

Publikacja / Publication	Komentarz do księgi Proroka Ezechiela : rozdziały 40-48, Jasiński Andrzej
Adres publikacji w Repozytorium URL / Publication address in Repository	https://repo.uni.opole.pl/info/book/UO213c736f0eca429094981e74e3275d44/
Data opublikowania w Repozytorium / Deposited in Repository on	Feb 7, 2018
Cytuj tę wersję / Cite this version	Jasiński Andrzej: Komentarz do księgi Proroka Ezechiela : rozdziały 40-48, Opolska Biblioteka Teologiczna, vol. 149, 2015, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, ISBN 978-83-63950-55-2, 292 p.

KOMENTARZ DO KSIĘGI
PROROKA EZECHIELA

Rozdziały 40-48

949

WARSZAWA 8 JAZDZKI DCM

A COMMENTARY ON THE BOOK
OF THE PROPHET EZEKIEL

Chapters 40-48

OPOLE 8042

OPOLE UNIVERSITY * FACULTY OF THEOLOGY
Theological Collection of Opole

149

Andrzej S. Jasiński OFM

A COMMENTARY ON THE BOOK
OF PROPHET EZEKIEL

Chapters 40-48

OPOLE 2015

UNIwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna

149



Andrzej S. Jasiński OFM

KOMENTARZ DO KSIĘGI PROROKA EZECHIELA

Rozdziały 40-48

POLE 2015

© Copyright by Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole 2015

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

ISBN 978-83-63950-55-2

Korekta: Józef Chudalla

Projekt okładki: ks. Piotr Paweł Maniurka

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

Wstęp

Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela (40–48) jest kontynuacją opublikowanych wcześniej opracowań: *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 1–10* (Opolska Biblioteka Teologiczna 77), Opole 2005, s. 240; *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 1–20* (Opolska Biblioteka Teologiczna 111), Opole 2009, s. 244; *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30* (Opolska Biblioteka Teologiczna 130), Opole 2013, s. 338. *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 31–39* (Opolska Biblioteka Teologiczna 143), Opole 2014, s. 348. Koncepcja niniejszego tomu jest taka sama, jak czterech poprzednich. Jej zasady zostały zaprezentowane we wstępie do pierwszego tomu (s. 7–10).

W piątym tomie analizowane są teksty, które zawierają wielką wizję proroka: nowa świątynia, nowy kult, nowa ziemia Izraela i nowe miasto. Po zdaniach wprowadzających (40,1–4) Ezechiel prezentuje plany nowej świątyni (40,5–42,20), a następnie zapowiada temat centralny, a mianowicie powrót chwały Jahwe do świątyni (43,1–9). W nowych warunkach dom Izraela będzie miał uczestnictwo w dobrach ofiarowanych mu przez Jahwe (43,10–12). W odnowionym kulcie będzie w użyciu nowy ołtarz (43,13–17), którego konsekracja stanie się wielkim wydarzeniem w dziejach ludu Izraela (43,18–27).

Konsekwencją nowej obecności Jahwe w świątyni będzie trwały znak dla Izraela, a mianowicie zamknięta brama wschodnia (44,1–3); w odnowionym miejscu świętym nie będą mogli przebywać obcy (44,4–9). W kulcie świątynnym posługiwać będą lewici (44,10–14) oraz kapłani (44,15–31).

Ezechiel zapowiada nowy podział ziemi Izraela (45,1–6); osobne tereny posiadzie książę (45,7–9); w nowej ziemi będą obowiązywały sprawiedliwe miary objętości i ciężaru (45,10–12) oraz nowe normy ofiarowywania darów (45,13–17).

Świątynia zostanie oczyszczona i konsekrowana (45,18–20), w której będą obchodzone wielkie święta (45,21–25). Szczególne znaczenie będzie miało celebrowanie szabatu i Święta Nowiu (46,1–7); poza kapłanami i lewitami będzie brał udział w uroczystościach książę oraz lud ziemi (46,8–10); książę złoży

ofiary (46,11-12). Ezechiel wspomina również o ofiarach codziennych (46,13-15). Dziedzictwo księcia będzie miało charakter trwały (46,16-18).

Prorok opisuje dodatkowe pomieszczenia świątynne (46,19-24), a następnie przechodzi do relacji o ożywczych wodach świątynnych (47,1-12). Ziemia Izraela będzie osadzona w nowych granicach (47,13-20); dziedzictwo otrzymają również cudzoziemcy (47,21-23). Pokolenia północne będą miały swe terytoria od Chamat po miejsce wydzielone (48,1-7), a południowe – od miejsca wydzielonego po Tamar (48,23-29). Prorok opisuje granice miejsca wydzielonego (48,8-14) oraz miasto, jego otoczenie i własność księcia (48,15-22); na zakończenie Ezechiel pisze o bramach nowej Jerozolimy i nowej nazwie miasta (48,30-35).

Wprowadzenie do wizji odnowy Izraela (40,1-4)

Ezechiel pozostając pod działaniem mocy Jahwe, został przyprowadzony do ziemi Izraela i otrzymał wizję wzniosłej góry oraz jakby budowli miasta (w. 2). Prowadzony był przez męża, który miał w ręce narzędzie miernicze (w. 3). Prorok został zobowiązany do wyłączenia uwagi, aby zaświadczyć o wizji cały dom Izraela (w. 4).

Ez 40,1

בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתִנוּ בְּרָאשׁ הַשָּׁנָה בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּאַרְבַּע עָשָׂר
שָׁנָה אַחֵר אֲשֶׁר הִכְתָּה הָעִיר בְּעַצָּם
הַיּוֹם הַזֶּה הָיְתָה עָלַי יָד יְהוָה וַיֵּבֵא אֹתִי שָׁמָּה:

W dwudziestym piątym roku uprowadzenia naszego, na początku roku w (dniu) dziesiątym miesiąca, w czternastym roku, po którym zdobyte zostało miasto, właśnie dnia tego była nade mną ręka Jahwe i przyprowadził mnie tam.

שָׁמָּה LXX brak

Prorok Ezechiel skrupulatnie poświęca wiele uwagi datom, począwszy od tekstu Ez 1,1, a na Ez 40,1 skończywszy. Księga rozpoczyna się od informacji bardzo osobistej (1,1-2), bowiem prorok wypowiada się w pierwszych dwóch wersach w formie 1. os. l. poj. (zmiana następuje w w. 3). Pierwsza wzmianka chronologiczna wskazuje na datę 31 lipca 597 r. przed Chr. Punkt orientacyjny, do którego się Ezechiel odwołuje, jest niepewny (może tu chodzić o czas reformy Jozjasza, ok. 623 r. przed Chr.). Inaczej sytuacja przedstawia się w wypowiedzi zawartej w Ez 40,1 – tym wypadku nie chodzi już o wydarzenie związane z dawną historią Izraela (sprzed upadku Jerozolimy). Dotąd dla proroka istotnym wydarzeniem było *uprowadzenie* (לְגָלוּתִנוּ) do Babilonii (por. Ez 33,21). Z perspektywy babilońskiej wydarzenie to było punktem zwrotnym

dziejów Izraela. Oznaczało bowiem koniec okresu monarchicznego, który był zwieńczeniem długiego czasu rozwoju narodu, poczynając od powołania Abrahama, poprzez Mojżesza, sędziów, a na królach skończywszy. Urowadzenie rozumiane było nie tylko jako klęska zadana Jerozolimie (Izraelowi) przez Nabuchodonozora, lecz nade wszystko jako skutek interwencji Jahwe. W tym kontekście Ezechiel został powołany również do tego, by stać się interpretatorem dziejów Izraela (por. Ez 16, 20, 23), a zwłaszcza tych wydarzeń, których świadkami byli współcześnie mu żyjący wygnańcy.

Prorok rozpoczyna nową sekcję od podania liczby *dwadzieścia pięć* (בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ). Jest to liczba ulubiona przez proroka. Pojawia się już w opisach profanacji świątyni (dwudziestu pięciu mężów, Ez 8,16; 11,1). W sekcji Ez 40–48 liczba dwadzieścia pięć występuje (obok danych chronologicznych) przede wszystkim w opisach wymiarów nowej świątyni (Ez 40,13.21.25.29.33.36; także dwadzieścia pięć tysięcy: Ez 45,1.5.6; 48,8.10.13.15.20.21). Liczba dwadzieścia pięć jako połowa pięćdziesięciu przywołuje na myśl temat roku jubileuszowego (por. Kpł 25,8–17). Był on obchodzony co pięćdziesiąt lat i wówczas to każdemu była przywracana utracona własność. W ten sposób Izraelici mogli odzyskać utracone dobra, zwłaszcza ci najsłabsi: zniewoleni, wdowy i sieroty. Prawodawstwo Księgi Kapłańskiej ukształtowało się ostatecznie w okresie niewoli; miało to wpływ na myśl Ezechiela, który wniósł istotny wkład w nowy porządek, jaki miał zaistnieć w ziemi Izraela po powrocie narodu z niewoli. Prorok wywodzący się z kręgów kapłańskich był żywo zainteresowany nurtem odnowy. Sam włączył się w ten proces. Czas niewoli nie był okresem stagnacji i obumierania narodu. Tak mogłoby się stać gdyby zabrakło stróża pośród zesłańców. Prorok wprowadzając w w. 1 liczbę dwadzieścia pięć, wskazuje na okres czasu, jaki już upłynął od przybycia do Babilonii dawnych mieszkańców Jerozolimy (Izraela). W tym czasie wyrosło już nowe pokolenie, które nie znało z autopsji Jerozolimy i świątyni Salomona. To oni w przyszłości mieli powrócić do kraju ojców, by zaludnić ziemię i postępować zgodnie z prawem Jahwe. Adresatami pouczenia prorockiego były zatem już nowe generacje Izraela, które nie miały nic wspólnego z przeszłością narodu. Prorok występuje niejako w połowie drogi oczyszczenia narodu i przygotowuje Izrael na powrót do Jerozolimy.

Formuła: *W dwudziestym piątym roku uprowadzenia naszego* wskazuje na rok 573. Ezechiel przebywając w środowisku babilońskim, niewątpliwie brał pod uwagę lokalny kalendarz, do którego przywykli już od lat zesłańcy. Początek roku w Babilonii przypadał na okres wiosenny. Kalendarz ów miał charakter księżycowy (dodawano do roku trzynasty miesiąc wyrównawczy).

Punktem orientacyjnym kalendarza była równonoc wiosenna – w tym dniu przypadał pierwszy dzień roku (pierwszy dzień miesiąca *Nisan*). Prorok kontynuując informacje chronologiczne precyzuje, że odwołuje się do dnia: *na początku roku w (dniu) dziesiątym miesiąca, w czternastym roku*. Wyrażenie **הַשָּׁנָה בְּרִאשׁוֹ** nawiązuje do słownictwa określającego Nowy Rok w środowisku hebrajskim (również współcześnie). Wyznaczona data to według kalendarza współczesnego 28 kwietnia 573 r. przed Chr. Był to już schyłkowy okres działalności Ezechiela. Jedynie wyrocznia przeciwko Egipcjowi (Ez 29,1-16) jest późniejsza (571 r. przed Chr.). Wzmianka o dniu dziesiątym jest również stałym motywem chronologii Ezechiela (por. Ez 20,1; 24,1; por. 29,1; 33,21; 45,11.14). Liczba dziesięć ma również duże znaczenie w określeniu miar nowej świątyni i miasta (Ez 40,11.49; 41,2; 42,4; 45,3.5.14; 48,10.13.18).

