrzeby, por. ANET, s. 308.

¹⁷⁶ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 9.

¹⁷⁷ *Tamże*, s. 10.

¹⁷⁸ *Tamże*, s. 11.

chwała jest motywem działania Pana, natomiast zyskanie przez lud poznania Jahwe (temat występuje 86 razy w Księdze) prowadzi do spotkania z samoobjawiającym się Bogiem, który pociąga człowieka do współpracy z sobą (konieczność podporządkowania się Jego woli). Jahwe daje poznać swoją ukrytą naturę, objawiając moc i miłość. W tym duchu zostanie ukształtowana „Reszta”, która będzie żyła na podstawie Bożej normy postępowania – i to pomimo słabości ludzkiej natury.

Z kolei Homerski przechodzi we wstępie do tematu przymierza¹⁷⁹, które rozumie jako przejaw cudu łaski wielkiego i transcendentnego Boga zwracającego się do Izraela. Występki narodu sprawiły, że historia zbawienia (jakoby) została zmieniona na dzieje grzechu. Taka opinia jednak jest obca Ezechielowi, który wprawdzie ujawniał grzeszność ludu (konieczność poniesienia kary), lecz nade wszystko wskazywał na litość i miłosierdzie Jahwe aż do ostatecznych granic (Ez 20,1-44). W ten sposób została ukazana miara wierności Jahwe, który po słusznym karaniu wyprowadza lud w stronę zbawienia. Historia zbawienia nie została zatem przerwana – i to pomimo grzechów Izraela. Przyszłe odrodzenie nie dokona się na podstawie zasług ludu sprawiedliwych mężów (Ez 14,14.20), lecz zrealizuje się na podstawie daru miłosiernego i zbawiającego Boga. Zesłańcy musieli zatem gruntownie przeorientować i przestawić swe dotychczasowe pojmowania Boga; chodzi o akt wiary w Jahwe, który w swym darze ofiaruje człowiekowi (wierzącemu) życie w wymiarach wiecznej przyszłości (Ez 18,31-31). Sugestia, iż w tekstach Ezechiela jest mowa o wiecznej przyszłości, wydaje się jednak niezbyt poprawną, gdyż w koncepcji Ezechiela nie było jeszcze miejsca na myśl o życiu wiecznym (w takim sensie, jaki występuje np. w Ewangelii Janowej)¹⁸⁰.

Homerski zaznacza, że Ezechiel pisząc o odrodzeniu swego narodu, nie nakreśla wyraźnie idei uniwersalizmu zbawczego. Wskazywał jednak na związki Izraela z obcymi ludami, a pośrednio wspólnotę powołania i losu. Z kolei autor widzi obecność idei mesjańskiej w Ezechielowym motywie nowego przymierza i obmycia czystą wodą ludu Bożego (Ez 36,24-28)¹⁸¹; tekst ten odwołuje się do przymierza pod Synajem (a nie do tematu domu Dawida). Nowy Dawid nie jest zatem przedstawiony aktywnie, lecz pasywnie, całkowicie podległy inicjatywie Jahwe. Przyszły władca nie będzie królem, lecz księciem związanym

¹⁷⁹ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 12.

¹⁸⁰ A.S. JASIŃSKI, *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie*, Opole 1991, s. 66–68.

¹⁸¹ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 13.

ze świątynią i kultem zgodnym z zamysłem Jahwe. On będzie prawdziwym pasterzem Izraela, na zawsze pozostając z ludem (Ez 43,7).

Autor zauważa, że Ezechiel jako stróż i duszpasterz sprzeciwiał się samozadowoleniu ziomek próbujących zorganizować swe życie wspólnotowe na podstawie namiastki życia duchowego. Prorok wzywał więc do gruntownego przetworzenia świata w nową rzeczywistość całkowicie opartą na prawie Jahwe. Kształtowanie teraźniejszości zesłańców musiało się opierać na spojrzeniu ku przyszłości, bez odwracania się do przeszłości. Takie postępowanie będzie znakiem wejścia na drogę wierności Bogu (Ez 33,1-20), który z kolei zniszczy wszelkie zło zewnętrzne symbolizowane w postaci Goga (Ez 38-39).

Ezechiel, nazywany synem człowieczym (92 razy), czuł się grzesznym człowiekiem, lecz w przeciwieństwie do ludu pozostawał w pełnej uległości do Jahwe. Stał się znakiem dla Izraela (Ez 12,6). Homerski stwierdza, że *jego własne życie miało być przeobrażeniem cierpień, które niósł ze sobą dzień Jahwe, dzień sądu nad Izraelem*¹⁸². Prorok więc dźwigał winy Izraela i Judy (Ez 4,4-8; 12,17-18; 21,11), jednak w tym kontekście nie był obecny jeszcze motyw cierpienia zastępczego (por. Iz 53,1-12), natomiast Ezechiel występował zdecydowanie przeciwko zwodzeniu ludu przez fałszywych proroków (Ez 13,5).

W zakończeniu wstępu Homerski przywołuje ideę odpowiedzialności indywidualnej (Ez 18) oraz nastawienia Boga do grzesznika (nie chce jego śmierci, Ez 33,11). Jako ojciec judaizmu Ezechiel głosił ideę pewnego separatyzmu (legalną czystość i zachowanie szabatu), autor jednak podkreśla, że jego nauka nie odpowiada temu, co stworzył faryzeizm doby chrześcijańskiej. Prorok raczej stał się daleką figurą Dobrego Pasterza (J 10,10).

Na kolejnych stronach opracowania¹⁸³ znajduje się tłumaczenie Księgi Ezechiela (z odniesieniami do innych ksiąg biblijnych) oraz krótki komentarz do poszczególnych tekstów pisma. Autor nie zaznacza, jaki typ tłumaczenia zastosował w swym komentarzu. Stara się być wierny tekstowi hebrajskiemu. Jego translacja w znaczny sposób różni się tekstu Biblii Tysiąclecia, a bliska jest tzw. Biblii Poznańskiej¹⁸⁴. Na początku Homerski przypomina, że dzieli on Księgę Ezechiela na cztery części (por. s. 6): pierwsza nich zawiera opis powołania (Ez 1,1-3,15), w której z kolei wyróżnia pięć fragmentów: wprowadzenie (1,1-3); teofania (1,4-28); powołanie (2,1-2,10); misja (3,1-11) oraz zakończenie (3,12-15). Opis powołania posiada wiele elementów wspólnych z relacja-

¹⁸² *Tamże*, s. 14.

¹⁸³ *Tamże*, s. 15-206.

¹⁸⁴ *Tamże*, s. 15.

mi o innych powołaniach (Mojżesza, Izajasza, Jeremiasza, Amosa i Micheasza syna Jimli), charakteryzuje się również własną specyfiką (oryginalność ujęcia literackiego).

Komentarz do Ez 1 jest w opracowaniu w miarę szczegółowy i uwzględnia zasadnicze tematy w nim poruszane (wprowadzenie i teofania). Autor nie rozstrzyga podstawowej kwestii rozumienia daty: trzydziestego roku (Ez 1,1)¹⁸⁵, może ona odnosić się do wieku Ezechiela, bądź do wieku oficjalnego rozpoczęcia służby kapłańskiej (Lb 4,3.23)¹⁸⁶. Identyfikuje rzekę Kebar z dawnym kanałem Eufratu, który nawadniał obszary na wschód od rzeki. To właśnie tu miał Ezechiel widzenia Boże dzięki otwartym niebiosom. Homerski wskazuje, że forma wypowiedzi proroka nawiązuje do tradycji znanej w środowisku prorockim. Dalszą chronologię opiera Ezechiel na dacie wstąpienia na tron Jojakina (597 r.), który cieszył się wśród zesłańców autorytetem, w przeciwieństwie do Sedecjasza powołanego na tron przez Babilończyków.

Autor następnie odnosi się do etymologii imienia Ezechiela (*Bóg jest mocny* lub *niech Bóg umocni*) i zauważa, że imię to pojawia się jeszcze raz w Księdze (Ez 24,24)¹⁸⁷. Wysoko ocenia natomiast pochodzenie kapłańskie Ezechiela, jako potomka Sadoka, Eleazara i Aarona (Ez 44,15; por. 1 Krn 5,30-41; 6,35-38). Gest spoczęcia ręki Jahwe na proroku (Ez 1,3) interpretuje Homerski jako synonim ekstazy (poznanie prawd nadprzyrodzonych dzięki łasce Jahwe).

Wizja Boga u Ezechiela (kontekst powołania), według biblisty, ma kilka cech charakterystycznych, a szczególnie tradycyjny schematyzm opierający się na wzmiankach o zjawiskach natury (gwałtowny wiatr, burza, chmury, błyskawice, światło, grzmoty). Opis rozpoczyna się od rzeczy mniej ważnych i zmierza do tego, co najważniejsze. Nie opisuje jednak twarzy Boga. Prorok nie był jednak w stanie opisać swego oglądu, stąd posługuje się następującymi formami: *wygląd jakby, widziałem jakby, jak*. Żaden przedmiot ziemski nie odpowiada temu, co widział prorok, było to coś innego¹⁸⁸. Na podstawie opinii uczonych autor wskazuje, że pierwotny trzon teofanii zawarty jest w ww. 4a.5.6b.11b.12-13.22.26-28, który jest autorstwa Ezechiela, natomiast późniejsze dodatki redakcyjne stanowią komentarz uczniów.

¹⁸⁵ Daty zawarte w Księdze Ezechiela upodabniają ją do Księgi Zachariasza i Aggeusza, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 9.

¹⁸⁶ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 16.

¹⁸⁷ *Tamże*, s. 17.

¹⁸⁸ *Tamże*, s. 22.

Temat powołania dominuje, według Homerskiego, w tekście Ez 2,1–3,3, który jest bardziej rozbudowany w stosunku do pozostałych proroków (Amos, Izajasz, Jeremiasz)¹⁸⁹. Ezechiel wzmocniony przez Jahwe (*wstąpił we mnie Duch*), został posłany do synów Izraela (zbuntowanych Izraelitów), którzy sprzeciwiali się przymierzu z Jahwe (lud buntowniczy). Pełnię posłania prorockiego miał symbolizować zwój podany do zjedzenia (Ez 2,8–10)¹⁹⁰. Słowo pisane miało dla ówczesnych ludów magiczne znaczenie. Ezechiel miał je przyjąć, tak jak organizm przyjmuje pokarm, żyjąc nim i głosić je słowem i czynem. Przede wszystkim prorok miał głosić narodowi groźby sądu Bożego.

Autor zaznacza, że opis powołania i misji udzielonej Ezechielowi nade wszystko prezentuje Jahwe jako Boga sprawiedliwej miłości, dzięki której lud może poznać Jego wolę (Ez 3,4–11), a prorok wzmocniony przez Ducha może udać się do swych ziomek przebywających w *Tell-Abib*. Nazwę tę tłumaczy Homerski zwrotem *pagórek kłosów*, którą traktuje jako zhebraizowaną formę akadyjskiego wyrazu *til-abudi* = pagórek zalewu, natomiast stan przygnębienia proroka uzasadnia świadomością czekających go trudów powierzonej misji¹⁹¹.

Drugą część Księgi Ezechiela (3,16–24,27)¹⁹² Józef Homerski tytułuje: *Wyrocznie o własnym narodzie*. Na początku wskazuje, że funkcja stróża miała charakter duszpasterski (była konsekwencją powołania)¹⁹³, którą prorok otrzymał w 590 r. przed Chr. Opis czynów symbolicznych (Ez 3,22–5,17) wskazuje na zapowiedź oblężenia i upadku Jerozolimy oraz smutnego losu jej mieszkańców¹⁹⁴. Autor zauważa, że w stylu proroka częste są przeskoki z 2. os. l. poj. na 2. os. l. mn. Bezpośrednio po opisie czynów symbolicznych prorok prezentuje wyrocznie zapowiadające kary za grzechy przeciwko kultowi Jahwe (6,1–7,27)¹⁹⁵. Homerski przypomina, że przymierze Jahwe z narodem od czasów proroka Ozeasza było chętnie określane mianem związku małżeńskiego. Praktyki stosowane na wyżynach, cześć oddawana bałwanom (typowe określenie Ezechiela *gíllûlim*, od *gal* = rumowisko) były pogwałceniem tego związ-

¹⁸⁹ *Tamże*, s. 23.

¹⁹⁰ *Tamże*, s. 24.

¹⁹¹ *Tamże*, s. 25–26.

¹⁹² *Tamże*, s. 27–107.

¹⁹³ *Tamże*, s. 27.

¹⁹⁴ *Tamże*, s. 28.

¹⁹⁵ *Tamże*, s. 34–35.

ku. Homerski zaznacza, że kara Boża dotknie kraj w najszerszych granicach od *pustyni* (Negew) po Ribla (nad Orontesem, 40 km na południe od dzisiejszego miasta Homs)¹⁹⁶. Interwencja Jahwe będzie miała charakter mesjański sprawiedliwego Boga, sędziego i zbawcy¹⁹⁷. Autor następnie zauważa, że w tekście Ez 8,1–19,14 zawarty jest drugi zbiór wyroczni wygłaszanych od 590 r. przez jedenaście miesięcy. W tej części Księgi obecne są opisy wizji (Ez 8,1–11,25), które mają podobieństwo do tekstu Ez 1,4–28. Ezechiel „widzi” obecne grzechy bałwochwalstwa mieszkańców, cześć oddawaną *bożkowi zazdrości*, składanie ofiar kadzidła wyobrażeniom bóstw, *Tamuzowi* i *Szamaszowi*. Autor dodaje, że zagładę Jerozolimy zapowiadały zbliżające się do Jerozolimy kary Boże w postaci sześciu aniołów¹⁹⁸. Kara obejmie tylko winnych, natomiast niewinni ocaleją (mając znak TAW = ostatnia litera alfabetu hebrajskiego, w starej pisowni zapisywana w kształcie + lub x). Teofanii Jahwe towarzyszy równocześnie zapowiedź zniszczenia Jerozolimy (Ez 10), którą dodatkowo obciążają grzechy przywódców narodu (Ez 11,1–13). Na prośbę proroka Jahwe zapowiada przyszłe odrodzenie (Ez 11,14–21). Całość tego fragmentu zawiera opis odejścia chwały Jahwe (Ez 11,22–23; kontynuacja tekstu 10,19) oraz powrót proroka do zesłańców (ww. 24–25). Autor przechodząc do analizy Ez 12,1–20, stwierdza, że zawiera on opis kolejnych czynów symbolicznych, które zapowiadały wydarzenia w czasie oblężenia w 586 r. przed Chr. (w tym ucieczki Sedecjasza)¹⁹⁹. Rozdział ten kończy się odpowiedzią na zarzuty niewiernych rodaków (Ez 21–28). Oni to lekceważyli zapowiedzi katastrofy Jerozolimy i nie chcieli się nawrócić²⁰⁰. Pojawili się nawet ludzie, którzy nie byli powołani przez Boga i rzekomo w imieniu Jahwe przepowiadali przyszłość (Ez 13). Ezechiel potępił ich działalność, zarówno fałszywych proroków, jak i prorokiń, o których (fałszywych prorokiniach) pisze jedynie ten prorok (znane były natomiast prorokinie Jahwe: Miriam, Debora i Hulda). Autor zaznacza, że ci, którzy przyszli do proroka po radę (Ez 14,1–11), byli w rzeczywistości bałwochwalcami i nie mogli liczyć na pomoc proroka²⁰¹.

Jako wzór prawdziwej pobożności zostali ukazani Noe, Hiob i Daniel (Ez 14,12–23), którzy byli w stanie siebie ocalić, stąd zesłańcy powinni na se-

¹⁹⁶ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 37.

¹⁹⁷ *Tamże*, s. 38.

¹⁹⁸ *Tamże*, s. 44.

¹⁹⁹ *Tamże*, s. 51.

²⁰⁰ *Tamże*, s. 53.

²⁰¹ *Tamże*, s. 58.

rio rozpocząć pracę nad swym uświęceniem (nie łudzić się, że Jerozolima jest nietykalna). Kolejną natomiast perykopę, o nieużytecznym drewnie winorośli (15,1-8), traktuje Homerski jako swego rodzaju epilog do tekstu Ez 14, który posiada znamiona formy apokaliptycznej²⁰². Izrael, zamiast być winoroślą Jahwe, stał się zupełnie beużytecznym drewnem. Historię narodu wybranego jako niewiernej małżonki (Ez 16,1-63), jak stwierdza autor, symbolizuje jego stolica, czyli Jerozolima²⁰³. Skłonność do niewierności narodu wynikała z jego pogańskiego pochodzenia (Amoryci, Hetyci). Tekst zawiera najdłuższą w Starym Testamencie alegorię, która – według Homerskiego – daje wygnańcom do zrozumienia, iż wyrok, jaki zapadł na Jerozolimę, jest całkowicie sprawiedliwy, stąd nie ma tu miejsca na żadne współczucie²⁰⁴, zwłaszcza że Jahwe z narodem zawrze nowe przymierze, a z nim zostaną ofiarowane nowe dary. Bóg doprowadzi naród do refleksji nad sobą (zawstydzenie) a w końcu do nawrócenia. Autor podkreśla, że wzajemny stosunek Boga z narodem oparty jest na prawie, stąd przymierze identyfikuje z ideą małżeństwa (związek z tradycją kapłańską)²⁰⁵.

Tekst Ez 17,1-24 (przypowieść o orłach) określa Homerski jako przypowieść alegoryzującą, chodzi tu faktycznie o deportację króla Jojakina przez Nabuchodonozora (wielki orzeł) i mianowanie Sedecjasza na władcę Jerozolimy²⁰⁶. Z kolei inny wielki orzeł oznacza faraona, który był nadzieją dla Jerozolimy w obliczu najazdu Babilonii. Z powodu błędnej polityki ukarany będzie Sedecjasz oraz miasto wraz ze świątynią. Homerski wskazuje tu również na elementy mesjańskie: *wysoka góra* (w. 23), *wyniosły cedr* (w. 22) i *myśl o królestwie Bożym*²⁰⁷. Autor przystępując do analizy kolejnego rozdziału (Ez 18,1-32), stwierdza: *W tej perykopie Ezechiel daje do poznania swoim słuchaczom, że każdy człowiek odpowiada osobiście przed Bogiem za swoje postępowanie*²⁰⁸. Wprawdzie odpowiedzialność zbiorowa nadal funkcjonowała, lecz nie była ślepym narzędziem w ręku Boga, który chce, by człowiek pozostał w łączności z Nim²⁰⁹. Kolejna przypowieść alegoryzująca, w formie pieśni żałobnej, zawar-

²⁰² Tamże, s. 60.

²⁰³ Tamże, s. 61.

²⁰⁴ Tamże, s. 68.

²⁰⁵ Tamże, s. 69.

²⁰⁶ Tamże, s. 71.

²⁰⁷ Tamże, s. 73.

²⁰⁸ Tamże, s. 76.

²⁰⁹ Tamże, s. 77.

ta jest w tekście Ez 19, 1-14. W obrazie lwów kryją się różne rzeczywistości: królestwo Judy, Joachaz (uwięziony przez faraona Neko II), Jojakin, natomiast symbolika winnicy i winorośli odnosi się do narodu i dynastii królewskiej²¹⁰. W tym kontekście jest mowa o tragicznym losie Sedecjasza.

Fragment o niewierności Izraela (Ez 20,1-44) nazywa Homerski wyrocznią, która prezentuje krytyczne spojrzenie Ezechiela na stosunek narodu wybranego do Boga-Jahwe (od czasów niewoli w Egipcie po ostatnie lata niepodległej Judei)²¹¹. Tekst ten jest częścią większej całości: trzeciego zbioru wyroczni (Ez 20,1-24,27), który miał powstać między 590 a 588 r. Auror w interpretacji tego fragmentu odwołuje się również do paraleli ugaryckich tekstów²¹². Uczony zauważa, że z wyroczni wyłania się pouczenie o monoteizmie, który nie był owocem naturalnej ewolucji pojęć religijnych, lecz bazował na objawieniu Bożym²¹³. Motywacją Bożego działania był On sam (formuła: *ze względu na Moje imię*). Wyrazem wierności narodu względem Jahwe (poza przestrzeganiem Tory) jest zachowanie szabatu (rys charakterystyczny orędzia Ezechiela)²¹⁴. Odrodzenie narodu będzie wywyższeniem Jahwe i przywróceniem należnej Mu czci u pogańskich narodów²¹⁵.

Homerski zauważa, że pięć pierwszych wersetów Ez 21 według Włg przynależą jeszcze do poprzedniego rozdziału (do Włg odnosi się autor w analizie całego tego rozdziału), natomiast pieśń o karzącym mieczu (Ez 21,1-22) zawiera zapowiedź rychłej zagłady Jerozolimy oraz prawdopodobnie tragicznego losu Sedecjasza (w. 19). Autor zaznacza, że Nabuchodonozor (Ez 21,23-32) zmierzając do Jerozolimy, założył główną kwaterę wojskową w Ribla (Ez 6,14), z której prowadziły trzy szlaki na południe (Fenicja, Transjordania i Galilea)²¹⁶. W kontekście tej perykopy pojawia się zagadkowe wyrażenie: *aż przyjdzie ten, do którego należy sąd* (w. 32), który Homerski (za opinią wielu egzegetów) przyjmuje, iż jest to aluzja do Rdz 49,10, lecz nie rozumiana w sensie odrodzenia Judy w czasach mesjańskich, lecz w znaczeniu zwiastuna kary Bożej²¹⁷.

²¹⁰ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 78.

²¹¹ *Tamże*, s. 79.

²¹² *Tamże*, s. 80.

²¹³ *Tamże*, s. 81.

²¹⁴ *Tamże*, s. 82.

²¹⁵ *Tamże*, s. 86.

²¹⁶ *Tamże*, s. 90.

²¹⁷ *Tamże*, s. 92.

Temat grzechów Jerozolimy (Ez 22,1-31) poprzedza wyrocznia nad Ammonitami (Ez 21,33-27), która – według Homerskiego – prawdopodobnie odnosi się do losu tego ludu (ww. 33-34) oraz powrotu Nabuchodonozora do swego kraju (ww. 37-37). Odnośnie do fragmentu Ez 22,1-31 autor wyróżnia w tekście trzy wyrocznie: Aktualne występki mieszkańców (ww. 1-16); Nadchodzące cierpienia (ww. 17-22) oraz Obraz ogólnego zepsucia panującego w stolicy²¹⁸. Z kolei alegoria o niewierności (Ez 23,1-49) po raz trzeci przedstawia historię narodu wybranego (por. Ez 16; 20)²¹⁹. Homerski zaznacza, że symboliczne imiona występujące w tekście: Ohola = Samaria (*jej namiot*) i Oholiba = Jerozolima (*mój namiot jest w niej*) są trudne do wyjaśnienia i mogą stanowić aluzję do namiotów na miejscach nielegalnego kultu. Autor nie analizuje perykopy szczegółowo, natomiast w konkluzji stwierdza, że kary, które Jahwe miał zesłać na obie stolice (cały naród), będą ostrzeżeniem dla innych narodów²²⁰.

Homerski zauważa, że w tekście Księgi pojawiają się kolejne przypowieści alegoryzujące, które świadczą o bogatej wyobraźni proroka. Będąc z pochodzenia kapłanem, działał przede wszystkim jako prorok-stoż (nauczyciel), a nawet jako teolog. Jego wypowiedzi naznaczone są duchem teocentryzmu (Bóg panuje nad narodami), a Jego chwała jest znakiem obecności w świecie podpadającym pod zmysły człowieka. Jahwe pozwala się poznać. Ostatnia przypowieść z cyklu gróźb zawarta jest w Ez 24,1-14. Autor sugeruje, że są to dwie wyrocznie (ww. 3-5 i 6,14). Kocioł wraz z rdzą ma symbolizować splamienie Jerozolimy (niewinną krwią), która nie jest zdolna do zmiany swego postępowania. Tylko nieliczni ocaleją w czasie zagłady miasta. Homerski zaznacza, że również osobiste szczęście Ezechiela²²¹ zostało włączone w służbę misji prorockiej (Ez 24,15-24). Nagła śmierć jego żony (wraz z zakazem oznak żałoby) była znakiem upadku Jerozolimy²²². W końcu prorok otrzymuje obietnicę, iż oświadczy o otrzymaniu wiadomości o upadku Jerozolimy oraz że skończy mu się *zakaz milczenia*²²³. Ta sugestia Homerskiego jest niesłuszna, prorok bowiem właśnie otrzymał ponownie zdolność do mówienia (Ez 24,25-27).

²¹⁸ *Tamże*, s. 95.

²¹⁹ *Tamże*, s. 96.

²²⁰ *Tamże*, s. 101.

²²¹ Prorok rzadko dzieli się swoimi przeżyciami (zob. jednak Ez 4,14; 9,8; 11,13; 21,5), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 20

²²² J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 103.

²²³ *Tamże*, s. 104.

Trzecią część Księgi Ezechiela, stanowią wyrocznie o narodach (Ez 25,1–32,32)²²⁴. Autor podkreśla, że Ezechiel w tej tematyce kontynuuje motywy obecne u innych proroków (por. Am 1,3–2,3; Iz 13–23; So 2,5–20; Na 1–3; Jr 46–51). Zastosowana w wyroczniach chronologia odnosi się do historii narodu wybranego (daty uprowadzenia). Jahwe jest władcą wszystkich ludzi, narodów i królestw; żąda posłuszeństwa Jego prawu, jest wymagający i sprawiedliwy, najsurowiej jednak ocenia swój naród, któremu objawił swoją wolę, natomiast inne narody zasługują na karę ze względu za złamanie prawa naturalnego²²⁵. Tekst „o narodach” pozostaje w pewnej relacji do poprzednich rozdziałów Księgi (groźby względem Judy i Jerozolimy), a równocześnie wprowadza w temat odrodzenia narodu wybranego (Ez 34–48), zajmuje więc centralne miejsce w całym piśmie, choć perspektywy zbawcze ich nie dotyczą²²⁶. Autor uważa, że wyrocznie o narodach można uważać za swego rodzaju prolog do tzw. Księgi obietnic lub pociech.

Pierwsze cztery wyrocznie (Ammonici, Moabici, Edom, Filistyni; Ez 25,1–17) są stosunkowo krótkie, co też znalazło swój wyraz w komentarzu Homerskiego. Zagłada spotka Ammonitów (ww. 1–7) z powodu ich radości na wieść o upadku Judy, Jerozolimy oraz niewoli narodu wybranego. Pojawiająca się z kolei wzmianka o Seirze (obok Moabitów) jest według autora prawdopodobnie głosą, o Seirze (Edomie) jest bowiem poświęcona osobna perykopa²²⁷. Moabici również zostaną ukarani, a dodatkowym tytułem do jego zagłady będzie bluźnierstwo, ponieważ zaprzeczano godności Izraela jako narodu wybranego. Taki wniosek wyciąga autor z treści w. 8: *są jak wszystkie narody*. Tymczasem Edomici (spokrewnieni z Izraelitami przez Ezawa, brata Jakuba) okazywali jednak nienawiść do Judejczyków, za co poniosą słuszną karę. Homerski identyfikuje nazwę „Teman” z dzisiejszym „es-Saubak” oraz „Dedan” z oazą „El-Ola”²²⁸. Odnośnie do Filistynów (ww. 15–17) autor zaznacza, że był to lud pochodzenia aryjskiego, który przybył na wybrzeże Kanaanu w XII w. przed Chrystusem i stworzył tzw. pentapol filistyński²²⁹. Kara na nich spadnie za grzech nienawiści i mściwość wobec narodu judzkiego. Nazwa „Kryci” we-

²²⁴ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 105–141.

²²⁵ *Tamże*, s. 105.

²²⁶ *Tamże*, s. 106.

²²⁷ *Tamże*, s. 107.

²²⁸ *Tamże*, s. 108.

²²⁹ *Tamże*, s. 109.

dług Homerskiego oznacza „Kreteńczyków” (?), a w tekście Ezechiela prawdopodobnie stanowi synonim Filistynów.

Przystępując do komentarza wyroczni o Tyrze (Ez 26,1–28,19), autor podaje znaczenie nazwy tego miasta (skała), położonego na wyspie odległej od brzegu o ok. 600 m (55 km na północ od gór Karmelu)²³⁰. Wyrocznia składa się z czterech części: Zagłada Tyru (Ez 26,1-21); Pieśń żałobna nad upadkiem miasta (Ez 27,1-36); Zapowiedź upadku Tyru (dwie wyrocznie; Ez 28,1-10.11-19). Homerski stwierdza, że zostały one wygłoszone w 586 r. przed Chr.²³¹ Występujące w tym tekście liczne nazwy własne autor usiłuje zlokalizować na mapie ówczesnego świata (np. Kittim, Paras, Lud, Put, Jawan, Tubal, Meszek Minnit, Helion, Sachar i inne). Ostatecznie upadek Tyru był spowodowany jego szatańską pychą, czyli stawiania siebie na piedestale Boga²³². Krótka wyrocznia w Sydonie (Ez 28,20-23) nie zawiera nowych motywów winy i karania. Od losu Tyru i Sydonu będzie się zasadniczo różnił los Izraela (Ez 28,24-26). Motywem nadziei jest świętość imienia Bożego. Powtarzający się tu temat zjednoczenia i powrotu do ojczyzny ma wybitnie pocieszający charakter²³³.

Homerski wskazuje na siedem wyroczni Ezechiela o Egipcie (Ez 29,1–32,32), poza trzecią wszystkie są datowane. Większość z nich było wygłoszonych w latach między 587 a 585 r. przed Chr., z wyjątkiem drugiej (570 r. przed Chr.). Autor tłumaczy, iż określenie „faraon” znaczy *wielki dom* (od czasów XVI dynastii). Klęski, jakie ponieśli faraonowie w walkach z Babilonią i Persją, spowodowały utratę na zawsze znaczenia militarnego i politycznego Egiptu. Ezechiel nie podzielał nadziei mieszkańców Jerozolimy co do skuteczności pomocy ze strony Egiptu (pierwsza wyrocznia – Ez 29,1-16). Homerski wykazuje, że prorok w dwóch porównaniach ukazuje klęskę Egiptu: wielki krokodyl (ujarzmiony przez Jahwe) oraz trzciniowe oparcie (kruche i nieprzydatne). Upadek dotknie cały Egipt, a zniszczenie trwać będzie czterdzieści lat (w. 11), autor uważa, że jest to symboliczna liczba (czas jednego pokolenia = czas cierpień Judy). Egipt, choć się w przyszłości odrodzi, nie będzie już zagrożeniem dla innych ludów. Narzędziem kary Jahwe będzie Nabuchodonozor (druga wyrocznia; Ez 29,17-21), który odniósł zwycięstwo nad Egiptem w latach 568–567. Autor podkreśla, że w kontekście tej wyroczni pojawia się motyw

²³⁰ *Tamże*, s. 109.

²³¹ *Tamże*, s. 110.

²³² *Tamże*, s. 123.

²³³ *Tamże*, s. 125.

odrodzenia narodu (*wyrośnie róg*; w. 21). W dniu interwencji Jahwe (trzecia wyrocznia, 30,1-19) na skutek interwencji Pana (*dzień dla Jahwe*; w. 3) będzie spustoszony cały Egipt i jego sprzymierzeńcy, a sprawcą klęski będzie Nabuchodonozor. Homerski identyfikuje różne nazwy tu występujące, np. Nof = Memfis, Patros = górny Egipt, No = No Amon (Teby), Pelusium = tell-Farma, On = Heliopolis²³⁴. Klęskę faraona Hofry (588–568) oraz dominację Babilonii zwiastuje czwarta wyrocznia (Ez 30,20-26), z kolei piąta wyrocznia (Ez 31,1-18) rozpoczyna się piękną alegorią (por. Ez 17,22-23), w której faraon jest porównany do bukszpanu lub cedru, do swoistego kosmicznego drzewa rajskiego w Edenie (por. Rdz 2,9.16-17)²³⁵. Wzniosłość drzewa wzbudziła w nim pychę, która została upokorzona (przez Jahwe) ręką Nabuchodonozora. Faraon zszedł do szeolu. Z kolei szóstą wyrocznię (Ez 32,1-16) określa Homerski jako satyrę w formie pieśni żałobnej, która została wygłoszona już po upadku Jerozolimy²³⁶. Faraon jako lew lub krokodyl będzie złowiony w sieć Jahwe (w. 3). To wydarzenie będzie miało charakter katastrofy kosmicznej o znamionach Dnia Jahwe²³⁷. Autor odwołuje się tu do innych proroków w tej kwestii (Iz 13,10; Jl 2,10; 4,15; Sf 1,15-16). Upadek faraona przerazi wszystkich jego sojuszników²³⁸. Motyw ironicznej pieśni żałobnej występuje również w siódmej wyroczni (Ez 32,11-32), Ezechiel opłakuje zejście faraona do szeolu, czyli do krainy śmierci, smutku i niedoli. W niej to przebywała również Assyria (ww. 22-23), Elam (ww. 24-25), Meszek, Tubal, Edom i inni (ww. 26-30). Ostatnia wyrocznia kończy cały cykl poświęcony wypowiedziom skierowanym przeciw sąsiadom Judy²³⁹.

Tekst Ez 33,1–48,35, jak wyżej zaznaczono, Homerski traktuje jako ostatnią część Księgi, do której wprowadzenie tworzy fragment Ez 33,1-33²⁴⁰. Składa się on z czterech wyroczni. Pierwsza mówi o funkcji stróża (Ez 33,1-9; por. 3,17-21) i zawiera autentyczne słowa proroka²⁴¹. Prorok miał nie tylko napominać, lecz również głosić zmiłowanie Boże i wzbudzać nadzieję. W drugiej wyroczni (33,10-20) pojawia się motyw konfirmacyjny: wzmocnienie wewnętrznie

²³⁴ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 130.

²³⁵ *Tamże*, s. 134.

²³⁶ *Tamże*, s. 136.

²³⁷ *Tamże*, s. 137.

²³⁸ *Tamże*, s. 138.

²³⁹ *Tamże*, s. 141.

²⁴⁰ *Tamże*, s. 141.

²⁴¹ *Tamże*, s. 142.

upadających na duchu rodaków, zwłaszcza w kontekście informacji o upadku Jerozolimy (ww. 21-22). To wydarzenie oznaczało inaugurację nowego etapu prorockiej działalności Ezechiela²⁴². W kolejnej wyroczni (Ez 33,23-33) prorok przestrzega przed błędnymi postawami ziomków, spodziewających się (jako Reszta) odzyskania ziemi obiecanej, tymczasem ich grzechy sprowadzą na kraj nowe nieszczęścia (ww. 27-29). Dodatkowo uprowadzeni, choć okazywali publicznie Ezechielowi należny szacunek, to jednak lekceważyli jego upominania (ww. 30-33).

W tekście Ez 34,1-37,28 Homerski wyróżnia z kolei sześć wyroczni²⁴³. Pierwsza wyrocznia (Ez 34,1-31) jest alegorycznym skrótem dziejów ludu Bożego (obraz pasterza i trzody). W obliczu zaniedbań przeszłości Jahwe sam (w przyszłości) przejmie rolę dobrego pasterza; będą to rządy teokratyczne, których Bóg będzie zarówno sędzią, jak i obrońcą owiec przez złymi ludźmi²⁴⁴. Nowy Dawid będzie księciem (a nie królem), nastąpi wówczas epoka sprawiedliwości i pokoju. Autor zaznacza, że ww. 25-30 nawiązują do prorocत्व mesjańskich (2 Sm 7,13-16; Mi 5,1-4a; Iz 9,5-6; 11,1-10; Jr 31,31-34 oraz Kpł 26,3-12; Ps 95).

Wyrocznia przeciw Seirowi/Edomowi (Ez 35,1-15), według Homerskiego nabiera pełnego sensu w zestawieniu z wyrocznią Ez 36,1-15 (błogosławieństwo dla gór Izraela). Nienawiść Edomitów do Izraela (po katastrofie 586 r.) zgotowała im tragiczny los (w. 15), zupełnie odmienny od tego, jaki Bóg gotuje ziemi izraelskiej²⁴⁵. Błogosławieństwo dla Izraela jest jakby odpowiedzią na bluźnierstwa sąsiadów (zwłaszcza Edomitów). Wrogowie będą poniżeni, a góry Izraela będą ziemią urodzajną, ludną i bezpieczną. Homerski zauważa, że proces oczyszczenia Izraela (Ez 36,16-38) ma dwa etapy: pierwszy już się dokonał (kara, która dała obcym ludom okazję do znieważania Jahwe), natomiast drugi etap (oczyszczenie ludu) dokona się na podstawie przywrócenia Jahwe świętości Jego imienia i poszanowanie Jego godności wśród obcych ludów. Oczyszczenie narodu będzie zatem wyłącznie dziełem Jahwe²⁴⁶. Duchowa odnowa przyniesie narodowi życie godne ludu Bożego (ww. 27-28). Izrael będzie żył bezpiecznie w odbudowanym kraju, w dobrobycie (ww. 29-30,33-35).

²⁴² *Tamże*, s. 145.

²⁴³ *Tamże*, s. 147.

²⁴⁴ *Tamże*, s. 149.

²⁴⁵ *Tamże*, s. 151.

²⁴⁶ *Tamże*, s. 154.

Słynny tekst Ez 37,1-14 Homerski nazywa opisem liczebnego odrodzenia ludu Bożego, ukazanego Ezechielowi w ekstazy w wizji²⁴⁷. Prorok otrzymał polecenie przemawiania do wyschłych kości (cały Izrael), aby ożyły (znajdowały się na bardzo starym pobojujowisku). Autor widzi tu aluzję do Rdz 2,7 (ciało staje się istotą żywą dzięki tchnieniu pochodzącemu od Boga – por. Hi 10,11-12). Wizja miała przekonać wygnańców, że Jahwe urzeczywistni obietnice odrodzenia ludu. Homerski stwierdza równocześnie, że „idea zmartwychwstania jest w tej wyroczni drugoplanowa”²⁴⁸. Zjednoczenie ludu Bożego (Ez 37,15-28) zostało przedstawione przez symboliczne złączenie w ręce dwóch drowien (z imionami: Juda i Józef)²⁴⁹. Józef to dziesięć pokoleń królestwa izraelskiego. Motyw nowego Dawida (bliski postaci Mesjasza-Pasterza) oraz zapowiedź przymierza pokoju i przymierza wiecznego dopełniają treść całej perykopy.

Fragment Ez 38,1–39,29 nazywa autor apokaliptyczną wizją czasów ostatecznych. Jest to proroctwo przekazane w szacie alegorycznej, w którym zło (to Gog z ziemi Magog) w czasach ostatecznych zmobilizuje wszystkie swe siły przeciwko dobru (lud Boży/Izrael). Tekst ten miał duży wpływ na kształtowanie się późniejszej apokaliptyki (Za 14; Dn 7–12; Mt 24–25). Pojawiające się w tekście liczne nazwy własne usiłuje autor identyfikować z danymi historycznymi, np. Gogiem mógł być król Lidii Gyges²⁵⁰. Do walki z Gogiem przystąpi sam Jahwe (Gog poniesie klęskę, gdy znajdzie się na ziemi Izraela). Pan jest skuteczny i potężniejszy od wszystkich wrogów, Jego interwencja będzie mieć charakter poruszenia kosmicznego, wówczas objawi się Jego świętość i transcendentalność (ww. 19-23).

Tekst Ez 39,1-20 zawiera opis klęski Goga i jego sprzymierzeńców. Homerski określa ten fragment jako wyrocznie o charakterze apokaliptycznym²⁵¹. Upadek wroga Izraela jest porównywany do krwawej ofiary składanej przez Jahwe (por. Iz 34,6), przy czym brak pogrzebu (rozszarpanie ciała przez dzikie zwierzęta) uważano za najważniejszą karę i zniewagę względem zmarłego. Homerski podkreśla, że upadek Goga będzie wyrazem potęgi i świętości Boga. Znakiem całkowitego unicestwienia przemocy stanie się siedmioletni ogień trawiący uzbrojenie wroga (Ez 39,9). Wspomnianą w tekście dolinę Abarim

²⁴⁷ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 156.

²⁴⁸ *Tamże*, s. 157.

²⁴⁹ *Tamże*, s. 158.

²⁵⁰ *Tamże*, s. 161.

²⁵¹ *Tamże*, s. 164.

(w. 11) identyfikuje Homerski z terenem Moabitów, na wschód od Morza Martwego (przytacza też hipotezę o dolinie w pobliżu góry Nebo). W symbolice Ezechiela pogrzebanie Goga w owej dolinie podkreśla brak dostępu do tego miejsca²⁵². Z kolei nazwę „Dolina Tłumów Goga” rozumie autor jako określenie eschatologicznego miejsca walki dobra ze złem.

Perykopę Ez 39,21-29 traktuje Homerski jako swego rodzaju podsumowanie nauczania Ezechiela (por. Ez 5,8.10; 11,16-20; 28,25-26; 34,28-30; 36,22-32). Chodzi tu o podkreślenie ostatecznego charakteru zwycięstwa Jahwe nad złem i manifestację Jego chwały pośród wszystkich narodów. W rezultacie naród wybrany po ciężkich doświadczeniach stanie się na nowo ludem Jahwe²⁵³.

Fragment Ez 40,1-48,35 określa Homerski jako wizję teokratycznej, nowej rzeczywistości²⁵⁴, czyli królestwa Bożego (nastanie idealny porządek). Wizja ma charakter symboliczny. Co do szczegółów podanych w tekście, a mianowicie odnośnie do „miar”, wyraża autor ostrożną opinię, że *są raczej teoretyczne*. Ważne jest natomiast to, że wszystko, co widzi prorok, jest dziełem Jahwe (rzeczywistość duchowa). Wizja miała miejsce w 25. roku wygnania, stąd Homerski wysuwa wniosek, że chodzi tu o połowę liczby lat roku jubileuszowego, dlatego nowa rzeczywistość duchowa była już w trakcie zaawansowanej realizacji.

Homerski dzieli wizję na siedem części: Informacje wstępne (Ez 40,1-4); Opis nowej świątyni (Ez 40,5-42,20); Powrót chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,1-12); Przepisy dotyczące kultu (Ez 43,13-46,24); Ożywcze źródło wpływające ze świątyni (Ez 47,1-12); Nowy podział Ziemi Świętej (Ez 47,13-48,29) oraz Nowa Jerozolima (Ez 48,30-35).

Przewodnika oprowadzającego Ezechiela po sanktuarium nazywa autor „aniołem architektem”. Hagiograf natomiast usiłuje podkreślić znaczenie drogi wiodącej od wschodniej bramy zewnętrznej w kierunku zachodnim, aż do Miejsca Świętego Świętych²⁵⁵. Anioł posługiwał się podwójną miarą: łokieć zwykły (6 piędzi, ok. 45-49,5 cm) oraz łokieć wielki, czyli królewski (7 piędzi, ok. 52,5-55 cm). Trzcina miała 6 wielkich łokci. Homerski ustala, że obiekt świątynny był kwadratem o wymiarach ponad 250 × 250 m, z kolei autor odnosi się do szczegółów miar i kształtów budowli opisanych w różnych

²⁵² *Tamże*, s. 165.

²⁵³ *Tamże*, s. 167.

²⁵⁴ *Tamże*, s. 168.

²⁵⁵ *Tamże*, s. 169.

perykopach (por. Ez 42,15-19,20-23,28-37,38-46). W tekście Ez 40,47-41,15 został opisany obiekt sakralny w ścisłym tego słowa znaczeniu, składający się z przedsionka, Miejsca Świętego i Miejsca Świętego Świętych²⁵⁶. Całość obiektu wraz z otoczeniem tworzyła harmonijną wielkość²⁵⁷. Homerski zauważa, że najtrudniejszym tekstem do interpretacji jest fragment Ez 42,1-14. Zawiera on prawdopodobnie opis trzypiętrowej budowli, tej samej długości, co obiekt sakralny (100 łokci). Wymiary całego obiektu świątynnego zawarte są w tekście Ez 42,15-20)²⁵⁸.

Przystępując do analizy perykopy Ez 43,1-12 (powrót chwały Jahwe do świątyni), Homerski stwierdza: *Po wybudowaniu nowej świątyni prorok mówi, że Jahwe wróci do niej, przechodząc od wschodu (tj. z kierunku Góry Oliwnej), przejdzie przez bramę wschodnią zewnętrzną, która od tej chwili będzie na zawsze zamknięta (por. 44,1-2)*²⁵⁹. Wyrażenie *po wybudowaniu* nie pasuje do wizji, sugeruje bowiem jakiś proces konstrukcyjny (podobny do czasów Salomona czy później Zorobabela), tymczasem świątynia była darem Jahwe i miała charakter duchowy, była więc z istoty czymś innym w stosunku do historycznej świątyni jerozolimskiej. To, co łączyło obie rzeczywistości, to była obecność chwały Jahwe. Autor zauważa słusznie, że cały plan obiektu sakralnego był tak zaplanowany, żeby był niedostępny dla kogokolwiek niepowołanego (ochrona przed profanacją).

Mianem Tory Ezechiela określa Homerski fragment Ez 43,13-46,26 (przepisy dotyczące kultu). Po opisie ołtarza następuje perykopa o zamkniętej bramie wschodniej (Ez 44,1-3), niestety autor bliżej nie analizuje przesłania tych wersetów²⁶⁰, natomiast lakonicznie ustosunkowuje się do prawodawstwa zawartego w Ez 44,4-31. Z kolei odnosi się do tekstu Ez 45,1-5 (święta danina), prezentującego obszar ziemi znajdujący się w centrum Ziemi Świętej o wymiarach 25 000 × 25 000 (prawdopodobnie trzcin). Władcę nowej rzeczywistości prorok darzy tytułem księcia (a nie króla), którego posiadłość będzie dziedziczna (Ez 46,16-18). Odnośnie do miar i wag (Ez 45,10-12) zauważa Homerski, że prorok nawiązuje tu do starych miar świątynnych (np. sykl = 9,5 gramów; mina = ok. 600 gramów). Przejęte przez księcia daniny (Ez 45,13-17) będą przekazywane na potrzeby świątynne (zwłaszcza na ofiary krwawe i ofia-

²⁵⁶ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 176.

²⁵⁷ *Tamże*, s. 179.

²⁵⁸ *Tamże*, s. 182.

²⁵⁹ *Tamże*, s. 183.

²⁶⁰ *Tamże*, s. 186.

ry z pokarmów)²⁶¹. Homerski podkreśla znaczenie rytu oczyszczenia (konsekracji) świątyni (Ez 45,18-20), który będzie trwał oktawę.

Szczególnie uroczyscie będzie obchodzone święto szabatu (46,1-7) z udziałem księcia i ludu kraju (będą składane liczniejsze ofiary w stosunku do prawa mojżeszowego). Po wskazówkach dla ludu (Ez 46,8-10) prorok powraca do tematu ofiar (ww. 11-15), w tym do nieustannej ofiary (całopalenia). Homerski przypomina, że ta ofiara ustała 17 lipca 70 r. po Chr., gdy Tytus oblegał Jerozolimę²⁶². Porządek świątynny przewidywał osobne miejsca przebywania (i pełnienia służby) kapłanów oraz ludu (Ez 46,19-24).

Autor podkreśla, że opis życiodajnego źródła (Ez 47,1-12) wypływającego spod świątyni będzie symbolem szczególnego błogosławieństwa Bożego²⁶³. Być może prorok nawiązuje tu do opisu rajskiego Edenu (Rdz 2,10-14; Ps 46,5). Homerski zauważa, że wzrastająca obfitość wód potoku (w miarę oddalania się od świątyni) użyźniała pustynię i uzdrawiała wody Morza Martwego²⁶⁴. Odnosząc się następnie do tematyki podziału Ziemi Świętej (Ez 47,13-48,29), Homerski jest zdania, że opis ma charakter czysto teoretyczny i geometryczny, odnosi się on bowiem do rzeczywistości duchowej i koncentruje się wokół Jahwe. Jest on inny w stosunku do opisu podziału ziemi z czasów Jozuego (Joz 13-22). W podziale Ezechiela nie ma mowy o terytoriach położonych na wschód od Jordanu. Granica północna miała charakter idealny (opierała się na linii współczesnych miast Trypolis – Homs), Homerski jednak jest zdania, że trzeba ją przesunąć bardziej na południe (na wysokości Banijas u stóp Hermonu)²⁶⁵. Granica wschodnia będzie stanowiona przez Jezioro Galilejskie i dolinę Jordanu wraz z Morzem Martwym, granica południowa opierać się będzie na Potoku Egipskim, z kolei Morze Śródziemne będzie stanowić kres zachodni opisywanego terytorium. Dwanaście pokoleń zamieszkiwać będzie tereny położone na północ i południe w stosunku do obszaru daniny świętej. Rozmieszczenie pokoleń zatem będzie inne w stosunku do podziału Jozuego. Po szczegółowych informacjach (temat podziału ziemi) prorok przechodzi do ostatniego tematu, a mianowicie opisu miasta (Ez 48,30-35). Będzie się ono znajdować w centrum daniny nieświętej, która styka się z daniną świętą (przeznaczona dla kapłanów)²⁶⁶. Miasto będzie

²⁶¹ *Tamże*, s. 192.

²⁶² *Tamże*, s. 196.

²⁶³ *Tamże*, s. 198.

²⁶⁴ *Tamże*, s. 199.

²⁶⁵ *Tamże*, s. 200.

²⁶⁶ *Tamże*, s. 206.

miało 12 bram (według imion poszczególnych pokoleń) i nie będzie posiadało nazwy historycznej, lecz nową: *Jahwe jest tam* (będzie to nowa rzeczywistość).

Opracowanie Homerskiego nie zawiera zakończenia – po prezentacji tłumaczenia tekstu Księgi oraz jej komentarza. Autor odwoływał się do współczesnych sobie opracowań specjalistycznych, choć nie podaje ich źródeł. Takie podejście wynikało z ogólnych założeń przyjętych dla tzw. Biblii Lubelskiej.

Józef Homerski jako jedyny polski biblista jest autorem dwóch komentarzy do Księgi Ezechiela. Już po śmierci autora, dzięki staraniom prof. Urszuli Szwarz, ukazał się jego naukowy komentarz: *Księga Ezechiela*, w serii „Pismo Święte Starego Testamentu (XI, 1)”, Poznań 2013, ss. 364. W przedmowie autor zaznacza, że jest to pierwszy komentarz naukowy do tej Księgi (w języku polskim)²⁶⁷. Za podstawę tekstu hebrajskiego autor przyjął tradycję masorecką. W opracowaniu kładzie akcent na przesłanie teologiczne Ezechiela, którego nazywa „teologiem” wśród proroków. Wykaz bibliograficzny zawiera w zasadzie pozycje opublikowane po 1960 r.²⁶⁸, a te najnowsze znajdują się w samym komentarzu, po analizie poszczególnych fragmentów.

Wstęp historyczno-krytyczny²⁶⁹ rozpoczyna autor od prezentacji osoby proroka Ezechiela (w dużym stopniu zostały powtórzone informacje z pierwszego komentarza). Podobnie ma się sprawa z układem treści (podział na cztery części), pojawiają się jedynie drobne zmiany w ich tytułach²⁷⁰. Dużo uwagi poświęca Homerski kwestii tekstu i jego przekładów. Wychodzi z założenia, że katolicki egzegeta ma obowiązek dotrzeć do wersji najbliższej oryginałowi (na podstawie wyników badań krytyki tekstu, krytyki literackiej i historycznej). Autor zaznacza, że pomimo logicznego planu, Księga przysparza wiele trudności. Jest napisana prozą przeplataną poezją, występuje tu wiele form literackich (cztery wizje, dwanaście czynów symbolicznych, trzy przypowieści alegoryzujące, osiem pieśni żałobnych, sześć dyskusji, osiem przepowiedni zbawczych, siedem pouczeń prorockich). Uczeni na przełomie XIX i XX w. wyrażali skrajne poglądy na temat pochodzenia Księgi (R. Smerd uważał, że Ezechiel jest autorem całości; natomiast C.C. Torres, że jest to pseudoepigraf z 230 r. przed Chr.). Homerski z kolei zauważa, że obok fragmentów niebudzących zastrzeżeń są i takie, które nie najlepiej są zachowane (Ez 7; 28,11-19) lub skażone (Ez 1; 40–42). Trudności językowe wynikają również z faktu, że

²⁶⁷ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 8.

²⁶⁸ *Tamże*, s. 9–23.

²⁶⁹ *Tamże*, s. 33–50.

²⁷⁰ *Tamże*, s. 37.

Ezechiel był kimś niezwykle oryginalnym, jak to ujmuje Homerski: „żył własnym życiem”²⁷¹. Tekst masorecki (V–VIII w. po Chr.) jest wiarygodny. Autor uważa, że od proroka pochodzą wyrocznie, mowy i opisy czynów symbolicznych (występuje 1 os. l. poj.) oraz pieśni żałobne, zagadki, pouczenia i dysputy. Autentyczny też jest kontekst, w którym występują formuły: „syn człowieczy”, „dane mi było słowo Jahwe” oraz „poznają, że Ja (jestem) Jahwe” (+ struktura koncentryczna i chiazmy). Do cech stylu Ezechiela zalicza autor: apokaliptyczną obrazowość, podkreślenie charakteru sakralnego, babiloński koloryt oraz powtórzenia. Homerski uważa, że prorok pozostawił spuściznę literacką nieuporządkowaną, stąd Księga formowała się powoli (w trzech etapach), o który wspomina autor już w pierwszej publikacji (rozdziały 40–48 zawierają materiał spisany, który prorok nie wygłosił)²⁷². Współcześnie (pomimo pewnych zastrzeżeń) autentyczność i jedność Księgi Ezechiela i czas powstania (po niewoli) nie budzą wątpliwości.

Homerski odnosi się następnie do świadectw tekstu pochodzących z Qumran oraz do starożytnych przekładów. Fragmenty z Qumran są bliskie TM, a pod względem językowym podobne do tekstu 1QIs². Tłumaczenie LXX Księgi Ezechiela (dzieło dwóch lub trzech tłumaczy) powstało w II w. przed Chr. (przedmasorecka wersja tekstu jest o 90 wersetów krótsza) i zostało przekazane przez kodeks watykański (B; uchodzi za lepszy przekaz), kodeks aleksandryjski (A) oraz papirus 967 (pierwsza połowa III w. po Chr.). LXX pomimo pewnych niedociągnięć uchodziła już w starożytności (św. Hieronim) za tłumaczenie bliskie tekstowi hebrajskiemu. Autor odnosi się w krótkich słowach jeszcze do innych starożytnych tłumaczeń Księgi²⁷³.

Odnosząc się do języka i słownictwa Księgi, Homerski wskazuje na dyskusje prowadzone wśród uczonych na temat zależności Ezechiela od innych tekstów biblijnych i pozabiblijnych. Podobieństwa do tradycji kapłańskiej (P) uznaje za powierzchowne, choć istnieją zbieżności z tzw. Kodeksem Świętości (Kpł 17–26). Autor dostrzega pewne zależności od wcześniejszych pism prorockich (Am, Oz, Iz, So), a zwłaszcza Jeremiasza, o którym nie wspomina, lecz prawdopodobnie znał jego przepowiednie²⁷⁴. Wpływy pozabiblijne widać przede wszystkim w użyciu terminów aramejskich (w liczbie 45), które występują zwłaszcza w Ez 39 i 48 (autor sugeruje, że może to być wpływ ko-

²⁷¹ *Tamże*, s. 39.

²⁷² *Tamże*, s. 40.

²⁷³ *Tamże*, s. 43.

²⁷⁴ *Tamże*, s. 45.

pistów), do tego dochodzą terminy akademickie. Wszystkie te terminy mogły jednak funkcjonować już w języku hebrajskim (przed niewolą – jako skutek ewolucji języka).

Najwięcej uwag we wstępie poświęca autor kwestii posłannictwa i znaczenia Księgi Ezechiela²⁷⁵. Ta tematyka została już opracowana w pierwszym komentarzu, lecz została w nowym ujęciu bardziej pogłębiona. Ezechiel nie określa Boga wieloma przymiotami, jak to czynią jego poprzednicy, natomiast podkreśla świętość Jego imienia oraz objawiającą się chwałę. Homerski zauważa, że w ten sposób został ukazany ścisły związek między istotą Boga i Jego wolą, która objawia się ludziom w zbawczym działaniu²⁷⁶. Jahwe pozostaje wierny Izraelowi, na wygnaniu bowiem „Reszta” stanowi załączek nowej wspólnoty Bożej. Autor wykazuje, że przymierze wielkiego i transcendentnego Boga było niepojętym darem łaski, którego nie zdołało zniweczyć odstępstwo ludu.

Homerski podkreśla teologiczny charakter języka Ezechiela, dzięki któremu była wyraźnie prezentowana Boża natura, a tym samym przybliżona czytelnikowi²⁷⁷. W teologii proroka natomiast brak jest angelologii oraz odwoływania się do znaczenia historii ojców (patriarchów) i wybraństwa Izraela (które dokonało się w czasach patriarchalnych). Nie podejmuje tematu uniwersalizmu zbawczego (Izrael to świadek, a nie misjonarz). Ideę mesjańską widzi autor w zapowiedziach nowego przymierza i obmycia wodą nowego Ludu Bożego²⁷⁸. Ezechiel bardziej odwołuje się do idei przymierza synajskiego niż królewskich tradycji związanych z Dawidem (tu jest księciem i pasterzem).

Z kolei Homerski zwraca uwagę na kwestię odpowiedzialności. Prorok zapewnia, że każdy grzesznik ma zawsze przed sobą otwartą drogę do Boga, który karze i nagradza; w tej sprawie autor odwołuje się do tekstu Ez 18²⁷⁹. Ostatecznie Bóg nie chce śmierci grzesznika (nie mści się na nim), pragnie jego nawrócenia i trwania w życiu (por. Ez 33,11). Autor uznaje wielki wkład proroka dla przyszłej nauki o odpowiedzialności za grobem (zwłaszcza w objawieniu Nowego Testamentu). Wizje Ezechiela stały się również inspiracją dla wielu artystów dłuta i pędzla.

²⁷⁵ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 46–50.

²⁷⁶ *Tamże*, s. 47.

²⁷⁷ *Tamże*, s. 48.

²⁷⁸ *Tamże*, s. 49.

²⁷⁹ *Tamże*, s. 50.

Homerski porusza we wstępie istotne kwestie, bardzo ważne dla późniejszego komentarza. Wydaje się jednak, że, jak na naukowe wprowadzenie, jest ono niekompletne. Zabrakło zaznajomienia czytelników ze światem (jego historią), w którym żył Ezechiel. Wydarzenia polityczne przełomu VII i VI w. przed Chrystusem były brzemiennie w skutkach dla całej historii ludzkości (od Assurbanipala do Cyrusa). Ezechiel był prorokiem w czasach, gdy ta przemiana się dokonywała, miała ona istotne znaczenie dla narodu wybranego. We wstępie brakuje również uwzględnienia kontekstu socjologicznego, kulturalnego i religijnego ówczesnej epoki. Wiele wyobrażeń zawartych w Księdze, przywoływanych praktyk życia codziennego, dworskiego, militarnego i religijnego (obcych ludów) domaga się w miarę całościowego spojrzenia na te kwestie. Są one dla współczesnego czytelnika niezrozumiałe. Ezechiel był prorokiem mocno oddziałującym na tradycje żydowskie i chrześcijańskie. Prezentacja tej problematyki również winna być częścią naukowej introdukcji do Księgi. Krótka historia interpretacji pisma, począwszy od epoki patrystycznej poprzez średniowiecznych i nowożytnych pisarzy, na współczesnych badaniach krytycznych skończywszy, również nie znalazła wyrazu we wstępie, omawianego komentarza. Wspomniane braki mogły wynikać z braku materiału pozostawionego przez zmarłego autora; w takim wypadku szkoda, że wstęp nie został uzupełniony przez redakcję (tak postąpiono w pewnych zakresie z bibliografią).

Komentarz do Księgi stanowi najobszerniejszą część opracowania²⁸⁰. Autor na początku podaje krótkie wprowadzenie do większego fragmentu (np. Ez 1,4–3,21 – *Teofania, powołanie, misja stróża*), a następnie wprowadzenie do mniejszej jednostki (np. Ez 1,4-2 – *Teofania*), z kolei przechodzi do właściwego komentarza do poszczególnych wersetów (jak wyżej zaznaczono, pojawiają się tu notatki bibliograficzne). Tłumaczenie w dużym stopniu bazuje na wersji obecnej w pierwszym komentarzu (pojawiają się jednak liczne zmiany). Pod tekstem tłumaczenia następują uwagi z zakresu krytyki tekstu (głównie odnoszące się do LXX). Nowy komentarz zawiera zdecydowanie więcej informacji ściśle naukowych i przeznaczony jest dla teologów (biblistów), z którego mogą z pożytkiem korzystać również niespecjaliści, wszyscy zainteresowani orędziem proroka Ezechiela.

Komentarz został uzupełniony pięcioma ekskursami²⁸¹. Pierwszy z nich nosi tytuł *Dobry Pasterz* (Ez 34,1-31). Homerski wychodzi z założenia, że pe-

²⁸⁰ *Tamże*, s. 53–312.

²⁸¹ *Tamże*, s. 313–354.

rykopa o pasterzu stanowi wyrocznię o przyszłości Izraela, który będzie miał lepszego przywódcę niż dotychczasowych zwierzchnicy, przy czym owce symbolizują naród, natomiast pasterze – przywódców²⁸². Jako wyraźne *novum* w tej wypowiedzi wyróżnia się identyfikacja pasterza z samym Jahwe; On też ustanowi pasterzem swego sługę, Dawida. Po krótkiej prezentacji treści wyroczni autor przechodzi do tematu pasterzowania Jahwe. Boże pasterzowanie objawi się w potrójnej aktywności Pana, na co wskazują odpowiednie teksty: 1) ww. 11-14: czynności Jahwe zostały ukazane aż siedmioma czasownikami, a wszystkie ukazują intensywność zaangażowania się Boga (*będę się troszczył, będę... doglądał, uwolnię, wyprowadzę, zbiorę, wprowadzę, będę...paść*); 2) ww. 15-22: Jahwe jest ukazany jako pasterz wczuwający się w potrzeby owiec (także materialne); 3) ww. 23-30: nowość pasterzowania Jahwe będzie się ujawniała w powiązaniu intymnym tego pasterzowania z aktywnością ludzką (pasterz – Dawid); ów pasterz będzie doskonale wypełniał wolę Jahwe. Homerski jest zdania, że tekst Ez 34 zarówno co do formy, jak i treści tkwi głęboko w tradycji prorockiej (ziemskie obrazy miały wskazywać na rzeczywistość królestwa Bożego). Ezechiel pisze o konieczności współpracy człowieka z Bogiem w celu przekształcenia własnej osoby (wraz z innymi) w nowy lud Boży. Homerski zastanawia się, czy prawda zawarta w tekście J 10,10-11 była w jakiś sposób prze czuwana przez Ezechiela²⁸³.

Drugi ekskurs nosi tytuł: *Źródło wody żywej*. Autor odnosi się do statystyk występowania motywu wody w BH oraz powiązanych z nim różnych tematów (wody żywe, źródło, morze, ocean, deszcz) i wypowiedzi hagiografów (Rdz 6,12-13.17; Ps 36,10; Jr 2,13 i inne)²⁸⁴. Temat tajemniczej wody (Ez 47,1-12) ma wiele wątków, a autor ujmuje je na tle całego fragmentu Ez 40-48. Po prezentacji treści perykopy (Ez 47,1-12) Homerski zadaje pytanie: „Jaki jest sens tej wizji?” Zauważa, że „woda” jest znakiem zbawczego i wszechmogącego działania Boga, do tego opisywany w wizji strumień bez dopływów potężniał (por. Dn 2,34-35.45). Świętość Boga nie jest zamknięta, a Jego błogosławieństwo emanuje, niosąc życie tam, gdzie panuje śmierć (temat harmonizuje z Ez 37,1-14). Nowy kraj będzie urodzajny jak Eden i stanie się darem Jahwe dla odnowionego ludu Jahwe (znak nadziei królestwa Bożego)²⁸⁵.

²⁸² J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 313.

²⁸³ *Tamże*, s. 318.

²⁸⁴ *Tamże*, s. 318.

²⁸⁵ *Tamże*, s. 319.

Homerski odwołuje się do opinii tych biblistów, którzy tekst Ezechiela interpretują w kontekście Rdz 2,10-14 lub Ps 46,5; z tą interpretacją autor się nie zgadza. Więcej uwagi natomiast poświęca wypowiedzi Jl 4,1-18; ten ostatni werset cytuje i akcentuje wypowiedź w. 18b: *A z domu Jahwe wytrysnie źródło i nawodni dolinę Szittim*. Nowością Joela jest to, że potok popłynie w stronę zachodnią, a nie wschodnią – jak u Ezechiela. Autor przytacza też tekst Deutero-Zachariasza (14,8), w którym żywe wody popłyną zarówno na wschód, jak i na zachód (źródłem będzie Jerozolima), a cała Ziemia Święta (będzie to kraina, w której zatrze się różnica między porą suchą a deszczową) będzie miejscem zamieszkania Jahwe. Będzie to woda utrzymująca przy życiu.

Homerski podkreśla zarówno motywy obfitości wód, jak i konieczności obmycia duchowego (Ez 36,25), który w tekście Za 13,1 (cytowany przez autora) wskazuje na dzień, w którym nastąpi eschatyczna rzeczywistość²⁸⁶. Zestawiając ze sobą teksty Ezechiela, Joela i Deutero-Zachariasza, autor wskazuje na powiązania w nich występujące (zbieżność myśli) w kontekście podstawowego tekstu (Rdz 1–3). Po zerwaniu przez człowieka więzów ze Stwórcą „dobry Bóg-zbawca z miłości do człowieka znów postanowił objawić swoją stwórczą moc”²⁸⁷. Pan odnowi wewnątrz człowieka i na koniec uczyni z ziemi ogród Boży (odwrotny proces w stosunku do opisu Rdz 1–3). Znakiem wszechmocy Bożej stała się woda, która w ujęciu nowotestamentalnym wypływa wprost z tronu Boga i Baranka (Ap 22,1-2). Proroctwo Ezechiela przygotowało symbolikę sakramentu chrztu św.²⁸⁸

Ekskurs zatytułowany: *Kapłaństwo starotestamentalne*²⁸⁹, nie odnosi się do tekstu Ezechiela, lecz do całej BH, stąd nie jest uwzględniony w niniejszym opracowaniu; w dużym stopniu podobnie ma się sprawa również z kolejnym tekstem: *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*²⁹⁰, z tą różnicą, że pojawiają się tu partie poświęcone wyłącznie Ezechielowi. Homerski wskazuje na użycie terminu נִוּחַ w BH (ok. 378 razy; 154 razy w księgach prorockich), który jedynie w osiemnastu przypadkach posiada specyficzną teologiczną wymowę²⁹¹. Na początku (analiza semantyczna) autor odnosi się do tekstów Iz 11,2; 32,15; 42,1; 44,3; 59,21; 61,1; 63,11; Mi 3,8, by przejść do analizy wypowiedzi Eze-

²⁸⁶ *Tamże*, s. 322.

²⁸⁷ *Tamże*, s. 323.

²⁸⁸ *Tamże*, s. 324.

²⁸⁹ *Tamże*, s. 324–335.

²⁹⁰ *Tamże*, s. 335–346.

²⁹¹ *Tamże*, s. 335.

chiela, i zaznacza, że tekst Ez 36 zawiera zapowiedź odrodzenia ludu Bożego w czasach eschatycznych²⁹². Analizie zostały poddane ww. 26-27, z której autor wyciąga wniosek, że Duch Jahwe stanowi tak dogłębną moc (wewnętrzne przemieniającą), że lud Boży zmieni swą orientację duchową i moralną, stając się prawdziwie Bożym ludem. Podczas gdy prorok zapowiada zmianę serca kamiennego na serce z ciała, nie czyni tego w odniesieniu do ducha (Ez 11,19; 18,31), „Duch” przedstawia się zawsze jako jedyny, żywy, przemieniający²⁹³. W uzupełnieniu Homerski wspomina jeszcze inne wypowiedzi Ezechiela (37,14; 39,29), wskazujące na moc Ducha Jahwe, moc ożywiająca, odnawiającą i uzdalniającą do łączności z Nim. W końcu autor przywołuje wypowiedzi Iz 63,11; Jl 3,1 i w podsumowaniu tej części ekskursu stwierdza, że analizowane teksty „przedstawiają Ducha Jahwe jako wyraz szczególnej dobroci i miłości do ludzi”²⁹⁴.

W analizie semantycznej²⁹⁵ autor odnosi się do idei daru Ducha (Ez 11,19; 36,26-27; 37,14), złożenia Ducha (Iz 44,3), wylania Ducha (Ez 39,29; Jl 3,1-2) i spoczęcia Ducha (Iz 11,2; Mi 5,4). Homerski konkludując, zauważa, że mają one charakter cząstkowy w stosunku do ogromnej tematyki, która swój pełny wyraz znalazła w traktacie o Duchu Świętym²⁹⁶.

Ostatni ekskurs nosi tytuł: *Posłannictwo proroków Starego Testamentu*²⁹⁷. Po prezentacji proroka jako herolda słowa Bożego i orędownika²⁹⁸, autor przechodzi do analizy szczegółowego tematu Ezechiela: *Stróż Izraela – sumienie narodu*²⁹⁹. Homerski przytacza obszerny fragment Ez 3,16-19 i odnosi się do tekstu paralelnego (Ez 33,1-9), który dzieli na dwie części. Pierwsza z nich (Ez 33,1-6) miałyby być wcześniejsza od Ez 3,16-19 i odnosi się do świeckiej funkcji stróża, natomiast ww. 7-9 są niemal powtórzeniem Ez 3,1-6 (prorok jako duchowy stróż narodu). Ezechiel miał przestrzegać przed fałszywymi prorokami (złymi stróżami). Prorok stał się niejako sumieniem narodu (dar Jahwe) i nie kierował się osobistymi względami³⁰⁰.

²⁹² J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 340.

²⁹³ *Tamże*, s. 340.

²⁹⁴ *Tamże*, s. 344.

²⁹⁵ *Tamże*, s. 344–346.

²⁹⁶ *Tamże*, s. 346.

²⁹⁷ *Tamże*, s. 346–354.

²⁹⁸ *Tamże*, s. 246–350.

²⁹⁹ *Tamże*, s. 351–354.

³⁰⁰ *Tamże*, s. 351.

Misja Ezechiela obejmowała również sferę polityki (podobnie jak i inny prorocy), lecz wyłącznie w kontekście poleceń otrzymywanych od Jahwe. Wszelka kara Boża nie była zemstą Jahwe, lecz ostrzeżeniem i zachętą do nawrócenia (Ez 18,20-32; 33,10-20). Prorok-stróż poszukiwał autentycznej myśli Bożej (ukrytej w słowie), był obserwatorem tego wszystkiego, co niosło ze sobą słowo Jahwe.

Na zakończenie Homerski podejmuje jeszcze jeden temat: *Znak Boży i obrońca*³⁰¹. Prorok jako znak zapowiadał jakieś wydarzenie albo wskazywał na symbolikę imienia lub czynności, którą wykonywał z woli Bożej³⁰². Prorok był rozumnym przekazicielem zamysłu Jahwe, zapowiedzią Jego działania (Ez 24,21.22a.24).

Drugi komentarz Józefa Homerskiego, mając bardziej naukowy charakter, pogłębia zasadniczy tok analizy zawartej w pierwszym opracowaniu. Został on wzbogacony o nowe elementy wprowadzające oraz ekskursy. Jego zwięzły charakter nie pozwala na szersze spojrzenie na wiele szczegółowych zagadnień, jakie pojawiają się w poszczególnych analizowanych tekstach i jego interpretacji, proponowanych we współczesnych opracowaniach.

7.2. Waldemar Chrostowski

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia pojawiły się prace monograficzne poświęcone Księdze Ezechiela, a dotyczy to zwłaszcza badań prowadzonych przez Waldemara Chrostowskiego oraz Ryszarda Rumianka (oba związani byli z ówczesną Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie).

Waldemar Chrostowski opublikował obszernie fragmenty swego doktoratu: *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16; 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, ss. 268. Rozprawa składa się z dwóch części: *Dzieje Izraela w interpretacji proroka Ezechiela*³⁰³; *Najwcześniejsze relikty ezechielowej wizji dziejów Izraela*³⁰⁴. We wstępie autor prezentuje krótki przegląd krytycznych badań nad Księgą Ezechiela na podstawie opracowania H. Simiana, *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie*

³⁰¹ *Tamże*, s. 354–354.

³⁰² *Tamże*, s. 353.

³⁰³ W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16; 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 31–159.

³⁰⁴ *Tamże*, s. 161–240.

Ezechiels (FB 14), Würzburg 1974. Wskazuje na silny impuls, jaki dał komentarz W. Zimmerliego (1955–1969). Autor stoi na stanowisku, że obecny tekst Księgi łączy w sobie materiał pochodzący od proroka oraz późniejsze interpolacje i dodatki (aktualizacja autentycznych wypowiedzi)³⁰⁵. Chrostowski zajął się analizą tekstów (Ez 16; 20; 23), w których została podjęta prorocka interpretacja dziejów Izraela w kontekście katastrofy narodowej w 597 i 587 r. przed Chr. We wprowadzeniu do opracowania autor podejmuje tematykę związaną z następującymi kwestiami: kompozycja i czas powstania Księgi Ezechiela³⁰⁶; *Sitz im Leben* orędzia Ezechiela³⁰⁷; gatunek literacki Ez 16; 20 i 23³⁰⁸. Autor zauważa, że rozdziały 16 i 23 zawierają dyskursy metaforyczno-figuratywne, natomiast rozdział 20 to tekst pozbawiony alegorii czy metafory, a aluzje do dziejów są podawane wprost³⁰⁹. Ezechiel, działający w okresie kryzysowym, obrał kierunek rzetelnej interpretacji dziejów narodu.

W pierwszej części opracowania, po prezentacji stanu badań nad procesem formacji kanonicznej Księgi Ezechiela, Chrostowski w pierwszym rozdziale dokonuje próby rekonstrukcji pierwotnego tworzywa wybranych rozdziałów Księgi. Akcent kładzie na strukturę literacką Ez 16; 23; 23, i czyni w tym zakresie rozróżnienia na sekcje A, B (i C) poszczególnych fragmentów. Dochodzi do wniosku, że Ez 16 (A), Ez 20 (A) i Ez 23 (A) posiadają teologiczne pokrewieństwo, ich autorem jest historyczny prorok Ezechiel, miały one powstać w 591 r. przed Chr.³¹⁰, natomiast pierwotne tworzywo Ez 16 i 23 stanowią obrazy, język figuratywny podatny na konkretyzację i objaśnienie; tymczasem Ez 20 to wielka narracja historyczno-teologiczna, w której brak wieloznaczności symboliki. Omawiając tło literackie i tradycje historyczne analizowanych tekstów, autor odwołuje się najpierw do fabuły świeckiej. Ez 16 może opierać się na licznych romantycznych opowieściach orientalnych. Świecka opowieść została dostosowana do prezentacji prawdy o stosunku Boga do narodu wybranego. Chrostowski zauważa, że dominującym motywem w Ez 16 (A) jest idea znalezienia: Jahwe znalazł Izraela na pustyni³¹¹. Podobna tematyka pojawia się w Pwt 32,8-10; Oz 9,10; Jr 31,2-3. Teksty te

³⁰⁵ W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów*, s. 15.

³⁰⁶ *Tamże*, s. 18–23.

³⁰⁷ *Tamże*, s. 23–26.

³⁰⁸ *Tamże*, s. 26–30.

³⁰⁹ *Tamże*, s. 27.

³¹⁰ *Tamże*, s. 61.

³¹¹ *Tamże*, s. 68.

wskazują na sytuację zagrożenia Izraela i opieki okazanej mu przez Jahwe³¹². Do tego idea przymierza była w tradycji biblijnej wyrażana w obrazie zaślubin. Tym samym świecka praktyka stała się doskonałym obrazem, ukazującym intymny związek między Izraelem a Bogiem.

Sporo uwagi w opracowaniu poświęcił autor symbolice małżeństwa w BH. Izrael (jako oblubienica) był partnerką samego Boga. W biblijnej transpozycji symboliki małżeństwa wysuwa się na plan pierwszy wątek wierności, który odpowiada religijnemu nakazowi kultu jednego Boga³¹³. Treść obrazu wiarołomnej żony (Ez 16) porównuje Chrostowski z tekstem Oz 2. Prorok Ozeasz nawiązuje do rzeczywistości ludzkiego małżeństwa i rodziny, natomiast Ezechiel jest pozbawiony takich odniesień, jest nośnikiem prawd religijnych. Był też inspirowany Izajaszem (1,21) oraz Jeremiaszem (3,1-13). Temat dwóch sióstr (Ez 23) również nie jest pomysłem Ezechiela. Autor odwołuje się do ustaleń J. Hempela, który wskazuje na synkretyczne wierzenia na Elefantynie – chodzi o koncepcję dwóch małżonek Jahwe (Anat-Betel i Ašam-Betel), tymczasem G. Fohrer powołuje się na tekst Jr 3 (wpływ mitologii kananejskiej?)³¹⁴. Z kolei Chrostowski potwierdza olbrzymie podobieństwo między Ez 23 a Jr 3 (Jeremiasz odwołuje się do dwóch królestw, Ezechiel do dwóch ich stolic). Jeremiasz koncentruje się na nadużyciach z dziedziny religijnej, natomiast Ezechiel ujawnia nieroztropne sojusze polityczne obu królestw. Autor zauważa również, że w analizowanych tekstach nie ma elementów mitologicznych (kanejska idea płciowości i boskiego potomstwa)³¹⁵.

Chrostowski stwierdza, że rozwinięciem koncepcji dwóch sióstr (Ez 23) jest perykopa Ez 16,44-58 (trzy siostry, dodaje Sodomę, młodszą siostrę), pochodząca już z drugiej epoki działalności Ezechiela (po 587 r. przed Chr.). Prorok przejmując obraz z Iz 1,8-9, odwraca jego perspektywę i akcentuje fakt poniżenia Jerozolimy.

Wiarołomna żona (zdeprawowany naród) musi ponieść karę. Zapowiedź sądu wprowadza Ezechiel w tekstach: 16,35-41; 23,22-27, który z perspektywy Ez 57 (Ez B) już się dokonał³¹⁶. Obraz sądu został ujęty zgodnie z praktyką postępowania z niewiastą cudzołożną. Naród stał przed nieuniknioną karą (podsumowanie przeszłości i teraźniejszości, natomiast przyszłość ukazuje

³¹² *Tamże*, s. 69.

³¹³ *Tamże*, s. 71.

³¹⁴ *Tamże*, s. 78.

³¹⁵ *Tamże*, s. 80.

³¹⁶ *Tamże*, s. 83.

Ezechiel w perspektywie nadziei odrodzenia narodu)³¹⁷. W Ez 23,31 pojawia się motyw kielicha. Chrostowski odwołuje się do paraleli biblijnych (Jr 25,15; Ha 2,16) i zauważa, że W. Zimmerli nie uznaje ich za nośniki pierwowzoru metafory kielicha³¹⁸, tymczasem H. Ringgren opowiada się za przyjęciem poglądu, że praktyki kultyczne były źródłem pochodzenia metafory. Autor kończy dywagację stwierdzeniem, że Ezechiel korzysta z bogatego skarbca tradycji izraelskiej.

W następnej partii opracowania odnosi się autor do tradycji historycznych narodu izraelskiego w kontekście analizowanych tekstów³¹⁹. Wskazuje na układ tekstu Ez 20 (A), który zawiera czterostopniowy schemat historii zbawienia: 1. Objawienie się Jahwe; 2. Nieposłuszeństwo Izraela; 3. Działania Jahwe w gniewie; 4. Jahwe oszczędza Izraelitów. Tekst Ez 20,5-26 dzieli autor na trzy części: 1. Los w Egipcie (ww. 5-10); 2. Pierwsze pokolenie ludu na pustyni (ww. 11-17); 3. Drugie pokolenie ludu na pustyni (ww. 18-26). Po nawiązaniu do wcześniejszych tekstów (Wj 32; Lb 14; Pwt 32) autor zauważa, że Ezechiel zarzuca rodakom ustawiczny brak zaufania Jahwe w całej swej historii³²⁰. W późniejszych wersetach Ez 20 dochodzi do głosu motyw sądu (ww. 15-16.23-26).

Schemat: *Historia Salutis*, jak autor go nazywa, obecny jest również w Ez 16. Ezechiel przedstawił plan dziejów Izraela w nowym świetle. Chrostowski odwołuje się tu do wykorzystanych tradycji o patriarchach (prorok świadomie unika wyraźnego nawiązania do tych czasów w celu ukazania dialektyki relacji między Bogiem a ludem; Izrael stał się ludem dopiero w Egipcie)³²¹. W Egipcie dokonał się wybór Izraela w czasie Wyjścia, wówczas zostały dane obietnice (ziemia), które w czasach Ezechiela nasuwały pytanie o ich trwały charakter (utrata ziemi)³²². Izrael został zobowiązany do wyłącznej czci Jahwe, tymczasem naród dopuścił się bałwochwalstwa (Ez 20,7; por. Joz 24,14), a tym samym lud się zbuntował (w. 8).

Ezechiel odnosi się do epopei Wyjścia (objawienie się Boga Mojżeszowi [w. 5]; wyjście z domu niewoli [w. 6]; czas pustyni [w. 7]). Prorok posiadał zdolność tworzenia klarownej syntezy (por. Ez 20,8.13.21), a tym samym odcho-

³¹⁷ W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów*, s. 84.

³¹⁸ *Tamże*, s. 86.

³¹⁹ *Tamże*, s. 87–89.

³²⁰ *Tamże*, s. 89.

³²¹ *Tamże*, s. 91.

³²² *Tamże*, s. 93.

dzenia od szczegółów. Ezechiel zmierzał do wykazania, że los Izraelitów został przesądzony, zanim wszedł do Kanaanu. Jest to innowacja proroka³²³.

Prorok rozważa również niewierność Izraela w kontekście epoki podzielonej monarchii (bez szczegółów chronologicznych), odwołuje się jednak do tradycji początków monarchii (Ez 20,32-33; por. 1 Sm 8,5.10). Całe dzieje Izraela były skażone niewiernością, wbrew przepisom o centralizacji kultu (Pwt 12), który potwierdza prorok (Ez 40-48). Idea nowego „Wyjścia” rysuje się z treści Ez 20 (B). Chrostowski w tym kontekście analizuje wyrażenie „mocna ręka” (Jahwe), wskazując za M. Greenbergiem na inkluzję, jaką ono tworzy w ww. 33-34. Przewrotne plany narodu zostaną unicestwione. Motyw ponownego „Wyjścia” pojawia się już w Oz 2,16 (por. Jr 21,5) i znajduje rozwinięcie w przesłaniu Deutero-Izajasza³²⁴.

Autor jest świadom, że z tekstów Ezechiela nie wyłania się systematyczny wykład historii narodu, niemniej jednak podaje wiele informacji o wartości historycznej³²⁵. Na tej podstawie próbuje ukazać zarysy historii Izraela. Rozpoczyna od prezentacji pradziejów Jerozolimy i narodu wybrania³²⁶. Punktem wyjścia jest tekst Ez 16,3 (*z ziemi Kananejczyka, twój ojciec to Amoryta, a twoja matka – Hetytka*)³²⁷. Po odwołaniu się do badań uczonych (szczególnie van Setersa) Chrostowski konkluduje, że Ezechiel zastosował pradawne podania o początkach narodu do Jerozolimy (pokrewieństwo z pogańskim otoczeniem). Jerozolima nigdy nie była miastem wiernym i sprawiedliwym³²⁸. Z kolei autor przechodzi do historii „Wyjścia”. Odwołuje się do tego, co wcześniej już ustalił (Ez 20), i zaznacza, że Ezechiel patrzy na wydarzenia przeszłości przez pryzmat daru ziemi, praw dających życie i czystego kultu. W tekście Ez 16 tematyka wykracza poza ramy wydarzenia „Wyjścia”, pojawiają się jednak pewne z nim skojarzenia, np. porzucenie dziewczynki na polu (w. 5) rodzi skojarzenia pracy Izraelitów na polu (Wj 1,14). Autor podaje kilka przykładów analogii między obrazami Ezechiela a historyczną rzeczywistością³²⁹. Odnośnie do tekstu Ez 23 (A) Chrostowski zauważa obecność w tekście Ezechiela aluzji do czasu pobytu w Egipcie (potępienie nadużyć –

³²³ *Tamże*, s. 96.

³²⁴ *Tamże*, s. 99.

³²⁵ *Tamże*, s. 101.

³²⁶ *Tamże*, s. 101-106.

³²⁷ *Tamże*, s. 102.

³²⁸ *Tamże*, s. 106.

³²⁹ *Tamże*, s. 108.

bałwochwalstwa?). Symboliczne imiona siostr (motyw namiotu) wskazuje na czas pustyni.

Problematyka dziejów Izraela we własnej ziemi kończy analizę dotyczącą motywów historycznych. Autor odwołuje się do dwóch tekstów. Pierwszy z nich to Ez 16 (A) i podejmuje temat grzechów przeciw czystości kultu Jahwe. Prorok, kierując słowa do mieszkańców Jerozolimy, wykazuje, że nie byli oni wcale lepsi od rodaków z Państwa Północnego (zwłaszcza ponury okres rządów Manassesesa). Reforma Jozjasza ze względu na tragiczną śmierć króla nie przyniosła spodziewanych owoców³³⁰. Drugi tekst to Ez 23 (A), z którego autor wydobywa temat szkodliwych przymierzy politycznych (z Asyrią, Babilonią i Egiptem). Chrostowski odnosi się do postaci Sedecjasza, który spowodowany obietnicami Egipcjan (ok. 589 r.) wszczyna rewoltę antybabilońską, co skończyło się tragicznie dla Jerozolimy³³¹. Autor konkluduje, że wyrocznie Ezechiela rozpoczynają potężną duchową ewolucję Izraela³³².

Kończąc pierwszą część opracowania, autor prezentuje syntezę Ezechielowej wizji dziejów Izraela³³³. Chrostowski dochodzi do wniosku, że analizowane teksty są nośnikiem teologicznego zrozumienia dziejów (metahistoryczna systematyzacja i osąd). Prorok widzi przeszłość narodu w kontekście ogólnoisraelskiej tradycji³³⁴, a teologiczny przegląd dziejów nie oznacza rezygnacji z tego, co się wydarzyło. Ezechiel nie był historykiem, lecz religijnym historiozofem. Prorok mając na uwadze rozległy horyzont czasowy dziejów Izraela, dokonuje selekcji informacji³³⁵. Sprzeciwia się wypaczonym roszczeniom Izraelitów (w niczym nie zasłużyli na wybraństwo), którzy są podobni do swoich sąsiadów. Żaden naród nie może uważać się za lepszy od innych³³⁶. Prorok ostrzega Izrael przed szowinizmem, lecz nigdy nie stawia znaku równości między Izraelem a poganami.

Prorok sprzeciwia się cynizmowi Izraelitów, że zarzucali Bogu Przymierza brak skutecznego działania w obliczu zbliżającej się klęski Izraela³³⁷, tymczasem kara była zapłatą za dawne przewinienia. Izrael musi stać się podatny na

³³⁰ W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów*, s. 112.

³³¹ *Tamże*, s. 116.

³³² *Tamże*, s. 118.

³³³ *Tamże*, s. 119–159.

³³⁴ *Tamże*, s. 121.

³³⁵ *Tamże*, s. 123.

³³⁶ *Tamże*, s. 127.

³³⁷ *Tamże*, s. 128.

działanie Boga, porzucić zatwardziałość (nawrócić się) i stać się uczestnikiem nowego „Wyjścia”³³⁸. Chrostowski z kolei przechodzi do kwestii polemiki (ludu) z oskarżeniem Boga; Czy Bóg nie mógł uchronić swego narodu i powstrzymać od popełniania grzechów? Odnośny do tej tematyki tekst Ez 20,25-26 był wielokrotnie komentowany, znajduje się na zakończenie fragmentu Ez 20,5-26. Autor po szczegółowej analizie dochodzi do wniosku, że Ezechiel ukazuje w tekście skutki braku czystości wiary³³⁹. Nadużyta wolność człowieka (użyta ku złemu) może zniweczyć najwspanialsze dary Boga.

Autor zauważa również obecność w tekstach Ezechiela krytykę partykularyzmu, która występuje w dziedzinie przeznaczenia Izraela w kontekście sytuacji podzielonego narodu³⁴⁰. Chrostowski jest zdania, że Ezechiel nie ogranicza koncepcji Izraela do mieszkańców Jerozolimy lub Królestwa Południowego (uwzględnia Państwo Północne; pisze o Izraelu 185 razy, a o Judzie 15 razy). Prorok broni jedności narodu i sprzeciwia się twierdzeniu, jakoby Samarię miała spotkać zasłużona kara, natomiast trwanie Judy było dowodem aprobaty ze strony Boga³⁴¹. Tymczasem prorok forsuje myśl o potrzebie jedności, a kreśląc wizję nowego Izraela (Ez 40–48), uwzględnia cały naród.

Prorok przywraca symbolice religijnej najgłębsze i prawdziwe znaczenie³⁴². W jego napomnieniach nie było determinizmu, sprzeciwiał się skłonności rodaków chcących wymusić nadejście interwencji Jahwe. Prorok (Ez 20) ujawnia, że Bóg działa nie z konieczności na rzecz Izraela, lecz ze względu na łaskawość, stąd jest wiele wypowiedzi pocieszających w Ez 16 (B) i 20 (B). Pomimo grzeszności, Izrael jest znakiem dla świata, lecz pozostaje w całkowitej wolności dokonywanych wyborów³⁴³.

Chrostowski podkreśla fakt, iż Ezechiel prezentuje Boga w dziejach Izraela zarówno w kategoriach bliskości, jak i transcendencji. Bóg jest w centrum zainteresowania Ezechiela, który ze względu na bliskość człowiekowi często jest ukazywany na sposób antropomorficzny (np. symbolika małżeńska). Bóg Ezechiela, jednak nigdy nie jest uwikłany w łańcuch ludzkich uwarunkowań, jest natomiast suwerennym Panem dziejów. Tymczasem transcendencja Boga nie jest ujęta przez Ezechiela w kategoriach filozoficznych, ujawnia się bowiem

³³⁸ *Tamże*, s. 132.

³³⁹ *Tamże*, s. 140.

³⁴⁰ *Tamże*, s. 142–146.

³⁴¹ *Tamże*, s. 145.

³⁴² *Tamże*, s. 146.

³⁴³ *Tamże*, s. 149.

ona w suwerennym objawieniu się przez słowo prorockie. Wydarzenia w świecie są dziełem ludzkości, natomiast Bóg odkrywa ich sens³⁴⁴.

Kończąc wywody pierwszej części, Chrostowski prezentuje osobowość Ezechiela³⁴⁵. Na pierwszym miejscu podkreśla jego religijność i związane z nią oczekiwanie na zbawcze działanie Boga (w przyszłości), stąd potrafi we właściwy sposób naświetlić dzieje narodu. Prorok postępował w wielką odwagę, wrażliwością na sprawy Boże i ludzkie³⁴⁶. Ezechiel posiadał zmysł krytyczny, ujawniał zgubną postawę samouwielbienia (formy bałwochwalstwa)³⁴⁷. Był prorokiem autentycznym, który wskazywał na drogi wyjścia (piętnował fałsz), w końcu postępował w pokorze i skutecznie powściągał swoje emocje³⁴⁸. Inną cechą Ezechiela była jego kapłańska uczoność. Chrostowski podkreśla jego mentalność człowieka uczonego. Posiadał wszechstronną i głęboką wiedzę wraz ze zdolnością literackiego przekazu swych myśli. W sposób realistyczny podchodził do świata, potrafi rozróżnić to, co błahe, od tego, co istotne, a jego wypowiedzi dostosowane są do możliwości percepcyjnych słuchaczy. Ezechiel był napełniony mądrością życiową człowieka religijnego i rozumiał złożoność ludzkiego świata. Będąc kapłanem, ujawnia w wyroczniach wrażliwość kapłańską (zwłaszcza w Ez 40–48).

W drugiej części opracowania (*Najwcześniejsze relikty ezechielowej wizji dziejów Izraela*) autor rozpoczyna od kwestii odczytania orędzia historycznego proroka, utrwalonego w kanonicznej Księdze Ezechiela³⁴⁹. Chrostowski wychodzi z założenia, że wypowiedziane przez proroka słowo było odtwarzane (od-nowa-tworzone), czyli aktualizowane i ponownie istniejące. To sprawia, że istnieje napięcie między orędziem proroka a jego opracowaniem w postaci Księgi, której proces powstawania trwał ok. 300 lat³⁵⁰. Przystępując do szczegółowych badań, autor analizuje zakres i treść dodatków oraz interpolacji włączonych do Ez 16; 20 i 23, na podstawie których wskazuje główne kierunki najwcześniejszej reinterpretacji orędzia proroka Ezechiela³⁵¹. Chrostowski jest

³⁴⁴ W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów*, s. 151.

³⁴⁵ *Tamże*, s. 152–157.

³⁴⁶ Ową wrażliwość można wykazać również w opisach czynności symbolicznych mocno angażujących proroka, który wykonywał je ze względu na lud, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, s. 20.

³⁴⁷ W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów*, s. 154.

³⁴⁸ *Tamże*, s. 155.

³⁴⁹ *Tamże*, s. 163–196.

³⁵⁰ *Tamże*, s. 163.

³⁵¹ *Tamże*, s. 164–196.

zdania, że prorok sam przeglądał własne wypowiedzi i poddawał je rewizji oraz wprowadzał nowe przemyślenia. W ten sposób powstało tworzywo Ezechiela (Ez 16,44-58; 20,32-44; 23,31-34) sformułowane już po upadku Jerozolimy³⁵². Kolejny materiał powstał w duchu wypowiedzi historycznego proroka (Ez 16,16-22; 23,28-30). Autor opowiada się za istnieniem szkoły Ezechiela, której autorstwo przypisuje jeszcze inne wersety analizowanych tekstów. Ważny wkład w teksty Księgi miała również redakcja deuteronomistyczna, której reprezentatywnym fragmentem jest tekst Ez 20,27-29. Brak tu perspektywy Ezechielowej (podporządkowanie prorocstwa wczesnoizraelskiemu *Credo* w kontekście „Wyjścia”), został on poszerzony o temat życia Izraelitów w zdobytym Kanaanie³⁵³. Istnieje również grupa tekstów innej redakcji, np. te, które pojawiają się w tekście hebrajskim, lecz brak ich w LXX. Tłumacze na język grecki mogli korzystać z innego tekstu (Volage) niż TM³⁵⁴. Autor dochodzi do wniosku, że najwięcej interpretacji dokonała szkoła Ezechiela, co świadczy o jej prężności.

W drugim rozdziale ostatniej części opracowania autor zajął się kwestią reinterpretacji dziejów Izraela (Ez 16; 20; 23) w Septuagincie³⁵⁵. Chrostowski niezwykle wysoko ocenia znaczenie tego starożytnego tłumaczenia Starego Testamentu. Zauważa równocześnie, że tłumacz nigdy nie pojmuje tekstu dosłownie (przejście od świata języka do świata przekładu). Po wskazaniu na poprawki stylistyczne³⁵⁶ autor zajął się kwestą odgadywania znaczenia niejasnych zdań i słów, niezrozumiałej terminologii, podwójnego przekładu oraz wpływów tekstów paralelnych.

Tłumaczenie LXX jest swoistą egzegezą, która odzwierciedla istotne koncepcje duchowe i teologiczne środowiska tłumaczy³⁵⁷. Autor podkreśla unikanie w LXX antropomorfizmów i antropopatyzmów (J. Frankel, H. Orlinsky), co wskazuje na antropocentryczny charakter teologii tego tłumaczenia³⁵⁸. Inną cechą LXX jest obecny w niej proces uduchowienia tekstu (szczególnie sublimację idei Boga), co można uznać za przejaw dialogu judaizmu z hellenizmem. Chrostowski słusznie zauważa, że właściwością judaizmu hellenistycz-

³⁵² *Tamże*, s. 187.

³⁵³ *Tamże*, s. 190.

³⁵⁴ *Tamże*, s. 192.

³⁵⁵ *Tamże*, s. 197–239.

³⁵⁶ *Tamże*, s. 201.

³⁵⁷ *Tamże*, s. 207.

³⁵⁸ *Tamże*, s. 209.

nego był toracentryzm (Tora studiowana i księga modlitwy). W tłumaczeniu LXX unikano zbytnej ksenofobii oraz łagodzono wypowiedzi „ubliżających” Miastu Świętemu albo narodowi³⁵⁹. Autor wszystkie te tezy ilustruje przykładami pochodzącymi z tłumaczenia Ez 16; 20; 23.

Autor uwypukla również specyficzne warianty LXX w tłumaczeniu Ez 16; 20; 23. Dotyczy to kwestii opisu narodzin narodu i Jerozolimy oraz ich późniejsze dzieje. Tłumacze zatroszczyli się o całościową ocenę przeszłości z myślą o terażniejszości i przyszłości³⁶⁰. Brak jest zbytnej krytyki przeszłości, prowokacyjnych osądów Izraela w relacji do obcych ludów. W LXX można dostrzec tendencję do korzystania z innych tradycji i źródeł (np. J, E). Chrostowski przypomina, że jeszcze w okresie Yavne (koniec I w. po Chr.) Księga była z rezerwą traktowana (podobnie jak Koh) ze względu na teksty pozostające w sprzeczności z Torą (jej radykalizm teocentryczny zadecydował o wejściu do kanonu). Daje to do zrozumienia, jak trudne zadanie mieli tłumacze (LXX) tej Księgi. Autor czyni kolejne spostrzeżenia i stwierdza, że LXX odchodzi od polegania na faktach, by oprzeć się na przemyślanej idealizacji niektórych fragmentów przeszłości, np. „Wyjście”, postawa Izraela wobec Boga, stosunek do obcych ludów³⁶¹. Kontrowersyjny tekst Ez 16 doznał wszechstronnej obróbki dzięki, której każdy jego szczegół został objaśniony z pozytywnym wydźwiękiem dla Żydów³⁶². W końcu autor stwierdza, że tłumacze Septuaginty usiłowali tak przełożyć tekst, by unikać wrażenia, że tekst święty jest niejasny i trudny.

Opracowanie Chrostowskiego pozbawione jest całościowego zakończenia prezentującego osiągnięcia z przeprowadzonych badań (w tekście pojawiają się wnioski do poszczególnych rozdziałów). Tekst kończy się wykazem skrótów, bibliografią, indeksem miejsc biblijnych oraz streszczeniem w języku angielskim³⁶³.

Kolejne opracowanie W. Chrostowskiego nosi tytuł: *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, ss. 342. We wstępie autor zauważa, że rzeczownik Eden pojawia się 14 razy w BH, z tego po sześć razy w Księdze Rodzaju i Księdze Ezechiela³⁶⁴. Mając na uwadze szereg punktów

³⁵⁹ W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów*, s. 214.

³⁶⁰ *Tamże*, s. 230.

³⁶¹ *Tamże*, s. 232–233.

³⁶² *Tamże*, s. 238.

³⁶³ *Tamże*, s. 241–268.

³⁶⁴ W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 9.

stycznych między tymi pismami (powstały w VI w. przed Chr.), ich redaktorzy mogli korzystać ze wspólnych źródeł i byli zainteresowani teologią historii (religijną oceną dziejów). Lista zbieżności słownictwa, obrazów i idei jest długa. Autor koncentruje się na temacie Edenu, który występuje w obydwu Księgach w różnych kontekstach (Rdz: opowiadanie o pierwszych ludziach; Ez: wyrocznie przeciw obcym władcom i narodom). Chrostowski stawia sobie zadanie badawcze, chce bowiem ustalić, w jakich okolicznościach miejsca i czasu (chronologia bezwzględna) powstało opowiadanie o ogrodzie Eden. Autor odwołuje się do metody *Traditionsgeschichte*³⁶⁵. Opracowanie składa się z trzech części: *Motyw Edenu w Księdze Rodzaju*; *Motyw Edenu w Księdze Ezechiela*; *Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*³⁶⁶. Pierwsza część zostanie pominięta w niniejszym opracowaniu. Przystępując do analizy wypowiedzi zawartych w Księdze Ezechiela (druga część), autor ustala, że motyw Edenu znajduje się w wypowiedziach przeciwko królowi Tyru (Ez 28,13), władcy Egiptu (Ez 31,9.16.18) oraz w zapowiedzi oczyszczenia Izraelitów (Ez 36,35). Nie dziwi zatem, że autor rozpoczyna analizy od zagadnień związanych z tekstem Ez 25–32 (wyrocznie przeciw obcym narodom). Interesuje go kompozycja fragmentu oraz zawarte w nich wyroczenie. Po tych ustaleniach przechodzi do egzegezy właściwych tekstów. Pierwszy z nich zawarty jest w Ez 28,11-19 (lamentacja nad królem Tyru). Chrostowski ocenia kontekst wypowiedzi, a następnie podaje tekst hebrajski i jego tłumaczenie, zaznacza przy tym, że jest to jeden z najtrudniejszych fragmentów Księgi³⁶⁷. Upadek Tyru i jego władcy są rzutowane na bliżej nieokreśloną przeszłość. Szczegółowa analiza tekstu zajmuje sporo uwagi autora³⁶⁸. Występująca tu formuła: *przebywałeś w Eden, ogrodzie Boga* (w. 13) wskazuje na nazwę ogrodu (por. Rdz 2,15; 3,23-24), a nie miejsca lub regionu (Rdz 2,8.10; 4,16). Dla Ezechiela jest to święta góra Boga (w. 14); autor przypomina, że w Ez 47,1-12 Syjon jest przedstawiony w obrazie Boskiego ogrodu³⁶⁹. Opis wywyższenia króla Tyru podkreśla atrybuty boskie (półboskie), jakie mu przypisywano. Kolejny motyw Edomu występuje już w kontekście „egipskim” (Ez 31,1-18). W tekście faraon został przedstawiony jako wyniosłe drzewo górujące nad całym lasem (ww. 3-9). Autor dzieli fragment na dwie części: *Wyniosłe piękno władcy Egiptu* (ww. 2b-9); *Klęska wyniosłego władcy* (ww.

³⁶⁵ *Tamże*, s. 12.

³⁶⁶ *Tamże*, s. 20–278.

³⁶⁷ *Tamże*, s. 130–131.

³⁶⁸ *Tamże*, s. 132–146.

³⁶⁹ *Tamże*, s. 135.

15-18). W pierwszej części motyw Edomu występuje w w. 9, w drugiej w ww. 16.19. Metaforyczny opis wielkości faraona kończy Ezechiel frazą: *i zazdrościły mu wszystkie drzewa Edomu, które były w ogrodzie Boga*. Autor spostrzega, że ta aluzja do *ogrodu Boga* ma inny odcień znaczeniowy w stosunku do wypowiedzi Ez 28,13. W pierwszym tekście była mowa o ogrodzie przepychu, a w drugim o ogrodzie różnych drzew (cedry, jodły i platany) – odpowiadałoby to lokalizacji ogrodu na jednej z gór Libanu. W tekście następuje personifikacja drzew (*zazdrościły*). Zastosowany tu obraz mityczny może wskazywać, że podobnie jak do przeszłości należy wizja *ogrodu Boga*, również do przeszłości należy już potęgę władcy Egiptu³⁷⁰. Z kolei w drugiej części, czyli w lamentacji nad klęską władcy (ww. 15-18), występuje w w. 16 fraza: *I pocieszą go w podziemnej krainie wszystkie drzewa Edenu*. Wyraźnie tu brzmi echo tradycji mitycznej. Drzewa, które wcześniej żywiły uczucie zazdrości (w. 9), w przewrotny sposób pocieszają (w Szeolu) upadłe drzewo. Motyw Edenu dwukrotnie pojawia się w w. 18: *Do którego jesteś więc podobny w chwale i wielkości pośród drzew Edenu? Zostałeś strącony razem z drzewami Edenu do podziemnej krainy*. Autor zwraca uwagę na retoryczny charakter pytania (w. 18a, por. w. 2b) i wskazuje na dwubiegowość losu władcy Egiptu: dawna wyniosłość – haniebny upadek (por. kontekst ww. 9.16). Dla Egiptu nie ma już powrotu do stanu pierwotnego dobrobytu (drzewa Edenu), znalazł się bowiem pośród nieobrzezanych.

Po tych analizach autor nawiązał do materiału porównawczego w piśmiennictwie i ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu (wyrocznie przeciw obcym narodom, motyw Edenu jako ogrodu Boga oraz drzew). Autor słusznie stwierdza, że wypowiedzi przeciw obcym narodom (lamentacje nad miastami) mają długi rodowód (przedsemicki) i odwołują się do sumeryjskich utworów *balag* i *eršemma* (w Biblii obecne w Księgach Amosa i Lamentacji), których środowiskiem powstania mógł być kult³⁷¹. Autorzy biblijni przejęli strukturę lamentacji, techniki poetyckie, lecz dodali nowe elementy (treściowe), np. motyw *Sodomy* i *Gomory* czy *Dnia Jahwe* (+ metrum *qinah*). W wyroczniach przeciw władcom (Ez 25–32) dominuje język mityczny i specyficzne słownictwo, które obecne jest również we wcześniejszych i późniejszych partiach Księgi³⁷². Autor podaje zestaw tekstów ilustrujących strukturę wypowiedzi przeciw władcy³⁷³. Do motywów mitycznych zalicza autor: echa o poskro-

³⁷⁰ W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 152.

³⁷¹ *Tamże*, s. 157.

³⁷² *Tamże*, s. 159.

³⁷³ *Tamże*, s. 160.

mionym bogu Elu oraz opowieść o Danelu (znany w Ugarit) oraz opowieść o pierwszym człowieku i Edenie (środowisko mezopotamskie). Ezechiel mógł skorzystać z popularnej opowieści (znanej też przez Izraelitów), którą autor, za G.A. Cookem, odtwarza, krytykuje to podejście J.L. McKenzie. Z kolei porównanie króla Tyru z cherubem sugeruje odwołanie się do mitycznego obrazu ogrodu (Mezopotamia, opowieść o Adapie). Określenia *Eden*, *ogród Boga* (por. Gilgamesz, tabl. IX 5,47nn oraz 6) i *góra Boga* nawiązują do wyobrażeń sumeryjsko-akadyjskich³⁷⁴. Do mitologii astralnej mogą nawiązywać słowa: *wśród ognistych kamieni* (Ez 28,14b). Terminologię ugarycką można stwierdzić w Ez 28,2 (o aspiracjach władcy Tyru). Tekst Ez 28,11-19 zestawia autor z fragmentem ugaryckim KTU 1,3 II 29-30. Po szczegółowych badaniach Chrostowski stwierdza, że wyrocznia przeciw królowi Tyru ujawnia całkowite przeciwieństwo porządku ustanowionego przez Jahwe, Jego relacje ze stworzeniem³⁷⁵. Odnośnie do wyroczni przeciw władcy Egiptu (Ez 31,1-18) główna kwestia dotyczy zastosowanej przez Ezechiela symboliki wyniosłego cedru (cyprysu?). W religiach Mezopotamii znany był motyw *drzewa kosmicznego* obecnego w *boskim ogrodzie*³⁷⁶. W tym kontekście pojawiają się również motywy otchłani (Tiamat – hebr. תהוֹם) – autor powołuje się na tekst Gilgamesza (tabl. VII, 7-8). Potężne drzewo cedrowe to symbol życia, a ścięte stało się drzewem śmierci i utraciło swą dominującą pozycję (podobnie jak faraon)³⁷⁷. Zarówno faraon, jak i Sedecjasz, którzy uzurpowali sobie prerogatywy boskie, zostaną strąceni, a fakt ten prorok wyraża językiem mitycznym (Ez 17,1-19; 31,2b-9). Klęskę poniosą również sojusznicy³⁷⁸.

W ostatnim rozdziale drugiej części autor prezentuje temat ziemi Izraela jako ogrodu Eden (Ez 36,35). Jest to ostatni fragment Księgi zawierający nazwę *Eden*, w którym pojawia się pozytywny motyw oczyszczenia Izraelitów wracających do własnego kraju³⁷⁹. Porównanie ziemi Izraela do ogrodu Eden zostało zawarte w ww. 33-36. Autor zauważa, że słowa: *Ten kraj spustoszony stał się jak ogród Eden*, zostały wypowiedziane przez cudzoziemców (motyw *Edenu* musiał być powszechnie znany). W słowach tych pobrzmiwa też radość samych Izraelitów z powodu odnowy kraju (por. Iz 51,3). Transformacja dokona się

³⁷⁴ *Tamże*, s. 162-164.

³⁷⁵ *Tamże*, s. 170.

³⁷⁶ *Tamże*, s. 171.

³⁷⁷ *Tamże*, s. 173.

³⁷⁸ *Tamże*, s. 175.

³⁷⁹ *Tamże*, s. 176.

zatem w obrębie ziemi Izraela (a nie całego świata), stąd autor zastanawia się, czy jest to radykalne zacieśnienie uniwersalistycznej wizji początku (Rdz), czy też rezultat zapożyczeń z pogańskich tradycji mitycznych³⁸⁰.

Trzecia część opracowania (*Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*) zawiera porównanie opowiadania z Księgi Rodzaju z wyroczniami z Księgi Ezechiela (wzajemne zależności bądź korzystanie z pokrewnych tradycji)³⁸¹. Autor zaznacza, że motyw Edenu (J) ma swój rodowód we wspólnocie wygnańców z Państwa Północnego, czyli zesłańców uprowadzonych do niewoli po upadku Samarii w 722 r. przed. Chr. Wbrew powszechnym opiniom uczonych o utracie tożsamości pokoleń północnych przebywających na wygnaniu Chrostowski jest zdania, że ten pogląd musi być poddany powszechnej rewizji.

W pierwszym rozdziale autor podejmuje temat: *Eden w opowiadaniu z Księgi Rodzaju a motywy Edenu w wyroczniach z Księgi Ezechiela*³⁸². Obie Księgi korzystają z tworzywa duchowego i kulturowego skarbcza ludów ościenych. Na początku, Chrostowski zestawia ze sobą motyw ogrodu (w) Eden (Rdz 2,4b–3,24) z Edenem Ezechiela, ogrodem Boga (Ez 28,11-19). W ujęciu Ezechiela chodzi o władcę Tyru, który był postacią nieskazitelną (opływał w zaszczyty), lecz na skutek pychy doznał upadku³⁸³. Autor odwołuje się do ustaleń U. Cassuty i M.C. Linda oraz ich wyliczeń podobieństw występujących w obu tekstach. Obie wypowiedzi zawierają wzmianki o motywach z prapoczątków: o *Edenie* – *ogrodzie Boga*, o pierwotnej doskonałości, o występku i karze, o cherubach, o dostatniej egzystencji, o utracie *ogrodu* jako karze³⁸⁴. Różnica zawiera się w postaciach (pierwsza para ludzka a król = istota [pół]boska). Autor stawia pytanie: „Czy Eden był «rajem» ziemskim, czy też siedzibą bóstw”? Na podstawie badań innych uczonych Chrostowski wykazuje, że tekst z Księgi Rodzaju zawiera motyw ogrodu Boga starannie oczyszczony, w przeciwieństwie do Ezechiela. W drugim punkcie zestawia autor motyw ogrodu (w) Eden (Rdz 2,4b–3,24 z „drzewami” Edenu” (Ez 31,1-18). Autor przypomina różnice literackie wyroczni przeciw władcom (Tyru i Egiptu) i powtarza podobieństwa zawarte w ww. 8.9 (*w ogrodzie Boga*). W Księdze Rodzaju w ogrodzie zostały wyeksponowane dwa drzewa, a w Księdze Ezechiela – drzewo majestatyczne (bez aluzji do owoców). U proroka pojawia się również motyw zazdrości (brak

³⁸⁰ W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 180.

³⁸¹ *Tamże*, s. 183.

³⁸² *Tamże*, s. 185–199.

³⁸³ *Tamże*, s. 185.

³⁸⁴ *Tamże*, s. 186.

go w Rdz)³⁸⁵. Upadek drzewa dokonał się na skutek ścięcia (uległa poprawie sytuacja otoczenia), a upadek pierwszych ludzi był ich wewnętrzną przemianą (uległa pogorszeniu sytuacja otoczenia). Autor konkluduje, że w Księdze Rodzaju motywy mityczne zostały poddane „demitologizacji”, natomiast w Ez 31 nastąpiło rozwinięcie wątku „wywyższenia” i „strącenia” (por. Iz 14). Chrostowski z kolei pyta o wzajemny stosunek dwóch tekstów (Rdz 2,4b–3,24; Ez 28,11-9; 31). Czy Ezechiel dokonał reinterpretacji tekstu Rdz? Na podstawie opinii uczonych autor ujawnia złożoność zagadnienia (różnorodne sądy) i przypomina tezę Zimmerliego o powiązaniu Ez 28,11-19 z jahwistycznym opowiadaniem z Rdz³⁸⁶. Są też uczeni (np. J. van Seters), którzy dopatrują się zależności Rdz od Ez (w omawianych tekstach), a ich opinie autor prezentuje w kolejnych paragrafach³⁸⁷.

W drugim rozdziale (drugiej części) autor przedstawia zarys badań wokół przedliterackich dziejów tekstów z motywami Edenu w Księgach Rodzaju i Ezechiela. Po omówieniu kwestii dotyczącej pierwszej z tych Ksiąg³⁸⁸, przechodzi Chrostowski do problematyki jedności literackiej Ez 28,11-19; 31³⁸⁹ i wskazuje na prace R. Kraetzschmarera (podejście Wellhausena), który przedłożył teorię dwóch recenzji Księgi (dłuższej i krótszej) połączonych przez jednego redaktora. Autor odwołując się również do ustaleń innych uczonych, przestrzega przed skrajnymi poglądami i optuje za wyważonym podejściem³⁹⁰. Poddaje stosownej analizie dwa teksty Ezechiela (przeciw władcom Tyru i Egiptu). Ustala, że pierwszy tekst (Tyr) zawiera elementy mitycznego tworzywa bez możliwości jego odtworzenia. Być może oba teksty odwołują się do tej samej tradycji³⁹¹. Autor jest zdania, że redaktor przejmował mityczne wątki i wyobrażenia, bez troski o szczegóły, dzięki czemu dla odbiorców Ezechiela utraciły one swój mityczny wydźwięk³⁹².

Na podstawie przeprowadzonych badań autor przechodzi do próby datacji analizowanych tekstów³⁹³. Po ocenie fragmentu (Rdz) przechodzi autor do

³⁸⁵ *Tamże*, s. 193.

³⁸⁶ *Tamże*, s. 196.

³⁸⁷ *Tamże*, s. 196–199.

³⁸⁸ *Tamże*, s. 200–211.

³⁸⁹ *Tamże*, s. 211–222.

³⁹⁰ *Tamże*, s. 212.

³⁹¹ *Tamże*, s. 221.

³⁹² *Tamże*, s. 222.

³⁹³ *Tamże*, s. 223–245.

tekstów Ezechiela. Na początku zauważa, że cały fragment Ez 25–32 jest bardzo różnie oceniany przez uczonych (od przypisania jego autorstwa prorokowi po całkowitą negację tej opinii). Chrostowski jest zdania, że nie ma żadnych poważnych powodów, by negować dane chronologiczne zawarte w Księdze (w tym Ez 25–32). Wyrocznię Ez 28,11-19 sytuuje autor w kontekście oblężenia Tyru przez Babilończyków (miasto upadło w 573 r. przed Chr.), natomiast odnośnie do Ez 31 zauważa, że tekst mówi o faraonie (w. 2), a faktycznie odnosi się do Babilonu³⁹⁴.

Na zakończenie pracy autor wprowadza temat anonsowany w podtytule całego opracowania: *Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*³⁹⁵. Chrostowski zaznacza, że przyjmując przedwygnaniowe pochodzenie Rdz (motyw *Edenu*), można przyjąć, że był on znany Ezechielowi (uczonemu i kapłanowi), jednak kwestia jest niezwykle złożona, a datowanie tej części Rdz jest ciągle dyskutowane. Chrostowski stawia zagadnienie w innym świetle i przesuwa pochodzenie tekstu Rdz 2,4b–3,24 na środowisko wygnania asyryjskiego (niebabilońskiego), z którym miał się prorok zetknąć po uprowadzeniu do Babilonii³⁹⁶. Autor postanowił przebadać proces powstawania asyryjskiej diaspory Izraelitów (temat często pomijany w badaniach), rozpoczynając od ustaleń okoliczności dotyczących upadku Samarii (722 r. przed Chr.) oraz narodzin diaspory na skutek deportacji (2 Krl 15,29; 2 Krn 5,26), Izraelici byli osiedlani w północnych częściach Imperium Asyryjskiego, a w ich miejsce sprowadzano obcą ludność. Był to okres świetności Asyrii. Zesłańcy mogli się zetknąć z pismami Amosa i Ozeasza³⁹⁷. Autor podkreśla znaczenie tekstu Jr 3,18 (powrót pokoleń Judy i Izraela) oraz Jr 50,33 i Za 8,13. Zesłańcy mieli zachować swą tożsamość i połączyć się z deportowanymi przez Babilończyków mieszkańcami Judei³⁹⁸. Według Chrostowskiego, można wnioskować, że tekst Rdz 2,4b–3,24 posiada kontekst nowoasyryjski. Motyw *ogrodu Eden* miał być zapoznanym świadectwem asyryjskiej diaspory³⁹⁹.

Do problematyki asyryjskiej diaspory Izraelitów powraca Chrostowski w kolejnej publikacji: *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, ss. 500, w której w pierwszej części podejmuje temat: *Ezechiel jako świa-*

³⁹⁴ W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 239.

³⁹⁵ *Tamże*, s. 246–278.

³⁹⁶ *Tamże*, s. 247.

³⁹⁷ *Tamże*, s. 260.

³⁹⁸ *Tamże*, s. 262.

³⁹⁹ *Tamże*, s. 285.

*dek asyryjskiej diaspory Izraelitów*⁴⁰⁰. Autor zaznacza, że w bibliстыce i historiografii ciągle brak jest mowy o diasporze asyryjskiej (słuch po niej zaginął). Tymczasem Ezechiel miał być jej koronnym świadkiem. Miał doświadczenie prorockie z dala od ziemi rodzinnej. Data podana w Ez 1,1 wzbudza wiele kontrowersji wśród uczonych, natomiast Chrostowski uważa, że „rok trzydziesty” odpowiada 622 r. przed Chr. Wówczas to w świątyni odnaleziono zwój Tory (2 Krl 22,8nn), co dało impuls do przeprowadzenia reformy przez Jozjasza⁴⁰¹. Ezechiel miał liczyć lata od wydarzenia, które wycisnęło trwale piętno na jego życiu (por. targum do Księgi Ezechiela). Niechęć do oficjalnej chronologii miała być spowodowana adresatami orędzia Ezechiela, a mianowicie osiadłych w Babilonii potomkami mieszkańców Samarii⁴⁰². Prorok oraz zesłańcy z Judei musieli odczuwać upokorzenie i zostali zmuszeni do pokornej próby ułożenia relacji z pokoleniami północnymi od dłuższego czasu przebywającymi na wygnaniu, którzy ułatwili im adaptację do nowych warunków (wielu z nich później nie chciało powrócić do kraju ojców) i tworzyli dobrowolną diasporę. Bez istnienia diaspory asyryjskiej wygnańcy z Jerozolimy trafiliby w próżnię, a początek Księgi Ezechiela byłby niezrozumiały⁴⁰³. Autor argumentuje, że prorok znalazł się pośród wygnańców, czujących się swojsko w Tel Abib, bowiem przyjęli ich potomkowie pobratymców z północy, do tego okolice kanału Kebar to miejsce osiedlenia części Izraelitów przez Asyryjczyków (okolice Nippur). Tam też istniała diaspora żydowska (prawdopodobnie od czasów asyryjskich), a bliskość wody umożliwiała dokonywanie koniecznych oczyszczeń⁴⁰⁴. Ezechiel zakwestionował monopol mieszkańców Jerozolimy na otrzymywanie wsparcia ze strony Jahwe, wizja (Ez 1) wskazała na bliskość Pana również na wygnaniu. Prorok zapewnia o przetrwaniu diaspory (także tych z Samarii) na wygnaniu (Ez 11,13-15); autor w tym wypadku powołuje się na komentarz żydowski Kimchiego.

Prorok często odwołuje się do dawnego podziału monarchii na Izrael i Judę zwłaszcza w tekście Ez 23. Autor powołuje się na rekonstrukcję tej perykopy w ujęciu W. Zimmerliego. Prorok ma na uwadze porównanie dziejów obu części podzielonego królestwa (inaczej w Ez 16; 20) i ich winy względem Jahwe;

⁴⁰⁰ W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 55–68.

⁴⁰¹ *Tamże*, s. 58.

⁴⁰² *Tamże*, s. 59.

⁴⁰³ *Tamże*, s. 60.

⁴⁰⁴ *Tamże*, s. 61.

odpowiedzialność Judy była większa⁴⁰⁵. Chrostowski uważa, że symboliczne imię Izraela, czyli „Ohola” (*jej namiot w niej*), wskazuje na schizmatyczny kult sprawowany w Betel i Dan. Odnosząc się krytycznie do mieszkańców Samarii (sojusz z Asyrią), pozytywnie ocenia ich potomków na wygnaniu (zasada odpowiedzialności indywidualnej). Prorok nie uznając pobytu na wygnaniu za docelowy los podzielonego narodu, ostrzega przed próbą ułożenia sobie na zawsze życia na obczyźnie. Zadaniem proroka było przedstawienie wizji przyszłego odnowionego narodu i roli, jaką mieli w nim odgrywać zesłańcy z obu części podzielonego królestwa. Byli mieszkańcy Jerozolimy nie mogli już gardzić potomkami plemion północnych (Samaritów). Ezechiel dołożył starań, by (cały) Izrael w niewoli nie zapomniał o kraju swego pochodzenia⁴⁰⁶.

Konkludując tematykę diaspory asyryjskiej, autor stwierdza, że przejście Izraelitów od niewoli przez wygnanie do diaspory zajęło im kilkadziesiąt lat. Powstała nowa forma życia religijno-narodowego. W tym środowisku W. Chrostowski widzi prapoczątki synagogi. Zesłańcy z Judei w czasach Ezechiela mieli zatem włączyć się w istniejące już struktury wypracowane przez ich północnych pobratymców⁴⁰⁷.

Hipoteza W. Chrostowskiego spotkała się z dużym zainteresowaniem środowiska biblistów zwłaszcza w Polsce. Krytycznie do niej ustosunkował się W. Pikor, który wygłosił stosowny wykład podczas 49. Sympozjum Biblistów (Katowice 2011), który został opublikowany rok później: *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela* (Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich 9, Warszawa 2012, ss. 285–334). Autor docenia wkład W. Chrostowskiego w wyznaczaniu nowych kierunków w badaniach nad Księgą Ezechiela, a zwłaszcza tematu asyryjskiej diaspory Izraela. Tematyka ta ma bowiem znaczenie dla właściwego rozumienia orędzia zawartego w Księdze⁴⁰⁸. W. Pikor na początku odnosi się do tzw. kwestii Ezechielowego świadectwa istnienia diaspory Izraelitów w Asyrii. Przywołuje tezę W. Chrostowskiego o związkach Księgi Ezechiela (28; 31) z Księgą Rodzaju (motyw Edenu). Autor zauważa, że Ezechiel nie musiał korzystać z dorobku asyryjskiej wspólnoty (korzystał z opowiadania jahwistycznego, neobabilońskiego mitu, stosował teologiczny klucz tradycji kapłańskiej)⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ *Tamże*, s. 64.

⁴⁰⁶ W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów*, s. 68.

⁴⁰⁷ *Tamże*, s. 124.

⁴⁰⁸ W. PIKOR, *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela*, s. 285.

⁴⁰⁹ *Tamże*, s. 289.

Odnosnie do kontrowersyjnego „trzydziestego roku” (Ez 1,1) W. Chrostowski odrzuca dominującą dziś interpretację (30 = wiek Ezechiela) i sądzi, że chodzi o 622 r. (odnalezienie zwoju Tory). W. Pikor zauważa brak podobnych odniesień u Jeremiasza (kwestionuje nawet znaczenie roku 622). Podobnie odniesienie chronologii do panowania Jojakina nie wskazuje na nastanie „nowej ery”, lecz deprecjację rządów Sedecjasza⁴¹⁰. Z kolei kwestia sporu o ziemię (Ez 11,14-17) nie dotyczy potomków zesłańców z północy (tak chce W. Chrostowski). Spór dotyczył bowiem terytorium Judy. Ezechiel zwracał się do słuchaczy, którzy relatywnie krótko przebywali na wygnaniu; określenie „wszyscy z domu Izraela” nie odnosi się do diaspory asyryjskiej. Prorok w Ez 16 i 23 (grzeszna przeszłość Izraela i Judy) nic nie mówi o powrocie z wygnania, a opinia rabiego Kimchi nie uwzględnia kontekstu wypowiedzi Ezechiela⁴¹¹. Trudno również przyjąć hipotezę, że Ezechiel dopiero pod wpływem kontaktów z asyryjską diasporą zaczął zapowiadać przyszłe zjednoczenie Izraela i Judy. Taką myśl spotyka się również w rządach Jozjasza. Koncepcja dziejów Izraela i Judy (Ez 23) znana była już przez Jeremiasza (Jr 3,6-18). Ezechiel stosując terminologię akadyjską, nie był zależny od diaspory asyryjskiej, lecz korzystał z kultury środowiska, w którym przebywał⁴¹². Kolejna teza W. Chrostowskiego wiąże się z interpretacją wizji ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1-14), w której dostrzega on wspomnienie o zmarłych w Mezopotamii (również z deportacji asyryjskiej). W. Pikor zaznacza, że problemem w proroctwie nie była kwestia powrotu do ziemi ojczystej (pochowanie tam zmarłych), lecz beznadziejna sytuacja wygnańców na wieść o upadku Jerozolimy. Decydującym wydarzeniem odnowy Izraela nie miał być powrót do ojczyzny, lecz odrodzenie wewnętrzne. W tekście nie można dostrzec aluzji do grobów Izraelitów (deportowanych przez Asyrię). Sugestia W. Chrostowskiego na temat ossuariów (przetrzymywanie kości zmarłych przodków) nie została udowodniona przez archeologię⁴¹³.

Po tych ustaleniach W. Pikor prezentuje kwestię kształtu asyryjskiej diaspory Izraelitów⁴¹⁴, która wprost nie dotyczy Księgi Ezechiela. Autor przywołuje opinię W. Chrostowskiego, iż siła uprowadzonych przez Babilonię Judejczyków bazowała na ideologii (dzięki reformom podjętym przez Jozjasza), pytając

⁴¹⁰ *Tamże*, s. 292.

⁴¹¹ *Tamże*, s. 292–294.

⁴¹² *Tamże*, s. 298.

⁴¹³ *Tamże*, s. 301.

⁴¹⁴ *Tamże*, s. 301–323.

się równocześnie, jak miały wyglądać relacje wygnańców babilońskich z wcześniejszymi przesiedleńcami (zwłaszcza z Judy). W tym kontekście W. Pikor podejmuje ostatni temat: Ezechiel – świadek wygnania babilońskiego⁴¹⁵. Na początku kwestionuje możliwość deportacji Izraelitów przez Asyrię w rejon Nippur. Było to wielkie starożytne miasto Mezopotamii, które w VIII w. przed Chr. ponownie przeżywało renesans (odbudowa systemu irygacji), stając się również centrum handlowym (posiadało autonomię – władcy byli niezależni). Od 660 r. miasto pozostawało pod kontrolą Asyrii, a potem Neobabilonii. W czasach deportacji z terenów Samarii (722 r.) miasto było całkowicie niezależne od Asyrii, stąd jest zrozumiałe, że w dokumentach z Nippur (VII w.) całkowicie brak imion izraelskich, nie było tam bowiem skupiska, potomków przesiedleńców z Samarii⁴¹⁶. Kontynuując swe wywody, W. Pikor podkreśla twórczy charakter spotkania Ezechiela z kulturą mezopotamską. Ezechiel (z pochodzenia kapłan) był zaznajomiony z tradycją prorocstwa przedklasycznego i sobie współczesną (elementy tradycji deuteronomistycznej). Korzystał z tradycji, adaptował ją i pozostawał z nią w interakcji⁴¹⁷. Mając zdolności literackie, miał umiejętność trafiania do odbiorców. Nie był jednak zamknięty na obcą kulturę; Nippur stało się miejscem spotkania proroka z kulturą mezopotamską. Było to starożytne miasto sumeryjskie, które zamieszkiwały różne narodowości (odkryto lokalne archiwum). Ezechiel mógł mieć kontakt z bogatą literaturą (sumeryjską, asyryjską i babilońską), których tytuły wymienia W. Pikor⁴¹⁸. W konsekwencji zesłańcy z Judei mogli nie tylko zachować własną tożsamość, lecz również twórczo ją rozwijać. Ezechiel był jedną z kluczowych postaci w tym procesie⁴¹⁹. Autor zauważa równocześnie, że Babilończycy pozwalali zachować odrębność etniczną zesłańców, którym gwarantowali duży stopień autonomii (starsi Izraela/Judy) oraz swobodę praktyk religijnych (zgromadzenia); wygnańcy pozostawali w ścisłym kontakcie z krajem rodzinnym, a Babilończycy respektowali status uprowadzonego Jojakina (króla Judy), wokół którego mogły powstawać pisma (spisanie tradycji prawnej, historycznej i prorockiej). Sam Ezechiel mógł być aktywny pisarsko (niezależnie od przemawiania). Pikor konkluduje, że to wygnańcy babilońscy stworzyli pręż-

⁴¹⁵ W. PIKOR, *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 324–334.

⁴¹⁶ *Tamże*, s. 326.

⁴¹⁷ *Tamże*, s. 326.

⁴¹⁸ *Tamże*, s. 328–329.

⁴¹⁹ *Tamże*, s. 330.

ną wspólnotę, kładącą fundament pod judaizm powygnaniowy⁴²⁰. Pierwszymi adresatami proroctw Ezechiela byli Judejczycy, którzy z Jojakinem znaleźli się na wygnaniu w 597 r. (tzw. *gola*-redakcja – Ez 11,14-20; 16,44-63; 17,22-24; 20,32-44). W. Pikor jednak akcentuje kolektywne widzenie adresatów orędzia (wspólnota, która dała początek nowemu Izraelowi). Każda grupa narodowa może znaleźć się w nowej wspólnocie. Natomiast dowodzenie istnienia asyryjskiej diaspory na bazie Księgi Ezechiela jest problematyczne⁴²¹.

W odpowiedzi na krytykę W. Chrostowski opublikował w tym samym zeszycie artykuł pt. *Aleksandryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi* (s. 335–384). Autor chwali rzetelność wypowiedzi swego polemisty. Na początku pyta się: 1. „Czy ta diaspora rzeczywiście istniała?” 2. „Czy była na tyle prężna i dojrzała, by zaowocować osiągnięciami, które wywarły znaczący wpływ na dzieje i religię starożytnego Izraela oraz by mogły być rozpatrywane również w Księdze Ezechiela?”⁴²². Autor przyznaje, że w BH brak spójnych i rozbudowanych informacji o diasporze asyryjskiej, zarzuca jednak W. Pikorowi zbyt koncentrowanie się na Księdze Ezechiela (w tej tematyce), pomijając inne pisma oraz dane pozabiblijne. W. Chrostowski powraca do kwestii wybranych świadectw asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela (motyw Edenu [Ez 28,11-19; 31,1-18]; „trzydziesty rok” [Ez 1,1]; „prawo do ziemi” [Ez 11,14-17]; historia Izraela i Judy [Ez 23]; wizja ożywienia kości [Ez 37,1-14]). Autor wykazuje pewne nieporozumienia, np. kwestia przedwygnaniowego pochodzenia tradycji jahwistycznej⁴²³ i relacji tradycji jahwistycznej do tradycji kapłańskiej⁴²⁴. W. Chrostowski uważa natomiast, że opowiadanie o Edenie (Rdz 2,4b–3,24) nie jest dla niego niezbitym dowodem na istnienie diaspory asyryjskiej⁴²⁵. Odnośnie do „trzydziestego roku” autor podkreśla, że jego hipoteza jest mniej karkołomna niż próby emendacji liczby trzydzieści, lub redakcyjnej wstawki, choć nie wyklucza hipotezy, że liczba odnosi się do wieku proroka⁴²⁶; przy okazji podkreśla ponownie znaczenie reformy Jozja-

⁴²⁰ *Tamże*, s. 333.

⁴²¹ *Tamże*, s. 334.

⁴²² W. CHROSTOWSKI, *Aleksandryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, s. 335–336.

⁴²³ *Tamże*, s. 339.

⁴²⁴ *Tamże*, s. 340.

⁴²⁵ *Tamże*, s. 341.

⁴²⁶ *Tamże*, s. 342.

sza (zarzuca W. Pikorowi próbę dezawuowania jej rangi) i autorytet Jojakina. Z kolei W. Chrostowski podkreśla znaczenie tematu „prawa do ziemi”, który stanowi istotny argument przemawiający za istnieniem asyryjskiej diaspory Izraelitów⁴²⁷. Odpowiada w pięciu punktach (zgodnie z porządkiem zastosowanym przez W. Pikora) i w konkluzji stwierdza, że jego argumentacja (traktowana jako przeszkody) w gruncie rzeczy jeszcze bardziej tę argumentację podbudowuje i wzmacnia⁴²⁸. W. Chrostowski kwestionuje krytykę jego stanowiska, odnośnie do dowartościowania przez Ezechiela Samarii (kontakt z diasporą Izraelitów) i wskazania na znaczenie w tym zakresie reformy Jozjasza i proroka Jeremiasza⁴²⁹. Podobnie ma się kwestia z używaniem terminologii akadymyjskiej i korzystania z tekstów asyryjskich (autor opowiada się za korzystaniem z wiedzy pobratymców). W. Chrostowski z kolei zauważa, że jego poglądy odnośnie do tematu „wyschniętych kości” (Ez 37,1-14) zostały streszczone lakonicznie⁴³⁰. Zwłaszcza określenie „dom Izraela” został zacieśniony do Judy (lub zesłańców), co ma znaczenie dla kwestii ustalenia adresatów słów proroka; drugą ważną sprawą jest motyw powrotu do ziemi ojców, który w krytyce W. Pikora nie jest najważniejszy dla przyszłego odrodzenia Izraela. Autor kwestionuje również próby konfrontacji badań archeologicznych w kwestii tematu ossuariów⁴³¹. W. Chrostowski po dłuższej wypowiedzi ogólnej (sprawa kształtu asyryjskiej diaspory Izraelitów)⁴³² powraca do tematyki Ezechielowej w ostatniej części swej odpowiedzi: *Ezechiel jako świadek diaspory oraz wygnania babilońskiego*⁴³³. W pierwszym rządzie podejmuje kwestię osiedlania deportowanych Izraelitów i wskazuje na nieuzasadnione bagatelizowanie znaczenia archiwum bankierów Muraszu (V w.) w dziedzinie osadnictwa w Nippur oraz kwestionowanie powstania diaspory Izraelitów w schyłkowym okresie hegemonii asyryjskiej⁴³⁴. W. Chrostowski jest również zdania, że (wbrew Pikorowi) Ezechiel korzystał z bogactwa kultury i religii mezopotamskiej za pośrednictwem swych pobratymców⁴³⁵.

⁴²⁷ W. CHROSTOWSKI, *Aleksandryjska diaspora Izraelitów*, s. 345.

⁴²⁸ *Tamże*, s. 349.

⁴²⁹ *Tamże*, s. 349.

⁴³⁰ *Tamże*, s. 352.

⁴³¹ *Tamże*, s. 355.

⁴³² *Tamże*, s. 355–374.

⁴³³ *Tamże*, s. 374–384.

⁴³⁴ *Tamże*, s. 375.

⁴³⁵ *Tamże*, s. 378.

Obaj interlokutorzy podzielają pogląd, że w niewoli Judejczycy zachowali własną tożsamość i podjęli krytyczną refleksję nad przeszłością. W. Chrostowski jest zdania, że było to możliwe dzięki dorobkowi diaspory z Samarii. Ezechiel odrzucał grzeszność starego Izraela i zapowiadał odrodzenie nowego Izraela (jedność polityczna). Jego wizja nie została jednak zrealizowana⁴³⁶. W. Chrostowski podtrzymuje pogląd, że Ezechiel jest świadkiem zarówno Izraelitów (deportowanych w VIII w.), jak i wygnańców z Judei (VI w.), i mocno obstaje za swoją hipotezę. Ze względu na szczupłość materiału biblijnego (i pozabiblijnego) nie sposób jest wypowiadać się jednoznacznie po stronie któregoś z interlokutorów. Wydaje się jednak, że na wypowiedzi Ezechiela miały wpływ dwa wydarzenia: 1. reforma Jozjasza; 2. otrzymana wizja (Ez 1). W świetle tych doświadczeń prorok ukazywał wydarzenia związane z historią podzielonego królestwa, upadku Jerozolimy i rzeczywistości zesłania. Nowy Izrael nie będzie odtworzeniem stanu przeszłości, lecz dziełem Jahwe. Dywagacje na temat diaspory z Samarii mają znaczenie marginalne dla poznania orędzia Księgi Ezechiela, stanowią natomiast wyzwanie dla historyków starożytnego Izraela.

7.3. Ryszard Rumianek

Tematyką Księgi Ezechiela zajmował się również Ryszard Rumianek. Temat jego pracy licencjackiej brzmi: *Dio Pastore d'Israele secondo Ezechiele* (1977), doktoratu: *Dio Pastore d'Israele secondo Ezechiele 34 e l'applicazione messianica nel vangelo di Matteo* (1979) oraz habilitacji: *Motyw miłości cudzołożnej w Ez 16 i 23*, Warszawa 1995. Cała zatem droga awansów naukowych opierała się na analizie tekstów Ezechiela, a znalazła ona finał w książce profesorskiej: *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Warszawa 1998, ss. 224. Praca składa się z sześciu rozdziałów, z których trzy poświęcone są analizie tekstów Ezechiela zawierających opis wizji (Ez 1,4-28; 9,1-6; 37,1-14; Ez 40-48). Autor podkreśla znaczenie Księgi w wymiarze teologicznym oraz jej zakorzenienie w środowisku wygnania (potrzeba światła nadziei dla ludu). Sam prorok miał być postacią tragiczną (śmierć żony) i bezkompromisową, która surowo ocenia przeszłość narodu⁴³⁷. Autor jednak interesuje się wizjami pomyślności (naturalny typ objawienia Bożego), zawierającymi orędzie nadziei. Pierwszy

⁴³⁶ Tamże, s. 387.

⁴³⁷ R. RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Warszawa 1998, s. 11.

rozdział nosi tytuł *Znaczenie wizji w Piśmie Świętym*⁴³⁸. Autor ustala, czym jest wizja prorocka i jakie są jej rodzaje (wewnętrzna, wyobrazeniowa i intelektualna). Odwołując się do niektórych tekstów Ezechiela (opis wizji) R. Rumianek zaznacza, że są one trudne do interpretacji (sprzeczności, elementy fantastyczne), a faktycznym jego przeżyciem była (prawdopodobnie tylko) wizja powołania (Ez 1,4–3,15). Prorok sam wybrał formę literacką wizji w celu przekazania pouczenia Bożego⁴³⁹. Jego Księga należy do okresu przełomowego – przejścia od prorocstwa klasycznego do apokaliptyki (punktem jej wyjścia była aktualna historia). Zastosowane obrazy w wizjach prorockich stanowią właśnie przejście do apokaliptyki. Autor przeciwstawia się dawnym poglądom na temat zdrowia psychicznego Ezechiela (jego bogata psychika konweniuje z normalnością, a nawet z genialnością), był on ekstatykiem, który wszedł głęboko w świat Boży⁴⁴⁰. Po tych ustaleniach autor przechodzi do analizy tekstu Ez 1,4–28 (*Wizja rydwanu Jahwe*). Fragment charakteryzuje się tradycyjnym schematyzmem i drobiazgowością opisu⁴⁴¹. Tekst podzielony jest na cztery części i rozpoczyna się od najdłuższego fragmentu: *Obłok z czterema istotami* (ww. 4–14). Każdy badany tekst jest tłumaczony na język polski (wraz z krytyką tekstu), po czym następuje bardzo szczegółowa analiza egzegetyczno-teologiczna⁴⁴². Autor odnosi się do składni i terminologii hebrajskiej, wyjaśnia aluzje historyczne (chronologia), odwołuje się do paraleli biblijnych, statystyki występujących terminów; swoje badania konfrontuje z pracami innych uczonych. Kolejnym częściom perykopy R. Rumianek nadaje następujące tytuły: *Opis kół* (ww. 15–21); *Opis tronu* (ww. 22–25); *Opis chwały Jahwe* (ww. 26–28), a całość kończy podsumowaniem: *Znaczenie wizji rydwanu Jahwe*⁴⁴³. Schematyzm obecny w wizji przejawia się w odniesieniach do zjawisk natury (burza, grzmot, błyskawice, wiatr – podobnie jak u innych hagiografów). Prorok opisuje to, co widzi, patrząc „od dołu ku górze”. Nie opisuje samego Boga (stosuje porównania: *coś jakby*). Wizja otrzymana w Babilonii przewyciężyła stereotyp o wyłącznej obecności Jahwe w Jerozolimie. Tymczasem Pan (przeniknięty blaskiem = duchowość Boga) przewyższa wszystkie bóstwa (opis rydwanu). Wizja „przyszła” z północy wskazując również na aspekt kary wymierzonej

⁴³⁸ *Tamże*, s. 15–29.

⁴³⁹ R. RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, s. 23.

⁴⁴⁰ *Tamże*, s. 27.

⁴⁴¹ *Tamże*, s., 30.

⁴⁴² *Tamże*, s. 31–52.

⁴⁴³ *Tamże*, s. 53–77.

przez Jahwe. Autor podkreśla również znaczenie rydwanu Jahwe (*merkabah*), który bywał nawet utożsamiany ze statkiem kosmicznym (Däniken), tymczasem opis wizji jest dziełem Ezechiela, a rydwan to forma ruchomej świątyni (Arka Przymierza). Tekst proroka przekonuje, że Bóg afirmuje Przymierze zawarte z narodem wybranym. Sama wizja miała przełomowe znaczenie w życiu Ezechiela⁴⁴⁴.

W trzecim rozdziale autor analizuje tekst Ez 9,1-9, który tytułuje: *Wizja ocalenia z pogromu*⁴⁴⁵. Kontekst wizji odnosi się do tematu zstąpienia kar Bożych do świętego miasta, ocaleni mieli być wyłącznie ci, którzy naznaczeni zostali (przez męża w kapłańskiej szacie) znakiem litery „TAW”. Wizja stanowi odpowiedź na bluźniercze twierdzenie, że Bóg nie zajmuje się krajem. Po przeprowadzonych analizach autor konkluduje, że w wizji widoczna jest idea oddzielenia „wzdychających i ubolewających”, którzy okazują skrucę, czyli „Reszta” wyróżniona znakiem „TAW” (o kształcie krzyża), ta „Reszta” jest na drodze zbawienia. R. Rumianek jest zdania, że postać z przyborami (anioł o cechach kapłańskich) nie należała do grupy sześciu niszczycieli (w. 2), byłaby to zatem siódma osoba⁴⁴⁶. Może jest tu wpływ wizji babilońskich i ich asymilacja w późniejszych koncepcjach siedmiu aniołów (Za 4,10; Dn 10,5). Jahwe ukazany jest w Starym Testamencie jako władca otoczony na swoim dworze niezwykłymi postaciami (cherubini, serafini). U Ezechiela nie ma śladu dualizmu (prorok korzystając z mitologii ludów ościennych, nadaje im zupełnie nową treść), jest on obrońcą i głosicielem monoteizmu⁴⁴⁷. R. Rumianek podkreśla, że w BH termin „znak” można rozumieć w aspekcie nadnaturalnym i naturalnym. Motyw ten pojawił się już w kontekście Kaina (Rdz 4,15) i ma charakter „odróżniający” (u Ezechiela odróżnienie „Reszty” odnosi się do ich oddzielenia od przeznaczonych na zagładę). Autor przywołuje jeszcze chrześcijańską interpretację znaku „TAW”, lecz przestrzega przed jego identyfikacją z formą krzyża chrześcijańskiego. Wspólną ideą łączącą oba znaki jest posiadanie znamienia Bożego działania dającego zbawienie.

Pomyślną przyszłość ukazuje *Wizja ożywionych kości* – Ez 37,1-14 analizowana w czwartym rozdziale⁴⁴⁸. Jest to wizja zapowiadająca pomyślną przyszłość (odrodzenie narodowe deportowanych mieszkańców Judy), zawiera też

⁴⁴⁴ *Tamże*, s. 77.

⁴⁴⁵ *Tamże*, s. 78–100.

⁴⁴⁶ *Tamże*, s. 92.

⁴⁴⁷ *Tamże*, s. 94.

⁴⁴⁸ *Tamże*, s. 101–144.

aspekt eschatologiczny, jest wyrocznią – świadectwem (*poznają, że Ja jestem Jahwe*). Autor wyodrębnia dwie części perykopy: *Dolina wysuszonych kości* (ww. 1-10) i *Otwarte grobowce* (ww. 11-14). R. Rumianek zaznacza, że niewola babilońska była jednym z najtrudniejszych okresów w dziejach narodu (problem zachowania tożsamości). Ezechiel otrzymał misję wzbudzania nadziei na szybki powrót do ojczyzny, a ożywione kości miały wskazywać na wskrzeszenie umarłych⁴⁴⁹. Autor powraca do kwestii formy literackiej perykopy i wyróżnia charakterystyczne elementy składowe dla wizji: zapowiedź wizji, jej treść, interpretacja i zakończenie; dzieli zarazem tekst następująco: wstęp (w. 10); opis wizji (w. 2); mowy (w. 3ab); polecenia (ww. 4ab.9a.12a); wykonanie polecenia (ww. 7a.10a); zakończenie (ww. 12-14). Jest to najbardziej dramatyczna wizja Księgi, posiadająca elementy apokaliptyczne⁴⁵⁰. Opis Ezechiela zawiera symbol, który różnie bywa interpretowany, a autor odwołuje się do dwóch z nich. Pierwszy tytułuje: *Liczebne pomnożenie i odnowienie narodowe*. Motyw ten występuje w kontekście perykopy (Ez 36,37n; 37,25n). Boże działanie nie zmierza jedynie do pomnożenia liczby, lecz do utworzenia prawdziwie nowego ludu⁴⁵¹. Drugi motyw to interpretacja znaku: *Idea zmartwychwstania ciał*. Jest to tradycyjna myśl teologiczna judeochrześcijańska i późniejsza (św. Cyprian, św. Klemens Rzymski, św. Justyn, św. Hieronim). Ojcowie Kościoła dostrzegali w opisie typologię zmartwychwstania Chrystusa i wszystkich ludzi. Po tej prezentacji autor przedkłada stanowisko współczesnej egzegezy w omawianej kwestii. Przeważa pogląd, że tekst nie odnosi się do prawdy o przyszłym zmartwychwstaniu ciał, lecz do odnowienia Izraela po powrocie do ojczyzny (wskazuje jednak, czym jest zmartwychwstanie). R. Rumianek widzi w symbolu grobu rzeczywistość duchowego wygnania, z którego wyjdą wszyscy w dniu ostatecznym, i obraz mesjańskiej restauracji Izraela. Zmartwychwstanie cieleśne było zobrazowaniem idei duchowego ożywienia Izraela⁴⁵². Wizja zawiera trzy płaszczyzny realizacji: historyczną, mesjańską i eschatologiczną (wszystkie ujawniają moc Bożą i skuteczność Jego słowa)⁴⁵³.

Ostatni analizowany tekst nosi tytuł: *Wizja nowej świątyni – Ez 40–48*⁴⁵⁴. Dla ludu przebywającego w niewoli wizja świątyni miała charakter pomyślnej

⁴⁴⁹ R. RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, s. 131.

⁴⁵⁰ *Tamże*, s. 132.

⁴⁵¹ *Tamże*, s. 136.

⁴⁵² *Tamże*, s. 143.

⁴⁵³ *Tamże*, s. 144.

⁴⁵⁴ *Tamże*, s. 145–195.

wieści i dawała nadzieję na lepsze jutro⁴⁵⁵. W tym rozdziale autor odstępkuje od schematu zastosowanego wcześniej (ze względu na obszerność materiału). W to miejsce pojawiają się zagadnienia szczegółowe. Pierwszy poruszany temat: *Znaczenie sanktuarium centralnego w Jerozolimie*, zawiera zarys (pre) historii świątyni Salomona oraz jej funkcji. Przede wszystkim świątynia była znakiem wybrania⁴⁵⁶. Owo wybranie dokonało się zgodnie z postanowieniem Jahwe, afirmowanym przez naród (Dawid). Świątynia była też znakiem obecności Boga, Jego chwały (znaczenie Namiotu Spotkania i Arki Przymierza) pomimo transcendencji Jahwe (por. Pwt 12,5.11 oraz idea *zamieszkania*). Autor podkreśla również fakt, że świątynia była wyrazem Przymierza z Bogiem. Związki Izraela z Bogiem manifestowały się w różnych czynnościach religijnych sprawowanych w świątyni, gdzie wspomniano o Przymierzu zawartym na Synaju. W ten sposób podtrzymywano myśl o Przymierzu wraz z przekonaniem o jego trwałości (stabilność świątyni i jej centralne położenie wśród plemion Izraela). Wartość świątyni potwierdzali psalmiści (Ps 27,7; 50,5; 84,112; 122,7).

W końcu R. Rumianek podejmuje temat odejścia chwały Jahwe. Izrael od początku swego wybraństwa cieszył się oglądaniem chwały Jahwe, musiał jednak zachować warunek przestrzegania zobowiązań wynikających z Przymierza. Jeremiasz i Ezechiel nauczali jednak, że nastąpiła katastrofa narodu (złamanie Przymierza), na skutek której chwała Jahwe opuściła swój dom. Autor podkreśla występki królów, którzy przy świątyni umieszczali groby, powodując jej zanieczyszczenie⁴⁵⁷.

Po tych ustaleniach autor omawia temat: *Świątynia Ezechiela ośrodkiem nowego Izraela*. Świątynia Ezechiela (wizja) nigdy nie doczekała się realizacji, miała jednak wpływ na architekturę świątyni Heroda. Prorok podkreśla, że świątynia była różna od innych budowli miasta, stając się sferą *sacrum*⁴⁵⁸. Autor ustala, że wizja miała miejsce w 572 r. przed Chr. (25. rok wygnania = połowa roku jubileuszowego). Prorok otrzymał od Jahwe przewodnika (po świątyni i mieście), dzięki któremu poznawał budowle sakralne. W tekście natomiast pojawia się mało informacji o sprzętach i naczyniach kultowych⁴⁵⁹. Przywilej służby przy ołtarzu będą mieli wyłącznie potomkowie Sadoka (dbałość o szaty, wygląd ze-

⁴⁵⁵ *Tamże*, s. 145.

⁴⁵⁶ *Tamże*, s. 150.

⁴⁵⁷ *Tamże*, s. 162.

⁴⁵⁸ *Tamże*, s. 164.

⁴⁵⁹ *Tamże*, s. 167.

wewnętrzny i zachowanie czystości), pozostali (kapłani – lewici) służyć będą na zewnętrznym dziedzińcu. Prorok podejmuje temat utrzymania kapłanów oraz podatków składanych księciu (jego zadania też są ściśle określone). R. Rumianek podkreśla znacznie formuły *Syn człowieczy* (93 razy w Księdze), która ujawnia dystans między prorokiem-człowiekiem a majestatem Boga; z kolei autor wyowiada się na temat chwały Jahwe (jej powrót do świątyni)⁴⁶⁰.

R. Rumianek wyróżnia temat obecny w Księdze, a nazywany „Torą Ezechiela”. Tora (pouczenie, nauka, prawo) w Izraelu kojarzyła się z prawem Bożym przekazanym przez Mojżesza, do którego stał się podobny Ezechiel (por. czasy niewoli). Autor przypomina znaczenie pierwszego uwolnienia (z Egiptu) i powstania tradycji spisanej (Pięcioksiąg). W czasach Ezechiela Pięcioksiąg nie był jeszcze ostatecznie spisany. Legislacja Mojżesza nie miała charakteru kapłańskiego, natomiast prorok koncentruje się na opisie sanktuarium (w pełni oddzielone *sacrum*) jako centrum całego życia narodu (brak regulacji systemu czystości, etyki oraz kwestii bałwochwalstwa). Ezechiel porusza te zagadnienia, które wymagają nowego ujęcia, bazuje jednak na prawodawstwie Mojżesza⁴⁶¹. Moment wybawienia z niewoli babilońskiej stanie się nowym etapem w historii Izraela (powstanie idealny porządek świątyni i otoczenia). Prorokowi nie chodzi o faktyczną realizację wizji w konkretnie ziemi (Jerozolimy), lecz o graficzne wbcie w świadomość Izraela jej właściwego stosunku do Jahwe⁴⁶². R. Rumianek podkreśla związek nowej świątyni z odnowionym Przymierzem. Na plan pierwszy wysuwa się tu temat źródła wody wypływającego spod progu świątyni w kierunku wschodnim (Ez 47,1-12; por. Rdz 2,9; Za 14,8; Ap 22,2). Kult uprawiany w świątyni (ożywcze wody) jest ściśle związany z odnową duchową Izraela⁴⁶³. Odnowa domaga się również nowego podziału kraju (Ez 47,13–48,35). W centrum będzie świątynia (oddzielona), tereny pokoleń (dwunastu) będą położone na zachód od Jordanu (z pominięciem Transjordanii) w granicach idealnej Ziemi Obiecanej (Lb 34,2-12). Identyfikacja miejscowości (w opisie Ezechiela) następuje wiele trudności⁴⁶⁴. Autor prezentuje przebieg wszystkich granic odnowionego Izraela i dodaje, że cały podział ma charakter symboliczny i nie uwzględnia historycznych granic⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ R. RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, s. 170.

⁴⁶¹ *Tamże*, s. 173.

⁴⁶² *Tamże*, s. 175.

⁴⁶³ *Tamże*, s. 181.

⁴⁶⁴ *Tamże*, s. 184.

⁴⁶⁵ *Tamże*, s. 189.

W opisie jest brak dokładnych granic między pokoleniami (znak zjednoczenia ludu przy świątyni), natomiast granice zewnętrzne mają chronić przed wpływami obcych ludów. Bóg i Jego lud będą sprzymierzeńcami na zawsze („przymierze pokoju”), a pieczęcią trwałości będzie powrót chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,2.4; por. Ez 43,7), stąd brama wschodnia będzie zamknięta – przez nią przeszła chwała Jahwe i pozostała na zawsze (Ez 44,1-3). Człowiek jest wprowadzony w rzeczywistość nadprzyrodzoną, którą symbolizuje zmiana nazwy miasta – odtąd będzie się nazywało „Jahwe jest tam”⁴⁶⁶.

Ostatni rozdział opracowania nosi tytuł *Wizje pomyślności a odpowiedzialność Ezechiela jako stróża Izraela*. R. Rumianek odnosi się do znaczenia słowa „stróż” (שוֹמֵר) w BH. Stróż (= Ezechiel) miał zapewnić pomyślność narodowi wybranemu (Ez 3,17; 33,7) i musiał sumiennie wykonywać swoje obowiązki względem domu Izraela pod groźbą utraty własnego życia⁴⁶⁷. Prorok był zobowiązany do nieustannego czuwania i reagowania w chwilach zagrożenia. Autor przypomina również rolę, jaką spełniał stróż w dawnym Izraelu (strażnik winnicy, ostrzeganie przed zbliżającym się wrogiem). R. Rumianek przybliży również podstawy posłannictwa Ezechiela: *Synu człowieczy, posyłam Cię do synów Izraela* (Ez 2,3). Była to niezwykle trudna misja wśród ludu *o bezczelnych twarzach* (Ez 2,3), który miał poznać dzieje swej nieprawości (Ez 16; 20; 23). Autor dzieli aktywność proroka (teologa) na trzy okresy: 1) 593–586 r. (do upadku Jerozolimy); 2) 586–585 r. (od zburzenia świątyni do przybycia nowych zesłańców); 3) 585–571 r. (po końca działalności proroka)⁴⁶⁸. R. Rumianek przywołuje jeszcze jeden temat: *Nie bój się i nie lękaj się ich oblicza* (Ez 3,9). Ezechiel otrzymał zadanie niezwykle trudne (był zgorzkniały – Ez 3,14), jednak polegał na pomocy i obecności Boga. Otrzymał wsparcie, dzięki któremu nie musiał się bać i lękać⁴⁶⁹. *Ręka Jahwe* spoczywała na nim (Ez 1,3; 3,14.22), było to znakiem mocy Bożej⁴⁷⁰. Konkludując całość swego opracowania, autor stwierdza, że Ezechiel prezentuje się jako mąż zatroskany o lepsze jutro dla konkretnego człowieka i całego narodu. W centrum jego opisów pozostawała świadomość o obecności Pana (chwały Jahwe), która nie była ograniczona

⁴⁶⁶ *Tamże*, s. 195.

⁴⁶⁷ *Tamże*, s. 197.

⁴⁶⁸ *Tamże*, s. 203.

⁴⁶⁹ *Tamże*, s. 205.

⁴⁷⁰ *Tamże*, s. 207.

miejszem, był On obecny także na obczyźnie⁴⁷¹. Wizje były nośnikiem nadziei pomyślności, która była silniejsza od myśli o zagładzie.

Tematyka pouczenia proroka z Babilonii znalazła wyraz w kolejnym opracowaniu R. Rumianka: *Orędzie Księgi Ezechiela*, Warszawa 1999, ss. 220. Autor rozpoczyna od prezentacji zagadnień historyczno-literackich⁴⁷², podkreślając szczupłość źródeł na temat historii okresu niewoli. W przeglądzie dziejów koncentruje się na epoce przełomu VII i VI w. przed Chr. (Nabuchodonozor, Jojakin, Sedecjasz, upadek Jerozolimy, niewola). Odnosząc się do kwestii osobowości Ezechiela, podkreśla jego kapłańskie pochodzenie oraz znaczenie wizji (Ez 1) dla jego dalszego życia. Był prorokiem współczesnym Jeremiaszowi i akcentował tematykę religijną. Charakteryzował się odwagą i bezkompromisowością, walczył o czystość wiary i zapowiadał karę z powodu występków. Stosował zasadę odpowiedzialności indywidualnej i wzywał do nawrócenia. Autor datuje działalność Ezechiela według wcześniejszych ustaleń⁴⁷³ (*Wizje...*, s. 203n). Prorok był teologiem, który wyjaśniał głoszone orędzie; był zorientowany w kwestiach politycznych, zachował swój autentyzm w wypowiedziach i pragnął przestrzec swój lud przed zgubą.

R. Rumianek jest przekonany o skomplikowanym charakterze osobowości proroka, dawniejsi uczeni (E.C. Broome, K. Jaspers) uznawali go za genialnego schizofrenika⁴⁷⁴. Autor broni zdrowia psychicznego Ezechiela, któremu przyszło wypełniać misję w ekstremalnych warunkach, miał duszę poety, stosował różne środki literackie, był ekstatykiem i entuzjastą (W. Zimmerli, J. Homerski). R. Rumianek przedstawia zarys badań nad autentycznością i czasem powstania Księgi Ezechiela (R. Kraetzschmar, G. Hölscher, W.A. Irwin, G. Fohrer). Uczeni usiłowali ustalić, jaki materiał pochodzi od samego proroka. Księga ma niewątpliwie złożoną genezę (W. Zimmerli). Autor przytacza hipotezę A. Mattaioliego na temat faz powstawania pisma: 1) Kompozycja przepowiedni i opowiadań (pochodzących od proroka); 2) Różne luźne fragmenty (pochodzące od proroka); 3) Ostateczna redakcja (dodatki i glosy). Prorok nie został wyparty ze swojej Księgi⁴⁷⁵. M. Greenberg nie interesuje się nazbyt historią redakcji i akcentuje znaczenie orędzia Ezechiela. R. Rumianek

⁴⁷¹ *Tamże*, s. 209.