Dopełnienie informacji chronologicznej stanowi formuła: *w czternastym roku, po którym zdobyte zostało miasto*. Chodzi zatem o rok 573. Jerozolima została zdobyta przez Nabuchodonozora, a prorok się o tym dowiedział od uciekiniera (Ez 33,21-22). W tekście tym pojawiają się sformułowania pokrewne ze słownictwem Ez 40,1. Przede wszystkim Jerozolima nie zostaje określona z nazwy, w obu tekstach pojawia się jedynie termin *miasto* (**הָעִיר**), które zostało *zdobyte* (**הִכָּתְּהָ**). Do tego prorok doznał szczególnej obecności Jahwe: *ręka Jahwe była nade mną* (Ez 33,21-22; 40,1). Pokrewieństwo tych wypowiedzi nie jest przypadkowe. Oba teksty odnoszą się do doświadczenia prorockiego, które miało istotne znaczenie w misji realizowanej przez Ezechiela. Prorok koncentruje się na dwóch kwestiach, a mianowicie na Jerozolimie i na obecności Jahwe. Były one ze sobą wewnętrznie związane. Przede wszystkim obecność Jahwe, którą prorok doświadczał w szczególnie intensywny sposób w momentach przełomowych, została wyraźnie opisana w formie zapewnienia o spoczęciu (na proroku) ręki Jahwe (począwszy od Ez 1,3). To doświadczenie zastąpiło obecność chwały Jahwe, która opuściła świątynię (Ez 10,18-22). Jahwe „powędrował” razem z zesłańcami do Babilonii, a Ezechiel stał się świadkiem Jego obecności. Prorok rzadko używa nazwy „Jerozolima”, często posługuje się terminem *miasto*. W bloku Ez 40–48 ani razu nie pada określenia „Jerozolima”, natomiast termin **הָעִיר** (*miasto*) aż 17 razy. Chodzi zatem o miasto niepowtarzalne, jedyne, wybrane i ukształtowane już nie przez człowieka, lecz przez samego Jahwe. Historyczna Jerozolima, jaką pamiętali starsi zesłańcy, miała być jedynie obrazem miasta, które pojawiała się już na horyzoncie nowych dziejów Izraela. Dawna Jerozolima była miastem o niezwykle długiej historii. Jej geneza sięga epoki prehistorycznej. Dla Izraelitów związana była z Abrahamem (*Salem* Melchizedeka i *Moria*), a nade wszystko

z Miastem Dawidowym i świątynią Salomona. Dla Ezechiela to miasto zostało już definitywnie *zdobyte*. Odtąd zaczyna się jego nowa historia, której twórcą nie będą już pokolenia Izraela, lecz sam Jahwe. Nie będzie zatem już potrzeba nowego Dawida – zdobywcy i Salomona – budowniczego. Cały ludzki wysiłek zostanie zastąpiony dziełem Jahwe.

Pan przejmując inicjatywę dziejową, staje się ponownie przewodnikiem Izraela. W odległej historii prowadził swój naród w jego ziemskiej wędrówce z Egiptu do Ziemi Obiecanej pod przywództwem Mojżesza, a następnie Jozuego. W nowej epoce wybrał Ezechiela, by go *przyprować* (וַיְבִיא) na miejsce swego wyboru. Prorok w tym czasie był już doświadczonym wizjonerem. Na początku otrzymał wizję chwały Jahwe (Ez 1,4-28). To ona zadecydowała o całym jego życiu prorockim oraz o nowym postrzeganiu zarówno Jahwe, jak i całego stworzenia. Ezechiel był człowiekiem, któremu przyszło doznać wszelkich trudów życia zesłańca, a równocześnie doświadczać wzniosłości chwały Jahwe. Dzięki tym wszystkim przeżyciom był predestynowany nie tylko do przyjęcia wizji, lecz również do przekazania jej ludowi.

Dwudziesty piąty rok od uprowadzenia stał się czasem przełomowym. Prorok pisze nie tyle o własnym uprowadzeniu, lecz o uprowadzeniu naszym (לְגִלּוֹתֵנוּ), solidaryzuje się z całą społecznością zesłańców i ma dla nich orędzie, które wskazuje już na przyszłość. W ten sposób tragiczne wydarzenia przeszłości utracą swą śmieronocną moc, a w ich miejsce pojawi się nowa rzeczywistość kształtowana już przez Jahwe.

Ez 40,2

בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים הֵבִיאֵנִי אֶל-אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיְנִיחֵנִי אֶל-הָר גְּבוּהָ מְאֹד וְעָלִי
כְּמִבְנֵה עִיר מִנֶּגֶב:

*W widzeniach Bożych przyprowadził mnie do ziemi Izraela
i postawił mnie na górze wzniosłej bardzo; a na niej (była) jakby
budowla miasta, na południe.*

הֵבִיאֵנִי	LXX brak
אֶל	= עַל
מִנֶּגֶב	LXX απεναντι

W. 1 kończył się częsteczką שָׁמָּה (*tam*). Zatem wskazane miejsce nie było dokładnie określone. Dopiero w w. 2 pojawiają się szczegóły na temat lokali-

zacji przestrzeni, do której został zaprowadzony prorok. Częsteczką **שָׁמָּה** jednak spełnia istotną rolę w kontekście całego bloku Ez 40–48, bowiem pojawia się w ostatnim wersecie tego fragmentu – w złożeniu **יְהוָה שָׁמָּה** (*Jahwe tam*), które określa nazwę miasta (nowej Jerozolimy), które sąsiaduje z centrum, czyli świątynią.

Prorok podkreśla objawieniowy charakter swoich doznań: *W widzeniach* (**בִּמְרֵאוֹת**) *Bożych*. Identyczna formuła pojawia się w tekście Ez 8,3: *I wyciągnął (na) kształt ręki i uchwycił mnie za czuprynę głowy mojej i podniósł mnie Duch między ziemię i niebo, i zaprowadził mnie do Jerozolimy, w widzeniach Bożych, do wejścia bramy wewnętrznej skierowanej na północ, gdzie (było) zamieszkanie bożka zazdrości, wzbudzającego zazdrość*. To wcześniejsze doświadczenie miało miejsce jeszcze wtedy, gdy Jerozolima pozostawała pod zarządem Sedecjasza, a w świątyni uprawiano kult bałwochwalczy. Ezechiel stał się *inspektorem* tego miejsca, naznaczonego grzechem i odstępstwem. Ten obraz zapadł mu głęboko w pamięć, o czym świadczą wypowiedzi prorockie o grzechach Jerozolimy. Jahwe nie pozostawił jednak proroka wyłącznie na poziomie oglądu nieprawości, jaka dokonywała się w mieście. Opisywane wydarzenia świadczyły o tym, że mieszkańcy Jerozolimy sami nie zdołają już oczyścić świątyni i przywrócić porządek zgodny z zamysłem Jahwe. Historyczna świątynia przestała istnieć. Nie przestał jednak istnieć zamysł Jahwe, a z nim rzeczywistość całkowicie poddana Jego prawu. Ezechiel jako pierwszy prorok po upadku Jerozolimy miał poznać ów zamysł Jahwe. Jego podróż do owego „miejsca” nazwanego **שָׁמָּה** miała charakter duchowy i tylko dla niego dostępny. Była to *wizja* (**מְרָאָה**) rzeczywistości, której nie uczyniła ręka ludzka.

Jahwe stał się przewodnikiem proroka (*przyprował mnie*). Ten fakt Ezechiel uważał za bardzo ważny, stąd powtórzył myśl z poprzedniego wersetu (*zaprowadził mnie*). Inicjatywa działania całkowicie leżała po stronie Jahwe, natomiast Ezechiel miał stać się świadkiem tego, co ujrzał.

W kolejnej frazie prorok wprowadza określenie, które przywołuje skojarzenie z miejscem historycznym i powszechnie znanym zesłańcom: **אֶל-אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** (*do ziemi Izraela*; por. Ez 27,17; 47,18). Zastanawiające jest to, że Ezechiel unika nazwy „Jerozolima”, lecz posługuje się określeniem „Izrael”, które w całym bloku Ez 40–48 występuje aż 33 razy. Prorok zaznacza, że chodzi tu o ziemię Izraela, a więc o terytorium, w którym zamieszkiwał cały naród w obu częściach podzielonego królestwa. Wprawdzie wizja ma charakter symboliczny, to jednak bezpośrednie przywołanie nazwy *ziemi Izraela* sprawia, iż zarówno Ezechiel, jak i odbiorcy jego orędzia mieli świadomość tego, że opisywana rzeczywistość dotyczy właśnie ich – chodziło zatem o przyszłość, która w radykalny sposób zmieni

dotychczasowy los zesłańców. Ziemia/kraj (אֶרֶץ) była dla Izraelitów związana ze wspomnieniem obietnicy danej ludowi przez Jahwe już na początków dziejów (por. Rdz 12,1; Wj 3,17). Bóg zatem był wierny swym obietnicom, aczkolwiek w epoce Ezechiela realizacja zapowiedzi miała przybrać już nową postać, do której Izrael był stopniowo przygotowywany.

Jahwe prowadząc proroka, stawia go w końcu *na górze wzniosłej bardzo*. Temat góry pojawia się dwukrotnie w Ez 40–48. W opisie powrotu chwały Jahwe jest mowa o *szczyście góry* oraz o świątyni, jako obszaru świętego (Ez 43,12). Nie pojawia się tu żadna nazwa własna. W okolicy historycznej Jerozolimy najbardziej znaną była Góra Oliwna, natomiast świątynia znajdowała się na Syjonie (Moria). Tych nazw nie przywołuje jednak Ezechiel. Wybrana góra znajdować się będzie w ziemi Izraela, a jej specyfikę określa przymiot *wielkiej wzniosłości* (גְּבוּהַ מְאֹדָה). Jej majestat wyróżniać ją będzie od innych miejsc, podobnie jak góra Synaj wyróżniała się w czasach Mojżesza. Na wzniosłej górze znajdowała się *jakby budowla miasta* (עִיר). O *mieście* wzmianka była już w w. 1, czyli o zburzonej Jerozolimie historycznej. Natomiast to *miasto* (jakby budowla) było innej natury. Nie była to twierdza do zdobycia przez Izrael, jak za czasów Dawida, stała się natomiast miejscem dostępnym oglądowi Ezechiela, a to dzięki otrzymanej wizji. Wzmiankę o *południu* (מִזְרָב), za LXX (ἀπὸ ἀνατολῆς), możemy tłumaczyć zwrotem *przede mną*. Wzmacnia się w ten sposób autentyczny charakter świadectwa proroka-wizjonera.

Ez 40,3

וַיְבִיֵא אוֹתִי שָׁמָּה וְהָיָה אִישׁ מֵרֹאשׁוֹ כְּמֵרֹאשׁ נְחֹשֶׁת וּפְתִיל־פָּשִׁים בְּיָדוֹ
וְקֵנָה הַמִּדָּה וְהוּא עֹמֵד בַּשַּׁעַר:

I wprowadził mnie tam. A oto mąż, wygląd jego jak wygląd brązu i sznur lniany w ręce jego, i trzcina do mierzenia, a on stojący w bramie.

Kolejny raz prorok wskazuje na prowadzenie Jahwe, które stało się jego udziałem: *wprowadził (וַיְבִיֵא) mnie tam*. Fraza ta jest dosłownym powtórzeniem zakończenia w. 1. W ten sposób została podkreślona inicjatywa Jahwe oraz pełne poddanie się proroka Jego działaniu. Ezechiel za sprawą Pana znalazł się *tam* (שָׁמָּה), czyli na miejscu wyjątkowym, które miało stać się w przyszłości centrum życia odnowionego Izraela, cieszącego się obecnością Jahwe. Wielokrotne podkreślanie faktu Bożego prowadzenia staje się niewzruszonym

sygnałem, że w procesie doboru nowego miejsca świętego nie uczestniczy już żaden człowiek, jak było to w czasach Dawida. Ów król zdobył militarnie Jerozolimę, a następnie wybrał miejsce na budowę przyszłej świątyni. Tymczasem Ezechiel został zaprowadzony przez Jahwe w duchowej podróży do miejsca, które wybrał (ustanowił) sam Pan.

Prorok pozostaje pośrednikiem między Jahwe a zesłańcami. Lud jednak będzie o wizji poinformowany później. Tymczasem pojawia się nowa postać, która zajmuje miejsce pomiędzy Jahwe a prorokiem: *A oto mąż, wygląd jego jak wygląd brązu*. Był to wysłannik Pana, nazwany **אִישׁ** (mężem). Była to postać, która pojawiła się w opozycji do *męża walczącego* (**אִישׁ מִלְחָמָה**), wzmiankowanego w kontekście upadku Goga i jego koalicji (Ez 39,20). Mąż Boży (posłany przez Jahwe) miał wygląd jak z *brązu* (**נְחֹשֶׁת**). Zastosowany opis przywołuje skojarzenie z opisem wizji wstępnej, w której Ezechiel opisywał wygląd istot żyjących: *I nogi ich (były) prostą nogą, a stopa ich nóg (była) jak stopa nogi cielca i lśniły jak połysk polerowanego brązu* (Ez 1,7). Wzmianka o brązie (względnie miedzi) podkreśla odmienności natury owego męża w stosunku do ziemskiego środowiska proroka i jego otoczenia i umieszcza ją w kategoriach bytów przynależących do sfery samego Jahwe. Mąż ten staje się, z rozporządzenia Pana, przewodnikiem Ezechiela po miejscu świętym. Wypożyczenie owego męża predestynuje go do wypełnienia tej funkcji.