⁴⁷² R. RUMIANEK, *Orędzie Księgi Ezechiela*, s. 13–32.

⁴⁷³ R. RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, s. 202–204.

⁴⁷⁴ R. RUMIANEK, *Orędzie Księgi Ezechiela*, s. 22.

⁴⁷⁵ *Tamże*, s. 26.

przyjmuje, że Księga powstała w latach działalności proroka⁴⁷⁶. Odnośnie do struktury pisma autor podkreśla jego spistość i konsekwencję rozwijania tematów teologicznych. Wyróżnia dwie zasadnicze części: *Księga napomnienia* (Ez 1–32) oraz *Księga pocieszenia* (Ez 33–48), które zawierają mniejsze jednostki literackie. Po wskazaniu na propozycje różnych podziałów prezentuje na koniec schemat przejęty z opracowania S. Gądeckiego oraz W. Chrostowskiego⁴⁷⁷. Ocenia, że żadnego podziału nie można traktować nazbyt rygorystycznie. Po tych ustaleniach przystępuje do analizy wybranych tekstów Księgi Ezechiela. Znalazły się wśród nich już wcześniej publikowane analizy: *Wizja rydwanu Jahwe* (Ez 1,4–28); *Ocalenie „Reszty” Izraela z pogromu* (Ez 9,1–11); *Odrodzenie Izraela* (Ez 37,1–14); *Nowa świątynia eschatologiczna* (Ez 40–48). Nowe tematy to: *Motyw miłości cudzołożnej* (Ez 16; 23); *Problem grzechu i odpowiedzialności indywidualnej* (Ez 18); *Bóg pasterzem Izraela* (Ez 34) oraz *Gog z krainy Magog* (Ez 38; 39). Warto dodać, że te tematy (w większości) znalazły się również we wcześniejszych pracach autora (zwłaszcza w języku włoskim oraz w habilitacji).

W czwartym rozdziale opracowania jest analizowany temat *Motywu miłości cudzołożnej*. Autor rozpoczyna analizę od ustalenia znaczenia motywu cudzołóstwa w tematyce apostazji narodu wybranego. Przypomina, że motyw miłości cudzołożnej jest jednym z ważniejszych tematów prorockich w Księdze Ezechiela (występuje głównie w Ez 16; 23), który nawiązuje do idei przymierza. W obrazie Izraela-oblubienicy prorok ujawnia grzeszność narodu (wiarolomność) i odrzucenie Boga. Autor przypomina, że obraz ten przejął Ezechiel od Ozeasza, Jeremiasza, Izajasza i Micheasza. W symbolice małżeńskiej Izrael jawi się jako partner Boga. Autor dostrzega różnice, jakie zachodzą między Ez 16 a 23. W pierwszym tekście dominuje motyw świecki (porzucona dziewczynka, jej różne perypetie życiowe), natomiast w Ez 23 metafora nie dotyczy ludzkiej instytucji małżeństwa, ale zastosowana symbolika odnosi się do realiów politycznych (podział na dwa królestwa). Ezechiel skorzystał z motywu zawartego w tekście Jr 3,6–13. Autor dodaje, że zapowiedź kary pomaga podsumować przeszłość i wskazać na przyszłość (nadzieja na odnowę). Szczegółowa analiza tekstów 16,1–43 i 16,44–63⁴⁷⁸ wydobywa z perykopy istotne rysy prorockiego orędzia. Relacja między Jahwe a narodem może trwać wyłącznie wówczas, gdy obaj partnerzy respektują swoje zobowiązania. Również szcze-

⁴⁷⁶ *Tamże*, s. 27.

⁴⁷⁷ *Tamże*, s. 29–31.

⁴⁷⁸ *Tamże*, s. 74–81.

gółowo analizuje R. Rumianek tekst Ez 23,1-27⁴⁷⁹. Perykopa opisuje dzieje narodu od pobytu w Egipcie aż do czasów Ezechiela. Pod postacią nierządnych sióstr prorok przedstawił postępowanie Samarii i Jerozolimy. Autor dzieli tekst na cztery części: 1) Motyw dwóch sióstr (ww. 1-27); 2) Nawiązanie do wcześniejszych wątków (ww. 28-30); 3) Pieśń o kielichu (ww. 31-34); 4) Dodatek (ww. 35-49). R. Rumianek ogranicza się do analizy ww. 1-27. Obie siostry okazały niewierność, za którą spotkała je kara. Złamanie wierności było wykroczeniem przeciwko Bogu i godziło w przymierze⁴⁸⁰.

W piątym rozdziale opracowania autor podejmuje kolejny ważny temat występujący w Księdze: *Problem grzechu i odpowiedzialności indywidualnej – Ez 18*⁴⁸¹. Autor zaznacza, że w Biblii nie ma jednego charakterystycznego pojęcia na określenie grzechu, a nawet często brak jest wyraźnego rozróżnienia między grzechem, winą i karą. Grzech widziany był w kontekście społecznym, każdy występki obciążał wspólnotę i był przeszkodą w kontakcie z Bogiem. Autor dokonuje przeglądu bogatej terminologii hebrajskiej określającej grzech w BH, a zwłaszcza w Księdze Ezechiela. Dodaje w tym kontekście, iż podstawowa zasada proroka brzmi, że Bóg nie chce śmierci grzesznika, i zmusza do refleksji każdego człowieka, aby nie powtórzyła się historia z przeszłości. Przechodząc do tematu odpowiedzialności, autor zaznacza, że do czasów proroka Ezechiela (VI w. przed Chr.) była zasadniczo mowa (BH) o odpowiedzialności zbiorowej (Ez 18,2; Jr 31,29; Pwt 24,16). Na skutek tragicznych wydarzeń Ezechiel podkreśla, że o kwestii życia i śmierci nie rozstrzyga sytuacja narodu (grzechy ojców), lecz postawa konkretnego człowieka. R. Rumianek ukazuje znaczenie „ojca” w środowisku biblijnym dochodząc do idei ojcostwa Bożego⁴⁸². W kontekście Ezechiela „ojcowie” oznaczają przywódców schyłkowej epoki królewskiej (zwłaszcza Manasses), sprzeciwia się jednak dziedziczeniu ich przewin przez zesłańców. Dla proroka człowiek przestaje być istotą anonimową, każdy musi zdać sprawę ze swego postępowania i nawiązać osobisty kontakt z Bogiem. W posłannictwie Ezechiela również ważna była kwestia jego odpowiedzialności, zwłaszcza jako stróża Izraela. Autor przybliża znaczenie tej funkcji, która w przypadku Ezechiela oznaczała nieustanne czuwanie i reagowanie w odpowiednim momencie.

⁴⁷⁹ *Tamże*, s. 91–104.

⁴⁸⁰ R. RUMIANEK, *Orędzie Księgi Ezechiela*, s. 104.

⁴⁸¹ *Tamże*, s. 105–124.

⁴⁸² *Tamże*, s. 116.

Temat: *Bóg Pasterzem Izraela – Ez 34*, zawarty jest w szóstym rozdziale opracowania⁴⁸³. Paralelnym tekstem do tej tematyki jest perykopa Ez 37,24-25 (por. Jr 23,1-8). Prorok przedstawia pasterzy Izraela i lud, który jest własnością Boga. Ze względu na uchybienia pasterzy Bóg sam będzie troszczył się o swoją trzodę, dokona sądu i da Pasterza idealnego. R. Rumianek dzieli tekst Ez 34 na pięć części: 1) Oskarżenie (potępienie) złych pasterzy (ww. 1-10); 2) Bóg jako dobry pasterz (ww. 11-16); 3) Sąd nad owcami (ww. 17-22); 4) Zapowiedź nowego pasterza (ww. 23-24); 5) Przymierze pokoju (ww. 25-31). Autor wskazuje na powody zastosowania tego obrazu, a mianowicie konieczność przekazania orędzia w literackiej szacie prozy stylu kapłańskiego związanego z deuteronomistycznymi pouczeniami parenetycznymi⁴⁸⁴. W pięciu paragrafach autor dokonuje szczegółowej analizy tekstu, którą kończy ogólnym tematem: *Pasterz mesjański*; motyw ten był inspirowany ww. 17-31 analizowanej perykopy. Pasterz mesjański (szczególnie ww. 23-24) będzie równie dobrze wypełniał misję, jak sam Bóg (w przeciwieństwie do złych pasterzy; por. ww. 1-16), będzie paść sprawiedliwie (w. 16). R. Rumianek zauważa, że Ezechiel nie podaje żadnych szczegółów odnoszących się do aktywności Pasterza czasów mesjańskich, w centrum jego uwagi znajduje się bowiem świątynia (por. Ez 37,26-28; 40-48)⁴⁸⁵.

W krótkim rozdziale ósmym: *Gog z krainy Magog – Ez 38 i 39* autor wprowadza czytelnika w zawilóści tego trudnego tekstu Księgi⁴⁸⁶. Jest to fragment mający charakter eschatologiczno-apokaliptyczny. Nieprzyjacielem ludu będzie Gog z krainy Magog (w. 2). R. Rumianek zauważa, że wśród egzegetów panuje duża rozbieżność w kwestii weryfikacji imienia i postaci Goga, a podejmowane próby nie przyniosły zadowalających rezultatów⁴⁸⁷. Prawdopodobnie chodzi tu o imię-szyfr legendarnego władcy; symbol wrogich potęg ludu Bożego (dopuszczeni jako najeźdźcy). Autor stawia pytanie: „Czy Ezechiel miał na myśli jakiś konkretny naród z północy, czy nieokreśloną interwencję nieprzyjacielską?”⁴⁸⁸ W odpowiedzi odwołuje się do licznych tekstów Ezechieła i innych ksiąg, i konkluduje, że ścisła identyfikacja historyczna jest niemożliwa, a nawet niepotrzebna. Dla redaktora wizji zło nie jest czymś abstrakcyj-

⁴⁸³ *Tamże*, s. 125–146.

⁴⁸⁴ *Tamże*, s. 126.

⁴⁸⁵ *Tamże*, s. 146.

⁴⁸⁶ *Tamże*, s. 171–178.

⁴⁸⁷ *Tamże*, s. 177.

⁴⁸⁸ *Tamże*, s. 174.

nym, lecz nosi imię Goga z krainy Magog (mógł wykorzystać tu mitologiczne motywy walki sił światłości z siłami ciemności). Apokalipsa św. Jana mówi o dwóch postaciach: Gogu i Magogu (rozdzielenia imion dokonał judaizm). W kontekście Księgi Ezechiela motyw Goga ma piętno eschatologiczno-apokaliptyczne. Władza Boga ma wymiar kosmiczny, On też odnosi ostateczny triumf⁴⁸⁹. Wypowiedź Ezechiela należy do typu wyroczni – świadectw: Bóg po ukazaniu swej sprawiedliwości dokonuje samoobjawienia. W obliczu nadchodzącego z zaświatów wroga (Gog) zwycięskim może okazać się jedynie Bóg. Po klęsce wrogich sił Bóg z litością odniesie się do Izraela, odbuduje jego kraj i wyleje nań swego Ducha (Ez 39,29). Odnosząc się w zakończeniu do całego opracowania R. Rumianek stwierdza, że z Księgi Ezechiela wynika jasno, że naród, który znalazł się w niewoli, może przetrwać tylko wówczas, gdy wyciągnie wnioski z przeszłości (dzieje przodków). Może natomiast oczekiwać na dar odnowy, na nowe serce i na nowego ducha (Ez 36,26).

Zwięzłe informacje na temat Księgi Ezechiela zawarte są również w kolejnym opracowaniu R. Rumianka: *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, ss. 215. Autor przedstawia na początku zagadnienie znaczenia przepowiedni prorockich⁴⁹⁰ oraz historię okresu niewoli babilońskiej⁴⁹¹. Obok Księgi Ezechiela⁴⁹² omawia Księgę Jeremiasza⁴⁹³ oraz Księgę Deutero-Izajasza⁴⁹⁴. Połowa tekstu książki odnosi się do Księgi Ezechiela, co świadczy o głównym nurcie zainteresowań autora. Opracowanie zawiera podsumowanie dotychczasowych badań R. Rumianka nad Księgą Ezechiela, nowością jest natomiast zestawienie tej wiedzy w kontekście informacji o innych prorokach okresu niewoli.

Ostatnia monografia R. Rumianka to bardzo oczekiwany komentarz: *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009, ss. 388. Dzięki wszechstronnym badaniom prowadzonych od lat autor był doskonale przygotowany do opracowania naukowego komentarza do Księgi Ezechiela, zwłaszcza że wówczas ciągle brakowało tego typu publikacji w języku polskim. Trzeba od razu stwierdzić, że oczekiwania środowiska biblijnego w kraju nie zostały w pełni zaspokojone. Przedłożony komentarz w dużym stopniu za-

⁴⁸⁹ *Tamże*, s. 177.

⁴⁹⁰ R. RUMIANEK, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 11–26.

⁴⁹¹ *Tamże*, s. 27–50.

⁴⁹² *Tamże*, s. 79–178.

⁴⁹³ *Tamże*, s. 61–78.

⁴⁹⁴ *Tamże*, s. 179–204.

wiera powtórki z wcześniejszych opracowań. Brakujące komentarze do „nowych” tekstów (których wcześniej autor nie komentował) zostały dodane do już istniejących (we wcześniejszych publikacjach). W ten sposób powstała pewna kompilacja, która nie ma charakteru spójnego. Dużo zastrzeżeń budzi zwłaszcza komentarz do Ez 40–48, a w zasadzie jego brak, gdyż autor omawia tu różne zagadnienia⁴⁹⁵, rezygnując z właściwej analizy tekstu. Nowością jest natomiast tłumaczenie na język polski tekstu hebrajskiego, autor bazuje na propozycji translatorskiej opracowanej przez A. Kuśmirek: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Prorocy*, Warszawa 2008, s. 1190–1400, dostosowując ją do potrzeb swojego komentarza. W komentarzu autor zwraca dużą uwagę na rolę ważnych terminów hebrajskich, ich znaczenie i występowanie w BH. W odniesieniu do niektórych tekstów podaje ich strukturę, często wypowiada się na temat gatunku literackiego występującego w danej perykopie. Pomimo pewnych braków komentarz jest źródłem ważnych informacji na temat Księgi Ezechiela, pomocnym zarówno dla specjalistów, jak i wszystkich zainteresowanych Księgą oraz prorokiem Ezechielem.

7.4. Wojciech Pikor

Młodsze pokolenie biblistów zajmujących się Księgą Ezechiela reprezentuje Wojciech Pikor. Jego praca doktorska obroniona na *Università Gregoriana* w Rzymie nosi tytuł: *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88), Roma 2002, ss. 316. Zainteresowania Księgą Ezechiela ujawnił już autor w pracy licencjackiej obronionej w Papieskim Instytucie Biblijnym pt. *La nova alleanza in Ezechiele* (1999). Natomiast praca doktorska poświęcona była komunikacji (przekaz wieści) prorockiej w świetle Ez 2–3. Chodzi o relacje proroka ze słuchaczami, które mają decydujące znaczenie dla komunikacji najważniejszej, a mianowicie dla komunikacji człowieka z Bogiem⁴⁹⁶ (s. 7). Komunikacja prorocka jest rodzajem sztuki perswazji, stąd konieczna jest analiza retoryczna. W. Pikor zainteresowany jest relacją proroka do Boga oraz jego aktywnością słowną (werbalną) i koncentruje się na tekście Ez 2–3, szczególnie wskazuje na tekst Ez 2,4-5, w którym jest mowa o poleceniu Boga, oraz podana jest charakterystyka słuchaczy (dom Izraela) Ezechiela. Autor stawia pytanie o pochodzenie takiej komunikacji

⁴⁹⁵ R. RUMIANEK, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, s. 145–195

⁴⁹⁶ W. PIKOR, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, Roma 2002, s. 7.

oraz zastanawia się, czego wymaga Bóg od Ezechiela jako pośrednika Jego słowa⁴⁹⁷. Księga dostarcza nie tylko informacji na temat powołania proroka, lecz również przekazuje serią interwencji Boga, które dają początek prorostwu Ezechiela. Powołanie było związane z wizją chwały Pana przy kanale Kebar (1,1-3,15), następnie Bóg komunikuje się z prorokiem ponownie (3,16-21), a mowa Jahwe (3,24b-5,17) również dokonuje się w kontekście chwały (3,22-24a) i zawiera informację o pozbawieniu mowy przez proroka (3,26). Autor pyta: „Dlaczego Bóg na początku uniemożliwia prorokowi pełnienie misji słowa w odniesieniu do domu Izraela?” W celu rozwiązania problemu W. Pikor wskazuje na lekturę diachroniczną Ez 2-3, która ukazuje elementy redakcyjne tekstu składającego się z jednostek różnego pochodzenia. Ezechiel miał zostać stróżem (33,1-10) siedem lat po swoim powołaniu, a więc po otrzymaniu wieści o zdobyciu Jerozolimy (33,21-22) – wówczas prorok przestał być niemy (był nim od początku oblegania Jerozolimy – 24,15-27). Lektura diachroniczna ujmuje perykopy oddzielnie w świetle późniejszych wydarzeń. Autor opowiada się za lekturą synchroniczną w celu rekonstrukcji całościowego obrazu komunikacji prorockiej Ezechiela⁴⁹⁸. Autor chce ująć komunikację Ezechiela na podłożu historii zbawienia w kontekście upadku Jerozolimy i niewoli babilońskiej. Prorok przemawia jako stróż (często niesłuchany), modyfikuje swoje mówienie, przechodząc od komunikacji słownej do pozbawionej słowa (milczenie). W. Pikor chce ukazać obraz protagonistów trójkąta komunikacyjnego: Bóg (pochodzenie komunikacji), prorok (kanał komunikacyjny), dom Izraela (adresat komunikacji). Opracowanie składa się z dwóch części: 1) *La comunicazione profetica in Ez 2-3*⁴⁹⁹; *La comunicazione profetica nel contesto del Libro do Ezechiele*⁵⁰⁰. Pierwszą część autor rozpoczyna od określenia miejsca tekstu Ez 2-3 w kontekście Księgi Ezechiela. Uczeni stosują różne kryteria podziału Księgi. Jednym z nich jest kryterium tematyczne (trójpodział 1-24; 25-32; 33-48). Inni uczeni wskazują na strukturę koncentryczną Księgi na podstawie występujących w niej motywów (wcześniej zapowiadane, a następnie umieszczane w nowych kontekstach). Autor powołuje się tu na R.M. Davidsona, który proponuje ramowy motyw przybycia Jahwe do świątyni (Ez 1-11; 40-48) oraz centralny temat sądu nad upadłym cherubinem (Ez 28,11-19). W. Pikor ma zastrzeżenie do tej koncepcji i słusznie pyta, dlaczego właśnie ten temat

⁴⁹⁷ *Tamże*, s. 9.

⁴⁹⁸ W. PIKOR, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2-3*, s. 10.

⁴⁹⁹ *Tamże*, s. 15-212.

⁵⁰⁰ *Tamże*, s. 213-266.

miałby być zwornikiem całej Księgi?⁵⁰¹ Proponuje poszukiwanie takiej struktury, w której można umieścić powołanie Ezechiela, zwraca zatem uwagę na niektóre motywy obecne w opowiadaniu o powołaniu, które zostały powtórzone w dalszej narracji, i jakie mają znaczenie dla całego tekstu. Motywy powołania proroka występują w następujących związkach: 2,5 i 33,33 (obecność proroka pośród ludu); 3,16-21 i 33,1-9 (stróż); 3,22-24a.25-26 i 24,15-27; 33,21-22 (milczenie proroka). Teksty te opisują decydujące wydarzenia z życia Ezechiela jako proroka. Wieść o upadku Jerozolimy (cezura w Księdze Ezechiela – 1–32 i 33–48) miała dla proroka zwrotne znaczenie w misji względem domu Izraela, oznaczała też nową relację Jahwe do ludu⁵⁰². W kolejnym paragrafie autor zajmuje się kwestią delimitacji sekwencji poświęconej powołaniu proroka i ustala, że ze względów formalnych tekst Ez 1–5 składa się z trzech jednostek: 1,1–3,15; 3,16–21; 3,22–5,17. Autor zajmuje się pierwszą jednostką, zawierającą różne tematy: objawienie Boże (teofania: wizja + audycja), słowo wprowadzające, misja, zastrzeżenie, upewnienie oraz znak. W. Pikor zestawia ze sobą następnie teksty 1,1–3,15 i 3,16–21, wykazując obecność podobnych motywów: powierzenie Ezechielowi misji przez Boga, obecność proroka pośród ludu i proklamacja słowa Bożego. Z kolei tekst 1,1–3,15 został zestawiony z fragmentem 3,22–5,17 (czynności symboliczne), w którym tekst 5,5–17 ma charakter komunikatywny (wyrażenia imperatywne) w stosunku do 4,1–5,4 i nie odnosi się do 3,24b–27, ten tekst z kolei zahacza się o relację o powołaniu (2,3–3,11). Autor wskazuje na wspólne słownictwo: *ponieważ jest domem buntowniczym* (3,26.27 i 2,5.6.8; 3,9); *tak mówi, Pan Jahwe* (3,27; 2,4; 3,11); *sluchający niech słucha, zaprzestający niech zaprzestaje* (3,27 i 2,5.7; 3,11). Autor konkluduje, że sekcja poświęcona powołaniu proroka nie ogranicza, wyłącznie do właściwej relacji o powołaniu (1,1–3,15), lecz zawiera również teksty 3,16–21 i 3,22–27⁵⁰³.

Z kolei W. Pikor podejmuje kwestię spójności tekstu Ez 2–3. Na początku wskazuje na jednorodność literacką Ez 1,1–3,15. Wyróżnia dwie części: 1,1–28 i 2,1–3,15. W pierwszym tekście Bóg się objawia bez kontaktu z Ezechielem (jest to podstawowy kontekst dla interpretacji dalszych tekstów: 2,3–3,11 i 3,24b–27, a zwłaszcza 3,17–21), a w drugim prorok jest już wciągnięty w akcję⁵⁰⁴. W Ez 2–3 pojawia się wspólny temat, a mianowicie komu-

⁵⁰¹ *Tamże*, s. 20.

⁵⁰² *Tamże*, s. 22.

⁵⁰³ *Tamże*, s. 29.

⁵⁰⁴ *Tamże*, s. 31.

nikacja między Bogiem a Izraelem przy pośrednictwie Ezechiela. Po tych ustaleniach autor prezentuje powołanie Ezechiela w kontekście historycznym. Tekst Ez 1,1-3 uznaje za jednostkę redakcyjną, która zawiera informacje chronologiczne i topograficzne. Na tej podstawie autor odnosi się do wydarzeń i miejsc z okresu przełomu dziejów (początek niewoli babilońskiej). Następnie W. Pikor bada strukturę tekstu Ez 2-3. Wyróżnia trzy podstawowe mowy: 2,1-3,15; 3,16-21; 3,22-27. Według autora, pierwszy tekst ma budowę koncentryczną (pięć członów), z których ramowe wypowiedzi zawierają opowiadanie (2,1-2; 3,12-15), natomiast centralny człon stanowią ww. 2,8-3,3 (przynaglenie do słuchania – w. 8a)⁵⁰⁵. Tekst 3,16-21 dzieli autor na trzy części: ww. 16-17 (funkcja wprowadzająca A); ww. 18-19 (paralelizm B); ww. 20-21 (paralelizm B'). Tekst 3,22-27 jest podzielony na dwie części: ww. 22-24b (wyznaczana syntagmą *mówić do*), ww. 24c-27 (wyznaczana terminem *dom*). Po przeprowadzonych szczegółowych badaniach wzajemnych relacji trzech jednostek występujących w Ez 2-3 autor prezentuje punkty orientacyjne dla egzegezy całego tekstu. Fragment 2,1-3,15 zawiera mowę, która tworzy bazę dla prorockiej komunikacji Ezechiela (w centrum jest wizja zwoju – 2,8-3,3), której specyfikę (znaczenie milczenia proroka) prezentują kolejne wersety (16-21; 22-27). Zadanie komunikatywne Ezechiela wyrażają terminy: *prorok*, *stróż*, *mąż napominający*.

W trzecim rozdziale W. Pikor dokonuje analizy tekstu Ez 2-3 (według trzyczęściowego podziału). Fragment 2,1-3,15 nosi tytuł: *Ezechiel jako prorok*. Rozpoczynają go słowa wstępne do tematu powołania (2,1-2), opis misji (ww. 3-7). Autor szczegółowo zajmuje się przy każdym fragmencie kwestiami tekstualnymi, leksykograficznymi, kompozycji tekstu i jego analizy egzegetycznej. Autor zaznacza, że w celu komunikacji z człowiekiem Bóg posługuje się właśnie człowiekiem (syn człowieczy), który upada na ziemię w obliczu manifestacji Bożej. Dzięki darowi „ducha” Ezechiel mógł powstać przed Panem, co oznacza gotowość do wypełnienia misji⁵⁰⁶. Słowo Boże skierowane do Ezechiela tworzy nową komunikację (tworzy niejako samego proroka oraz relację z Bogiem i domem Izraela). Początek komunikacji jest w Bogu, a Jego polecenie do „przemawiania” czyni z proroka pośrednika mówienia Pana. Formuła *tak mówi, Pan Jahwe* objawia nie tylko autorytet słowa Pana, lecz również obecność komunikacji prorockiej dwóch interlokutorów: posłany mówi słowa do Tego, który posyła. Adresaci słów (lud buntowników) poda-

⁵⁰⁵ W. PIKOR, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2-3*, s. 42.

⁵⁰⁶ *Tamże*, s. 66.

ją w wątpliwość skuteczność komunikacji Ezechiela. Bóg wzmacnia proroka przed zniechęceniem⁵⁰⁷.

Odnosnie do tematu spożycia zwoju (2,8–3,3) autor (po przeprowadzonych analizach) zauważa, że analizowana perykopa ujawnia nowy status proroka, określony dwoma otwarciem jego ust (zakończenie spożywania oraz mówienie do domu Izraela). Użyta forma (*imperativus*) poleceń Jahwe wskazuje na priorytet słuchania nad mówieniem. Słowo (zapisane) zawiera niezmiennie i ostateczne orędzie adresowane do Izraela (domu buntowników). Wizja prezentuje moment inwestytury prorockiej (kontekst powołania). Obraz spożywania ukazuje szczególny charakter relacji między Bogiem a prorokiem (jak ojca i syna). Zwój staje się podstawowym dokumentem orędzia proroka w podwójnym sensie (pochodzenia słowa prorockiego oraz jego wiarygodności)⁵⁰⁸. Fragment Ez 3,4–11 W. Pikor tytułuje: *Pogłębianie misji*. Po przeprowadzonej analizie autor stwierdza, że komunikacja między Ezechielem a domem Izraela jest możliwa dzięki temu samemu językowi, który odślania wspólnotę w historii, kulturze i sposobie percepcji rzeczywistości (wspólny los zesłańców). Słowo Boże to nie tylko obiekt do komunikowania, lecz także stymuluje ono mowę prorocką (ucznia Boga). Komunikacja prorocka ustala pewną identyfikację między Bogiem i Jego prorokiem (uczestnictwo w Bożym doświadczeniu nieposłuszeństwa okazywanego Mu przez lud). Odpowiedzialność proroka została ograniczona do wierności względem powierzonego mu zadania komunikacji słowa Pana⁵⁰⁹.

Z kolei krótka wypowiedź Ez 3,12–15 otrzymuje tytuł: *Zakończenie (relacji) powołania*. Działanie „ducha” na zakończenie opisu powołania (ww. 12a.14a) potwierdza prymat Boga, od którego jest zależne miejsce, czas oraz sposób komunikowania się z prorokiem. Wpływ „ducha” i ręki Jahwe na Ezechiela nie ogranicza się do czasu powołania, lecz towarzyszy podczas realizowanej misji (prorok został przeniknięty przez moc Boga). Szczególnemu doświadczeniu proroka (rozgoryczonego, przemęczonego oraz pozostającego w osłupieniu – ww. 14–15) przypisuje W. Pikor walor komunikatywny; chodzi tu o doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, które ukazuje zesłańcom ich faktyczną sytuację, zapowiada narzekania, wzdychania i biadania (zapisane na zwoju). Komunikacja prorocka nie bazuje wyłącznie na

⁵⁰⁷ *Tamże*, s. 93–94.

⁵⁰⁸ *Tamże*, s. 116–117.

⁵⁰⁹ *Tamże*, s. 134–135.

przekazie słów, lecz na całej ekspresji życiowej powołanej osoby⁵¹⁰. Tekst Ez 3,16-21 (prorok jako stróż) zawiera czasownik *וזהר* (*ostrzegać*), który określa czynności stróża. Prorok jest wezwany do napominania ludu. Interwencja Ezechiela wpisuje się w kontrowersję między Jahwe a Jego ludem (wierność Boga i bunt ludu). Prorok ma ograniczoną odpowiedzialność za los ostrzeżanego (ma obowiązek ostrzegania). Tu rodzą się pesymistyczne wizje odnośnie do rezultatów interwencji proroka. Wbrew nieposłuszeństwu ostrzeżanych prorok nie może ustać w napomnieniach (ma zachować wierność powierzonej misji)⁵¹¹.

Ostatni tekst (Ez 3,22-27) autor zatytułował: *Ezechiel niemy*. Został on poddany starannej analizie, na podstawie której zostały wyciągnięte wnioski. Spotkanie z chwałą Jahwe na równinie aktualizuje warunki komunikacyjne obecne w opisie powołania proroka (słowa mają charakter programowy dla misji proroka). Niemota Ezechiela ujawnia punkt kulminacyjny sprzeciwu domu Izraela względem proroka, który będąc wśród nich, nie może się do nich udać (2,5; 3,25). Ten stan powoduje pęknięcie komunikacji z Bogiem. Milczenie Boga nie powoduje braku obecności słowa napominającego (prowadzącego do nawrócenia) i nie zawiesza komunikacji z domem Izraela, lecz ją modyfikuje. Prorok (niemy) staje się odwróconym słowem Jahwe oznajmującym karanie. Karanie oddziela słowo negatywne (*będziesz niemy*) od słowa odnowy (*będziesz mówił do nich*) = potwierdzenie funkcji posłannika Jahwe. W końcu W. Pikor stwierdza, że pokrewieństwo semantyczne między tekstem Ez 3,24b-27 a perykopami Ez 24,25-27 i 33,21-22 określają relacje między zapowiedzią milczenia na początku aktywności prorockiej a zawieszeniem przemawiania Ezechiela na czas od śmierci jego żony aż do przybycia posłańca z wieścią o upadku Jerozolimy⁵¹².

Kolejny rozdział nosi tytuł: *Proces komunikacji w Ez 2–3*. Autor korzysta z opracowań na temat teorii komunikacji: M. Wolf, *Teorie delle comunicazioni di Massa*, Milano 1996; U. Volli, *Il libro della comunicazione. Idee, modelli, strumenti*, Milano 1994 oraz innych autorów⁵¹³. Wiedzę tę następnie aplikuje do swoich badań. Ezechiela określa jako wysłannika Bożego pozostającego w szczególnej z Nim relacji. W. Pikor zaznacza, że opowiadania o powołaniu proroka są dziełem literackim, które (w ujęciu apologetycznym) legitymizuje proroka i uwiarygodnia jako wysłannika Bożego. Autor natomiast stwierdza,

⁵¹⁰ *Tamże*, s. 156–157.

⁵¹¹ W. PIKOR, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, s. 176–177.

⁵¹² *Tamże*, s. 197.

⁵¹³ *Tamże*, s. 202–203.

że oryginalne opowiadanie nie zawiera żadnego argumentu podważającego jego prawdziwość. Prorok opowiadający swe powołanie na pierwszym miejscu zaświadcza o swym doświadczeniu Boga mówiącego i uzdalniającego do mówienia (komunikacja z domem Izraela w celu ujawniania obecności Boga wśród zesłańców). Słowo Boga daje Ezechielowi nową jakość życia i zobowiązuje go (*non facultativo, ma un dovere*) do pełnienia funkcji: występowanie i *mówienie* zgodnie z wolą Boga⁵¹⁴. W. Pikor podkreśla kompetencje komunikatywne Ezechiela (w relacji do Boga i słuchaczy). Opowiadanie o powołaniu stało się modelem dla każdej komunikacji człowieka z Bogiem. Bóg uzdalnia proroka do bycia partnerem Jego słowa – ujawnia to opis spożycia zwoju (2,8–3,3), który działa z tej samej mocy Bożej jak Eliasz i Elizeusz⁵¹⁵. W relacji do domu Izraela prorok z jednej strony pozostaje w komunii (pochodzenie i wspólny los), a z drugiej w opozycji (na skutek pełnionej misji). Ezechiel był pierwszym adresatem słów Bożych⁵¹⁶. Bóg wymaga od proroka dyspozycji do słuchania (3,10), otwarcia na słowo Boże, które jest wiarygodne (usuwa lęk), i domaga się posłuszeństwa, pełnej percepcji oraz kreatywności (prorok nie powtarza materialnie słowa Bożego). Słowo prorockie jest prawomocne, gdy odpowiada otrzymanemu orędziu Bożemu (3,4) i winno zawierać wezwanie do zmiany życia (3,17–21). W. Pikor podkreśla również relację wysłannika Bożego w odniesieniu do słuchaczy Ezechiela. Powołanie proroka realizuje się w misji komunikacji między partnerami przymierza, a więc między Bogiem a domem Izraela, który jest winny zerwania więzów z Jahwe. Prorok nie był jedynym adresatem słów Boga, ale ciągle spoczywał na nim obowiązek: *Powiedz im: Tak mówi Pan, Jahwe* (3,11). Zesłańcy byli adresatami napomnień w celu nawrócenia (3,11; 18,23; 33,11).

W. Pikor podejmuje z kolei temat skuteczności słowa prorockiego w obliczu wrogości domu Izraela; o tej kwestii sam Bóg informuje Ezechiela, umożliwiając mu udanie się do nich (3,25). Autor odwołuje się do teorii komunikacji i funkcji mówienia (ujawnienie i perswazja). Pośrednictwo proroka jest skuteczne, gdy manifestuje w obliczu domu Izraela obecność Boga mówiącego do niego. Od samego Ezechiela zależy rozpoznanie obecności Jahwe. Mowa prorocka nie tworzy rzeczywistości, o której mówi, lecz wyjaśnia to, co prorok przyjął w spotkaniu ze słowem Bożym⁵¹⁷. Z kolei zdolność perswazyjna sło-

⁵¹⁴ *Tamże*, s. 203.

⁵¹⁵ *Tamże*, s. 205.

⁵¹⁶ *Tamże*, s. 206.

⁵¹⁷ *Tamże*, s. 210.

wa zmierza do wywołania prowokacji u interlokutora. Ezechiel został posłany niezależnie od tego, czy jego słuchacze dadzą się sprowokować (usłuchają), czy też nie. Zjawisko komunikacji zachodzi również w kontekście milczenia Ezechiela. Jest to manifestacja milczenia samego Boga w kontekście odmowy słuchania przez dom Izraela słów napomnienia do nawrócenia. W konsekwencji lud jest pozostawiony swojemu losowi. Równocześnie milczący prorok domaga się od adresatów swej misji podjęcia ostatecznej decyzji (wybór między posłuszeństwem a nieposłuszeństwem względem Jahwe). Misja Ezechiela domagała się zaangażowania całej jego egzystencji w realizację posłannictwa. Słowo Boże przejęło władzę nad jego ciałem (spożycie zwoju przemieniło jego ciało w dawcę słowa Bożego). Przybrał pozycję siedzącą (siedem dni) pośród zesłańców (3,15), będąc pośrednikiem słowa poprzez swoje ciało. Ezechiel komunikuje się zarówno słowem, jak i całą swą egzystencją. Nie był prorokiem akcydentalnym, słowo Boże „zostało wcielone” w jego życie, on sam stał się prorocstwem⁵¹⁸.

W drugiej części opracowania (*La comunicazione profetica nel contesto del Libro di Ezechiele*⁵¹⁹) autor bada tekst Ez 2–3 w świetle emblematycznej działalności Ezechiela opasanej w trzech tekstach: Ez 12,21–14,11; 24,15–27; 33. Pierwszy tekst (Ez 12,21–14,11) zawiera kolekcję wyroczeni odnoszących się do różnych aspektów prorocstwa, które stanowią niejako odpowiedź na kwestie stawiane przez starszyznę Izraela⁵²⁰. Autor dzieli tekst na trzy jednostki (12,21–28 [kontestacja ze strony ludu]; 13,1–23 [kontestacja ze strony innych proroków]; 14,1–11 [kontestacja ze strony Boga]). Kontestacja słowa Ezechiela (głoszonego w imieniu Jahwe) ze strony ludu ujawnia, że komunikacja nie jest procesem unilateralnym, lecz bilateralnym (słuchacze okazali nieposłuszeństwo). Kontestacja ze strony innych proroków ujawnia ich iluzoryczne przesłanie (puste), którym karmiono lud. Kontestacja ze strony Boga wskazuje na karanie głoszących fałszywe prorocstwa⁵²¹. Tekst Ez 24 ogniskuje się wokół katastrofy upadku Jerozolimy (dnia upadku i dotarcia wieści; nim do Ezechiela), śmierć żony proroka (ww. 15–27) prefiguruje koniec miasta i jego mieszkańców. Fakt ten ma również wartość komunikacyjną.

W. Pikor wykazuje, że Ezechiel jest prorokiem nie tylko jako indywidualum, lecz również jako osoba „w relacjach” w innych. Komunikacja prorocka (poza

⁵¹⁸ W. PIKOR, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, s. 212.

⁵¹⁹ *Tamże*, s. 213–266.

⁵²⁰ *Tamże*, s. 216.

⁵²¹ *Tamże*, s. 241.

słowną) stosuje również mowę ciała proroka (w sytuacjach dramatycznych) w celu przekazu orędzia Bożego. Istnieje związek między zapowiedzią milczenia proroka (na początku misji) a dwoma znakami wykonanymi po śmierci swej żony. Ostatni wspomniany tekst (Ez 33,1-23) odnosi się już do czasu po upadku Jerozolimy. Prorok odzyskuje mowę (ww. 21-22), a opis tego faktu został ujęty w kontekście trzech perykop: ustanowienie Ezechiela stróżem (ww. 1-9; por. 3,16-21) i dwie dysputy (ww. 10-20.23-29) plus przyszłe poznanie Ezechiela jako proroka (ww. 30-33). W. Pikor dostrzega strukturę koncentryczną rozdziału 33, w której centralnym elementem są ww. 21-22 (wieść o upadku Jerozolimy), natomiast ramowe wersety dotyczą Ezechiela jako stróża i proroka. Cały tekst funkcjonuje jako przejście między dwoma sekcjami (odnoszą się do okresu przed i po upadku Jerozolimy). Ponowne mówienie proroka nie było nowym powołaniem, lecz powstał nowy kontekst przepowiadania (upadek Jerozolimy). Powtórzenie relacji o ustanowieniu proroka stróżem podkreśla kontynuację. Dalsze przepowiadanie (po upadku Jerozolimy) nie wynika z nawrócenia domu Izraela, lecz jest dowodem na wierność Boga względem swego ludu. Bóg wzmacnia proroka, by wbrew nieposłuszeństwu Izraela pozostał wierny powołaniu. Ez 33 stanowi (w opinii niektórych) wprowadzenie do sekcji 34–48 i ma podobieństwa do tekstu 1–3. Trzy teksty analizowane przez autora w piątym rozdziale ujawniają dialogiczną strukturę komunikacji prorockiej (brak jej w Ez 1–3), ma walor bilateralny. Słuchacze mogą jednak odrzucić słowo Boże, a nawet je fałszować (fałszywi prorocy). Ezechiel natomiast wykazuje, że istnieje konieczność pełnego podporządkowania się słowu Bożemu (fakt ten zaistniał w życiu proroka)⁵²². W zakończeniu autor dodaje, że w kontekście historii zbawienia studium komunikacji prorockiej prowadzi do Chrystusa i Jego słowa.

Opracowanie W. Pikora przybliży czytelnikowi temat komunikacji prorockiej na przykładzie Księgi Ezechiela. Teza została dobrze udokumentowana dotychczasowymi badaniami problematyki. Autor we wnikliwy sposób analizuje teksty, które konfrontuje z kontekstem całej Księgi. Dzięki temu opracowanie dostarcza wiele informacji na temat gatunków literackich, składni, słownictwa oraz struktury pisma.

Druga monografia W. Pikora poświęcona Księdze Ezechiela nosi tytuł: *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013, ss. 495. Autor przypomina, że obok historii zbawienia na kartach Biblii jest również obecna geografia zbawienia (O. Cullmann; Y. Congar; A. Neper [geo-teologia]). Chodzi o ziemię wybraną

⁵²² Tamże, s. 265.

przez Boga (błogosławioną i obiecaną). Dla Ezechiela motyw Chwały Jahwe (Ez 1–3) związany jest z obecnością Boga w świątyni jerozolimskiej, jej powrotu (Ez 43,1-12) do świątyni w kontekście ziemi dwunastu pokoleń (Ez 47,13–48,29), których imiona noszą bramy miasta (Ez 48,30-35). Autor we wstępie wskazuje na różnorodne przejawy zainteresowania Ezechiela kwestią ziemi, co rodzi zdziwienie małego zainteresowania egzegetów tym zagadnieniem⁵²³. Po przedstawieniu stanu badań w tej dziedzinie autor wskazuje na tematy domagające się głębszego opracowania: pola semantyczne ziemi, zweryfikowania struktury Księgi pod kątem występowania w niej motywu ziemi, ustalenie właściwego kontekstu historiozbowczego dla interpretacji dziejów ziemi Izraela, ziemia a znak przymierza, prawo do nowej ziemi. Są to kwestie, które postanowił W. Pikor zbadać w swym opracowaniu.

Pierwszy rozdział ma charakter wprowadzący i prezentuje temat ziemi w Księdze Ezechiela (okres niewoli) w kontekście historyczno-teologicznym, semantycznym i retorycznym⁵²⁴. Autor wskazuje na teofanijny charakter ziemi Izraela. Historia Izraela jest ciągłym przechodzeniem *od ziemi do bez-ziemi i od bez-ziemi do ziemi* (W. Brueggemann). Inny uczony, N.C. Habel, temat ziemi ujmuje w sześciu kategoriach „ideologii ziemi” i wyklucza jednolitą koncepcję ziemi w BH. Za G. von Radem autor proponuje poszukiwanie elementów wyznaczających rdzeń teologiczny biblijnej koncepcji ziemi Izraela znanej Ezechielowi. W. Pikor wychodzi z założenia, że „fundamentem biblijnego myślenia o ziemi jest rozumienie jej w kategoriach historycznych” (obok ekonomicznych, społecznych i religijnych)⁵²⁵. Związek Izraela z ziemią nie ma charakteru mitycznego, lecz jest zakotwiczony w obietnicy Jahwe (Pięcioksiąg). Ziemia miała kluczowe znaczenie dla istnienia Izraela (jego dziedzictwo). Dar ziemi to dar życia w obfitości. Autor mocno wiąże temat daru ziemi z przymierzem, na mocy którego Izrael jest ludem Jahwe, a darowana ziemia (ciągle jest własnością Jahwe; por. *pierwociny, spoczynek szabatowy*) jest wyrazem tego związku (lud jest zobowiązany do zachowywania przykazań i pamięci o Dawcy). W tradycji kapłańskiej ziemia posiada wymiar sakralny i nie może być bezczeszczona (Kpł 25,23), jest miejscem „odpoczynku”. Izrael przebywający poza tą ziemią znajduje się w strefie *profanum*. W. Pikor aplikując teologiczny wymiar ziemi do sytuacji Izraela na wygnaniu babilońskim, odwołuje się do zdania D.L. Smith-Christophera, który Księgę Ezechiela traktuje jako wytwór

⁵²³ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 8–9.

⁵²⁴ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 19–92.

⁵²⁵ *Tamże*, s. 21.

wspólnoty doświadczonej traumą wygnania (centralny mit literatury biblijnej), zatem autor pyta o realny kształt wygnania babilońskiego⁵²⁶. Na podstawie danych biblijnych i opracowania Pikor przedstawia zarys historii ziemi Izraela w okresie neobabilońskim, by przejść następnie do tematu wygnania babilońskiego. Zaznacza, że ustalenie daty zdobycia Jerozolimy przez Babilończyków nasuwa trudności, ostatecznie ustala, że oblężenie miasta trwało półtora roku: od 10 stycznia 587 do 10 lipca 586 r. przed Chr. Ludność została deportowana wraz z oślepionym Sedecjaszem (2 Krl 25,11). Ziemia Judy nie pozostała jednak całkowicie opuszczona (teren Mispa był zamieszkały). Utrata ziemi była jednak ciosem dla Judy w obliczu rozbudzonych ambicji wywołanych reformami Jozjasza. W. Pikor akcentuje nade wszystko teologiczne konsekwencje wygnania babilońskiego. Ezechiel poddał krytyce przekonanie, że własność ziemi wynikała z pokrewieństwa z Abrahamem i fizycznego w niej przebywania, konieczne bowiem było również przestrzeganie prawa⁵²⁷. Prorok sprzeciwia się także pewności zesłańców o nienaruszalności Jerozolimy (teologia Syjonu), tymczasem miasto będzie spalone (kara) za przemoc i gwałt dokonujący się w jego wnętrzu (Ez 22,1-13.24-29). Ezechiel rozprawia się również z przekonaniem o trwałości i gwarancjach płynących ze strony dynastii Dawidowej (jednostronna interpretacja prorocstwa Natana – 2 Sm 7), gdyż przywódców Judy dotknął paraliż myślenia i działania (jedna z przyczyn zagłady ludu). W wyniku deportacji naród nabrał przekonania, że Jahwe opuścił ich (Ez 36,20) oraz ziemię (Ez 8,12; 9,9), co dało asumpt do oskarżeń Boga o niesprawiedliwość. Dopiero świadomość grzechu uświadomi im prawdę o tym, co się wydarzyło (nastąpiło zwątpienie), i przekonanie, że zostali odcięci od Boga (Ez 37,11). Nastąpił zatem kryzys wiary. Ezechiel musiał więc dokonać rewizji podstawowych aksjomatów wiary Izraela i miejsca ziemi w przymierzu z Jahwe⁵²⁸. Przystępując do szczegółowych badań tekstu Księgi Ezechiela, autor na początku określa pole semantyczne ziemi w tej Księdze. Zaznacza, że znaczenie danego wyrazu nie jest niezmiennie (ma charakter relacyjny) i zależy od słów pokrewnych oraz związków syntagmatycznych tworzonych z innymi wyrazami⁵²⁹. Ezechielową semantykę ziemi ujmuje autor w trzech perspektywach: geomorfologicznej, antropogeograficznej i metaforycznej. Odnośnie do pierwszej perspektywy (geomorfologiczna) chodzi o terminy opisujące formy

⁵²⁶ *Tamże*, s. 29–30.

⁵²⁷ *Tamże*, s. 44.

⁵²⁸ *Tamże*, s. 51.

⁵²⁹ *Tamże*, s. 54.

ukształtowania się ziemi, np. cztery krańce ziemi, ziemia żyjących, świat, góry, pustynia, pagórki czy doliny. W perspektywie antropogeograficznej autor uwzględnia relację człowieka do ziemi, np. miejsca zamieszkania (*kraj twego pochodzenia*), pojawiają się nazwy własne: Egipt, Babilonia, Kanaan, Magog. Autor szczególną uwagę kieruje na konstrukcję *ziemia Izraela*. Zwraca uwagę, że jedynie w Księdze Ezechiela zwrot *adama Israel* zastępuje syntagmę *erez Izrael*. *Adama* przywołuje myśl o ziemi uprawnej (nostalgia za jej utratą), o jej dawnej wspinałości (dar Jahwe), natomiast dla Ezechiela jest ona ziemią pozabawioną chwały Jahwe (występuje wyłącznie w rozdziałach 7–39). Powyższe spostrzeżenia (na podstawie ustaleń Kellera) podważa W. Pikor, gdyż na ziemię uprawną Ezechiel stosuje termin *erez* (też jako dar Jahwe) lub *sade*. Autor proponuje zweryfikować czasowniki, z którymi termin *adama* wchodzi w związek: powrót z wygnania, zamieszkanie. Wyciąga związek, że termin *adama* stanowi mniej formalne (w stosunku do *erez*) określenie narodowego terytorium (miejsce bezpiecznego zamieszkania). Autor podkreśla również znaczenie wyrażenia *góry Izraela* w perspektywie antropogeograficznej (przestrzeń życia narodu). Motyw ziemi w Księdze występuje również w znaczeniu metaforycznym. W. Pikor wskazuje na jej strukturę substytucyjną (wymiana między elementem metaforyzowanym i metaforyzującym), np. przeniesienie na góry Izraela cech drzewa (Ez 36,8). Z kolei w zastosowanym porównaniu metafora zakłada podobieństwo, np. spustoszona ziemia stała się jak ogród Edomu (Ez 36, 35), natomiast w interakcji występuje wzajemne oddziaływanie dwóch dziedzin, np. ziemia jako podmiot działania moralnego (ziemia, która zgrzeszyła przeciw Jahwe – Ez 14,13), ziemia jako adresat wyroczni (*prorokuj do ziemi Izraela* – Ez 21,6). Autor analizę tego rozdziału konkluduje stwierdzeniem, że „cechą wyróżniającą semantykę ziemi w Księdze Ezechiela jest podejście podmiotowe do ziemi” (ziemia jako adresat wyroczni)⁵³⁰. Z kolei W. Pikor przechodzi do tematu miejsca ziemi w strukturze Księgi Ezechiela. Porusza kwestie obecne już w jego pracy doktorskiej. Zaznacza, że Księgę cechuje nie tylko grupowanie tematyczne (antologiczne), lecz również „ekspozycja przejmująca” (*resumptive exposition*) – chodzi tu o zjawisko, w którym pewne motywy wprowadzone wcześniej zostają podjęte i rozwinięte w nowych kontekstach Księgi, np. chwała Jahwe, Jerozolima (zdobycie miasta stanowi oś dzielącą wyrocznie głoszone „przed i po” katastrofie), zapowiedzi pomyślności, opisy powołania⁵³¹. W kontekście ziemi mechanizm ekspozycji przejmują-

⁵³⁰ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 73.

⁵³¹ *Tamże*, s. 87.

jącej nie musi oznaczać antytezy tego tematu na podstawie cezury (upadek Jerozolimy), czy odnosić się do kary („przed”) i zbawienia („po”); temat odrodzenia ziemi nie pojawia się wyłącznie po cezurze (por. Ez 17,22-23; 20,40-44); temat ziemi Izraela dominuje w bloku tematów po rozdziale 33. Autor podaje przykłady relacji tekstów ziemi w tekście Księgi⁵³². W kontekście całego pisma autor ujmuje prorocstwo Ezechiela w kategorii zapowiedzi nowego *Exodusu* (finałem jest zajęcie ziemi obiecanej). W. Pikor jest zdania, że elementem strukturyzującym Księgę Ezechiela jest trzyczęściowy schemat eschatologiczny, informacje chronologiczne oraz struktury paralelne i koncentryczne (tu „ekspozycja przejmująca” oraz cezura = Ez 33). Motyw ziemi stanowi o ciągłości narracyjnej historii ludu (w ujęciu Ezechiela). Ziemia otrzymuje nową koncepcję (podmiotowość, status w kontekście przymierza, powrót do Izraela oraz wizja w Ez 40–48)⁵³³.

W drugim rozdziale autor podejmuje temat fenomenologii ziemi Izraela i najpierw zajmuje się anonsowanym wcześniej zagadnieniem podmiotowości ziemi. Wynika on z formuł używanych w kontekście adresatów słów Jahwe: ziemia Izraela oraz góry Izraela (por. góry Sieru). Nie jest to tylko rodzaj metonimii, lecz chodzi tu o charakter synonimiczny (góry, wzgórza, doliny i wąwozy); ciągle jest to ten sam adresat, co autor wykazuje w odpowiedniej tabelce (brak tu wyrażenia *erez Israel*)⁵³⁴ (s. 96). Niektórzy komentatorzy, np. D. Cassone, mówią o „geografizacji” narodu izraelskiego, a wyrażenie „góry Izraela” miałyby być metaforą ludu odstępującego od Jahwe (odseparowani, uparci, pyszni). Autor dystansuje się od tych poglądów, utrzymując, że góry i ziemia pozostają rzeczywistością geomorfologiczną (przestrzeń bytowania ludzi i zwierząt). W Księdze góry lub ziemia otrzymują cechy ludzkie, a nie odwrotnie. Ziemia Izraela jest traktowana jako podmiot komunikacji prorockiej, działania moralnego oraz przestrzeń bytowania ludu Izraela. Prorok zatem uczłowiecza pewne zachowania gór i ziemi (podmiot moralny, działają w wolności), jednak nie zmienia ich bytowej przynależności i nie narzuca ludzkiej postaci. Ziemia Izraela współtworzy historię, wchodząc w relację z innymi podmiotami w procesie historii zbawienia⁵³⁵. Ziemia Izraela, według Księgi, pozostaje w relacjach do trzech podmiotów: Jahwe, Izraela i obcych narodów. Wyrocznie Jahwe są nośnikami zapowiedzi kary ziemi

⁵³² *Tamże*, s. 90.

⁵³³ *Tamże*, s. 92.

⁵³⁴ *Tamże*, s. 96.

⁵³⁵ *Tamże*, s. 102.

(wyjątek Ez 36,1-15). Stosunek Pana do niej wyrażają określenia: *moja ziemia, mój skarb, własność*. Po upadku Jerozolimy wydawało się, że Jahwe utracił związek z tą ziemią (Ez 8,12). Faktycznie Pan nie porzucił jej, o czym świadczą wypowiedzi Ezechiela (por. temat chwały Jahwe). Tymczasem Pan potwierdza prawo swego ludu do ziemi (Ez 36,12), ale i obowiązek troski o nią, która ma być przestrzenią spotkania człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem⁵³⁶. Obce narody natomiast miały błędne przekonania (po upadku Jerozolimy): że Jahwe porzucił tę ziemię, którą mogły one zawładnąć. Stały się one wrogami Izraela (szczególnie Edom). Dla Ezechiela ziemia Izraela stanowi punkt odniesienia dla położenia innych krajów (Ez 5,5; 38,12). Obce ludy, zamiast okazywać wrogość Izraelowi, wezwane są do poznania Pana (badania W. Zimmerliego i P.M. Joyce'a). Poznanie to dokonuje się w następstwie czynu Boga realizowanego w historii (*fatum extremum*) wraz ze słowem objawiającym (*verbum extremum*). Właściwą odpowiedzią na takie działanie jest wyznanie: „Teraz wiem, że Jahwe jest Bogiem”. Autor proponuje gruntowne badania rozumienia czasownika *jada* (poznać). Objawienie władzy Jahwe wobec narodów dokona się w kontekście odrodzenia ziemi (obce ludy będą świadkami tego dzieła). Kończąc temat „relacyjności” W. Pikor stwierdza, że „ziemia Izraela stanowi zarówno podmiot, jak i przedmiot w kontekście poznania Jahwe”⁵³⁷. Autor pyta się następnie o współudział ziemi w grzechu Izraela, ona też podlega sądowi (kara ma odpowiadać popełnionym występkom) ze strony Boga (Ez 7,3-4.8-9). W. Pikor po analizie filologicznej wykazuje, że oskarżenie ziemi o wiarołomstwo względem Jahwe można tłumaczyć zasadą solidarności z ludem oraz jej grzechem sprzeciwu względem woli Jahwe (relacji owocującej przymierzem). Ziemia jako podmiot miała wpływ na postawę Izraela. Ezechiel jednak nie zwalnia ludzi od odpowiedzialności, natomiast ziemia była gospodarzem, który dopuścił do kultu bałwochwalczego, stąd straciła swą wartość jako przestrzeń doświadczenia obecności Jahwe⁵³⁸. Ziemia stała się też ofiarą ludzkich grzechów (w sferze społecznej i kulturowej). Prorok Ezechiel – jako kapłan i stróż – miał obowiązek napominania ludu i wzywania do nawrócenia (Ez 18; 22 – listy występów). Jerozolima i cała ziemia Izraela zostały wypełnione przemocą (Ez 8,17), za co odpowiedzialni są przedstawiciele władzy świeckiej i religijnej oraz wszyscy mieszkańcy (Ez 12,19). Ziemia Izraela zo-

⁵³⁶ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 110.

⁵³⁷ *Tamże*, s. 114.

⁵³⁸ *Tamże*, s. 125.

stała również wciągnięta do kultu bałwochwalczego. Mieszkańcy tworzyli sobie „wyżyny”, na których składano bóstwom ofiary z płodów ziemi i przelewano krew (Ez 33,25). Autor powołuje się na D.I. Blocka, który uważa, że idolatria i przelewanie krwi uderzały w podstawy życia wspólnoty przymierza (wymiar wertykalny i horyzontalny)⁵³⁹. W rezultacie tych procesów ziemia utraciła swą czystość (zasada separacji *sacrum* od *profanum*). Autor różni dwie kategorie nieczystości: rytualną (np. kontakt ze zmarłym) i moralną (np. sprzeciw względem woli Boga). Autor jest zdania, że nieczystość ziemi Izraela była wynikiem postawy jej mieszkańców (Ez 22,23; 36,17-18). Ziemia będąc przedmiotem ludzkiego działania, jest równocześnie podmiotem stwarzającym przestrzeń dla ludzkiej aktywności (wspólne doświadczenie kary, współdział w grzechu). Oczyszczenie ziemi domagało się interwencji Jahwe, a ukaranie ziemi jawi się jako działanie zmierzające do przywrócenia pierwotnego stanu (podmiotowości i relacyjności)⁵⁴⁰. Temat karania ziemi ujmuje autor w kontekście idei „dnia Jahwe” i wskazuje na tekst Ez 7 jako klimaks wyroczni zapowiadających upadek Jerozolimy. Autor po odwołaniu się do prorockiej koncepcji „dnia Jahwe” oraz właściwego jej słownictwa stwierdza, że tekst Ez 7 zawiera dużą intensywność języka emocjonalnego, który zdradza zarówno styl poetycki czy języka mówionego (aliteracje, paronomazja), jak i gwałtowności uczuć towarzyszących wypowiedzi (retoryka). Ta forma wypowiedzi wynika z sytuacji, w jakiej znalazła się ziemia Izraela (jej koniec), a reakcja proroka (znaku) antycypuje reakcję mieszkańców w obliczu zagłady. Prorok nie interesuje się jednak chronologią dnia Jahwe, lecz jego naturą. Koniec ziemi nie był wydarzeniem lokalnym, lecz uniwersalnym (dla wszystkich mieszkańców ziemi – 7,7a; 21,8-9). Autor dalej pyta o wymiar eschatologiczny tego wydarzenia i wskazuje na jego podstawową cechę, jaką jest teofania Jahwe wobec całego świata (Ez 7,4.9.27). Opis dnia Jahwe uzupełnia wzmianka o gniewie Bożym (antropopatyzm). „Gniew” jest znakiem działania Jahwe, Jego „zazdrością”, czyli wyrazem Jego sprawiedliwości (w obliczu pogwałcenia przymierza). Ostatecznie Bóg pozostaje wierny, On pragnie wyzwolić lud z drogi prowadzącej do śmierci⁵⁴¹. Skutkiem dnia Jahwe będzie spustoszenie ziemi (jej koniec), nieszczęście, które ją dotknie, będzie miało charakter jednorazowy w całej historii (koniec dotychczasowej egzystencji ziemi Izraela) i dokona się

⁵³⁹ *Tamże*, s. 133.

⁵⁴⁰ *Tamże*, s. 138.

⁵⁴¹ *Tamże*, s. 147.

w dwóch wymiarach: ludzkim (depopulacja) i materialnym (wytwory człowieka, np. miejsca kultu bałwochwalczego staną się ruiną). Zniszczenie będzie miało charakter totalny⁵⁴². W wyniku tak wielkiego nieszczęścia lud uświadomi sobie miarę winy i wyzna popełnione „obrzydliwości” (Ez 6,9; 33,10). Zesłańcy jednak byli przekonani, że były to winy przodków; prorok poucza, że muszą uznać swoją odpowiedzialność (Ez 18) za popełnione występki i rozpocząć proces nawrócenia. Prorok robi aluzję do potopu (Ez 22,24), czyniąc z niego paradygmat kary, jaka spotyka ziemię Izraela (sytuuje ją w perspektywie uniwersalistycznej), odwołuje się również do metafory nieczystości menstruacyjnej (Ez 7,19.20; 36,17). Jahwe położy kres złu, a nade wszystko idolatrii. Autor zaznacza, że ziemia, jako adresat słowa prorockiego, to nie tylko zabieg retoryczny (podmiotowość ziemi), jest on darem Jahwe dla narodu, a relacja Boga z Izraelem stanowi o tożsamości antropogeograficznej ziemi (wymiar: polityczny, kulturowy i religijny). Zapowiedź kary ma podwójny cel: illokucyjny (prawda o ziemi i jej podmiotowości) i prelokucyjny (element perswazji). Po tych ustaleniach W. Pikor podejmuje bardzo ważną kwestię relacji historii zbawienia do ziemi Izraela. Ezechiel wielokrotnie odwoływał się do dziejów Izraela – autor wyróżnia teksty Ez 20; 16 i 23. Powołuje się na badania W. Chrostowskiego (*Prorok wobec dziejów*), które uzupełnia. Akcentuje nade wszystko teocentryczny charakter historii Izraela (nie cykliczny) i prowadzi do wypełnienia (realizacja zamysłu Jahwe). Siłą napędową historii Izraela jest troska Jahwe o swoje imię, a ziemia Izraela jest miejscem teofanii⁵⁴³. Autor zauważa, że tekst Ez 20 jest przykładem retoryki hebrajskiej (treść [Exodus] komunikowana jest przez formę), postuluje również konieczność ustalenia miejsca cezury, czyli przejścia z relacji o pierwszym Exodusie do relacji do drugim Exodusie (ustala, że jest to w. 33). Na podstawie badań tekstu proponuje strukturę tekstu opartą o paralelne motywy, np.: pierwsze pokolenie ludu na pustyni (ww. 10-17) i drugie pokolenie ludu na pustyni (ww. 18-26). W koncepcji nowego Exodusu Ezechiel bliski jest tradycji kapłańskiej⁵⁴⁴. Nie jest przekonany, że pierwszy Exodus zakończył się sukcesem (Izraelici ciągle są w drodze). niewola egipska miała być konsekwencją idolatrii (wbrew przekonaniom wcześniejszej tradycji) i odrzucenia słowa Jahwe, to samo doświadczenie staje się udziałem zesłańców (konieczność nowego Exodusu, zasada typu i antytypu).

⁵⁴² *Tamże*, s. 151.

⁵⁴³ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 169.

⁵⁴⁴ *Tamże*, s. 175.

Samo wyjście nie jest gwarancją wybawienia, stąd finał dwóch Exodusów jest odmienny. Po pierwszym wydarzeniu lud nie zachował wierności względem Jahwe, ta sytuacja nie powtórzy się już w przyszłości (nowe przymierze, nowy Izraela). Autor jest przekonany o istnieniu pewnej kontynuacji między pierwszym a drugim Exodusem (choć innymi w skutkach). W celu naświetlenia tej kwestii W. Pikor postanowił zbadać tekst Ez 20 w konfrontacji z innymi obietnicami ziemi obecnymi w całej Księdze (klamrą dziejów jest obietnica wprowadzenia do ziemi). Ezechiel proponuje reinterpretację historycznych tradycji Izraela w kontekście utraty ziemi w wyniku wygnania babilońskiego. Bóg wybierając naród w Egipcie, zawiera tam z nim przymierze (motyw podniesionej ręki Jahwe – ww. 5.6). Pomija dzieje Abrahama, a preferuje osobę Jakuba (w. 5) jako klucza tożsamości Hebrajczyków na wygnaniu babilońskim (Ez 28,25)⁵⁴⁵. Przodkowie (ojcowie) Izraela zostali negatywnie ocenieni (Ez 20,4), są występni (popołniają obrzydliwości) i zbuntowani, tymczasem obietnica ziemi dana w Egipcie jest wyrazem miłości Boga do swego ludu. Natomiast przyczyną wygnania z ziemi jest jej zanieczyszczenie występkami (natury społecznej i kultycznej). Największą z nich była idolatria, a następnie nieposłuszeństwo względem Jahwe co prowadziło do apostazji (w. 32). Lud traci swoją tożsamość, a Jahwe został sprowadzony do rangi bożka; On nie jest już „ich Bogiem”. Naród utracił zdolność do zrozumienia swojej historii. Izrael jest zamknięty na dar ziemi i jego Dawcę, a tym samym stał się sam dla siebie przeszkodą realizacji obietnicy ziemi. Tymczasem finałem drugiego Exodusu będzie powrót z wygnania do ziemi obiecanej (krainy obfitości), stanowiącej centralny punkt świata. Ziemia odgrywa istotną rolę w kształtowaniu relacji Jahwe z Izraelem. Pan nieustannie towarzyszy swojemu ludowi (przenośny przybytek) aż doprowadzi lud do celu (wysoka góra Izraela – Ez 20,40). Cały dom Izraela będzie służył Jahwe, który obdarzać go będzie miłością, upodobaniem i przyjaźnią; ofiary składane przez nowy lud będą „szukane” przez Jahwe, On też ukaże się na oczach narodów w świętości, uświęcając tym samym Izrael. Z kontekstu Ez 20 nie wynika, że ziemia jest gwarantem istnienia przymierza, konieczne jest zaangażowanie na płaszczyźnie relacji interpersonalnej (Jahwe – lud)⁵⁴⁶.

W. Pikor podejmuje z kolei problem własności ziemi obiecanej w okresie niewoli babilońskiej. Autor spogląda na tę kwestię w kontekście trzech tekstów Ezechiela (spór o ziemię). Pierwszy z nich to fragment Ez 11,14-21, któ-

⁵⁴⁵ *Tamże*, s. 185.

⁵⁴⁶ *Tamże*, s. 197.

ry według autora pochodzi sprzed upadku Jerozolimy, ma jednak charakter redakcyjny⁵⁴⁷. Autor koncentruje uwagę na w. 15 (paralelizm schodkowy) i obecne w nim wyrażenie: *nam została dana ziemia na własność*. Ezechiel kwestionując roszczenia mieszkańców Jerozolimy, dokonuje rewizji związków Jahwe z ziemią Izraela. Jest On obecny również na wygnaniu (nie jest związany wyłącznie ze świątynią), sam stając się świątynią (w. 16), nie przekreśla to jednak powrotu ludu do ziemi obiecanej (w. 17). Ziemia będzie oczyszczona z oznak bałwochwalstwa. Autor podkreśla na zakończenie znaczenie przymierza w kwestii obecności Jahwe w życiu narodu⁵⁴⁸. Drugi tekst „sporu o ziemię” to fragment 33,23-29. Autor wskazuje na w. 24, który zawiera argument ocalonych do posiadania ziemi (wnioskowanie *a minori ad maius*), odwołujących się do Abrahama – gwaranta ciągłości Bożej obietnicy⁵⁴⁹. Prorok kwestionuje przekonanie zesłańców, realizacja bowiem obietnic zależna była od postawy patriarchy i jego potomków. Czyny Abrahama były nieskazitelne, natomiast „mieszkańców” ruin ich antytezą. Będą ukarani pozostający w ziemi Izraela posłańcami gniewu Bożego: miecz, dzikie zwierzęta i zarazę (w. 27). Autor uważa, że w sensie teologicznym kara może być odczytana jako ostateczny akt oczyszczenia ziemi Izraela. Mieszkańcy nie spełniali żadnych kryteriów Abrahama (wiara i posłuszeństwo). Prorok podważa zasadność ich argumentu dotyczącego liczebności (w. 24). Tylko Jahwe ma prawo do ziemi. Trzeci tekst analizowany przez autora dotyczy roszczeń obcych narodów wobec ziemi Izraela (Ez 35,1–36,15). Są to dwa teksty (o górach Edomu i górach Izraela). Edom jest przedstawiony jako agresor w stosunku do ziemi Izraela i przejmuje niejako pozycję Jahwe w stosunku do tej ziemi. Przyjmuje jednak postawę dzikiego zwierzęcia czyhającego na łup, tym samym narusza własność samego Jahwe (sugeruje słabość Jahwe po upadku Jerozolimy). Tymczasem Jahwe jest wierny obietnicom, odnowiona ziemia stanie się na powrót „dziedzictwem” Izraela (darem Jahwe). Autor podkreśla przy tym, jaki los spotka górę Seir (Edom): będzie spustoszona (Ez 35,3). Edom reprezentuje obce narody, które usiłowały przejąć ziemię Izraela. Autor zaznacza, że uniwersalne panowanie Jahwe nie może być zamknięte w granicach Izraela, dotyczy to również ziemi Edomu⁵⁵⁰. W kolejnym rozdziale W. Pikor podejmuje temat ziemi nowego przymierza. Autor opiera się na tek-

⁵⁴⁷ *Tamże*, s. 201.

⁵⁴⁸ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 210.

⁵⁴⁹ *Tamże*, s. 213.

⁵⁵⁰ *Tamże*, s. 226.

ście Ez 34–39 (wersja TM i papirus 967 ukazują różne kierunki interpretacji Księgi), który analizuje od strony struktury retorycznej z uwzględnieniem motywu ziemi i gór Izraela⁵⁵¹. Tekst Ez 34–36; 38–39 zawiera wyrocznie przedzielone opowiadaniem o odrodzeniu Izraela (Ez 37,1-14) i zjednoczeniu Judy i Izraela (Ez 37,15-28). Autor podkreśla znacznie tekstu Ez 36,16-38 (charakter antologiczny), który stanowi kulminację zapowiedzi odrodzenia ziemi Izraela, natomiast Ez 37 pełni funkcję konkluzji (nieodwracalny i trwały charakter odrodzenia Izraela). W. Pikor na podstawie tekstu Ez 36,1-15 pisze o odzyskanej podmiotowości gór Izraela (utraconej na skutek bałwochwaltwa), czyli przywrócenie ich relacji do Jahwe⁵⁵². Znakiem odrodzenia było podniesienie ze zniszczeń materialnych i ponowne zaludnienie. Góry nie będą już oddawały swej przestrzeni dla praktyk bałwochwalczych, będą natomiast miejscem spotkania Jahwe ze swoim ludem. Odnowa ziemi Izraela będzie realizowana w czterech wymiarach: demograficznym, materialnym, politycznym i religijnym. Autor wszystkie te wymiary poddaje analizie. Repulacja ziemi jawi się jako akt nowego stworzenia (Ez 37,26), a sama ziemia otrzyma ponownie możliwość bycia środowiskiem dającym życie. Będzie ona podniesiona ze zniszczeń (miast obróconych w ruinę), a Jahwe zasiedli miasta dotąd wyludnione (Ez 36,10.33.36). Góry Izraela staną się „dobrym pastwiskiem” pasterzowanym przez Jahwe (Ez 34,11-16) będzie panowała sprawiedliwość społeczna. Dawni pasterze zostali oskarżeni o rozproszenie owiec, czyli doprowadzili do wygnania (Ez 34,6). Jahwe dokona nowego Exodusu i doprowadzi lud na „swoje wzgórze” (w. 26), gdzie będzie zamieszkiwał na wieki. Autor ponownie podkreśla, że odrodzona ziemia Izraela stanie się ponownie miejscem spotkania Jahwe ze swoim ludem⁵⁵³. Po tych ustaleniach W. Pikor wskazuje na rolę ziemi w nowym przymierzu. Autor zastanawia się nad walorem nowości przyszłego przymierza (choć Ezechiel nie używa określenia „nowe przymierze”). Odwołując się do tekstu Ez 16 (przymierze wieczne – w. 60) autor ujmuje temat nowego przymierza i wskazuje, że będzie jedno przymierze, w którym różne ludy będą stanowić jeden organizm, zamieszkując jedną ziemię Izraela (por. Ez 11,17-20; 36,24-28)⁵⁵⁴. Z jednej strony zamieszkanie Izraelitów w ziemi zapowiadane jest na moment powrotu z rozproszenia (Ez 11,17), a z drugiej – ponowne zamieszkanie będzie

⁵⁵¹ *Tamże*, s. 233.

⁵⁵² *Tamże*, s. 243.

⁵⁵³ *Tamże*, s. 259.

⁵⁵⁴ *Tamże*, s. 264.

możliwe dopiero po stworzeniu nowego ludu (Ez 36,24.28a). Zostanie usunięty „defekt” serca (skłonność do bałwochwalstwa), nowe przymierze będzie instytucją „nowego serca i nowego ducha” i nazwane będzie przymierzem pokoju⁵⁵⁵. Będzie ono pewną kontynuacją pierwszego przymierza (inicjatywa Jahwe), nowością natomiast będzie jego celowość: dotarcie do ziemi obiecanej (jedna z zasadniczych instytucji przymierza) jako ostatecznej przestrzeni realizacji przymierza. Autor podkreśla, że w obliczu nowego przymierza dokonana się wewnętrzna transformacja ludu wybranego (dar nowego serca i nowego ducha – Ez 36,26-27a) zapoczątkowana oczyszczeniem na skutek pokropienia czystą wodą (Ez 36,25). Lud będzie zdolny do zachowywania Prawa (Ez 36,27b). Akt stworzenia nowego Izraela był koniecznością stwarzającą możliwości powrotu Izraela do ziemi obiecanej, która stała się ziemią przymierza pokoju. Na ten aspekt zwraca uwagę W. Pikor, który analizuje temat na tle tradycji biblijnej i pozabiblijnej (zwłaszcza Kpł 26). Istotą przymierza pokoju jest obecność Jahwe w ziemi Izraela⁵⁵⁶. Obecność ta staje się dla ludu źródłem wsparcia, pomyślności i zbawienia (Ez 34,25-30). Z kolei sięgając po tekst Ez 38–39, autor prezentuje eschatologiczne perspektywy odrodzenia ziemi Izraela i zaznacza, że proces odrodzenia ziemi Izraela nie kończy się wraz z powrotem z wygnania i zamieszkaniem w ziemi⁵⁵⁷. Po wskazaniu na złożoność zagadnienia kwestii redakcji tego tekstu (w podstawowym zrębie pochodzi od Ezechiela) W. Pikor przechodzi do tematu teologicznego celu wyroczni o Gogu. Mogą tu być nawiązania do Iz 14,25 i Jr 1,14-16, a nade wszystko do Ezechielowych prorocत्व przeciwko obcym narodom (Ez 25,32). Te historyczne ludy nie występują już w opowiadaniu o Gogu. Opowiadanie to prezentuje natomiast spersonifikowane siły wrogie Jahwe, których pokonanie umożliwi nadejście nowego eonu (Ez 40–48). Autor sięga tu do motywów walk bóstw z chaosem, znanych w środowisku ugaryckim, jednak podkreśla podobieństwa tekstu Ez 38–39 do opisu upadku faraona (Ez 29). Gog nie był traktowany jako narzędzie kary Jahwe, nie poddał się władzy Jahwe. Pan występuje przeciwko niemu i doprowadza do jego unicestwienia. Celem działania Jahwe było uświęcenie się (Gog występował przeciwko tej świętości) na oczach obcych ludów, które zostaną poddane Jego władzy. Tym samym Pan zapewnia bezpieczeństwo swojemu ludowi. Autor wskazuje również na wymiar czasowy i przestrzenny odrodzenia ziemi Izraela w kontekście inwazji

⁵⁵⁵ *Tamże*, s. 267.

⁵⁵⁶ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 279.

⁵⁵⁷ *Tamże*, s. 286.

Goga. Cezurą dziejów Izraela ma być *ów dzień* (Ez 38,10.14.18.19; 39,11), gdyż odtąd lud będzie mieszkał bezpiecznie (Ez 39,22). Nastąpi przesilenie w dziejach ludu, w którego historii Bóg jeszcze raz okaże się świętym wobec narodów. Wyrocznia o Gogu wykracza poza czas historyczny, a triumf Jahwe jawi się w perspektywie nieokreślonej przyszłości, potwierdzając obietnice zbawienia dla ziemi Izraela⁵⁵⁸. Pokonanie Goga nie miało charakteru lokalnego (choć nastąpiło na górach Izraela), dokonało się na oczach całego świata. Miejsce pokonania Goga (oczyszczona ziemia) staje się przestrzenią kultu Jahwe. Autor konkludując, stwierdza, że ziemia Izraela posiada funkcję teofanijną, przez którą Jahwe objawia się świętym wobec wszystkich narodów⁵⁵⁹. Ostatni rozdział opracowania nosi tytuł: *Wizja nowej ziemi Izraela w Ez 40–48*. Autor postanowił zbadać strukturę retoryczną wizji, w której centrum stanowi powrót chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,5; 44,5). Omawia kwestie struktury i redakcji tekstu (perspektywa diachroniczna i synchroniczna). Zaznacza, że tekst (od strony formalnej) dzieli się na trzy sekwencje: nowa świątynia (Ez 40,1–42,20); nowy kult (Ez 43,1–46,24); nowa ziemia (Ez 47,1–48,35). Jest to podział W. Zimmerliego, do którego inni uczeni wprowadzają zmiany. W sporze o przynależność tekstów Ez 43,1–12 i 47,1–12, autor uważa, że są to odrębne jednostki retoryczne i za Hossfeldem opowiada się za układem koncentrycznym tekstu, w którym fragment Ez 43,13–46,24 (struktura nowego kultu) stanowi motyw centralny, natomiast ramowe tematy to struktura nowej świątyni oraz struktura nowej ziemi uzupełnione tematami powrotu chwały Jahwe, oraz źródła świątynnego. Wizja prezentuje ziemię w sposób ekspansywny – od zapowiedzi (Ez 40,2) do opisu dziedzictwa Izraela (Ez 48). Istnieje ścisły związek między nową świątynią a nową ziemią (powrót chwały Jahwe oraz źródło świątynne), przy czym obecność Jahwe jest podstawą całego wydarzenia. Autor swoją uwagę skupia na dwóch tekstach: powrót chwały Jahwe (Ez 43,1–12) oraz źródła wypływające ze świątyni (Ez 47,1–12). Po omówieniu znaczenia terminu *kabot* autor pyta się o spójny charakter teologii chwały w Księdze i jej związku z tematem ziemi⁵⁶⁰. Powrót chwały Jahwe (Ez 43,12) nie jest, według autora, rehabilitacją teologii Syjonu (obecność Jahwe w świątyni), czyli obecności na jednym miejscu. W Księdze chodzi bowiem o temat nowego *Exodusu* (por. Ez 20). Zamieszkanie Boga w świątyni będzie miało charakter definitywny (na wieki, zamknięta brama; por.

⁵⁵⁸ *Tamże*, s. 301.

⁵⁵⁹ *Tamże*, s. 310.

⁵⁶⁰ *Tamże*, s. 327.

Ez 44,2) – jako realizacja zamysłu wobec odrodzonego ludu przymierza (brak tu motywu cherubów i Arki Przymierza). Bóg działa w pełnej wolności jako królujący w ziemi Izraela (Jemu podporządkowany jest ziemski władca ludu). Ezechiel nic nie mówi o odbudowie świątyni przez władcę (tak było w historii Izraela) i jego prośbie o przybycie chwały Pana. Będą usunięte wszelkie elementy kultu zmarłych królów (w. 7), który kontestował królewską władzę Jahwe (podobnie jak bliskość pałacu królewskiego przy świątyni w dawnych czasach). Przyszły władca ziemskiego ludu będzie całkowicie podporządkowany królowaniu Pana. Dzięki obecności Jahwe w świątyni ziemia będzie uświęcona (w. 12). Będą miały być respektowane granice w nowej ziemi, oddzielające *sacrum* od *profanum*. Przemianie ulegnie również cała ziemia Izraela. Autor odwołuje się z kolei do tekstu Ez 47,1-12. Wizja proroka przekracza teren świątynny i podąża za wodą w kierunku wschodnim. Woda bierze początek w świątyni i kieruje się w stronę bramy wschodniej, a następnie aż do Morza Martwego. Autor zauważa trudność w nieuwzględnieniu przez Ezechiela przeszkody w postaci Góry Oliwnej (położona na wschód od miasta). Nie trzeba się tu uciekać do braku znaczenia tej kwestii z punktu widzenia teologicznego⁵⁶¹. Dla znawców topografii Jerozolimy było czymś oczywistym, że dolina Cedronu (okalająca miasto od strony wschodniej) gromadzi wody płynące właśnie do Morza Martwego). Autor, po wskazaniu na obecność tematu akwaticznego w różnych tekstach biblijnych i mitycznych, zaznacza, że Ezechiel zastosował go w odniesieniu do nowej świątyni i ziemi Izraela, pomijając bezpośrednie odniesienie do Jerozolimy i Syjonu. W metaforze wody elementem metaforyzowanym jest osoba Jahwe: Jego obecność jest źródłem błogosławieństwa dla ziemi. W ten sposób manifestuje się również świętość Jahwe jako samoudzielające się życie. Transformacja ziemi dokonuje się stopniowo (bez gwałtowności) i w sposób ciągły. Po tych ustaleniach autor postanowił przeanalizować kwestię geografii teologicznej ziemi Izraela, jaka wyłania się z tekstu Księgi (Ez 47–48). Autor ma świadomość, że rekonstrukcja granic Izraela (Ez 47,15-20; por. Lb 34,2-12) ma charakter hipotetyczny (brak terenów położonych w Transjordanii), niemniej jednak dokonuje próby identyfikacji toponimów występujących w Ezechielowym opisie i zamieszcza mapę (opracowania własne) podziału ziemi⁵⁶². Według niektórych uczonych obszar ten odpowiada granicom egipskiej prowincji Kanaanu w drugiej połowie XIII w.; z opinią tą dyskutuje autor (powołujący się na propozycje K.D. Hutchensa oraz S.S. Tuella) i dochodzi do wniosku, że chodzi

⁵⁶¹ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 343.

⁵⁶² *Tamże*, s. 352.

o granice z okresu królestwa Salomona (między Jordanem a Morzem Śródziemnym oraz Potokiem Egipskim a Lebo-Chamat). Według Ezechiela granice Izraela jawią się jako idealna przestrzeń, w której centrum znajduje się „święty dar” otoczony dziedzictwem poszczególnych pokoleń Izraela⁵⁶³. W tekście Ez 48,1-35 jest opisany wewnętrzny podział ziemi (na podstawie naturalnego ukształtowania terenu, brak jest jednak precyzji), który wskazuje równość między pokoleniami. Najważniejszą częścią był „dar ziemi” (ww. 9-22) leżący między Judą a Beniaminem (zmiana ich położenia geograficznego jest tłumaczona etymologią imienia Beniamin = *syn prawej ręki*, czyli *południa*). Autor szczegółowo omawia wizję tego terenu. Całość opisu miała przebudować przedwygnaniowe struktury wspólnoty przymierza w kontekście Ziemi Obiecanej. Autor wprawdzie opowiada się za równością pokoleń, wskazuje równocześnie na pewną hierarchiczność na podstawie matek poszczególnych patriarchów (w centrum to potomkowie Racheli i Lei, pozostali to potomkowie niewolnic). Odnośnie do samego miasta autor zauważa, że jawi się ono jako antyteza przedwygnaniowej Jerozolimy (Ez 48,30-35), posiada ono dwanaście bram (inaczej Jeremiasz = siedem bram), których nazwy noszą imiona dwunastu patriarchów, w tym Józefa (w podziale ziemi Efraim i Manasses) oraz Lewiego (nie posiadał terytorium), tym samym została potwierdzona przynależność miasta (o charakterze federalnym) do całego Izraela, które otrzymuje nazwę „Jahwe jest tam” (relacyjny charakter obecności Jahwe). W. Pikor dowodzi następnie, że odrodzenie Izraela wymagało nowej geografii – geografii teologicznej⁵⁶⁴. W centrum ziemi Izraela znajduje się „dar ziemi” wraz z położoną w nim świątynią. Autor podkreśla trójpodział, który obecny jest zarówno w „darze”, jak i w świątyni (skala świętości). Ostatecznie chodzi o świętość Jahwe, która nie zamyka się sama w sobie, lecz otwarta jest na lud (wszystkie pokolenia), dzięki temu cała ziemia Izraela ma charakter sakralny. Ostatni temat obecny w opracowaniu brzmi: *Ziemia jako dziedzictwo ludu przymierza*. Autor podkreśla znaczenie idei dziedzictwa Izraela w celu odrzucenia roszczeń obcych ludów⁵⁶⁵. W tym kontekście pojawia się idea dziedzictwa władcy (Ez 46,16-18; 48,21), nieznaną w tradycji Pięcioksięgu. Władca ma stać na straży własnej ziemi oraz ziemi będącej dziedzictwem ludu (nie może się powtórzyć historia przeszłości, gdy królowe naruszali prawo własności (por. historię Achaba i winnicy Nabota). W. Pikor odwołuje się również do

⁵⁶³ *Tamże*, s. 359.

⁵⁶⁴ *Tamże*, s. 369.

⁵⁶⁵ *Tamże*, s. 375.

tekstu Ez 47,21-23 o dziedzictwie *przybyszów* (*ger*), który przez część komentatorów jest uważany za dodatek redakcyjny. Autor przedstawia status *przybyszów* w BH, a następnie w Ez 47,21-23. Zauważa stopniowy proces integracji obcych ze wspólnotą Izraela również na płaszczyźnie religijnej (nie mogli jednak posiadać ziemi). W Księdze Ezechiela *ger* występuje obok wdów i sierot (14,7; 22,7.29), który nie jest w stanie bronić swoich praw. Autor uważa, że *ger* w Księdze oznacza prozelitę, a więc cudzoziemca, który przyjął wiarę w Jahwe (Ez 14,7-8). Przydział ziemi, jakiego mieli dostąpić (Ez 47,22-23), oznaczał pełną integrację z ludem w kontekście przymierza i podziału ziemi (są zobowiązani do wykonywania zobowiązań nałożonych na lud przymierza). Ostatecznie sami Izraelici byli *przybyszami* (*gerim*) do Ziemi Obiecanej (teologia kapłańska)⁵⁶⁶. W zakończeniu autor stwierdza, że do tej ziemi mają prawo wszyscy potomkowie Abrahama⁵⁶⁷ (s. 398). Opracowanie W. Pikora przybliży czytelnikowi temat związany z geografią zbawienia, a więc dziedziną, która nie jest znana powszechnie w polskim środowisku teologicznym. Pozwala nie tylko poznać rolę ziemi w przymierzu Boga z Izraelem, lecz w całym procesie zbawczym, który swój punkt kulminacyjny osiąga w dziele Jezusa Chrystusa. Rodzi się zatem postulat opracowania tematu roli ziemi w wypowiedziach Apokalipsy św. Jana, w której jest tak dużo odniesień do Księgi Ezechiela.

7.5. Opracowania innych autorów

Księga Ezechiela znalazła się w polu zainteresowań również innych uczonych. Jednym z pierwszych podejmujących badania nad Księgą w duchu posoborowym był ks. prof. Janusz Frankowski, którego najważniejszymi w tym zakresie artykułami były następujące publikacje: *Ezechiel – wyrocznie przeciw narodom* [Ez 25–32], Znak 32 (1980), s. 1279–1287; *Ezechiel – wizje zbawienia* [Ez 37; 40–44], Znak 32 (1980), s. 1438–1450; *Ezechiel – prorok bezlitosnej kary*, Znak 32 (1980), s. 476–492. Warto też zwrócić uwagę na badania ks. dra Z. Godlewskiego, który interesował się wpływem myśli Ezechiela na Nowy Testament, zwłaszcza na Ewangelię św. Mateusza: *Ezechielowa idea powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach* (Ez 37,1-14) oraz jej interpretacja w tekście Mt 27,51b-53, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 89 (1999), nr 10,

⁵⁶⁶ W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 384.

⁵⁶⁷ *Tamże*, s. 398.

s. 951–979; *Kości powrócą do życia. Egzegeza i teologia Ez 37,1-14*, Warszawa 2000; *Oto ja wam damę Ducha. Wpływ i rozwój Ezechielowej idei powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (37,1-14) w tekście Mt 27,51b-53*, Warszawa 2000; *Redakcja tekstu i forma literacka Ez 37,1-14*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 90 (2000), nr 1, s. 62-71; *Strategia retoryczna w Ez 37,1-14. Próba analizy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 7 (1994), s. 7–20; *Wizja ożywienia wysuszonych kości (Ez 37,1-14) – Opinie egzegetów współczesnych*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 90 (2000), nr 3, s. 395–432; *Wizja ożywionych kości według Księgi Ezechiela 37,1-14. Komentarz egzegetyczny*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6 (1993), s. 7–33; *Wpływ Ez 37,1-14 na pisma literatury międzytestamentowej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 90 (2000), nr 6, s. 967–993.

W kręgu Kościołów protestanckich został opracowany komentarz autorstwa Henryka Turkanika: *Księga Ezechiela*, Jastrzębie-Zdrój 2011, ss. 203. Autor docenia unikalny charakter Księgi, w której znajdują się dane chronologiczne, przejrzysta struktura, a nade wszystko opis teofanii Boga (s. 6). We wprowadzeniu autor prezentuje osobę proroka, historyczne tło Księgi. Wskazuje na ważkość często występujących motywów w piśmie: słowo Pana, poznanie Pana, ręka Pańska, syn człowieczy oraz chwała Pana. Główny temat Księgi widzi w zapowiedzi zburzenia Jerozolimy i świątyni w celu nawrócenia ludu i zapowiedzi chwały przyszłego królestwa Mesjasza (nowa świątynia, nowa ziemia). Po ustaleniu datacji poszczególnych perykop autor zaznacza, że Ezechiel koncentrował się na temacie chwały Pańskiej. Księgę dzieli na trzy części (Ez 1–24; 25–32; 33–48), których wykaz szczegółowych tematów podaje na s. 13–14. W tekście Księgi dostrzega różnego rodzaju środki wyrazu: wizje, czynności symboliczne, przypowieści (przysłowia), podobieństwa, alegorie, elegie (treny), porównania. Podaje zestaw tekstów Ezechiela (wizje), które mają swoje odzwierciedlenie w Apokalipsie św. Jana oraz podkreśla idee suwerenności Boga (s. 17). Opracowanie, niestety, nie zawiera tłumaczenia Księgi Ezechiela, co w dużym stopniu umniejsza jego wartość. W bibliografii odwołuje się do wydania Pisma Świętego Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego (Warszawa 1975) oraz tłumaczeń katolickich: Biblia Tysiąclecia (Poznań 1969) oraz Księgarni św. Wojciecha (Poznań 1982). Są to stare tłumaczenia, nie uwzględnia zatem najnowszych publikacji w tym zakresie. Komentarz bazuje na podziale według rozdziałów Księgi Ezechiela (1–48), którym nadaje ogólne tytuły nie zawsze odnoszące się do treści całego rozdziału, np. rozdział 3 – *Prorok stróżem Izraela* (s. 27–29), w którym znajduje się podział na mniejsze jednostki: *Idź i mów* (ww. 1-11); *Początek służby* (ww. 12-21); *Ezechiel zna-*

kiem (ww. 22-27). Zastosowany podział nie odpowiada faktycznej strukturze pisma i jego tematyce. Omawianie każdego rozdziału poprzedza autor krótkim wstępem (pojawiają się często odniesienia do innych ksiąg Starego Testamentu), po czym omawia dany fragment. Przytaczane słowa z Księgi Ezechiela są wyróżnione (wytluszczenie) bez podania jednak ich źródła (tłumaczenia). Całość opracowania została podzielona na trzy części: *Proroctwa Bożego sądu nad Izraelem* (1-24); *Sąd Boży nad wrogami Izraela* (25-32); *Proroctwa o odrodzeniu Izraela* (33-48). Do tego pojawiają się podrozdziały, np. *Trzecia wyrocznia prorocka – nieuchronność Bożego sądu* (20-24). Niestety, żaden z tych tytułów nie znalazł się w spisie treści (s. 201-202). Opracowanie Henryka Turkanika ma charakter popularny i przeznaczony jest dla celów pastoralnych. Pozwala czytelnikowi zapoznać się z głównymi tematami zawartymi w Księdze Ezechiela, jej znaczeniem na tle całego Starego Testamentu. Niestety, autor nie korzysta z opracowań wydanych w języku polskim, ograniczając się wyłącznie do wydawnictw angielskojęzycznych. Jego opracowanie nie oddaje ducha wypowiedzi Ezechiela, co widać np. w braku posługiwania się formułą *Pan Jahwe*; ma to niewątpliwie związek z ograniczeniem się wyłącznie do korzystania z tłumaczenia, w którym często w to miejsce pojawia się forma *Pan Bóg*. Niekiedy pojawiają się w tekście nieścisłości, np. w kwestii zamurowanej „Złotej Bramy” (por. Ez 44,1-3), którą autor identyfikuje wyłącznie z bramą murów miejskich, a nie świątynnych. Tymczasem od strony wschodniej „oba” mury tworzą jednolitą konstrukcję.

Wraz z Józefem Tomiakem opublikowałem zbiór artykułów zatytułowanych: *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, ss. 259. W zamyśle tego opracowania było ukazanie tła geograficznego, kulturowego, społecznego, historycznego i teologicznego orędzia Księgi Ezechiela w kontekście wybranego tematu (tego pisma), a mianowicie opisu czynności symbolicznych. Moje artykuły (głównie) wraz z artykułem Waltera Joszki odnoszą się do „tła”, natomiast J. Tomiak zajął się osobą Ezechiela oraz opisem czynów symbolicznych. Ich uzupełnieniem stały się moje analizy poświęcone tekstowi Ez 16 podzielonemu na cztery części: ww. 1-3a.3b-43.44-52.53-63. Wprowadzając w tematykę czynów symbolicznych, J. Tomiak w artykule *Symbol i czynności symboliczne w Starym Testamencie* (s. 13-20) zaprezentował podłoże kulturowo-teologiczne myślenia Ezechiela. Autor odwołuje się do dwóch terminów hebrajskich: *הַאֵוֶת* i *מוֹפֵת*, które są ważne w biblijnym opisie czynności symbolicznych. Termin *הַאֵוֶת* (gr. σημεῖον) występuje 79 razy w BH i ma szczególne znaczenie w teologii przymierza w tradycji kapłańskiej, pojawia się również

w tekstach o charakterze parenetycznym (Wj 3,12; 1 Sm 10,7), a u proroków – w kontekście opisów czynności symbolicznych (Iz 20,3). Termin *נִיבֵּית* występuje 36 razy w BH, z tego 4 razy w Księdze Ezechiela i jest używany w podobnych kontekstach do *הִאֲוִה*. Autor zaznacza, że czynności symboliczne wykonywane przez proroków miały wesprzeć ich orędzie wypowiediane w słowach. Istotną zatem była interpretacja wykonywanych czynów, która prowadziła do lepszego poznania zamysłu samego Boga. Józef Tomiak poświęcił również sporo uwagi osobie proroka i jego Księdze: *Ezechiel – prorok nowych czasów* (s. 89–96). W tekście obok podstawowych informacji o proroku pojawia się również temat religijności Izraela w czasach Ezechiela, gdyż w warunkach przebywania w niewoli babilońskiej ustały dawne praktyki (zwłaszcza kult świątynny). W końcu autor porusza inne zagadnienia: tekst, podział i powstanie Księgi Ezechiela. Opowiada się za trójpodziałem, jednak tekst Ez 1,1–3,15 zalicza do części wstępnej, po której wyróżnia A (Ez 3,16–24,27), B (Ez 25,1–32,32) i C. (Ez 33,1–48,35). Tomiak uważa, że Księga powstała z inspiracji proroka, a jej ostateczny kształt nadali jego uczniowie jeszcze przed powrotem z niewoli (538 r. przed Chr.). Tematykę czynów symbolicznych opracował J. Tomiak w trzech artykułach. Pierwszy z nich nosi tytuł: *Czyny symboliczne wykonane w kontekście wyroczni przeciwko Judzie* (s. 102–166). Chodzi tu o teksty: *Utrata mowy* (Ez 3,22–27); *Gliniana tabliczka i żelazna patelnia* (Ez 4,1–3); *Spoczynek na lewym i prawym boku* (Ez 4,4–8); *Podpłomyk* (Ez 4,9–17); *Ostry miecz i próba ognia* (Ez 5,1–4), do tego dodaje fragment Ez 5,5–17 (*Interpretacja czynności symbolicznych*). Wszystkie teksty zostały poddane gruntownej analizie egzegetycznej. Autor przytacza tekst hebrajski i tłumaczenie. Często odwołuje się do terminologii oryginalnej, zwraca uwagę na słownictwo i syntaktykę wypowiedzi prorockich. Autor dochodzi do wniosku, że pięć analizowanych czynności miało istotne znaczenie dla głoszonego przez Ezechiela orędzia w kontekście zbliżającej się katastrofy Jerozolimy. Prorok jako rzecznik Boga przygotowywał lud na to wydarzenie. Pozbawiony mowy prorok ujawnia brak dostępu do słowa Jahwe, jaki spotkał lud z powodu swych występków, Jerozolima utraciła swą siłę (symbolizuje to kruchość glinianej tabliczki). Leżący na lewym i prawym boku prorok ujawnia winy Judy i Izraela i konieczność kreowania nowej rzeczywistości. Temat pokarmu symbolizuje z jednej strony sfery nieczystości, a z drugiej konieczność oczyszczenia, które będzie dziełem Jahwe. Działanie Pana podkreśla jeszcze bardziej symbolika miecza – miało dokonać się spustoszenie Jerozolimy. Ostatecznie lud okazał się gorszy od pogan i niezdolny do podporządkowania się prawu Jahwe (Ez 5,5–17). W kolejnym tekście J. Tomiak analizuje inne wypowiedzi Ezechiela: *Czyny symboliczne dokonane*

w obliczu zbliżającego się zniszczenia Jerozolimy (s. 181–210). Autor analizuje kolejne perykopy: *Ubiór zesłańca* (Ez 12,1-14); *Pokarm smutku* (Ez 12,17-20); *Prorocki jęk* (Ez 21,11-12) oraz *Skrzyżowania dróg* (Ez 21,23-29). Ubiór zesłańca wskazuje na konieczność opuszczenia Jerozolimy (znak dla zesłańców) i w ten sposób ujawniona została sprawiedliwość Jahwe. Miasto było zamknięte nie tyle z powodu oblężenia, ile z powodu grzechu w nim zakorzenionego. Ziemia, która była podstawą bezpieczeństwa i dobrobytu, musiała zamienić się w pustkowie, a znakiem tego był pokarm smutku. Jęk i płacz prorocki to właściwa reakcja na w obliczu zbliżającej się tragedii miasta. Znakiem zbliżającego się upadku było przybycie króla babilońskiego, który znalazł się na rozstaju dróg; została wybrana droga do Jerozolimy, której los został w ten sposób przypieczętowany. W ostatnim artykule J. Tomiak analizuje ostatnie teksty zawierające omawiany temat: *Czyny symboliczne dokonane w obliczu zniszczenia Jerozolimy i perspektywy odnowy* (s. 214–252). Analizie zostały poddane cztery teksty: *Gorący kocioł* (Ez 24,1-14); *Śmierć żony* (Ez 24,15-24); *Odzyskanie mowy* (Ez 24,25-27); *Dwa kawałki drewna* (Ez 37,15-28). Jerozolima została przedstawiona w symbolu „kotła”, w którym znaleźli się wszyscy przywódcy (najszlachetniejsze części zwierzęce), oni ponosili odpowiedzialność za los ludu. Zamiast okazywania troski doprowadzili cały kraj i Jerozolimę do nieszczęścia. Prorok ogłosił wyrok na miasto, które zostało przez Boga osądzone. W obliczu śmierci żony prorok otrzymał zakaz okazywania żałoby, jako znak braku żalu za unicestwioną Jerozolimą. Ostatnia czynność symboliczna proroka została dokonana w kontekście orędzia o teokratycznej odnowie Izraela. Motyw dwóch kawałków drewna ujawniał stan podziału ludu na dwie społeczności (Juda i Samaria). Obie społeczności nie mogły połączyć się na podstawie własnego wysiłku, a dzieła tego mógł dokonać wyłącznie Jahwe. Tylko to, co znalazło się w Jego „ręce”, stało się ponownie jednością. Orędzie proroka wykazuje, że Bóg sędzi i karze nie po to, by niszczyć, lecz by leczyć i uzdrawiać (s. 258).

W mojej Katedrze zostało obronionych kilka doktoratów z zakresu egzegezy i teologii Księgi Ezechiela. W 2010 r. byłem promotorem doktoratu Mariana K. Waśkowskiego: *Narody (גוֹיִם/גוֹיִם) w wyroczniach Ezechiela przeciwko Judzie (Ez 4–24)*, Opole 2010, ss. 220. Dysertacja ogranicza się wyłącznie do tekstów zawartych w pierwszej części Księgi Ezechiela, pomija fragment Ez 25–32 (Wyrocznie przeciwko obcym narodom) oraz Ez 33–48 (Odnowa teokratyczna). M. Waśkowski tak formułuje cel swojej pracy: jest nim ustalenie, jaką rolę spełniały obce narody (גוֹיִם), w wypowiedzial Ezechiela, skierowanych przeciwko Judzie (Ez 4–24) (s. 31). Mają one dać odpowiedź na pytania: dlaczego

prorok karcąc Judę, tak często wspomina obce narody? Jaki był do nich stosunek samego Jahwe, jakie plany miał względem tych obcych dla społeczności Izraela? Wszystkie te zagadnienia będą ważne dla opracowania, dlatego zastosowana egzegeza nie ma charakteru ogólnego, lecz będzie tak ukierunkowana, aby sprzyjała rozwiązywaniu problemów stawianych w dysertacji.

Autor po prezentacji tematu: *Narody (גוֹיִם/גוֹי) w Biblii Hebrajskiej* (s. 34–81) przeszedł do szczegółowej analizy tekstów Ezechiela. Pierwszy blok egzegezowanych tekstów nosi tytuł: *Narody (גוֹיִם/גוֹי) w pierwszej serii wyroczni przeciwko Judzie (Ez 4,1–7,27)*, (s. 82–134). Autor wykazuje, że „w analizowanym fragmencie termin גוֹי występuje w wielorakich kontekstach i odnosi się do różnych rzeczywistości społecznych” (s. 132). W analizowanym tekście obce narody miały odegrać w dziejach Izraela (Jerozolimy) ważną rolę, aczkolwiek była ona całkowicie podporządkowana woli Jahwe. Pan pouczał nade wszystko o tym, kim jest Izrael, który był częścią obcych ludów, lecz miał wyjątkowy status. Pomyślna przyszłość obcych ludów pozostawała w całkowitej zależności od przemiany, jaka winna dokonać się w Izraelu. W następnym rozdziale autor analizuje kolejne teksty: *Narody (גוֹיִם/גוֹי) w prorocत्वach przeciwko Jerozolimie (Ez 8,1–19,14)*, (s. 135–169). W obliczu nieszczęścia narodu prorok zapowiada nowy *Exodus*. Zanim on jednak nastąpi, istotny będzie pobyt Izraela wśród obcych narodów; będzie to zatem czas nowego poznania Jahwe (Ez 12,15). Tymczasem „Obce narody realizowały swoją politykę podporządkowania Izraela swym egoistycznym celem. Miały ułatwione zadanie, bo udało im się skłonić naród do przyjęcia ich praw i zwyczajów. Taka sytuacja okazała się pułapką dla Izraela. Tylko wierność prawu Jahwe było siłą narodu i dawało mu zwycięstwo w każdej konfrontacji z obcym narodem” (s. 167). Błędna drogę Jerozolimy wykazał prorok w tekście Ez 16; miasto (naród), zamiast na zawsze związać się z Jahwe, błędnie poszukiwało związków z obcymi ludami. W czwartym rozdziale autor omawia ostatnie wybrane teksty: *Narody (גוֹיִם/גוֹי) w prorocत्वach o zniszczeniu Judy (Ez 20,1–24,27)*, (s. 170–215). Autor wykazuje, że w tekście Ez 20–24 dominuje temat karania niewierności narodu. W tym kontekście motyw obcych narodów odwołuje się do pobytu Izraela w Egipcie (Ez 20), w Babilonii, jako pośmiewisko wśród narodów (Ez 22,3–4). Będzie to jednak proces głębokiej przemiany, usunięcia nieczystości, zwłaszcza bałwochwalstwa (Ez 23,30). Autor konkluduje, że tekst Ez 4–24 nie zawiera całościowego traktatu na temat obcych ludów (גוֹיִם/גוֹי), jego zainteresowanie koncentruje się na losie ludu Jahwe, który stał przed decydującym wyborem: Komu służyć? Jedynie wybór Jahwe gwarantował odnowę i pomyślność Izraela (s. 220).

W 2009 r. obronił doktorat mój student, Jan M. Pietryja, na podstawie pracy: *Grzech i jego skutki w proroctwie Ezechiela*, Opole 2009, ss. 240. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie: O jakich grzechach (nieprawościach) pisze prorok oraz jaki miały one wpływ na sytuację mieszkańców Jerozolimy w okresie przełomu i na zesłańców mieszkających w Babilonii? Na początku autor dokonał przeglądu terminologii hebrajskiej na określenie grzechu: רשע, עון, חטא, עול, פשע oraz חמס. Terminologia hebrajska nie ma precyzyjnego określania idei grzechu. Różnorodność terminologiczna podkreśla tę cechę myślenia semickiego, które posługując się różnymi rdzeniami, wskazują na: grzechy, nieprawości, winę, wykroczenie, przewrotność, nieuczciwość, niesprawiedliwość, przemoc, czynienie zła, pomyłkę, uchybienie. Pierwszy rozdział analityczny nosi tytuł: *Grzech w Ezechielowych wyroczniach o Izraelu* (s. 71–165). Autor poddał analizie trzynaście tekstów Księgi: *Prorok stróżem Izraela* (Ez 3,18-21); *Czyny symboliczne* (Ez 4,4.5.6.17); *Dzień Jahwe i jego skutki* (Ez 7,11.13.16.19.23); *Profanacja świątyni* (Ez 8,17); *Odpowiedź Jahwe na profanację świątyni* (Ez 9,9); *Chleb smutku* (Ez 12,19); *Przeciwko bałwochwalstwu* (Ez 14,3.4.7.10); *Odpowiedzialność osobista* (Ez 14,12-13); *Grzechy Jerozolimy* (Ez 16,49.51.52); *Odpowiedzialność indywidualna* (Ez 18,4.14.20.21.24); *Król Babilonii w pobliżu Jerozolimy i Ammonitów* (Ez 21,28.29.30.34); *Grzechy przywódców Jerozolimy* (Ez 22,26); *Ezechiel wzorem postępowania* (Ez 24,23). Autor zaznacza, że prorok wypełniając swą misję, musiał zająć się kwestią grzechu, winy i nieprawości, one to bowiem obciążały społeczność Izraela. Ezechiel jako stróż był zobowiązany do czuwania, by grzech się, rozprzestrzenił pośród zesłańców (zwłaszcza bałwochwalstwo). Ten, kto był złoczyńcą (רשע), pozbawiał się więzów z Jahwe i ze społecznością sprawiedliwych. Cały dom Izraela okazał się grzeszny i nikt nie mógł odwołać się do zasług ojców. Bóg niejako Ezechiela uczynił grzechem (leżenia na boku lewym i prawym – Ez 4,4-17), korzeniem zła był podział Izraela na dwie wrogie społeczności. Na skutek grzechu wśród mieszkańców zapanował lęk i strach. Ziemia została napelniona przemocą i gwałtem (Ez 7,11). Izrael nie był już świadkiem Bożych dzieł (popępiał bałwochwalstwo), dlatego zostały mu nałożone kajdany, by już więcej nie obrażał Jahwe (Ez 7,23). Naród naraził się na działanie gniewu Jahwe, dopuścił się bowiem naruszenia porządku natury stworzonej, a ziemia stała się dla niego nieprzyjazną (Ez 12,19). Wina Izraela sprowadzała skutki śmiertelne (Ez 14,9), a odpowiedzialność za nie będzie miała charakter indywidualny (Ez 14,14; 18). Ezechiel w szczególny sposób ukazał grzechy Jerozolimy w tekście Ez 16, niemniej jednak Bóg nie odrzucił miasta i oczekiwał jego „zawstydzenia”, czyli przyznania się do popełnionych grzechów wraz

z gotowością znoszenia hańby (בְּצַדִּיקוּתָהּ). Najazd Nabuchodonozora stał się okazją do ukazania grzeszności narodu (Ez 21,23-32). W tekście pojawiają się takie określenia, jak: עוֹן, פֶּשַׁע i חַטָּא, które wykazują, że „Grzechy te nie były czymś powierzchownym, lecz odcisnęły istotne piętno na całą kondycję społeczną zbuntowanego miasta” (s. 164). Największe spustoszenie powodowały grzechy przywódców, ignorowano prawo i szargano świętości (Ez 22,26). Prorok stał się dla zesłańców znakiem, dzięki któremu mogli rozpoznać zarówno swoje nieprawości, jak i wolę Jahwe, by lud został odnowiony. Kolejny rozdział nosi tytuł: *Grzech w wypowiedziach przeciwko narodom i w wyroczniach odnowy* (s. 166–209). Autor analizuje siedem tekstów: *Przeciwko Tyrowi* (Ez 28,16.18); *Przeciwko Egipcjowi* (Ez 29,16); *Wezwanie do nawrócenia* (Ez 33,10.12.13.15.18); *Proroctwo przeciwko górze Seir* (Ez 35,5); *Odrodzenie Izraela* (Ez 36,31.33); *Jedno królestwo Judy i Izraela* (Ez 37,23); *Zbawcze skutki karania Izraela* (Ez 39,23). Zesłańcy otrzymali znak zagłady w postaci zatracenia potężnego Tyru (Ez 28,1-1), choć był postrachem wielu ludów; podobny los miał spotkać Egipt (Ez 29,1-16). Żaden z tych ludów nie mógł przyjść z pomocą Izraelowi ukaranemu z powodu swych grzechów. Bóg jednak nie chciał śmierci grzesznika, lecz jego nawrócenia i życia (Ez 33,11). Pan, który przeprowadzał lud przez niewolę, w Babilonii pouczy go nie tylko o przeszłości grzesznej, lecz również przyszłości, o odnowionym ludzie. Izrael zatem oddalił się od Jahwe i splamił się swymi grzechami (פֶּשַׁעֵיהֶם). Lud w końcu poznał, że odstąpił od Jahwe, że został osamotniony, zdany na łaskę i niełaskę obcych ludów. To odejście oznaczało porzucenie całego prawodawstwa, czyli życie wbrew woli Bożej. Autor zauważa, że według Ezechiela nastąpił czas weryfikacji życia, nastąpił „dzień”, w którym do wszystkich zostało skierowane orędzie prorockie i napomnienie stróża. Mieszkańcy Jerozolimy (Ez 36,31.33) uświadamiali sobie popełnione występki, mieli doznawać swego obrzydzenia (וּנְקַטְתֶּם) do siebie samych (בַּפְּנֵיהֶם). Był to konieczny etap w procesie odnowy, który miał prowadzić do przemiany człowieka, posiadającego nowe serce i mieszkającego w Edenie, czyli w miejscu gdzie nie było już miejsca na grzech. Ten wyidealizowany obraz przyszłości nie został zrealizowany w okresie odnowy po niewoli. Odnowa, jaką miał dokonać Jahwe, oznaczała uwolnienie od wszystkich wiarołomstw (מוֹשַׁבְתֵּיהֶם; Ez 37,23), a zwłaszcza od wszelkich postaw przeciwnych prawu Bożemu i zobowiązaniom, jakie Izrael miał względem Jahwe. Celem postępowania Pana było odnowienie Jego relacji z ludem, który powracając do swego Wybawiciela, mógł żyć w harmonii z Nim, odrzuconej przez grzech. Utrata Jahwe była największym nieszczęściem dla ludu, który jednak od początku był związany z Bogiem cierpliwym, przebaczącym

i łaskawym. Ostatni rozdział pracy nosi tytuł: *Grzech w wizjach nowej Jerozolimy* (s. 210–236) i zawiera analizę siedmiu tekstów: *Ofiary za grzechy* (Ez 40, 39); *Święte sale świątynne* (Ez 42,13); *Wezwanie do zawstydzenia z powodu grzechów* (Ez 43,10); *Konsekracja ołtarza całopaleń* (Ez 43,19.20.21.22.23.25); *Występki lewitów* (Ez 44,10.12); *Prawo i sprawiedliwość w miejsce występków* (Ez 45, 9); *Obowiązki władcy* (Ez 45,17-19.22-23.25). Autor stawia podstawową tezę, iż tylko Jahwe jest święty i doskonały. Izrael natomiast, aby istnieć, miał stać się ludem doskonałym, a odnowiony kult również służyć oczyszczaniu ludu, stąd wzmianki o ofiarach przebłagalnych (חטאת) składanych za winy narodu. Izrael będzie potrzebował stałego oczyszczenia, lecz dzięki stosownym ofiarom ten proces będzie do dokonywał, a dzięki niemu nie zostanie sprofanowane święte miejsce (קדש), jakim jest obręb świątynny. Ofiary za grzech (oczyszczające) były składane przez cały tydzień, czyli aż do wypełnienia się czasu (siedem jest symbolem pełni). Tymczasem grzechy przeszłości będą rodzić zawstydzenie u ludu (Ez 43,11), który w pełni uświadamiał sobie wszystkie grzechy (מַעֲשֵׂיוֹנֵי חַיִּתָּהֶם). Przywódca ludu (הַנָּשִׂיא) był odpowiedzialny za dopilnowanie wypełnienia przez kapłanów ich obowiązków. Odnosiło się to również do ofiary za grzech (אֲתֹת־הַחַטָּאת). W odnowionej Jerozolimie nie będzie już miejsca na żadną niesprawiedliwość społeczną (Ez 45,9). Autor, konkludując, stwierdza: „Wydaje się, że największym wkładem Ezechiela w budowaniu nowej świadomości ludu było pouczenie o grzechu i winie” (s. 238). Był to początek drogi nawrócenia i odnowy, na której końcu będą kości „narodu” (Ez 37,1-14), i nikt nie będzie się już kalał bałwochwalstwem (Ez 37,23). Środowisko życia nowego Izraela opisał Ezechiel w rozdziałach 40–48. Ezechiel nie przedstawił wizji doskonałego i bezgrzesznego człowieka, lecz na podstawie jego całej słabości wskazał na jedyny ratunek, jakim dysponował, a mianowicie okazanie posłuszeństwa w wierze Jahwe.

W wykazie bibliograficznym zostały wymienione również inne opracowania polskich biblistów zajmujących się Księgą Ezechiela; są to artykuły, które zawierają bogatą tematykę związaną z pouczeniem płynącym z lektury Księgi.

8. Początki apokaliptyki starotestamentalnej

(Sebastian Malkusz)

Apokaliptyka należy do tych zagadnień biblijnych, które najbardziej fascynują szerokie grono odbiorców. O ile jednak w starożytności sięgano po pisma apokaliptyczne z pobudek religijnych, o tyle dziś niejednokrotnie sięga się po nie w poszukiwaniu sensacji. Nie znaczy to jednak, że apokaliptyka przestała być znacząca dla osób, które chcą spotkać się z żywym Słowem. Pisma apokaliptyczne nadal oddziałują na świadomość osób religijnych, lecz wieki dzielące nas od czasów, w których te dzieła powstawały, skutecznie wybudowały mur nieporozumień, błędnych teorii, a w konsekwencji lęków przed tym, co możemy odnaleźć na kartach takich pism, jak Księga Daniela, czy Apokalipsa św. Jana. Współcześnie stoimy zatem w obliczu wielkiej potrzeby objaśniania pism apokaliptycznych, tak aby dzisiejszy człowiek mógł bez obaw, ale i bez niezdrowej sensacji sięgać po pisma apokaliptyczne.

Przedmiotem niniejszego artykułu będą początki apokaliptyki starotestamentalnej. Temat zostanie opracowany w trzech punktach. W pierwszym punkcie zostaną podjęte zagadnienia związane z terminologią oraz charakterystyką pism apokaliptycznych. Zostaną udzielone odpowiedzi na pytania: czym jest apokaliptyka oraz jakie są jej typowe rysy. Drugi punkt stanowić będzie próbę udzielenia odpowiedzi na pytania związane z procesem powstawania nurtu apokaliptycznego. W jakich okolicznościach ów nurt powstawał, kto był odpowiedzialny za jego rozwój, jakie źródła inspirowały apokaliptyków? W trzecim punkcie zostaną z kolei podane konkretne teksty starotestamentalne, które, ze względu na zawartość niektórych cech późniejszej apokaliptyki, możemy określić jako protoapokaliptyczne. Przedmiotem analizy ostatniego punktu będą zatem teksty z Księg: Ezechiela, Izajasza, Zachariasza, Malachiasza i Joela. Przeprowadzona w trzecim punkcie analiza nie zawiera wszystkich starotestamentalnych tekstów, zawierających pewne znamiona o charakterze apokaliptycznym. Wybór tych tekstów został jednak podykto-

wany nieco większym nagromadzeniem cech, które w apokaliptyce będą już powszechnie.

8.1. Problemy terminologiczne, charakterystyka pism apokaliptycznych

Pojęcie „apokaliptyka” jest niezwykle pojemne i niejednoznaczne. L. Stachowiak, definiując ten termin, wskazał na jego trzy znaczenia, zgodnie z którymi apokaliptykę można określić jako:

- 1) „kierunek teologiczny okresu późnego judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa;
- 2) rodzaj literacki charakterystyczny dla piśmiennictwa tego okresu;
- 3) naukę o apokalipsach, tj. pismach dominujących w tym okresie”¹.
- 4) Wielu jednak uczonych, by ustrzec się przed wieloznacznością, wprowadza dodatkowe rozróżnienia i w ten sposób otrzymujemy trzy główne pojęcia:
- 5) apokaliptyka – określa gatunek literacki dzieła i oznacza tym samym pisma nazywane apokalipsami;
- 6) eschatologia apokaliptyczna – stanowi doktrynę religijną. Są to pewne idee i myśli, które następnie mogą się uzewnętrzniać w apokalipsach;
- 7) apokaliptycyzm – odnosi się do pewnych ruchów czy społeczności, których ideologia opiera się na perspektywie eschatologii apokaliptycznej².

Już więc na podstawie samej definicji apokaliptyki okazuje się, że badane zagadnienie jest dość złożone. Świadomi tego byli już uczeni, którzy zebrali się w 1979 r. na konferencji w Uppsali, uznając że najwłaściwszym sposobem prowadzenia badań z zakresu jest zasada *contra definitionem, pro descriptione*³. Nie znaczy to jednak, że bibliści zostali zwolnieni z wszelkich prób zdefiniowania badanego zjawiska. Jedną z najczęściej przytaczanych definicji, w kontekście gatunku literackiego apokalipsy, jest ta zaproponowana przed J.J. Col-

¹ L. STACHOWIAK, *Apokaliptyka*, EK I, s. 753.

² P.D. HANSON, *Apocalypses and apocalypticism. Introductory overview*, ABD I, s. 280–281; M. PARCHEM, *Wprowadzenie do apokaliptyki*, w: TENŻE (red.), *Pisma apokaliptyczne i Testamenty* (AST 2), Kraków – Mogilany 2010, s. 21–114.

³ D. HELLHOLM, *Introduction*, w: TENŻE (red.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*, Tübingen 1983, s. 2.

linsa: „Apokalipsa jest gatunkiem literatury objawieniowej, posiadającym ramy narracyjne, gdzie ludzkiemu odbiorcy przekazywane jest objawienie za pośrednictwem jakiegoś nadprzyrodzonego bytu, który odsłania przed nim transcendentną rzeczywistość, która jest zarówno czasowa (w takiej mierze, w jakiej dotyczy eschatologicznego zbawienia), jak i przestrzenna (tak dalece, jak opisuje inny, nadprzyrodzony świat)”⁴. Zaproponowana przez Collinsa definicja usiłuje odnaleźć wspólny mianownik pism apokaliptycznych, co ułatwia przyporządkowanie danego dzieła do nurtu apokaliptycznego. Warto jednak również przyrzeć się nieco szerszemu katalogowi cech charakteryzujących apokalipsy. Taki katalog został sporządzony przez K. Kocha, który, w oparciu o sześć pism apokaliptycznych, wyróżnił sześć cech literackich i osiem idei typowych dla apokalips, które traktował jako zbiór czy też kompozycję różnych gatunków literackich⁵. Owe cechy literackie to:

- 1) wizje, które często zawierają dialog między człowiekiem a istotą pozaziemską;
- 2) reakcja człowieka na wizję, a więc duchowy wstrząs;
- 3) mowy napominające, które wizjoner kieruje do odbiorców;
- 4) pseudonimia;
- 5) obrazy czerpane z mitologii, które są bogate w symbolikę;
- 6) złożony charakter apokalips i długi okres ich powstawania.

Typowymi ideami, które pojawiają się w apokalipsach, są z kolei:

- 1) oczekiwanie na szybką zmianę ziemskiej rzeczywistości w przyszłości;
- 2) nadejście kosmicznej katastrofy stanowiącej znak eschatologicznego końca;
- 3) periodyzacja historii zdeterminowanej już od stworzenia;
- 4) wiara w istnienie i działanie aniołów oraz demonów;
- 5) przyszłe zbawienie, które nawiązuje do rzeczywistości rajskiej;
- 6) ustanowienie królestwa Bożego na ziemi;
- 7) pośrednik jako gwarancja ostatecznego zbawienia, który jest różnie nazywany, m.in. Mesjaszem, Synem Człowieczym, Wybrańcem;
- 8) ostateczne połączenie sfery ziemskiej i niebiańskiej oraz chwalebna przemiana struktur społecznych.

⁴ J.J. COLLINS, *Introduction: Towards the Morphology of the Genre*, w: TENŻE (red.), *Apocalypse. The morphology of a Genre*, Missoula 1979, s. 9, cyt. za: D. KOTECKI, *Kryteria interpretacji apokalipsy*, BPT 5 (2012), s. 25.

⁵ K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic*, London 1972, s. 23–33, cyt. za: M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 26.

Dzieła apokaliptyczne nie muszą zawierać wszystkich wyżej wymienionych cech jednocześnie, choć ich większe nagromadzenie świadczy o pewnym typie myślenia apokaliptycznego.

8.2. Pochodzenie apokaliptyki

Literatura apokaliptyczna, mimo licznych studiów, skrywa przed badaczami jeszcze wiele tajemnic. Jesteśmy w stanie podać przybliżony proces tworzenia się myśli apokaliptycznych, możemy wskazać niektóre grupy inspirowane ideami apokaliptycznymi, potrafimy również, z pewnym prawdopodobieństwem, określić wpływy zarówno biblijne, jak i pozabiblijne twórców apokaliptów. Te same pytania są jednak często źródłem różnych odpowiedzi, niejednokrotnie hipotetycznych. Pytań dotyczących apokaliptyki jest więc sporo, pojawia się jednak również coraz więcej odpowiedzi. Niektóre z tych pytań i odpowiedzi dotyczących okoliczności tworzenia się myśli apokaliptycznej, środowisk, w których się ona rozwijała, oraz źródeł, z których czerpała, zostaną przedstawione poniżej.

Rozważając problem genezy apokaliptyki starotestamentalnej możemy stwierdzić, że pytanie o jej początek prowadzi nas do środowiska wprowadzonych do Babilonii Żydów⁶. Tęsknota za tym, co utracone – wolnością, ojczyzną, Świątynią – spowodowała, że myśl eschatologiczna proroków na wygnaniu (Ezechiel, Deuteroizajasz) nabierała coraz ostrzejszych rysów. Rozbudowana symbolika i sugestywne wizje Ezechiela sprawiają, że jest on nazywany ojcem apokaliptyki żydowskiej⁷. Czasy po niewoli jeszcze bardziej zintensyfikowały oczekiwania eschatologiczne. Powrót z wygnania wprawdzie nastąpił, a Świątynia została odbudowana, jednak Żydzi oczekiwali czegoś więcej. Zgodnie z zapowiedzią proroków, ich powrót miał być czymś na wzór spektakularnego wyjścia z Egiptu, tymczasem stolica była nadal zrujnowana i nie doczekano się żadnych nadzwyczajnych znaków Boskiej interwencji. Odbudowana Świątynia z kolei była zaledwie namiastką tego, co zostało zburzone w 587 r. przed Chr. Nic zatem dziwnego, że lud Izraela z coraz większą natarczywością zadawał pytanie o to, czy Bóg ich ojców nadal sprawuje nad nimi opiekę. W odpowiedzi na te pytanie rodziła się właśnie apokaliptyka, która z wolna porzucała nadzieję na naprawę tego świata i oczekiwała Boskiej interwencji, inaugurującej

⁶ S. JĘDRZEJEWSKI, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, RBL 51 (1998), nr 1, s. 31.

⁷ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, Cz. I (Academica 14), Tarnów 1999, s. 300.

nastanie nowego, eschatologicznego Królestwa Bożego⁸. Dla wielu apokalips klimatem psychologicznym „jest chęć przełamania uczuć bojaźni i zniechęcenia wobec doznawanego ucisku, chęć oparcia się na ufności w interwencje Boże, kładące ostateczny kres wszelkim cierpieniom”⁹. Z tego też powodu liczne apokalipsy powstawały w czasach prześladowań. Łatwo stąd o wniosek, by kontekst prześladowań rozciągać na całą literaturę apokaliptyczną. To popularne przekonanie nie odnajduje jednak potwierdzenia w źródłach. Jak stwierdza M. Parchem, „duża liczba apokalips nie jest związana z żadnym rodzajem kryzysu i doświadczenia bezsilności”¹⁰. Podobny błąd generalizowania dokonywano we wcześniejszej egzegezie, gdzie literaturę apokaliptyczną postrzegano niejednokrotnie jako wytwór jednego środowiska. Tymczasem grup społecznych o profilu apokaliptycznym było więcej. Różniły się one zarówno poglądami, jak i płodnością literacką. Często wskazuje się na kręgi mądrościowe, kapłańskie, esseńczyków, wspólnotę qumrańską, koła chasydzkie, faryzeuszów czy zelotów. Ta różnorodność środowisk sprawia, że określając *Sitz im Leben* apokalips, należy być szczególnie ostrożnym i ostatecznych wniosków trzeba szukać w konkretnych tekstach¹¹.

Apokaliptycy stworzyli wprawdzie nowy i odrębny nurt religijny¹², ale trzeba jednocześnie podkreślić, że byli bardzo mocno zakorzenieni zarówno w tradycjach biblijnych¹³, przede wszystkim prorockich i mądrościowych, jak i pozabiblijnych. Lektura pism apokaliptycznych bez trudu uzmysławia nam, iż czytamy dzieła ludzi, którzy w dużej mierze byli spadkobiercami ducha prorockiego. Mocno podkreślają to słowa A. Jankowskiego, który w komentarzu do Apokalipsy św. Jana tak opisuje relację apokaliptyki do profetyzmu: „Wiąże się ona częściowo z profetyzmem jako przepowiednia dotycząca rzeczy ostatecznych i jako dalsza jego faza w rozwoju dziejowym. Skoro zamilknie profetyzm, miejsce jego zajmie właśnie apokaliptyka”¹⁴.

⁸ *Tamże*, s. 299–300; L. STACHOWIAK, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 376 (1971), s. 61.

⁹ A. JANKOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT XII), Poznań 1959, s. 72.

¹⁰ M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 103.

¹¹ *Tamże*, s. 102.

¹² *Tamże*, s. 40, 62.

¹³ Jak trafnie stwierdza R. Rubinkiewicz: „Sięgano po wszystko, co mogło stanowić podstawę do obudzenia ducha religijnego w narodzie i ukazanie nadziei na lepszą przyszłość”. R. RUBINKIEWICZ, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, RBL 41 (1988), nr 1, s. 59.

¹⁴ A. JANKOWSKI, *Apokalipsa*, s. 72.

Z drugiej jednak strony należy podkreślić, że choć apokaliptyka, w pewnym stopniu, wywodzi się z profetyzmu, to jednak jest od niej różna¹⁵. Na podstawie kilku niżej przedstawionych punktów widać zarówno elementy wspólne, jak i różnice:

- wizje (np. Am 7,7-9; 8,1-3; Jr 1,11-12; 1,13-19; Ez 1,4-28; 37,1-14; Za 1-6) – apokaliptycy nie tylko przejęli ten sposób komunikowania słowa Bożego, ale wyposażyli go w bogatszy symbolizm i liczne aluzje zarówno do tradycji biblijnych, jak i bliskowschodnich tekstów mitologicznych¹⁶;
- historia i eschatologia – prorocy byli wnikliwymi obserwatorami kondycji religijnej, moralnej i politycznej swojego narodu. Widzieli konieczność zmian i zapowiadali sąd oraz odmianę losu Izraela. W ich wypowiedziach często możemy doszukać się takich formuł, jak: „po tych dniach”, „po tych latach”, „przy końcu dni”, „dzień Jahwe” czy „reszta Izraela”¹⁷. Sąd i odmiana losu dotyczyła jednak przede wszystkim Izraela i otaczające go narody, a wszystko to miało się odbyć na tym świecie. Dla apokaliptyka z kolei „świat nie nadaje się już do naprawy”¹⁸. Musi nastąpić jego unicestwienie i nowa epoka. W sposób oczywisty zmienia się również zasięg zmian. Przemianie i sądowi zostanie poddany cały kosmos. Prorocy wprawdzie też sporadycznie mówili o definitywnym końcu grzesznego świata, który miał zostać zastąpiony nowym i nieprzemijalnym (np. Za 14,6; Iz 65,17-18; 66,22)¹⁹, apokaliptycy jednak uczynili normę z tego, co prorocy zaledwie sygnalizowali;
- sposób otrzymywania objawienia – prorokom objawienie przekazuje sam Bóg, tylko sporadycznie dzieje się to za sprawą aniołów (np. Ezechiel, Zachariasz). Dla apokaliptyków przekaz objawienia poprzez istoty niebiańskie jest powszechny²⁰.

Profetyzm, jak już zostało wcześniej zaznaczone, nie stanowi jedynej biblijnej inspiracji dla apokaliptyków. Drugim istotnym źródłem dla autorów

¹⁵ R. RUBINKIEWICZ, *Apokaliptyka*, s. 55.

¹⁶ M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 29–30.

¹⁷ L. STACHOWIAK, *Apokaliptyka i eschatologia*, s. 66.

¹⁸ B. POŁOK, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu* (Podręczniki i skrypty 3), Opole 1999, s. 269.

¹⁹ L. STACHOWIAK, *Apokaliptyka i eschatologia*, s. 67.

²⁰ M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 31.

apokalips była literatura sapiencjalna, co daje się zaobserwować m.in. na podstawie kilku poniższych cech:

- wykorzystanie imion praojców mądrości – pomocną wskazówkę dla zidentyfikowania tła i istoty apokaliptyki podaje G. von Rad. Autor zwraca uwagę na tytuły apokaliptyków. Jako przykład podaje tradycje związane z Danielem, Ezdraszem i Henochem²¹;
- zainteresowanie poznaniem – jak pisze S. Jędrzejewski: „Apokaliptycyzm jest eschatologiczny, a jako taki chce wyjaśnić sens bytowania człowieka, poszukiwanie zaś sensu jest widoczne również w literaturze sapiencjalnej”²²;
- interpretacja snów i znaków – najstarsze apokryfy (tradycja henochiczna, Księga Daniela) odwołują się nie do mądrości o charakterze dydaktycznym, tzn. nie koncentrują się na radach i wskazówkach, ale do mądrości o profilu mantycznym, tj. skupiają się na wyjaśnianiu snów i znaków odsłaniających przyszłość. Bazą biblijną takiego typu mądrości jest np. postać Józefa (Rdz 37,5-11; 40,1-22; 41,1-32), czy nocne widzenia w Księdze Hioba (Hi 4,12-13; 33,15-16)²³.

8.3. Starotestamentalne (prorockie) zapowiedzi apokaliptyki

Jedyną księgą spośród pism Starego Testamentu, którą moglibyśmy nazwać apokalipsą, jest Księga Daniela (pismo to nie zostało uwzględnione w niniejszej prezentacji). Istnieje jednak wiele dzieł, które zawierają w sobie elementy apokaliptyki. Przeanalizowanie przynajmniej niektórych z nich będzie zadaniem bieżącego punktu.

8.3.1. Księga Ezechiela

O tym, że Ezechiel jest nazywany ojcem apokaliptyki, była już mowa wcześniej, teraz z kolei należy przyrzeć się tekstom, które o tym świadczą. Jako szczególnie istotne należy wyróżnić: wizję tronu Bożego (Ez 1,4-28); wizję

²¹ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 598.

²² S. JĘDRZEJWSKI, *Apokaliptyka*, s. 33.

²³ M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 32–33; J.C. VANDERKAM, *Reflections on Early Jewish Apocalypses*, w: M.S. WRÓBEL (red.), *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa* (Analecta Biblica Lublinensia 6), Lublin 2010, s. 21.

wysuszonych kości (Ez 37,1-14); proroctwo o Gogu (Ez 38–39); wizja nowej Świątyni i nowego Izraela (Ez 40–48).

8.3.2. Wizja tronu Bożego (Ez 1,4-28)

Teofania przedstawiona w pierwszym rozdziale Księgi Ezechiela zawiera opisy tajemniczych istot oraz przedmiotów. Bogata symbolika zawarta w wizji inauguracyjnej miała podkreślić potęgę Boga narodu izraelskiego oraz Jego suwerenność nad pogańskimi bóstwami, siłami natury oraz całym stworzeniem. W teofanii zostały wykorzystane elementy mitologii bliskowschodniej, z którymi Żydzi często stykali się na wygnaniu²⁴

8.3.3. Odejście chwały Bożej ze świątyni (Ez 10,1-22)

Motyw tronu Bożego, tajemniczych istot oraz przedmiotów powraca w dziesiątym rozdziale Ezechielowego dzieła, ukazującym chwałę Bożą, która opuszcza Świątynię.

8.3.4. Wizja wysuszonych kości (Ez 37,1-14)

Oczom Ezechiela ukazuje się dolina pełna wyschniętych kości. Sługa Słowa otrzymuje jednak polecenie, by prorokować nad kośćmi, czego następstwem okazuje się oblekanie kości w ścięgna, ciało i skórę. Powtórne prorokowanie owocowało z kolei darem ducha. Wcześniej bowiem w kościach nie było życia. Ten sugestywny obraz sprawił, iż wielu chciało w nim widzieć naukę o zmartwychwstaniu. I choć tekst nie mówi wprost o zmartwychwstaniu indywidualnym, lecz o odnowieniu Izraela jako narodu, to jednak niewątpliwie wizja ożywienia kości miała swój wkład w rozwój myśli apokaliptycznej.

8.3.5. Proroctwo o Gogu (Ez 38–39)

Proroctwo skierowane przeciwko Gogowi należy do istotniejszych tekstów protoapokaliptycznych Starego Testamentu. Treść zawarta w tych rozdziałach sprawia, że daje się zaobserwować powolne przejście od eschatologii prorockiej do eschatologii apokaliptycznej. Utożsamiający wszelkie przeciwne Bogu

²⁴ Por. A.S. JASIŃSKI, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 1–10* (OBT 77), Opole 2005, s. 16–44.

siły Gog występuje przeciwko Izraelowi, jednak odbywająca się podczas katastroficznej scenerii walka ukaże opiekuńczą interwencję Boga, który wkracza w dzieje, by okazać się Panem i Sędzią, mającym władzę nad czasem i przestrzenią, nad całym uniwersum. Proroctwo o Gogu wydaje się mieć szczególnie istotny wkład w rozwój myśli apokaliptycznej, co trafnie opisuje W. Pikor w podsumowaniu rozważań na temat apokaliptycznego charakteru proroctwa zawartego w Ez 38–39: „Ezechiel jako pierwszy wprowadza do eschatologii prorockiej nowy wymiar czasu, który wykracza poza wydarzenia historyczne i staje się kategorią transcendentálną (...) Zapowiadane w proroctwie o Gogu wydarzenia nie odnoszą się tylko do historii Izraela, lecz mają charakter uniwersalny i kosmiczny”²⁵. Ez 38–39 może być również rozumiany jako tekst protoapokaliptyczny ze względu na użyty przez proroka język oraz wykorzystane przez niego motywy mitologiczne, z czego będą korzystały również późniejsze pokolenia apokaliptyków, zwłaszcza w opisach eschatologicznej wojny Boga z siłami zła²⁶.

8.4. Wizja nowej Świątyni i nowego Izraela (Ez 40–48)

Prorok doświadcza wizji, w której prowadzi go anioł. Oczom wizjonera ukazuje się nowe Jeruzalem z nową Świątynią, gdzie ma odbywać się kult sprawowany według ściśle określonego prawa. Podany zostaje również nowy podział kraju. Intencją tekstu nie jest jednak określenie właściwych proporcji architektonicznych Świątyni, ani zorganizowanie sprawnej administracji państwowej, lecz ukazanie stałej opieki Boga nad ludem, który stanął w obliczu zagrożenia utraty świadomości religijnej i narodowej.

8.5. Księga Izajasza

Księga Izajasza, jak wiadomo, składa się z trzech zasadniczych części, a motywy apokaliptyczne są zawarte w każdej z nich, przy czym należy podkreślić, iż znajdujące się wśród pism Proto-Izajasza Wielka i Mała Apokalipsa zostały opracowane przez późniejszych redaktorów.

²⁵ W. PIKOR, *Ez 38–39 jako zwiastun eschatologii apokaliptycznej*, w: M.S. WRÓBEL (red.), *Apokaliptyka*, s. 66.

²⁶ M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 42.

8.5.1. Wielka Apokalipsa (Iz 24–27)

Iz 24–27 jest zbiorem różnych proroctw i hymnów, które zostały spisane na przestrzeni kilku wieków. Badacze określają rozpiętość czasową kolekcji na VI–II w. przed Chr. Rozdziały 24–27, choć nie stanowią jeszcze klasycznej apokalipsy, zawierają sporo jej elementów, tak więc nazwa jest w pewien sposób uzasadniona. Do szczególnie istotnych motywów apokaliptycznych możemy zaliczyć: zakorzeniony w mitologii bliskowschodniej język, „sąd nad całym światem, katastrofa kosmiczna, znaki naruszające porządek natury, interwencja Boga, zniszczenie wrogów i ostateczne zwycięstwo Izraela, uczta eschatologiczna”²⁷. Tekst zawiera również wzmiankę o zmartwychwstaniu (Iz 26,19), która jest przedmiotem sporu pośród biblistów. Niektórzy widzą w niej podobną naukę do tej zawartej w Ezechielowej wizji wyschniętych kości²⁸, inni z kolei uważają, że Iz 26,19 jest dalszym etapem rozwoju nauki o zmartwychwstaniu i zapowiada rzeczywiste zmartwychwstanie zmarłych²⁹. Wielka Apokalipsa, w zwiastowaniu kary, wykracza poza horyzont ziemski i zapowiada sąd również nad istotami niebiańskimi.

8.5.2. Mała Apokalipsa (Iz 34–35)

Rozdziały nazywane Małą Apokalipsą stanowią, tak samo jak Wielka Apokalipsa, zbiór powygnąnczy. Tekst został opracowany prawdopodobnie w V w. przed Chr., a jego treść stanowi zapowiedź sądu nad narodami, którym towarzyszyć będą wstrząsy kosmiczne oraz krwawe bitwy. Uosobieniem wszystkich nieprzyjaciół ludu Bożego okazuje się być Edom, tradycyjny wróg Izraela. W pierwszej części zbioru pojawiają się demoniczne stwory znane z bliskowschodnich podań ludowych oraz mitologii³⁰. Druga część dyptychu obwieszcza nadchodzące zbawienie Izraela, które jest przedstawione niczym nowy *Exodus*.

²⁷ M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 43.

²⁸ J.J. COLLINS, *Apokalipsy i eschatologia Starego Testamentu*, w: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2004, s. 894.

²⁹ J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, s. 436–437.

³⁰ Najbardziej znamienna jest postać Lilit (לִלִית), choć i pozostałe terminy występujące w Iz 34,14, takie jak אַיִם, צַיִם czy שְׁעֵיר, mogą wskazywać na istoty demoniczne. J.D.W. WATTS, *Isaiah 34–66* (WBC 25), Dallas 1987, s. 13–14.

8.5.3. Deutero-Izajasz (40–55)

W prorocत्वach kolejnego proroka na wygnaniu również możemy dostrzec pewne idee, które wykazują podobieństwo do późniejszego nurtu apokaliptycznego. Deutero-Izajasz zapowiada koniec niewoli. Izrael zostanie uwolniony i powróci do swej ojczyzny. Prorok podkreśla, że mające nadejść wydarzenia są „rzeczą nową” (Iz 43,19; 48,6), a spektakularne wyjście może być zrozumiałe tylko dzięki analogii do wielkich wydarzeń z dawnych dni. Uwolnienie można zatem rozumieć jako nowy, wspanialszy Exodus. W prorockim opisie nie zabrakło odniesień do mitologicznej walki Boga z potworami morskimi (Iz 51,9-11), który to motyw będzie chętnie podejmowany w eschatologii powygnaniowej (np. Iz 27,1; Dn 7)³¹.

8.5.4. Trito-Izajasz (56–66)

Trzecia część Księgi Izajasza również zawiera pewne motywy, dzięki którym niektórzy badacze dostrzegają w niej apokaliptyczny profil³². Szczególnie istotne wydają się być dwa ostatnie rozdziały, opisujące eschatologiczny sąd nad odstępcami, zbawienie wiernych oraz, przedstawiona w apokaliptycznych barwach, gloryfikacja Świętego Miasta³³. Najbardziej znamienny tekst o wymowie eschatologicznej jest zawarty w Iz 65,17 i zapowiada stworzenie nowych niebios i nowej ziemi³⁴.

8.6. Księga Zachariasza

Księga Zachariasza dzieli się zasadniczo na dwie części: Za 1–8 oraz Za 9–14. Zostały one sporządzone w różnych okresach. Proroctwa zawarte w pierwszej części zostały wypowiedziane w latach 520–518 przed Chr., natomiast druga część powstała pod koniec IV w. przed Chr., choć nie wyklucza się

³¹ J.J. COLLINS, *Apokaliptyka i eschatologia Starego Testamentu*, s. 890.

³² Paul Hanson claims to find the perspective of apocalyptic eschatology already in the late 6th century B.C.E., especially in the oracles of Isaiah 56–66. On Hanson's reconstruction, the authors of these oracles belonged to a disenfranchised group, which was excluded from power in the restored Jerusalem temple. As they despaired of rectifying this situation by human means, they called on their God to “rend the heavens and come down” (Isa 64:1) and envisaged “a new heaven and a new earth” (Isa 65:17). J.J. COLLINS, *Early Jewish apocalypticism*, s. 284.

³³ T. BRZEGOWY, *Proroctwa Izraela*, s. 168–169.

³⁴ J.J. COLLINS, *Apokaliptyka i eschatologia Starego Testamentu*, s. 892.

nawet wstawek z czasów Machabejskich³⁵. Tym, co spaja obie sekcje, jest m.in. bogaty materiał o charakterze apokaliptycznym.

8.6.1. Proto-Zachariasz (Za 1–8)

Głównym rdzeniem pierwszych ośmiu rozdziałów Księgi Zachariasza są obietnice mesjańskie i eschatologiczne³⁶. W tekście natrafiamy na: liczne wizje, rozbudowaną angelologię, motywy mitologiczne, problem zagrożenia Izraela ze strony ludów pogańskich, zagadnienie uniwersalnej władzy Boga oraz Jego zbawczej interwencji prowadzącej do odnowienia świata³⁷.

8.6.2. Deutero-Zachariasz (Za 9–14)

W Księdze możemy odnaleźć takie elementy charakterystyczne dla pism apokaliptycznych, jak dzień Pański, Boża interwencja na rzecz Izraela, walka eschatologiczna zakończona pokonaniem narodów pogańskich, oczyszczenie Jerozolimy, która okaże się centrum kultu dla całej ziemi, oraz odnowienie Izraela³⁸.

8.7. Księga Malachiasza (Ml 3,1–24)

Protoapokaliptyczne elementy Księgi Malachiasza są zawarte w trzecim jej rozdziale. Podobieństwo do późniejszej apokaliptyki zapewniają temu rozdziałowi dwa czynniki. Pierwszym jest, występująca już u wcześniejszych proroków (np. Am 5,18; 9,1; So 1,14), idea dnia Pańskiego. Ów dzień będzie przerażający dla niewiernych, sprawiedliwym z kolei przyniesie ocalenie. Drugi czynnik stanowi postać posłańca, który przygotuje drogę Panu (Ml 3,1). Ostatnie wersy Księgi utożsamiają owego posłańca z prorokiem Eliaszem (Ml 3,23).

³⁵ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. II (Academica 19), Tarnów 2003, s. 209.

³⁶ M. GOŁĘBIEWSKI, *Prorocy mniejsi*, w: L. STACHOWIAK (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 340.

³⁷ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. II, s. 192; M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 43.

³⁸ J.J. COLLINS, *Apokaliptyka i eschatologia Starego Testamentu*, s. 893; M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 44.

8.8. Księga Joela (Jl 3–4)

Występujące w Księdze elementy pism apokaliptycznych wylicza M. Parchem: „dzień JHWH, który będzie dniem zniszczenia i terroru, teofania, wyłanie ducha, katastrofy na ziemi przybierające formę kataklizmu o zasięgu kosmicznym, sąd nad narodami”³⁹. Autor podkreśla, że szczególnie istotnym komponentem Księgi jest, ukazana z wielką emfazą, atmosfera wrogości pomiędzy obcymi narodami a ludem Bożym. Konflikt zostanie jednak zakończony zwycięstwem Izraela i zagładą jego przeciwników. Księga nie zawiera wyraźnych odniesień historycznych, a wypowiedzi o narodach są uogólnione i odnoszą się do czasów ostatecznych. Sąd nad narodami odbędzie się w dolinie Jehoszafat, a towarzyszyć mu będą wstrząsające zjawiska zarówno na ziemi, jak i na niebie. Sama zagłada nieprzyjaciół, z kolei, została ukazana poprzez metaforę żniwa⁴⁰.

* * *

Analiza pism apokaliptycznych wymaga sporej pokory ze strony badacza. Już sam termin „apokaliptyka” daleki jest od jednoznaczności. Równie dyskusyjny jest problem genezy literatury apokaliptycznej. Pewnym jest natomiast to, iż kwitnący na przestrzeni II w. przed Chr. – I w. po Chr. ruch apokaliptyczny czerpał pełnymi garściami z wcześniejszych tradycji biblijnych. Biblia nie stanowiła wprawdzie jedyne źródła myśli apokaliptycznej, ale to w niej apokaliptycy byli najsilniej zakorzenieni. Spośród tradycji biblijnych, które inspirowały twórców apokalips należy wyróżnić tradycję profetyczną i sapiencjalną. I choć oba te nurty wpływały na rozwój myśli apokaliptycznej, to trzeba przyznać, iż najbardziej reprezentatywne teksty protoapokaliptyczne Starego Testamentu należą do tradycji prorockiej. Analiza prorockiej myśli eschatologicznej pomaga uchwycić idee, którymi karmili się apokaliptycy twórczo je przekształcając i tworząc nowy nurt nazywany dziś „apokaliptyką”.

³⁹ M. PARCHEM, *Wprowadzenie*, s. 42.

⁴⁰ *Tamże*, s. 42–43.

9. Wykaz skrótów

W przypisach niniejszej publikacji posłużono się skrótami, natomiast w wykazie bibliograficznym dokonano pełnego zapisu, który może być uproszczony użyciem powszechnie stosowanych skrótów.

AAT	Ägypten und Altes Testament
ABThe	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary
Abr	NAb-r-Nahrain
AbTh	Arts of Bachelor in Theology
ACBET	Amsterdamse Cahier voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities
AcOr	Acta Orientalia
AION	Annali dell'Istituto Orientale di Napoli
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature
AnBib	Analecta Biblica
AnBibStud	Analecta Biblica – Studia
ANEP	The Ancient Near East in Pictures
ANET	Ancient Near Eastern Texts
Anton	Antonianum
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ASOR	American Schools of Oriental Research
AsSeign	Assemblées du Seigneur
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute (Jerusalem)
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATESEA	Association for Theological Education in South East Asia
ATLA	American Theological Library Association
ATSAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament

AUSS	Andrews University Seminary Studies
AYB	The Anchor Yale Bible
AYBD	The Anchor Yale Bible Dictionary
BA	Biblical Archaeologist
BAC	Biblioteca de autores cristianos
BAR	Biblical Archaeology Review
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BBR	Bulletin for Biblical Research
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BeO	Bibbia e Oriente
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	Biblica
BibAn	Biblical Annals
BibInt	Biblical Interpretation
BibLeb	Bibel und Leben
BibOr	Biblica et Orientalia
BIOSCS	Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BK	Bibel und Kirche
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament
BL	Bibel-Lexikon, E. Haag (red.), Leipzig 1970
BN	Biblische Notizen (N.F.)
BO	Bibliotheca orientalis
Bq	Bible Quote
BSac	Bibliotheca sacra
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BTB	Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture
BTZ	Berliner Theologische Zeitschrift
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament

BZ	Biblische Zeitschrift
BZABR	Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CahRB	Cahiers de la Revue Biblique
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament Series
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBR	Currents in Biblical Research
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
COSThe	Context of Scripture
CR:BS	Currents in Research: Biblical Studies
CT	Collectanea Theologica
CTJ	Calvin Theological Journal
CV	Communio viatorum
CzST	Częstochowskie Studia Teologiczne
DBAT	Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten
DBSup	Dictionnaire de la Bible, Supplément
DDD	Dictionary of Deities and Demons in the Bible
DJD	Discoveries in the Judean Desert
DSD	Dead Sea Discoveries
DSpir	Dictionnaire de Spiritualité
DTAT	Dizionario Teologico dell'Antico Testamento
DTC	Dictionnaire de théologie catholique
DTJ	Doon Theological Journal
DTMAT	Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento
EB	Encyklopedia Biblijna, P.J. Achtemeier (red.), Warszawa 1999
EBR	Encyclopedia of the Bible and its Reception
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
EdF	Erträge der Forschung

EHS	Europäische Hochschulschriften / European University Studies
EncJud	Encyclopaedia Judaica
EstBib	Estudios bíblicos
EtBib (n.s.)	Études bibliques (nouvelle série)
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Études théologiques et religieuses
ETS	Erfurter Theologische Studien
EuroJTh	European Journal of Theology
EVO	Egitto e Vicino Oriente
EvT	Evangelische Theologie
ExpTim	Expository Times
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FB	Forschung zur Bibel
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GLAT	Grande Lessico dell'Antico Testamento
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
Greg	Gregorianum
HAR	Hebrew Annual Review
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBS	Herders Biblische Studien
HBT	Horizons in Biblical Theology
HD	Homo Dei
HeBAI	Hebrew Bible and Ancient Israel
Hen	Henoch
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HS	Hebrew Studies
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
HumTeo	Humanistica e Teologia
ICC	International Critical Commentary
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia

IDBSup	The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume
IEJ	Israel Exploration Journal
Int	Interpretation
ISBS	Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi
ITQ	Irish Theological Quarterly
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JAJ	Journal of Ancient Judaism
JASup	Journal of Ancient Judaism, Supplements
JANEH	Journal of Ancient Near Eastern History
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions
JANES(CU)	Journal of the Ancient Near Eastern Society (of Columbia University)
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	The Jewish Bible Quarterly
JBT	Jahrbuch für Biblische Theologie
JEThe	Jewish Encyclopaedia
JEOL	Jaarbericht Ex Oriente Lux
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hebrew Scriptures
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JSCS	Journal of Septuagint and Cognate Studies
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSHRZ-NF	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Neue Folge
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods
JSJSup	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha

JPSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies
JSSEA	Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities
JTS	Journal of Theological Studies
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KD	Kerygma und Dogma
KeH	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament
LASBF	Liber Annuus Studii Biblici Franciscani
LB	Leksykon biblijny
LebZeug	Lebendiges Zeugnis
LD	Lectio divina
LHB/OTS	Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MCom	Miscelánea Comillas
MTZ	Münchener theologische Zeitschrift
N.F.	Neue Folge
N.S.	New Series
NCB	New Century Bible
NEA	Near Eastern Archaeology
NEAHL	The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land
NETSA	New English Translation of the Septuagint
NIV	New International Version
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NRT	Nouvelle Revue de Théologie
NTS	New Testament Studies
NTT	New Testament Theology
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OBT	Opolska Biblioteka Teologiczna
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
Or	Orientalia
OrAnt	Oriens antiquus
OTA	Old Testament Abstracts
OTE	Old Testament Essays

OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message
OTP	The Old Testament Pseudepigrapha
OTS	Oudtestamentische Studiën
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PIBA	Proceedings of the Irish Biblical Association
PIHANS	Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul
PL	Patrologia Latina
PSST	Pismo Święte Starego Testamentu, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, St. Łach, L. Stachowiak (red.), Poznań
QD	Quaestiones disputatae
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale
RB	Revue biblique
RBB	Revista biblica brasileira
RBL	Ruch Biblijny i Liturgiczny
RdT	Rassegna di Teologia
RechScRel	Recherches de science religieuse
RelSRev	Religious Studies Review
RevExp	Review and Expositor
RevQ	Revue de Qumran
RevScRel	Revue des sciences religieuses
RGG(Die)	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RIBLA	Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana
RivB	Rivista biblica italiana
RPP	Religion Past and Present
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
Rthom	Revue thomiste
RTL	Revue théologique de Louvain
RTP	Revue de théologie et de philosophie
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testaments
SBB	Stuttgarter biblische Stuttgarter Beiträge
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBL	Society of Biblical Literature

SBLABS	Society of Biblical Literature, Archaeology and Biblical Studies
SBLDS	Society of Biblical Literature, Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature, Monograph Series
SBLSCS	Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies
SBLSP	Society of Biblical Literature, Seminar Papers
SBLSymS	Society of Biblical Literature, Symposium Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScEs	Science et Esprit
SCM	Student Christian Movement
SEÅ	Svensk exegetisk årsbok
SEL	Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SJT	Scottish Journal of Theology
SOTSMS	Society for Old Testament Study, Monograph Series
SPCK	Society for the Promotion of Christian Knowledge
SScr	Sacra Scripta
SSN	Studia semitica neerlandica
ST	Studia theologica
StBib	Studi biblici
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STV	Studia Theologica Varsaviensia
SS	Scriptura Sacra
TA	Tel Aviv
TB	Theologische Bücherei
TBei	Theologische Beiträge
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TGI	Theologie und Glaube
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I–II, E. Jenni, C. Westermann (red.), München 1971–1976.
ThB	Theologische Bücherei
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken
TJT	Toronto Journal of Theology
TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TNTLB	Teologia del Nuovo Testamento. Letture bibliche

TP	Theologie und Philosophie
TQ	Theologische Quartalschrift
Transeu	Transeuphratène
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TRev	Theologische Revue
TRu	Theologische Rundschau
TS	Theological Studies
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum / Texts and Studies in Ancient Judaism
TTS	Trierer theologische Studien
TTZ	Trierer theologische Zeitschrift
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
TVOA	Testi del Vicino Oriente Antico
TvT	Tijdschrift voor theologie
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TWQ	Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten
TynBul	Tyndale Bulletin
TZ	Theologische Zeitschrift
UF	Ugarit-Forschungen
UTB	Uni-Taschenbücher
VF	Verkündigung und Forschung
VOT	The Vocabulary of the Old Testament
VT	Vetus Testamentum
VTG	Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
VU	Vrije Universiteit (Amsterdam)
VV	Verbum Vitae
WAW	Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WMWKB	Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych
WO	Die Welt des Orients
WSHP	Kohler L., Baumgartner W., Stamm J.J., Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu I–II, Warszawa 2008.

WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZABR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZAH	Zeitschrift für Althebräistik
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNTG	Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

10. Bibliografia

Wykaz literatury przedmiotu należy do bardzo istotnych elementów introdukcji do Księgi Ezechiela. Niemożliwe jest, by stworzyć kompletny zestaw bibliograficzny do tak bogato interpretowanego w świecie pisma, jakim jest Księga Ezechiela. Z konieczności trzeba dokonać stosownej selekcji. Ograniczenia dotyczą zarówno zakresu czasowego, jak i językowego. Uwzględniono przede wszystkim opracowania w następujących językach: angielskim, niemieckim, francuskim, włoskim, hiszpańskim i polskim. W przygotowaniu bibliografii przydatne okazały się liczne zestawy obecne w poszczególnych publikacjach książkowych oraz informacje obecne w Internecie (szczególnie <http://www.cjconroy.net/bib/ezek-gen.htm>).

Bibliografia została podzielona na trzydzieści jeden działów. Nie zawsze łatwo jest precyzyjnie określić, do jakiego działu dane opracowanie powinno przynależeć, zwłaszcza gdy poruszone są w nim różnego typu zagadnienia. Biorąc pod uwagę tę kwestię, w niektórych przypadkach ta sama pozycja została zacytowana kilkakrotnie.

Bibliografię otwiera wykaz komentarzy. Uwzględniono w nim najważniejsze publikacje, począwszy od XIX w. Następnie zaprezentowano tematy związane z introdukcją szczegółową do Księgi: Powstanie Księgi Ezechiela i stan badań; Okres patrystyczny; średniowieczny i nowożytny; Badania nad epoką proroka Ezechiela; Tekst Księgi i jego tłumaczenia oraz opracowania; Redakcja Księgi; Kwestie chronologii; Struktura i kompozycja pisma; Metodologia; Słownictwo i styl literacki; Historia interpretacji Księgi w judaizmie; Księga w szacie greckiej (LXX) oraz jej relacja do Peszity, Targumu i Talmudu; Osoba proroka Ezechiela; Szczegółowe opracowania Ez 1–48; Zagadnienia teologiczne; Relacja Księgi Ezechiela do innych pisma Starego Testamentu oraz do Ksiąg Nowego Testamentu; Problem idolatrii oraz obcych kultów; Temat Izraela (ludu) oraz ziemi, diaspory w Babilonii; Obce ludy; Odkrycia w Qumran. Na zakończenie wykazu bibliograficznego zostały uwzględnione opracowania ogólne i szczegółowe na temat historii, kultury, archeologii i geografii biblijnej.

10.1. Komentarze do Księgi Ezechiela

- AALDERS G.C., *Ezechiel*, t. I-II, Kampen 1955–1957.
- ABREGO DE LACY J.M., *Ezequiel* (Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalém 21), Bilbao 2011.
- ALEXANDER R.H., *Ezekiel* (The Expositor's Bible Commentary 6), Grand Rapids 1986.
- ALLEN L.C., *Ezekiel 1–19*, Dallas 1994.
- ALLEN L.C., *Ezekiel 20–48*, Dallas 1990.
- AUVRAY P., *Bible de Jérusalem. Ézéchiel*, Paris 1957.
- BECKER J., *Der priesterliche Prophet. Das Buch Ezechiel 1–24, 25–48* (Stuttgarter Kleiner Kommentar. Altes Testament 12/I, 12/II), Stuttgart 1971.
- BERTHOLET A., *Das Buch Hesekiel* (Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament 12), Freiburg im Br. 1897.
- BERTHOLET A., *Hezekiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling* (Handbuch zum Alten Testament 1/13), Tübingen 1936.
- BIGGS CH.R., *The Book of Ezekiel*, London 1996.
- BLENKINSOPP J., *Ezekiel* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 1990.
- BLOCK D.I., *The Book of Ezekiel*, t. I: *Chapters 1–24*, t. II: *Chapters 25–48* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1997–1998.
- BLOCK D.I., MILGROM J., *Ezekiel's Hope: A Commentary on Ezekiel 38–48*, Eugene 2012.
- BLOCK D.I., *Reading Ezekiel: A Literary and Theological Commentary*, Richmond 2013.
- BODI D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Freiburg 1991.
- BOWEN N., *Ezekiel* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville 2010.
- BROWNLEE W.H., *Ezekiel 1–19* (Word Biblical Commentary 28), Dallas 1986.
- BRUNNER R., *Ezechiel*, cz. 1: *Kapitel 1–24*, cz. 2: *Kapitel 25–48* (Zürcher Bibelkommentare 22/1–2), Zürich 1969.
- CARLEY K.W., *The Book of the Prophet Ezekiel*, Cambridge 1974.
- CLEMENTS R.E., *Ezekiel* (Westminster Bible Companion), Louisville 1996.
- CODY A., *Ezekiel: with an Excursus on Old Testament Priesthood* (Old Testament Message 11), Wilmington 1984.
- COOKE G.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, Edinburgh 1936.
- COOPER L., *Ezekiel*, Nashville 1994.