Po pierwsze, w *jego ręce* (**בְּיָדוֹ**) znajdował się *sznur lniany* (**וּפִתִּיל-פְּשָׁתִּים**). Ręka Jahwe (w. 1) wskazywała na moc Pana i Jego opiekę, natomiast ręka męża była znakiem Jego umiejętności w posługiwaniu się przyrządami, a tym samym przewodnik był gwarantem wiarygodności przekazu treści tego wszystko, co prorokowi miało być objawione zgodnie z zamysłem Jahwe. Motyw *sznura* (**פִּתִּיל**) w tradycji Izraela związany był nade wszystko z kontekstem kapłańskim: Wj 28,28.37; 39,3.21.31; Lb 15,38; 19,15; wymienione teksty zawierają opis szat kapłańskich i wszystkie należą do tradycji kapłańskiej (P). Ezechiel zatem posługuje się terminem, który był mu bliski (był kapłanem), a wzmianka o sznurze (jeden raz w Ez) to sugestia tematu świątyni, tak istotnego dla Ez 40–48. Motyw świątynny w w. 3 wzmacnia jeszcze bardziej informacja o materiale, z jakiego uczyniony był sznur, a mianowicie *len* (**פִּשְׁתָּ**). Szaty lniane uchodziły za towar luksusowy (por. Sdz 14,12–13). Szlachetny len był symbolem czystości, stąd ściany przybytku oraz szaty kapłańskie były wykonane z tego materiału (Wj 26–28). Prorok przywołuje temat lnu w opisie obowiązku kapłanów, zwłaszcza gdy będą wchodzić do dziedzińca wewnętrznego oraz do Miejsca Świętego; wówczas nie mogli mieć szat wełnianych, a jedynie lniane (Ez 44,17–18). Zatem zastosowane przez Ezechiela sformułowa-

nie sznur *lniany* przywodzi na myśl kontekst świątynny wraz z towarzyszącą jej ideą czystości i świętości. Narzędzie, które trzymał mąż, służyło do mierzenia przedmiotów o dużych rozmiarach.

Po drugie, prezentujący się przed prorokiem mąż dzierżył drugi przedmiot: *trzcinę do mierzenia* (וִיקְנֶה הַמִּדָּה). Trzcina miała duże zastosowanie w środowisku biblijnym. Służyła do wyrobu koszy, skrzynek, mat czy materiałów pi-sarskich, a nade wszystko była stosowana w miernictwie (Ez 40,3.5.6.7.8; 41,8; 42,16.17.18.19). Miary, które prorok podaje w licznych tekstach (Ez 40–48), będą nadawały szczególny charakter całego opisu zawartego w tej części Księgi Ezechiela (zwłaszcza fragment Ez 41,3–48,33). W przeciwieństwie do sznura, trzcina nie służyła do dokonywania pomiaru dużych obiektów, lecz mniejszych przedmiotów. Mąż, który był wyposażony w dwa narzędzia miernicze, był przysposobiony do prezentacji wszystkich wymiarów budowli, z którymi miał się zapoznać Ezechiel.

Ważna jest również wzmianka o pozycji, jaką zajął mąż: *a on stojący w bramie* (בַּשַּׁעַר). Termin שַׁעַר w Ez 40–48 pojawia się ponad 80 razy i należy do najczęściej używanych słów w tym fragmencie. Brama stanowiła istotny element obwarowań czy murów, które oddzielały część wewnętrzną od zewnętrznej. W kontekście świątyni chodziło o oddzielenie *sacrum* od *profanum*. Mąż stojący w bramie znajdował się pomiędzy tymi dwoma sferami. Prorok przybywał z *profanum*, by znaleźć się w *sacrum*. Do tego przejścia potrzebował przewodnika posłanego przez Jahwe.

Ez 40,4

וַיִּדְבֹר אֵלַי הָאִישׁ בֶּן־אָדָם רָאָה בְּעֵינָיָהּ וּבְאַזְנוֹיָהּ שָׁמַע וְשָׁם לִבָּהּ לְכָל אֲשֶׁר־
אָנִי מֵרְאָה אוֹתָהּ כִּי לְמַעַן הָרְאוֹתָהּ הִבָּאתָהּ הִנֵּה הִגֵּד אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־
אַתָּה רָאָה לְבֵית יִשְׂרָאֵל;

I powiedział do mnie ten mąż: Synu człowieczy, zobacz oczami swymi i uszami swymi słuchaj, i weź do serca swego według (tego) wszystkiego, co ja pokazuję tobie, ponieważ dlatego aby pokazać (to tobie) zostałeś tutaj przyprowadzony; opowiedz wszystko (to), co ty widzisz domowi Izraela.

Od w. 4 obok wizji pojawia się również audycja. Prorok słyszy skierowane do niego słowa. Mówiącym jest mąż zapatrzony w przyrządy miernicze: *I powiedział do mnie ten mąż*. Użyta formuła וַיִּדְבֹר występuje stosunkowo

rzadko w Księdze Ezechiela (por. Ez 3,24; 40,4.45; 41,22). Najczęściej stosowanym zwrotem, w podobnym kontekście, jest fraza: *וַיְהִי דְבַר* (*i stało się słowo*); chodzi o słowo Jahwe skierowane do proroka (np. Ez 3,16; 6,1; 7,1; 11,14; 12,1.8.17.21.26; 13,1; 14,2.12; 15,1; 16,1 i in.). Posłany mąż niejako zwraca się mniej uroczyście do Ezechiela, ale nie znaczy to, że sprawa jest mało ważna, lecz że słowo nie jest skierowane bezpośrednio przez Jahwe, lecz przez Jego posłańca.

W stosunku do wcześniejszych partii Księgi Ezechiela zachowana jest tożsamość Ezechiela, nazwanego w w. 4 *synem człowieczym* (*בֶּן־אָדָם*). Był tak wielokrotnie nazwany przez Jahwe (ok. 100 razy) począwszy od tekstu Ez 2,1. Posłaniec Jahwe realizuje zatem misję, która wpisuje się w proces realizowany już wcześniej przez Pana, lecz w stosunku do wydarzenia opisywanego w tekście Ez 40,1 otrzymuje ona nowy charakter. Jej szczególne znaczenie zostało pokreślone w słowach przynaglenia skierowanych do Ezechiela: *Synu człowieczy zobacz oczami swymi* (*בְּעֵינֶיךָ*) *i uszami swymi* (*וּבְאָזְנֶיךָ*) *śłuchaj i weź do serca swego* (*לְבָבְךָ*). Trzy władze poznawcze (zgodnie z antropologią starotestamentalną) zostały tu wymienione. Czy były traktowane jako zmysł orientacyjno-rozpoznawczy serca. Oglądany obraz w kulturze semickiej odgrywał bardzo ważną rolę. Chodzi zarówno o postrzeganie otaczającej rzeczywistości, jak i oglądanie wizji otrzymanej od Boga. Ucho natomiast, poza zdolnością słyszenia dźwięków obecnych w stworzeniu, było taktowane jako organ pozwalający poznać zamysł i postanowienie Jahwe, np. powołanie Samuela (1 Sm 3). Ezechiel miał więc poddać się całkowicie działaniu Bożemu, a tym samym uniknąć niepożądanego rozproszenia. Najważniejszą jednak sferą pozostawało serce. Temat serca należy do centralnych idei antropologii Ezechiela i wiąże się z odnową, jaką Jahwe zapowiedział względem Izraela: *I dam wam serce nowe, i ducha nowego dam we wnętrzości wasze, i usunę serce kamienne z ciała waszego, i dam wam serce (z) ciała* (Ez 36,26). Tylko ten, kto miał takie serce, był uzdolniony do właściwego wysłuchania słowa Jahwe, a taką osobą stał się Ezechiel, którego postawa była całkowitym przeciwieństwem postawy opornych mieszkańców Jerozolimy, a nawet zesłańców, wśród których przebywał prorok: *To synowie upartych twarzy i mocnych (zatwardziały) serc, Ja posyłam cię do nich, a ty powiesz do nich: Tak mówi Pan, Jahwe* (Ez 2,4). Tacy „synowie” nie byli w stanie wziąć sobie do serca tego, co mówił Jahwe, co przekazywał prorokowi w wizji i audycji.

W nowej sytuacji, w jakiej znalazł się prorok, tylko on był zdolny do percepcji nowej „mowy” Pana, a to na skutek wewnętrznej dyspozycji, czyli otwartego serca i gotowości do słuchania i oglądania tego wszystkiego, co Pan

objawiał. Przedmiotem percepcji Ezechiela miało być, według słów posłańca: *wszystko, co ja pokazuję (מֵרָאָה) tobie*. Zastosowana tu forma מֵרָאָה (*hifil*, imiesłów od רָאָה) wskazuje na czynność oglądania, do jakiej został uzdolniony prorok. Ogląd (wizja) stanowi sedno nowego doświadczenia Ezechiela (choć był już doświadczonym wizjonerem), a nowość sytuacji, w jakiej się znalazł, sprawiała, że zostało ono opisane już na początku bardzo wyrazistymi zwrotami, do których należą także kolejne słowa (również stanowiące wstęp do opisu samej wizji): *ponieważ dlatego, aby pokazać zostałaś tutaj przyprawadzony*. Ezechiel został *przyprawadzony* (por. ww. 1.2.3), *aby widzieć (רָאָה)*. W całym w. 4 rdzeń רָאָה występuje aż 4 razy (wyjątek na tle całej księgi; por. Ez 43,3).

Duchowe doświadczenie Ezechiela nie miało pozostać jego tajemnicą. Będąc wizjonerem, stał się też świadkiem: *opowiedz wszystko (to), co ty widzisz domowi Izraela*. Polecenie otwiera imperatyw הִגֵּד. Ta forma odpowiada trzem innym imperatywom występującym w pierwszej części w. 4 (*zobacz, słuchaj, weź*). Na początku prorok jest odbiorcą wizji, a następnie zostaje przynaglony do działania, czyli dokładnego przekazania tego wszystkiego, co stało się udziałem w jego poznaniu. Prorok miał skierować się *z haggadą* do domu Izraela (לְבֵית יִשְׂרָאֵל), jest to już drugie użycie nazwy „Izrael” w bloku 40–48. W w. 2 mowa była o ziemi Izraela, natomiast w w. 4 jest wzmianka o ludzie, który w Księdze Ezechiela często nazywany jest domem Izraela. Te dwie rzeczywistości, które historycznie przynależały do siebie, znajdowały się w czasie misji Ezechiela w całkowitej separacji. Jedynie prorok miał do nich pełny dostęp. W zamyśle Jahwe miała dokonać się nie tylko odnowa Izraela, lecz również jego ponowne zamieszkanie w odnowionej ziemi.

Plany nowej świątyni (40,5–42,20)

Prorok informuje o miarach, jakimi posługiwał się mąż-przewodnik (40,5), a następnie opisuje zewnętrzną bramę wschodnią kompleksu świątynnego (40,6–16); dziedziniec zewnętrzny (40,17–19); kolejne bramy zewnętrzne: północną (40,20–23) oraz południową (40,24–27); wewnętrzne bramy oraz dziedziniec wewnętrzny (40,28–37); szczegółowy opis dziedzińca wewnętrznego (40,38–47); przedsionek świątyni (40,48–49); Miejsce Święte (41,1–2); fi-

lary wejścia (41,3-4); budowle pomocnicze świątyni (41,5-11); ogólne wymiary kompleksu świątynnego (41,12-15a); ornamentyka wewnętrzna świątyni (41,15b-20); ołtarz i drzwi (41,21-26); dodatkowe budowle świątynne (42,1-14); wymiary całego kompleksu świątynnego (42,15-20).