- CORNILL C.H., *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig 1886.
- CORTESE E., *Ezechiele* (Nuovissima Versione della Bibbia 27), Roma 1973.
- CRAIGIE P.C., *Ezekiel*, Philadelphia 1983.
- DARR K.P., w: L.E. KECK (red.), *The New Interpreter's Bible*, t. VI: *Introduction to Prophetic Literature, the Book of Isaiah, the Book of Jeremiah, the Book of Baruch, the Letter of Jeremiah, the Book of Lamentations, the Book of Ezekiel*, Nashville 2001, s. 1073–1607.
- DAVIDSON A.B., STREANE A.W., *The Book of the Prophet Ezekiel*, Cambridge 1906.
- DAVIS E., *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamis of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Sheffield 1989.
- DUGUID I.M., *Ezekiel* (The NIV Application Commentary Book Series), Grand Rapids 1999.
- EICHRODT W., *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 1–18* (Das Alte Testament Deutsch 22/1), Göttingen 1959.
- EICHRODT W., *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 19–48* (Das Alte Testament Deutsch 22/2), Göttingen 1966.
- EISEMANN M., *Yechezkel. The Book of Ezekiel. A New Translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, t. I: *Chaps 1–20*, t. II: *Chaps 21–39*, t. III: *Chaps 40–48* (ArtScroll Tanach Series. A Traditional Commentary on the Books of the Bible), New York 1977 – 1980 – 1980.
- EWALD G.H.A., *Die Propheten des Alten Bundes*, t. II: *Jeremja und Hezeqiel mit ihren Zeitgenossen*, Göttingen 1868.
- FAIRBAIRN P., *Ezekiel and the Book of His Prophecy: An Exposition*, Edinburgh 1863.
- FEINBERG CH., *The Prophecy of Ezekiel: The Glory of the Lord*, Chicago 1969.
- FISCH S., *Ezekiel*, London 1950.
- FISCH S., *Ezekiel: Hebrew Text and English Translation with Introduction and Commentary*, London 1978.
- FOHRER G., *Hezekiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling* (Handbuch zu Alten Testament I/13), Tübingen 1955.
- FREEDMAN D.N., *The Book of Ezekiel*, „Interpretation” 8 (1954), s. 446–471.
- FUHS H.F., *Ezekiel 1–24* (Die Neue Echter Bibel 7), Würzburg 1986.
- FUHS H.F., *Ezekiel 25–48* (Die Neue Echter Bibel 22), Würzburg 1988.
- GREENBERG M., *Ezekiel 1–20* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2001.

- GREENBERG M., *Ezechiel 21–37* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2005.
- HALS R.M., *Ezekiel* (Forms of Old Testament Literature 19), Grand Rapids 1989.
- HÄVERNICK H.A.C., *Commentar über den Propheten Ezechiel*, Erlangen 1843.
- HEINISCH P., *Das Buch Ezechiel*, Bonn 1923.
- HENDERSON E., *The Book of the Prophet Ezekiel. Translated from the Original Hebrew with a Commentary Critical, Philological, and Exegetical*, London 1855.
- HERRMANN J., *Ezechiel* (Kommentar zum Alten Testament 11), Leipzig 1924.
- HITZIG F., *Der Prophet Ezechiel erklärt*, Leipzig 1847.
- HOMERSKI J., *Księga Ezechiela*, Lublin 1998.
- HOMERSKI J., *Księga Ezechiela* (Pismo Święte Starego Testamentu XI, 1), Poznań 2013.
- HOPPE L.J., VAWTER B.A., *A New Heart. A Commentary on the Book of Ezekiel*, Grand Rapids 1991.
- HÖLSCHER G., *Die Propheten*, Leipzig 1914.
- HÖLSCHER G., *Hesekiel. Der Dichter und das Buch*, Giessen 1924.
- HUMMEL H.D., *Ezekiel 1–20* (Concordia Commentary), St. Louis 2005.
- HUMMEL H.D., *Ezekiel 21–48* (Concordia Commentary), St. Louis 2007.
- JASIŃSKI A.S., TOMIAK J. (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela*, Opole 2003.
- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela, t. I: Rozdziały 1–10* (Opolska Biblioteka Teologiczna 77), Opole 2005.
- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela, t. II: Rozdziały 11–20* (Opolska Biblioteka Teologiczna 111), Opole 2009.
- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela, t. III: Rozdziały 21–30* (Opolska Biblioteka Teologiczna 130), Opole 2013.
- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela, t. IV: Rozdziały 31–39* (Opolska Biblioteka Teologiczna 143), Opole 2014.
- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela, t. V: Rozdziały 40–48* (Opolska Biblioteka Teologiczna 149), Opole 2015.
- JENSON R.W., *Ezekiel* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Grand Rapids 2009.
- JOYCE P.M., *Ezekiel: A Commentary* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 482), London 2007.
- KEIL C.F., *Biblischer Kommentar über den Propheten Ezechiel* (Biblischer Kommentar über das Alte Testament 3.3), Leipzig 1882.

- KEIL C.F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*, Grand Rapids 1950.
- KRAETZSCHMAR R., *Das Buch Ezechiel* (Handkommentar zum Alten Testament 3.3.1), Göttingen 1900.
- LAMELAS MÍNGUEZ J., *Ezequiel* (La Casa de la Biblia. El mensaje del Antiguo Testamento 14), Madrid 1993.
- LAMPARTER H., *Zum Wächter bestellt: Der Prophet Hesekiel* (Beiträge zum Alten Testament 21), Stuttgart 1968.
- LANG B., *Ezekiel: Der Prophet und das Buch*, Darmstadt 1981.
- LEVENSON J.D., *Ezekiel in the Perspective of Two Commentators*, „Interpretation” 38 (1984), s. 165–180.
- LIND M.C., *Ezekiel. Believers Church Bible Commentary*, Scottdale 1996.
- LOFTHOUSE W.F., *Ezekiel: Introduction, Revised Version with Notes, Illustrations* (The Century Bible 18), Edinburgh 1901.
- LUST J., *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986.
- MAARSINGH B., *Ezechiël*, t. I–III (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1985 – 1988 – 1991.
- MATTHEWS I.G., *Ezekiel. An American Commentary on the Old Testament*, Philadelphia 1939.
- MAY H.G., *The Book of Ezekiel*, w: G.A. BUTTRICK (red.), *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (The Interpreter’s Bible 6), New York – Nashville 1956, s. 41–338.
- MAYS J.L., *Ezekiel, Second Isaiah. Proclamation Commentaries*, Philadelphia 1978.
- MCKEATING H., *Ezekiel. Old Testament Guides*, Sheffield 1993.
- MILGROM J., BLOCK D.I., *Ezekiel’s Hope: A Commentary on Ezekiel 38–48*, Eugene 2012.
- MOSIS R., *Das Buch Ezechiel*, t. I: *Kap. 1,1–20,44*, Düsseldorf 1978.
- ODELL M.S., *Ezekiel* (Smyth & Helwys Bible Commentary 16), Macon 2005.
- OLLEY J., *Ezekiel: A Commentary Based on Iezekiël in Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series), Leiden 2009.
- ORELLI C. VON, *Das Buch Ezechiel* (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes sowie zu den Apokryphen A.5.1), München 1896.

- POHLMANN K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19* (Das Alte Testament Deutsch 22,1), Göttingen 1996.
- POHLMANN K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48. Mit einem Beitrag von T.A. Rudnig* (Das Alte Testament Deutsch, 22,2), Göttingen 2001.
- REDPATH H.A., *The Book of the Prophet Ezekiel, with Introduction and Notes* (Westminster Commentaries), London 1907.
- ROTHSTEIN J.W., *Das Buch Ezechiel*, w: E. KAUTZSCH (red.), *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, t. I: *Mose bis Ezechiel*, Tübingen 1922.
- RUMIANEK R., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009.
- SAVOCA G., *Il Libro di Ezechiele* (Guide spirituali all'Antico Testamento), Roma 1991.
- SCHMALZL P., *Das Buch Ezechiel* (Kurzgefasster Wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft 3.3.1), Wien 1901.
- SCHMIDT H., *Die großen Propheten übersetzt und erklärt. Mit Einleitungen versehen von Hermann Gunkel* (Die Schriften des Alten Testaments II/2), Göttingen 1923.
- SCHÖKEL L.A., DIAZ J.L.S., *I Profeti*, Roma 1984.
- SCHÖKEL L.A., DIAZ J.L.S., *Profetas. Introducciones y comentarios*, t. II, Madrid 1980.
- SEDLMEIER F., *Das Buch Ezechiel*, t. I: *Kapitel 1–24* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/1), Stuttgart 2002.
- SEDLMEIER F., *Das Buch Ezechiel*, t. II: *Kapitel 25–48* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/2), Stuttgart 2013.
- SKINNER J., *The Book of Ezekiel* (The Expositor's Bible), London 1895.
- SMEND R., *Der Prophet Ezechiel* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 8), Leipzig 1880.
- SMITH J., *The Book of Prophet Ezekiel*, London 1931.
- SPADAFORA F., *Ezechiele*, Torino 1951.
- STALKER D.M.G., *Ezekiel*, London 1968.
- STUART D., *Ezekiel*, Dallas 1989.
- SWEENEY M.A., *Reading Ezekiel: A Literary and Theological Commentary* (Reading the Old Testament), Macon 2013.
- TAYLOR J.B., *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, Downers Grove 1969.
- TOY C.H., *The Book of the Prophet Ezekiel*, Leipzig 1899.
- TUELL S.S., *Ezekiel* (New International Biblical Commentary. Old Testament Series 15), Peabody 2009.

- TURKANIK H., *Księga Ezechiela*, Jastrzębie Zdrój 2011.
- UMBREIT F.W.C., *Praktischer Commentar über den Hesekeel, mit exegetischen und kritischen Anmerkungen* (Praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes 1), Hamburg 1843.
- VAWTER B., HOPPE L.J., *A New Heart. A Commentary on the Book of Ezekiel* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1991.
- WEVERS J.W., *Ezekiel* (New Century Bible), London 1969.
- WILSON R.R., *Ezekiel*, San Francisco 1988.
- ZIEGLER J., *Ezekiel*, Würzburg 1963.
- ZIMMERLI W., *Ezekiel*, t. I: *Ezekiel 1–24*, t. II: *Ezekiel 25–48* (Biblischer Kommentar. Alte Testament 1–2), Neukirchen-Vluyn 1955–1969.
- ZURRO E., SCHÖKEL L.A., *Ezequiel* (Los Libros Sagrados 8), Madrid 1971.

10.2. Opracowania ogólne do Księgi Ezechiela

- BLOCK D.I., *Ezekiel in Scholarship at the Turn of the Millenium*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, Atlanta 2004, s. 227–239.
- BLOCK D.I., *By the River Chebar: Historical, Literary, and Theological Studies in the Book of Ezekiel*, Chicago 2013.
- BOADT L., *Book of Ezekiel*, w: D.N. FREEDMAN (red.), *The Anchor Bible Dictionary II*, New York 1992, s. 711–722.
- BROWNLEE W.H., LASOR W.S., *Ezekiel*, w: G.W. BROMILEY (red.), *The International Standard Bible Encyclopedia II*, Grand Rapids 1982, s. 250–263.
- BUDDE K., *Zum Eingang des Buches Ezechiel*, „Journal of Biblical Literature” 50 (1931), s. 20–41.
- HOSSFELD F.-L., *Das Buch Ezechiel*, w: E. ZENGER, C. FREVEL (red.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1, 1), Stuttgart 2012, s. 592–609.
- LYONS, M.A., *An Introduction to the Study of Ezekiel*, London 2015.
- MCKEATIN H., *Ezekiel* (Old Testament Guides), Sheffield 1993.
- NIHAN C., *Ézéchiel*, w: T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (red.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49), Genève 2009, s. 439–458.
- MAY H.G., *The Book of Ezekiel. Introduction and Exegesis*, New York 1956.
- POHLMANN K.-F., *Ezekiel*, w: O. KAISER (red.), *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*,

t. II: *Die prophetischen Werke. Mit einem Beitrag von Karl-Friedrich Pohlmann*, Gütersloh 1994, s. 82–102.

TIEMEYER L.S., *Book of Ezekiel*, w: M.J. BODA, J.G. McCONVILLE (red.), *Dictionary of the Old Testament: Prophets*, Downers Grove 2012, s. 214–229.

TUELL S.S., *Ezekiel. New International Commentary*, Hendrickson 2009.

VOGT E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Analecta Biblica 95), Rome 1981.

ZIMMERLI W., *Ezechiel/Ezechielbuch*, w: G. MÜLLER (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. X, Berlin 1982, s. 766–781.

10.3. Powstanie Księgi Ezechiela i stan badań

10.3.1. Historia interpretacji Księgi Ezechiela

BLOCK D.I., *In Search of Theological Meanings: Ezekiel Scholarship at the Turn of the Millennium*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31), Atlanta 2004, s. 227–239.

DARR PFISTERER K., *Ezekiel among the Critics*, „Currents in Research: Biblical Studies” 2 (1994), s. 9–24.

DUGUID I.M., *Ezekiel: History of Interpretation*, w: M.J. BODA, J.G. McCONVILLE (red.), *Dictionary of the Old Testament: Prophets*, Downers Grove 2012, s. 229–235.

FEIST U., *Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet* (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten [und] Neuen Testament 138/VII, 18), Stuttgart 1995.

GALAMBUSH J.G., *Ezekiel, Book of*, w: J.H. HAYES (red.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville 1999, s. 372–375.

HAUSER A.J., *Bibliography on Ezekiel*, w: A.J. HAUSER (red.), *Recent Research on the Major Prophets*, Sheffield 2008, s. 355–368.

JOYCE P.M., *Ezekiel*, w: M. LIEB, E. MASON, J. ROBERTS (red.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford 2011, s. 64–76.

KOHN L.R., *Ezekiel at the Turn of the Century*, „Currents in Biblical Research” 2.1 (2003), s. 9–31.

KOHN L.R., *Ezekiel into the Twenty-First Century*, w: A.J. HAUSER (red.), *Recent Research on the Major Prophets* (Recent Research in Biblical Studies 1), Sheffield 2008, s. 273–277.

- KUHL C., *Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung*, „Theologische Rundschau” 5 (1933), s. 92–118.
- KUHL C., *Neuere Hesekiel-Literatur*, „Theologische Rundschau” 20 (1952), s. 1–26.
- KUHL C., *Zum Stand der Hesekiel-Forschung*, „Theologische Rundschau” 24 (1957–1958), s. 1–53.
- LANG B., *Ezechiel: der Prophet und das Buch* (Erträge der Forschung 153), Darmstadt 1981.
- OLLEY J.W., *Trajectories of Ezekiel*, cz. 1, „Currents in Biblical Research” 9.2 (2011), s. 137–170.
- OLLEY J.W., *Trajectories of Ezekiel*, cz. 2: *Beyond the Book*, „Currents in Biblical Research” 10.1 (2011), s. 53–80.
- POHLMANN K.-F., *Forschung am Ezechielbuch 1969–2004 (I–III)*, „Theologische Rundschau” 71 (2006), s. 60–90, 164–191, 265–309.
- POHLMANN K.-F., *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2008.
- ROWLEY H.H., *The Book of Ezekiel in Modern Study*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” 36 (1953–1954), s. 146–190.
- TUELL S.S., *Contemporary Studies of Ezekiel: A New Tide Rising*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel’s Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31), Atlanta 2004, s. 241–254.

10.3.2. Opracowania tematyczne Księgi Ezechiela

- AUVRAY P., *Le problème historique du Livre d’Ézéchiel*, „Revue Biblique” 55, 1 (1948), s. 503–519.
- BARDTKE H., *Der Prophet Ezechiel in der modernen Forschung: Zum Ezechiel-Kommentar von Walter Zimmerli*, „Theologische Literaturzeitung” 96 (1971), s. 721–734.
- BOADT L., *A New Look at the Book of Ezekiel*, „Bible Today” 37, 1 (1999), s. 4–9.
- BRÉCHET R., *Ézéchiel aujourd’hui: Ou Israël et les chrétiens dans le monde*, Genève 1979.
- GROSS W., *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung”*, Meisenheim am Glan 1995.
- FOHRER G., *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 64 (1952), s. 92–112.

- FOHRER G., *Das Symptomatische der Ezechielforschung*, „Theologische Literaturzeitung” 83 (1958), s. 241–250.
- GOSSE B., *Le Temple dans le Livre d’Ézéchiel en rapport à la rédaction des Livres des Rois*, „Revue Biblique” 103, 1 (1996), s. 40–47.
- GRUENTHNER M.J., *Recent Theories about Ezechiel*, „Catholic Biblical Quarterly” 4 (1945), s. 438–446.
- HOSSFELD F.L., *Ezechiel und die deuteronomische-deuteronomistische Bewegung*, w: W. GROSS (red.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung”*, Meisenheim am Glan 1995, s. 271–295.
- HOWIE C.G., *The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphia 1950, s. 271–295.
- DE JONG M.J., *Ezekiel as a literary figure and the quest for the historical prophet*, w: H.J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 1–16.
- KASHER R., *The Plans of Reconstruction: Between Ezekiel and Zechariah*, „Beit Mikra” 56, 2 (2011), s. 33–57.
- KLEIN R.W., *Ezekiel at the Dawn of the Twenty-First Century*, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 1–11.
- KOHN R.L., *Ezekiel at the turn of the century*, w: A.J. HAUSER (red.), *Recent research on the Major Prophets*, Sheffield 2008, s. 260–272.
- KOHN R.L., *Ezekiel update*, w: A.J. HAUSER (red.), *Recent research on the Major Prophets*, Sheffield 2008, s. 260–272.
- KUHL C., *Zum Stand der Hesekiel-Forschung*, „Theologische Rundschau” 24 (1957), s. 1–53.
- KUTSCH E., *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*, Göttingen 1985.
- MALAMAT A., *New Mari Documents and the Prophecy of Ezekiel*, Eisenbrauns 1997.
- MIN Y.H., *Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft*, Tübingen 2015.
- MULLO WEIR C.J., *Aspects of the Book of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 2 (1952), s. 97–112.
- NEVADER M., *On Reading Ezekiel by the Rivers of Babylon*, „Die Welt des Oriens” 45 (2015), s. 99–110.
- NIHAN CH., RÖMER TH., *Les recueils prophétiques de la Bible: origines, milieux, et contexte proche-oriental/textes*, Genève 2012, s. 309–336.
- NISSINEN M., *(How) Does the Book of Ezekiel Reveal Its Babylonian Context?*, „Die Welt des Oriens” 45 (2015), s. 85–98.
- NOBILE M., *Saggi su Ezechiele*, Roma 2009.

- PATTON C.L., *Pan-Deuteronomism and the Book of Ezekiel*, w: L.S. SCHEARING (red.), *Those Elusive Deuteronomists*, Sheffield 1999, s. 200–215.
- PFISTERER DARR K., *Ezekiel among the critics*, w: A.J. HAUSER (red.), *Recent research on the Major Prophets*, Sheffield 2008, s. 249–259.
- PIKOR W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013.
- PIKOR W., *Prorocka interpretacja exodusu*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 12 (2015), s. 409–437.
- POHLMANN K.-F., *Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, Berlin – New York 1992.
- POHLMANN K.-F., *Forschung am Ezechielbuch 1969–2004 (III)*, „Theologische Rundschau” 71 (2006), s. 265–309.
- POHLMANN K.-F., *La question de la formation du livre d’Ézéchiel*, w: J.D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER, J. RÜCKL (red.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Le monde de la Bible 64), Genève 2012, s. 309–336.
- REDFORD D.B., *The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources*, „Journal of the American Oriental Society” 90 (1970), s. 462–485.
- ROWLEY H.H., *The Book of Ezekiel in Modern Study*, w: H.H., ROWLEY (red.), *Men of God*, London 1963, s. 169–210.
- SCHÖPFLIN K., *Theologie als Biographie im Ezechielbuch: Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie*, Tübingen 2002.
- SIMIAN-YOFRE H., *Un libro profético particular* „Reseña Bíblica” 52 (2006), s. 5–14.
- SIMIAN-YOFRE H., *Crisis del profetismo en el libro de Ezequiel*, w: J.L. D’AMICO, C. MENDOZA (red.), *La palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón... (Dt 30,14): homenaje a Fray Gabriel Nápole, OP (1959–2013)*, Buenos Aires 2015, s. 177–185.
- STÖKL J., *A Youth Without Blemish, Handsome, Proficient in all Wisdom, Knowledgeable and Intelligent?: Ezekiel’s Access to Babylonian Culture*, w: J. STÖKL, C. WAERZEGGERS (red.), *Exile and Return: The Babylonian Context*, Berlin 2015, s. 223–252.
- STULMAN L., *Ezekiel as Disaster/Survival Literature: Speaking on Behalf of the Losers*, w: M.J. BODA, F.R. AMES, J. AHN, M. LEUCHTER (red.), *The Prophets Speak of Forced Migration*, Atlanta 2015, s. 133–145.
- TOONAN W.A., LYONS M.A. (red.), *Transforming Visions. Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel*, Princeton 2010.

- TYLOCH W., *Prorok Ezechiel. Księga Ezechiela*, „Argumenty” 26,16 (1977), s. 15.
- VOGT E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, Roma 1981.
- ZIMMERLI W., *The Special Form- and Traditio-Historical Character of Ezekiel's Prophecy*, „Vetus Testamentum” 15 (1965), s. 515–527.
- ZIMMERLI W., *Deutero-Ezechiel?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 84 (1972), s. 501–516.

10.4. Księga Ezechiela w nauczaniu Ojców Kościoła

- EFREM, *Syriac text of an incomplete commentary, with Latin translation*, w: J.S. ASSEMANUS, P. BENEDICTUS, S.E. ASSEMANUS (red.), *Sancti Ephraem opera omnia quae extant, Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa. Ad MSS. codices Vaticanos aliosque castigata, multis aucta, interpretatione, praefationibus, notis, variantibus lectionibus illustrate*, t. I–VI, Romae 1732–1746.
- GRZEGORZ WIELKI, *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri Duo*, PL 76, 785–1072; wyd. krytyczne: M. ADRIAEN (red.), *Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechielem Prophetam*, Brepols 1971.
- HIERONIM, *Commentariorum in Ezechielem Prophetam Libri Quatuordecim*, PL 25, 15–490; wyd. krytyczne: F. GLORIE (red.), *Hieronymus, Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, Brepols 1964.
- ORYGENES, *14 Homilies on Ezekiel*, PG 13; wyd. krytyczne: W.A. BAEHRENS (red.), *Origenes Werke*, t. VIII: *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten; Kommentar zum Hohelied. In Rufins und Hieronymus' Übersetzungen*, Leipzig 1925, s. 319–454.
- ORYGENES, *Selecta in Ezechielem*, PG 13, 767–826; PG 17, 287–288.
- ORYGENES, *Fragments from his lost 25-book commentary on Ezek*, PG 13, 663–666.
- ORYGENES, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela (Źródła Myśli Teologicznej 16)*, , tłum. S. Kalinowski, Kraków 2000.
- TEODORET Z CYRU, *Hermēneia tēs propheteias tou hagiou Iezekiēl / In divini Ezechielis prophetiam interpretatio*, PG 81, 807–1256; wyd. ang.: THEODORET OF CYRUS, *Commentary on the Prophets*, t. II: *Commentary on the Prophet Ezekiel*, Brookline 2007.

10.5. Księga Ezechiela w interpretacji średniowiecznej

ANDREAS A SANCTO VICTORE, *Opera*, VI: *Expositio in Ezechielem*, M.A. SINGER (red.), Brepols 1991.

DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Enarrationes piae ac eruditae in IIII. Prophetas Maiores: Esaiam, Hieremiam, Ezechielem, Danielelem*, Coloniae 1534; wyd. poprawione: *Enarrationes piae ac eruditae in quatuor prophetas (quos vocant) maiores: Esaiam, Ieremiam, eiusque Threnos & Baruch, Ezechielem, Danielelem. Recens ad archetypa ipsa, quantum fieri potuit, recognitae: id quod studiosus lector facile animadvertet*, Coloniae 1557.

RHABANUS MAURUS, *Commentariorum in librum Ezechielem libri viginti*, PL 110, 493–1084.

RICARDO A SANCTO VICTORE, *In Visionem Ezechielis*, PL 196, 527–600.

RUPERTUS TUITIENSIS ABBAS, *De Sancta Trinitate et operibus eius libri XLII. Libri XXX–XXXI: In Ezechielem Prophetam libri II*, PL 167, 1419–1498; wyd. krytyczne: H. HAACKE (wyd.), *De Sancta Trinitate et operibus eius*, t. IV, Brepols 1972, s. 1643–1737.

10.6. Księga Ezechiela w interpretacji od 1500 r. do 1800 r.

CALVIN J., *In viginti prima Ezechielis prophetae capita praelectiones, Joannis Budaei et Caroli Jonvillaei labore et industria exceptae*, Genève 1565.

CALVIN J., *Sermons sur le livre des révélations du prophète Ézéchiel: Chapitres 36–48*, E.A. DE BOER, B. NAGY (red.), Neukirchen-Vluyn 2006.

Caroli Jonuillaei labore et industria exceptae, cum praefatione Theodori Bezae, Genevae 1565; wyd. krytyczne: W. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS (wyd.), *Ioanni Calvini Opera quae supersunt omnia*, cz. 40: *Ioannis Calvini Opera exegetica et homiletica*, 18; *Ioannis Calvini Praelectiones in Ezechielis prophetae viginti capita priora*, Brunsvigae 1889.

FARNER O., KÜNZLI E. (red.), *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich und mit Unterstützung des schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung herausgegeben von Emil Egli et al.*, cz. 14: *Exegetische Schriften*, 2: *Altes Testament. Die Propheten: Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel sowie die 12 Kleinen Propheten*, Zürich 1956–1959.

GREENHILL W., *An Exposition of the Prophet Ezekiel, with useful observations thereupon*, t. I–V, London 1645–1662.

- LAPIDE CORNELIUS, *Commentaria in Ezechielem prophetam*, Antverpiae 1621.
- MALDONADO JUAN DE, *Commentarij in Prophetas IIII: Ieremiam, Baruch, Ezechielem & Danielem. Accessit expositio Psalmi CIX. & Epistola de collatione sedanensi cum calvinianis, eodem auctore*, Parisiis 1610.
- OECOLAMPADIUS J., *In prophetam Ezechielem commentarius D. Ioan. Oecolampadii*, Strassburg 1534.
- PINTUS H., *In Ezechielem prophetam commentaria. Omnia iudicio et correctioni sanctae Romanae & universalis Ecclesiae subiecta sunt*, Salmanticae 1568.
- PRADO JERÓNIMO DE, JUAN BAUTISTA VILLALPANDO, *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis, ac templi hierosolymitani. Commentariis et imaginibus illustratus opus tribus tomis distinctum*, Roma 1596.
- SANCTIUS SÁNCHEZ G., *In Ezechielem & Danielem prophetas commentarij cum paraphrasi*, Lugduni 1619.
- SERRANO P., *Commentaria in Ezechielem prophetam*, Antverpiae 1572.

10.7. Studia nad opracowaniami do Księgi Ezechiela sprzed 1800 r.

- BECKWITH C.L. (red.), *Ezekiel, Daniel* (Reformation Commentary on Scripture. Old Testament 12), Downers Grove 2012.
- BOER E.A. DE, *John Calvin on the Visions of Ezekiel: Historical and Hermeneutical Studies in John Calvin's "Sermons inédits", especially on Ezek. 36–48* (Kerkhistorische Bijdragen 21), Leiden 2004.
- DASSMANN E., *Hesekiel*, „Reallexikon für Antike und Christentum” 14 (1988), s. 1132–1191.
- DUGUID I.M., *Ezekiel: History of Interpretation*, w: M.J. BODA, J.G. MCCONVILLE (red.), *Dictionary of the Old Testament: Prophets*, Downers Grove 2012, s. 229–235.
- GALAMBUSH J.G., *Ezekiel, Book of*, w: J.H. HAYES (red.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville 1999, s. 372–375.
- HARVEY J., *Ézéchiel*, „Dictionnaire de Spiritualité” IV/2 (1960), s. 2204–2220.
- HAUSPIE K., *Theodoret of Cyrus's Philological Remarks in his Commentary to Ezekiel*, w: M.K.H. PETERS (red.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana 2007* (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 55), Atlanta 2008, s. 155–165.

- JOYCE P., *Ezekiel*, w: M. LIEB, E. MASON, J. ROBERTS (red.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford 2011, s. 64–76.
- JOYCE P., *Ezekiel (Book and Person)*, „Encyclopedia of the Bible and its Reception” 8 (2014), s. 582–617.
- LYONS M.A., *An Introduction to the Study of Ezekiel* (T&T Clark Approaches to Biblical Studies), London 2015.
- MEIN A., JOYCE P.M. (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 535), New York – London 2011.
- MEIN A., *Ezekiel’s Women in Christian Interpretation: The Case of Ezekiel 16*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 535), New York – London 2011, s. 159–183.
- NEUSS W., *Die Entwicklung der theologischen Auffassung des Buches Ezechiel bis zur Zeit der Frühscholastik*, Münster 1911.
- SAWYER J.F.A., *Ezekiel in the History of Christianity*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 535), New York – London 2011, s. 1–9.
- SIGNER M.A., *Vision and History: Nicholas of Lyra on the Prophet Ezekiel*, w: P.D.W. KREY, L.J. SMITH (red.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture* (Studies in the History of Christian Thought 90), Leiden 2000, s. 147–171.
- STEVENSON K., GLERUP M. (red.), *Ezekiel, Daniel. With introduction to Daniel by C.T. McCollough* (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 13), Downers Grove 2008.

10.8. Historia czasów Ezechiela

- BODA M.J., WRAY BEAL L.M., *Prophets, Prophecy, and Ancient Israelite Historiography*, Winona Lake 2013, s. 295–314.
- BLOCK D.I., *Divine Abandonment: Ezekiel’s Adaptation of an Ancient Near Eastern Motif*, w: M.S. ODELL, J.T. STRONG (red.), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 9), Atlanta 2000, s. 15–42.

- CLEMENTS R.E., *The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis*, w: R. COGGINS, A. PHILLIPS, M. KNIBB (red.), *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge 1982, s. 119–136.
- COOK S.L., PATTON C.L. (red.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31), Atlanta 2000.
- GALAMBUSH J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 130), Atlanta 1992.
- LUST J., *Exile and Diaspora: Gathering from Dispersion in Ezekiel*, w: J.-M. AUWERS, A. WÉNIN (red.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 144), Leuven 1999, s. 99–122.
- PETERSON B., *Ezekiel's Perspective of Israel's History: Selective Revisionism?*, w: D.L. PETTER (red.), *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments* (Orbis Biblicus et Orientalis 246), Fribourg 2011.
- ROM-SHLONI D., *From Ezekiel to Ezra-Nehemiah: Shifts of Group Identities within Babylonian Exilic Ideology*, w: O. LIPSCHITS, G.N. KNOPPERS, M. OEMING (red.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011, s. 127–151.
- ROTHENBUSCH R., *Das Ezechiel-Buch als Stimme der babylonischen Diaspora*, w: C. DILLER, M. MULZER, K. ÓLASON, R. ROTHENBUSCH (red.), *Studien zu Psalmen und Propheten: Festschrift für Hubert Irsigler* (Herders Biblische Studien 64), Freiburg 2010, s. 251–277.
- RUIZ J.P., *An Exile's Baggage: Toward a Postcolonial Reading of Ezekiel*, w: J.L. BERQUIST (red.), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period* (Semeia Studies 50), Atlanta 2007, s. 117–135.

10.9. Tekst Księgi Ezechiela, jego przekaz i tłumaczenia

- DAVIS E., *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 78; Bible and Literature Series 21), Sheffield 1989.
- HALPERIN D.J., *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, University Park 1993.
- LUST J. (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986.

- MEIN A., JOYCE P.M. (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 535), New York – London 2011.
- TOOMAN W.A., LYONS M.A. (red.), *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel*. Foreword by M. A. Sweeney, Princeton 2010.

10.9.1. Papirusy

- FERNÁNDEZ G.M., *Nuevas páginas del códice 967 del A.T. griego (Ez 28,19–43,9) (P. Matr. bibl. 1)*, „Studia Papyrologica” 10 (1971), s. 7–76.
- JAHN P.L.G. (red.), *Der griechische Text des Buches Ezechiel nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (Papyrologische Texte und Abhandlungen 15), Bonn 1972.
- JOHNSON A.C., GEHMAN H.S., KASE E.H., *The John H. Scheide Biblical Papyri: Ezekiel* (Princeton University Studies in Papyrology 3), Princeton 1938.
- KENYON F.G. (red.), *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasc. 7: Ezekiel, Daniel, Esther*, t. I–II, London 1937–1938.

10.9.2. Studia nad tekstem Pap. 967

- BARTHÉLEMY D., *Les relations de la Complutensis avec le papyrus 967 pour Ez 40,42 a 46,24*, w: D. FRAENKEL (red.), *Studien zur Septuaginta. Robert Hanhart zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstages* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 20 / Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 3, 190), Göttingen 1990, s. 253–261.
- BOGAERT P.M., *Le témoignage de la Vetus Latina dans l'étude de la tradition de la Septante Ezéchiél et Daniel dans le Papyrus 967*, „Biblica” 59 (1978), s. 384–395.
- CRANE A.S., *Israel's Restoration. A Textual-Comparative Exploration of Ezekiel 36–39* (Vetus Testamentum. Supplements 122), Leiden 2008.
- FILSON F.V., *The Omission of Ezek 12,26-28 and 36,23b-38 in Codex 967*, „Journal of Biblical Literature” 62 (1943), s. 27–32.
- FLANAGAN J., *Papyrus 967 and the Text of Ezekiel: Parablepsis or an Original Text?*, w: C.A. EVANS, H.D. ZACHARIAS (red.), *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon* (Studies in Scripture in Early Judaism

- and Christianity 13; Library of Second Temple Studies 70), London – New York 2009, s. 105–116.
- GEHMAN H.S., *The Relations Between the Hebrew Text of Ezekiel and that of the John H. Scheide Papyri*, „Journal of the American Oriental Society” 58 (1938), s. 92–102.
- GEHMAN H.S., *The Relations Between the Text of the John H. Scheide Papyri and that of the other Greek MSS of Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 57 (1938), s. 281–287.
- KLEIN A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 391), Berlin 2008, s. 60–65.
- KREUZER S., *Papyrus 967: Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung*, w: M. KARRER, W. KRAUS (red.), *Die Septuaginta-Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen 2008, s. 64–82.
- LILLY I.A., *Two Books of Ezekiel: Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions* (Vetus Testamentum. Supplements 150), Leiden 2012.
- LUST J., *Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript*, „Catholic Biblical Quarterly” 43 (1981), s. 517–533.
- LUST J., *The Septuagint of Ezekiel according to Papyrus 967 and the Pentateuch*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 72 (1996), s. 131–137.
- LUST J., *אֲדַנִּי יְהוָה in Ezekiel and Its Counterpart in the Old Greek*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 72 (1996), s. 138–145.
- LUST J., *Textual Criticism of the Old and New Testaments: Stepbrothers?*, w: A. DENAUX (red.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 161), Leuven 2002, s. 15–31.
- PAYNE J.B., *The Relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus*, „Journal of Biblical Literature” 68 (1949), s. 251–265.
- SCATOLINI APÓSTOLO S.S., *Ezek 36, 37, 38 and 39 in Papyrus 967 as Pre-Text for Re-Reading Ezekiel*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 331–357.
- SPOTTORNO M.V., *La omisión de Ez 36,23b-38 y la transposición de capítulos en el papiro 967*, „Emerita” 50 (1982), s. 93–98.

- SPOTTORNO DÍAZ-CARO M.V., *El Papiro 967 como testimonio prehexaplar de Ezequiel*, w: N. FERNÁNDEZ MARCOS, J. TREBOLLE BARRERA, J. FERNÁNDEZ VALLINA (red.), *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, s. 245–253.
- SPOTTORNO DÍAZ-CARO M.V., *The Divine Name in Ezekiel Papyrus 967*, w: N. FERNÁNDEZ MARCOS (red.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea. V Congreso de la IOSCS, Textos y estudios „Cardenal Cisneros” de la Biblia Políglota Matritense 34*, Madrid 1985, s. 213–218.
- ZIEGLER J., *Die Bedeutung der Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 61 (1945–1948), s. 76–94.

10.9.3. Studia nad tekstem Księgi Ezechiela

- ALBA-CECILIA A., *Biblia babilónica: Ezequiel: edición crítica según manuscritos hebreos de puntuación babilónica* (Ediciones Textos y Estudios Cardenal Cisneros), Madrid 1980.
- ALLEN L.C., *Some Types of Textual Adaptation in Ezekiel*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 71 (1995), s. 5–29.
- BARTHÉLEMY D. I IN. (red.), *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, t. III: *Ézéchiél, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l’analyse textuelle de l’Ancien Testament hébreu institué par l’Alliance Biblique Universelle*, Fribourg – Göttingen 1992.
- BODI D., *Les problèmes de la version grecque du livre d’Ézéchiél*, „Semitica” 52–53 (2002–2007), s. 57–81.
- BROOKE G., *Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts*, w: J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER (red.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18–21 March, 1991*, t. I (Studies on the Texts of the Desert of Judah 11/1), Leiden 1992, s. 317–337.
- DRIVER G.R., *Linguistic and Textual Problems. Ezekiel*, „Biblica” 19 (1938), s. 60–69, 175–187.
- DRIVER G.R., *Ezekiel: Linguistic and Textual Problems*, „Biblica” 35 (1954), s. 145–159, 299–312.
- EVANS A., *Comparison of the Structure of LXX and MT Versions of Ezekiel 1:27 and 8:2*, „Acta Patristica et Byzantina” 20 (2009), s. 377–388.
- FERNÁNDEZ MARCOS N., *On Symmachus and Lucian in Ezekiel*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on*

- the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 151–161.
- FINEGAN J., *The Chronology of Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 69 (1950), s. 61–66.
- FISHBANE M., *The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezechiel*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 10 (1976), s. 129–153.
- FLANAGAN J., *Papyrus 967 and the text of Ezekiel: parablepsis or an original text?*, w: C.A. EVANS (red.), *Daniel Zacharias Jewish and Christian scripture as artifact and canon*, London – New York 2009, s. 105–116.
- HAUSPIE, K., *PIPTW EPI PROSWPON MOU. A Set Phrase in Ezekiel?*, w: B.A. TAYLOR (red.), *X. Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies. Oslo, 1998* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 51), Atlanta 2001, s. 513–530.
- HAUSPIE K., *L'expression du comparatif et du superlatif dans la Septante d'Ézéchiël*, w: H. AUSLOOS, B. LEMMELIJN, M. VERVENNE (red.), *Florilegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 224), Leuven 2008, s. 201–221.
- HAUSPIE K., *The Idiolect of the Target Language in the Translation Process: A Study of the 'Calques' in the LXX of Ezekiel*, w: M. KARRER, W. KRAUS (red.), *Die Septuaginta-Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen 2008, s. 205–213.
- HAUSPIE K., *Hebrew Transliterations in the Septuagint Version of Ezekiel Elucidated: In Search of the Sources of Theodoret of Cyrrhus*, w: W. KRAUS, M. KARRER (red.), *Die Septuaginta-Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27. Juli 2008. Unter Mitarbeit von Martin Meiser* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/252), Tübingen 2010, s. 435–444.
- KARRER M., *Von der Apokalypse zu Ezechiel. Der Ezechieltext der Apokalypse*, w: D. SÄNGER (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (Biblich-theologische Studien 76), Neukirchen-Vluyn 2006, s. 84–120.
- KATZ P., *Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta*, „Biblica” 35 (1954), s. 29–39.
- KNIBB M.A., *The Ethiopic Text of Ezekiel and the Excerpts in Gebrä Hemamat*, „Journal of Semitic Studies” 34, 1, 2 (1989), s. 443–458.

- KONKEL M., *Das Ezechielbuch zwischen Hasmonäern und Zadokiden*, w: U. DAHMEN, J. SCHNOCKS (red.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit: Herrschaft – Widerstand – Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry* (Bonner Biblische Beiträge 159), Göttingen 2010, s. 59–78.
- KOOIJ A. VAN DER, *The Septuagint of Ezekiel and Hasmonaeon Leadership*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 437–446.
- KOOIJ A. VAN DER, *The Septuagint of Ezekiel and the Profane Leader*, w: H.J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2007, s. 43–52.
- LABAHN M., *Griechische Textformen in der Schriftrezeption der Johannesoffenbarung? Eine Problemanzeige zu Möglichkeiten und Grenzen ihrer Rekonstruktion anhand von Beispielen aus der Rezeption des Ezechielbuches*, w: S. KREUZER, M. MEISER, M. SIGISMUND (red.), *Die Septuaginta-Entstehung, Sprache, Geschichte. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/286), Tübingen 2012, s. 529–560.
- LUND J.A., *Syntactic Features of the Syrohexapla of Ezekiel*, „Aramaic Studies” 4 (2006), s. 67–81.
- LUST J., *The Vocabulary of LXX Ezekiel and its Dependence upon the Pentateuch*, w: M. VERVENNE, J. LUST (red.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C.H.W. Brekelmans* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 133), Leuven 1997, s. 529–546.
- LUST J., *Major Divergences Between LXX and MT in Ezekiel*, w: A. SCHENKER (red.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered. Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Basel 2001* (Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies 52), Leiden 2003, s. 83–92.
- LUST J., *Messianism in LXX-Ezekiel: Towards a Synthesis*, w: M.A. KNIBB (red.), *The Septuagint and Messianism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 195), Leuven 2006, s. 417–430.
- LUST J., *The Ezekiel Text*, w: Y.A.P. GOLDMAN, A. VAN DER KOOIJ, R.D. WEIS (red.), *Sôfer mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker, Offered by Edi-*

- tors of *Biblia Hebraica Quinta* (Vetus Testamentum Supplements 110), Leiden 2006, s. 153–167.
- LUST J., *Multiple Translators in LXX-Ezekiel?*, w: M. KARRER, W. KRAUS (red.), *Die Septuaginta-Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen 2008, s. 654–669.
- LUST J., *Ezéchiel dans la Septante*, w: J.D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER, J. RÜCKL (red.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Le Monde de la Bible 64), Genève 2012, s. 337–358.
- LUST J., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986.
- LUST J., *Ezekiel in the Old Greek and in the 'Recentiores', with Special Emphasis on Symmachus*, w: S. KREUZER, M. MEISER, M. SIGISMUND (red.), *Die Septuaginta-Entstehung, Sprache, Geschichte. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/286), Tübingen 2012, s. 167–181.
- MARQUIS G., *Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word-Order Variants as Exemplified in LXX-Ezekiel*, „Textus” 13 (1986), s. 59–84.
- MARQUIS G., *Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel*, w: C.E. COX (red.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986* (Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies 23), Atlanta 1987, s. 405–424.
- MCGREGOR L.J., *The Greek Text of Ezekiel: An Examination of Its Homogeneity* (Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies 18), Atlanta 1985.
- MULDER M.J., *Die neue Pešitta-Ausgabe von Ezechiel*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 101–110.
- MULDER M.J., *Einige Beobachtungen zum Peschittatext von Ezechiel in seinen Beziehungen zum masoretischen Text, zur Septuaginta und zum Targum*, w: D. MUÑOZ LEON (red.), *Salvación en la Palabra. Targum – De-*

- rash – Berith. En memoria del profesor Alejandro Diez Macho*, Madrid 1986, s. 463–470.
- MULDER M.J., *Some Remarks on the Peshitta Translation of the Book of Ezekiel*, w: P.B. DIRKSEN, M.J. MULDER (red.), *The Peshitta: Its Early Text and History. Lectures Delivered at the “Peshitta Symposium” Leiden, 30 and 31 August 1985* (Monographs of the Peshitta Institute), Leiden i in. 1988, s. 169–182.
- OLLEY J., *Ezekiel: A Commentary Based on Iezekiël in Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series), Leiden 2009.
- PATMORE H.M., *The Shorter and Longer Texts of Ezekiel: The Implications of the Manuscript Finds from Masada and Qumran*, „Journal for the Study of the Old Testament” 32.2 (2007), s. 231–242.
- ROOY H.F. VAN, *Agreement Between LXX and Peshitta Versus MT in Ezekiel: Some Important Examples*, w: H. AUSLOOS, J. COOK, F. GARCÍA MARTÍNEZ, B. LEMMELIJN, M. VERVENNE (red.), *Translating a Translation: The LXX and Its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 213), Leuven 2008, s. 213–227.
- ROOY H.F. VAN, *The Minor Versions and the Text of Ezekiel*, w: H. AUSLOOS, B. LEMMELIJN, M. VERVENNE (red.), *Florilegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 224), Leuven 2008, s. 493–506.
- ROOY H.F. VAN, *The Treatment of ‘Hapax Legomena’ in MT Ezekiel, in the LXX Ezekiel and Peshitta: A Comparative Study*, w: J. COOK (red.), *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (Vetus Testamentum Supplements 127), Leiden 2009 s. 263–279.
- ROWLEY H., *The Book of Ezekiel in Modern Study*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” 36 (1954), s. 146–190.
- SPOTTORNO V., *Some Lexical Aspects in the Greek Text of Ezekiel*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 78–84.
- STIPP H.-J., *Der prämasoretische Idiolekt des Buches Ezechiel und seine Beziehungen zum Jeremiabuch*, w: A. LANGE, M. WEIGOLD, J. ZSENGELLÉR (red.), *From Qumran to Aleppo: A Discussion with Emanuel Tov About the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of His 65th Birthday*

- (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 230), Göttingen 2009, s. 141–155.
- STROMBERG J., *Observations on Inner-Scriptural Scribal Expansion in MT Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 58 (2008), s. 68–86.
- THACKERAY H.S.J., *The Greek Translators of Ezekiel*, „Journal of Theological Studies” 4 (1902–1903), s. 398–411.
- TIGCHELAAR E., *Notes on the Ezekiel Scroll from Masada (MasEzek)*, „Revue de Qumran” 22 (2005), s. 269–275.
- TOV E., *Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Ezekiel*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 62 (1986), s. 89–101.
- TURNER N., *The Greek Translators of Ezekiel*, „Journal of Theological Studies” 7 (1956), s. 12–24.
- WEVERS J.W., *The L Text of Ezekiel*, w: J.W. WEVERS, D. FRAENKEL (red.), *Studies in the Text Histories of Deuteronomy and Ezekiel* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 26; Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. 3. Folge), Göttingen 2003, s. 68–115.
- VOGT E., *Textumdeutungen im Buch Ezechiel* (Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica. Volumen primum), Gembloux 1959, s. 471–494.
- ZIEGLER J., *Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta*, „Biblica” 34 (1953), s. 435–455.

10.10. Księga Ezechiela a teksty starożytne

- DAMSMA A., *The Targumic Toseftot to Ezekiel* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 13), Leiden 2012.
- ECKART K.G., *Das Apokryphon Ezechiel*, w: W. HAGE, K.G. ECKART (red.), *Die griechische Baruch-Apokalypse. Das Apokryphon Ezechiel* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5.1), Gütersloh 1974, s. 187–191.
- HARE D.R.A., *The Lives of the Prophets*, w: J.H. CHARLESWORTH (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. II, New York 1985, s. 379–399.
- MANNING G.T., *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* (Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 270), London 2004, s. 78–99.

- MUELLER J.R., ROBINSON S.E., *Apocryphon of Ezekiel*, w: J.H. CHARLESWORTH (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. I, New York 1983, s. 487–495.
- MUELLER J.R., *The Five Fragments of the Apocryphon of Ezekiel: A Critical Study* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement 5), Sheffield 1994.
- MUELLER J.R., *Ezekiel, Apocryphon of*, w: D.C. ALLISON JR. I IN. (red.), *Encyclopedia of the Bible and Its reception*, t. VIII, Berlin 2014, s. 618–620.
- NEUSNER J., *Ezekiel in Talmud and Midrash: A Source Book* (Studies in Judaism), Lanham 2007.
- SATRAN D., *Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 11), Leiden 1995.
- SCHUSSMAN A., *The Prophet Ezekiel in Islamic Literature: Jewish Traces and Islamic Adaptations*, w: M.E. STONE, T.A. BERGREN (red.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, s. 316–339.
- SCHWEMER A.M., *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae prophetarum*, t. I: *Die Viten der großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel* (Texte und Studien zum antiken Judentum 49), Tübingen 1995.
- SCHWEMER A.M., *Vitae Prophetarum* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1.7), Gütersloh 1997.
- STONE M.E., WRIGHT B.G., SATRAN D. (red.), *Apocryphon Ezekiel. The Apocryphal Ezekiel* (Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature 18), Atlanta 2000.
- WRIGHT B.G., *Talking with God and Losing His Head: Extrabiblical Traditions About the Prophet Ezekiel*, w: M.E. STONE, T.A. BERGREN (red.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, s. 290–315.

10.11. Redakcja Księgi Ezechiela

- GARSCHA J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Ez 1–39* (Einleitung in die Heilige Schrift XXIII/23), Bern 1974.
- GEHRING S., *Leserlenkung und Grenzen der Interpretation: Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 190), Stuttgart 2013.

- GREENBERG M., *What are Valid Criteria for Determining Inauthentic Matter in Ezekiel?*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 123–135.
- HÄNER T., *Bleibendes Nachwirken des Exils: Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches*, Freiburg 2014.
- HOSSFELD F.L., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (Forschung zur Bibel 20), Würzburg 1977.
- JONG M.J. DE, *Ezekiel as a Literary Figure and the Quest for the Historical Prophet*, w: H.J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2007, s. 1–16.
- KLEIN A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 391), Berlin 2008.
- LYONS M.A., *An Introduction to the Study of Ezekiel*, London 2015.
- NOBILE M., *Una lettura simbolico-strutturalistica di Ezechiele*, Roma 1982.
- NOBILE M., *La redazione finale di Ezechiele in rapporto allo schema tripartito*, „Liber Annus” 56 (2006), s. 29–46.
- POHLMANN K.-F., *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 202), Berlin 1992.
- POHLMANN K.-F., *La question de la formation du livre d’Ezéchiel*, w: J.-D. MACCHI, CH. NIHAN, TH. RÖMER, J. RÜCKL (red.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, Genève 2012, s. 309–336.
- SIMIAN YOFRE H., *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36* (Forschung zur Bibel 14), Würzburg 1974.
- SPIEGEL S., *Ezekiel or Pseudo-Ezekiel?*, „Harvard Theological Studies” 24 (1931), s. 245–321.
- ZIMMERLI W., *Deutero-Ezekiel?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 84 (1972), s. 501–516.

10.12. Księga Ezechiela: chronologia

- BUTTENWIESER M., *The Character and Date of Ezsekiel’s Prophecies*, „Hebrew Union College Annual” 7 (1930), s. 1–18.

- FREEDY K.S., REDFORD D.B., *The Dates of Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources*, „Journal of the American Oriental Society” 90 (1970), s. 462–485.
- KUTSCH E., *Die chronologische Daten des Ezechielbuches* (Orbis biblicus et orientalis 62), Freiburg 1985.
- LEMAIRE A., *Les formules de datation dans Ézéchiél à la lumière de données épigraphiques récentes*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 359–366.
- NOBILE M., *Considerazioni esegetiche sulle date del libro di Ezechiele*, w: L. CAGNI (red.), *Biblica et semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* (Istituto Universitario Orientale di Napoli. Seminario di Studi Asiatici. Series Minor 59), Napoli 1999, s. 397–416.
- SAVOCA G., *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia*, Roma 1976.

10.13. Księga Ezechiela: struktura i kompozycja

- ALLEN L.C., *The Structure and Intention of Ezekiel I*, „Vetus Testamentum” 43, 2 (1993), s. 145–161.
- BERRY G.R., *The Composition of the Book of Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 58 (1939), s. 163–175.
- BOADT L., *The A:B:B:A Chiasm of Identical Roots in Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 25 (1975), s. 693–699.
- CASSUTO U.M.D., *L'ordinamento del libro di Ezechiele*, w: A.M. ALBAREDA (red.), *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. I, Città del Vaticano 1946, s. 40–51.
- CLEMENTS R.E., *The Chronology of Redaction in Ezekiel 1–24*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 283–294.
- DAVIDSON R.M., *The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel*, w: D. MERLING (red.), *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, Berrien Springs 1997, s. 71–93.
- DUS R.A., *Las Parábolas del Reino de Judá: Lingüística textual y comunicación (Ez 17; 19 y 21)*, (Pontificia Universidad Católica Argentina. Estudios Universitarios 1), Parana 2003.

- GROSSMAN Y., *Structural Ambiguity in Ezekiel 33–38*, „Beit Mikra” 49, 1 (2004), s. 194–224.
- HOSSFELD F.L., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, Würzburg 1977.
- JOYCE P.M., *Synchronic and Diachronic Perspectives on Ezekiel*, w: J.C. DE MOOR (red.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (Oudtestamentische Studiën 34), Leiden 1995, s. 115–128.
- KLEIN A., *Prophecy Continued: Reflections on Innerbiblical Exegesis in the Book of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 60 (2010), s. 571–582.
- MAYFIELD T.D., *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, Tübingen 2010.
- OLLEY J.W., *Trajectories in paragraphing of the Book of Ezekiel*, w: M.C.A. KORPEL, J.M. OESCH (red.), *Unit delimitation in Biblical Hebrew and north-west Semitic literature*, Assen 2003, s. 204–231.
- ROOY H.F. VAN, *The vox populi and structural elements of the book of Ezekiel*, „Old Testament Essays” 3 (1990), s. 275–285.
- SCHÖPFLIN K., *The Composition of Metaphorical Oracles within the Book of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 55, 1, 4 (2005), s. 101–120.
- SCHMIDT M.A., *Zur Komposition des Buches Hesekiel*, „Theologische Zeitschrift” 6 (1950), s. 81–98.
- TALMON S., FISHBANE M., *Aspects of the Literary Structure of the Book of Ezekiel*, „Tarbiz” 42 (1973), s. 27–41.
- VIANÈS L., *Aspects de la mise en page dans les manuscrits de chaînes sur Ézéchiel*, w: M.O. GOULET-CAZÉ (red.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000, s. 79–88.

10.14. Księga Ezechiela: zagadnienia metodologiczne

- ANDREW M.E., *Geschehnis, Reaktion, Anerkennung des Gerichts: Der Theologie Gedankengang von Ezechiel 4–24 in der Anrede an die Verbannten*, „Theologische Literaturzeitung” 103 (1978), s. 477–484.
- DAVIS E.F., *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel’s Prophecy* (Bible and Literature Series 21), Sheffield 1989.
- GARSCHA J., *Studien zum Ezechielbuch: Eine redaktionskritische Untersuchung von 1–39*, Frankfurt am M. 1974.
- HAAG H., *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?: Eine Philologisch-Theologische Studie*, Fribourg 1943.

- KELLE B.E., *Dealing with the trauma of defeat: the rhetoric of the devastation and rejuvenation of nature in Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 3 (2009), s. 469–490.
- KLEIN A., *Prophecy continued: reflections on innerbiblical exegesis in the Book of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 60, 4 (2010), s. 571–582.
- KRISPENZ J., *Literarkritik und Stilstatistik im Alten Testament: Eine Studie zur literarkritischen Methode, durchgeführt an Texten aus den Büchern Jeremia, Ezechiel und 1 Könige* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 307), Berlin – New York 2001.
- LANG B., *A Neglected Method in Ezekiel Research: Editorial Criticism*, „Vetus Testamentum” 29 (1979), s. 39–44.
- MEIN A., JOYCE P.M. (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011.
- NOBILE M., *Una lettura simbolico-strutturalistica di Ezechiele: Estratto della dissertazione di laurea per il conseguimento del dottorato*, Roma 1982.
- POHLMANN K.-F., *Synchrone und diachrone Texterschliessung im Ezechielbuch*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 1, 2 (2012), s. 246–270.
- PETERSEN D.L., *Creation and Hierarchy in Ezekiel: Methodological Perspectives and Theological Prospects*, w: S.L. COOK (red.), *Ezekiel’s Hierarchical World*, Atlanta 2004, s. 169–178.
- SAWYER J.F.A., *Ezekiel in the history of Christianity*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 1–9.

10.15. Słownictwo i styl literacki

- ALLEN L.C., *Some Types of Textual Adaptation in Ezekiel*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 71, 1, 4 (1995), s. 5–29.
- AUVRAY P., *Remarques sur la langue d’Ézéchiél*, w: J. COPPENS, A.-L. DESCAMPS, E. MASSAUX (red.), *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, Gembloux 1959, s. 461–470.
- BELLET P., *Problema literario de Ezequiel: A proposito de un comentario reciente*, „Estudios Bíblicos” 17 (1958), s. 199–206.
- BETTENZOLI G., *Geist der Heiligkeit: Traditionsgeschichtliche Untersuchung des qds-Begriffes im Buch Ezechiel*, Firenze 1979.
- BOADT L., *Textual Problems in Ezekiel and Poetic Analysis of Paired Words*, „Journal of Biblical Literature” 97 (1978), s. 489–499.

- BODI D., *Terminological and Thematic Comparisons between the Book of Ezekiel and Akkadian Literature with Special reference to the Poem of Erra*, New York 1987.
- DRIVER G.R., *Linguistic and textual Problems: Ezekiel*, „Biblica” 19 (1938), s. 60–69.
- EIDEVALL G., *The role of sacrificial language in prophetic rhetoric*, w: C. EBERHART (red.), *Ritual and metaphor: sacrifice in the Bible*, Atlanta 2011, s. 49–61.
- FEIST U., *Ezechiel: Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet*, Stuttgart 1995.
- FOHRER G., *Die Glossen im Buche Ezechiel*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 63 (1951), s. 33–53.
- GEHRIG S., *Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 190), Stuttgart 2013.
- GOSSE B., *La beauté qui égare Israël: L'emploi des racines yph; ypy; yp'h dans le livre d'Ezéchiél*, „Biblische Notizen” 46 (1989), s. 13–16.
- GOSSE B., *L'emploi de wl(h) dans le livre d'Ezéchiél, et quelques problèmes concernant la rédaction de ce livre*, „Biblische Notizen” 53 (1990), s. 23–25.
- HARAN M., *Ezekiel, P, and the priestly school*, „Vetus Testamentum” 58, 2 (2008), s. 211–218.
- HERRANZ PASCUAL C., *Algunos pasajes del libro de Ezequiel y su sintaxis*, w: M.J.R. AYASO (red.), *IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano)*, Valencia – Córdoba 1993, s. 113–120.
- HOUK C.B., *מִן־אֲרָם Patterns as Literary Criteria in Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 88 (1969), s. 184–190.
- JOÜON P., *Notes philologiques sur le texte hébreu d'Ézéchiél 4,17; 13,6; 27,12-24; 27,32; 28,7; 28,12; 29,12; 30,22; 31,4; 31,13; 32,9-10; 32,30*, „Biblica” 10 (1929), s. 304–312.
- JOYCE P.M., *Synchronic and Diachronic Perspectives on Ezekiel*, w: J.C. DE MOOR (red.), *Synchronic or Diachronic?*, Leiden 1995, s. 115–128.
- LEENE H., *Newness in Old Testament Prophecy: An Intertextual Study* (Oudtestamentische Studiën 64), Leiden 2014.
- LUND J.A., *Syntactic Features of the Syrohexapla of Ezekiel*, „Aramaic Studies” 4 (2006), s. 67–81.

- LUST J., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986.
- LYONS M.A., *Marking innerbiblical allusion in the Book of Ezekiel*, „Biblica” 88, 1 (2007), s. 245–250.
- MALUSA L., *L'interpretazione Geronimiana di «hrb» in tre passi biblici*, „Bibbia e Oriente” 19 (1977), s. 259–261.
- MARQUIS G., *Allusive Rhetoric in the Prophecies of Ezekiel*, w: G. MARQUIS (red.), *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies. Division A. The Bible and its world*, Jerusalem 1994, s. 131–136.
- NAUDÉ J., *The Language of the Book of Ezekiel: Biblical Hebrew in Transition?*, „Old Testament Essays. New Series” 13 (2000), s. 46–71.
- POLK T., *Paradigms, Parables, and Mesalîm: On Reading the Masal in Scripture*, „Catholic Biblical Quarterly” 45 (1983), s. 564–583.
- POSER R., *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (Vetus Testamentum Supplements 154), Leiden 2012.
- RABENAU K. VON, *Die Form des Rätsels im Buche Hesekiel*, w: O. EISSFELDT (red.), *Gottes ist der Orient*, Berlin 1959, s. 129–131.
- RENZ TH., *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, Leiden 1999.
- ROOKER M.F., *Ezekiel and the Typology of Biblical Hebrew*, „Hebrew Annual Review” 12 (1990), s. 133–155.
- ROOKER M.F., *Bilical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 90), Sheffield 1990.
- SCHMIDT G.G., *Proleptic fulfillment of the prophetic word: Ezekiel's dirges over Tyre and its ruler*, „Journal for the Study of the Old Testament” 36, 4 (2012), s. 483–505.
- SIMIAN YOFRE H., *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36* (Forschung zur Bibel 14), Würzburg 1974.
- SLOANE A., *Aberrant textuality?: The case of Ezekiel the (porno) prophet*, „Tyn-dale Bulletin” 59, 1 (2008), s. 53–76.
- THOMAS J.K., *Hapax legomena: Definition eines terminus technicus und Signifikanz für eine pragmatisch orientierte Sprachanalyse*, „New Testament Studies” 59, 4 (2013), s. 545–564.
- VIGANÒ L., *Quelques exemples du singulier féminin en -ôt en Ezéchiel*, „Liber Annuus” 27 (1977), s. 239–245.

- ZURRO RODRÍGUEZ E., *Notas lexicográficas al libro de Ezequiel*, „Estudios Bíblicos” 60, 1 (2002), s. 169–188.
- ZIMMERLI W., *Das Phänomen der „Fortschreibung“ im Buche Ezechiel*, w: J.A. EMERTON (red.), *Prophecy*, Berlin 1980, s. 174–191.

10.16. Judaistyczna interpretacja Księgi Ezechiela

- HARRIS R.A., *The Reception of Ezekiel among Twelfth-Century Northern French Rabbinic Exegetes*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament 535), New York – London 2011, s. 71–88.
- JOYCE P.M., *Ezekiel*, w: M. LIEB, E. MASON, J. ROBERTS (red.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford 2011, s. 64–76.
- ROM-SHILONI D., *Jerusalem and Israel, Synonyms or Antonyms? Jewish Exegesis of Ezekiel's Prophecies Against Jerusalem*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 535), New York – London 2011, s. 89–114.
- SWEENEY M.A., *The Problem of Ezekiel in Talmudic Literature*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 535), New York – London 2011, s. 11–23.

10.17. Księga Ezechiela a LXX

- BOGAERT P.M., *Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ézéchiél 7*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 21–47.
- EVANS A., *Jewish angelology and the absence of Ezekiel 1:14 and 10:14 in the Old Greek version of the Septuagint*, „Old Testament Essays” 20 (2007), s. 653–668.
- FERNÁNDEZ MARCOS N., *On Symmachus and Lucian in Ezekiel*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ (red.), *Interpreting Translation. Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust*, Leuven 2005, s. 151–161.

- HAUSPIE K., *Les verbes de «crainte» et leurs compléments dans la Septante d'Ézéchiél*, w: M. LOUBET, D. PRALON (red.), *Eukarpa: études sur la Bible et ses exégètes*, Paris 2011, s. 107–113.
- HAUSPIE K., *L'expression du comparatif et du superlatif dans la Septante d'Ézéchiél*, w: H. AUSLOOS, B. LEMMELIJN, M. VERVENNE (red.), *Florilegium lovaniense: studies in Septuagint and textual criticism in honour of Florentino García Martínez*, Leuven – Paris 2008, s. 201–221.
- HAUSPIE K., *Periphrastic tense forms with εἶμι and γίγνομαι in the Septuagint of Ezekiel*, w: E. BONS, TH. KRAUS (red.), *Et sapienter et eloquenter: studies on rhetorical and stylistic features of the Septuagint*, Göttingen 2011, s. 127–151.
- HAUSPIE K., *εν with dative indicating instrument in the Septuagint of Ezekiel*, w: M.K.H. PETERS (red.), *XII Congress of the International Organization for Septuagint and cognate studies Leiden, 2004*, Atlanta 2006, s. 201–224.
- HAUSPIE K., *ζω εγω, λεγει κυριος, ει μην dans la Septante d'Ézéchiél*, „Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies” 36 (2003), s. 3–25.
- HAUSPIE K., *Prepositional phrases in the Septuagint of Ezekiel*, w: V. ANSSI (red.), *Scripture in transition*, Leiden 2008, s. 89–105.
- HAUSPIE K., *Neologisms in the Septuagint of Ezekiel*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 27 (2001), s. 17–37.
- HAUSPIE K., *Theodoret and messianic verses in the Septuagint version of Ezekiel* w: M.A. KNIBB (red.), *The Septuagint and Messianism*, Leuven – Paris 2006, s. 503–511.
- HAUSPIE K., *The idiolect of the target language in the translation process: a study of the Calques in the LXX of Ezekiel*, w: M. KARRER, W. KRAUS, M. MEISER (red.), *Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten*, Tübingen 2008, s. 205–213.
- KATZ P., *Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta*, „Biblica” 35 (1954), s. 29–39.
- KOOIJ A. VAN DER, *The Septuagint of Ezekiel and Hasmonaean Leadership*, w: F. GARCÍA MARTINEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192)*, Leuven 2005, s. 437–446.
- KOOIJ A. VAN DER, *The Septuagint of Ezekiel and the profane leader*, w: J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 43–52.

- LUST J., *Ezéchiel dans la Septante*, w: J.D. MACCHI, CH. NIHAN, TH. RÖMER (red.), *Les recueils prophétiques de la Bible: origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Genève 2012, s. 337–358.
- LUST J., *Ezekiel in the Old Greek and in the Recentiores, with special emphasis on Symmachus*, w: S. KREUZER, M. MEISER, M. SIGISMUND (red.), *Die Septuaginta: Entstehung – Sprache – Geschichte*, Tübingen 2012.
- LUST J., *Multiple translators in LXX-Ezekiel?*, w: M. KARRER, W. KRAUS, M. MEISER (red.), *Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten*, Tübingen 2008, s. 654–669.
- LUST J., *Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel*, w: A. SCHENKER (red.), *The Earliest Text of the Hebrew From Law to Prophecy Bible*, Atlanta 2003, s. 83–92.
- LUST J., *The Vocabulary of LXX Ezekiel and Its Dependence upon the Pentateuch*, w: CH.H.W. BREKELMANS (red.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Leuven 1997, s. 529–546.
- LUST J., *Messianism in LXX-Ezekiel: towards a new synthesis*, w: M.A. KNIBB (red.), *The Septuagint and Messianism*, Leuven – Paris 2006, s. 417–430.
- LUST J., HAUSPIE K., TERNIER A., *Notes to the Septuagint: Ezekiel 7*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 77 (2001), s. 384–394.
- LUST J., *Ezekiel in the Old Greek and in the Recentiores with Special Emphasis on Symmachus*, w: S. KREUZER, M. MEISER, M. SIGISMUND (red.), *Die Septuaginta: Entstehung – Sprache – Geschichte*, Tübingen 2012, s. 167–181.
- LUST J., *Ezéchiel dans la Septante*, w: J.-D. MACCHI, CH. NIHAN, TH. RÖMER, J. RÜCKL (red.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, Genève 2012, s. 337–358.
- LUST J., *אֲדָנִי יְהוָה in Ezekiel and its Counterpart in the Old Greek*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 72 (1996), s. 138–145.
- MARQUIS G., *Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel*, w: C.E. COX (red.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta 1987, s. 405–424.
- MCGREGOR L.J., *The Greek Text of Ezekiel: An Examination of Its Homogeneity*, Atlanta 1985.
- MOSENGWO-PASINYA L., *Deux textes messianiques de la Septante: Gn 49,10 et Ez 21,32*, „Biblica” 61 (1980), s. 357–376.
- O’HARE D.M., *Have you seen, Son of Man? A study in the translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48*, Atlanta 2010.

- OLLEY J.W., *Ezekiel LXX and Exodus comparisons*, „Vetus Testamentum” 59, 1 (2009), s. 116–122.
- OLLEY J.W., *Paragraphing in the Greek Text of Ezekiel in P967: With Particular Reference to the Cologne Portion*, w: M.C.A. KORPEL (red.), *Studies in Scriptural Unit Division*, Assen 2002, s. 202–225.
- ROOY H.F. VAN, *The Peshitta of Ezekiel and the Septuagint: A Study of the Two Traditions in Ezekiel 1*, „Old Testament Essays” 18 (2005), s. 394–405.
- ROOY H.F. VAN, *The treatment of Hapax Legomena in MT Ezekiel, in the LXX Ezekiel and Peshitta: a comparative study*, w: J. COOK (red.), *Septuagint and reception*, Leiden – Boston 2009, s. 263–279.
- SCHENKER A., *Das Allerheiligste in Ezechiels Tempel war ein Hof. Die Tragweite der Ursprünglichen Septuaginta in Ez 41,1-4*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 359–369.
- TOV E., *Recensional Differences between the MT and LXX of Ezekiel*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 62 (1986), s. 89–101.
- WONG K.L., *The Prince of Tyre in the Masoretic and Septuagint Texts of Ezekiel 28,1-10*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 447–461.

10.18. Księga Ezechiela a Peszita, Targum, Talmud i judaizm

- DAMSMA A., *An analysis of the dialect and early Jewish mystical lore in a Targumic Tosefta to Ezekiel 1.1 (Ms Gaster 1478)*, „Aramaic Studies” 6, 1 (2008), s. 17–58.
- DRIESSEN W.C.H., *Un commentaire arménien d'Ézéchiel: Faussement attribué à saint Cyrille d'Alexandrie*, „Revue Biblique” 68 (1961), s. 251–261.
- FINLEY TH., *A Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets. Ezekiel (I) ט – ס*, Leiden 1999.
- FINLEY TH., *A Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets. Ezekiel (II) ט – ק*, Leiden 1999.
- FINLEY TH., *A Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets. Ezekiel (III) ק – ש*, Leiden 1999.

- HARRIS R.A., *The Reception of Ezekiel in Medieval Jewish Biblical Exegesis*, w: A. MIEN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 71–88.
- MULDER M.J., *Some Remarks on the Peshitta Translation of the Book of Ezekiel*, w: P.B. DIRKSEN, M.J. MULDER (red.), *The Peshitta: Its Early Text and History*, Leiden 1988, s. 169–182.
- MUSHAYABASA G., *Redefining the consistency of equivalences in the peshitta to Ezekiel: towards a frame semantics approach*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 38 (2012), s. 79–91.
- MUSHAYABASA G., *Translation technique in the Peshitta to Ezekiel 1–24: a frame semantics approach* (Studia Semitica Nederlandica 63), Leiden – Boston 2015.
- KNIBB M.A., *The Greek vorlage of the Ethiopic text of Ezechiel*, w: M.A. KNIBB (red.), *Scripture in transition*, Leiden 2008, s. 413–421.
- TOOMAN W.A., *The Hermeneutics of Scribal Rewriting in Targum Jonathan Ezek 1*, „Journal of Ancient Judaism” 5 (2014), 394–414.
- SWEENEY M.A., *The problem of Ezekiel in Talmudic literature*, w: A. MIEN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 11–23.

10.19. Ezechiel – prorok i kapłan

- ASURMENDI RUIZ J.M., *Le prophète Ézéchiel*, w: ASURMENDI RUIZ J.M. (red.), *Le prophète Ézéchiel* (Cahiers Évangile 38), Paris 1981, s. 5–66.
- ASURMENDI RUIZ J.M., *Le prophète Ézéchiel* (Cahiers Évangile 38), Paris 1981.
- AUVRAY P., *Prophètes: Ézéchiel*, „Dictionnaire de la Bible. Supplément” 8 (1972), s. 759–791.
- BAENTSCH B., *Pathologischer Zuge in Israels Prophetem*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie” 50 (1908), s. 52–81.
- BETTS T.J., *Ezekiel the Priest: A Custodian of Tora*, New York 2005.
- BORN A. VAN DEN, *De historische Situatie van Ezechiels Prophetie* (Analecta Lovaniensa Biblica et Orientalia 2), Paris 1947.
- BOWMAN J., *Ezekiel and the Zadokite Priesthood*, „Transactions of the Glasgow University Oriental Society” 16 (1956), s. 1–14.
- BROWNE E.C., *Ezekiel's Abnormal Personality*, „Journal of Biblical Literature” 65 (1946), s. 277–292.

- BROWNLEE W.H., *Son of Man Set Your Face, Ezekiel the Refugee Prophet*, „Hebrew Union College Annual” 54 (1983), s. 83–110.
- BURNIER-GENTON J., *Ézéchiel fils d’homme*, Genève 1982.
- CARLEY K.W., *Ezekiel among the Prophets. A Study of Ezekiel’s Place in Prophetic Tradition* (Studies in Biblical Theology II/31), London 1974.
- CASSEM N.H., *Ezekiel’s Psychotic Personality: Reservations on the Use of the Couch for Biblical Personalities*, w: F.L. MORIARTY (red.), *The Word in the World*, Weston 1973, s. 59–70.
- CLEMENTS R.E., *The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis*, w: P.R. ACKROYD (red.), *Israel’s Prophetic Tradition*, Cambridge 1982, s. 119–136.
- DESELAERS P., *Das Wächteramt: Ezechiels Dienst am ewigen Bund*, w: C. DOHMEN, H.L. ELLISON (red.), *Ezekiel: The Man and His Message*, Grand Rapids 1956, s. 37–42.
- DUGUID I.M., *Ezekiel and the Leaders of Israel* (Vetus Testamentum Supplements 56), Leiden 1994.
- FREVEL C., *Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel* (Stuttgarter Bibelstudien 211), Stuttgart 2007, s. 37–42.
- FECHTER F., *Priesthood in Exile According to the Book of Ezekiel*, w: F. FECHTER (red.), *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers: One Hundred Thirty-Sixth Annual Meeting: November 17–21, 2000*, Atlanta 2000, s. 673–699.
- GARFINKEL S., *Another Model for Ezekiel’s Abnormalities*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University” 19 (1989), s. 39–50.
- GRANADOS GARCÍA C., *Ezequiel, ‘hijo del hombre’: un paradigma para la casa de Israel*, w: J.M. DÍAZ RODELAS, M. PÉREZ FERNÁNDEZ, F. RAMÓN CASAS (red.), *Aún me quedas tú: homenaje al Profesor D. Vicente Collado Bertomeu*, Estella (Navarra) 2009, s. 147–163.
- HARAN M., *Observations on Ezekiel as a Book Prophet*, w: R.L. TROXEL, K.G. FRIEBEL, D.R. MAGARY (red.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Winona Lake 2005, s. 3–19.
- HARAN M., *Observations on Ezekiel as a Book Prophet*, w: R.L. TROXEL (red.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients*, Winona Lake 2005, s. 3–19.
- HERNANDO GARCÍA E., *Aspectos pastorales en el ministerio profético de Ezequiel*, „Lumen” 19 (1970), s. 412–437.
- HINES H.W., *The Prophets as Mystic*, „American Journal of Arabic Studies” 40 (1923), s. 37–41.

- HOMERSKI J., *Wódz duchowy narodu wybranego na wygnaniu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22, 2–3 (1969), s. 57–74.
- JASPERS K., *Der Prophet Ezechiel. Ein pathographische Studie in Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten*, Heidelberg 1947.
- JONG M.J. DE, *Ezekiel as a Literary Figure and the Quest for the Historical Prophet*, w: H.J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2007, s. 1–16.
- JOYCE P., *Ezekiel (Book and Person)*, w: CH. HELMER I IN. (red.), *Encyclopedia of the Bible and its reception*, Berlin 2014, s. 582–617.
- KLEIN R.W., *Ezekiel: The Prophet and His Message* (Studies on the Personalities of the Old Testament), Columbia 1988.
- KLOSTREMANN A., *Ezekiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift*, „Theologische Studien und Kritiken” 50 (1877), s. 391–439.
- KONKEL M., *Das Ezechielbuch zwischen Hasmonäern und Zadokiden*, w: U. DAHMEN, J. SCHNOCKS (red.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit*, Göttingen 2010, s. 59–78.
- KONKEL M., *Ezechiel – Prophet ohne Eigenschaften: Biographie zwischen Theologie und Anthropologie*, w: C. FREVEL (red.), *Biblische Anthropologie: neue Einsichten aus dem Alten Testament* (Questiones disputatae 237), Freiburg 2010, s. 216–242.
- KUHL C., *Der Schauplatz der Wirksamkeit Hesekiels: Ein Lösungsversuch*, „Theologische Zeitschrift” 8 (1952), s. 401–418.
- LANG B., *Ezekiel: Der Prophet und das Buch*, Darmstadt 1981.
- LE MOIGNE PH., *La vie d’Ézéchiél ou la discrète omniprésence*, w: B. BAKHOUCHE (red.), *Dieu parle la langue des hommes*, Lausanne 2007, s. 51–72.
- MCKEATING H., *Ezekiel the “Prophet Like Moses”?*, „Journal for the Study of the Old Testament” 61 (1994), s. 97–109.
- MEIN A., *Ezekiel as a Priest in Exile*, w: J.C. DE MOOR (red.), *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist. Papers Read at the Eleventh Joint Meeting of The Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Held at Soesterberg 2000* (Oudtestamentische Studiën 45), Leiden 2001, s. 199–213.
- MONLOUBOU L., *Un prêtre devient prophète: Ézéchiél*, Paris 1972.
- MONARI L., *Ezechiele: Un sacerdote-profeta*, Brescia 1988.

- MORRISON C.E., *The prophet Ezekiel at the Easter Vigil*, „The Bible Today” 51 (2013), s. 97–101.
- PATTON C.L., *Priest, Prophet, and Exile: Ezekiel as a Literary Construct*, w: F. FECHTER (red.), *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers: One Hundred Thirty-Sixth Annual Meeting: November 17–21, 2000*, Atlanta 2000, s. 700–727.
- PHINNEY D.N., *Portraying prophetic experience and tradition in Ezekiel*, w: J.J. AHN, S.L. COOK (red.), *Thus says the Lord: essays on the former and latter Prophets in honor of Robert R. Wilson*, New York – London 2009, s. 234–243.
- PONS J., *Ezéchiel a-t-il été un prophète intercesseur?*, „Études théologiques et religieuses” 66 (1991), s. 17–21.
- PREMSTALLER V.M., *A Problematic Treatment of Ezekiel?: Observations on the Relationship between YHWH and His Prophet*, „Biblische Notizen” 114 (2002), s. 53–60.
- ROCHESTER K.M., *Prophetic ministry in Jeremiah and Ezekiel*, „Tyndale Bulletin” (2010), s. 317–320.
- SCHÖPFLIN K., *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie* (Forschungen zum Alten Testament 36), Tübingen 2002.
- SCAIOLA D., *Ezechiele, un profeta singolare: alcuni elementi introduttivi*, „Parole di vita” 58 (2013), s. 9–15.
- SWEENEY M.A., *Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile*, w: F. FECHTER (red.), *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers: One Hundred Thirty-Sixth Annual Meeting: November 17–21, 2000*, Atlanta 2000, s. 728–751.
- TOOMAN W.A., *Of Puritans and prophets: Cotton Mather’s interpretation of Ezekiel in the Biblia Americana*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 203–227.
- TORREY C.C., *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven 1930.
- TORREY C.C., SPIEGEL S., *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy. Text by Charles Cutler Torrey and critical articles by Shalom Spiegel, with prolegomenon by Moshe Greenberg*, New York 1970.
- WOODS F.H., *Ezekiel, cz. IV: A Psychological and Pathological Problem*, „The Expositor” 7 (1909), s. 48–55.