Ez 40,5

וְהָיָה חוֹמָהּ מִחוּץ לַבַּיִת סָבִיב סָבִיב וּבֵיד הָאִישׁ קֵנָה הַמִּדָּה שֵׁשׁ-אַמּוֹת
בְּאַמָּה וְטַפַּח וַיִּמָּד אֶת-רֹחַב הַבִּנְיָן קֵנָה אֶחָד וְקוֹמָהּ קֵנָה אֶחָד:

*A oto mur od zewnątrz świątyni dokoła, zewsząd (dokoła)
i w ręku tego męża trzcina miernicza, sześć łokci, na łokieć i dłoń
(liczonych); i zmierzył szerokość budynku: trzcina jedna i wyso-
kość, trzcina jedna.*

Prorok dzieli się swoimi kolejnymi spostrzeżeniami. Na pierwszym miejscu zwraca uwagę na *mur* (חוֹמָה). Ezechiel stosuje to określanie zaledwie 2 razy w tekście 40–48 (40,5; 42,20) – znacznie częściej używa terminu קִיר (Ez 41,5-25), który może oznaczać również *ściany* oraz rdzeni גִּידָר (Ez 42,7.10) i טוֹר (Ez 46,23). Różnorodne określenia murów świadczą zarówno o bogactwie językowym Ezechiela, jak i o wyrafinowanym charakterze budowli opisywanych przez proroka.

Mury stanowiły istotną część zarówno miast, jak i obiektów świątynnych w starożytności (bliskowschodniej). Mur był pierwszym obiektem dostrzeganym już z daleka przez przybysza. Obwarowania budowane były z kamienia lub cegły. Obecnie często są jedynymi wyraźnymi pozostałościami starożytnych miast odkrywanych przez archeologów. Mury były symbolem bezpieczeństwa i oddzielenia od tego, co było na zewnątrz. W przekonaniu Izraelitów mury Jerozolimy były znakiem błogosławieństwa Bożego i Jego wierności. Te przekonania jednak nie były poparte czynami ludu – odstępstwa od Pana spowodowały upadek miasta i ruinę jego murów. Sama idea murów jednak pozostała w narodzie. Do niej nawiązuje Ezechiel i umieszcza wzmiankę o niej wraz z motywem bramy (w. 3) już na początku relacji z otrzymanej wizji (Ez 40–48).

Punktem centralnym zainteresowania proroka była *świątynia* (בַּיִת). Zastosowany tu rdzeń służy również na określenie *domu* (בֵּית) Izraela (w. 4). Świątynia miała być czymś niedostępnym. Wyjątek stanowili ci, których miał poprowadzić sam Jahwe. Tego przywileju dostąpił Ezechiel, który dodatkowo

otrzymał pomoc w postaci męża-przewodnika i mierniczego. Mury otaczające świątynię miały charakter kompletny, co podkreśla formuła **קָרְבִּיב קָרְבִּיב**. Rdzeń **קָרְבִּיב** oznacza *obwód, okrąg*, coś co, jest całkowicie zamknięte i oddzielone. Dla obserwatora znajdującego się wewnątrz terenu oglądana konstrukcja jawiła się jako coś otaczającego dokoła miejsce zabudowane. Ezechiel podobne spostrzeżenie opisał w tekstach Ez 8,10; 37,2; 41,10.16. Świątynia posiadała zatem idealne mury, które gwarantowały jej bezpieczeństwo, a nade wszystko chroniło jej wymiar sakralny. Oglądane mury były już innej natury od tych historycznych (Jerozolimy) i gwarantowały pełne i trwałe oddzielenie. Do wnętrza nie mieli dostępu wrogowie Izraela, gdyż była to budowla Jahwe, a nie konstrukcja wzorowana na budowach pogańskich, a taką niegdyś była świątynia Salomona, stworzona faktycznie przez Fenicjan. W nowej świątyni wszelkie obce elementy nie będą miały już żadnego wpływu.

W dalszej części w. 5 prorok powraca do opisu męża dzierżącego *trzcinę mierniczą* (**קִנְיָה הַמִּדָּה**). Przekaz rezultatów czynności mierniczych (wymiały obiektu) będą głównym zadaniem przewodnika Ezechiela. Miary podawane były w *łokciach* (**אַמָּה**). Charakterystyczne dla Ezechiela jest to, że pomimo faktu wielokrotnego wspomniania świątyni w Jerozolimie i samego miasta (Ez 1–39), nie podawał żadnych wymiarów w łokciach. Sytuacja zmieniła się radykalnie w tekście Ez 40–48, w którym termin **אַמָּה** występuje ok. 90 razy. Miary długości, jakie stosowano w ówczesnej epoce, określano terminem **אַמָּה** (*łokieć*). Deuteronomista stosuje tę miarę w opisie świątyni Salomona (1 Krl 6). Łokieć był miarą, która opierała się na długości przedramienia ręki człowieka (ok. 50 cm). W praktyce stosowano dwie miary określane terminem **אַמָּה**. Pierwszy łokieć mierzył 45 cm (tzw. zwykły), a drugi 55 cm (tzw. królewski). Ten drugi znany był również w środowisku babilońskim i do niego prawdopodobnie odwołuje się prorok. Nie wchodząc w niuanse metryczne, można w zaokrągleniu stwierdzić, że łokieć odpowiada odcinkowi o długości ok. 50 cm. Prorok wspomina jeszcze o drugiej jednostce mierniczej, czyli o *dłoni* (**טֶפַח**), która mierzyła ok. 22 cm.

Przewodnik Ezechiela dzierżył trzcinę mierniczą o długości ok. 3 m (sześć łokci). Pierwsze pomiary, jakie poczynił ów mąż, odnosiły się do *budowli* (**הַבְּנִינִי**) oznaczającej mur (por. w. 5a). Jest to typowo Ezechielowy termin, tylko przez niego używany (Ez 40,5; 41,12.15; 42,1.5; 42,10; por. 41,13). Proporcje tego muru były wyidealizowane, bowiem określały jej wymiary: 6 łokci wysokości i 6 łokci szerokości (3 na 3 m). W ówczesnej praktyce budowlanej stosowano różne wymiary murów miejskich i świątynnych, w zależności od topografii oraz rozmiarów centralnej budowli. Tam gdzie była naturalna

ochrona (np. głęboka dolina), mury były skromniejsze, natomiast w wypadku terenu płaskiego koniecznym było tworzenie wyższych i solidniejszych obwarowań. Tak było w wypadku historycznej Jerozolimy. Jej najsłabszym punktem obronnym była strona północna, tam też wybudowano aż trzy mury (I w. po Chr.). Idealna świątynia nie potrzebowała takiego rozróżnienia. Jej mur był jednorodny. Nie ma również wskazówki, z jakiego materiału wykonany był mur, nie miało to bowiem dla Ezechiela żadnego znaczenia. Prorok podkreśla natomiast fakt, że kształty murów posiadały harmonię, która była odzwierciedleniem doskonałości ich Twórcy, którym był Jahwe.

Chwała Jahwe opuszczając świątynię od strony bramy wschodniej, zatrzymała się na górze (Oliwnej). Tymczasem do nowej świątyni został wprowadzony prorok właśnie od strony bramy wschodniej. W ten sposób zamyka się niejako cykl wyjścia i wejścia. Jahwe po opuszczeniu świątyni ziemskiej, będzie obecny w odnowionym sanktuarium, do którego wkroczy chwała Pana – dokona się to właśnie od strony wschodniej bramy (por. 43,1-2), do której nie będzie miał przystępu odnowiony Izrael. Zapowiedzią tego procesu była obecność Ezechiela przy bramie wschodniej. Jahwe zatem odwróci niepowodzenie, jakie spotkało naród, a otwierając bramę wschodnią, wprowadzi do świątyni błogosławieństwo (reprezentowane przez obecność proroka).

Dostęp do bramy i ogłód jej gwarantował mąż-przewodnik. Brama znajdowała się na podwyższeniu, zatem prowadziły do niej schody. Było to zgodne ze wcześniejszym stwierdzeniem o położeniu budowli na bardzo wzniosłej górze (w. 2). Mąż rozpoczął *wstępowanie* (לַעֲלוֹת) na górę. Pojawia się tym samym motyw znany z *psalmów stopni* (Ps 120–134), w których znajdują się zwroty mówiące o przybywaniu do świątyni: *Tam wstępują (לַעֲלוֹת) pokolenia, pokolenia Pańskie, według prawa Izraela, aby wielbić imię Jahwe* (Ps 122,4). Opisywany przez Ezechiela mąż zachowuje się zatem jak pielgrzym. Pątnicy często przybywali do Jerozolimy od strony wschodniej, bowiem kroczyli do miasta od strony Jordanu, wzdłuż którego biegły ważne szlaki handlowe i pątnicze. Wprawdzie prorok abstrahuje od konkretów historycznej świątyni, lecz sformułowania, jakimi się posługuje miały wywołać u odbiorców stosowne skojarzenia, które pozwalały sięgnąć do obrazu historycznej Jerozolimy, za którą tęsknili (por. Ps 137), choć prorok nie odwołuje się do historii Miasta Dawidowego.

Przewodnik spełnia w dalszym ciągu funkcję mierniczego. Bramy miały po siedem stopni (por. ww. 22.26), a zatem ich liczba była pełna, zgodnie z symboliką semicką. W najwyższym punkcie schodów znajdował się *próg* (חֶסֶל). Próg był wyrazistym punktem granicznym pomiędzy dwoma sferami (*profanum* i *sacrum*). W historycznej świątyni jerozolimskiej był urząd strażnika progu (Jr 35,4). Jego zadaniem była troska o czystość świątyni i usuwanie wszelkich elementów pogańskich (por. 2 Krl 22,4). Wymiar progu odmierzonego przez męża wynosił jedną trzecinę, a zatem ok. 3 m, tak samo jak podstawowe wymiary muru (wysokość i szerokość). Ta zbieżność nie była przypadkowa, lecz wpisywała się w harmonię kształtów i proporcji całej budowli. Poszczególne stopnie zapewne również posiadały szerokość ok. 3 m.

Ez 40,7

וְהָתָא קִנָּה אֶחָד אֶרֶץ וְקִנָּה אֶחָד רֹחַב וּבֵין הַתְּאִים חֲמִשׁ אַמּוֹת וְסָף הַשַּׁעַר
מֵאַצֵּל אוֹלָם הַשַּׁעַר מִהַבִּית קִנָּה אֶחָד:

*A wnęka: trzcina jedna długości i trzcina jedna szerokości;
a między wnękami pięć łokci; a próg bramy od strony przedsion-
ka bramy od świątyni, trzcina jedna.*

וּבֵין LXX και το αιλαμ ανα μεσον

Bramy w starożytności semickiej były obiektami rozbudowanymi i spełniały różnorodną funkcję, w szczególności obronną, komunikacyjną i kultyczną. Bramy posiadały drzwi, o których w w. 7 nie ma mowy. Tradycyjnie bramy otwierano rano, a zamykano wieczorem (por. Joz 2,5; Sdz 19,27). Opis Ezechiela wskazuje na charakter obronny bramy. Wieże i bramy usytuowane w murach ułatwiały defensywę w sytuacji oblężenia. Wprawdzie o oblężeniu w Ez 40 nie ma mowy, lecz opis bramy nawiązuje do zwyczajów znanych w ówczesnej epoce. Archeologia odsłoniła bramy miejskie (warowni) z rejonu Kanaanu już z okresu wczesnego brązu (schyłek czwartego tysiąclecia przed Chr.). W miarę rozbudowy murów bramy stawały się wąskimi i długimi przejściami połączonymi z drogą prowadzącą do centrum miejscowości. Z okresu Salomona pochodzą bramy odkryte w Megiddo, które były zaopatrzone w liczne filary oddzielone od siebie wnękami. O takich *wnękach* (הַתְּאִים) wspomina również Ezechiel. Mogły one służyć za pomieszczenia, w których przebywali strażnicy pilnujący dostępu do wnętrza miejscowości. Wnęki miały kształt kwadratu o boku jednej trzciny, natomiast oddzielające je filary były długości pięć łokci, czyli ponad 2,5 m.

Ez 40,8-9

וַיִּמַּד אֶת־אֶלֶם הַשַּׁעַר מִהַבִּית קִנָּה אֶחָד:
וַיִּמַּד אֶת־אֶלֶם הַשַּׁעַר שְׁמֹנֶה אַמּוֹת וְאֵילּוֹ שְׁתֵּים אַמּוֹת וְאֶלֶם הַשַּׁעַר
מִהַבִּית:

*I zmierzył przedsionek bramy od świątyni, trzcina jedna. I zmie-
rzył przedsionek bramy osiem łokci, a jego filary dwa łokcie,
a przedsionek bramy (był) od świątyni.*

Konstrukcja bramy prezentuje się niezwykle okazale. W jej strukturze znalazło się miejsce na *przedsionek* (אַלֶּם); tym samym terminem określony jest również przedsionek świątyni Salomona (1 Krn 28,11; Ez 40,48). Przedsionek bramy znajdował się w jej najgłębszej części i prowadził do wnętrza obrębu świątynnego. Był on o wymiarach jednej trzeciny (3 m) na osiem łokci (ok. 4 m), pozostawał oddzielony od wnętrza filarami na dwa łokcie (ok. 1 m).

Ez 40,10-11

וְתֵאֵי הַשַּׁעַר דֶּרֶךְ הַקִּדִּים שְׁלֹשָׁה מִפָּה וְשְׁלֹשָׁה מִפָּה אַחַת לְשְׁלֹשָׁתָם
וּמִדָּה אַחַת לְאַיִלָם מִפָּה וּמִפּוֹ:
וַיִּמְד אֶת־רֹחַב פֶּתַח־הַשַּׁעַר עֶשְׂרֵי אַמּוֹת אַרְבֶּה הַשַּׁעַר שְׁלוֹשׁ עָשָׂר אַמּוֹת:

I wnętrza bramy (skierowanej) drogą na wschód, (były po) trzy z tej i trzy z tamtej (strony). Miara jednej (taka sama) dla trzech (z) nich; i pomiar (ten sam) jeden dla filarów z tej i z tamtej (strony).

I zmierzył szerokość wejścia bramy: dziesięć łokci, długość bramy trzynaście łokci.

Brama wschodnia była niezwykle wzmocniona. Posiadała aż sześć wnek, po trzy z każdej strony. Były jednakowych rozmiarów, oparte na planie kwadratu o boku ok. 3 m. Pomiedzy wnękami znajdowały się filary. Szerokość i długość bramy miały następujące wymiary: dziesięć łokci (ok. 5 m) na trzynaście łokci (ok. 6,5 m).

Ez 40,12

וּגְבוּל לְפָנֵי הַתְּאֻזֹּת אֲמָה אַחַת וְאַמָּה־אַחַת גְּבוּל מִפָּה וְהָתָּא שֵׁשׁ אַמּוֹת
מִפּוֹ וְשֵׁשׁ אַמּוֹת מִפּוֹ:

A granica przed wnękami: łokieć jeden i łokieć jeden granicy z tej (strony). A wnęka sześć łokci z tej (strony), sześć łokci z tamtej (strony).

הַתְּאֻזֹּת LXX των θειμ
מִפָּה LXX και ενθεν

Pomiędzy głównym przejściem w bramie a wnękami była linia, która mogła być swoistym progiem o szerokości jednego łokcia. Przebiegała ona od wschodu do zachodu, zgodnie z ukierunkowaniem całej konstrukcji. Owe progi miały sześć łokci długości i było ich sześć, zgodnie z liczbą wszystkich wnęk. Owe liczne progi świadczyły o kunszcie budowlanym całej konstrukcji, która zawierała liczne pomieszczenia, wyraźnie od siebie oddzielone. Prorok powtarzając wymiary poszczególnych wnęk (sześć łokci na sześć łokci) przypomina fakt, że pomieszczenia były zbudowane na planie kwadratu, co mogło uchodzić za konstrukcję bardzo harmonijną i wpisującą się w doskonałość kształtów całej bramy.

Ez 40,13

וַיִּמְדֵּ אֶת־הַשַּׁעַר מִגֹּג הַתָּא לָגֹו רָחֵב עֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ אַמּוֹת פֶּתַח נֶגֶד פֶּתַח:

*I zmierzył bramę od dachu (jednej) wnęki do dachu jej (drugiej);
szerokość dwadzieścia pięć łokci, wejście naprzeciw wejścia.*

מִגֹּג הַתָּא LXX του τοιχου

Prorok konsekwentnie przypomina o funkcji mierniczego, jaką spełniał mąż-przewodnik. Formuła wprowadzająca וַיִּמְדֵּ (i zmierzył) występuje w wielu tekstach Ezechiela (Ez 40,5-6.8-9.11.13.19.23.27-28.32.47-48; 41,1.2.3.4.5; 47,3.4.5). Pojawia się ona szczególnie w kontekście prezentacji świątyni i jej otoczenia (Ez 40–42). Dotychczasowe pomiary odnosiły się do dolnych partii konstrukcji. W w. 13 pojawia się natomiast wzmianka o *dachu* (גַּג). Ten hebrajski termin oznacza zarówno *dach*, jak i *sufit*, a więc to wszystko, co stanowi najwyższą część konstrukcji. Tekst jednak nie jest zorientowany na podanie informacji o szczegółach architektonicznych, a jedynie na wymiary całej bramy, a konkretnie jej szerokość, która wynosiła dwadzieścia pięć łokci, a zatem ok. 12,5 m. O kształcie całej konstrukcji informuje ostatnia fraza w. 13: *wejście naprzeciw wejścia*. Chodzi o skrajne punkty bramy na linii wschód – zachód. Od zewnątrz wkraczano do bramy od strony wschodniej, a następnie przechodziło się prostym przejściem wzdłuż wnęk aż dochodziło się do wyjścia prowadzącego na zewnętrzny dziedziniec świątynny. Wewnętrzny plan bramy był zatem prosty, w przeciwieństwie do innych możliwych kombinacji, np. opartych na planie litery „L” lub podwójnej „L”. W aktualnych murach Jerozolimy (z XVI w.) obecne są wszystkie trzy możliwości, np. Brama Damasceńska (po-

dwójne „L”), Brama Jafska i Brama Syjońska (pojedyncze „L”), Brama Lwów (prosta linia). Brak „labiryntu” ułatwiał wejście do wnętrza, z którego mógł Ezechiel skorzystać.

Ez 40,14

וַיַּעַשׂ אֶת־אֵילִים שְׁשִׁים אַמָּה וְאֶל־אֵיל הַחֹצֵר הַשָּׁעַר סָבִיב סָבִיב:

I uczynił filary (na) sześćdziesiąt łokci, a dla filaru dziedziniec bramy dookoła ze wszystkich stron.

וַיַּעַשׂ אֶת־אֵילִים LXX και το αιθριον του αιλαμ της πυλης

W miejsce typowej formuły וַיִּמָּד (*i zmierzył*) w w. 14 pojawia się zwrot וַיַּעַשׂ (*i uczynił*; por. Ez 18,27). Użyty tu czasownik bardzo często występuje w Ez 40–48, najczęściej jednak w kontekście opisu istniejących już elementów budowli (por. Ez 40,17; 41,18–20), a nie czynności wykonywanej przez męża (jak jest to w w. 14). Mierniczy nie był budowniczym, lecz dokonywał pomiarów. W. 14 odnosi się do wymiarów *filarów* (אֵילִים). Termin אֵיל oznacza *baran* (por. Ez 27,21), natomiast w architekturze – *filar* (a w botanice *duże drzewo*, por. Iz 57,5). Owe filary znajdowały się przy wyjściu bramy (na dziedziniec zewnętrzny świątyni), a ich wysokość liczyła sześćdziesiąt łokci, czyli 30 m. Górowały nad całą budowlą, która otoczona była dziedzińcem zewnętrznym.

Ez 40,15

וְעַל פְּנֵי הַשָּׁעַר הַיְּאֵתוֹן עַל־לִפְנֵי אֵלֶם הַשָּׁעַר הַפְּנִימִי חֲמִשִּׁים אַמָּה:

A w kierunku oblicza bramy wejściowej, w stronę oblicza przed-sionka bramy wewnętrznej: pięćdziesiąt łokci.

הַיְּאֵתוֹן LXX εἰς ὅθεν

Prorok podaje z kolei długość całej konstrukcji, która wynosi pięćdziesiąt łokci (ok. 25 m). Taki odcinek musiał przejść każdy, kto chciał korzystać z bramy wschodniej (faktycznie była ona zamknięta; por. Ez 44,2). Był to odcinek drogi, który „przygotowywał” każdego z odwiedzających, którzy

opuszczali *profanum*, a wkraczali do sfery *sacrum*. Podane wielkości (ww. 11.13.14.15) odnoszą się do wszystkich trzech wymiarów konstrukcji bramy, czyli długość: pięćdziesiąt łokci, szerokość: dwadzieścia pięć łokci, wysokość (filarów): trzydzieści łokci) i szerokość wewnętrznego przejścia: trzynaście łokci. Do tego trzeba dodać zawężenie odrzwi (długość progu): jedna trzecina, czyli ok. 3 m (w. 6).

Ez 40,16

וְחַלְנוֹת אֶטְמוֹת אֶל־הַתְּאִים וְאֶל אֲלֵיהֶמָּה לְפָנֶיהָ לְשַׁעַר סָבִיב סָבִיב וְכֵן
לְאֵלְמוֹת וְחַלְנוֹת סָבִיב סָבִיב לְפָנֶיהָ וְאֶל־ אֵיל תְּמָרִים:

I (były) okna zakratowane we wnękach i przy filarach ich do środka przy bramie dookoła ze wszystkich stron; i tak (było) dla przedsionków i okien dookoła ze wszystkich stron do środka; a na filarze (były) palmy.

לְאֵלְמוֹת וְחַלְנוֹת LXX τοῖς αἰλαμ θυρίδες

Kończąc opis bramy zewnętrznej, prorok zwraca uwagę na pewne szczególne architektoniczne opisywanej budowli.

Po pierwsze, wnęki były zaopatrzone w *zakratowane okna* (חַלְנוֹת אֶטְמוֹת). To pierwszy tekst, w którym prorok wspomina o oknach (por. Ez 40,16.22.25.29.33.36; 41,16.26). Nie miały one funkcji otworów zewnętrznych (dostarczanie światła i świeżego powietrza), bowiem znajdowały się w murze wewnętrznym wnęk, czyli skierowane były na przejście znajdujące się w bramie (między wejściem a wyjściem) i zaopatrzone były w kraty (por. Ez 41,16.26). Już w pierwszej świątyni były zakratowane okna (por. 1 Krl 6,4). Ezechiel podając ten szczegół, jeszcze bardziej wskazuje na charakter obronny całej konstrukcji. Liczba tych okien nie została podana, musiała być jednak znaczna, bowiem otwory wypełniały całą wewnętrzną przestrzeń bramy, o czym świadczy rozbudowana formuła: *zakratowane we wnękach i przy filarach ich do środka przy bramie dookoła ze wszystkich stron; i tak (było) dla przedsionków i okien dookoła ze wszystkich stron do środka*.

Po drugie, na *filarze* (były) *palmy* (תְּמָרִים). Palmy miały stanowić element ornamentyki świątyni (por. Ez 40,16.22.26.31.34.37; 41,18.19.20.26). Prorok nawiązuje tu do tradycji znanej już z epoki Salomona: *Ponadto na wszystkich ścianach świątyni wokoło wyrzył jako płaskorzeźby podobizny cherubów i palm oraz*

girlandy kwiatów wewnątrz i na zewnątrz (1 Krl 6,29; por. 1 Krl 6,32.35; 7,36; 2 Krn 3,5). Palma, obok winnej latorośli, drzewa figowego oraz oliwki, należała do najważniejszych roślin wspominanych w Starym Testamencie.

Ez 40,17

וַיְבִיאֵנִי אֶל-הַחֲצֵר הַחִיצוֹנָה וְהִנֵּה לְשָׁכוֹת וְרִצְפָּה עָשׂוּי לְחֲצֵר סָבִיב סָבִיב
שְׁלֹשִׁים לְשָׁכוֹת אֶל-הַרִצְפָּה:

I wprowadził mnie do dziedzińca zewnętrznego, a oto (były) sale, a kamienna posadzka (była) wykonana na dziedzińcu dookoła ze wszystkich stron; trzydzieści sal (było) przy kamiennej posadzce.