10.20. Osobowość Ezechiela

- HALPERIN D., *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*, University Park 1993.
- HERNTRICH V., *Ezechielprobleme* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 61), Giessen 1932.
- HÖLSCHER G., *Hesekiel. Der Dichter und das Buch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 39), Giessen 1924.
- IRWIN W.A., *The Problem of Ezekiel: An Inductive Study*, Chicago 1943.
- JOST R., SEIFERT E., *Das Buch Ezechiel. Männerprophetie mit weiblichen Bildern*, w: L. SCHOTTROFF, M.-T. WACKER (red.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, s. 278–290.
- TIEMEYER L.-S., *Ezekiel – A Compromised Prophet in Reduced Circumstances*, w: L.L. GRABBE, M. NISSINEN (red.), *Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts*, Atlanta 2011, s. 175–195.

10.21. Ezechiel w kontekście powołania

- GARCÍA DOMENE J.C., *El centinela. A propósito de la vocación de Ezequiel*, „Reseña Bíblica” 52 (2006), s. 65–68.
- NIELSEN K., *Ezekiel's visionary call as prologue: from complexity and changeability to order and stability?*, „Journal for the Study of the Old Testament” 33 (2008), s. 99–114.
- POLAN G.J., *The Call to Ezekiel: Rooted in Tradition and Still Alive*, „The Bible Today” 51 (2013), s. 77–82.
- ORLINSKY H.M., *Where Did Ezekiel Receive the Call to Prophecy?*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 122 (1951), s. 34–36.
- WILSON R.R., *Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel*, „Interpretation” 38 (1984), s. 117–130.
- WILSON R.R., *Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel*, w: J.L. MAYS (red.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia 1987, s. 157–169.

10.22. Szczegółowe opracowania Ez 1–48

10.22.1. Ez 1–3

- AUVRAY P., *Ézéchiel I–III: Essai d'analyse littéraire*, „Revue Biblique” 67 (1960), s. 481–502.
- BARTELMUS R., *Begegnung in der Fremde: Anmerkungen zur theologischen Relevanz der topographischen Verortung der Berufungsvisionen des Mose und des Ezechiel (Ex 3,1–4,17 bzw. Ez 1,1–3,15)*, „Biblische Notizen” 78 (1995), s. 21–38.
- BEHRENS A., *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung (Alter Orient und Altes Testament 292)*, Münster 2002.
- BODI D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra (Orbis biblicus et orientalis 104)*, Freiburg 1991, s. 82–94.
- HAYES E., *The Role of Visionary Experiences for Establishing Prophetic Authority in Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel: Same, Similar, or Different?*, w: E.R. HAYES, L.-S. TIEMEYER (red.), *'I Lifted My Eyes and Saw': Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 584)*, London – New York 2014, s. 59–70.
- HOUK C.B., *A Statistical Linguistic Study of Ezekiel 1,4–3,11*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 93 (1981), s. 76–85.
- LANG B., *Die erste und die letzte Vision des Propheten. Eine Überlegung zu Ezechiel 1–3*, „Biblica” 64 (1983), s. 225–230.
- LIEB M., *Ezekiel's Inaugural Vision as Jungian Archetype*, „Thought: Fordham University Quarterly” 64 (1989), s. 116–129.
- MACRAE A.A., *The Key to Ezekiel's First Thirty Chapters*, „Bibliotheca Sacra” 122 (1965), s. 227–233.
- NIELSEN K., *Ezekiel's Visionary Call as Prologue: From Complexity and Changeability to Order and Stability?*, „Journal for the Study of the Old Testament” 33, 1 (2008), s. 99–114.
- NOBILE M., *Jes 6 und Ez 1,1–3,15: Vergleich und Funktion im jeweiligen redaktionellen Kontext*, w: J. VERMEYLEN (red.), *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures; unité et complexité de l'ouvrage (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81)*, Leuven 1989, s. 209–216.
- OHLER A., *Die Gegenwart Gottes in der Gottesferne. Die Berufungsvision des Ezechiel*, „Bibel und Leben” 11 (1970), s. 79–89 (cz. 1); s. 159–168 (cz. 2).

- OHLEK A., *Sendung zu den Widerspenstigen. Die Berufungsvision des Ezechiel*, cz. 3, „Bibel und Leben” 12 (1971), s. 16–25.
- PARKER B.J., *A Vision of Hope and Fear: Creative Research and Ezekiel 1*, „Review & Expositor” 111 (2014), s. 390–400.
- ROCHESTER K.M., *Prophetic Ministry in Jeremiah and Ezekiel* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 65), Leuven 2012.
- SAVRAN G.W., *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 420), London 2005.
- SCHÖPFLIN K., *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie* (Forschungen zum Alten Testament 36), Tübingen 2002.
- VOGT E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Analecta Biblica 95), Rome 1981.

10.22.2. Ez 1

- ALBRIGHT F.W., *King Jojachin in Exile*, „Biblical Archaeologist” 5 (1948), s. 49–55.
- ALBRIGHT F.W., *The Seel of Eliakim and the Latest Preexilic History of Judah with some Observations on Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 51 (1932), s. 77–106.
- ALLEN L.C., *The Structure and Intention of Ezekiel 1*, „Vetus Testamentum” 43 (1993), s. 145–161.
- AUVRAY P., *Ézéchiel I–III: Essai d’analyse littéraire*, „Revue Biblique” 67 (1960), s. 481–502.
- BARRICK W.B., *The Straight-Legged Cherubim of Ezekiel’s Inaugural Vision (Ezekiel 1:7a)*, „Catholic Biblical Quarterly” 44 (1982), s. 543–550.
- BERRY G.R., *The Title of Ezekiel (1:1–3)*, „Journal of Biblical Literature” 51 (1932), s. 54–57.
- BARTELMUS R., *Die Tierwelt in der Bibel II: Tiersymbolik im Alten Testament – exemplarisch dargestellt am Beispiel von Dan 7, Ez 1/10 und Jes 11,6–8*, w: B. JANOWSKI, U. NEUMANN-GORSOLKE, U. GLESSMER (red.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 283–306.
- BARTELMUS R., *Begegnung in der Fremde: Anmerkungen zur theologischen Relevanz der topographischen Verortung der Berufungsvisionen des Moses und des Ezechiel (Ex 3,1–4,17 bzw. Ez 1,1–3,15)*, „Biblische Notizen” 78 (1995), s. 21–38.

- BLOCK D.I., *Text and Emotion: A Study in the 'Corruptions' in Ezekiel's Inaugural Vision (Ezekiel 1:4-28)*, „Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988), s. 418–442.
- BLUMENTHAL D.R., *Ezekiel's Vision Seen Through the Eyes of a Philosophic Mystic*, „Journal of the American Academy of Religion” 47 (1979), s. 417–427.
- DRIVER G.R., *Ezekiel's Inaugural Vision*, „Vetus Testamentum” 1 (1951), s. 60–62.
- DULAËY M., *Des roues dans les roues: Ez 1,15-16 chez les Pères*, „Studia Patristica” 34 (2001), s. 318–325.
- EVANS A., *Aspects of Ezekiel 1:14 in angelological texts found at Qumran*, „Journal for Semitics / Tydskrif vir Semitistiek” 17, 2 (2008), s. 443–464.
- EVANS A., *Magical נחשת and Mystical חשמל: Two Sides of the Same Ancient Near Eastern Coin?*, „Journal for Semitics” 22 (2013), s. 163–176.
- FREDERICKS D.C., *Diglossia, Revelation, and Ezekiel's Inaugural Rite*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 41 (1998), s. 189–199.
- GREENBERG M., *Ezekiel's Vision: Literary and Iconographical Aspects*, w: H. TADMOR, M. WEINFELD (red.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem 1983, s. 159–168.
- GRELOT P., *L'imagerie des quatre vivants symboliques*, w: B. AMPHOUX, A. FREY, U. SCHATTNER-RIESER (red.), *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain (Histoire du Texte Biblique 4)*, Lausanne 1998, s. 241–250.
- HALPERIN D.J., *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988.
- HOEPS R., *Ezechiels Thronwagenvision: Theophanie und exegetische Methode*, „Linguistica Biblica” 63 (1989), s. 86–105.
- HOUK C.B., *A Statistical Linguistic Study of Ezekiel 1,4–3,11*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 93 (1981), s. 76–85.
- IRWIN W.A., *Hashmal*, „Vetus Testamentum” 2 (1952), s. 169–170.
- KEEL O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977, s. 125–273.
- KINGSLEY P., *Ezekiel by the Grand Canal – Between Jewish and Babylonian Tradition*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2 (1992), s. 339–346.
- LAUNDERVILLE D., *Ezekiel's Throne-Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule*, „Catholic Biblical Quarterly” 66 (2004), s. 361–377.

- LANG B., *Die erste und die letzte Vision des Propheten: Eine Überlegung zu Ezechiel 1–3*, „Biblica” 64 (1983), s. 225–230.
- LENTZEN-DEIS F., *Das Motiv der Himmelsöffnung in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments*, „Biblica” 50 (1969), s. 301–327.
- LIEB M., *Ezechiel 1 and the Nation of Islam*, w: M. LIEB, E. MASON, J. ROBERTS (red.), *The Oxford handbook of the reception history of the Bible*, Oxford 2011, s. 476–487.
- LORENZIN T., *La visione della gloria del Signore (Ez 1,1-28)*, „Parole di vita” 58 (2013), s. 16–20.
- LUKE F., *Ezekiel’s Vision of Jahweh’s Glory (Ez 1,1-28)*, „Indian Ecclesiastical Studies” 1, 3 (1962), s. 196–204.
- LUST J., *Notes to the Septuagint: Ezekiel 1–2*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 75 (1999), s. 5–31.
- MILLER J.E., *The Thirtieth Year of Ezekiel 1:1*, „Revue Biblique” 99 (1992), s. 499–503.
- MONARI L., *Saggi di esegesi: Ezechiele 1,4-28*, w: B. MARCONCINI (red.), *Profeti e apocalittici (Logos 3)*, Leumann 1995, s. 325–336.
- NOBILE M., „Nell’anno trentesimo” (Ez 1,1), „Antonianum” 59 (1984), s. 393–402.
- OHLER A., *Die Gegenwart Gottes in der Gottesferne: Die Berufungsvision des Ezechiel*, „Bibel und Leben” 11 (1970), s. 79–89.
- OHLER A., *Die Offenbarung des verborgenen Gottes: Die Berufungsvision des Ezechiel*, cz. 2, „Bibel und Leben” 11 (1970), s. 159–168.
- ODELL M.S., *Ezekiel Saw What He Said He Saw: Genres, Forms, and the Vision of Ezekiel 1*, w: M.A. SWEENEY, E. BEN-ZVI (red.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids 2003, s. 162–176.
- PARUNAK H. VAN DYKE, *The Literary Architecture of Ezekiel’s mar’ôt ’elohîm*, „Journal of Biblical Literature” 99 (1980), s. 61–74.
- PIKOR W., *Retoryka Ezechielowej wizji Chwały Jahwe (Ez 1)*, w: W. PIKOR (red.), *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia (Studia Biblica 11)*, Kielce 2005, s. 117–150.
- PODELLA T., *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (Forschungen zum Alten Testament 15)*, Tübingen 1996.
- QUISPEL G., *Ezekiel 1,26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, „Vigiliae Christianae” 34 (1980), s. 1–13.

- RAMIS DARDER F., *La introducció al llibre d'Ezequiel: síntesi de l'experiència mística del profeta (Ez 1,1-3)*, w: A. PUIG I TÀRRECH (red.), *Bíblia i mística* (Scripta Biblica 11), Barcelona 2011, s. 55–72.
- SCHAPER J., *The Death of the Prophet: The Transition from the Spoken to the Written Word of God in the Book of Ezekiel*, w: M.H. FLOYD, R.D. HAAK (red.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, London 2006, s. 63–79.
- TAYLOR S.G., *A Reconsideration of the 'Thirtieth Year' in Ez 1,1*, „Tyndale Bulletin” 17 (1966), s. 119–120.
- TUR-SINAI N.H., *The Double Dating of Ezechiel 1,1*, „Bulletin of the Israel Exploration Society” 23 (1960), s. 5–7.
- UEHLINGER C., MÜLLER TRUFAUT S., *Ezekiel 1. Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement*, „Theologische Zeitschrift” 57 (2001), s. 140–171.
- VINCENT J.M., *Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: Die Erfahrung der Göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes*, „Revue Biblique” 103 (1996), s. 5–39.
- VOGT E., *Der Nehar Kebar: Ez 1*, „Biblica” 39 (1958), s. 211–216.
- VOGT E., *Der Sinn des Wortes „Augen“ in Ez 1,18 und 10,12*, „Biblica” 59 (1978), s. 93–96.
- VOGT E., *Die vier „Gesichter“ (panim) der Keruben in Ez*, „Biblica” 60 (1979), s. 327–347.
- WAGNER T., *Ez 1 – verständlich unverständlich: zu Syntax, Form und Kohärenz*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 125 (2013), s. 234–248.
- WALDMAN N.M., *A Note on Ezekiel 1:18*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 614–618.
- WACHOLDER B.Z., *Creation in Ezekiel's Merkabah: Ezekiel 1 and Genesis 1*, w: C.A. EVANS (red.), *Of Scribes and Sages, early Jewish interpretation and transmission of Scripture*, t. I, Edinburgh 2004, s. 14–32.
- WEIDNER E.F., *Jojachin, König von Juda in babilonischen Keilschrifttexten*, w: E.F. WEIDNER (red.), *Mélanges Syriens offerts à René Dussaud*, t. II (Bibliothèque Archéologique et Historique 30), Paris 1939, s. 923–935.
- WHITELY C.F., *The 'Thirtieth Year' in Ezekiel 1,1*, „Vetus Testamentum” 9 (1959), s. 326–330.
- WINKLE R.E., *Iridescence in Ezekiel*, „Andrews University Seminary Studies” 44 (2006), s. 51–77.

- WOOD A., *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 385), Berlin 2008.
- ZIÓŁKOWSKI Z., *Pojazd kosmiczny proroka Ezechiela [Ez 1,4-28]*, „Zorza” (1985), s. 35.
- ZIÓŁKOWSKI Z., „Wspomnienia z przyszłości” a Biblia. *Pojazd kosmiczny proroka Ezechiela (Ez 1,4-28)*, „Wrocławski Tygodnik Katolicki” 23, 40 (1975), s. 30.

10.22.3. Ez 2

- DAL PRA R.V., *La sentinella muta: vocazione e missione del profeta (Ez 2,1-3,27)*, „Parole di vita” 58, 4 (2013), s. 22-27.
- DARR K.P., *Write or True? A Response to Ellen Frances Davis*, w: J.C. EXUM (red.), *Signs and Wonders. Biblical Texts in Literary Focus* (Semeia Studies 18), Atlanta 1989, s. 239-247.
- DAVIS E.F., *Swallowing Hard Reflections on Ezekiel's Dumbness*, w: J.C. EXUM (red.), *Signs and Wonders. Biblical Texts in Literary Focus* (Semeia Studies 18), Atlanta 1989, s. 217-237.
- DAVIS E.F., *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 78 / Bible and Literature Series 21), Sheffield 1989.
- DEL OLMO LETE G., *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca 1973.
- GARFINKEL S., *Of Thistles and Thorns: A New Approach to Ezekiel II 6*, „Vetus Testamentum” 37 (1987), s. 421-437.
- GLAZOV G.Y., *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 311), Sheffield 2001.
- GREENBERG M., *The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text: A Sampling from Ezekiel II 1 - III 11*, w: J.A. EMERTON (red.), *Congress Volume Göttingen 1977* (Vetus Testamentum. Supplements 29), Leiden 1978, s. 131-148.
- HOLLADAY W.L., *Had Ezekiel Known Jeremiah Personally?*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 31-34.
- LUST J., *Notes to the Septuagint: Ezekiel 1-2*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 75 (1999), s. 5-31.

- LUST J., HAUSPIE K., TERNIER A., *Notes to the Septuagint and the Masoretic text. Ezekiel 3*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 75 (1999), s. 315–331.
- ODELL M.S., *The Particle and the Prophet: Observations on Ezekiel II 6*, „Vetus Testamentum” 48 (1998), s. 425–432.
- ODELL M.S., *You Are What You Eat: Ezekiel and the Scroll*, „Journal of Biblical Literature” 117 (1998), s. 229–248.
- PHINNEY D.N., *The Prophetic Objection in Ezekiel iv 14 and its Relation to Ezekiel’s Call*, „Vetus Testamentum” 55 (2005), s. 75–88.
- PIKOR W., *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88), Roma 2002.
- POSER R., *Das Gericht geht durch den Magen. Die verschlungene Schriftrolle (Ez 2,8b–3,3) und andere Essensszenarien im Ezechielbuch*, w: M. GEIGER, C.M. MAIER, U. SCHMIDT (red.), *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2009, s. 116–130.
- PREMSTALLER V., *A Problematic Treatment of Ezekiel? Observations on the Relationship between YHWH and his Prophet*, „Biblische Notizen” 114/115 (2002), s. 53–56.
- SCHWARTZ B.J., *The Concentric Structure of Ezekiel 2:1–3:15*, w: A. DIVISION (red.), *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies. The Bible and its World*, Jerusalem 1990, s. 107–114.
- SEIDEL B., *Ezechiel und die zu vermutenden Anfänge der Schriftreligion im Umkreis der unmittelbaren Vorexilszeit. Oder: Die Bitternis der Schriftrolle*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 107 (1995), s. 51–64.
- SHUPAK N., *Eat This Scroll (Ezekiel 3:1): Writing as Symbol and Metaphor in the Hebrew Bible in the Light of Ancient Near Eastern Sources*, „Bibliotheca Orientalis” 70 (2013), s. 26–42.
- SHEA W.H., *Zechariah’s Flying Scroll and Revelation’s Unsealed Scroll*, „Journal of the Adventist Theological Society” 14 (2003), s. 95–99.
- STRZELECKI S., *Głosić słowo Boże. Na marginesie lektury Ez 2,1–3,15*, „Homo Dei” 4 (1993), s. 53–62.
- THOMASSON J., *Acte-signes ou actes magiques? Ez 2–5 et surpu*, „Biblische Notizen” 64 (1992), s. 18–25.
- VAN ROOY H., *A new proposal for an old crux in Ezek 2:6*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 33 (2007), s. 79–87.

- VIEWEGER D., *Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 6), Frankfurt am M. 1986.
- WILSON R.R., *Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel*, „Interpretation” 38 (1984), s. 117–130.
- WILSON R.R., *An Interpretation fo Ezekiel’s Dumbness*, „Vetus Testamentum” 22 (1972), s. 91–104.

10.22.4. Ez 3

- BAKON S., *Ezekiel the Sentinel*, „Jewish Bible Quarterly” 32 (2004), s. 259–265.
- BÖCKLER A., *Ist Gott schuldig, wenn ein Gerechter stolpert? Zur Exegese von Ez. III, 20*, „Vetus Testamentum” 48 (1998), s. 438–452.
- BROWNEE W.H., *Ezekiel’s Parable of the Watchman and the Editing of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 28 (1978), s. 392–408.
- DAVIS E.F., *Swallowing Hard: Reflections on Ezekiel’s Dumbness*, w: J.CH. EXUM (red.), *Signs and Wonders*, Atlanta 1989, s. 217–237.
- DESELAERS P., *Das Wächteramt: Ezechiels Dienst am ewigen Bund*, w: CH. DOHMEN (red.), *Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel*, Stuttgart 2007, s. 37–42.
- GREENBERG M., *The Meaning and Location of the “Lookout” Passage in Ezek. 3:16-21*, w: S. WITTMAYER (red.), *American Academy for Jewish Research. Jubilee Volume (1928–29 / 1978–79)*, t. I, Jérusalem 1980, s. 265–280.
- HAENDLER G., *Altkirchliche Auslegungen zu Ez 3,17-19*, „Theologische Literaturzeitung” 90 (1965), s. 167–174.
- KASHER R., *Ezekiel’s Dumbness (Ez. 3:22-27): A New Approach*, „Beit Mikra” 153 (1998), s. 227–244.
- KÖBERT R., *Zwei textkritische Beobachtungen zu Ezechiel*, „Biblica” 46 (1965), s. 217–218.
- LUST J., *The Pisqah be’emsa’ pasuq, the Psalms, and Ezekiel 3.16*, w: A. PIETERSMA (red.), *The Old Greek Psalter*, Sheffield 2001, s. 149–162.
- LUST J., *Notes to the Septuagint and the Masoretic Text: Ezekiel 3*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 75 (1999), s. 315–331.
- NILI SH., *“Eat this scroll” (Ezekiel 3,1): writing as symbol and metaphor in the Hebrew Bible in the light of ancient Near Eastern sources*, „Bibliotheca Orientalis” 70 (2013), s. 25–41.

- OSTEN-SACKEN P. VON DER, *Die altkirchlichen Belege für die synagogale Form des Sanctus (Keduscha – Jes. 6,3; Ez. 3,12)*, w: M.H.E. WEIPPERT (red.), *Meilenstein*, Wiesbaden 1995, s. 172–187.
- POŁOK B., *Ezechiel – duszpasterz wygnańców. Interpretacja teologiczna tekstu Ez 3,16b-21*, w: P. MORCINIEC (red.), *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej* (Opolska Biblioteka Teologiczna 10), Opole 1996, s. 171–186.
- POŁOK B., *Stróż domu Izraela (Analiza porównawcza Ez 3,16b-21 i 33,1-9)*, „Scriptura Sacra” 3 (1999), s. 45–68.
- REVENTLOW H., *Wächter über Israel: Ezechiel und seine Tradition* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 82), Berlin 1962.
- SHERLOCK CH., *Ezekiel's Dumbness*, „Expository Times” 94 (1983), s. 296–298.
- TOMIAK J., *Czyny symboliczne wykonane w kontekście wyroczni przeciwko Judzie*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, s. 102–166.
- TROMP N.J., *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* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 201–213.
- VOGT E., *Die Lähmung und Stummheit des Propheten Ezechiel*, w: H.J. STOEBE (red.), *Wort – Gebot – Glaube*, Zürich 1970, s. 87–100.

10.22.5. Ez 4–5

- BOKSER B., *The Wall Separating God and Israel*, „The Jerusalem Quarterly” 73 (1983), s. 349–374.
- GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA S., *Lectura anagramática de Ezequiel 4,1-3*, „Estudios Bíblicos” 58 (2000), s. 199–209.
- GÖRG M., *Ezechiels unreine Speise*, „Biblische Notizen” 19 (1982), s. 22–23.
- LUST J., *Ezekiel 4 and 5 in Hebrew and in Greek: Numbers and Ciphers*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 77 (2001), s. 132–152.
- MICHAEL A.L., *“A barley cake” (Ezek 4,12a)*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 40, 1 (2014), s. 79–92.
- PHINNEY D.N., *The Prophetic Objection in Ezekiel 4,14 and Its Relation to Ezekiel's Call*, „Vetus Testamentum” 55 (2005), s. 75–88.

- SCHULT H., *Marginalie zum „Stab des Brotes“*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“ 87 (1971), s. 206–208.
- SMIT E.J., *The Concepts of Obliteration in Ezek. 5:1-4*, „Journal of Northwest Semitic Languages“ 1 (1971), s. 46–50.
- UEHLINGER CH., *„Zeichne eine Stadt... und belagere sie!“ Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f)*, w: M. KÜCHLER (red.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*, Fribourg 1987, s. 111–200.

10.22.6. Ez 6

- DE CARLO G., *Il giudizio di Dio su tutto Israele (Ez 6–7)*, „Parole di vita“ 58, 4 (2013), s. 28–33.
- GOSSE B., *Le livre d'Ézéchiél et Ex 6,2-8 dans le cadre du Pentateuque*, „Biblische Notizen“ 104 (2000), s. 20–25.
- LUST J., *Notes to the Septuagint: Ezekiel 6*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses“ 76 (2000), s. 396–403.
- SIMIAN-YOFRE H., *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels: Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36*, Würzburg 1974.
- STEVENSON K.R., *If Earth Could Speak: The Case of Mountains against YHWH in Ezekiel 6; 35–36*, w: N.C. HABEL (red.), *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, Sheffield 2001, s. 158–171.

10.22.7. Ez 7

- BARTHÉLEMY D., *Trois problèmes par le texte massorétique des Éz. 7,11b et 19,9*, „Textus“ 15 (1990), s. 1–25.
- DIJKSTRA M., *Legal Irrevocability (lo'yasûb) in Ezekiel 7.13*, „Journal for the Study of the Old Testament“ 43 (1989), s. 109–116.
- LUST J., *The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text. The Shorter and Longer Texts of Ezekiel; An Example, Ez 7*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 7–20.
- MASSON M., *Sepirâ (Ezéchiél VII.10)*, „Vetus Testamentum“ 37 (1987), s. 301–311.
- VACCARI A., *Ez. 7,23*, „Biblica“ 2 (1921), s. 221–223.

10.22.8. Ez 8–11

- BECKER J., *Ez 8–11 als einheitliche Komposition in einem pseudepigraphischen Ezechielbuch*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 136–150.
- EHRING C., *Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1-11, Jesaja 52,7-10 und verwandten Texten* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 116), Neukirchen-Vluyn 2007.
- EVERSON A.J., *Ezekiel and the Glory of the Lord Tradition*, w: D. DURKEN (red.), *Sin, Salvation, and the Spirit. Commemorating the Fiftieth Year of The Liturgical Press*, Collegeville 1979, s. 163–176.
- GALAMBUSH J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 130), Atlanta 1992.
- GANZEL T., *The Defilement and Desecration of the Temple in Ezekiel*, „Biblica” 89 (2008), s. 369–379.
- GREENBERG M., *The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8–11: A Holistic Interpretation*, w: J.L. CRENSHAW, S. SANDMEL (red.), *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events Presented to Lou H. Silberman*, New York 1980, s. 143–164.
- HORST F., *Exilgemeinde und Jerusalem in Ez VIII–XI. Eine literarische Untersuchung*, „Vetus Testamentum” 3 (1953), s. 337–360.
- HOSSFELD F.L., *Die Tempelvision Ez 8–11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 151–165.
- NAY R., *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8–11 und Ez 20* (Analecta Biblica 141), Roma 1999.
- NOBILE M., *Lo sfondo culturale di Ez 8–11*, „Antonianum” 58 (1983), s. 185–200.
- ROOY H.F. VAN, *Translation Technique and Translating a Translation, with Special Reference to Ezekiel 8–11*, „Aramaic Studies” 5 (2007), s. 225–238.
- RUWE A., *Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11*, w: B. EGO, A. LANGE, P. PILHOFER (red.), *Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Juden-*

- tum und frühen Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118), Tübingen 1999, s. 3–18.
- SWEENEY M.A., *The Destruction of Jerusalem as Purification in Ezekiel 8–11*, w: M.A. SWEENEY SWEENEY SWEENEY (red.), *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (Forschungen zum Alten Testament 45), Tübingen 2005, s. 144–155.
- TOOMAN W.A., *Ezekiel's Radical Challenge to Inviolability*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 121 (2009), s. 498–514.
- VOGT E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Analecta Biblica 95), Rome 1981.
- WONG K.L., *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel* (Vetus Testamentum Supplements 87), Leiden 2001.

10.22.9. Ez 8

- ACKERMAN S., *A marzēah in Ezekiel 8:7-13?*, „Harvard Theological Revue” 82 (1989), s. 267–281.
- ACKERMAN S., *“But You will See Still Greater Abominations”*: Ezekiel 8, w: S. ACKERMAN (red.), *Under Every Green Tree*, Atlanta 1992, s. 37–99.
- ACKERMAN S., *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah* (Harvard Theological Studies 46), Atlanta 1992.
- ALSTER B., *Tammuz*, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Second extensively revised edition*, Leiden 1999, s. 828–834.
- AVISHUR Y., *The ‘Duties of the Son’ in the ‘Story of Aqhat’ and Ezekiel’s Prophecy on Idolatry (Ch.8)*, „Ugarit Forschungen” 17 (1985), s. 49–60.
- BOTTA A.F., *חֲרֹק in the Bible: A Re-Evaluation*, „Biblica” 87 (2006), s. 418–420.
- BURNSIDE J.P., *The Signs of Sin: Seriousness of Offence in Biblical Law* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 364), London 2003.
- CROSS F.M., *A Papyrus Recording a Divine Legal Decision and the Root rhq in Biblical and Near Eastern Legal Usage*, w: M.V. FOX, V.A. HUROWITZ, A. HURVITZ (red.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake 1996, s. 311–320.
- DAY J.N., *Ezekiel and the Heart of Idolatry*, „Bibliotheca Sacra” 164 (2007), s. 21–33.
- DIJKSTRA M., *Goddess, Gods, Men and Women in Ezekiel 8*, w: B. BECKING, M. DIJKSTRA (red.), *On Reading Prophetic Texts: Gender-Specific and*

- Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (Biblical Interpretation Series 18), Leiden 1996, s. 83–114.
- GANZEL T., *Transformation of Pentateuchal Descriptions of Idolatry*, w: W.A. TOOMAN, M.A. LYONS (red.), *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition and Theology in Ezekiel* (Princeton Theological Monograph Series 127), Eugene 2010, s. 33–49.
- GURNEY O.R., *Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments*, „Journal of Semitic Studies” 7 (1962), s. 142–160.
- HOSSFELD F.L., *Die Tempelvision Ez 8–11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 151–165.
- HORST F., *Exilgemeinde und Jerusalem in Ez VIII–XI: Eine literarische Untersuchung*, „Vetus Testamentum” 3 (1953), s. 337–360.
- JACOBSEN T., *Toward the Image of Tammuz*, „History of Religions” 1 (1962), s. 189–213.
- LAUBER S., *Die Ranke an der Nase. Zum motivgeschichtlichen Hintergrund von Ez 8,17*, w: C. DILLER, M. MULZER, K. ÓLASON, R. ROTHENBUSCH (red.), *Studien zu Psalmen und Propheten: Festschrift für Hubert Irsigler* (Herders Biblische Studien 64), Freiburg im Br. 2010, s. 193–213.
- LUTZKY H.C., *On ‘The Image of Jealousy’ (Ezekiel viii 3,5)*, „Vetus Testamentum” 46 (1996), s. 121–124.
- MARGALIT B., *The Myth of Tammuz in Biblical Narrative*, w: C. COHEN, V.A. HUROWITZ, A. HURVITZ, Y. MUFFS, B.J. SCHWARTZ, J. TIGAY (red.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Winona Lake 2008, s. 531–548.
- METTINGER T.N.D., *The ‘Dying and Rising God’: A Survey of Research from Frazer to the Present Day*, „Svensk exegetisk årsbok” 63 (1998), s. 111–123.
- MÜLLER H.-P., *Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter? Eine Skizze*, „Theologische Zeitschrift” 53 (1997), s. 74–82.
- ODELL M.S., *What Was the Image of Jealousy in Ezekiel 8?*, w: L.L. GRABBE, A.O. BELLIS (red.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 408), London 2004, s. 134–148.

- ODELL M.S., *Creeping Things and Singing Stones. The Iconography of Ezek 8:7-13 in Light of Syro-Palestinian Seals and The Songs of the Sabbath Sacrifice*, w: M. NISSINEN, C.E. CARTER (red.), *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 233), Göttingen 2009, s. 195–210.
- OLSON D., *What Got the Gatekeepers into Trouble?*, „Journal for the Study of the Old Testament” 30 (2005), s. 223–242.
- PAGANINI S., *La speranza di un nuovo inizio dopo l'esodo della gloria di Yhwh (Ez 8–11)*, „Parole di vita” 58 (2013), s. 34–40.
- POLA T., *Ritzzeichnungen. Werfen archäologische Funde aus dem Ostjordanland Licht auf Ez 8,10 und 1 Kön 6,29-36?*, „Theologische Beiträge” 41 (2010), s. 97–113.
- ROSE M., *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 106), Stuttgart 1975.
- RUWE A., *Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11*, w: B. EGO (red.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple*, Tübingen 1999, s. 3–18.
- SAGGS H.W.F., *The Branch to the Nose (Ez 8,17)*, „Journal of Theological Studies” 11 (1960), s. 318–329.
- SARNA N.M., *Ezekiel 8:17. A Fresh Examination*, „Harvard Theological Studies” 57 (1964), s. 347–352.
- SCHNOCKS J., *Eine intertextuelle Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtsbild und Sacharjas Frau im Efa*, „Biblische Notizen” 84 (1996), s. 59–63.
- SCHURTE R., *Der Räucher kult von Ez 8,7-13 – ein ägyptischer Kult?*, w: S. BICKEL, S. SCHROER, R. SCHURTE, C. UEHLINGER (red.), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel* (Orbis Biblicus et Orientalis. Sonderband), Fribourg 2007, s. 403–424.
- VIROLLEAUD CH., *Sur l'idole de la jalousie du temple de Jérusalem (Ezéchiel, VIII,3-5)*, „Revue des études sémitiques et Babyloniaca” 19 (1945), s. 59–63.
- WONG K.L., *A Note on Ezekiel VIII 6*, „Vetus Testamentum” 51 (2001), s. 396–400.
- YAMAUCHI E.M., *Tammuz and the Bible*, „Journal of Biblical Literature” 84 (1965), s. 283–290.

10.22.10. Ez 9–10

- BARTELMUS R., *Die Tierwelt in der Bibel II: Tiersymbolik im Alten Testament – exemplarisch dargestellt am Beispiel von Dan 7, Ez 1/10 und Jes 11,6–8*, w: B. JANOWSKI, U. NEUMANN-GORSOLKE, U. GLESSMER (red.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 283–306.
- BODI D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra* (Orbis Biblicus et Orientalis 104), Freiburg 1991.
- BOROWSKI E., *Cherubim: God's Throne?*, „Biblical Archaeology Review” 21, 4 (1995), s. 36–41.
- DIJKSTRA M., *The Glosses in Ezekiel Reconsidered: Aspects of Textual Transmission in Ezekiel 10*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 55–77.
- EVANS A., *Jewish Angelology and the Absence of Ezekiel 1:14 and 10:14 in the Old Greek Version of the Septuagint*, „Old Testament Essays” 20 (2007), s. 653–668.
- EVANS A., *As for the Wheels, It Was Cried unto Them in my Hearing, O Wheel': Angelological and Divinatory Connections in Ezekiel 10:13*, „Journal for Semitics” 21 (2012), s. 222–236.
- GRELOT P., *GALGAL (Ézéchiel 10,2.6.13 et Daniel 7,9)*, „Transeu” 15 (1998), s. 137–147.
- HALPERIN D.J., *The Exegetical Character of Ezek. X 9–17*, „Vetus Testamentum” 26 (1976), s. 129–141.
- HARTENSTEIN F., *Cherubim and Seraphim in the Bible and in the Light of Ancient Near Eastern Sources*, w: F.V. REITERER, T. NICKLAS, K. SCHÖPFLIN (red.), *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007), Berlin 2007, s. 155–188.
- HOSSFELD F.L., *Probleme einer „ganzheitlichen Lektüre” der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9–10*, „Theologische Quartalschrift” 167 (1987), s. 266–277.
- HOUK C.B., *The Final Redaction of Ezekiel 10*, „Journal of Biblical Literature” 90 (1971), s. 42–54.
- JENSEN R.M., *Of Cherubim and Gospel Symbols*, „Biblical Archaeologist Reader” 21, 4 (1995), s. 42–43, 65.

- KEEL O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977.
- KEEL O., *Merkwürdige Geschöpfe*, „Bibel und Kirche” 60 (2005), s. 139–144.
- LAUNDERVILLE D., *Ezekiel's Throne-Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule*, „Catholic Biblical Quarterly” 66 (2004), s. 361–377.
- MAY H.G., *The Departure of the Glory of Yahweh*, „Journal of Biblical Literature” 56 (1937), s. 309–321.
- OLLEY J.W., *Ezekiel LXX and Exodus Comparisons*, „Vetus Testamentum” 59 (2009), s. 116–122.
- PETIT T., *Cédipe et le Chérubin: les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'immortalité* (Orbis Biblicus et Orientalis 248), Fribourg 2011.
- PIKOR W., *Retoryka Chwały Jahwe w Ez 10*, w: B. STRZAŁKOWSKA (red.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. II, Warszawa 2011, s. 1200–1228.
- PUECH E., *4QEz^a: Note additionnelle*, „Revue de Qumran” 14 (1989), s. 107–108.
- SINCLAIR L.A., *A Qumran Biblical Fragment: 4QEzek^a (Ezek. 10,17–11,11)*, „Revue de Qumran” 14 (1989), s. 99–105.
- TIEMEYER L.S., *Zechariah's Spies and Ezekiel's Cherubim*, w: M.J. BODA, M. FLOYD (red.), *Tradition in Transition: Haggai and Zechariah 1–8 in the Trajectory of Hebrew Theology* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 475), London 2008, s. 95–119.
- TUELL S.S., *The Meaning of the Mark: New Light on Ezekiel 9 from the History of Interpretation*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 535), New York – London 2011, s. 185–202.
- VOGT E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Analecta Biblica 95), Rome 1981.
- VONACH A., *Der Hochbetagte und sein Umfeld. Von prophetischen Theophanien zu christologischen Epiphanien*, w: K. HUBER, B. REPSCHINSKI (red.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. Festschrift für Martin Hasitschka SJ zum 65. Geburtstag* (Neutestamentliche Abhandlungen 52), Münster 2008, s. 307–330.
- WOOD A., *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 385), Berlin 2008.

YADIN A., *qwl as Hypostasis in the Hebrew Bible*, „Journal of Biblical Literature” 122 (2003), s. 601–626.

10.22.11. Ez 11

ODED B., *Yet I Have Been to Them למקדש מעט in the Countries Where They Have Gone (Ezekiel 11:16)*, w: CH. COHEN (red.), *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, Winona Lake 2004, s. 103–114.

SEDLMEIER F., *Deine Brüder, deine Brüder...“: Die Beziehung von Ez 11,14-21 zur dtn-dtr Theologie*, w: W. GROB (red.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, Meisenheim am Glan 1995, s. 297–312.

10.22.12. Ez 12

DUS R., *Ezequiel 12–24: diálogo y profecía*, „Reseña Bíblica” 52 (2006), s. 15–24.

JASIŃSKI A.S., *Dwa znaki (מופת) Ezechiela (Ez 12,1-16; 24,24-27)*, w: K.M. WOLSZA (red.), *W trosce o kulturę logiczną*, Opole 2014, s. 229–247.

TOMIAK J., *Czyny symboliczne dokonane w obliczu zbliżającego się zniszczenia Jerozolimy*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I)*, Opole 2003, s. 181–210.

10.22.13. Ez 13

ALVAREZ VALDÉS A., *El enfrentamiento entre profetas y falsos profetas: Ezequiel y los falsos profetas junto al canal Kebar (Ez 13)*, „Tierra Santa 65” (1990), s. 18–21.

BOWEN N.R., *The Daughters of Your People: Female Prophets in Ezekiel 13:17-23*, „Journal of Biblical Literature” 118 (1999), s. 417–433.

BROWNLEE W.H., *Exorcising the Souls From Ezekiel 13.17-23*, „Journal of Biblical Literature” 69 (1950), s. 367–373.

DAVIES GRAHAM I., *An Archaeological Commentary on Ezekiel 13*, w: PH.J. KING (red.), *Scripture and Other Artifacts*, Louisville 1994, s. 108–125.

DUMERMUTH F., *Zu Ez. XIII 18–21*, „Vetus Testamentum” 13 (1963), s. 228–229.

KORPEL M.C.A., *Avian Spirits in Ugarit and in Ezekiel 13*, w: J.C.L. GIBSON (red.), *Ugarit, Religion and Culture*, Münster 1996, s. 99–113.

MOSIS R., *Czas kryzysu i fałszywe proroctwo według Ez 13*, „Collectanea Theologica” 59 (1989), z. 1, s. 53–64.

- RAMLOT L., *Les prometteurs de paix (Ézéchiel 13,1-16)*, „Bible et Vie Chrétienne” 24 (1958), s. 48–57.
- SAGGS H.W.F., „External Souls” in the Old Testament, „Journal of Semitic Studies” 19 (1974), s. 1–12.
- SEDLMEIER F., „Wie Füchse in den Ruinen...“: *Falsche Prophetie und Krisenzeit nach Ez 13*, w: R. MOSIS (red.), *Gottes Wege suchend*, Würzburg 2003, s. 293–321.
- SOLÀ T., *La màgia com a forma de mentida en Ez 13,17-23*, w: T. SOLÀ (red.), *La veritat i la mentida / edició a cura d’Armand Puig i Tàrrrech*, Tarragona, Associació Bíblica de Catalunya, Abadia de Montserrat 2010, s. 107–119.
- STÖKL J., *The מתנבאות in Ezekiel 13 reconsidered*, „Journal of Biblical Literature” 132 (2013), s. 61–76.

10.22.14. Ez 14

- BAUER J.B., *Hes. XXIV*, „Vetus Testamentum” 7 (1957), s. 91–92.
- BORDREUIL P., *Noé, Dan(i)el et Job en Ezékiel XIV,14.20 et XXVIII,3*, w: J.M. MICHAUD (red.), *Le royaume d’Ougarit de la Crète à l’Euphrate*, Sherbrooke 2007, s. 567–578.
- DAVIDSON J., „Even If Noah, Daniel, and Job” (Ezekiel 14:14,20) – Why These Three?, „Journal of the Adventist Theological Society” 12, 2 (2001), s. 132–144.
- DAY J., *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, „Vetus Testamentum” 30 (1980), s. 174–184.
- DRESSLER H.H.P., *The Identification of the Ugaritic dnil with the Daniel of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 29 (1979), s. 152–161.
- NAY R., *Jahwe im Dialog: Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8–11 und Ez 20*, Roma 1999.
- MOSIS R., *Ez 14,1-11 – ein Ruf zur Umkehr*, „Biblische Zeitschrift” 19 (1975), s. 161–194.
- SCHONEVELD J., *Ezekiel XIV 1–8*, w: P.A.H. DE BOER (red.), *The Priestly Code and Seven Other Studies*, Leiden 1969, s. 193–204.
- TSEVAT M., *An Aspect of Biblical Thought: Deductive Explanation*, „Shnaton” 3 (1978), s. 53–58.
- WAHL H.M., *Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV 12-20 (21-3): Anmerkungen zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund*, „Vetus Testamentum” 42 (1992), s. 542–553.

ZIMMERLI W., *Die Eigenart der prophetischen Rede: Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez.14.1-11*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 66 (1954), s. 1–26.

10.22.15. Ez 15

SIMIAN-YOFRE H., *La métaphore d'Ézéchiél 15*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 234–247.

10.22.16. Ez 16

BEAUCHAMP P., *Un parallèle problématique: Rm 11 et Ez 16*, w: R. KUNTZMANN (red.), *Ce Dieu qui vient*, Paris 1995, s. 137–154.

BIBB B., *There's no sex in your violence: Patriarchal Translation in Ezekiel 16 and 23*, „Review & Expositor” 111 (2014), s. 337–245.

BLOCH R., *Ézéchiél XVI. Exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible*, „Cahiers Sioniens” 9 (1955), s. 193–223.

BODENDORFER G., *Das Drama des Bundes. Ezechiel 16 in rabbinischer Perspektive*, Freiburg im Br. 1997.

BUCCHI F., *L'interpretazione origeniana della meretrice Gerusalemme nella storia simbolica di Israele di Ez 16 (HEz VI–X)*, w: G. HEIDL, G.R. SOMOS (red.), *Origeniana nona: Origen and the religious practice of his time*, Leuven – Paris 2009, s. 81–92.

BUIS P., *Un constat d'adultère pas ordinaire (Ézéchiél 16)*, „Études théologiques et religieuses” 53 (1978), s. 502–507.

CHROSTOWSKI W., *Ewolucja sensu tekstu świętego na przykładzie targumicznej wersji Ez 16*, „Collectanea Theologica” 61, 1 (1991), s. 63–80.

COLESON J.E., *Israel's Life Cycle from Birth to Resurrection*, w: R.K. HARRISON (red.), *Israel's Apostasy and Restoration*, Grand Rapids 1988, s. 237–250.

DAY P.L., *The Bitch Had It Coming to Her: Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16*, „Biblical Interpretation” 8 (2000), s. 231–254.

DAY P.L., *Adulterous Jerusalem's Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel XVI*, „Vetus Testamentum” 50 (2000), s. 285–309.

DAY P.L., *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*, „Biblical Interpretation” 8 (2000), s. 205–230.

- DAY P.L., *Metaphor and Social Reality: Isaiah 23.17-18, Ezekiel 16.35-37 and Hosea 2.4-5*, w: J. KALTNER (red.), *Inspired Speech*, London 2004, s. 63–71.
- DEMPSEY C.J., *The “Whore” of Ezekiel 16: The Impact and Ramifications of Gender-Specific Metaphors in Light of Biblical Law and Divine Judgment*, w: V.H. MATTHEWS (red.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield 1998, s. 57–78.
- DOHMEN CH., „Nicht wegen deines Bundes...“ (Ez 16,61): *Warum es für Christen keinen Bund mit Gott ohne Israel gibt*, w: CH. DOHMEN, CH. FRELVEL (red.), *Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel*, Stuttgart 2007, s. 43–48.
- EISSFELDT O., *Hesekiel Kap. 16 als Geschichtsquelle*, w: O. EISSFELDT (red.), *Kleine Schriften*, t. II, Tübingen 1963, s. 101–106.
- ELLIOTT-BINNS L.E., *James i. 21 and Ezekiel xvi. 36: An Odd Coincidence*, „Expository Times” 66 (1955), s. 19–54.
- FITZMYER J.A., *Miscellanea Biblica: A Note on Ez 16,30*, „Catholic Biblical Quarterly” 23 (1961), s. 460–462.
- FOX N.S., *Clapping Hands as a Gesture of Anguish and Anger in Mesopotamia and in Israel*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” 23 (1995), s. 49–60.
- GILE J., *Ezekiel 16 and the song of Moses: a prophetic transformation?*, „Journal of Biblical Literature” 130, 1 (2011), s. 87–108.
- GÖRG M., *Ein verkanntes Wort für die „Hebamme“ in Ez 16,4*, „Biblische Notizen” 58 (1991), s. 13–16.
- GOSSE B., *Divergences sur les origines de Jérusalem et l’origine du mal (à partir de l’étude du parallèle entre Ez 16 et Ez 23)*, „Transeuphratène” 20 (2000), s. 145–165.
- GRABBE L.L., *Every City Shall Be Forsaken*, Sheffield 2001, s. 124–136.
- GREENFIELD J.C., *Two Biblical Passages in the Light of Their Near Eastern Background – Ezekiel 16:30 and Malachi 3:17*, w: B.A. LEVINE, A. MALAMAT (red.), *Harry M. Orlinsky Volume (Eretz-Israel: Archeological, Historical and Geographical Studies 16)*, Jerusalem 1982, s. 56–61.
- GREENBERG M., *NHSTK (Ezek. 16:36): Another Hebrew Cognate of Akkadian nahasu*, w: J. FINKELSTEIN (red.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden 1977, s. 85–86.
- GREENBERG M., *Ezekiel 16: A Panorama of Passions*, w: M.H. POPE, J.H. MARKS, R.M.C. GOOD (red.), *Love and Death in the Ancient Near East*, Guilford 1987, s. 143–150.

- HAAG I., LLEWELYN S., TSONIS J., *Ezekiel 16 and its use of Allegory and the Disclosure-of-Abomination*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 198–210.
- ISRAEL F., *Der Amurriter in Ezechiel 16*, w: U. HÜBNER (red.), *Kein Land für sich allein*, Fribourg 2002, s. 231–242.
- JACOBS M.R., *Ezekiel 16 – shared memory of Yhwh’s relationship with Jerusalem: a story of fraught expectations*, w: M.J. BODA, C.J. DEMPSEY, L.S. FLESHER (red.), *Daughter Zion: her portrait, her response*, Atlanta 2012, s. 201–223.
- JASIŃSKI A.S., *Symboliczna historia Izraela (Ez 16,1-3a)*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, s. 97–101.
- JASIŃSKI A.S., *Wywyższenie i upadek Jeruzolimy (Ez 16,3b-43)*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, s. 166–180.
- JASIŃSKI A.S., *Matka i córka (Ez 16,44-52)*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, s. 211–213.
- JASIŃSKI A.S., *Promień nadziei (Ez 16,53-63)*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, s. 253–258.
- JONGE H.J. DE., *Sodom in Q 10:12 and Ezekiel 16:48-52*, w: H.J. DE JONGE, J.T. ALDERSHOT (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 79–86.
- JÜNGLING H.W., *Eid und Bund in Ez 16–17*, w: E. ZENGER (red.), *Der Neue Bund im Alten*, Freiburg im Br. 1993, s. 113–114.
- KAMIONKOWSKI S.T., *The Savage Made Civilized: An Examination of Ezekiel 16.8*, w: S.T. KAMIONKOWSKI (red.), *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel*, Sheffield 2003.
- KAMIONKOWSKI S.T., *“In your blood, live (Ezekiel 16:6): a reconsideration of Meir Malul’s adoption formula*, w: K.F. KRAVITZ (red.), *Bringing the hidden to light*, Winona Lake 2007, s. 103–113.
- KENNEDY J.M., *Hebrew pithôn peh in the Book of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 41 (1991), s. 233–235.

- KRUGER P.A., *The Hem of the Garment in Marriage: The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek 16:8*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 12 (1984), s. 79–86.
- LUKE J.T., “Your Father Was an Amorite” (Ezek 16:3,45): *An Essay on the Amorite Problem in OT Traditions*, w: G.E. MENDENHALL (red.), *The Quest for the Kingdom of God*, Winona Lake 1983, s. 221–237.
- MARK M., *Ewiger Bund als Radikalisierte Treue: Zur rhetorischen Strategie von Ezechiel 16*, w: R. MOSIS (red.), *Gottes Wege suchend*, Würzburg 2003, s. 203–251.
- MALUL M., *Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezechiel 16.1-7*, „Journal for the Study of the Old Testament” 46 (1990), s. 97–126.
- NEHER A., *Ézéchiél, rédempteur de Sodome*, „Revue d’histoire et de philosophie religieuses” 59 (1979), s. 483–490.
- ODELL M.S., *The Inversion of Shame and Forgiveness in Ezechiel 16.59-63*, „Journal for the Study of the Old Testament” 56 (1992), s. 101–112.
- PFISTERER DARR K., *Teaching Troubling Texts [Ezechiel 16 & 20]*, „Bible Today” 37 (1999), s. 29–35.
- POPE M.H., *Mixed Marriage Metaphor in Ezechiel 16*, w: D.N. FREEDMAN (red.), *Fortunate the Eyes*, Grand Rapids 1995, s. 384–399.
- RENAUD B., *L’alliance éternelle d’Ez 16,59-63 et l’alliance nouvelle de Jér 31,31-34*, w: J. LUST (red.), *Ezechiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 335–339.
- ROSEN-ZVI I., *Another Look at the Adulteress’ Punishment in Ezechiel 16 and 23*, „Beit Mikra” 181 (2005), s. 163–192.
- RUMIANEK R., *Motyw miłości cudzołożnej w Ez 16 i 23*, Warszawa 1995.
- SAENZ BADILLOS A., *Un hapax biblique: le-mis’y en Ez. 16,4*, w: A. CAQUOT (red.), *Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de M. Mathias Delcor*, Kevelaer 1985, s. 349–357.
- SMITH-CHRISTOPHER D.L., *Ezekiel in Abu Ghraib: Rereading Ezechiel 16:37-39 in the Context of Imperial Conquest*, w: S.L. COOK (red.), *Ezekiel’s Hierarchical World*, Atlanta 2004, s. 141–157.
- STIEBERT J., *The Woman Metaphor of Ezechiel 16 and 23: A Victim of Violence, or a Symbol of Subversion?*, „Old Testament Essays” 15 (2002), s. 200–208.
- STUMMER F., **אמלה** (Ez XVI 30 A), „Vetus Testamentum” 4 (1954), s. 34–40.

- TAN N., *Judith's embodiment as a reversal of the unfaithful wife of Yhwh in Ezekiel 16*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 2, 1 (2011), s. 21–35.
- TARLIN J.W., *Utopia and Pornography in Ezekiel: Violence, Hope, and the Shattered Male Subject*, w: T.K. BEAL (red.), *Reading Bibles, Writing Bodies*, Londres 1997, s. 175–183.
- VISCHER W., *Versöhnung zwischen Ost und West: Zwei Bibelstudien*, München 1957.
- ZIPOR M.A., *Ezekiel 16,7*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 103 (1991), s. 99–100.
- ZSOLNAY I., *The inadequacies of Yahweh: a re-examination of Jerusalem's portrayal in Ezekiel 16*, w: T. KAMIONKOWSKI, W. KIM (red.), *Bodies, embodiment, and theology of the Hebrew Bible*, New York – London 2010, s. 57–74.

10.22.17. Ez 17

- DUS R.A., *Las parábolas del Reino de Judá: Lingüística textual y comunicación (Ez 17; 19 y 21)*, Paraná 2003.
- FOSTER R.S., *A Note on Ezekiel XVII 1–10 and 22–24*, „Vetus Testamentum” 8 (1958), s. 374–379.
- FUNK R., *The Looking-Glass Tree Is for the Birds: Ezekiel 17:22–24; Mark 4:30–32*, „Interpretation” 27 (1973), s. 3–9.
- GOSSE B., *Le psaume 80 dans le cadre du psautier et Ezekiel 17*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 19 (2005), s. 48–60.
- GREENBERG M., *Ezekiel 17 and the Policy of Psammetichus II*, „Journal of Biblical Literature” 76 (1957), s. 304–309.
- GREENBERG M., *Ezekiel 17: A Holistic Interpretation*, „Journal of the American Oriental Society” 103 (1983), s. 149–154.
- LUST J., *And I Shall Hang Him on a Lofty Mountain: Ezek 17:22–24 and Messianism in the Septuagint*, w: B.A. TAYLOR (red.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge 1995*, Atlanta 1997, s. 231–250.
- MCKAY N., *A political reading of Luke 1,51–52 and 3,8–9 in the light of Ezekiel 17: inspired by John Howard Yoder and a poststructural intertextuality*, „Neotestamentica” 47 (2013), s. 25–45.
- OSBORNE W.R., *The early messianic “afterlife” of the tree metaphor in Ezekiel 17,22–24*, „Tyndale Bulletin” 64 (2013), s. 171–188.

- POHLMANN K.-F., *Zur Frage nach ältesten Texten im Ezechielbuch – Erwägungen zu Ez 17, 19 und 31*, w: V. FRITZ, K.-F. POHLMANN, H.C. SCHMITT (red.), *Prophet und Prophetenbuch*, Berlin – New York 1989, s. 150–172.
- SIMIAN-YOFRE H., *Ez 17,1-10 como enigma y parábola*, „Biblica” 65 (1984), s. 27–43.
- ZURRO RODRÍGUEZ E., *La raíz «brh» II y el hápax *mibrah (Ez 17,21)*, „Biblica” 61 (1980), s. 412–415.

10.22.18. Ez 18

- AUVRAY P., *Sur le sens du mot יָרָבָה en Ez. i 18 et x 12*, „Vetus Testamentum” 4 (1954), s. 1–6.
- BERGANT D., „Sour grapes” (Ezekiel 18), „The Bible Today” 51 (2013), s. 83–89.
- BRAULIK G., *Ezechiel und Deuteronomium: Die „Sippenhaftung“ in Ezechiel 18,20 und Deuteronomium 24,16, unter Berücksichtigung von Jeremia 31,29-30 und 2 Könige 14,6*, w: G. BRAULIK (red.), *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte*, Stuttgart 2001, s. 171–201.
- DUS R.A., *»En la tierra de Israel, ni excluyentes ni excluidos«: análisis comunicativo dialógico de Ez 18*, w: J.L. D'AMICO (red.), *Donde está el Espíritu, está la libertad*, San Benito 2003, s. 95–116.
- FERNÁNDEZ A., *El problema de la responsabilidad individual en el profeta Ezequiel*, (Florilegio bíblico: colección de opúsculos de vulgarización de la Sagrada Escritura 8), Jerusalem 1946, s. 1–48.
- GEYER J.B., *Ezekiel 18 and a Hittite Treaty of Mursilis II*, „Journal for the Study of the Old Testament” 12 (1979), s. 31–46.
- HENDRIK L., *Unripe fruit and dull teeth (Jer 31,29; Ez 18,2)*, w: W. SCHNEIDER (red.), *Narrative and Comment*, Amsterdam 1995, s. 82–98.
- JACHYM J., *Ez 18,20 – nauka o odpowiedzialności indywidualnej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1996), s. 78–91.
- JACHYM J., *Ez 18 – Tora prorocza (analiza literacka 18 rozdziału Księgi Ezechiela)*, w: E. SZEWC (red.), *Światła prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, Łódź 1996, s. 89–103.
- JACHYM J., *„Sprawiedliwy” według Ez 18,6*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 197–208.
- JOYCE P.M., *Individual Responsibility in Ezekiel 18?*, w: E.A. LIVINGSTONE (red.), *Studia Biblica*, Sheffield 1978, s. 185–196.
- JUNKER H., *Ein Kernstück der Predigt Ezechiels: Studie über Ez 18*, „Biblische Zeitschrift” 7 (1963), s. 173–185.

- KAMINSKY J.S., *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*, Sheffield 1995.
- KILPP N., *Eine frühe Interpretation der Katastrophe von 587*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 97 (1985), s. 210–220.
- LINDARS B., *Ezekiel and Individual Responsibility*, „Vetus Testamentum” 15 (1965), s. 452–467.
- LUST J., *The sour grapes. Ezekiel 18*, w: V. ANSSI (red.), *Scripture in transition*, Leiden 2008, s. 223–237.
- MATTIES G.H., *Ezekiel 18 and the Rhetoric of Moral Discourse*, Atlanta 1990.
- MOL J., *Collective and individual responsibility: a description of corporate personality in Ezekiel 18 and 20* (Studia Semitica Nederlandica 53), Leiden 2009.
- NUNES C.J., *Raizes da linguagem profética de Ezequiel: A propósito de Ez 18,5-9*, „Estudios Bíblicos” 26 (1967), s. 275–286.
- PFISTERER DARR K., *Proverb Performance and Transgenerational Retribution in Ezekiel 18*, w: S.L. COOK (red.), *Ezekiel’s Hierarchical World*, Atlanta 2004, s. 199–223.
- RUMIANEK R., *Problem odpowiedzialności według Ez 18,2*, w: M. WOJCIECHOWSKI (red.), *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 359–366.
- ROOY H. VAN, *Reading Ezekiel 18 with the ancient versions*, „Journal for Semitics” 22 (2013), s. 5–20.
- ROOY H. VAN, *Revisiting the original Greek of Ezekiel 18*, w: J. COOK, H.J. STIPP (red.), *Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (Vetus Testamentum Supplements 157), Leiden 2012, s. 193–205.
- SAKENFELD K.D., *Expository Articles: Ezekiel 18:25-32*, „Interpretation” 32 (1978), s. 295–300.
- SCHENKER A., *Saure Trauben ohne stumpfe Zähne: Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33,10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moralthologie*, w: O. KEEL, P. CASSETTI, A. SCHENKER (red.), *Mélanges Dominique Barthéolemy : études Bibliques offertes a l’occasion de son 60^e anniversaire*, Fribourg 1981, s. 449–470.
- SCHENKER A., *Saure Trauben ohne stumpfe Zähne: Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33,10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moralthologie* (1981), w: A. SCHENKER (red.), *Text und Sinn im Alten Testament*, Fribourg 1991, s. 97–118.
- ULRICH D.R., *Dissonant Prophecy in Ezekiel 26 and 29*, „Bulletin for Biblical Research” 10 (2000), s. 121–141.

WITASZEK G., *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49, 3 (1996), s. 154–164.

10.22.19. Ez 19

BEENTJES P.C., *What a Lioness was your Mother: Reflections on Ezekiel 19*, w: D.H. FOKKELIEN (red.), *On Reading Prophetic Texts*, Leiden 1996, s. 21–35.

BEGG C.T., *The Identity of the Princes in Ezekiel 19: Some Reflections*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 65 (1989), s. 358–369.

BEGG C.T., *The Reading in Ezekiel 19,7a: A Proposal*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 65 (1989), s. 370–380.

BOTHA P.J., *The Socio-Cultural Background of Ezekiel 19*, „Old Testament Essays” 12 (1999), s. 249–265.

BROWNEE W.H., *Two Elegies on the Fall of Judah (Ezekiel 19)*, w: W. GEO (red.), *Ex orbe religionum*, Leiden 1972, s. 93–103.

CARVALHO C.L., *Putting the mother back in the Center: metaphor and multivalence in Ezekiel 19*, w: J.J. AHN, S.L. COOK (red.), *Thus says the Lord: essays on the former and latter Prophets in honor of Robert R. Wilson*, New York – London 2009, s. 208–221.

DAHOOB M.J., *Ezekiel 19,10 and Relative kî*, „Biblica” 56 (1975), s. 96–99.

KORPEL M.C.A., *Kryptogramme in Ezekiel 19 und im 'Izbet-Sarta-Ostrakon*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 121 (2009), s. 70–86.

PRINSLOO G.T.M., *Lions and Vines: The Imagery of Ezekiel 19 in the Light of Ancient Near-Eastern Descriptions and Depictions*, „Old Testament Essays” 12 (1999), s. 339–359.

VOGT E., *oiakîn collari ligneo vincetus (Ez 19,9)*, „Biblica” 37 (1956), s. 388–389.

10.22.20. Ez 20

ALLEN L.C., *The Structuring of Ezekiel's Revisionist History Lesson (Ez 20,3-31)*, „Catholic Biblical Quarterly” 54 (1992), s. 448–462.

BARRIOCANAL GÓMEZ J.L., *Aproximación a la relectura: Ezequiel 20, el éxodo ha fracasado / José Luis Barriocanal Gómez*, „Estudios Bíblicos” 70 (2012), s. 7–36.

BARTELMUS R., *Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative: Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch*

- und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20*, „Biblische Notizen” 70 (1993), s. 28–47.
- CHROSTOWSKI W., *Ambiwalencja darów Bożych: Przeto i Ja nadałem im prawa niedobre (Ez 20,25-26)*, „Przegląd Powszechny” 103 (1986), nr 1 (773), s. 68–83.
- ESLINGER L., *Ezekiel 20 and the Metaphor of Historical Teleology: Concepts of Biblical History*, „Journal for the Study of the Old Testament” 81 (1998), s. 93–125.
- FRIEBEL K.G., *The Decrees of Yahweh That Are “Not Good”: Ezekiel 20:25-26*, w: R.L. TROXEL (red.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients*, Winona Lake 2005, s. 21–36.
- GESE H., *Ezechiel 20,25 f. und die Erstgeburtsoffer*, w: W. ZIMMERLI (red.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Göttingen 1977, s. 140–151.
- GREENBERG M., *MSRT HBRYT, “The Obligation of the Covenant,” in Ezekiel 20:37*, w: D.N. FREEDMAN (red.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, Winona Lake 1983, s. 37–46.
- HEIDER G.C., *A Further Turn on Ezekiel’s Baroque Twist in Ezek 20:25-26*, „Journal of Biblical Literature” 107 (1988), s. 721–724.
- HAHN S.W., *What Laws Were “Not Good”?: A Canonical Approach to the Theological Problem of Ezekiel 20:25-26*, „Journal of Biblical Literature” 123 (2004), s. 201–218.
- HORST P.W. VAN DER, *I gave them laws that were not good: Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity*, w: J.N. BREMMER (red.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism*, Kampen 1992, s. 94–118.
- JOYCE P.M., *Ezek. 20,32-38: a problem text for the theology of Ezekiel*, w: M. HERMANN, A. MATTHIAS (red.), *Stimulation from Leiden*, Frankfurt am M. 2006, s. 119–123.
- KESSLER R., *„Gesetze, die nicht gut waren“ (Ez 20,25): eine Polemik gegen das Deuteronomium*, w: J. KRISPENZ, A. SCHAT (red.), *Schriftprophetie: Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2004, s. 253–263.
- LEVITT K.R., *“With a Mighty Hand and an Outstretched Arm”: The Prophet and the Torah in Ezekiel 20*, w: S.L. COOK (red.), *Ezekiel’s Hierarchical World*, Atlanta 2004, s. 159–168.
- LUST J., *Ez. XX,4-26, une parodie de l’histoire religieuse d’Israël*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 43 (1967), s. 488–527.
- LUST J., *Ezekiel Salutes Isaiah, Ezekiel 20,32-44*, w: W.A.M. BEUKEN (red.), *Studies in the Book of Isaiah*, Leuven 1997, s. 367–382.

- PATTON C.L., "I Myself Gave Them Laws That Were Not Good": Ezekiel 20 and the Exodus Traditions, „Journal for the Study of the Old Testament” 69 (1996), s. 73–90.
- PONS J., *Polémique à Tel-Aviv en 591 av. J.C.*, „Études théologiques et religieuses” 61 (1986), s. 165–175.
- PONS J., *Le vocabulaire d’Ézéchiel 20: le prophète s’oppose à la vision deutéronomiste de l’histoire*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 214–233.
- RENDTORFF R., *Ez 20 und 36,16ff im Rahmen der Komposition des Buches Ezechiel*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 260–265.
- SEDLMEIER F., *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, Stuttgart 1990.
- YEIVIN I., *A Unique Combination of Accents*, „Textus” 1 (1960), s. 209–10.

10.22.21. Ez 21

- ALLEN L.C., *The Rejected Sceptre in Ezekiel XXI.15b, 18a*, „Vetus Testamentum” 39 (1989), s. 67–71.
- CRIADO R., *¿Mesianismo en Ezequiel 21,32?*, w: G. EIJO (red.), *LXXX Semana Bíblica Española (Madrid 21–25 sept. 1970)*, Madrid 1972, s. 263–317.
- GREENBERG M., *Nebuchadnezzar at the Parting of the Ways: Ezek. 21:26-27*, w: M. COGAN (red.), *Ah, Assyria...*, Jerusalem 1991, s. 267–271.
- JAUHAINEN M., *Turban and crown lost and regained: Ezekiel 21:29-32 and Zechariah’s*, „Journal of Biblical Literature” 127, 3 (2008), s. 501–511.
- LIPINSKI E., „*Se battre la cuisse*“, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 74 (1962), s. 268–281.
- LANG B., *Das vergessene Kuhlsche Prinzip und die Ammoniter im Buch Ezechiel*, w: W. VOIGT (red.), *XX. Deutscher Orientalistentag*, Wiesbaden 1980, s. 124–125.
- LUST J., *Messianism in Ezekiel in Hebrew and in Greek, Ezek 21,15(10) and 20(15)*, w: S.M. PAUL, R.A. KRAFT, L.H. SCHIFFMANN, W.W. FIELDS (red.), *Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, s. 619–631.
- MAARSINGH B., *Das Schwertlied in Ez 21,13-22 und das Erra-Gedicht*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism*

and their Interrelation (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 350–358.

MORAN W.L., *Gen 49,10 and its use in Ez 21,32*, „Biblica” 39 (1958), s. 405–425.

TERRIENS S., *Ezekiel's Dance of the Sword and Prophetic Theonomy*, w: J.A. SANDERS (red.), *A Gift of God in Due Season*, Sheffield 1996, s. 119–132.

TOURNAY J., *Le poème de l'épée, Ézéchiél 21:13-22 et ses relectures*, w: A. ROFÉ, Y. ZAKOVITCH (red.), *Isac Leo Seeligmann Volume*, Jerusalem 1985, s. 249–262.

10.22.22. Ez 22

ALLEN L.C., *A Textual Torso in Ezekiel XXII. 20*, „Journal of Semitic Studies” 31 (1986), s. 131–133.

ANBAR (BERNSTEIN) M., *Une nouvelle allusion à une tradition babylonienne dans Ézéchiél (XXII 24)*, „Vetus Testamentum” 29 (1979), s. 352–353.

EICHRODT W., *Ézéchiél 22.23-31*, „Études théologiques et religieuses” 44 (1969), s. 79–88.

HARLAND P.J., *What Kind of 'Violence' in Ezekiel 22?*, „Expository Times” 108 (1997), s. 111–114.

NDOGA S.S., *Contemporary reflections on Ezekiel 22,23-31 as a depiction of collective responsibility of leaders for national demise*, „Old Testament Essays” 27, 1 (2014), s. 247–262.

10.22.23. Ez 23

BIBB B., *There's no sex in your violence: Patriarchal Translation in Ezekiel 16 and 23*, „Review & Expositor” 111 (2014), s. 337–245.

CHAPMAN C.R., *Sculpted warriors: sexuality and the sacred in the depiction of warfare in the Assyrian palace reliefs and in Ezekiel 23:14-17*, w: M. O'BRIEN, C. FRANKE (red.), *The aesthetics of violence in the Prophets*, New York – London 2010, s. 1–17.

DAVIDOVICH T., *A New Approach to Ezekiel 23,20*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 19 (2005), s. 193–202.

DOTAN A., *A Methodological Trait of the Tiberian Punctuation System*, w: B. UFFENHEIMER (red.), *Bible and Jewish History*, Tel Aviv 1971, s. 241–247.

LORETZ O., *Kleinere Beiträge: Eine sumerische Parallele zu Ez 23,20*, „Biblische Zeitschrift” 14 (1970), s. 12–21.

- PATTON C.L., "Should Our Sister Be Treated Like a Whore?": A Response to Feminist Critiques of Ezekiel 23, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 221–238.
- SEIDL TH., „Der Becher in der Hand des Herrn“: Studie zu den prophetischen „Tamelbecher“-Texten, St. Ottilien 2001.
- SHIELDS M.E., *Gender and Violence in Ezekiel 23* (Society of Biblical Literature Seminar Papers 37), Atlanta 1998, s. 86–105.
- DIJK-HEMMES F. VAN, *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel XXIII*, „Vetus Testamentum” 43, 2 (1993), s. 162–170.
- DIJK-HEMMES F. VAN, *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23*, w: F. VAN DIJK-HEMMES (red.), *The Double Voice of Her Desire*, Leiden 2004, s. 168–177.

10.22.24. Ez 24

- ALLEN L.C., *Ezekiel 24:3-14: A Rhetorical Perspective*, „Catholic Biblical Quarterly” 49 (1987), s. 404–414.
- BLOCK D.I., *Ezekiel's Boiling Cauldron: A Form-Critical Solution to Ezekiel XXIV. 1-14*, „Vetus Testamentum” 41 (1991), s. 12–37.
- BROWNLEE W.H., *Ezekiel's Copper Caldron and Blood on the Rock (Chapter 24:1-14)*, w: J.L. KELSO (red.), *For Me to Live*, Cleveland 1972, s. 21–43.
- BUIS P., *Jérusalem, un chaudron rouillé (Ez. 24.3-14)*, „Études théologiques et religieuses” 56 (1981), s. 446–448.
- COOK S.L., *The speechless suppression of grief in Ezekiel 24:15-27: the death of Ezekiel's wife and the prophet's abnormal response*, w: J.J. AHN, S.L. COOK (red.), *Thus says the Lord: essays on the former and latter Prophets in honor of Robert R. Wilson*, New York – London 2009, s. 222–233.
- FUHS H.F., *Ez 24. Überlegungen zu Tradition und Redaktion des Ezechielbuches* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986.
- FUHS H.F., *Ez 24. Überlegungen zu Tradition*, w: LUST J., *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 266–282.
- KENNETH S.F., *The Glosses in Ezekiel I–XXIV*, „Vetus Testamentum” 20 (1970), s. 129–152.
- KESSLO J.L., *Ezekiel's Parable of the Corroded Copper Caldron*, „Journal of Biblical Literature” 64 (1945), s. 391–393.

- LIPTON D., *Early Mourning?: Petitionary versus Posthumous Ritual in Ezekiel XXIV*, „*Vetus Testamentum*” 56 (2006), s. 185–202.
- LUST J., *The Delight of Ezekiel’s Eyes: Ez 24:15-24 in Hebrew and in Greek*, w: B.A. TAYLOR (red.), *X Congress of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998, Atlanta 2001*, s. 1–25.
- ODELL M.S., *Genre and Persona in Ezekiel 24:15-24*, w: M.S. ODELL, J.T. STRONG (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 195–219.
- McHARDY W.D., *Ezekiel XXIV, 10*, „*Journal of Jewish Studies*” 2 (1966), s. 43–51.
- STROETE G.A. TE, *Ezechiel 24,15-27: The Meaning of a Symbolic Act*, „*Bijdragen*” 38 (1977), s. 163–175.
- TOMIAK J., *Czyny symboliczne dokonane w obliczu zbliżającego się zniszczenia Jerozolimy*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, s. 181–210.

10.22.25. Ez 25

- FRANKOWSKI J., *Ezechiel – wyrocznie przeciw narodom (Ez 25–32)*, „*Znak*” 32 (1980), s. 1279–1287.
- GEYER J.B., *Mythology and Culture in the Oracles against the Nations*, „*Vetus Testamentum*” 36 (1986), s. 129–145.
- GOSSE B., *Le recueil d’oracles contre les nations d’Ézéchiél XXV–XXXII dans la rédaction du livre d’Ézéchiél*, „*Revue Biblique*” 93 (1986), s. 535–562.
- KOOPMANS W.T., *Poetic Reciprocation: The Oracles against Edom and Philistia in Ezek. 25:12-17*, w: J.C. DE MOOR (red.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 113–122.

10.22.26. Ez 26

- DIJK H.J. VAN, *Ezekiel’s Prophecy on Tyre: (Ez. 26,1–28,19): A New Approach* (Biblica et Orientalia 20), Roma 1968.
- NEWSOM C.A., *A Maker of Metaphors: Ezekiel’s Oracles Against Tyre*, w: J.L. MAYS (red.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia 1987, s. 188–199.
- SAUR M., *Ezekiel 26–28 and the history of Tyre*, „*Scandinavian Journal of the Old Testament*” 24, 2 (2010), s. 208–221.

UDD K.J., *Prediction and Foreknowledge in Ezekiel's Prophecy against Tyre*, „Tyndale Bulletin” 56 (2005), s. 25–41.

10.22.27. Ez 27

BERGER P.R., *Ellasar, Tarschisch und Jawan, Gn 14 und 10*, „Die Welt des Ori-ents” 13 (1982), s. 50–78.

DAHOO M.J., *Accadian-Ugaritic dmt in Ezekiel 27,32*, „Biblica” 45 (1964), s. 83–84.

ELAT M., *The Iron Export from Uzal (Ezekiel XXVII.19)*, „Vetus Testamentum” 33 (1983), s. 323–330.

GÖRG M., „Prachtgewänder“ für Tyrus: Ein Hapax in Ez 27,24, „Biblische No-tizen” 17 (1982), s. 35–36.

LIPINSKY E., *Products and Brokers of Tyre According to Ezekiel 27*, w: E. GUBEL (red.), *Phoenicia and Its Neighbours*, Leuven 1985, s. 213–220.

LIVERANI M., *The Trade Network of Tyre According to Ezek. 27*, w: M. COGAN (red.), *Ah, Assyria...*, Jerusalem 1991, s. 65–79.

MACLAURIN E.C.B., *The Phoenician Ship from Tyre Described in Ezekiel 27*, „International Journal of Nautical Archaeology” 7 (1978), s. 80–82.

MILLARD A.R., *Ezekiel XXVII. 19: The Wine Trade of Damascus*, „Journal of Semitic Studies” 7 (1962), s. 201–203.

RABIN CH., *Rice in the Bible*, „Journal of Semitic Studies” 11, 1 (1966), s. 2–9.

STRICKER B.H., *Uzal*, w: F. DAUMAS (red.), *Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, s. 567–569.

10.22.28. Ez 28

ANDERSON G.A., *Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books*, w: G.A. AN-DERSON (red.), *Literature on Adam and Eve*, Leiden 2000, s. 133–147.

ARBEL D., „Seal of Resemblance, Full of Wisdom, and Perfect in Beauty”: *The Enoch/Metatron Narrative of 3 Enoch and Ezekiel 28*, „Harvard Theo-logical Review” 98 (2005), s. 121–142.

ARBEL D., *Questions about Eve's Iniquity, Beauty, and Fall: The “Primal Fig-ure” in Ezekiel 28:11-19 and Genesis Rabbah Traditions of Eve*, „Journal of Biblical Literature” 124 (2005), s. 641–655.

BARR J., *‘Thou art the Cherub’: Ezekiel 28.14 and the Post-Ezekiel Understand-ing of Genesis 2–3*, w: J. BLENKINSOPP, U.C. ULRICH (red.), *Priests*,

- Prophets and Scribes* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 149), Sheffield 1992, s. 213–223.
- BOGAERT P.M., *Montagne sainte, Jardin d'Éden et sanctuaire (Hiérosolymitain) dans un Oracle d'Ézéchiël contre le prince de Tyr*, w: H. LIMET (red.), *Le Mythe. Son langage et son message*, Louvain 1983, s. 131–153.
- BOGAERT P.M., *Le Chérub de Tyr (Ez. 28,14.16) et l'hippocampe de ses monnaies*, w: S. HERRMANN (red.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*, Stuttgart 1991, s. 29–38.
- DRIVER G.R., *Uncertain Hebrew Words*, „Journal of Theological Studies” 45 (1944), s. 13–14.
- GATHMANN S., *Im Fall gespiegelt: der Abschluss der Tyrus-Sprüche in Ez 28,1-19* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 86), St. Ottilien 2008.
- GOSSE B., *Ezéchiël 28,11-19 et les détournements de malédictions*, „Biblische Notizen” 44 (1988), s. 30–38.
- FAUTH W., *Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen*, „Kairos. Zeitschrift für Judaistik und Religionswissenschaft” 29 (1987), s. 57–84.
- JEPPESEN K., *You are a Cherub, but no God*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 5 (1991), s. 83–94.
- KUMAR D.S., *Land Motif in Ezek 28:20-26: A Social Reading*, „Indian Theological Studies” 38 (2001), s. 279–300.
- LAUNDEVILLE D., *Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, „Catholic Biblical Quarterly” 65 (2003), s. 165–183.
- LORETZ O., *Der Wohnort Els nach ugaritischen Texten und Ez 28,1-2.6-10*, „Ugarit-Forschungen” 21 (1989), s. 259–267.
- LORETZ O., *Der Sturz des Fürsten von Tyrus (Ez. 28,1-19)*, „Ugarit-Forschungen” 8 (1976), s. 455–458.
- MAY H.G., *The King in the Garden of Eden: A Study of Ezekiel 28:12-19*, w: J. MUILENBURG (red.), *Israel's Prophetic Heritage*, New York 1962, s. 166–176.
- McKENZIE J.L., *Mythological Allusions in Ezek 28.12-18*, „Journal of Biblical Literature” 75 (1956), s. 322–327.
- MENDECKI N., *Postdeuteronomistische Redaktion von Ez 28,25-26?*, „Biblische Notizen” 73 (1994), s. 66–73.
- MILLER J.C., *The Maelaek of Tyre (Ezekiel 28,11-19)*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 105 (1993), s. 497–501.