עָשׂוּי LXX brak
אֶל = עַל

Mąż-przewodnik kontynuując swoją misję, *wprowadził* (וַיְבִיאֵנִי) Ezechieła w obręb znajdujący się wewnątrz murów, który został określony formułą הַחֲצֵר הַחִיצוֹנָה (*dziedziniec zewnętrzny*). Scena ta przypomina wcześniejsze wydarzenie opisane w Ez 8,7: *I zaprowadził mnie do wejścia dziedzińca, i widziałem, a oto (był) jeden otwór w murze*. Wówczas to prorok był oprowadzany przez Ducha po świątyni, która skalana była grzechami mieszkańców Jerozolimy. W nowej sytuacji dziedziniec świątynny rysuje się jako inna rzeczywistość. Na tym etapie prorok nie wspomina jednak jeszcze o innych ludziach. Jego zainteresowanie koncentruje się na architekturze, czyli na środowisku, w którym miało dokonać się nowe spotkanie Jahwe z Jego ludem. Dziedziniec zawsze odgrywał istotną rolę w strukturze świątyni. Centralna budowla nie mogła funkcjonować bez dziedzińca i okalających go murów. Dziedziniec nie był jednorodny. Ezechieli używa dwóch określeń: dziedziniec zewnętrzny (הַחֲצֵר הַחִיצוֹנָה) oraz dziedziniec wewnętrzny (הַחֲצֵר הַפְּנִימִית). Taki podział odnosił się zarówno do świątyni Salomona, jak i do jawiącej się w wizji Ezechiela zabudowanej przestrzeni (por. Ez 8,16; 40,27). Zastosowany podział odpowiadał funkcjom, do jakich przeznaczone były poszczególne części dziedzińca. Podczas gdy na dziedzińcu zewnętrznym gromadził się cały lud Izraela, to na dziedzińcu wewnętrznym przebywali lewici i kapłani (Sadokici), którzy wykonywali ważne posługi sakralne. Przestrzeń dziedzińca wewnętrznego była bogato zróżnicowana architektonicznie. Prorok nie wchodzi jednak w szczegóły,

stwierdza jedynie, że na niewątpliwie obszernym terenie znajdowały się *sale* (לְשָׁכוֹת). To określenie stosuje prorok wyłącznie w tekście Ez 40–48 (ponad 20 razy). O tych salach nie wzmiankuje prorok w kontekście mowy o świątyni Salomona. Musiały się one tam jednak znajdować, o czym świadczą teksty: 1 Krn 9,26.33; 23,28; 28,12; 2 Krn 31,11; Jr 35,1–36,21; por. Ezd 8,29; 10,6, w kontekście świątyni Zorobabela). Sale te służyły jako pomieszczenia, z których korzystali lewici pełniący służbę w świątyni, spełniały one też funkcję magazynów (dziesięcina, przedmioty święte). Takich sal w nowej świątyni miało być trzydzieści. Wzmianka o tych pomieszczeniach ma duże znaczenie, bowiem wskazuje na posługę lewitów w nowej świątyni. Jest to zatem motyw łączący stare tradycje z tym, co miało stać się w przyszłości i być udziałem odnowionego ludu. Tradycyjne posługi nie będą usunięte, lecz (odnowione) znajdą ważne miejsce w posłudze świątynnej.

Ezechiel nie podaje szczegółów architektonicznych sal (było ich trzydzieści), wiadomo jednak, że były one rozmieszczone na dziedzińcu zewnętrznym, który wyłożony był dokoła *kamienną posadzką* (רֶצֶפָה). Do tego faktu przywiązuje Ezechiel dużą wagę w ww. 17–18 (por. Ez 42,3). Zastosowany termin jest rzadko używany w BH. W tekście 2 Krn 7,3 jest mowa o kamiennej posadzce w świątyni Salomona, a w Est 1,6 termin רֶצֶפָה oznacza posadzkę z pewnego materiału, jaka znajdowała się w pałacu króla Aswerusa. Posadzki typu רֶצֶפָה znajdowały się jedynie w nielicznych obiektach i świadczyły zarówno o kunszcie budowniczych, jak i o wyjątkowym charakterze całej konstrukcji. W kontekście Ezechiela רֶצֶפָה wypełniał całą przestrzeń, jaką dostrzegał prorok. Teren brukowany był przeciwieństwem do terenu znajdującego się na zewnątrz murów i znajdujących się tam obiektów.

Ez 40,18

וְהָרֶצֶפָה אֶל-כְּתָף הַשְּׁעָרִים לְעִמַּת אֶרֶץ הַשְּׁעָרִים הָרֶצֶפָה הַתַּחְתּוֹנָה:

*A kamienna posadzka (była) z boku bram wzdłuż długości
bram, (była to) kamienna posadzka dolna.*

עַל = אֶל

Kamienna posadzka stanowiła dominantę architektoniczną całego terenu nazwanego dziedzińcem zewnętrznym. Posadzka wypełniała całą przestrzeń, stąd nie było żadnego miejsca pozbawionego kamiennego bruku. Aby ten fakt

podkreślić, prorok zaznacza, że הַרְצָפָה wypełniała szczególnie wszystkie boki bram (łącznie z bramą wschodnią). Bramy stanowiły ważny element architektoniczny dziedzińca zewnętrznego, były one długie na pięćdziesiąt łokci (w. 15) i wpisywały się już częściowo w teren obiektu wewnętrznego (por. aktualny kształt zamkniętej Bramy Złotej w Jerozolimie). Cała konstrukcja bramy otoczona została kamienną posadzką, która nadawała jednolity charakter zamkniętej przestrzeni. Była ona położona niżej w stosunku do dziedzińca wewnętrznego, dlatego została określona terminem הַתְּחִתּוֹנָה (*dolna*).

Ez 40,19

וַיִּמְד רֹחַב מִלְּפָנֵי הַשַּׁעַר הַתְּחִתּוֹנָה לְפָנֵי הַחֲצִיר הַפְּנִימִי מִחוּץ מֵאָה אַמָּה
הַקָּדִים וְהַצָּפוֹן:

I zmierzył szerokość od oblicza bramy dolnej względem dziedzińca wewnętrznego od zewnątrz, (było) sto łokci (od) wschodu i północy.

הַחֲצִיר LXX της πυλης

Prorok ponownie wskazuje na funkcję mierniczego, męża-przewodnika. Dokonał on pomiaru dziedzińca wewnętrznego, licząc od wejścia do bramy wschodniej (dosłownie: *oblicza*), które licowało z murem zewnętrznym całego obiektu, aż do muru okalającego dziedziniec wewnętrzny. Mierzony odcinek liczył sto łokci, czyli ponad 50 m. Uwzględniając dane z w. 23 można stwierdzić, że dziedziniec zewnętrzny posiadał kształt kwadratu, którego boki liczyły sto łokci długości, ten sam kształt posiadały również wnęki znajdujące się w bramie wschodniej (w. 7). Prorok zatem ponownie podkreśla harmonię i doskonałość kształtów obiektów otaczających centralną budowlę świątynną.

Ez 40,20

וְהַשַּׁעַר אֲשֶׁר פָּנָיו דָּרֶךְ הַצָּפוֹן לְחֲצִיר הַחִיצוֹנָה מִדָּד אַרְכּוֹ וְרֹחַבּוֹ:

I brama, której oblicze jej (było skierowane) na drogę północną przy dziedzińcu zewnętrznym, zmierzył długość jej i szerokość jej.

Obok bramy wschodniej (najważniejszej), wspomina prorok bramę północną (הַצִּפּוֹן). W topografii ziemskiej Jerozolimy kierunek północny był najmniej chroniony naturalnymi uwarunkowaniami. Brak było od tej strony doliny, bowiem wzgórze świątynne przechodziło w płaskowyż, który oddzielony był od świątyni nieznacznym zagłębieniem (dolina poprzeczna). W opisie Ezechiela nie ma jednak nawiązania do tego historycznego położenia. Brama północna stanowiła jedno z przejść znajdujących się w murach i prowadziła do dziedzińca zewnętrznego, a więc do tej samej przestrzeni, o której pisał prorok wcześniej (w kontekście bramy wschodniej). Kierunek północny miał również duże znaczenie w orędiu proroka. Wizja wstępna, o której pisze w Ez 1, zapowiadana była powiewem gwałtownego wiatru właśnie z północy (w. 4). W świątyni Salomona również była brama północna, która została sprofanowana przez mieszkańców umieszczających w tym miejscu bożka zazdrości (Ez 8,3.5); tam też zasiadały kobiety oplakujące bożka Tammuza (Ez 8,14). Przez bramę północną kroczyli do Jerozolimy mężowie-egzekutorzy (Ez 9,2). Północ była również znakiem zagrożenia, bowiem z tego kierunku miał przybyć Nabuchodonozor, który rozprawił się nie tylko z Jerozolimą, lecz również z obcymi ludami (Ez 26,7); z północą kojarzą się również najeźdźcy koalicji Goga (Ez 38,6.15; 39,2). *Północ* (הַצִּפּוֹן) najczęściej jest wzmiankowana w Ez 40–48 (32 razy). Już w w. 19 prorok wspomina o północy, która również staje się (w kontekście murów) punktem odniesienia do dokonywanych pomiarów. Towarzyszący prorokowi mąż dokonał również pomiarów (długości i szerokości) bramy północnej.

Ez 40,21

וְתָאוּ שְׁלוֹשָׁה מָפוֹ וּשְׁלֹשָׁה מָפוֹ וְאֵילוּ וְאַלְמוֹ הֵיָה כְּמִדַּת הַשַּׁעַר הָרִאשׁוֹן
הַמֵּשִׁים אִמָּה אָרְכּוֹ וְרֹחַב הָחֵשׁ וְעֶשְׂרִים בְּאַמָּה:

I (były) wnęki jej, trzy z tej i trzy z tamtej (strony) i (były) filary jej, i (były) przedsionki jej, (i taki sam) był pomiar (jej) jak bramy pierwszej: pięćdziesiąt łokci długość jej i szerokość dwadzieścia pięć łokci.

וְאַלְמוֹ LXX και τα αιλαμμω

W opisie Ezechiela brama wschodnia pozostaje archetypem, tu nazwana jest bramą *pierwszą* (הָרִאשׁוֹן). Jej struktura i wymiary zostały odwzorowane

w kształtach i wielkości w proporcjach opisywanej bramy północnej. Ponownie pojawia się wzmianka o dwóch rzędach wnęk, po trzy z każdej strony. Były one oddzielone filarami, pomiędzy wnękami biegł korytarz zakończony z dwóch stron przedsionkami. Brama miała pięćdziesiąt łokci długości i dwadzieścia pięć szerokości. Takie wymiary również wskazują na harmonię architektoniczną konstrukcji, bowiem całość bramy opierała się na planie dwóch połączonych ze sobą kwadratów, o boku mierzącym dwadzieścia pięć łokci.

Ez 40,22

וְחִלּוֹנוֹ וְאֵילָמוֹ וְתִמְרוֹ כְּמִדַּת הַשַּׁעַר אֲשֶׁר פָּנָיו דֶּרֶךְ הַקָּדִים וּבְמַעְלוֹת שֶׁבַע
יַעֲלִיבוּ וְאֵילָמוֹ לִפְנֵיהֶם:

I okna jej, i przedsionek jej, i palmy jej (były) jak pomiar bramy, której oblicze (było skierowane) na drogę wschodnią i po stopniach siedmiu wchodziło się do niej, a przedsionek jej (był) przed obliczem ich.

לִפְנֵיהֶם LXX εσωθεν

Szczegóły architektoniczne bramy północnej odpowiadają strukturze pierwszej bramy (wschodniej); dotyczy do również okien, przedsionka, jak i ozdobnych palm. Bardziej dokładnie natomiast Ezechiel wypowiada się na temat stopni prowadzących z zewnątrz do bramy i ich liczbie, czyli *siedmiu* (שֶׁבַע). Liczba siedem ma charakter symboliczny (na tle całej Biblii) również w Księdze Ezechiela, np. prorok pozostawał w osłupieniu przez siedem dni pośród zesłańców (Ez 3,15n), przez siedem lat miała płonąć broń wrogów Izraela (Ez 39,9), a kraj miał być oczyszczany przez siedem miesięcy (Ez 39,12.14). W prorockim opisie bramy teren wokół murów miał być obniżony i – jak się wydaje – z każdej strony do bram zewnętrznych prowadziło siedem stopni (por. Ez 40,26). Takie ukształtowanie terenu nie odpowiadało położeniu historycznej Jerozolimy i wzgórza świątynnego, zatem w tekście Ezechiela można dostrzec tendencje idealizujące, które wskazują na nowość i harmonię kształtów nowej świątyni, niepomierzenie doskonalszej od ziemskiego pierwowzoru.