- MÜLLER H.-P., *Parallelen zu Gen 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos*, „Zeitschrift für Althebraistik” 3, 2 (1990), s. 167–178.
- PATMORE H.M., *Did the Masoretes get it wrong?: the vocalization and accentuation of Ezekiel XXVIII 12-19*, „Vetus Testamentum” 58 (2008), s. 245–257.
- PATMORE H.M., *Adam, Satan and the King of Tyre. the interpretation of Ezekiel 28,11-19 in Late Antiquity*, Leiden 2012.
- SAUR M., „Siehe, du bist weiser als Daniel...” (Ez 28,3): Überlegungen zum Verhältnis von Prophetie, Weisheit und Apokalyptik am Beispiel des Ezechielbuches, „Theologische Zeitschrift” 68, 2 (2012), s. 97–116.
- SEDLMEIER F., *Wider die Selbstvergottung: Der Fürst von Tyrus und sein Selbstverständnis nach Ez 28,1-10*, w: E. HAAG (red.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte*, Trier 2002, s. 271–297.
- STRONG J.T., *In Defense of the Great King: Ezekiel’s Oracles against Tyre*, w: E.K. HOLT, H.C. KIM, A. MEIN (red.), *Concerning the Nations: Essays on the Oracles against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, London 2015, s. 179–194.
- SULZBACH C., *Nebuchadnezzar in Eden?: Daniel 4 and Ezekiel 28*, w: H.M. NIEMANN (red.), *Stimulation from Leiden*, Frankfurt am M. 2006, s. 125–136.
- TYLER D.M., *Form, orality, and intertextuality in Ezekiel 28,1-19*, „Folia Orientalia” 48 (2011), s. 169–181.
- VINCENT J.M., *Ez 28,11-19: un détournement d’oracle?*, „Transeuphratène” 23 (2002), s. 89–100.
- VERCRUYSSSE J.M., *Les Pères de l’Église et la chute de l’ange (Lucifer d’après Is 14 et Ez 28)*, „Revue des sciences religieuses” 75 (2001), s. 147–174.
- WILSON R.R., *The Death of the King of Tyre: The Editorial History of Ezekiel 28*, w: M.H. POPE (red.), *Love and Death in the Ancient Near East*, Guilford 1987, s. 211–218.

10.22.29. Ez 29

- BOADT L., *Ezekiel’s Oracles against Egypt: A Literary and Philological Study of Ezekiel 29–32*, Roma 1980.
- CARVAHLO C.L., *A Serpent in the Nile: Egypt in the Book of Ezekiel*, w: E.K. HOLT, H.C. KIM, A. MEIN (red.), *Concerning the Nations: Essays on the Oracles against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, London 2015, s. 195–220.

- ROOY H.F. VAN, *Ezekiel's Prophecies against Egypt and the Babylonian Exiles*, w: H.F. VAN ROOY (red.), *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies. Division A. The Bible and its World*, Jerusalem 1990, s. 115–123.
- ROOY H.F. VAN, *Parallelism, Metre and Rhetoric in Ezekiel 29:1-6*, „Semitics” 8 (1982), s. 90–105.
- VOGELS W., *Restauration de l'Égypte et universalisme en Ez 29,13-16*, „Biblica” 53 (1972), s. 473–494.
- YODER T.R., *Ezekiel 29,3 and its ancient Near Eastern context*, „Vetus Testamentum” 63, 3 (2013), s. 486–496.

10.22.30. Ez 30

- ALBREKTSON B., *Ezekiel 30:16 – A Conjecture*, w: T. FORNBERG (red.), *Texts and Contexts*, Oslo 1995, s. 5–10.
- PORTER J.R., *Ezekiel XXX 16 – A Suggestion*, „Vetus Testamentum” 47 (1997), s. 12–34.

10.22.31. Ez 31

- BLOCK D.I., *The tender cedar sprig: Ezechiel on Jehoiachin*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 1, 2 (2012), s. 173–202.
- HAAG E., *Ez 31 und die alttestamentliche Paradiesvorstellung*, w: J. SCHREINER (red.), *Wort, Lied und Gottesspruch*, Würzburg 1972, s. 171–178.
- HELMER M., *Pharaos vergängliche Pracht: Analyse und Exegese der Ägypten-rakel in Ez 31 und 32* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 91), St. Ottilien 2010.
- SCHWEIZER H., *Der Sturz des Weltenbaumes (Ez 31) literarkritisch betrachtet*, „Theologische Quartalschrift” 165 (1985), s. 197–213.

10.22.32. Ez 32

- DAVIS E.F., *“And Pharaoh Will Change His Mind...” (Ezekiel 32:31): Dismantling Mythical Discourse*, w: B.S. CHILDS (red.), *Theological Exegesis*, Grand Rapids 1999, s. 224–239.
- DOAK B.R., *Ezekiel's topography of the (un-)heroic dead in Ezekiel 32,17-32*, „Journal of Biblical Literature” 132, 3 (2013), s. 607–624.

- LEWIS TH.J., *CT 13.33 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths*, „Journal of the American Oriental Society” 116 (1996), s. 28–47.
- NOBILE M., *Beziehung zwischen Ez 32,17-32 und der Gog-Perikope (Ez 38–39) im Lichte der Endredaktion*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 255–259.
- STRONG J.T., *Egypt's shameful death and the house of Israel's exodus from Sheol: Ezekiel 32.17-32 and 37.1-14*, „Journal for the Study of the Old Testament” 34, 4 (2010), s. 475–504.

10.22.33. Ez 33–37

- BOADT L., *The Function of the Salvation Oracles in Ezekiel 33–37*, „Hebrew Annual Review” 12 (1990), s. 1–21.
- KLEIN A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 391), Berlin 2008.
- KONKEL M., *Bund und Neuschöpfung: Anmerkungen zur Komposition von Ez 36–37*, w: C. DOHMEN, C. FREVEL (red.), *Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel* (Stuttgarter Bibelstudien 211), Stuttgart 2007, s. 123–132.
- LEMKE W.E., *Life in the Present and Hope for the Future*, „Interpretation” 38 (1984), s. 165–180.
- LUST J., *Ezekiel's Utopian Expectations*, w: A. HILHORST, E. PUECH, E. TIGCHELAAR (red.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122), Leiden 2007, s. 403–419.
- NIHAN C., *De la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations en Ézéchiel: Ézéchiel 33–39 et l'eschatologie du recueil*, w: J. VERMEYLEN (red.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24–27 août 2009), Paris 2010, s. 99–146.
- SWEENEY M.A., *The Assertion of Divine Power in Ezekiel 33:21–39:29*, w: M.A. SWEENEY (red.), *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Tübingen 2005, s. 156–172.

10.22.34. Ez 33

- AUVRAY P., *Le prophète comme guetteur Éz. XXXIII,1-20*, „Revue Biblique” 71 (1964), s. 191–205.
- BOADT L., *The Function of the Salvation Oracles in Ezekiel 33 to 37*, „Hebrew Annual Review” 12 (1990), s. 1–21.
- BRIN G., *La prophétie sur le «chant d’amour» (Ez 33,30-33) et sa place dans le livre d’Ézéchiél*, w: J. LICHT (red.), *A Light for Jacob*, Jerusalem 1997, s. 57–67.
- BRIN G., *The Date and the Meaning of the Prophecy against “Those Who Live in These Ruins in the Land of Israel” (Ezekiel 33.23-29)*, w: M. HARAN (red.), *Texts, Temples, and Traditions*, Winona Lake 1996, s. 56–68.
- DAHOOB M.J., *An Allusion to Koshar in Ezekiel 33,32*, „Biblica” 44 (1963), s. 531–532.
- EGO B., *Interpreting the Exile: The Experience of the Destruction of the Temple and Devastation of the Land as Reflected within the Nonpentateuchal Biblical Abraham Tradition*, w: K. DE TROYER (red.), *Reading the Present in the Qumran Library* Atlanta 2005, s. 165–179.
- EICHRODT W., *Das prophetische Wächteramt: Zur Exegese von Hesekiel 33*, w: E. WÜRTHWEIN, O. KAISER (red.), *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie (Arthur Weiser zum 70. Geburtstag)*, Göttingen 1963, s. 31–41.
- GOSSE B., *Exode 6,8 comme réponse à Ézéchiél 33,24*, „Revue d’histoire et de philosophie religieuses” 74 (1994), s. 241–247.
- LEMKE W.E., *Life in the Present and Hope for the Future*, „Interpretation” 38 (1984), s. 165–180.
- NIHAN CH., *De la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations en Ézéchiél: Ézéchiél 33–39 et l’éschatologie du recueil*, w: J. VERMEYLEN (red.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, Paris 2010, s. 99–146.
- OLMO LETE G. DEL, *Estructura literaria de Ez. 33,1-20*, „Estudios Bíblicos” 22 (1963), s. 5–31.
- RÜTTEN A., *Und ihr wollt das Land besitzen? (Ez 33,25). Ezeekiels Umgang mit repräsentativen Redensarten*, Würzburg 2011.
- SCHENKER A., *Ist in Ezechiel 33,31-32 ein hermenetischer Schlüssel für die allegorische Deutung des Hoheliedes vorbereitet?*, w: S.M. ATTERD, M. PAVAN, *Canterò in eterno le misericordie del Signore (Sal 89;2)*, Roma 2015, s. 155–166.

- SIMIAN-YOFRE H., *Wächter, Lehrer oder Interpret?: Zum theologischen Hintergrund von Ez 33,7-9*, w: L. RUPPERT (red.), *Künder des Wortes*, Würzburg 1982, s. 151–162.
- WENDLAND E.R., “*Can These Bones Live Again?*”: *A Rhetoric of the Gospel in Ezekiel 33–37*, cz. I, „*Andrews University Seminary Studies*” 39 (2001), s. 85–100.
- WENDLAND E.R., “*Can These Bones Live Again?*”: *A Rhetoric of the Gospel in Ezekiel 33–37*, cz. II, „*Andrews University Seminary Studies*” 39 (2001), s. 241–272.
- 10.22.35. Ez 34
- ADAMS S.L., *Ezekiel 34:11-19*, „*Interpretation*” 62 (2008), s. 304–306.
- DAHOD M.J., *Emphatic “Lamedh” in Jer 14:21 and Ezek 34:29*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 37 (1975), s. 341–342.
- VIRGILIO G. DE, *Dio “autentico pastore” d’Israele (Ez 34,1-31)*, „*Parole di vita*” 58 (2013), s. 11–16.
- HEIL J.P., *Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 55 (1993), s. 698–708.
- HOMERSKI J., *Dobry Pasterz. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Ez 34,1-31*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 10 (1997), s. 123–129.
- HOMERSKI J., *Umilowany przez Boga Pasterz czasów mesjańskich (Ez 34,23-24; 37,20-28)*, w: S. ŁACH, M. FILIPIAK (red.), *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, s. 139–150.
- KLEIN A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 391), New York 2008.
- MANNING G.T., *Shepherd, vine and bones: the use of Ezekiel in the Gospel of John*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 25–44.
- MEIN A., *Profitable and unprofitable Shepherds: economic and theological perspectives on Ezekiel 34*, „*Journal for the Study of the Old Testament*” 314 (2007), s. 493–504.
- 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*, Würzburg 2012.

- PETTIGIANI O., *“Guai ai pastori d’Israele” (Ez 34,2)*, w: G. VIOLI (red.), *“Chi di voi se ha cento pecore...”: il Pastore tra Antico e Nuovo Testamento*, Assisi 2010, s. 31–55.
- POLLASTRI A., *Rapporto tra Gv 10 ed Ez 34: l’interpretazione patristica del “pastore”: Aspetti esegetici, storici, teologici*, „Annali di Storia dell’Esegesi” 2 (1985), s. 125–135.
- RUMIANEK R., *Bóg Pasterzem Izraela według Ezechiela 34*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (1983), s. 77–96.
- SCHNIEDEWIND W.M., *‘Are We His People or Not?’ Biblical Interpretation During Crisis*, „Biblica” 76 (1995), s. 540–550.
- TUCKER G.M., *The Peaceable Kingdom and a Covenant with the Wild Animals*, w: W.S. TOWNER (red.), *God Who Creates*, Grand Rapids 2000, s. 215–225.
- WILLMES B., *Differenzierende Prophezeiungen in Ez 34*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 248–254.

10.22.36. Ez 35

- GOSSE B., *Ézéchiel 35–36, 1–15 et Ézéchiel 6: La désolation de la montagne de Séir et le renouveau des montagnes d’Israël*, „Revue Biblique” 96 (1989), s. 511–517.
- JASIŃSKI A.S., *Spustoszony Edom (Ez 35,1-15)*, „Studia Franciszkańskie” 23 (2013), s. 117–137.
- REMBRY J.G., *Le Thème du berger dans l’œuvre d’Ézéchiel*, „Liber Annuus” 11 (1961), s. 113–144.

10.22.37. Ez 36

- ASURMENDI J.M., *Cœur et esprit nouveaux chez Ézéchiel*, „L’Esprit Saint dans la Bible” 52 (1985), s. 16–17.
- CARRILLO A.S., *Dos cumbres del mensaje profético*, w: D.R. LANDGRAVE GÁNDARA (red.), *Palabra no encadenada y pro-vocativa*, México 2005, s. 165–175.
- DUBARLE A.M., *Le don d’un cœur nouveau (Ézéchiel 36,16-38)*, „Bible et Vie Chrétienne” 14 (1956), s. 57–66.

- GRANADOS C., *La nueva alianza como recreación: estudio exegético de Ez 36,16-38* (Analecta Biblica 184), Roma 2010.
- GRANADOS C., *Nueva vida y nueva creación. Ez 36,16-38 y los oráculos de salvación en Ezequiel*, „Reseña Bíblica” 52 (2006), s. 25–32.
- GROL H.W.M. VAN, *Exegesis of the exile – exegesis of scripture?: Ezra 9:6-9*, w: J.C. DE MOOR (red.), *Intertextuality in Ugarit and Israel / papers read at the tenth joint meeting of the Society for Old Testament study and het Oudtestamentisch werkhazelschap in Nederland en België held at Oxford*, 1997, Leiden – Boston – Köln 1998, s. 31–61.
- KOCH R., *Il dono messianico del cuore nuovo (Ez 36,25-27)*, „Studia Moralia” 26 (1988), s. 3–14.
- KONKEL M., *Bund und Neuschöpfung: Anmerkungen zur Komposition von Ez 36–37*, w: CH. DOHMEN (red.), *Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel*, Stuttgart 2007, s. 123–132.
- LUST J., *De samenhang van Ez. 36–40*, „Tijdschrift voor Theologie” 20 (1980), s. 26–39.
- MEER M.N. VAN DER, *New Spirit in an Old Corpus?: Text-Critical, Literary-Critical and Linguistic Observations Regarding Ezekiel 36:16-38*, w: F. POSTMA, K. SPRONK, E. TALSTRA (red.), *The New Things: Eschatology in Old Testament Prophecy (Festschrift for Henk Leene)*, Maastricht 2002, s. 147–158.
- ORDON H., *Zapowiedź udzielenia Ducha Ludowi Bożemu w Ez 36,24-28*, „Roczniki Teologiczne. Pismo Święte” 52 (2005), z. 1, s. 43–53.
- PAGANINI S., *Un cuore nuovo: il vangelo secondo Ezechiele (Ez 36,16-38)*, „Parole di vita” 58 (2013), s. 17–23.
- PIKOR W., *Rola „serca” w nowym przymierzu (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28)*, „Verbium Vitae” 4 (2003), s. 53–77.
- PIOTROWSKI N.G., *“I will save my people from their sins”: the influence of Ezekiel 36,28b-29a; 37,23b on Matthew 1,21*, „Tyndale Bulletin” 64 (2013), s. 33–54.
- SCATOLINI S.S., *Ezek 36, 37, 38 and 39 in Papyrus 967 as Pre-Text for Re-Reading Ezekiel*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 331–357.
- SCHENKER A., *Der Ursprüngliche Biblische Text von Ez 33,24 und 33,33: die altlateinische Handschrift der Stiftsbibliothek St. Gallen 1398B als ein-*

ziger Zeuge der ursprünglichen Lesart von Ez 33,24 und ihr Zeugnis für Ez 33,33, „Revue Biblique” 2 (2014), s. 217–228.

10.22.38. Ez 37

- AHRONI R., *The Gog Prophecy and the Book of Ezekiel*, „Hebrew Annual Review” 1 (1977), s. 1–27.
- ALBERTZ R., WESTERMANN C., רוּחַ *rū^h* Geist, w: E. JENNI, C. WESTERMANN (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, München 1976, s. 726–753.
- ALLEN L.C., *Structure, Tradition and Redaction in Ezekiel’s Death Valley Vision*, w: P.R. DAVIES, D.J.A. CLINES (red.), *Among the Prophets. Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 144), Sheffield 1993, s. 127–142.
- ALLISON D.C., *The scriptural background of a Matthean legend: Ezekiel 37, Zechariah 14, and Matthew 27*, w: W. WEREN, H. VAN DE SANDT, J. VERHEYDEN (red.), *Life beyond death in Matthew’s Gospel: religious metaphor or bodily reality?*, Leuven – Paris 2011, s. 153–188.
- ARNDT M., *Ein „totes“ Volk wird lebendig* Zeitbedingte Anmerkungen zu Ezechiel 37, w: M. ALBANI (red.), *Gottes Ehre erzählen*, Helsingfors 1994, s. 153–163.
- ASURMENDI-RUIZ J.M., *Les ossements desséchés et l’Esprit*, „L’Esprit Saint dans la Bible” 52 (1985), s. 18–19.
- BARTELMUS R., *Textkritik, Literarkritik und Syntax. Anmerkungen zur neueren Diskussion um Ez 37,11*, „Biblische Notizen” 25 (1984), s. 55–64.
- BARTELMUS R., *Ez 37,1-14, die Verbform w^eqatal und die Anfänge der Auferstehungshoffnung*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 97 (1985), s. 366–389.
- BARTH C., *Ezechiel 37 als Einheit*, w: H. DONNER, R. HANHART, R. SMEND (red.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1977, s. 39–52.
- BAUCKHAM R., *A Quotation from 4QSecond Ezekiel in the Apocalypse of Peter*, „Revue de Qumran” 15 (1991–1992), s. 437–445.
- BENDEMANN R. VON, *„Lebensgeist kam in sie...“: der Ezechielzyklus von Dura Europos und die Rezeption von Ez 37 in der Apk des Johannes: ein Beitrag zum Verhältnisproblem von Ikonizität und Narrativität*, w: F. WEISSENRIEDER, F. WENDT, P. VON GEMÜNDE (red.), *Picturing the New Testa-*

- ment: studies in ancient visual images* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/193), Tübingen 2005, s. 253–286.
- BLOCK D.I., *Beyond the Grave: Ezekiel's Vision of Death and Afterlife*, „Bulletin for Biblical Research” 2 (1992), s. 113–141.
- BOADT L., *The Dramatic Structure of Ezekiel 37,1-14. The Vision of the Dry Bones Revived*, w: B.V. COLLADO (red.), *Palabra, prodigio, poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.* (Analecta Biblica 151), Roma 2003, s. 191–205.
- BOROWICZ K., *Resurrectio prima – resurrectio secunda* (Ezechiel 37,1-4; Izajasz 26,13-21), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 16, 5–6 (1963), s. 235–251.
- CANEVET M., *L'exégèse d'Ezéchiél 37,1-14 dans les quatre premiers siècles chrétiens*, w: M. CANEVET (red.), *La résurrection chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 7), Strasbourg 2003, s. 33–47.
- CHESTER A., *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207), Tübingen 2007, s. 124–131.
- CUTLER A., *Παῦς οἶκος Ἰσραὴλ: Ezekiel and the Politics of Resurrection in Tenth-Century Byzantium*, „Dumbarton Oaks Papers” 46 (1992), s. 47–58.
- DANIÉLOU J., *La vision des ossements desséchés* (Ezech. 37,1-14) dans les *Testimonia*, „Recherches de science religieuse” 53 (1965), s. 220–233.
- DEMSON D.E., *Divine Power Politics. Reflections on Ezekiel 37*, w: D.Y. HADDIDIAN (red.), *Intergerini Parietis Septum* (Eph. 2:14), Pittsburgh 1981, s. 97–110.
- DIJKSTRA M., *The Valley of Dry Bones: Coping with the Reality of the Exile in the Book of Ezekiel*, w: B. BECKING, M.C.A. KORPEL (red.), *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (Oudtestamentische Studiën 42), Leiden 1999, s. 114–133.
- EBACH J., *Ezechiels Auferstehungsvision* (Ez 37), „Bibel und Kirche” 55 (2000), s. 120–126.
- EID V., *Ezechielvision 37,1-14: Eine Reliefdarstellung aus dem 6. Jahrhundert in Dara-Anastasioupolis, Türkisch-Nordmesopotamien*, „Biblische Notizen” 83 (1996), s. 23–34.
- EYND S. VAN DER, *Interpreting 'Can These Bones Come Back to Life?' in Ezekiel 37:3. The Technique of Hiding Knowledge*, „Oudtestamentische Studiën” 14 (2001), s. 153–165.

- FENSHAM F.CH., *The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37:1-14 Changed to a Blessing of Resurrection*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 13 (1987), s. 59–60.
- FOX M.V., *The Rhetoric of Ezekiel’s Vision of the Valley of the Bones*, „Hebrew Union College Annual” 51 (1980), s. 1–15.
- FRANKOWSKI J., *Ezechiel – wizje zbawienia*, „Znak” 32 (1980), s. 1438–1450.
- GODLEWSKI Z., *Ezechielowa idea powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (Ez 37,1-14) oraz jej interpretacja w tekście Mt 27,51b-53*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 10 (1999), s. 951–979.
- GODLEWSKI Z., *Kości powrócą do życia. Egzegeza i teologia Ez 37,1-14*, Warszawa 2000.
- GODLEWSKI Z., *Oto ja wam dam Ducha. Wpływ i rozwój Ezechielowej idei powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (37,1-14) w tekście Mt 27,51b-53*, Warszawa 2000.
- GODLEWSKI Z., *Redakcja tekstu i forma literacka Ez 37,1-14*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 90 (2000), nr 1, 2000, s. 62–71.
- GODLEWSKI Z., *Strategia retoryczna w Ez 37,1-14. Próba analizy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 7 (1994), s. 7–20.
- GODLEWSKI Z., *Wizja ożywienia wysuszonych kości (Ez 37,1-14) – Opinie egzegetów współczesnych*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 90 (2000), nr 3, s. 395–432.
- GODLEWSKI Z., *Wizja ożywionych kości według Księgi Ezechiela 37,1-14. Komentarz egzegetyczny*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6 (1993), s. 7–33.
- GODLEWSKI Z., *Wpływ Ez 37,1-14 na pisma literatury międzytestamentowej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 90 (2000), nr 6, s. 967–993.
- GRASSI J.A., *Ezekiel XXXVII.1-14 and the New Testament*, „New Testament Studies” 11 (1965), s. 162–164.
- GREY J., *Acts of the Spirit: Ezekiel 37 in the Light of Contemporary Speech-Act Theory*, „Journal of Biblical and Pneumatological Research” 1 (2009), s. 69–82.
- GRUBER F., *Geistes-Gegenwart: vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer* (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 17), Frankfurt am M. 2009, s. 115–119.
- HÖFFKEN P., *Beobachtungen zu Ezechiel XXXVII 1–10*, „Vetus Testamentum” 31 (1981), s. 305–317.

- HOSSFELD F.-L., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (Forschung zur Bibel 20), Würzburg 1977, s. 341–401.
- HUBMANN F.D., *Ezechiel 37,1-14 in der neueren Forschung*, w: I. FISCHER, U. RAPP, J. SCHILLER (red.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 331), Berlin 2003, s. 111–128.
- KELLERMANN U., *Das Gotteslob der Auferweckten. Motivgeschichtliche Beobachtungen in Texten des Alten Testaments, des frühen Judentums und Urchristentums* (Biblich-theologische Studien 46), Neukirchen-Vluyn 2001.
- KLEIN A., *Resurrection as Reward for the Righteous: The Vision of the Dry Bones in Pseudo-Ezekiel as External Continuation of the Biblical Vision in Ezekiel 37.1-14*, w: E.R. HAYES, L.S. TIEMEYER (red.), *'I Lifted My Eyes and Saw': Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 584), London – New York 2014, s. 196–220.
- KNIGHTS CH., *Pentecost: Think Big!*, „Expository Times” 107 (1996), s. 214–215.
- KOENIG J., *La vision des ossements chez Ezéchiél et l'origine de la croyance à la résurrection dans le judaïsme*, w: J. RIES (red.), *Vie et survie dans les civilisations orientales* (Acta Orientalia Belgica 3), Leuven 1983, s. 159–180.
- LACOCQUE A., *“From Death to Life”*, w: A. LACOCQUE, P. RICOEUR (red.), *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998, s. 141–164.
- LANG B., *Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 297–316.
- LANG B., *Life after Death in the Prophetic Promis*, w: J.A. EMERTON (red.), *Congress Volume* (Vetus Testamentum Supplements 40), Jerusalem 1986, s. 144–156.
- LESCOW T., *Jesaja 5,1-7 und Ezechiel 37,1-14. Anmerkungen zu Komposition und Interpretation*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 113 (2001), s. 74–76.
- MATRAS T., *Zazdrosny i miłosierny Bóg Izraela w Ezechielowym nauczaniu [Ez 37,21-23]*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 26 (1998), s. 103–110.

- MARTIN-ACHARD R., *Quelques remarques sur la réunification du peuple de Dieu d'après Ezéchiel 37,15ss*, w: H.J. STOEBE (red.), *Wort – Gebot – Glaube*, Zürich 1970, s. 67–76.
- MARTIN-ACHARD R., *Résurrection dans l'Ancien Testament et le Judaïsme*, „Dictionnaire de la Bible. Supplément” 10 (1985), s. 445–447.
- MEINHOLD A., *Ein ‚totes‘ Volk wird lebendig. Zeitbedingte Anmerkungen zu Ezechiel 37*, w: M. ALBANI, T. ARNDT (red.), *Gottes Ehre erzählen. Festschrift für Hans Seidel zum 65. Geburtstag*, Leipzig 1994, s. 153–163.
- MOSIS R., *Ezechiel 37,1-14: Auferweckung des Volkes – Auferweckung von Toten*, w: R. BRANDSCHEIDT, T. MENDE (red.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte. Festschrift für Ernst Haag zum 70. Geburtstag*, Trier 2002, s. 123–173.
- NOBILE M., *Ez 37,1-14 come costitutivo di uno schema culturale*, „Biblica” 65 (1984), s. 476–490.
- NOBILE M., *Influssi iranici nel libro di Ezechiele?*, „Antonianum” 63 (1988), s. 450–453.
- OHNESORGE S., *Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht der Zukunft Israels nach Ez 11,14-21; 20,1-44; 36,16-38; 37,1-14.15-28* (Forschung zur Bibel 64), Würzburg 1991, s. 283–338.
- OLYAN S.M., *We Are Utterly Cut Off: Some Possible Nuances of נגזרנו לנו in Ezek 37:11*, „Catholic Biblical Quarterly” 65 (2003), s. 43–51.
- OLYAN S.M., *Unnoticed resonances of tomb opening and transportation of the remains of the dead in Ezekiel 37:12-14*, „Journal of Biblical Literature” 128 (2009), s. 491–501.
- OTRANTO G., *Ezechiele 37,1-14 nell'esegesi patristica del secondo secolo*, „Vetera Christianorum” 9 (1972), s. 55–76.
- PEARSON B.W.R., *Dry Bones in the Judean Desert: The Messiah of Ephraim, Ezekiel 37, and the Post-Revolutionary Followers of Bar Kokhba*, „Journal for the Study of Judaism” 29 (1998), s. 192–201.
- PHILONENKO M., *De Qoumran à Doura-Europos: La vision des ossements desséchés (Ézéchiel 37,1-4)*, „Revue de l'histoire des religions” 74 (1994), s. 1–12.
- RICOEUR P., *Sentinel of Imminence*, w: A. LACOCQUE, P. RICOEUR (red.), *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998, s. 165–183.
- RODRIGUEZ C.A., *Targum y resurrección. Estudio de los textos del Targum Palestinense sobre la resurrección* (Biblioteca Teologica Granadina 18), Granada 1978, s. 73–93.

- SCAIOLA D., *Il profeta mediatore della parole di Dio che dona vita (Ez 37,1-14)*, „Parole di vita” 58 (2013), s. 24–28.
- SCHILLER J., *Ezechiel als Beispiel: Bemerkungen zur syntaktischen Struktur von Ez 37,1-14*, w: A. LACOCQUE, P. RICOEUR (red.), *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998, s. 114–118.
- SCHNOCKS J., „Und ich werde meinen Geist in euch geben“ (Ez 37,14): *Konzeptionen der Rede vom Geist in Ez 36–37*, „Jahrbuch für biblische Theologie” 24 (2009), s. 31–52.
- SCHÖPFLIN K., *The revivification of the dry bones: Ezechiel 37:1-14*, w: TH. NICKLAS, F.V. REITERER, J. VERHEYDEN (red.), *The Human Body in Death and Resurrection (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009)*, New York 2009, s. 67–85.
- SEITZ CH.R., *Ezekiel 37:1-14*, „Interpretation” 46 (1992), s. 53–56.
- SCHOLZ R., „Bible scholars generally agree that the prophecies recorded in Ezekiel 38 and 39 are about Russia“: *Zur evangelischen Rezeption von Ez. 37–39*, „Dielheimer Blätter zum Alten Testament” 22 (1985), s. 179–189.
- SCHREINER J., *Wirken des Geistes Gottes in alttestamentlicher Sicht*, „Theologie und Glaube” 81 (1991), s. 3–51.
- SILVERMAN J.M., *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic* (Library of Hebrew Bible / Old Testament 558), London – New York 2012, s. 130–136.
- STRINE C.A., *Ritualized Bodies in the Valley of Dry Bones (Ezekiel 37.1-14)*, w: J.E. TAYLOR (red.), *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts* (Library of Second Temple Studies 85), London – New York 2014, s. 41–57.
- STRONG J.T., *Egypt’s Shameful Death and the House of Israel’s Exodus from Sheol (Ezekiel 32.17-32 and 37.1-14)*, „Journal for the Study of the Old Testament” 34, 4 (2010), s. 475–504.
- TENGSTRÖM S., FABRY H.-J., רוּחַ *rûah*, w: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII*, Stuttgart 1993, s. 385–425.
- TROMP J., „Can these bones live?”: *Ezekiel 37:1-14 and eschatological resurrection*, w: J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 61–78.
- TROMP J., *Can These Bones Live? Ezekiel 37:1-14 and Eschatological Resurrection*, w: H.J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2007, s. 61–78.
- TUELL S.S., *True Metaphor: Insights into Reading Scripture from the Rabbis*, „Theology Today” 67 (2011), s. 467–475.

- VAN DEN EYNDE S., *Interpreting “Can These Bones Come back to Life?” in Ezekiel 37:3: The Technique of Hiding Knowledge*, „Old Testament Essays” 14 (2001), s. 153–165.
- WAGNER S., *Geist und Leben nach Ezechiel 37,1-14*, „Theologische Versuche” 10 (1979), s. 53–65.
- WAHL H.M., *‘Tod und Leben’. Zur Wiederherstellung Israels nach Ez. XXXVII 1-14*, „Vetus Testamentum” 49 (1999), s. 218–239.
- WEISSERT D., *Qal versus Nif`al in Ezekiel 37:8*, „Textus” 21 (2002), s. 129–138.
- WENDLAND E.R., *Scattered Bones but a Single Stick: A Rhetorical-Stylistic Overview of the Gospel in Ezekiel 37*, „Old Testament Essays” 12 (1999), s. 149–172.
- WENDLAND E.R., *‘Can These Bones Live Again?’: A Rhetoric of the Gospel in Ezekiel 33–37*, cz. I i II, „Andrews University Seminary Studies” 39 (2001), s. 85–100, 241–272.
- WRIGHT T.J., *The Concept of Ruach in Ezekiel 37*, w: M.A. O’BRIEN, H.N. WALLACE (red.), *Seeing Signals, Reading Signs: The Art of Exegesis. Studies in Honour of Antony F. Campbell SJ, for His Seventieth Birthday* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 415), London 2004, s. 142–158.
- ZANGENBERG J., *Trockene Knochen, himmlische Seligkeit: Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-frühromischen Zeit*, w: A. BERLEJUNG, B. JANOWSKI (red.), *Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen 2009, s. 655–689.

10.22.39. Ez 38–39

- ASTOUR M.C., *Ezekiel’s Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976), s. 567–579.
- BIBERGER B., *Entgültigtes Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart. Zukunftskonzeptionen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14*, Bonn 2010.
- HOEHNER H.W., *The Progression of Events in Ezekiel 38–39*, w: CH.H. DYER, R.B. ZUCK (red.), *Integrity of Heart, Skillfulness of Hands: Biblical and Leadership Studies in Honor of Donald K. Campbell*, Grand Rapids 1994, s. 82–92.

- PIKOR W., *Ezechiel 38–39 jako zwiastun eschatologii apokaliptycznej*, w: M.S. WRÓBEL (red.), *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa* (Analecta Biblica Lubliniensia 6), Lublin 2010, s. 49–67.
- RÖSEL CH., *JHWHs Sieg über Gog und Magog. Ez 38–39 im Masoretischen Text und in der Septuaginta*, Neukirchen-Vluy 2011.

10.22.40. Ez 38

- AALDERS J.G., *Gog en Magog in Ezechiël*, Kampen 1951.
- BLOCK D.I., *God in Prophetic Tradition: A New Look at Ezekiel XXXVIII 17*, „Vetus Testamentum” 42, 2 (1992), s. 154–172.
- CRANE A.S., *Israel's restoration: a textual-comparative exploration of Ezekiel 36–39* (Supplements to Vetus Testamentum 122), Leiden – Boston 2008.
- FITZPATRICK P.E., *The Disarmament of God: Ezekiel 38–39 in Its Mythic Context* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 37), Washington D.C. 2004.
- GOSSE B., *La réhabilitation des prophètes d'Israël en Ezéchiel 38:17-23*, „Old Testament Essays” 10 (1997), s. 226–235.
- MOSKALA J., *Toward the fulfillment of the Gog and Magog prophecy of Ezekiel 38–39*, „Journal of the Adventist Theological Society” 18, 2 (2007), s. 243–273.
- RUMIANEK R., „Gog z krainy Magog” (Ez 38,2), „Studia Theologica Varsaviensia” 36, 2 (1998), s. 19–24.
- TALMON SH., *Tabûr Ha'arez and the Comparative Method*, „Tarbiz” 45 (1976), s. 163–177.
- TOOMAN W.A., *Gog of Magog: reuse of scripture and compositional technique in Ezekiel 38–39*, Tübingen 2011.
- TANNER J.P., *Rethinking Ezekiel's Invasion by Gog*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 39 (1996), s. 29–46.
- VAN DEN BORN A., *Étude sur quelques toponymes bibliques* (Oudtestamentische Studiën 10), Leiden 1954, s. 197–214.
- YAMADA SH., *The city of Togarma in Neo-Assyrian Sources*, „Altorientalische Forschungen” 33 (2006), s. 223–236.

10.22.41. Ez 39

- BLOCK D.I., *Gog and the Pouring out of the Spirit: Reflections on Ezekiel XXXIX.21-9*, „Vetus Testamentum” 37 (1987), s. 257–270.

- FREUND S., *Πολύανδριον (Ez 39,11-16): eine Septuaginta- Übersetzung und ihre Fortwirkung im Lateinischen*, w: W. KRAUS, S. KREUZER (red.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Tübingen 2014, s. 713–727.
- LUST J., *The Spirit of the Lord, or the Wrath of the Lord? Ez 39,29*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 78 (2002), s. 148–155.
- LUST J., *The Final Text and Textual Criticism: Ez 39,28*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 48–54.
- MENDECKI N., *Deuteronomistische Redaktion von Ez 39,23-29?*, w: M. AUGUSTIN (red.), „Dort ziehen Schiffe dahin...“, Bern 1996, s. 135–145.
- ODELL M.S., *The City of Hamonah in Ezekiel 39:11-16: The Tumultuous City of Jerusalem*, „Catholic Biblical Quarterly” 56 (1994), s. 479–489.
- RIBICHINI S., „La valle dei passanti” (Ezechiele 39:11), „Ugarit-Forschungen” 12 (1980), s. 434–437.
- WONG K.L., *The Masoretic and Septuagint Texts of Ezekiel 39,21-29*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 78 (2002), s. 130–147.

10.22.42. Ez 40–48

- ANTONISSEN H., *Architectural Representation Technique in New Jerusalem, Ezekiel and the Temple Scroll*, w: K. BERTHELOT, D. STÖKL BEN EZRA (red.), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence, 30 June – 2 July 2008* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 94), Leiden 2010, s. 485–513.
- BARTHÉLEMY D., *Les relations de la Complutensis avec le papyrus 967 pour Ez 40,42 a 46,24*, w: D. FRAENKEL, U. QUAIST, J.W. WEVERS (red.), *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstages* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 20 / Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen), Göttingen 1990, s. 253–261.
- BERGSMA J.S., *The Restored Temple as ‘Built Jubilee’ in Ezekiel 40–48*, „Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society” 24 (2004), s. 75–85.
- BERGSMA J.S., *The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation* (Vetus Testamentum. Supplements 115), Leiden 2007.

- BODI D., *Le prophète critique la monarchie: le terme nāšī' chez Ézéchiél*, w: A. LEMAIRE (red.), *Prophètes et rois: Bible et Proche-Orient* (Lectio Divina Hors Série), Paris 2001, s. 249–257.
- BOYLE B., *The Figure of the nāšī' in Ezekiel's Vision of the New Temple* (Ezekiel 40–48), „Australian Biblical Review” 58 (2010), s. 1–6.
- BUNTA S.N., *In Heaven or on Earth: a misplaced Temple question about Ezekiel's visions*, w: D.V. ARBEL, A.A. ORLOV (red.), *With letters of light: studies in the Dead Sea scrolls, early Jewish apocalypticism, magic, and mysticism*, Berlin – New York 2011, s. 28–44.
- COLLINS J.J., *Models of Utopia in the Biblical Tradition*, w: S.M. OLYAN, R.C. CULLEY (red.), *A Wise and Discerning Mind. Essays in Honor of Burke O. Long* (Brown Judaic Studies 325), Providence 2000, s. 51–67.
- DARR K.P., *The Wall Around Paradise. Ezekielian Ideas about the Future*, „Vetus Testamentum” 37 (1987), s. 271–279.
- DELANO-SMITH C., *The exegetical Jerusalem: maps and plans for Ezekiel chapters 40–48*, w: L. DONKIN, H. VORHOLT (red.), *Imagining Jerusalem in the Medieval West*, Oxford 2012, s. 41–75.
- DUGUID I.M., *Ezekiel and the Leaders of Israel* (Vetus Testamentum. Supplements 56), Leiden 1994.
- EICHRODT W., *Der neue Tempel in der Heilshoffnung Hesekiels*, w: L. ROST (red.), *Das Ferne und Nahe Wort*, Berlin 1967, s. 37–48.
- GANZEL T., *Ezekiel's temple in Babylonian context*, „Vetus Testamentum” 64, 2 (2014), s. 211–226.
- GARCÍA MARTÍNEZ F., *L'interprétation de la Torah d'Ézéchiél dans les MSS de Qumran*, „Revue de Qumran” 13 (1988), s. 441–452.
- GESE H., *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditionsgeschichtlich untersucht* (Beiträge zur historischen Theologie 25), Tübingen 1957.
- GOSSE B., *Le temple dans le livre d'Ézéchiél en rapport à la rédaction des livres des Rois*, „Biblical Theology Bulletin” 26 (1996), s. 40–47.
- GOUDOEVER J. VAN, *Ezekiel Sees in Exile a New Temple-City at the Beginning of a Jubel Year*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 344–349.
- GREENBERG M., *The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration*, „Interpretation” 38 (1984), s. 181–208.
- HARAN M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978.

- HARAN M., *The Law Code of Ezekiel XL–XLVIII and its Relation to the Priestly School*, „Hebrew Union College Annual” 50 (1979), s. 45–71.
- HARAN M., *Ezekiel, P, and the Priestly School*, „Vetus Testamentum” 58 (2008), s. 211–218.
- HULLINGER J.M., *The Problem of Animal Sacrifices in Ezechiel 40–48*, „Bibliotheca Sacra” 152 (1995), s. 279–289.
- HULLINGER J.M., *The Divine Presence, Uncleanness, and Ezekiel’s Millennial Sacrifices*, „Bibliotheca Sacra” 163 (2006), s. 405–422.
- HULLINGER J.M., *The Function of the Millennial Sacrifices in Ezekiel’s Temple*, cz. 1, „Bibliotheca Sacra” 167 (2010), s. 40–57.
- HULLINGER J.M., *The Function of the Millennial Sacrifices in Ezekiel’s Temple*, cz. 2, „Bibliotheca Sacra” 167 (2010), s. 166–179.
- HUNT A., *Missing Priests: The Zadokites in Tradition and History* (Library of Hebrew Bible / Old Testament 452), London 2006.
- HWANG S., *אֲשֵׁרָה in Ezekiel 40–48*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 23 (2009), s. 183–194.
- JOYCE P.M., *Temple and Worship in Ezekiel 40–48*, w: J. DAY (red.), *Temple and Worship in Biblical Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (Library of Hebrew Bible / Old Testament 422), London 2006, s. 145–163.
- KASHER R., *Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40–48*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 110 (1998), s. 192–208.
- KIM S. J., *Yhwh Shammah: The City as Gateway to the Presence of Yhwh*, „Journal for the Study of the Old Testament” 39 (2014), s. 187–207.
- KONKEL M.D., *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)*, (Bonner Biblische Beiträge 129), Berlin 2001.
- KONKEL M., *Die Gola von 597 und die Priester. Zu einem Buch von Thilo Alexander Rudnig*, „Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte” 8 (2002), s. 357–383.
- KONKEL M., *Die zweite Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48). Dimensionen eines Entwurfs*, w: O. KEEL, E. ZENGER (red.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Questiones Disputatae 191), Freiburg 2002, s. 154–179.
- KONKEL M., *Paradies mit strengen Regeln. Die Schlussvision des Ezechielbuches (Ez 40–48)*, „Bibel und Kirche” 60 (2005), s. 167–172.
- KONKEL M., *The System of Holiness in Ezekiel’s Vision of the New Temple (Ezek 40–48)*, w: C. FREVEL, C. NIHAN (red.), *Purity and the Forming of Reli-*

- gious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (Dynamics in the History of Religions 3), Leiden 2013, s. 429–455.
- LAMELAS MIGUEZ J., *La visión del templo y la gloria de Dios (Ez 40–48)*, „Re-seña Bíblica” 52 (2006), s. 33–40.
- LEVEEN A., *Returning the Body to Its Place: Ezekiel’s Tour of the Temple*, „Harvard Theological Studies” 105 (2012), s. 385–401.
- LEVENSON J.D., *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (Harvard Semitic Monographs 10), Missoula 1976.
- LISS H., „Describe the Temple to the House of Israel”: Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Question of Fictionality in Priestly Literatures, *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, Helsinki 2006, s. 122–143.
- LUX R., *Das neue und das ewige Jerusalem. Planungen zur Wiederaufbau in frühnachexilischer Zeit*, w: S. GILLMAYR-BUCHER, A. GIERCKE, C. NIESSEN (red.), *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres: Festschrift für Georg Hentschel* (Erfurter Theologische Studien 90), Würzburg 2006, s. 255–271.
- LYONS M.A., *Envisioning Restoration: Innovations in Ezekiel 40–48*, w: E.R. HAYES, L.S. TIEMEYER (red.), *‘I Lifted My Eyes and Saw’: Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 584), London – New York 2014, s. 71–83.
- MAIER J., *Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der ‚Tempelrolle‘ von Qumran*, w: J.A. EMERTON (red.), *Prophecy. Essays Presented to Georg Fohrer on his Sixty-Fifth Birthday, 6 September 1980* (Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 150), Berlin 1980, s. 55–67.
- MAIER J., *The Temple Scroll and Tendencies in the Cultic Architecture of the Second Commonwealth*, w: L.H. SCHIFFMAN (red.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 8), Sheffield 1990, s. 67–82.
- MILGROM J., *The Unique Features of Ezekiel’s Sanctuary*, w: N.S. FOX, D.A. GLATT-GILAD, M.J. WILLIAMS (red.), *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, Winona Lake 2009, s. 293–305.
- NIDITCH S., *Ezekiel 40–48 in a Visionary Context*, „Catholic Biblical Quarterly” 48 (1986), s. 208–224.

- NIELSEN K., *Ezekiel's Visionary Call as Prologue: From Complexity and Changeability to Order and Stability?*, „Journal for the Study of the Old Testament” 33, 1 (2008), s. 99–114.
- NOBILE M., *Ez 38–39 ed Ez 40–48: i due aspetti complementari del culmine di uno schema cultuale di fondazione*, „Antonianum” 62 (1987), s. 141–171.
- O'HARE D.M., *Innovation and Translation: Hellenistic Architecture in Septuagint Ezekiel 40–48*, „Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies” 42 (2009), s. 80–94.
- O'HARE D.M., *Have You Seen, Son of Man? A Study of the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48* (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 57), Atlanta 2010.
- PETERSON B.N., *Ezekiel's Rhetoric: Ancient Near Eastern Building Protocol and Shame and Honor as the Keys in Identifying the Builder of the Eschatological Temple*, „Journal of Evangelical Theological Society” 56 (2013), s. 707–731.
- RUDNIG T.A., *Heilig und profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 287), Berlin 2000.
- SCHMITT J.W., LANEY J.C., *Messiah's Coming Temple. Ezekiel's Prophetic Vision of the Future Temple*, Grand Rapids 1997.
- SHARON D.M., *A Biblical Parallel to a Sumerian Temple Hymn? Ezekiel 40–48 and Gudea*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” 24 (1996), s. 99–109.
- SIMON B., *Ezekiel's Geometric Vision of the Restored Temple: From the Rod of his Wrath to the Reed of his Measuring*, „Harvard Theological Studies” 102 (2009), s. 411–438.
- SMITH J.Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago 1987.
- STEVENSON K.R., *The Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40–48* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 154), Atlanta 1996.
- STRANGE J., *Architecture and Theology*, „Svensk exegetisk årsbok” 54 (1989), s. 199–206.
- STRONG J.T., *Grounding Ezekiel's Heavenly Ascent: A Defense of Ezek 40–48 as a Program for Restoration*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 26 (2012), s. 192–211.

- TUELL S.S., *The Temple Vision of Ezekiel 40–48: A Program for Restoration?*, „Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society” 2 (1982), s. 96–103.
- TUELL S.S., *The Law of the Temple in Ezekiel 40–48* (Harvard Semitic Monographs 49), Atlanta 1992.
- TUELL S.S., *Ezekiel 40–42 as Verbal Icon*, „Catholic Biblical Quarterly” 58 (1996), s. 649–664.
- VOGT E., *Aufbau und Grundbestand der Tempelvision Ez 40–48*, w: E. VOGT (red.), *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Analecta Biblica 95), Rome 1981, s. 127–175.
- ZIMMERLI W., *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587*, „Vetus Testamentum” 18 (1968), s. 229–255.
- ZIMMERLI W., *Ezechieltempel und Salomostadt* (1967), w: W. ZIMMERLI (red.), *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, München 1974, s. 148–164.

10.22.43. Ez 40–42

- BENNETT S., *Ezekiel’s geometric vision of the restored Temple: from the rod of his wrath to the reed of his measuring*, „Harvard Theological Review” 102 (2009), s. 411–438.
- BUSINK T.A., *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes: eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, t. II: *Von Ezechiel bis Middot* (Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten. Studia Francisci Scholten Memoriae Dicata 3), Leiden 1980, s. 701–775.
- ELLIGER K., *Die großen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel (42,1ff)*, w: W.F. ALBRIGHT (red.), *Geschichte und Altes Testament. Aufsätze Albrecht Alt zum siebzigsten Geburtstag* (Beiträge zur historischen Theologie 16), Tübingen 1953, s. 79–103.
- HURVITZ A., *The Term לשכות שרים (Ezek. 40:44) and its Place in the Cultic Terminology of the Temple*, w: S. JAPHET (red.), *Studies in Bible* 1986 (Scripta Hierosolymitana 31), Jerusalem 1986, s. 49–62.
- JASIŃSKI A.S., *Wschodnia brama zewnętrzna (Ez 40,6-16; 44,1-3)*, w: M. SZMAJDZIŃSKI (red.), *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla ks. prof. Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, Częstochowa 2015, s. 217–235.

- JOYCE P.M., *Ezekiel 40–42: The Earliest ‘Heavenly Ascent’ Narrative?*, w: H.J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2007, s. 17–41.
- KOHN L.R., ‘*With a Mighty Hand and an Outstretched Arm*’: *The Prophet and the Torah in Ezekiel 40*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel’s Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31) Atlanta 2004, s. 159–168.
- KONKEL M., *Das Datum der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40,1)*, „Biblische Notizen” 92 (1998), s. 55–70.
- HARTMANN B., JENNI E., KUTSCHER E.Y., MAAG V., SEELIGMANN I.L., SMEND R. (red.), *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (Vetus Testamentum Supplements 16), Leiden 1967, s. 389–414.
- LUST J., *Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript*, „Catholic Biblical Quarterly” 43 (1981), s. 517–533.
- NOBILE M., *Dio rientra nella sua nuova dimora: il nuovo tempio (Ez 40,1–43,12)*, „Parole di vita” 58 (2013), s. 29–33.
- SCHENKER A., *Das Allerheiligste in Ezechiels Tempel war ein Hof: Die Tragweite der ursprünglichen Septuaginta in Ez 41,1–4*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 359–369.
- YOUNG R.C., *Ezekiel 40:1 as a Corrective for Seven Wrong Ideas in Biblical Interpretation*, „Andrews University Seminary Studies” 44 (2006), s. 265–283.
- ZIMMERLI W., *Ezechieltempel und Salomostadt. Studien zu alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, „Theologische Bücherei” 51 (1974), s. 148–164.

10.22.44. Ez 43–46

- AWABDY M.A., *Yhwh Exegetes Torah: How Ezekiel 44:7–9 Bars Foreigners from the Sanctuary*, „Journal of Biblical Literature” 131 (2012), s. 685–703.
- BOTTA A., *חַרְק in the Bible*, „Biblica” 87 (2006), s. 418–420.
- BOYLE B., “*Holiness has a shape*”: *the place of the altar in Ezechiel’s visionary plan of sacral space (Ezechiel 43:1–12,13–17,18–27)*, „Australian Biblical Review” 57 (2009), s. 1–21.
- BOTTERWECK G.J., *Textkritische Bemerkungen zu Ez XLIV 3a*, „Vetus Testamentum” 1 (1951), s. 145–146.

- CARDELLINI I., *I «Leviti», l'Esilio e il Tempio. Nuovi elementi per una rielaborazione storica*, Roma 2002.
- CODY A., *A History of Old Testament Priesthood* (Analecta Biblica 35), Rome 1969.
- COOK S.L., *Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel's Priesthood*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995), s. 193–208.
- CROSS F.M., *A Papyrus Recording a Divine Legal Decision and the Root קקך in Biblical and Near Eastern Legal Usage*, w: M.V. FOX, V.A. HUROWITZ, A. HURVITZ (red.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake 1996, s. 311–320.
- DIJKSTRA M., *The Altar of Ezekiel: Fact Fiction?*, „Vetus Testamentum” 42, 1 (1992), s. 22–36.
- DUGUID I.M., *Putting Priests in Their Place: Ezekiel's Contribution to the History of the Old Testament Priesthood*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31), Atlanta 2004, s. 43–59.
- DUKE R.K., *Punishment or Restoration? Another Look at the Levites of Ezekiel 44.6-16*, „Journal for the Study of the Old Testament” 40 (1988), s. 61–81.
- EBACH J., *PGR = (Toten-) Opfer? Ein Vorschlag zum Verständnis von Ez. 43,7,9*, „Ugarit-Forschungen” 3 (1971), s. 365–368.
- FECHTER F., *Priesthood in Exile According to the Book of Ezekiel*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31), Atlanta 2004, s. 27–41.
- GALAMBUSH J., *The Northern Voyage of Psammeticus II and its Implications for Ezekiel 44.7-9*, w: L.L. GRABBE, A.O. BELLIS (red.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets, and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 408), London 2004, s. 65–78.
- GOERWITZ R.L., *Long Hair or Short Hair in Ezekiel 44:20?*, „Journal of the American Oriental Society” 123 (2003), s. 371–376.
- GUNNEWEG A.H.J., *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte der israelitisch-jüdischen Kultpersonalen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 89), Göttingen 1965.

- HERMISSON H.J., *Sprache und Ritus im alttestamentlichen Kult* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 19), Neukirchen-Vluyn 1965.
- HUNT A., *Missing Priests: The Zadokites in Tradition and History* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 452) London – New York 2006.
- HURVITZ A., *The Term לְשֹׁכֵת שְׂרִיִם (Ezek 40:44) and Its Place in the Cultic Terminology of the Temple*, w: S. JAPHET (red.), *Studies in Bible* 1986 (Studia Hierosolymitana 31), Jerusalem 1986, s. 49–62.
- HOWIE C.G., *The East Gate of Ezekiel's Temple Enclosure and the Solomonic Gateway of Megiddo*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 117 (1950), s. 13–19.
- JASIŃSKI A.S., *Powrót chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,1-12)*, w: P. Goniszewski, C. Korc (red.), „To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). *Księga Pamiątkowa dla ks. prof. Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, Szczecin 2015, s. 269–291.
- LEMKE W.E., *Circumcision of the Heart: The Journey of a Biblical Metaphor*, w: B.A. STRAWN, N.R. BOWEN (red.), *A God So Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake 2003, s. 299–319.
- LUST J., *Exegesis and Theology in the Septuagint of Ezekiel: The Longer 'Pluses' and Ezek 43:1-9*, w: C.L. COX (red.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta 1987, s. 201–232.
- MCCONVILLE J.G., *Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel's History*, „Tyndale Bulletin” 34 (1983), s. 3–31.
- MILGROM J., *Ezekiel and the Levites*, w: S. DOLANSKY (red.), *Sacred History, Sacred Literature: Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion in Honor of R.E. Friedman on His Sixtieth Birthday*, Winona Lake 2008, s. 3–12.
- NORTH F.S., *Aaron's Rise in Prestige*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 66 (1954), s. 191–199.
- NURMELA R., *The Levites: Their Emergence as a Second-Class Priesthood* (South Florida Studies in the History of Judaism 193), Atlanta 1998.
- ODELL M.S., *'The wall is no more': Temple reform in Ezekiel 43:7-9*, w: M.J. BODA, J. NOWOTNY (red.), *From the foundations to the crenellations: essays on Temple building in the ancient Near East and Hebrew Bible*, Münster 2010, s. 339–355.
- POHL A., *Das Verschlussene Tor: Ez. 44,1-3*, „Biblica” 13 (1932), s. 90–92.

- ROOKE D.W., *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2000.
- SCHAPER J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (Forschungen zum Alten Testament 31), Tübingen 2000.
- SCHAPER J., *Rereading the Law. Inner-Biblical Exegesis of Divine Oracles in Ezekiel 44 and Isaiah 56*, w: B.M. LEVINSON, E. OTTO (red.), *Recht und Ethik im Alten Testament. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001* (Altes Testament und Moderne 13), Münster 2004, s. 125–144.
- TIEMEYER L.-S., *The Question of Indirect Touch: Lam 4,14; Ezek 44,19 and Hag 2,12-13*, „Biblica” 87 (2006), s. 64–74.
- TUELL S.S., *The Priesthood of the 'Foreigner': Evidence of Competing Polities in Ezekiel 44:1-14 and Isaiah 56:1-8*, w: J.T. STRONG, S.S. TUELL (red.), *Constituting the Community. Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.*, Winona Lake 2008, s. 183–204.

10.22.45. Ez 47

- CARFAGNA A., *La Città di Davide e l'acqua del lato destro del tempio (Ez 47,1-2)*, w: CH.R. AGUILAR (red.), *Bible et Terre Sainte*, New York 2008, s. 431–441.
- DARR K.P., *The Wall Around Paradise. Ezekielian Ideas about the Future*, „*Vetus Testamentum*” 37 (1987), s. 271–279.
- DOGLIO C., *La sorgente del tempio (Ez 47,1-12)*, „*Parole di vita*” 58 (2013), s. 34–39.
- ENGELHARD D.H., *Ezekiel 47:13–48:29 as Royal Grant*, w: D.W. YOUNG (red.), „*Go to the Land I Will Show You*”, Winona Lake 1996, s. 45–56.
- FARMER W.R., *The Geography of Ezekiel's River of Life*, „*Biblical Archaeologist*” 19 (1956), s. 17–22.
- HAŁAS S., *Ezechielowa rzeka wypływająca ze świątyni (Ez 47). Aspekt geograficzny i budowa literacka*, „*Polonia Sacra*” 2, 20 (1998), s. 43–59.
- HUTCHENS K.D., *Defining the Boundaries: A Cultic Interpretation of Numbers 34.1-12 and Ezekiel 47.13–48.1,28*, w: M.P. GRAHAM (red.), *History and Interpretation*, Sheffield 1993, s. 215–230.
- MULZER M., *Wasser vom Tempel (Ez 47,1-12)*, w: S. ERNST, M. HÄUSL (red.), *Kulte, Priester, Rituale: Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testa-*

- ment und Alten Orient. Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 89), St. Ottilien 2010, s. 403–418.
- NOBILE M., *Il motivo della crescita delle acque in Ez 47,1-12 e in Sir 24,30-31 e i suoi sviluppi successivi*, w: M. NOBILE (red.), *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana biblica*, Bologna, Brescia 1987, s. 223–236.
- NOCQUET D., *Ez 47,1-12 et le jaillissement de l'eau à la fin des temps: vers une nouvelle Égypte?*, w: J. VERMEYLEN (red.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24–27 août 2009), (Lectio Divina 240), Paris 2010, s. 331–343.
- TERBLANCHE M.D., *An Abundance of Living Waters: The Intertextual Relationship between Zechariah 14:8 and Ezekiel 47:1-12*, „Old Testament Essays” 17 (2004), s. 120–129.
- TUELL S., *The Rivers of Paradise: Ezekiel 47:1-12 and Genesis 2:10-14*, w: W.P. BROWN, S.D. McBRIDE (red.), *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, Grand Rapids 2000, s. 171–189.
- WARREN N., *Tenure and grant in Ezekiel's paradise (47,13–48,29)*, „Vetus Testamentum” 63, 2 (2013), s. 323–334.
- ZWICKEL W., *Die Tempelquelle Ezechiel 47. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, „Evangelische Theologie” 55 (1995), s. 140–154.

10.22.46. Ez 48

- ANDREW M.E., *Responsibility and Restoration: The Course of the Book of Ezekiel*, Dunedin 1985.
- ANBAR M., *Deux „Mots en vedette“ dans une vision d'Ezéchiél (Ez 48,9-11)*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 107 (1995), s. 490–492.
- BECKER J., *Erwägungen zur ezechielischen Frage*, w: L. RUPPERT (red.), *Künder des Wortes*, Würzburg 1982, s. 137–149.
- BRODSKY H., *The Utopian Map in Ezekiel (48:1-35)*, „Jewish Bible Quarterly” 34 (2006), s. 20–26.
- CAZELLES H., *L'antropologia nel libro di Ezechiele*, w: G. DE GENNARO (red.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, s. 571–592.
- GOUDOEVER J., *Ezekiel Sees in Exile a New Temple-City at the Beginning of a Jubel Year*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary*

- Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 344–349.
- GREENBERG M., *Idealism and Practicality in Numbers 35:4-5 and Ezekiel 48* (1968), w: M. GREENBERG (red.), *Studies in the Bible and Jewish Thought* (The Jewish Publication Society of America), Philadelphia 1995, s. 313–326.
- GREENBERG M., *Idealism and Practicality in Numbers 35:4-5 and Ezekiel 48*, „Journal of the American Oriental Society” 88 (1968), s. 59–66.
- HARAN M., *The Law Code of Ezekiel XL–XLVIII and Its Relation to the Priestly School*, „Hebrew Union College Annual” 50 (1979), s. 45–71.
- NIDITCH S., *Ezekiel 40–48 in a Visionary Context*, „Catholic Biblical Quarterly” 48 (1986), s. 208–224.
- STRANGE J., *Architecture and Theology*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 54 (1989), s. 199–206.

10.23. Orędzie Ezechiela – teologia

10.23.1. Księga Ezechiela o Bogu (Jahwe)

- BAUMGÄRTEL F., *Zu den Gottesnamen in den Büchern Jeremia und Ezechiel*, w: W. RUDOLPH (red.), *Verbannung und Heimkehr*, Tübingen 1961, s. 1–29.
- BERRY G.R., *The Glory of Yahweh and the Temple*, „Journal of Biblical Literature” 56 (1937), s. 115–117.
- BLOCK D.I., *Divine Abandonment: Ezekiel’s Adaptation of an Ancient Near Eastern Motif*, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 15–42.
- BLOCK D.I., *The God Ezekiel Wants Us to Meet*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 162–192.
- BUNTA S.N., *Yhwh’s cultic statue after 597/586 B.C.E.: a linguistic and theological reinterpretation of Ezekiel 28:12*, „Catholic Biblical Quarterly” 69 (2007), s. 222–241.
- CALLENDER D.E., *The Primal Man in Ezekiel and the Image of God*, w: D.E. CALLENDER (red.), *Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers*, Atlanta 1998, s. 606–625.
- CALLENDER D.E., *The Primal Human in Ezekiel and the Image of God*, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 175–193.

- CALLENDER D.E., *The Recognition Formula and Ezekiel's Conception of God*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 71–86.
- CARVALHO C., *The God that Gog Creates: Drop the Stories and Feel the Feelings*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 107–131.
- COOK S.L., *Ezekiel's God Incarnate! The God that the Temple Blueprint Creates*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 132–149.
- DOHMEN C., *Das Problem der Gottesbeschreibung im Ezechielbuch*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 330–334.
- FEINBERG CH.L., *The Prophecy of Ezekiel: The Glory of the Lord*, Chicago 1969.
- HERRMANN J., *Die Gottesnamen im Ezechieltexte*, w: *Alttestamentliche Studien. Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament 13), Leipzig 1913, s. 70–87.
- KUTSKO J.F., *Will the Real selem 'elohîm Please Stand Up? The Image of God in the Book of Ezekiel*, w: J.F. KUTSKO (red.), *Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers*, Atlanta 1998, s. 55–85.
- KUTSKO J.F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Biblical and Judaic Studies from the University of California San Diego 7), Winona Lake 2000.
- LUST J., «*Mon Seigneur Jahweh*» dans le texte hébreu d'Ézéchiél, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 44 (1968), s. 482–488.
- MACDONALD N., *The God That the Scholarship on Ezechiel Creates*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 193–202.
- MCCALL C., *The Body and Being of God in Ezekiel*, „Review & Expositor” 111 (2014), s. 376–389.
- MCENTIRE M., *From Bound and Gagged to Swimming in the Water of Life: How God Breaks and Heals Ezekiel*, „Review & Expositor” 111 (2014), s. 329–336.
- NEVADER M., *Creating a Deus Non Creator: Divine Sovereignty and Creation in Ezekiel*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 55–70.
- O'CONNOR J.M., *The Weight of God's Name: Ezekiel in Context and Canon*, „The Bible Today” 18 (1980), s. 28–34.

- OLLEY J.W., *Divine name and paragraphing in Ezekiel: highlighting divine speech in an expanding tradition*, „Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies” 37 (2004), s. 87–105.
- PARUNAK H. VAN DYKE, *The Literary Architecture of Ezekiel’s Mar’ôt ‘Elohîm*, „Journal of Biblical Literature” 99 (1980), s. 61–74.
- PFISTERER D.K., *Ezekiel’s Justifications of God: Teaching Troubling Texts*, „Journal for the Study of the Old Testament” 55 (1992), s. 97–117.
- PFISTERER D.K., *The God Ezekiel Envisions*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 1–23.
- RÖSEL CH., „Um meines Namens willen”. *Der Zorn Gottes und seine Überwindung im Ezechielbuch*, „Theologische Beiträge” 45 (2014), s. 204–213.
- STRINE C.A., *Yhwh’s battle against chaos in Ezekiel: the transformation of Judahite mythology for a new situation*, „Journal of Biblical Literature” 132, 4 (2013), s. 883–903.
- STRINE C.A., *Sworn Enemies. The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 436), Berlin 2013.
- STRONG J.T., *God’s Kabôd: The Presence of Yahweh in the Book of Ezekiel*, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 69–95.
- STRONG J.T., *The God that Ezekiel Inheritet*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 24–54.
- TUELL S.S., *Divine Presence and Absence in Ezekiel’s Prophecy*, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 97–116.
- WOLDE E. VAN, *Ezekiel’s Picture of God in Ezekiel*, w: P.M. JOYCE, D. ROM-SHILONI (red.), *The God Ezekiel Creates*, London 2014, s. 87–106.
- VRIES P. DE, *The glory of YHWH in the Old Testament with special attention to the Book of Ezekiel*, „Tyndale Bulletin” 62, 1 (2011), s. 151–54.
- ZIMMERLI W., *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel. Eine theologische Studie* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 27), Zürich 1954, s. 34–78.
- ZIMMERLI W., *Knowledge of God According to the Book of Ezekiel*, w: W. ZIMMERLI (red.), *Am Yahweh*, Atlanta 1982, s. 29–98.
- ZIMMERLI W., *The Word of Divine Self-manifestation (Proof-Saying): A Prophetic Genre*, w: W. ZIMMERLI (red.), *Am Yahweh*, Atlanta 1982, s. 99–110.
- ZIMMERLI W., *Plans for Rebuilding After the Catastrophe of 587*, w: W. ZIMMERLI (red.), *Am Yahweh*, Atlanta 1982, s. 111–133.

ZIMMERLI W., *Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten* (1963), w: W. ZIMMERLI (red.), *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, München 1974, s. 192–212.

10.23.2. Różne tematy

ABBA R., *Priests and Levites in Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 28 (1978), s. 1–9.
ABRAMSKY SH., „Rosh Hashana” and “Pesah” in Ezekiel, *Annual Studies in Bible, Ancient Israel and the Ancient Near East / Avishur Yitzhak*, Beer Sheva 1973, s. 56–78.

ANTHONIOZ S., *Crise et théologie de l'exil chez les trois grands prophètes*, „Transeuphratène” 39 (2010), s. 21–39.

BECKER J., *Erwägungen zur ezechielischen Frage*, w: L. RUPPERT, P. WEIMAR, E. ZENGER (red.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten*, Würzburg 1982, s. 137–149.

BETTENZOLI G., *Geist der Heiligkeit: Traditionsgeschichtliche Untersuchung des שְׁדִקָּה-Begriffes im Buch Ezechiel. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde*, Firenze 1976.

BLOCK D.I., *The Prophet of the Spirit: The Use of ruw in Ezekiel*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 32 (1989), s. 27–49.

BLOCK D.I., *Bringing Back David: Ezekiel's Messianic Hope*, w: P.E. SATTERTHWAITTE (red.), *The Lord's Anointed*, Carlisle 1995, s. 167–188.

BOADT L., *Rhetorical Strategies in Ezekiel's Oracles of Judgment*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 182–200.

BROWNLEE W.H., *Exorcising the Souls from Ezekiel XIII,17-23*, „Journal of Biblical Literature” 69 (1950), s. 367–373.

BEWER J.A., *Beiträge zur Exegese des Buches Ezechiel*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 63 (1951), s. 193–201.

CARLEY K.W., *Ezekiel's Formula of Desolation: Harsh Justice for the Land/Earth* w: N.C. HABEL (red.), *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, Sheffield 2001, s. 143–157.

CAQUOT A., *Le messianisme d'Ézéchiel*, „Semitica” 14 (1964), s. 5–23.

CARLEY K., *Ezekiel's From Harshness to Hope. The Implications for Earth Hierarchy in Ezekiel*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31), Leiden 2004, s. 109–126.

- CARVALHO C.L., *Sex and the Single Prophet: Marital Status and Gender in Jeremiah and Ezekiel*, w: J. STÖKL, C.L. CARVALHO (red.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Ancient Israel and Its Literature 15), Atlanta 2013, s. 237–267.
- COOK S.L., *Creation Archetypes and Mythogems in Ezekiel: Significance and Theological Ramifications*, w: S.L. COOK (red.), *Society of Biblical Literature 1999 Seminar Papers* (Society of Biblical Literature), Atlanta 1999, s. 123–146.
- COOK S., PATTON L., CORRINE L., *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, Atlanta 2004.
- COOK J.E., *Divine promises of transformation in the Book of Ezekiel*, „The Bible Today” 51, 2 (2013), s. 91–95.
- DARR K.P., *The Wall around Paradise: Ezekielian Ideas about the Future*, „*Vetus Testamentum*” 37 (1987), s. 271–279.
- DASSMANN E., *Trinitarische und christologische Auslegung der Thronvision Ezechiels in der patristischen Theologie*, w: E. DASSMANN (red.), *Ausgewählte kleine Schriften zur Patrologie, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Münster 2011, s. 26–38.
- DAVIDSON J.A., ‘*Even if Noah, Daniel, and Job*’ (Ezekiel 14:14,20) – *Why These Three?*, „*Journal of the Adventist Theological Society*” 12, 2 (2001), s. 132–144.
- DAY J.N., *Ezekiel and the Heart of Idolatry*, „*Bibliotheca Sacra*” 164 (2007), s. 21–33.
- DAY J.N., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2000.
- DELORME J., *Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel*, w: J. CHAINE (red.), *Memorial J. Chainé* (Association des Facultés Catholiques), Lyon 1950, s. 115–144.
- DI PEDE E., LICHTERT C., *Figures de la fin des temps chez Ézéchiel: nouvelle création ou recherche du paradis perdu?*, w: E. DI PEDE, C. LICHTERT (red.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, Paris 2010, s. 317–329.
- EGGER-WENZEL R., *Covenant of peace (ברית שלום): an eschatological term?*, w: J. LIESEN, P.C. BEENTJES, R. EGGER-WENZEL (red.), *Visions of peace and tales of war*, Berlin – New York 2010, s. 35–68.
- EICHRODT W., *Der Sabbat bei Hesekiel: Ein Beitrag zur Nachgeschichte des Prophetentextes*, w: H. JUNKER (red.), *Lex tua veritas*, Trier 1961, s. 65–74.
- EISSFELDT O., *Schwerterschlagene bei Hesekiel*, w: TH.H. ROBINSON (red.), *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh 1950, s. 73–81.

- EISSFELDT O., *Ezechiel als Zeuge für Sanheribs Eingriff in Palästina*, w: O. EISSFELDT (red.), *Kleine Schriften*, t. I, Tübingen 1962, s. 239–246.
- FISHBANE M., *Sin and Judgment in the Prophecies of Ezekiel*, „Interpretation” 38 (1984), s. 131–150.
- FOHRER G., *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 72), Berlin 1952.
- FRANKE CH.A., *Divine Pardon in Ezekiel*, „Bible Today” 37 (1999), s. 24–28.
- FRANKOWSKI J., *Ezechiel – prorok bezlitosnej kary*, „Znak” 32, 4 (1980), s. 476–492.
- FRANKOWSKI J., *Ezechiel – wizje zbawienia*, „Znak” 32, 11 (1980), s. 1438–1450.
- FRANSEN P.I., *Cahier de Bible: Ezéchiel, témoin de justice et de miséricorde; Ezéchiel 1,1–24,27*, „Bible et Vie Chrétienne” 79 (1968), s. 41–51.
- FREDERICKS D.C., *Diglossia, Revelation, and Ezekiel’s Inaugural Rite*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 41, 2 (1998), s. 189–199.
- FRIEBEL K.G., *Jeremiah’s and Ezekiel’s Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 283), Sheffield 1999.
- GALAMBUSH J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh’s Wife* (Society of Biblical Literature), Atlanta 1992.
- GALAMBUSH J., *This Land Is My Land: On Nature as Property in the Book of Ezekiel*, w: L.L. GRABBE (red.), *Every City Shall Be Forsaken*, Sheffield 2001, s. 71–94.
- GALAMBUSH J., *God’s Land and Mine. Creation as Property in the Book of Ezekiel*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel’s Hierarchal World. Wrestling with a Tiered Reality*, Leiden 2004, s. 91–108.
- GANZEL T., *The defilement and desecration of the Temple in Ezekiel*, „Biblica” (2008), s. 369–379.
- GASTER TH.H., *Ezekiel and the Mysteries*, „Journal of Biblical Literature” 60 (1941), s. 289–310.
- GOSSE B., *Sabbath, Identity and Universalism Go Together after the Return from Exile*, „Journal for the Study of the Old Testament” 293 (2005), s. 359–370.
- GOTTSTEIN M.H., *Ezechiel und Ijob: Zur Problemgeschichte von Bundestheologie und Gott-Mensch-Verhältnis*, w: J. SCHREINER (red.), *Wort, Lied und Gottesspruch*, Würzburg 1972, s. 155–170.
- GRAYBILL R., *Voluptuous, tortured, and unmanned: Ezekiel with Daniel Paul Schreber*, w: J.L. KOOSÉD (red.), *The Bible and posthumanism* (Society of Biblical Literature), Atlanta 2014, s. 137–155.

- HAAG H., *Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie*, w: A. MILLER (red.), *Miscellanea biblica et orientalia*, Roma 1951, s. 276–285.
- HABEL N.C., *The Silence of the Lands: The Ecojustice Implications of Ezekiel's Judgement Oracles*, w: K.R. STEVENSON (red.), *Society of Biblical Literature 2001 Seminar Papers, One Hundred Thirty-Seventh Annual Meeting, November 17–20, 2001*, Atlanta 2001, s. 305–320.
- HAMMERSHAIMB E., *Ezekiel's View of the Monarchy*, w: F.F. HVIDBERG (red.), *Studia Orientalia Ioanni Pedersen septuagenario A.D. VII id. nov. anno MCMLIII a collegis discipulis amicis dicata*, Copenhagen 1953, s. 130–140.
- HARLAND P.J., *A Land Full of Violence: The Value of Human Life in the Book of the Prophet Ezekiel*, w: A. GELSTON (red.), *New Heaven and New Earth*, Leiden 1999, s. 113–127.
- HERGESEL T., *Ezechiel. Orędzie ponizenia i wywyższenia*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 113 (1984), s. 11.
- HERGESEL T., *Ezechiel. Powołanie proroka*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 113 (1984), s. 10.
- HERRMANN J., *Ezechielstudien* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament 2), Helsingfors 1908.
- HERZOG P., *Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel* (Alttestamentliche Abhandlungen 9, 2–3), Münster 1923.
- HOMERSKI J., *Księga Ezechiela*, w: M. PETER, M. WOLNIEWICZ (red.), *Zanim otworzysz Biblię*, Poznań 1981, s. 64–70.
- JOST R., *Das Buch Ezechiel: Männerprophetie mit weiblichen Bildern*, w: L. SCHOTTROFF (red.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999, s. 278–290.
- JOYCE P.M., *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 51), Sheffield 1989.
- JOYCE P.M., *King and Messiah in Ezekiel*, w: J. DAY (red.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield 1998, s. 323–337.
- KECK E., *Beside the Chaber River. The Glory of Yahweh Name Theology and Ezekiel's Understanding of Divine Presence*, Boston 2011.
- KELLER B., *La terre dans le livre d'Ézéchiel*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 55 (1975), s. 481–490.
- KEMPINSKI A., *The Early Evidence: From Death to Resurrection*, „Biblical Archaeology Review” 21 (1995), s. 56–65.
- KLEIN R.W., *Ezekiel. The Prophet and His Message*, Columbia, S.C. 1988.

- KÖRTING C., *The Cultic Dimensions of Prophecy in the Book of Ezekiel*, w: M.J. BODA, F.R. AMES, J. AHN, M. LEUCHTER (red.), *The Prophets Speak of Forced Migration*, Atlanta, 2015, s. 121–132.
- KRÜGER TH., *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 180), Berlin 1989.
- KUTSKO J.F., *Ezekiel's Anthropology and its Ethical Implications*, w: M.S. ODELL, J.T. STRONG (red.), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 9), Atlanta 2000, s. 119–141.
- LANG B., *Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel* (Stuttgarter Biblische Beiträge 7), Stuttgart 1978.
- LANG B., *Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy*, w: J. LUST (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, s. 297–316.
- LAPSLEY J.E., *Shame and Self-Knowledge: The Positive Role of Shame in Ezekiel's View of the Moral Self*, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 143–173.
- LAPSLEY J.E., *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 301), Berlin 2000.
- LAPSLEY J.E., *Body piercings: the priestly body and the "body" of the Temple in Ezekiel*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 1, 2 (2012), s. 231–245.
- LAUNDERVILLE D., *Spirit and reason: the embodied character of Ezekiel's symbolic thinking*, Waco 2007.
- LEMKE W.E., *Life in the Present and Hope for the Future*. w: J.L. MAYS (red.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia 1987, s. 200–214.
- LEMO S T.M., *The emasculation of Exile: hypermasculinity and feminization in the Book of Ezekiel*, w: B.E. KELLE, F.R. AMES, J.L. WRIGHT (red.), *Interpreting exile: displacement and deportation in biblical and modern contexts* (Society of Biblical Literature), Atlanta 2011, s. 377–393.
- LEVISON J.R. *The promise of the spirit of life in the book of Ezekiel*, w: D.B. CAPES (red.), *Israel's God and Rebecca's children: christology and community in early Judaism and Christianity: essays in honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*, Waco 2007, s. 247–259.
- LEVITT K.R., *Ezekiel, the Exile, and the Torah*, w: S.L. COOK (red.), *Society of Biblical Literature 1999 Seminar Papers* (Society of Biblical Literature), Atlanta 1999, s. 501–526.

- LEVITT K.R., *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 358), London – Sheffield 2002.
- LIM J.T.K., *What Has the Sin of Moses in Numbers to do with Ezekiel?*, „Indian Theological Studies” 39 (2002), s. 116–125.
- LIPTON D., *The limits of intercession: Abraham reads Ezechiel at Sodom and Gomorrah*, w: D. LIPTON (red.), *Universalism and particularism at Sodom and Gomorrah: essays in memory of Ron Pirson* (Society of Biblical Literature), Atlanta 2012, s. 25–41.
- LUST J., *Ezekiel’s utopian expectations*, w: A. HILHORST (red.), *Flores Florentino*, Leiden 2007, s. 403–419.
- LUST J., *Exile and Diaspora: Gathering from Dispersion in Ezekiel*, w: P.M. BOGAERT (red.), *Lectures et relectures de la Bible*, Leuven 1999, s. 99–122.
- MACHOLZ G.C., *Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach Katastrophe von 587. Erwägung zum Schlussteil des sog. „Verfassungsentwurf des Hesekiel“*, „Vetus Testamentum” 19 (1969), s. 322–252.
- MARGALIOTH E., *The Laws of the Priests and of the Sacrifices in Ezékiel*, „Tarbiz” 22 (1951), s. 21–27.
- MARKTER F., *Transformationen: Zur Anthropologie des Propheten Ezechiel unter besonderer Berücksichtigung des Motivis „Herz“* (Forschung zur Bibel 127), Würzburg 2013.
- MCCONVILLE J.G., *Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel’s History*, „Tyndale Bulletin” 34 (1983), s. 3–31.
- MCIVER R., KNIGHT G.R.K., *Ezekiel: Through Crisis to Glory* (The Abundant Life Bible Amplifier), Boise 1997.
- MEIN A., *Ezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2001.
- MERRILL E.H., *A Theology of Ezekiel and Daniel*, w: R.B. ZUCK (red.), *A Biblical Theology of the Old Testament*, Chicago 1991, s. 365–395.
- MEYERS C.L., *Rape or remedy?: Sex and violence in prophetic marriage metaphors*, w: I. FISCHER, K. SCHMID, H.G.M. WILLIAMSON (red.), *Prophetie in Israel: Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“*, Münster – Hamburg – London 2003, s. 185–198.
- MEYERS C.L., *Engendering Ezekiel: female figures reconsidered*, w: C. COHEN, V.A. HUROWITZ, A. HUROWITZ (red.), *Birkat Shalom: studies in the Bible, ancient Near Eastern literature, and postbiblical Judaism presented to Shalom M. Paul on the occasion of his seventieth birthday*, t. I, Winona Lake 2008, s. 281–297.