Ez 40,23

וְשַׁעַר לְחֵצֵר הַפְּנִימִי נֶגֶד הַשַּׁעַר לְצָפוֹן וְלִקְדִּים וַיִּמָּד מִשַּׁעַר אֶל-שַׁעַר מֵאָה:
אַמָּה:

A brama dziedzińca wewnętrznego (była) naprzeciw bramy północnej i wschodniej; i zmierzył od bramy do bramy: sto łokci.

Teren otoczony murem miał charakter zróżnicowany. Cechą charakterystyczną całego zespołu były bramy. Kilka z nich prowadziło na zewnątrz (wspomniane już były dwie bramy, wschodnia i północna, jeszcze inne prowadziły na dziedziniec wewnętrzny i zewnętrzny). Tego typu bramy zatem musiały się znajdować w murze, w konstrukcji wewnętrznej osłaniającej najważniejszą część terenu świątynnego, czyli dziedziniec wewnętrzny i samą budowlę świątynną. W. 23 rozpoczyna się formułą וְשַׁעַר (*a brama*) i sugeruje, że chodzi o jedną bramę, lecz w dalszej partii jest mowa o tym, że znajdowała się ona *naprzeciw bramy północnej i wschodniej*, czyli naprzeciw dwóch bram, zatem pojawia się informacja o północnej i wschodniej bramie wewnętrznej. W obu wypadkach odległość między bramami wynosiła sto łokci, tym samym mur zewnętrzny okalał przestrzeń wewnętrzną w takiej samej odległości zarówno od strony północnej, jak i wschodniej.

Ez 40,24

וַיֹּלֶכְנִי דֶרֶךְ הַדְרֹם וְהִנֵּה-שַׁעַר דֶּרֶךְ הַדְרֹם וַיִּמָּד אֵילָו וַאֲיִלָּמוֹ בְּמִדּוֹת:
הָאֵלָה:

I poprowadził mnie drogą południową; a oto brama drogi południowej, i zmierzył filary jej i przedsionki jej, (te) jak pomiary tamte.

Mąż-przewodnik obrał z kolei kierunek *południowy* (הַדְרֹם). Ten kierunek wspomina Ezechiel (poza Ez 40–48) jedynie w Ez 21,2, w którym obok terminu דְרֹם występuje jeszcze drugi: תִּימָנָה (*Teman*). Była to kraina położona na południe od Judy i często była traktowana synonimicznie jako kierunek południowy. W stosunku do wschodu i północy kierunek południowy ma w relacji Ezechiela mniejsze znaczenie. W kontekście wzmianki o budowlach części południowej prorok zmierza do tego, by wskazać na pełny wymiar

dziedzińca zewnętrznego i wewnętrznego, a więc na te tereny, które otaczały zasadniczą budowlę. Prorok zaznacza, że część południowa miała te same wymiary co północna, stanowiła zatem jej lustrzane odbicie.

Ez 40,25

וְחִלּוֹנִים לוֹ וְלְאֵילָמוֹ סָבִיב
סָבִיב כְּהִחְלָנוֹת הָאֵלֶּה חֲמִשִּׁים אַמָּה אַרְךָ וְרֹחַב חֲמִשׁ וְעֶשְׂרִים אַמָּה:

I okna (będące) dla niej i dla przedsionków jej, dookoła ze wszystkich stron, (tak) jak okna tamte, (liczyły) pięćdziesiąt łokci długości i szerokości dwadzieścia pięć.

Prorok konsekwentnie prezentuje architekturę i wymiary bramy południowej w oparciu o wzorzec poprzednio opisywanych obiektów. Ezechiel koncentruje się na wzmiance o *oknach* (וְחִלּוֹנִים – por. ww. 16.22), które umieszczone były zarówno w przedsionkach, jak i w innych częściach bramy. Całość konstrukcji miała wymiary ujednolicone, które odpowiadały wielkościom pozostałych bram. Koncentryczny układ bram obecnych w dwóch założeniach (mur zewnętrzny i wewnętrzny) sprawiał, że można było poprowadzić dwie proste. Jedna z nich tworzyła linię prostą prowadzącą ze wschodu na zachód przez środek korytarza obu bram wschodnich, która następnie przechodziła przez środek centralnej budowli znajdującej się na dziedzińcu wewnętrznym. Druga linia łączyła wszystkie bramy znajdujące się na odcinku północ – południe. Linia prosta przecinała przez środek przejścia wewnątrz bram, a jej fragment przechodził przez dziedziniec wewnętrzny, na którym znajdował się ołtarz całopaleń. W tym też miejscu przecinały się obie linie. Dzięki zastosowanej symetrii architektonicznej na linii wschód – zachód znajdowały się dwie bramy, a na linii północ – południe cztery. Każda z bram miała te same wymiary: pięćdziesiąt na dwadzieścia pięć łokci; informację tę powtarza prorok również w w. 25.

Ez 40,26

וּמַעֲלֹת שְׁבָעָה עֲלֹתָיו וְאֵלָמוֹ לְפָנֵיהֶם וְתַמָּרִים לוֹ אֶחָד מִפּוֹ וְאַחַד מִפּוֹ אֵל-
אֵילָוִי:

I (było) stopni siedem, (które) wznosiły się do niej, i przedsionki jej (były) przed obliczem ich i palmy (były) przy niej, jedna z tej, a druga z tamtej (strony) na filarze jej.

עַל = אֶל

Brama południowa była zdystansowana od centrum dziedzińca wewnętrznego w takiej samej odległości, jak brama północna. Jej architektura i ozdoby były standardowe. Od zewnątrz prowadziło do niej siedem stopni, podobnie jak do bramy północnej (i wschodniej). Wspólnym motywem dekoracyjnym wszystkich tego typu obiektów były *palmy* (תְּמָרִים). Brak różnic architektonicznych opisywanych bram świadczy o całkowicie abstrakcyjnym charakterze usytuowania kompleksu w stosunku do konkretnego środowiska, czyli do świątyni Salomona. Obiekt, jaki prezentuje Ezechiel, położony był na bardzo wzniosłej górze (w. 2), a taki teren zawsze przysparzał wiele problemów budowniczym, którzy z konieczności musieli dostosować obiekt do topografii; często zmuszało to do większej ingerencji w naturalne środowisko, jak miało to miejsce w przypadku np. świątyni zbudowanej przez Heroda Wielkiego w I w. przed Chr. Takich ograniczeń nie posiadała świątynia opisywana przez Ezechiela, pomimo usytuowania jej na wysokiej górze.

Ez 40,27

וְשַׁעַר לְחֵצֵר הַפְּנִימִי דֶרֶךְ הַדְרֹם וַיָּמַד מִשַּׁעַר אֶל־הַשַּׁעַר דֶּרֶךְ הַדְרֹם מֵאָה אַמּוֹת:

I (była) brama dziedzińca wewnętrznego (w kierunku) drogi południowej, i zmierzył od bramy do bramy (w kierunku) drogi południowej: sto łokci.

Dziedziniec wewnętrzny miał trzy bramy (podobnie jak dziedziniec zewnętrzny). Cały układ był niezwykle harmonijny i proporcjonalny, o czym decydowały również zastosowane miary. Prorok zaznacza, że również w części południowej odległość między bramami wynosiła sto łokci (por. ww. 19.23.27.47). Liczba sto w późniejszych prorocztwach była synonimem pełnego rozwoju; dotyczyło to też liczby lat życia człowieka (por. Iz 65,20).

Ez 40,28

וַיְבִיאֵנִי אֶל־חֹצֵר הַפְּנִימִי בַשַּׁעַר הַדָּרוֹם וַיְמַד אֶת־הַשַּׁעַר הַדָּרוֹם כַּמְדוֹת
הָאֵלֶּה:

I wprowadził mnie do dziedzińca wewnętrznego przez bramę południową i zmierzył bramę południową, jak pomiary tamte.

הַדָּרוֹם LXX brak

Do dziedzińca zewnętrznego prorok wkroczył przez bramę wschodnią, natomiast do dziedzińca wewnętrznego wprowadził go mąż-przewodnik, idąc przez bramę południową. Było to czymś całkowicie zrozumiałym, bowiem po tej stronie obiektu znajdował się Ezechiel (ww. 24-27). Brama południowa (wewnętrzna) również została poddana pomiarom, które wykazały, że jest ona identyczna w stosunku do pozostałych przejść.

Ez 40,29

וְתֹאזוּ וְאִילוּ וְאֶלְמוּ כַּמְדוֹת הָאֵלֶּה וְחִלּוֹנוֹת לוֹ וְלֶאֱלֹמוֹ סָבִיב
סָבִיב חֲמִשִּׁים אַמָּה אַרְבֵּי וָרֹחַב עֶשְׂרִים וְחִמֵּשׁ אַמּוֹת:

I wnęki jej, i filary jej, i przedsionki jej, jak pomiary tamte; a okna dla niej i dla przedsionków jej dookoła ze wszystkich stron: pięćdziesiąt łokci długości, a szerokość dwadzieścia pięć łokci.

Prorok z kolei wymienia poszczególne elementy architektoniczne bramy południowej (wewnętrznej): wnęki, filary, okna i przedsionki, które są identyczne w stosunku do kształtów i wymiarów pozostałych bram (wszystkich dziedzińców).

Ez 40,30

וְאֶלְמוֹת סָבִיב סָבִיב אַרְבֵּי חֲמֵשׁ וְעֶשְׂרִים אַמָּה וָרֹחַב חֲמֵשׁ אַמּוֹת:

I przedsionki (były) dookoła ze wszystkich stron, długość dwadzieścia pięć łokci i szerokość pięć łokci.

Przedsionki znajdowały się u wejścia i wyjścia do bramy i mierzyły odpowiednio dwadzieścia pięć łokci długości i pięć łokci szerokości. Ich długość odpowiadała szerokości całej bramy.

Ez 40,31

וְאֵלְמוֹ אֶל־הַחֹצֵר הַחִצּוֹנָה וְתִמְרִים אֶל־אֵילֶי וּמַעְלֹת שְׁמוֹנָה מַעְלֵוֹ:

A przedsionek (znajdował się od strony) dziedzińca zewnętrznego, i palmy (były) na filarach jej, i (było) stopni osiem (do) jej wejścia.

עַל = אֶל

Prorok koncentruje swoją uwagę na przedsionku, który znajdował się w bramie od strony dziedzińca wewnętrznego. Była to pierwsza zabudowana przestrzeń bramy, do której wkraczało się po opuszczeniu dziedzińca zewnętrznego. Do samej bramy prowadziło *osiem* (שְׁמוֹנָה) stopni (por. ww. 34.37). Dziedziniec wewnętrzny był zatem podwyższony w stosunku do dziedzińca zewnętrznego, podobnie jak ten ostatni był podwyższony w stosunku do *profanum* (na zewnątrz murów). Osiem stopni to o jeden stopień więcej w stosunku do stopni prowadzących do bram murów zewnętrznych (ww. 22.26). Współcześnie również można dostrzec w Jerozolimie podniesioną centralną płaszczyznę znajdującą się w świętej przestrzeni na Placu Świątyni (*Haram asz-Szarif*). Na niej jest umieszczona Kopia Skały (mylnie nazywana meczetem Omara). Różnica poziomów ma również znaczenie symboliczne, bowiem oddziela od siebie poszczególne strefy, z których najważniejsza jest najwyżej położona.

Ez 40,32

וַיְבִיאֵנִי אֶל־הַחֹצֵר הַפְּנִימִי דֶּרֶךְ הַקָּדִים וַיִּמְד אֶת־הַשַּׁעַר כַּמְדוֹת הָאֵלָּה:

I wprowadził mnie na dziedziniec wewnętrzny drogą wschodnią i zmierzył bramę, jak pomiar tamte.