- MORGAN D.M., *Ezekiel and the Twelve: similar concerns as an indication of a shared tradition?*, „Bulletin for Biblical Research” 20, 3 (2010), s. 377–396.
- MYERS J.D., *Obscure Preaching: Postmodern Homiletical Insights from Ezekiel the Prophet*, „Review & Expositor” 111 (2014), s. 401–412.
- NICCACCI A., *The Exodus tradition in the Psalms, Isaiah and Ezekiel*, „Liber Annuus” 61 (2011), s. 9–35.
- NAY R., «*La Torah in Ezechiele*», w: I. CARDELLINI, E. MANICARDI (red.), *Torah e Kerygma: dinamiche della tradizione nella Bibbia. XXXVII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 9–13 settembre 2002)*, „Ricerche Storico Bibliche” 16 (2004), s. 45–66.
- NIHAN C., *De la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations en Ézéchiel: Ézéchiel 33–39 et l’eschatologie du recueil*, w: J. VERMEYLEN (red.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIII^e congrès de l’Association catholique française pour l’étude de la Bible (Lille, 24–27 août 2009)*, (Lectio Divina 240), Paris 2010, s. 99–146.
- NOBILE M., *La redazione finale di Ezechiele in rapporto allo schema tripartito*, „Liber Annuus” 56 (2006), s. 29–46.
- ODELL M.S., STRONG J.T., *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (Society of Biblical Literature), Atlanta 2000.
- OLLEY J.W., *Trajectories of Ezekiel*, cz. 1, „Currents in Biblical Research” 9, 2 (2011), s. 137–170.
- OLLEY J.W., *Trajectories of Ezekiel*, cz. 2, „Currents in Biblical Research” 10, 1 (2011), s. 53–80.
- PARUNAK H. VAN DYKE, *The Literary Architecture of Ezekiel’s mar’ot ‘elohim*, „Journal of Biblical Literature” 99 (1980), s. 61–74.
- PARUNAK H. VAN DYKE, *Structural Studies in Ezekiel*, Boston 1978.
- PETERSON B.N., *Ezekiel in Context: Ezekiel’s Message Understood in Its Historical Setting of Covenant Curses and Ancient Near Eastern Mythological Motifs* (Princeton Theological Monograph Series 182), Princeton 2012.
- PIKOR W., *Bóg wierny samemu sobie. Miłosierdzie w świetle prorocstwa Ezechiela*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 62–81.
- PIKOR W., *Spór o tytuł własności do ziemi Izraela podczas wygnania babilońskiego w świetle Księgi Ezechiela*, „Collectanea Theologica” 74, 2 (2004), s. 97–120.
- PIKOR W., *Rola pamięci w decyzjach moralnych człowieka w świetle Księgi Ezechiela*, w: W. PIKOR (red.), *Moralność objawiona w Biblii (Analecta Biblica Lubliniensia 7)*, Lublin 2011, s. 81–98.

- PINTO S., *Purificazione e santificazione in Ezechiele: i segni di un amore esigente*, „Parole di vita” 58, 4 (2013), s. 41–46.
- POLAN G.J., *Ezekiel’s Covenant of Peace*, „Bible Today” 37 (1999), s. 18–23.
- POSER R., *Bis tief unter die Haut: Körperlichkeiten im Ezechielbuch*, „Evangelische Theologie” 74, 3 (2014), s. 202–216.
- PROCKSCH O., *Fürst und Priester bei Hesekiel*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 58 (1940), s. 99–133.
- RABENAU K. VON, *Das prophetische Zukunftswort im Buch Hesekiel. Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen-Vluyn 1961, s. 61–80.
- RUMIANEK R., *Orędzie Księgi Ezechiela*, Warszawa 1999.
- RUMIANEK R., *Pojęcie grzechu w Księdze Ezechiela*, „Bobolanum” 9, 2 (1998), s. 339–353.
- RUMIANEK R., *Znaczenie pojęcia „Reszty” według Ez 9,8*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 8 (1995), s. 15–20.
- RÜTTENAUER A., *„Und ihr wollt das Land besitzen?“ (Ez 33,25): Ezechiels Umgang mit repräsentativen Redensarten* (Forschung zur Bibel 124), Würzburg 2011.
- SLOAN I.B., *Ezekiel and the Covenant of Friendship*, „Biblical Theology Bulletin” 22 (1992), s. 149–154.
- SAVOCA G., *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia* (Aloisiana 11), Roma 1976.
- SAVOCA G., *La visione della storia nel profeta Ezechiele*, Messina 1972.
- SCHÄFER P., *The origins of Jewish mysticism*, Princeton – Oxford 2009.
- SCHÖPFLIN K., *Ezekiel – das Buch eines Visionärs und Theologen*, „Biblische Notizen” 130 (2006), s. 17–29.
- SCHÖPFLIN K., *The destructive and creative word of the prophet in the Book of Ezekiel*, w: H.M. NIEMANN, M. AUGUSTIN (red.), *Stimulation from Leiden*, Frankfurt am M. 2006, s. 113–118.
- SCHULZ H., *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 114), Berlin 1969.
- SCHWARTZ B.J., *Repentance and Determinism in Ezekiel*, w: B.J. SCHWARTZ (red.), *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies. Division A. The Bible and its world* (World Union of Jewish Studies), Jerusalem 1994, s. 123–130.
- SCHWARTZ B.J., *The Ultimate Aim of Israel’s Restoration in Ezekiel*, w: C. COHEN, V.A. HUROWITZ, A. HURVITZ, Y. MUFFS, B.J. SCHWARTZ, J. TIGAY

- (red.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Winona Lake 2008, s. 305–319.
- SEDLMEIER F., „*Sie werden mir zum Volk*“: zur „Bundesformel“ im Ezechielbuch, w: CH. DOHMEN, CH. FREVEL (red.), *Für immer verbindet: Studien zur Bundestheologie der Bibel* (Stuttgarter Bibelstudien 211), Stuttgart 2007, s. 211–218.
- SEDLMEIER F., *Transformationen. Zur Anthropologie Ezechiels*, w: A. WAGNER (red.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 232), Göttingen 2009, s. 202–233.
- SETODZO K.M., *Comment le prophète Ézéchiel perçoit-il la responsabilité?*, Jerusalem 1988.
- SMITH M., *The Veracity of Ezeckiel, the Sins of Manasseh, and Jeremie 44.18*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 87 (1975), s. 11–16.
- SPRANK S., WIESE K., *Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Dritte Folge 4/1), Stuttgart 1926.
- STIEBERT J., *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 346), Sheffield 2002.
- STRINE C.A., *The role of repentance in the Book of Ezekiel: a second chance for the second generation*, „The Journal of Theological Studies“ 63, 2 (2012), s. 467–491.
- STEVENSON K.R., *The Land Is Yours: Ezekiel's Outrageous Land Claim*, w: K.R. STEVENSON (red.), *Society of Biblical Literature 2001 Seminar Papers, One Hundred Thirty-Seventh Annual Meeting, November 17–20, 2001*, Atlanta 2001, s. 175–196.
- SWEENEY M.A., *Ezekiel's Conceptualization of the Exile in Intertextual Perspective*, „Hebrew Bible and Ancient Israel“ 1 (2012), s. 154–172.
- TOOMAN W.A., *Ezekiel's radical challenge to inviolability*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 121, 4 (2009), s. 498–514.
- TOOMAN W., *Covenant and Presence in the Composition and Theology of Ezekiel*, w: N. MACDONALD, I.J. DE HULSTER (red.), *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism*, t. II (Forschungen zum Alten Testament II/61), Tübingen 2013, s. 151–182.

- TOMIAK J., *Symbol i czynności symboliczne w Starym Testamencie*, w: A.S. JASIŃSKI, J. TOMIAK (red.), *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela* (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, s. 13–20.
- TERBLANCHE M., *A sign to the leader: The proper name Eden in the book of Ezekiel*, „Old Testament Essays” 18 (2005), s. 124–134.
- UFFENHEIMER B., *Theodicy and Ethics in the Prophecy of Ezekiel*, w: H. REVENTLOW (red.), *Justice and Righteousness*, Sheffield 1992, s. 200–227.
- VAN SETERS J., *Confessional Reformulation in the Exilic Period*, „Vetus Testamentum” 22 (1972), s. 448–459.
- VRIES P. DE, *Ezechiel: Profeet van de naam en heerlijkheid van JHWH*, „Amsterdamse Cahier voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities” 26 (2011), s. 1–16.
- WILLMES B., *Hoffnung auf Rettung im Ezechielbuch*, w: L. RUPPERT (red.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7)*, Würzburg 1998, s. 483–526.
- WITASZEK G., *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49 (1996), s. 154–164.
- WITULSKI T., *Der Titel Nasi' bei Ezechiel*, in *den qumranischen Schriften und bei Bar Kokhba*, „Liber Annuus Studii Biblici Franciscani” 60 (2010), s. 189–234.
- WONG K.L., *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel* (Supplements to Vetus Testamentum 87), Leiden 2001.
- WRIGHT C.J.H., *The Message of Ezekiel: A New Heart and a New Spirit* (The Bible Speaks Today), Leicester 2001.
- VRIES S.J. DE, *Remembrance in Ezekiel: A Study of an Old Testament Theme*, „Interpretation” 16 (1962), s. 58–64.
- ZIMMERLI W., *Das Gotteswort des Ezechiel*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 48 (1951), s. 249–262.
- ZIMMERLI W., „Leben“ und „Tod“ im Buche des Propheten Ezechiel, „Theologische Zeitschrift” 13 (1957), s. 494–508.
- ZIMMERLI W., *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez. 14,1-11*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 66 (1954), s. 1–26.
- ZIMMERLI W., *The Message of the Prophet Ezekiel*, „Interpretation” 23 (1969), s. 131–157.

- ZIMMERLI W., *Das Verhüllte Gesicht des Propheten Ezechiel*, w: W. ZIMMERLI (red.), *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, München 1974, s. 135–147.
- ZIMMERLI W., *Die Botschaft des Propheten Ezechiel*, w: W. ZIMMERLI (red.), *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, München 1974, s. 104–134.
- ZIMMERLI W., *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587*, w: W. ZIMMERLI (red.), *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, München 1974, s. 165–191.
- ZIMMERLI W., *Jerusalem in der Sicht des Ezechielbuches*, w: D.N. FREEDMAN (red.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, Winona Lake 1983, s. 415–426.

10.23.3. Księga Ezechiela a wizje

- ALEXANDER P.S., *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts* (Library of Second Temple Studies 61), London 2006.
- ARBEL V.D., *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, Albany 2003.
- ASTER S.Z., *The Unbeatable Light: Melammu and Its Biblical Parallels* (Alter Orient und Altes Testament 384), Münster 2012.
- BAUMANN E., *Die Hauptvisionen Hesekiels: in ihrem zeitlichen und sachlichen Zusammenhang untersucht*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 67 (1955), s. 56–67.
- BOGAERT P.M., *Le lieu de la Gloire dans le livre d'Ézéchiél et dans les Chroniques. De l'arche au char*, „Revue théologique de Louvain” 26 (1995), s. 281–298.
- BOUSTAN R.S., *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 112), Tübingen 2005.
- BOUSTAN R.S., *The Study of Heikhalot Literature: Between Mystical Experience and Textual Artifact*, „Currents in Biblical Research” 6, 1 (2007), s. 130–160.
- CHRISTMAN A.R., ‘What Did Ezekiel See?’ *Patristic Exegesis of Ezekiel 1 and Debates about God's Incomprehensibility*, „Pro Ecclesia” 8 (1999), s. 338–363.

- CHRISTMAN A.R., 'What Did Ezekiel See?' *Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great* (The Bible in Ancient Christianity 4), Leiden 2005.
- COOK S.L., *Cosmos, Kabod, and Cherub: Ontological and Epistemological Hierarchy in Ezekiel*, w: S.L. COOK, C.L. PATTON (red.), *Ezekiel's Hierarchical World. Wrestling with a Tiered Reality* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 31), Atlanta 2004, s. 179–197.
- DAMSM A., *The Merkabah as a Substitute for Messianism in Targum Ezekiel?*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 515–533.
- DAN J., *The Religious Experience of the Merkavah*, w: A. GREEN (red.), *Jewish Spirituality, t. I: From the Bible through the Middle Ages*, New York 1985, s. 289–307.
- DASSMANN E., *Trinitarische und christologische Auslegung der Thronvision Ezechiels in der patristischen Theologie*, w: M. BÖHNKE, H. HEINZ (red.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning, dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Düsseldorf 1985, s. 159–174.
- DAVILA J.R., *4QMess ar (4Q534) and Merkavah mysticism*, „Dead Sea Discoveries” 5 (1998), s. 367–381.
- DAVILA J.R., *The Dead Sea Scrolls and Merkavah Mysticism*, w: T.H. LIM (red.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000, s. 249–264.
- DAVILA J.R., *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 70), Leiden 2001.
- DIGOHMEN C., *Visionen von einem Neuanfang. Hinführung zum Buch Ezechiel*, Klosterneuburg 2010.
- DIMANT D., STRUGNELL J., *The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 4)*, „Revue de Qumran” 14 (1990), s. 331–348.
- DOHMEN C., *Weit-sichtige Worte: die Welt des Visionärs Ezechiel*, w: C. DOHMEN (red.), *Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments*, Stuttgart 2012, s. 164–183.
- EGO B., *Reduktion, Amplifikation, Interpretation, Neukontextualisierung. Intertextuelle Aspekte der Rezeption der Ezechielschen Thronwagenvision im antiken Judentum*, w: D. SÄNGER (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (Biblich-theologische Studien 76), Neukirchen-Vluyn 2006, s. 31–60.

- ELIOR R., *Merkabah Mysticism: A Critical Review*, „Numen” 37 (1990), s. 233–249.
- ELIOR R., *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford – Portland 2004.
- ELUL D., *Ézéchiel et la vision de la gloire de Dieu*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 115 (2014), s. 255–270.
- ESHEL E., *Songs of the Sabbath Sacrifice*, w: E. ESHEL, H. ESHEL, C. NEWSOM, B. NITZAN, E. SCHULLER, A. YARDENI (red.), *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts*, cz. 1 (Discoveries in the Judean Desert 11), Oxford 1998, s. 173–401.
- EVERSON A.J., *Ezekiel and the Glory of the Lord Tradition*, w: D. DURKEN (red.), *Sin, Salvation, and the Spirit. Commemorating the Fiftieth Year of The Liturgical Press*, Collegeville 1979, s. 163–176.
- GREENBERG M., *Ezekiel's Vision: Literary and Iconographic Aspects*, w: H. TADMOR (red.), *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalem 1983, s. 159–168.
- GRUENWALD I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 14), Leiden 1980.
- GRUENWALD I., *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testament und des antiken Judentums 14), Frankfurt am M. 1988.
- GRUENWALD I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Second, Revised Edition* (Ancient Judaism and Early Christianity 90), Leiden 2014.
- HALPERIN D.J., *The Merkabah in Rabbinic Literature* (American Oriental Series 62), New Haven 1980.
- HALPERIN D.J., *Merkabah Mysticism in the Septuagint*, „Journal of Biblical Literature” 101 (1982), s. 351–363.
- HALPERIN D.J., *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Texte und Studien zum antiken Judentum 16), Tübingen 1988.
- HAUSPIE K., *Ezek 1 – Approach by Theodoret of Cyr: Notes on Ezekiel's Vision of the Throne-Chariot*, w: H. AUSLOOS, J. COOK, F. GARCÍA MARTÍNEZ, B. LEMMELIJN, M. VERVENNE (red.), *Translating a Translation: The LXX and Its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 213), Leuven 2008, s. 79–87.
- HIEBEL, J.M., *Ezekiel's Vision Accounts as Interrelated Narratives: A Redaction-Critical and Theological Study*, Berlin 2015.

- KECK E., *The Glory of Yahweh in Ezekiel and the Pre-Tabernacle Wilderness*, „Journal for the Study of the Old Testament” 37, 2 (2012), s. 201–218.
- KEEL O., *Die Herrlichkeitserscheinung des Königsgottes in der Prophetie*, w: H. IRSIGLER (red.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Quaestiones Disputatae 209) Freiburg 2004, s. 134–183.
- LANFRANCHI P., *Moses’ Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, w: H.J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2007, s. 52–59.
- LAUNDEVILLE D., *Ezekiel’s Throne-Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule*, „Catholic Biblical Quarterly” 66 (2004), s. 361–377.
- LIEB M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, Ithaca 1991.
- LIEB M., *The Children of Ezekiel: Aliens, UFOs, the Crisis of Race, and the Advent of End Time*, Durham 1998.
- LIEBES Y., *The Work of the Chariot and the Work of Creation as Mystical Teachings in Philo of Alexandria*, w: D.A. GREEN, L.S. LIEBER (red.), *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and the Religious Imagination. Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford 2009, s. 105–120.
- METTINGER T.N.D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 18), Lund 1982.
- METTINGER T.N.D., *The Name and the Glory: The Zion-Sabaoth Theology and its Exilic Successors*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 24 (1998), s. 1–24.
- MORRAY-JONES C.R.A., *Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition*, „Journal of Jewish Studies” 43 (1992), s. 1–31.
- NEWSOM C.A., *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 27), Atlanta 1985.
- MUKAMINEGA J., *Ézéchiel 1 à travers les âges: trajectoire d’un antique récit de vision*, „Analecta Bruxellensia” 14 (2010), s. 27–48.
- NEWSOM C.A., *Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot*, „Journal of Jewish Studies” 38 (1987), s. 11–30.
- NITZAN B., *The Merkabah Descriptions in 4Q Berakhot*, w: D. ASSAF (red.), *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies. Division A: The Bible and its World*, Jerusalem 1994, s. 87–94.

- ORLOV A.A., *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 114), Leiden 2007.
- PAUL A., *Ézéchiel et le Judaïsme ancien. La Merkabah: un des grands courants de la mystique juive*, „Le Monde de la Bible” 40 (1985), s. 42–43.
- PODELLA T., *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt* (Forschungen zum Alten Testament 15), Tübingen 1996.
- RIBERA J., *La ideología de la Merkabá en el judaísmo antiguo y en el Targum de Ezequiel*, w: J. MARTÍNEZ, R. AYASO (red.), *IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano). Biblia y Culturas I*, Granada 1993, s. 307–322.
- SCHÄFER P., *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009.
- SCHOLEM G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946.
- SCHOLEM G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960.
- SCHREINER J., *Wort – Geist – Vision: Ezechiels prophetische Tätigkeit*, w: J. SCHREINER (red.), *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, s. 209–225.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Rûah und Gender-Frage am Beispiel der Visionen beim Propheten Ezechiel*, w: B. BECKING, M. DIJKSTRA (red.), *On Reading Prophetic Texts: Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, Leiden 1996, s. 201–215.
- SCOTT J.M., *Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul*, w: C.A. EVANS, P.W. FLINT (red.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1), Grand Rapids 1997, s. 101–119.
- STRUPPE U., *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kevod YHWH* (Österreichische Biblische Studien 9), Klosterneuburg 1988.
- SWARTZ M.D., *Mystical Texts*, w: S. SAFRAI (red.), *The Literature of the Sages*, t. II: *Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum 2: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud 3.2), Assen – Maastricht 2006, s. 393–420.
- TEUGELS L., *Did Moses See the Chariot? The Link Between Exod 19–20 and Ezek 1 in Early Jewish Interpretation*, w: M. VERVENNE (red.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (Biblio-

- theca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 126), Leuven 1996, s. 595–602.
- TOOMAN W.A., *‘To Do the Will of Their Master’: Re-Envisioning the hayyôt in Targum Jonathan of Ezekiel*, w: E.R. HAYES, L.-S. TIEMEYER (red.), *‘I Lifted My Eyes and Saw’: Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible* (Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 584), London – New York 2014, s. 221–233.
- VRIES P. DE, *The Glory of YHWH in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ezekiel*, „Tyndale Bulletin” 62 (2011), s. 151–154.
- WACHOLDER B.Z., *Creation in Ezekiel’s Merkabah: Ezekiel 1 and Genesis 1*, w: C.A. EVANS (red.), *Of Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, t. I: *Ancient Versions and Traditions* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 9), London 2004, s. 14–32.
- WAGNER T., *Gottes Herrlichkeit: Bedeutung und Verwendung des Begriffs kâbôd im Alten Testament* (Vetus Testamentum Supplements 151), Leiden 2012.
- WEINFELD M., „כבוד kâbôd“, w: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV*, Stuttgart 1984, s. 23–40.
- WESTERMANN C., *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift*, w: H.J. STOEBE, J.J. STAMM, E. JENNI (red.), *Wort – Gebot – Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 59), Zürich 1970, s. 227–249.
- WESTERMANN C., „כבד kbd schwer sein“, w: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV*, Stuttgart 1984, s. 794–812.
- WILLIS J.T., *National ‘Beauty’ and Yahweh’s ‘Glory’ as a Dialectical Key to Ezekielian Theology*, „Horizons in Biblical Theology” 34 (2012), s. 1–18.

10.23.4. Księga Ezechiela a eschatologia i apokaliptyka

- BLOCK D.I., *Beyond the River Chebar: Studies in Kingship and Eschatology in the Book of Ezekiel*, Chicago 2013.
- COOK S.L., *Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*, Minneapolis 1995.

- COOK S.L., *Mythological Discourse in Ezekiel and Daniel and the Rise of Apocalypticism in Israel*, w: L. GRABBE LESTER (red.), *Knowing the End from the Beginning*, Edinburgh 2003, s. 85–106.
- DÜRR L., *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalypik: Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Ezechiel und zur israelitischen Religionsgeschichte*, Münster 1923.
- DI PEDE E., LICHTERT C., *Figures de la fin des temps chez Ézéchiél: nouvelle création ou recherche du paradis perdu?*, w: J. VERMEYLEN (red.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24–27 août 2009)*, (Lectio Divina 240), Paris 2010, s. 317–329.
- ERLING B., *Ezekiel 38–39 and the Origins of Jewish Apocalyptic*, w: G. WIDEN-GREN (red.), *Ex orbe religionum*, Leiden 1972, s. 104–114.
- FERRY J., *Prophétie et apocalyptique chez Ézéchiél*, „Graphè – La Jérusalem céleste” 14 (2005), s. 13–28.
- GARCÍA MARTÍNEZ F., *The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 163–176.
- KAMIONKOWSKI S.T., *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 368), London – Sheffield 2003.
- KRÜGER T., *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 180), Berlin 1989.
- LARA J., *Halfway between Genesis and Apocalypse: Ezekiel as message and proof for New World converts*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 137–157.
- MELVIN D.P., *The interpreting angel motif in prophetic and apocalyptic literature*, Minneapolis 2013.
- PIKOR W., *Eschatologia i apokaliptyka*, w: M. ROSIK (red.), *Teologia Starego Testamentu*, t. IV: *Księgi prorockie* (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2011, s. 231–294.
- ROOKER M.F., *Evidence from Ezekiel*, w: D.K. CAMPBELL, J.L. TOWNSEND (red.), *A Case for Premillennialism: A New Consensus*, Chicago 1992, s. 15–35.

- RUSSELL D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia 1964.
- STRINE C.A., CROUCH C.L., *Yhwh's Battle against Chaos in Ezekiel: The Transformation of Judahite Mythology for a New Situation*, „Journal of Biblical Literature” 132 (2013), s. 883–903.
- SWEENEY M.A., *Eschatology in the Book of Ezekiel*, w: D.J.A. CLINES, K.H. RICHARDS, J.L. WRIGHT (red.), *Making a Difference: Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi* (Hebrew Bible Monographs 49), Sheffield 2012, s. 277–291.
- SWEENEY M.A., *The Destruction of Jerusalem as Purification in Ezekiel 8–11*, w: M.A. SWEENEY (red.), *From and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Tübingen 2005, s. 144–155.
- WITHERUP R.D., *Apocalyptic Imagery in the Book of Ezekiel*, „Bible Today” 37 (1999), s. 10–17.

10.24. Księga Ezechiela w relacji do innych pism Starego Testamentu

- BALTZER D., *Ezechiel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilspropheten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 121), Berlin 1971.
- BEGG C.T., *Berit in Ezekiel*, w: D. ASSAF (red.), *Proceedings of the Ninth Congress of Jewish Studies. Division A. The Period of the Bible*, Jerusalem 1986, s. 77–84.
- BOADT L., *Do Jeremiah and Ezekiel share a common view of the Exile?*, w: J.E. GOLDINGAY (red.), *Uprooting and planting*, London 2007, s. 14–31.
- BODI D., *Le livre d'Ézéchiel et le poème d'Erra*, „Etudes théologiques et religieuses” 68, 1 (1993), s. 1–23.
- BODI D., *Le prophète critique la monarchie: le terme nasi chez Ézéchiel*, w: A. LEMAIRE (red.), *Prophètes et rois: Bible et Proche-Orient*, Paris 2001, s. 249–257.
- BOGAERT P.M., *Le Lieu de la Gloire dans le livre d'Ézéchiel et dans les Chroniques: De l'arche au char*, „Revue théologique de Louvain” 26, 2 (1995), s. 281–298.
- BOGAERT P.M., *La demeure de Dieu selon Jérémie et Ézéchiel: la maison, l'exil ou la ville*, w: C. FOCANT (red.), *Quelle maison pour Dieu?*, Paris 2003, s. 209–228.

- CAÑELLAS G., *La relectura de l'Exode a Ezequiel i Deuteroisaies*, w: F. RAURELL (red.), *Tradició i Traducció de la Paraula*, Montserrat 1993, s. 61–80.
- GOSSE B., *Oracles contre les nations et structures comparées des livres d'Isaïe et d'Ezéchiél*, „Biblische Notizen” 54 (1990), s. 19–21.
- GOSSE B., *Les traditions sur Abraham et sur le jardin d'Éden en rapport avec Is 51,2-3 et avec le livre d'Ezéchiél*, w: A. WÉNIN (red.), *Studies in the Book of Genesis*, Leuven 2001, s. 421–427.
- GOSSE B., *La rédaction du livre d'Ezéchiél en rapport avec celles du livre d'Isaïe*, „Transeuphratène” 26 (2003), s. 33–45.
- GOSSE B., *L'influence du livre d'Ezéchiél et du Psautier sur la rédaction du livre de Jérémie*, „Old Testament Essay” (2005), s. 603–615.
- GOSSE B., *Le prophète Jérémie selon le Psautier et selon le livre d'Ezéchiél*, „Revue Biblique” 112 (2005), s. 511–520.
- GREENBERG M., *Notes on the Influence of Tradition on Ezekiel*, w: M. GREENBERG, D. MARCUS (red.), *Comparative Studies in Honor of Yochanan Muffs* (The Journal of the Ancient Near Eastern Society 22), New York 1993, s. 29–37.
- HOLLADAY W.L., *Had Ezekiel Known Jeremiah Personally?*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 31–34.
- HOSSFELD F.L., *Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung*, w: W. GROSS (red.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (Bonner Biblische Beiträge 98), Weinheim 1995, s. 271–295.
- HURVITZ A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: a New Approach to an Old Problem* (Cahiers de la Revue Biblique 20), Paris 1982.
- HUTTON R.R., *Are the parents still eating sour grapes? Jeremiah's use of the Māšāl in contrast to Ezekiel*, „The Catholic Biblical Quarterly” 71, 2 (2009), s. 275–285.
- IDESTROM R.G.S., *Echoes of the Book of Exodus in Ezekiel*, „Journal for the Study of the Old Testament” 33, 4 (2009), s. 489–510.
- JONGE J. DE, TROMP J. (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007.
- KALMANOVSKY A., *The dangerous sisters of Jeremiah and Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 130, 2 (2011), s. 299–312.
- KASHER R., *Haggai and Ezekiel: the complicated relations between the two prophets*, „Vetus Testamentum” 59, 4 (2009), s. 556–582.

- KEEL O., *Zeichensysteme der Nähe Gottes in den Büchern Jeremia und Ezechiel*, w: E. GÖNKE, K. LIESS (red.), *Gottes Nähe im Alten Testament*, Stuttgart 2004, s. 30–64.
- LAUNDEVILLE D., *Jeremiah and Ezekiel: prophets who are priests without a sanctuary*, „The Bible Today” 50, 5 (2012), s. 285–291.
- LAPERROUSAZ E.M., *Prophète, roi, prêtre, messie, principes ézéchiéliens et Judée postexilique entre modèles bibliques et réinterprétations intertestamentaires*, „Transeuphratène” 22 (2001), s. 79–96.
- LEENE H., *Ezekiel and Jeremiah: Promises of Inner Renewal in Diachronic Perspective*, w: H.F. VAN ROOY (red.), *Past, Present, Future: The Deuteronomistic History and the Prophets*, Leiden 2000, s. 150–175.
- LEENE H., *Blowing the Same Shofar: An Intertextual Comparison of Representations of the Prophetic Role in Jeremiah and Ezekiel*, w: J.C. DE MOOR (red.), *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist. Papers Read at the Eleventh Joint Meeting of The Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Held at Soesterberg 2000* (Oudtestamentische Studiën 45), Leiden 2001, s. 175–198.
- LEVITT K.R., *A Prophet Like Moses?: Rethinking Ezekiel’s Relationship to the Torah*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 114 (2002), s. 236–254.
- LUST J., *“Gathering and Return” in Jeremiah and Ezekiel*, w: P.M. BOGAERT (red.), *Le livre de Jérémie*, Leuven 1981, s. 119–142.
- LUST J., *Exodus 6,2-8 and Ezekiel*, w: M. VERVENNE (red.), *Studies in the Book of Exodus*, Leuven 1996, s. 209–224.
- LYONS M.A., *From law to prophecy: Ezekiel’s use of the holiness code* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series), London – New York 2009.
- MEIN A., JOYCE P.M. (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet*, New York 2010.
- MENDECKI N., *Einfluß des Buches Ezechiel auf Jer 23.3; 29.14; 32.37*, „Collectanea Theologica” (numer fasciculus specialis), 55 (1985), s. 147–151.
- MENDECKI N., *Wpływ Księgi Ezechiela na Jr 29,14 i Jr 32,37*, „Collectanea Theologica” 55,1 (1985), s. 37–43.
- MENDECKI, N., *Ezechielische Redaktion des Buches Jeremia?*, „Biblische Zeitschrift” 35, 2 (1991), s. 242–247.
- MILGROM J., *Leviticus 26 and Ezekiel*, w: J.A. SANDERS (red.), *The Quest for Context and Meaning*, Leiden 1997, s. 57–62.

- MILLER J.W., *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und Theologisch Untersucht: Mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias*, Assen 1955.
- MILLS M.E., *Alterity, pain and suffering in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series), London 2007.
- MOUGHTIN-MUMBY SH., *Sexual and marital metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (Oxford Theological Monographs), Oxford – New York 2008.
- NICCACCI A., *The Exodus Tradition in the Psalms, Isaiah and Ezekiel*, „Liber Annus Studii Biblici Franciscani” 61 (2011), s. 9–35.
- NOORT E., *Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible*, w: G.P. LUTTIKHUIZEN (red.), *Paradise Interpreted*, Leiden 1999, s. 21–36.
- PETRY S., *Die Entgrenzung JHWHs: Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium*, in *Deuterojesaja und im Ezechielbuch*, Tübingen 2007.
- ROM-SHILONI D., *Ezekiel and Jeremiah: what might stand behind the silence?*, „Hebrew Bible and ancient Israel” 1, 2 (2012), s. 203–230.
- PHINNEY D.N., *Live writing in Ezekiel and first Zechariah*, w: M.J. BODA, M.H. FLOYD (red.), *Tradition in transition: Haggai and Zechariah 1–8 in the trajectory of Hebrew theology*, New York – London 2008, s. 83–103.
- REISS M., *Jeremiah, the Suffering Prophet and Ezekiel, the Visionary*, „Jewish Bible Quarterly” 32 (2004), s. 233–238.
- RICHTER H.F., *Schädliche Gesetze Gottes? (Zu Ez 20,25-26)*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 119, 1 (2007), s. 616–617.
- ROCHESTER K.M., *Prophetic ministry in Jeremiah and Ezekiel*, „Tyndale Bulletin” 61, 2 (2010), s. 317–320.
- ROM-SHILONI D., *Facing Destruction and Exile: Inner-Biblical Exegesis in Jeremiah and Ezekiel*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 17 (2005), s. 189–205.
- ROM-SHILONI D., *Deuteronomistic concepts of Exile interpreted in Jeremiah and Ezekiel*, w: CH. COHEN, V.A. HUROWITZ, A. HUROWITZ (red.), *Birkat Shalom: studies in the Bible, ancient Near Eastern literature, and post-biblical Judaism presented to Shalom M. Paul on the occasion of his seventieth birthday*, Winona Lake 2008, s. 101–123.
- ROM-SHILONI D., *From Ezekiel to Ezra-Nehemiah: shifts of group identities within Babylonian exilic ideology*, w: O. LIPSCHITS, G.N. KNOPPERS, M. OEMING (red.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period:*

- negotiating identity in an international context*, Winona Lake 2011, s. 127–151.
- ROSENBERG J.W., *Jeremiah and Ezekiel*, w: R. ALTER, F. KERMODE (red.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, MA, 1990, s. 184–206.
- SCHNOCKS J., *Eine intertextuelle Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtsbild und Sacharjas Frau im Efa*, „Biblische Notizen” 84 (1996), s. 59–63.
- SETERS J. VAN, *In the Babylonian Exile with J: Between Judgment in Ezekiel and Salvation in Second Isaiah*, w: B. BECKING (red.), *The Crisis of Israelite Religion*, Leiden 1999, s. 71–89.
- STIPP H.J., *Der prämasoretische Idiolekt des Buches Ezechiel und seine Beziehungen zum Jeremiabuch*, w: A. LANGE, M. WEIGOLD, J. ZSENGELLÉR (red.), *From Qumran to Aleppo: a discussion with Emanuel Tov about the textual history of Jewish scriptures in honor of his 65th birthday*, Göttingen 2009, s. 141–155.
- SWEENEY M.A., *Ezekiel’s Debate with Isaiah*, w: A. LEMAIRE (red.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (Vetus Testamentum Supplements 133), Leiden 2010, s. 555–574.
- TEUGELS L.M., *Did Moses See the Chariot? The Link Between Exod 19–20 and Ezek 1 in Early Jewish Interpretation*, w: M. VERVENNE (red.), *Studies in the Book of Exodus*, Leuven 1996, s. 595–602.
- TIEMEYER L.S., *The Question of Indirect Touch: Lam 4,14; Ezek 44,19 and Hag 2,12-13*, „Biblica” 87 (2006), s. 64–74.
- TIEMEYER L.S., *Zechariah’s spies and Ezekiel’s cherubim*, w: M.J. BODA, M. FLOYD (red.), *Tradition in transition: Haggai and Zechariah 1–8 in the trajectory of Hebrew theology*, New York – London 2008, s. 104–127.
- TUELL S.SH., *Haggai-Zechariah: Prophecy after the Manner of Ezekiel*, w: P.L. REDDITT (red.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, Berlin 2003, s. 273–291.
- VIEWEGER D., *Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises am Jeremiabuch und deren Rezeption in der literarischen Überlieferung der Prophetenschrift Ezechiels*, „Biblische Zeitschrift” 32 (1988), s. 15–34.
- VIEWEGER D., *Die Spezifik der Berufsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments*, Bern 1986.
- VIEWEGER D., *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 26), Bern 1993.

- ZIMMERLI W., *Le nouvel «Exode» dans le message des deux grands prophètes de l'Exil*, w: D. LYS (red.), *Maqqél shâqédh, la branche d'amandier: Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier 1960, s. 216–227.
- ZIMMERLI W., *Bildverkleidete und Bildlos Erzählte Geschichte bei Ezechiel und Daniel*, w: A. ROFÉ, Y. ZAKOVITCH (red.), *Isaac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World*, t. III, Jerusalem 1985, s. 221–247.

10.25. Księga Ezechiela w relacji do Nowego Testamentu

- BAXTER W., *Healing and the "Son of David": Matthew's Warrant*, „Novum Testamentum” 48 (2006), s. 36–50.
- BAUCKHAM R., *The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel*, „Neotestamentica” 36 (2002), s. 77–88.
- BOXALL I.K., *Exile, prophet, visionary*, w: J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 147–164.
- DANIÉLOU J., *Joh. 7,38 et Ezéch. 47,1-11*, w: F.L. CROSS (red.), *Studia Evangelica*, t. II: *Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford – Berlin 1961*, s. 158–163.
- DEELEY M.K., *Ezekiel's Shepherd and John's Jesus: A Case Study in the Appropriation of Biblical Texts*, w: C.A. EVANS (red.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, Sheffield 1997, s. 252–264.
- DERRETT J.D.M., *Impurity and Idolatry: John 13,11; Ezekiel 36,25*, „Bibbia e Oriente” 34, 2 (1992), s. 87–92.
- FISHBANE M., *Through the Looking Glass: Reflections on Ezek 43:3, Num 12:8 and 1 Cor 13:8*, „Hebrew Annual Review” 10 (1986), s. 63–75.
- GRIGSBY B., *Gematria and John 21.11 – Another Look at Ezekiel 47.10.*, „Expository Times” 95 (1984), s. 177–178.
- HAYES E.R., *The influence of Ezekiel 37 on 2 Corinthians 6:14–7:1*, w: J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 123–136.
- HOLLANDER H.W., *“A letter written on tablets of human hearts”: Ezekiel's influence on 2 Corinthians 3:3*, w: J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 103–121.
- KOWALSKI B., *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (Stuttgarter Biblische Beiträge 52), Stuttgart 2004.

- LYONNET S., *Rom 8,2-4 à la lumière de Jérémie 31 et d'Ézéchiel 35–39*, *Mélanges Eugène Tissérant*, t. I, Vatican 1964, s. 311–323.
- MANNING G.T., *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 270), London 2004.
- MARCHESELLI M., *Echi di Ezechiele nel vangelo di Giovanni*, „Parole di vita” 58, 6 (2013), s. 40–46.
- MEIN A., *Ezekiel's women in Christian interpretation: the case of Ezekiel 16*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 159–183.
- MOYISE S., *Ezekiel and the book of Revelation*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 45–57.
- MUDDIMAN J., *The so-called bridal bath at Ezekiel 16:9 and Ephesians 5:26*, w: J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 137–145.
- ODELL M.S., *Reading Ezekiel, seeing Christ: the Ezekiel cycle in the Church of St. Maria and St. Clemens, Schwarzhheindorf*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 115–136.
- RUIZ J.P., *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17–19,10*, Bern 1989.
- SCHUSSMAN A., *The Prophet Ezekiel in Islamic Literature: Jewish Traces and Islamic Adaptations*, w: M.E. STONE (red.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, s. 316–339.
- SCHUTTER W.L., *I Peter 4.17, Ezekiel 9.6, and Apocalyptic Hermeneutics*, w: H.R. KENT (red.), *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers, One Hundred Twenty-Third Annual Meeting, December 5–8, 1987*, Atlanta 1987, s. 276–284.
- SUH R.H., *The use of Ezekiel 37 in Ephesians 2*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 50 (2007), s. 715–733.
- TUCKETT CH.M., *The Parable of the Mustard Seed and the Book of Ezekiel*, w: J. DE JONGE, J. TROMP (red.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot 2007, s. 87–101.
- VAWTER B., *Ezekiel and John*, „Catholic Biblical Quarterly” 26 (1964), s. 450–458.
- VANHOYE A., *L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse*, „Biblica” 43 (1962), s. 436–476.

WRIGHT B.G., *Talking with God and Losing His Head: Extrabiblical Traditions about the Prophet Ezekiel*, w: M.E. STONE (red.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, s. 290–315.

10.26. Księga Ezechiela a idolatria i obce kultury

- ABUSCH T., *The Form and Meaning of a Babylonian Prayer to Marduk*, „Journal of the American Oriental Society” 103 (1983), s. 3–15.
- ACKERMAN J.S., *Prophecy and Warfare in Early Israel: A Study of the Deborah-Barak Story*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 220 (1975), s. 5–13.
- ACKROYD P.R., *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (Old Testament Library), Philadelphia 1968.
- ACKROYD P., *The ‘Seventy Year’ Period*, „Journal of Near Eastern Studies” 77 (1958), s. 23–27.
- AVISHUR Y., *The “Duties of the Son” in the “Story of Aqhat” and Ezekiel’s Prophecy on Idolatry (Ch. 8)*, „Ugarit-Forschungen” 17 (1986), s. 49–60.
- BARTH C., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947.
- BAUCKHAM R., *Early Jewish Visions of Hell*, „Journal of Theological Studies” 41 (1990), s. 355–385.
- BAYLISS M., *The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia*, „Iraq” 35 (1973), s. 115–125.
- BEALE G.K., *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*, Downers Grove 2008.
- BERGER P.R., *Der Kyrios-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch*, „Zeitschrift für Assyriologie” 64 (1975), s. 192–234.
- BLACK J.A., *The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: ‘Taking Bel by the Hand’ and Cultic Picnic*, „Religion” 11 (1981), s. 39–59.
- BLOCH-SMITH E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (Journal for the Study of Old Testament. Supplement Series 123), Sheffield 1992.
- BLOCK D.I., *Chasing a Phantom. The Search for the Historical Marduk*, „Archaeology in the Biblical World” 2 (1992), s. 20–43.
- BODI D., *Les gillûlîm chez Ézéchiél et dans l’Ancien Testament, et les différentes pratiques associées à ce terme*, „Revue Biblique” 100, 4 (1993), s. 481–510.

- LUST J., *Idols?: גלולים and εἰδωλα in Ezekiel*, w: H. AUSLOOS, B. LEMMELIJN, M. VERVENNE (red.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in honour of Florentino García Martínez* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 224), Leuven – Paris 2008, s. 317–333.
- MEIN A., *Ezekiel's awkward God: atheism, idolatry, and the via negativa*, „Scottish Journal of Theology” 66, 3 (2013), s. 261–277.

10.27. Księga Ezechiela a Izrael (lud) i ziemia

- ALLEN L.C., *Annotation Clusters in Ezekiel*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 102 (1990), s. 408–413.
- BROWNLEE W.H., *The Aftermath of the Fall of Judah According to Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 89 (1970), s. 393–404.
- CASSON D., *When Israel Loses Its Meaning: The Reconstitution of Language and Community in Ezekiel's Prophecy*, w: D. CASSON (red.), *Society of Biblical Literature 2003 Seminar Papers: One Hundred Thirty-Ninth Annual Meeting*, Atlanta 2003, s. 215–226.
- CASSON D., *The Mountain shall be most Holy. Mataphoric Mountains in Ezekiel's Rhetoric*, Atlanta 2004.
- CHROSTOWSKI W., *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991.
- CHROSTOWSKI W., *Ezekiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, w: W. CHROSTOWSKI (red.), *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 81–94.
- CHROSTOWSKI W., *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003.
- DUGUID I.M., *Ezekiel and the Leaders of Israel* (Supplements to Vetus Testamentum 56), Leiden 1994.
- GALAMBUSH J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: city as Yahweh's Wife*, Stuttgart 1992.
- GANZEL T., *The purification of the people in Ezekiel: The pentateuchal background*, „Beit Mikra” 53 (2008), s. 47–58.
- GANZEL T., *The descriptions of the restoration of Israel in Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 60 (2010), s. 197–211.

- HORST F., *Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez 8–11*, „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments” 3 (1953), s. 337–360.
- MATRAS T., *Wpływ niewoli babilońskiej na życie religijne Izraelitów*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 3 (1975), s. 321–341.
- OHNESORGE S., *Jahwe gestaltet sein Volk neu: Zur Sicht der Zukunft Israels nach Ez 11,14-21; 20,1-44; 36,16-38; 37,1-14.15-28* (Forschung zur Bibel 64), Würzburg 1991.
- PIKOR W., *The subjecthood of the land of Israel in the Book of Israel [i.e. Ezekiel]*, „The Biblical Annals” 3, 1 (2013), s. 29–46.
- PIKOR W., *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela*, „Biblical Annals” 2 (2012), s. 27–74.
- PIKOR W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013.
- ROM-SHILONI D., *Ezekiel as the Voice for Exiles and Constructor of Exilic Ideology*, „Hebrew Union College Annual” 76 (2005), s. 1–45.
- ROM-SHILONI D., *Fading Destruction and Exile: Inner-Biblical Exegesis in Jeremiah and Ezekiel*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 117 (2005), s. 189–205.
- ROM-SHILONI D., *Jerusalem and Israel, synonyms or antonyms? Jewish exegesis of Ezekiel's prophecies against Jerusalem*, w: A. MEIN, P.M. JOYCE (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 89–114.
- RÖMER TH., *Le jardin d'éden entre le ciel et la terre*, „Journal Asiatique” 300, 2 (2012), s. 581–593.
- SCHWARTZ B.J., *Ezekiel's Dim View of Israel's Restoration*, w: M.S. ODELL (red.), *The Book of Ezekiel*, Atlanta 2000, s. 43–67.
- SCHWARTZ B.J., *The ultimate aim of Israel's restoration in Ezekiel*, w: CH. COHEN, V.A. HUROWITZ, A. HUROWITZ (red.), *Birkat Shalom: studies in the Bible, ancient Near Eastern literature, and postbiblical Judaism presented to Shalom M. Paul on the occasion of his seventieth birthday*, t. I, Winona Lake 2008, s. 305–319.
- VERMEYLEN J., *Les anciens déportés et les habitants du pays: la crise occultée du début de l'époque perse*, „Transeuphratène” 39 (2010), s. 175–206.
- WONG K.L., *Profanation/Santification and the Past, Present and Future of Israel in the Book of Ezekiel*, „Journal for the Study of the Old Testament” 282 (2003), s. 210–239.
- ZIMMERLI W., *Israel im Buche Ezechiel*, „Vetus Testamentum” 8 (1958), s. 75–90.

10.28. Księga Ezechiela a diaspora w Babilonii

- KINGSLEY P., *Ezekiel by the Grand Canal: Between Jewish and Babylonian Tradition*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 2, 3 (1992), s. 339–346.
- MORGENSTERN J., *The Rest of the Nations*, „Journal of Semitic Studies” 2, 1 (1957), s. 225–231.
- ODED B., *Judah and the Exile*, w: J.H. HADES, J.M. MILLER (red.), *Israelite and Judea History*, Philadelphia 1977, s. 478–479.
- PETTER D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian city laments*, Fribourg 2011.
- ROTHENBUSCH R., *Das Ezechiel-Buch als Stimme der babylonischen Diaspora*, w: C. DILLER, M. MULZER, K. ÓLASON (red.), *Studien zu Psalmen und Propheten*, Freiburg – Basel – Wien 2010, s. 251–277.
- STRINE C.A., *Ezekiel’s image problem: the Mesopotamian cult statue induction ritual and the imago Dei anthropology in the Book of Ezekiel*, „The Catholic Biblical Quarterly” 76, 2 (2014), s. 252–272.
- TOURNAY R.J., *A propos de babylonismes d’Ézéchiél*, „Revue Biblique” 68 (1961), s. 388–393.
- TSEVAT M., *The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel*, „Journal of Biblical Literature” 78 (1959), s. 199–204.
- REVENTLOW H., *Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 71 (1959), s. 33–43.
- VANDERHOOF D.S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets* (Harvard Semitic Monographs 59), Atlanta 1999.
- VOGELSTEIN M., *Nebuchadnezzar’s Reconquest of Phoenicia and Palestine and the Oracles of Ezekiel*, „Hebrew Union College Annual” 23, 2 (1951), s. 197–220.
- WINITZER A., *Assyriology and Jewish Studies in Tel Aviv: Ezekiel among the Babylonian literari*, w: U. GABBAY, S. SECUNDA (red.), *Encounters by the Rivers of Babylon: Scholarly Conversations Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, Tübingen 2014, s. 163–216.

10.29. Księga Ezechiela a obce ludy

- AHITUV S., *Ezekiel and Egypt*, w: M. COGAN, D. KAHN (red.), *Treasures on Camels' Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al*, Jerusalem 2008, s. 21–25.
- BARNETT R.D., *Ezekiel and Tyre*, „Eretz-Israel” 9 (1969), s. 6–13.
- CORRAL A.M., *Ezekiel's Oracles against Tyre: Historical Reality and Motivations* (Biblica et Orientalia 46), Roma 2002.
- CROUCH C.L., *Ezekiel's Oracles Against the Nations in Light of a Royal Ideology of Warfare*, „Journal of Biblical Literature” 130 (2011), s. 473–492.
- DICOU B., *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 169), Sheffield 1994.
- FECHTER F., *Bewältigung der Katastrophe: Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 208), Berlin – New York 1993.
- HOLT E.K., KIM H.C.P., MEIN A. (red.), *Concerning the Nations: Essays on the Oracles Against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, London 2015.
- LUST J., *Edom: Adam in Ezekiel, in the MT and LXX*, w: P.W. LINT, E. TOV, J.C. VANDERKAM (red.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich*, Leiden – Boston 2006, s. 387–401.
- NEWSOM C.A., *A Maker of Metaphors: Ezekiel's Oracles against Tyre*, w: R.P. GORDON (red.), „The Place Is Too Small for Us”, Winona Lake 1995, s. 191–204.
- PATMORE H.M., *Adam or Satan?: the identity of the king of Tyre in late Antiquity*, w: A. MEIN A., JOYCE P. (red.), *After Ezekiel: essays on the reception of a difficult prophet*, New York – London 2011, s. 59–69.
- PREMSTALLER V.M., *Fremdvölkersprüche des Ezechielbuches* (Forschung zur Bibel 104), Würzburg 2005.
- ROOY H.F. VAN, *Egypt in Exile: A Deuteronomic/Deuteronomistic Judgement in the Book of Ezekiel?*, w: H. AUSLOOS, B. LEMMELIJN (red.), *A Pillar of Cloud to Guide: Text-Critical, Redactional and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne*, Leuven 2014, s. 233–246.
- ROM-SHILONI D., CARVALHO C. (red.), *Ezekiel in its Babylonian Context*, Göttingen 2015.

- SAUR M., *Tyros im Spiegel des Ezechielbuches*, w: M. WITTE, J.F. DIEHL (red.), *Israeliten und Phönizier: Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, Fribourg 2008, s. 165–189.
- SCHMIDT G.G., *Proleptic fulfillment of the prophetic word: Ezekiel's dirges over Tyre and its ruler*, „Journal for the Study of the Old Testament” 36, 4 (2012), s. 483–505.
- SCHÖPFLIN K., *Die Tyros Worte im Kontext des Ezechielbuches*, w: M. WITTE, J.F. DIEHL (red.), *Israeliten und Phönizier: Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, Fribourg 2008, s. 191–213.
- STRONG J.TH., *Ezekiel's Orakles Against the Nations within the Context of His Message*, Richmond 1993.
- SKA J.L., *La sortie d'Égypte (Ex 7–14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique*, „Biblica” 60 (1979), s. 191–215.
- WILSON I.D., *Tyre, a ship: the metaphorical world of Ezekiel 27 in Ancient Judah*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 125, 2 (2013), s. 249–262.
- YARON K., *The Dirge over the King of Tyre*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 3 (1964), s. 28–57.

10.30. Księga Ezechiela a odkrycia w Qumran

- ALBANI M., *Horoscopes in the Qumran Scrolls*, w: P.W. FLINT, J.C. VANDERKAM (red.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, Leiden – New York – Köln 1996, s. 279–330.
- AMAR Z., *The Ash and the Red Material from Qumran*, „Dead Sea Discoveries” 5 (1998), s. 1–15.
- ANTONISSEN H., *Architectural representation technique in New Jerusalem, Ezekiel and the Temple Scroll*, w: K. BERTHELOT, D. STÖKL (red.), *Aramaica Qumranica*, Leiden – Boston 2010, s. 485–513.
- COTHENET É., *Influence d'Ezéchiel sur la spiritualité de Qumran*, „Revue de Qumrân” 13 (1988), s. 431–439.
- BAUMGARTEN J.M., *The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkabah Traditions*, „Revue de Qumran” 13 (1988), s. 199–213.
- BAUCKHAM R., *A Quotation from 4QSecond Ezekiel in the Apocalypse of Peter*, „Revue de Qumran” 15 (1991–1992), s. 437–445.

- BRADY M., *Biblical Interpretation in the 'Pseudo-Ezekiel' Fragments (4Q383–391) from Cave Four*, w: M. HENZE (red.), *Biblical Interpretation at Qumran* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids 2005, s. 88–109.
- BROOKE G.J. (red.), *Temple Scroll Studies* (Journal for the Study of the Old Testament), Sheffield 1989.
- BROOKE G.J., *Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts*, w: J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER (red.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18–21 March, 1991*, t. I (Studies on the Texts of the Desert of Judah 11/1), Leiden 1992, s. 317–337.
- BROSHI M., ESHEL H., *Residential Caves at Qumran*, „Dead Sea Discoveries” 6 (1999), s. 328–348.
- CHARLESWORTH J.H. (red.), *The Dead sea Scrolls*, Tübingen – Louisville 1994.
- CHYUTIN M., *The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction*, Sheffield 1997.
- CLARK K.W., *The Posture of the Ancient Scribe*, „The Biblical Archaeologist” 26 (1963), s. 63–72.
- COOK E.M., *Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls: New Light on the Bible*, Grand Rapids 1994.
- DAVIES PH.R., *Qumran* (Cities of the Biblical World), Grand Rapids 1982.
- DIMANT D., STRUGNELL J., *The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 4)*, „Revue de Qumran” 14 (1990), s. 331–348.
- DIMANT D., *The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran*, w: J.C.B. MOHR (red.), *Messiah and Christos*, Tübingen 1992, s. 31–51.
- DIMANT D., *Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran*, w: I. GRUENWALD, S. SHAKED, G.G. STROUMSA (red.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity presented to David Flusser on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 32), Tübingen 1992, s. 31–51.
- DIMANT D., *Resurrection, Restoration and Time-Curtailing in Qumran, Early Judaism, and Christianity*, „Revue de Qumran” 19 (2000), s. 527–548.
- DIMANT D., *Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (Discoveries in the Judaean Desert 30), Oxford 2001.
- DIMANT D., *'Pseudo-Ezekiel' and the 'Apocryphon of Jeremiah C' in Perspective*, „Revue de Qumran” 25 (2011), s. 17–39.
- EISENMAN R.H., ROBINSON J.M., *A Facsimile Edition of the Dead Sea scrolls*, t. I–II, Washington 1991.

- ELGVIN T., 'Early Essene Eschatology: Judgment and Salvation According to Sapiential Work A', w: D.W. PARRY, S.D. RICKS (red.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls*, Leiden – New York – Köln 1996, s. 126–165.
- FLINT P.W., VANDERKAM J.C. (red.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, t. I–II, Leiden 1998–1999.
- GARCÍA MARTÍNEZ F., *L'interprétation de la Torah d'Ézéchiél dans les MSS de Qumran*, „Revue de Qumran” 13 (1988), s. 441–452.
- GARCÍA MARTÍNEZ F., *The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls*, w: F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE, B. DOYLE (red.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 192), Leuven 2005, s. 163–176.
- GREENFIELD J.C., SOKOLOFF M., *Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic*, „Journal of Near Eastern Studies” 48 (1989), s. 201–214.
- HACHLILI R., *Burial Practices at Qumran*, „Revue de Qumran” 16 (1993), s. 247–264.
- HENZE M., *4QApocryphon of Jeremiah C and 4QPseudo-Ezekiel: Two 'Historical' Apocalypses*, w: K.D. TROYER, A. LANGE (red.), *Prophecy After the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 52), Leuven 2009, s. 25–42.
- HOGETERP A.L.A., *Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered*, „Biblica” 89 (2008), s. 59–69.
- JOYCE P., *Ezekiel (Book and Person)*, w: *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, t. VIII, Berlin 2014, s. 582–617.
- KISTER M., QIMRON E., *Observations on 4QSecond Ezekiel*, „Revue de Qumran” 15 (1992), s. 595–602.
- KLEIN A., *Resurrection as Reward for the Righteous: The Vision of the Dry Bones in Pseudo-Ezekiel as External Continuation of the Biblical Vision in Ezekiel 37.1-14*, w: E.R. HAYES, L.S. TIEMEYER (red.), *'I Lifted My Eyes and Saw': Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 584), London – New York 2014, s. 196–220.
- KUHN K.G., *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960.
- LIM T.H. (red.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000.

- LYONS W.J., 'Possesing the Land: The Qumran Sect and the Eschatological Victory', „Dead Sea Discoveries” 3/2 (1996), s. 130–151.
- MAGNESS J., *A Villa at Khirbet Qumran?*, „Revue de Qumran” 16 (1994), s. 397–419.
- MAGNESS J., *The Chronology of the Settlement at Qumran in the Herodian Period*, „Dead Sea Discoveries” 2 (1995), s. 58–65.
- MAIER J., *Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der „Tempelrolle“ von Qumran*, w: J.A. EMERTON (red.), *Prophecy*, Berlin 1980, s. 55–67.
- MANNING G.T., *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 270), London 2004.
- MARTIN M., *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, Louvain 1958.
- MARTÍNEZ G.F., *L'interprétation de la Torah d'Ézéchiel dans les manuscrits de Qumran*, „Revue de Qumrân” 13 (1988), s. 441–452.
- MORRAY-JONES C.R.A., *The Temple Within: The Embodied Divine Image and Its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources* (Society of Biblical Literature Seminar Papers 37), Atlanta 1998.
- NEWSOME C.A., *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985.
- NEWSOM C.A., *Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot*, „Journal of Jewish Studies” 38 (1987), s. 11–30.
- NITZAN B., *Qumran Prayer and Religious Poetry* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 12), Leiden 1994.
- PAGANINI S., *Von Ezechiel zur Tempelrolle: der Tempel als Realität und Vision*, w: J. FREY, C. CLAUSSEN, N. KESSLER (red.), *Qumran und die Archäologie: Texte und Kontexte*, Tübingen 2011, s. 399–419.
- PARRY D.W., ULRICH E. (red.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 30), Leiden 1998.
- PARRY D.W., TOV E., *The Dead Sea Scrolls Reader, cz. 3: Parabiblical Texts* (The Dead Sea Scrolls Reader), Leiden 2005.
- PHILONENKO M., *Un arbre se courbera et se redressera (4Q385 2 9–10)*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 73 (1993), s. 401–404.
- PHILONENKO M., *Les 'Oracles d'Hystaspe' et deux textes qoumrâniens (Règle de la Communauté 8, 12–14 et 4Q 385, 3, 2–7)*, „Semitica” 47 (1997), s. 111–115.
- POPOVIĆ M., *Prophet, Books and Texts: Ezekiel, Pseudo-Ezekiel and the Authoritativeness of Ezekiel Traditions in Early Judaism*, w: M. POPOVIĆ

- (red.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 141), Leiden 2010, s. 227–251.
- PORTER S.E., EVANS C.A. (red.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 26), Sheffield 1997.
- PUECH É., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme Ancien. I: La résurrection des morts et le contexte scripturaire. II: Les données qumraniennes et classiques* (Etudes Bibliques 21–22), Paris 1993.
- PUECH É., *L'image de l'arbre en 4QDeutéro-Ézéchiél (4Q385 2, 9–10)*, „Revue de Qumran” 16 (1994), s. 429–440.
- QIMRON E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986.
- QIMRON E., *A Review Article of Songs of the Sabbath Sacrifices: A Critical Edition*, „Harvard Theological Review” 79 (1986), s. 349–371.
- SAUR M., *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 386), Berlin – New York 2008.
- SCHIFFMAN L., *Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q_Serekh Shirot (Olat ha-Shabbat)*, w: J. REINHARZ (red.), *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham 1982, s. 15–47.
- SCHIFFMAN L.H. (red.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 8; Journal for the Study of the Old Testament / American Schools of Oriental Research Monographs 2), Sheffield 1990.
- SCHIFFMAN L.H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran* (Jewish Publications Society), Philadelphia 1994.
- SCHIFFMAN L.H., *Sectarian Law in the Dead Sea scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico, CA 1983.
- SIEGAL J.P., *The Scribes of Qumran*, Leiden 1975.
- SMITH M., *Pseudo-Ezekiel: [4Q]391: 4QpapPseudo-Exekiel^e*, w: M. BROSHI, E. ESHEL, J. FITZMYER, E. LARSON, C. NEWSOM, L. SCHIFFMAN, M. SMITH, M. STONE, J. STRUGNELL, A. YARDENI (red.), *Qumran Cave 4, XIV: Parabiblical Texts, cz. 2* (Discoveries in the Judean Desert 19), Oxford 1995, s. 153–193.
- STEGEMANN H., *Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments*, w: L.H. SCHIFFMAN (red.), *Archeology and History in the Dead*

- Sea Scrolls* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 8; Journal for the Study of the Old Testament / American Schools of Oriental Research Monographs 2), Sheffield 1990, s. 189–220.
- STONE M.E., CHAZON E.G. (red.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 28), Leiden 1998.
- STRUGNELL J., DIMANT D., *4Q Second Ezekiel (4Q 385)*, „Revue de Qumran” 13 (1988), s. 45–58.
- TALMON SH., ‘*The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert*’, „Scripta Hierosolymitana” 4 (1988), s. 162–199.
- TAYLOR J.E., *The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women’s Presence at the Site*, „Dead Sea Discoveries” 6 (1999), s. 285–323.
- TOV E., *Scribal Practices Reflected in the Documents from the Judean Desert and in the Rabbinic Literature: A Comparative study*, w: M.V. FOX, V.A. HUROWITZ (red.), *Texts, Temples, and Traditions, A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake 1996, s. 383–403.
- TOV E., *Scribal Markings in the Texts from the Judean Desert*, w: D.W. PARRY, S.D. RICKS (red.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls*, Leiden – New York – Köln 1996, s. 41–77.
- TOV E., *Scribal Practices Reflected in the Paleo-Hebrew Texts from the Judean Desert*, „Scripta Classica Israelica” 15 (1996), s. 268–273.
- TOV E., *The Socio-Religious Background of the Paleo-Hebrew Biblical Texts Found at Qumran*, w: P. SCHAEFER (red.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1996, s. 353–374.
- ULRICH E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids 1999.
- ULRICH E., VANDERKAM J. (red.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame 1994.
- VANDERKAM J.C., *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994.
- VERMES G., *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Philadelphia 1977.
- WACHOLDER B.Z., *Ezekiel and Ezekielianism as Progenitors of Essenianism*, w: D. DIMANT (red.), *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, s. 186–196.
- WACHOLDER B.Z., ABEGG M.G., *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four*, t. I–II (Biblical Archaeology Society), Washington 1991–1992.

- WACHOLDER B.Z., *Deutero Ezekiel and Jeremiah (4Q384–4Q391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes*, w: L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (red.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (Israel Exploration Society), Jerusalem 2000, s. 445–461.
- VAUX R. DE, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973.
- WISE M.O., *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11* (Studies in Ancient Oriental Civilization 49), Chicago 1990.
- WITULSKI TH., *Der Titel Nāśī‘ bei Ezechiel, in den qumranischen Schriften und bei Bar Kokhba: ein Beitrag zur ideologischen Einordnung des Bar Kokhba-Aufstandes*, „Liber Annuus” 60 (2010), s. 189–234.
- WOLD B.G., *Agency and Raising the Dead in 4QPseudo-Ezekiel and 4Q521 2 II*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 103 (2012), s. 1–19.
- WRIGHT B.G., *Qumran Pseudepigrapha in Early Christianity: Is 1 Clem. 50:4 a Citation of 4QPseudo-Ezekiel (4Q385)?*, w: E.G. CHAZON, M. STONE, A. PINNICK (red.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14 January, 1997* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 31), Leiden 1999, s. 183–193.
- WRIGHT B.G., *Notes on 4Q391 (papPseudo-Ezekiel^e) and Biblical Ezekiel*, w: R.A. ARGALL, B.A. BOW, R.A. WERLINE (red.), *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, Harrisburg 2000, s. 289–298.
- ZIAS J.E., *The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?*, „Dead Sea Discoveries” 7 (2000), s. 220–253.
- ZISSU B., *‘Qumran Type’ Graves in Jerusalem: Archaeological Evidence of an Essene Community?*, „Dead Sea Discoveries” 5 (1998), s. 158–171.

10.31. Historia, kultura, archeologia i geografia biblijna (opracowania ogólne i szczegółowe)

- ABDALLA M., *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków*, Warszawa 2001.
- ABEL F.M., *Géographie de la Palestine*, t. I–II, Paris 1933–1938.

- ADKINS L., *Runą mury Babilonu (Odczytanie pisma klinowego)*, (tłum. A. Kowalska, K. Kuraszekiewicz), Warszawa 2003.
- AHARONI Y., *The Archaeology of the Land of Israel. From the Prehistoric Beginnings to the End of the First Temple Period*, Philadelphia 1982.
- AHARONI Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, London 1979.
- ALBERTZ R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 2001.
- ALBRIGHT W.F., *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, (tłum. E. Zwolski), Warszawa 1967.
- ALBRIGHT W.F., *Archeologia Palestyny*, (tłum. S. Majchrzak), Warszawa 1964.
- ACHTEMEIER P.J., *Encyklopedia biblijna*, (tłum. G. Berny i inni), Warszawa 1999.
- BAHAT D., *Atlas biblijnej Jerozolimy*, (tłum. E. Czerwińska), Warszawa 1999.
- BALDI D., *W ojczyźnie Jezusa*, (tłum. A. Kowalski), Kraków 1982.
- BARTLETT J.R., *Jericho*, Cambridge 1982.
- BEDNARZ M., *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Tarnów 1999.
- BERNES I., *Świat biblijny. Od zarania dziejów do Nowego Testamentu*, (tłum. A. Klingchofer), Warszawa 2008.
- BEITZEL B.J., *Atlas miejsc biblijnych*, (tłum. J. Mikos i inni), Warszawa 2007.
- BEN-DOV M., *Carta's Illustrated History of Jerusalem*, Jerusalem 2006.
- BIELIŃSKI P., *Starożytny Bliski Wschód. Od początków gospodarki rolniczej do wprowadzenia pisma*, Warszawa 1985.
- BIMSON J.J., *Bible Places. Town and Cities. Counties and States. Archaeology and Topography*, Leicester 1995.
- BOSOWSKI A., *Jordania: kraina Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 2001.
- BRIGHT J., *Historia Izraela*, (tłum. J. Radożycki), Warszawa 1994.
- CAMPBELL S. I IN., *Tajemnice Biblii. Nowe spojrzenie na starożytne prawdy*, (tłum. I. i P. Zarebscy), Kraków 2008.
- CIECIELĄG J., *Żydzi w okresie drugiej świątyni. 538 przed Chr. – 70 po Chr.*, Kraków 2011.
- CHOURAQUI A., *Czasy biblijne*, (tłum. L. Kossobudzki), Warszawa 2012.
- COTTELLA A. (red.), *Cywilizacje starożytne*, (tłum. L. Grygiel i inni), Łódź 1990.
- CURTIS A., *Ugarit. Ras Shamra*, Cambridge 1985.
- DAVIES G.I., *Megiddo*, Cambridge 1986.
- DĄBROWSKI E., *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – Historia – Kultura*, Poznań 1958.
- DEMBSKA A., *Kultura starożytnego Egiptu. Słownik*, Warszawa 1995.

- FARRINGTON K., *Atlas historyczny. Miejsca święte*, Poznań 2003.
- FINEGMAN J., *The Archaeology of the New Testament*, Princeton 1970.
- FOHRER G., *Geschichte Israels*, Heidelberg 1982.
- FOHRER G., *Storia della religione israelitica*, Brescia 1985.
- FOUILLOUX D. I IN., *Kultura biblijna. Słownik*, (tłum. M. Żurowska), Warszawa 1997.
- GALBIATI E., SERAFINI F., *Historyczny atlas Biblii*, (tłum. K. Stopa), Kielce 2006.
- GĄDECKI S., *Archeologia biblijna*, t. I–II, Gniezno 1994.
- GEVA H. (red.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1994.
- GRIMAL N., *Dzieje starożytnego Egiptu*, (tłum. A. Łukasiewicz), Warszawa 2004.
- GRANT M., *Dzieje dawnego Izraela*, (tłum. J. Schwakopf), Warszawa 1991.
- GUNNEWEG A.H., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart 1982.
- HAAG H., *Das Land der Bibel*, Aschaffenburg 1978.
- HAJJAR B.A., *Aram znaczy Syria*, Warszawa 2003.
- HAR-EL M., *Golden Jerusalem*, Jerusalem 2004.
- HEFLIK W. I IN., *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych*, Kraków 2005.
- HENDIN D., *Guide to Biblical Coins*, New York 1996.
- HERRMANN S., *Geschichte Israels*, München 1980.
- HOERTH A.J., *Archaeology and Old Testament*, Grand Rapids 2003.
- HOLLAND T., *Perski ogień. Pierwsze starcie Wschodu z Zachodem*, (tłum. A. Kowalska, K. Kuraszkiwicz), Warszawa 2005.
- JANKOWSKI S., *Geografia biblijna*, Warszawa 2007.
- JANSEN E., *Juda in der Exilzeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 69), Göttingen 1956.
- JASIŃSKI A.S., *Jerozolima. Płomień miłości Jahwe*, Kraków 1999.
- JASIŃSKI A.S., *Śłużcie Jahwe z weselem. Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*, Opole 1999.
- JOANNES F., *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, (tłum. S. Zawadzki), Poznań 2007.
- JOHNSON P., *Cywilizacje Ziemi Świętej*, (tłum. A. Nelicki), Kraków 1995.
- JOHNSON P., *Historia Żydów*, (tłum. A. Nelicki), Warszawa 1993.
- JURGA R.M., *Machiny wojenne. Zapomniana technika wojskowa*, Poznań 2011.
- KASWALDER P.A., *Onomastica Biblica*, Jerusalem 2002.
- KAWOLLEK W., FALK H., *Podróż po biblijnych ogrodach*, (tłum. K. Kwiecień), Poznań 2005.

- KEEGAN J., *Historia wojen*, (tłum. G. Woźniak), Warszawa 1998.
- KENYON K.M., *Archaeology in the Holy Land*, London 1979.
- KERRIGAN M., *Starożytni o sobie. Czyli tajemnice inskrypcji*, (tłum. M. Witkowski), Warszawa 2011.
- KOGLER F., EGGER-WENZEL R., ERNST M. (red.), *Nowy leksykon biblijny*, (tłum. P. Tkaczyk i inni), Kielce 2011.
- LANGKAMMER H., *Mały słownik archeologii biblijnej*, Wrocław 2012.
- LAWRENCE P., *Atlas historii biblijnej*, (tłum. E Czerwińska), Warszawa 2009.
- LEHMANN J., *Die Hethiter*, München 1992.
- LEMAIRE A., *Histoire du peuple hébreu*, Paris 1981.
- LEMAIRE A., *Świat Biblii*, (tłum. B. Panek), Wrocław – Warszawa – Kraków 2001.
- LIVERANI M., *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, (tłum. J. Puchalski), Warszawa 2010.
- LEVINE L., *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981.
- LIPIŃSKI E., *Prawo bliskowschodnie w starożytności*, Lublin 2009.
- LIPIŃSKI E., *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013.
- LOSKA T., *Palestyna – kraj Jezusa*, Kraków 1993.
- ŁUKASZEWICZ A., *Świat papirusów*, Warszawa 2001.
- MACHOWSKI W., *Petra*, Wrocław 2007.
- MAZAR A., *Archaeology of the land of the Bible. 10,000 – 586 B.C.E.*, New York 1992.
- MCRAY J., *Archaeology and the New Testament*, Grand Rapids 1997.
- METZGER B.M., COOGAN M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, (tłum. A. Karpowicz i inni), Warszawa 1997.
- MIEROOP VAN DE M., *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu ok. 3000–323 p.n.e.*, (tłum. M. Komorowska), Kraków 2008.
- MIESZKOWSKI T., *Jerycho*, Warszawa 2011.
- MONTAGU J., *Instrumenty muzyczne Biblii*, (tłum. G. Kubies), Kraków 2006.
- MORSE K., *Biblijna uczta. Potrawy z Ziemi Świętej*, (tłum. K. Kozłowska), Warszawa 2001.
- NIESIOŁOWSKI-SPANÒ Ł., *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003.
- NOTH M., *Geschichte Israels*, Berlin 1963.
- NEGEV A. (red.), *Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świętej*, (tłum. O. Zienkiewicz), Warszawa 2002.
- OSTROWSKI J.A., *Miedzy Bosforem a Eufratem*, Wrocław 2005.

- PAGE N., *Co powinieneś wiedzieć o Ziemi Świętej?*, (tłum. R. Zajączkowski), Kielce 2011.
- PARROT A., *Biblia i starożytny świat*, (tłum. E. Zwolski), Warszawa 1968.
- PAWEŁCZYK B. (red.), *Biblia a medycyna*, Poznań 2007.
- PEARLMAN M., YANINA Y., *Historical Sites in Israel*, Jerusaleń 1977.
- PETER M., *Dzieje Izraela*, Poznań 1996.
- PETROZZI M.T., *Samaria*, Jerusaleń 1981.
- PETROZZI M.T., *Il Monte Tabor e Dintorni*, Jerusaleń 1976.
- PICCIRILLO M., *La Montagna del Nebo*, Jerusaleń 1997.
- PIETKIEWICZ R. (red.), *Geografia i archeologia biblijna w zarysie*, Wrocław 2011.
- PILARCZYK K., DRABINA J. (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008.
- PILCH J.J., *Słownik kultury biblijnej*, Poznań 2000.
- PIWOWAR A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Lublin 2013.
- PLATT E., *The City of Abraham (Hebron)*, London 2012.
- PRITCHARD J.B., *Wielki atlas biblijny*, (tłum. T. Mieszkowski), Warszawa 1994.
- REICH R., *Excavating the City of David*, Jerusaleń 2011.
- RICCIOTTI G., *Dzieje Izraela*, (tłum. Z. Rzeszutek), Warszawa 1956.
- RIENECKER F., MAIER G., *Leksykon biblijny*, (tłum. D. Irmińska), Warszawa 2001.
- RITMEYER L., *The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem*, Jerusaleń 2006.
- ROPS D., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, (tłum. J. Lasocka), Poznań 1964.
- ROSIK M. (red.), *Świątynia Jerozolimska*, Wrocław 2007.
- ROUX G., *Mezopotamia*, (tłum. B. Kowalska, J. Kozłowska), Warszawa 1998.
- SAGGS H.W.F., *Wielkość i upadek Babilonii*, (tłum. J. Nowacki), Warszawa 1973.
- SARTRE M., *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e. – 235 r. n.e.)*, (tłum. S. Rościcki), Wrocław 1997.
- SCHEDL C., *Historia Starego Testamentu*, t. IV: *Zew Proroków*, (tłum. S. Stańczyk), Tarnów 1995.
- SEWERYNIAK H., *Geografia wiary*, Warszawa 2010.
- SHANKS H. (red.), *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy*, (tłum. W. Chrostowski), Warszawa 1994.

- SHANKS H., *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, (tłum. O. Zienkiewicz), Warszawa 2002.
- SHANKS H., *Jerusalem. An Archaeological Biography*, New York 1995.
- SHANKS H., *Jerusalem's Temple Mount*, New York 2007.
- SOGGIN J.A., *Storia d'Israele*, Brescia 1984.
- STEFANIAK L.W. (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań 1973.
- STERN E. (red.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, t. I–IV, Jerusalem 1993.
- STERN E., *Archaeology of the Land of Bible II (732–332 B.C.E.)*, New York 2001.
- SZCZEPANOWICZ B., *Moda w Biblii*, Kraków 2011.
- SZCZEPANOWICZ B., *Kuchnia biblijna*, Kraków 2008.
- SZCZEPANOWICZ B., *Atlas roślin biblijnych*, Kraków 2003.
- SZCZEPANOWICZ B., *Geografia biblijna*, Kraków 2014.
- SZCZEPANOWICZ B., MROZEK A., *Atlas zwierząt biblijnych*, Kraków 2007.
- THOMPSON J.A., *Biblia i archeologia*, (tłum. A. Komornicka, K. Komornicki), Warszawa 1965.
- THOMPSON J.A., *Handbook of Life in Bible Times*, Leicester 1986.
- TISHBY A., *Holy Land in Maps*, Jerusalem 2001.
- TRABULSJE B., *Perły Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2001.
- TSCHIRSCHNITZ A., *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994.
- VAUX DE R., *Histoire ancienne d'Israël*, t. I–II, Paris 1971–1973.
- VAUX DE R., *Instytucje Starego Testamentu*, (tłum. T. Brzegowy), Poznań 2004.
- WALTON J.H. (red.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, (tłum. Z. Kościuk), Warszawa 2005.
- WARZECHA J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.
- WIELOWIEJSKI J., *Na drogach i szlakach Rzymian*, Warszawa 1984.
- WŁODARCZYK Z., *Siedem upraw biblijnych i ich symbolika*, Kraków 2008.
- WRIGHT F.H., *Obyczaje krajów biblijnych*, (tłum. R. Piotrowski), Warszawa 1998.
- WRIGHT G.E., *Biblical Archaeology*, London – Philadelphia 1966.
- WOHLMUTH J., *Gast sein im Heiligen Land*, Paderborn 2008.
- ŻYGULSKI Z., *Broń starożytna*, Warszawa 1998.

The Book of Ezekiel, The New Commentary.

Introduction, Part One.

Summary

The Scientific Commentary on the Book of Ezekiel includes two parts: Introduction (+ Bibliography) and appropriate Commentary.

There are following subjects of this volume (*Introduction, Part One*):

1. *Peregrinations of the Prophet: Ezekiel's Phenomenon*

In this part was described the Ezekiel's situation of his prophetic ministry. Ezekiel's name means "God strengthens". He was probably 30 years old when he began his prophetic ministry. Ezekiel was born during the reformation under Josiah and during Jeremiah's ministry. Much of Ezekiel's prophecy is to correct the false hope (salvation in Jerusalem) and to warn that a worse destruction is coming where the temple and the city will be destroyed, which of course happened in 586 B.C. Ezekiel was against of the false doctrine: the "inviolability of Jerusalem," which had roots in surrounding ancient near eastern pagan religions.

2. *Ezekiel: Prophet and priest*

The ministry of Ezekiel are dominated by several theological topics: the glory and the name of YHWH, the temple and its surroundings, the sacrificial worship and priesthood. His message is divided into two main parts: 1) The announcement and explanation of God's judgment upon Jerusalem and surrounding nations; 2) The promise of restoration and God's mercy.

3. *The Ezekiel's Age of the Turn of the Time (627–538)*

It was the time of the great powers: Egypt, The Assyrian Empire and The Neo-Babylonian Empire. Assyria's army was defeated in 609 B.C. at Haran. The Assyrians lost their battle with Babylon (even with the help of Egypt) and disappeared as a power in the world, and Egypt retreated to Carchemish as the dividing line between Egypt and Babylonian. Merodach Baladan was

a Chaldean and father of Nabopolassar and grandfather of Nebuchadnezzar. Babylonia made an attack on Jerusalem leading to Jehoiakim's death and the surrender of the city by his successor, Jehoiachin, in 597 B.C.

4. *The War and Military in the Biblical Environment*

War in the Bible lands was not declared in the formal way it is today. In the early part of Israel's history, each tribe provided a militia from its able-bodied men. There were four branches in the army: spearmen, swordsmen, archers, and slingers. Weapons used by these groups can be divided into two groups: those the soldier held and wielded at close quarters with the enemy, and those he projected, either with his arm or with the help of some other centrifugal force, for example the sling. The Neo-Assyrian and The Neo-Babylonian Empires created the world's first great army and the world's first great empire.

5. *The Peoples mentioned by Ezekiel*

In this part was presented the short history of the following peoples: The Ammonites, The Moabites, The Edomites, The Philistines, The Phoenicians (Tyre and Sidon).

6. *The Ezekiel's Logic. Israel between the Sword and the Security*

The Ezekiel's Book includes message of judgment (symbolized by Sword) and renovation of the people (new hart and new spirit). The presence of glory of JHWH guarantees safety of Israel in Babylon and in The New Jerusalem.

7. *The Contribution of Polish Scholars in the Study of the Book of Ezekiel*

The following Polish Scholars was presented: Józef Homerski, Ryszard Rumiński, Waldemar Chrostowski, Wojciech Pikor, Janusz Frankowski, Henryk Turkanik, Józef Tomiak, Marian K. Waśkowski and Jan M. Pietryja.

8. *The Origins of Apocalyptic of the Old Testament*

This part was written by Sebastian Malkusz.

9–10. *Abbreviations and Bibliography*

The bibliography contains the studies of the following languages: English, German, French, Italian, Spanish, Polish and other.

(tłum. Stanisław Marek)