Prorok wkroczył na dziedziniec wewnętrzny bramą południową (w. 31), tymczasem w w. 32 jest mowa o kierunku wschodnim. Oznacza to, że mąż-przewodnik prowadził proroka od bramy południowej w stronę wschodnią, a więc tą, która została wymieniona na początku opisu (w. 6). Wewnętrzna brama południowa była wspomniana już w. 28; jej wymiary były tożsame z pozostałymi bramami, co również zaznacza prorok w w. 32. Zgodnie z jego treścią Ezechiel znalazł się na linii wschód – zachód, która była najważniejszą osią całego założenia architektonicznego, bowiem przechodziła przez środek budowli świątynnej.

Ez 40,33

וְתָאוּ וְאֵלֹוּ וְאֵלְמוּ כַּמְדֹּת הָאֵלֶּה וְחִלּוֹנוֹת לֹו וְלֵאֲלֹמוּ סָבִיב סָבִיב אֶרֶךְ
חֲמִשִּׁים אַמָּה וְרֹחֶב חֲמִשׁ וְעֶשְׂרִים אַמָּה:

*I (były) wnęki jej, i filary jej, i przedsionki jej, jak pomiary tamte,
i (były) okna dla niej i dla przedsionków jej dookoła ze wszystkich
stron, długość pięćdziesiąt łokci i szerokość dwadzieścia pięć
łokci.*

Treść w. 33 odnosi się do opisu wschodniej bramy wewnętrznej i zawiera informacje, które potwierdzają tożsamość architektoniczną i gabarytową tego obiektu w odniesieniu do pozostałych bram całego założenia świątynnego.

Ez 40,34

וְאֵלְמוּ לְחִצֵּר הַחִיצוֹנָה וְתִמְרִים אֶל-אֵלֵיוּ מִפּוֹ וּמִפּוֹ וּשְׁמֹנֶה מַעֲלֹת מֵעֵלָיו:

*I (były) przedsionki jej przy dziedzińcu zewnętrznym, i (były)
palmy na filarach jej z tej i z tamtej (strony), i (było) osiem stopni
(do) jej wejścia.*

עַל = אֶל

W tym końcowym wersecie, opisującym wewnętrzną bramę wschodnią, prorok spostrzega jej elementy architektoniczne, które były identyczne do tych opisanych w poprzednich wersetach. Wprawdzie kierunek wschodni jest przez Ezechiela uprzywilejowany, lecz nie charakteryzował się on obecnością bardziej

wyrafinowanej budowli. Można jednak stwierdzić, że właśnie bramy wschodnie stały się wzorcami dla bram umieszczonych na linii północ – południe.

Ez 40,35

וַיְבִיאֵנִי אֶל-שַׁעַר הַצָּפוֹן וַיִּמְדַּד כַּמְדוֹת הָאֵלֶּה:

*I wprowadził mnie w stronę bramy północnej, i zmierzył, (były)
jak pomiary tamte.*

Prorok powraca do motywu północnej strony (por. ww. 19.20.23). Różnica (w stosunku do poprzedniej wypowiedzi) polega na tym, że Ezechiel odnosi się do dziedzińca wewnętrznego, a nie zewnętrznego, jak wcześniej. Mąż-przewodnik kontynuuje swoje pomiary wykazując, że wielkość badanego obiektu jest taka sama, jak wielkość innych bram.

Ez 40,36

תָּאֻ אֵלַי וְאֶלְמֹוּ וְחִלּוֹנוֹת לֹו סָבִיב
סָבִיב אַרְבֵּי חֲמִשִּׁים אַמָּה וְרֹחַב חֲמִשׁ וְעֶשְׂרִים אַמָּה:

*Wnęki jej i filary jej, i przedsionki jej, i okna dla niej dookoła ze
wszystkich stron; długość pięćdziesiąt łokci, a szerokość dwadzie-
ścia pięć łokci.*

W w. 35 były ogólnie wspomniane czynności miernicze dokonane przez męża-przewodnika, natomiast w w. 36 zostały wymienione poszczególne elementy: wnętrza, filary, przedsionki i okna; do tego prorok dodaje, że długość i szerokość obiektu odpowiada wielkości wcześniej prezentowanych bram. Owa harmonia kształtów sprawiała, że obserwator, niezależnie od tego, w jakim punkcie założenia świątynnego się znajdował, posiadał podobne doznania (również estetyczne), które pozwalały mu utrwalac w pamięci specyfikę całego kompleksu świętego. Ujednolicony projekt architektoniczny mocno podkreślał absolutne oddzielenie strefy *sacrum* od *profanum*, czyli tego, co znajdowało się na zewnątrz terenu świątynnego.

Ez 40,37

וַאִילֹ לְחֶצֶר הַחִיצוֹנָה וְתַמָּרִים אֶל-אֵילֹ מִפּוֹ וּמִפּוֹ וּשְׁמֶנָה מִעֲלוֹת מַעְלוֹ:

A filary jej (były) przy dziedzińcu zewnętrznym i (były) palmy na filarach jej z tej i z tamtej (strony), i (było) osiem stopni (do) jej wejścia.

וַאִילֹ LXX και τα αιλαμω
אֶל = עַל

Ezechiel przypomina, że opisywana brama znajdowała się na granicy dwóch przestrzeni: dziedzińca wewnętrznego i zewnętrznego, stąd jej filary oddzielały obie przestrzenie. To oddzielenie miało zarówno wymiar horyzontalny (filary bramy), jak i wertykalny (osiem stopni). Za sama zasada dotyczyła całego zespołu świątynnego, oddzielonego od świata zewnętrznego murem i stopniami (siedem) prowadzącymi do wyżej położonej platformy. Kolejny raz zostały wspomniane ozdoby wykonane w kształcie palm. Obecność tych samych motywów w ornamentyce nadawała jednolity charakter całości obiektu, który był we wszystkich swych częściach (okalających zasadniczą budowlę) dokładnie rozpoznawalny i całkowicie odróżniający się od tego wszystkiego, co znajdowało się na zewnątrz murów.

Ez 40,38

וּלְשֹׁכָהּ וּפְתָחָהּ בְּאֵילִים הַשָּׁעָרִים שָׁם יִדְּיָחוּ אֶת-הָעֶלְהָ:

I (była) sala, a wejście (do) niej (było) przy filarach bram; tam obmywali całopalenie.

Prorok po zakończeniu opisu odnoszącego się do architektury murów, bram i dziedzińców (ww. 5-37) przechodzi do relacji o funkcjach spełnianych przez niektóre pomieszczenia. Na pierwszym miejscu wymienia *salę* (לְשֹׁכָה). Termin ten Ezechiel użył już wcześniej, opisując sale znajdujące się na dziedzińcu zewnętrznym (w. 17). Było ich aż trzydzieści, tymczasem sala (wspomniana w w. 38) miała wyjątkowe znaczenie i niewątpliwie różniła się od obiektów wcześniej wzmiankowanych. Było to pomieszczenie zintegrowane z bramą, do której wchodziło się przez przedsionek.

Świątynia, zgodnie z przekonaniem Izraela, była miejscem zamieszkania Jahwe (Jego chwały) i składania ofiar. Przepisy dotyczące ofiar znajdują w Księdze Kapłańskiej (1–7), natomiast zasady obowiązujące w służbie świątynnej podaje Pierwsza Księga Królewska (8,62–66). Ezechiel jako kapłan znał tradycje religijne Izraela. Składanie ofiar było najważniejszą funkcją kapłańską.

Ezechiel w w. 38 wspomina *całopalenie* (הַעֲלֹה), które było jedną z wielu składanych w świątyni ofiar. Zastosowany tu rdzeń עֲלָה używa prorok często (w różnych tekstach) w formie czasownikowej (*unosić się, iść do góry, wstępować* – por. w. 6.22.26). Ofiary całopalne „wnosiło się” do góry na ołtarz, a jej dym spalania „wznosił się” ku samemu Jahwe. Prawodawstwo kapłańskie zalecało: *Jeżeli (ktoś) chce złożyć na ofiarę całopalną dar z bydła, niech weźmie samca bez skazy i przyprowadzi go przed wejście do Namiotu Spotkania, aby Jahwe przyjął go łaskawie* (Kpł 1,3). Tekst określa precyzyjnie, jakie zwierzęta mogą być ofiarowane. Po dokonanych wyborze żertwy należało ofiarę stosownie przygotować: *Wnętrznosci i nogi zwierzęcia będą obmyte wodą. Kapłan zamieni to wszystko w dym na ołtarzu. To jest całopalenie, ofiara spalana, miła woń dla Jahwe* (Kpł 1,9). Właśnie do tego etapu czynności kapłańskich nawiązuje Ezechiel, pisząc o *obmywaniu całopaleń*. Czasownik דוּחַ (*obmyć, oczyścić*) występuje zaledwie 4 razy w BH, a w kontekście całopaleń jedynie w 2 Krn 4,6: *Zrobił też dziesięć kadzi i postawił ich pięć po prawej stronie, a pięć po lewej, aby obmywać w nich to, co przygotowano na całopalenie*. „Morze” natomiast służyło kapłanom do mycia się w nim. Kronikarz podkreśla, że miejscem przeznaczonym do obmyć były kadzie, których było dziesięć. W późniejszych czasach w Jerozolimie, na północ od terenu świątynnego, znajdowała się sadzawka Owca (Betesda – por. J 5), w której obmywano owce przeznaczone do ofiar. Obmycia w kulturze starożytnego Wschodu zawsze odgrywały istotną rolę.

Ez 40,39

וּבִּאֵלֶם הַשַּׁעַר שְׁנַיִם שְׁלֶחָנוֹת מִפּוֹ וּשְׁנַיִם שְׁלֶחָנוֹת מִפֶּה לְשַׁחוּט אֲלֵיהֶם
הָעוֹלָה וְהַחֲטָאִת וְהָאֲשָׁם:

A w przedsionku bramy (były) dwa stoły z tej (strony) i dwa stoły z tamtej (strony), żeby zabijać na nich całopalenie i (składać) ofiarę za grzech i winę.

Ezechiel zauważa, że obok sali (w. 38) był również *przedsionek* (אֵילָן), który posiadał znaczenie funkcyjne (w. 39). Był to przedsionek bramy we-

wewnętrznej. W jego środku znajdowały się dwa rzędy, po dwa *stoły* (שְׁלֻחָנוֹת). Ezechiel wspominał o stołach już w kontekście opisu grzechów Samarii i Jerozolimy (Ez 39,20) oraz uczty po zwycięstwie Boga nad koalicją Goga (Ez 39,20), jednak dopiero w w. 39 pojawia się motyw świątynny: przy wzmiance o *stołach* (שְׁלֻחָנוֹת – por. ww. 40.41.42.43). W świątyni Salomona obok złotego ołtarza znajdował się również złoty stół na chleby pokładane (1 Krl 7,48), spełniał on jednak inną funkcję w stosunku do stołów wzmiankowanych w w. 39.

Przedsionek bramy był całkowicie zagospodarowany, gdyż znajdowały się w nim aż cztery stoły. Zwierzęta po obmyciu były właśnie na tych stołach *zabijane* (לְשַׁחֵט). Ezechiel wcześniej wspominał już o rytualnym zabijaniu, lecz dotyczyło to praktyk bałwochwalczych (Ez 16,21; 23,39). O legalnym uboju świątynnym jest mowa jedynie w Ez 40–48, i to w czterech tekstach (Ez 40,39.41.42; 44,11).

Wybrane na żertwę zwierzęta będą składane w formie całopaleń względnie w formie *ofiary za grzech i winę* (הַחֲטָאת וְהַזָּאת). Termin חֲטָאת używa prorok zarówno w opisach grzechów Izraela (Ez 16–21) jak i zesłańców (Ez 3,20; 33,1–16), natomiast w bloku Ez 40–48 mowa jest o ofiarach za grzechy (Ez 40,39; 42,13; 43,19.21.22.25; 44,27.29.23.25). W nowej świątyni będą więc składane ofiary za grzechy, co oznaczało, iż odnowiony Izrael nie będzie pozbawiony słabości, a grzech będzie również obecny w jego codziennej praktyce. Ten obraz jest pogłębiony dzięki użyciu kolejnego terminu, a mianowicie *חֲטָאת* (*wina*). Ezechiel stosuje go 8 razy (z tego 4 razy w Ez 40–48). Najczęściej pojawia się w Księdze Kapłańskiej i informuje o winie, która będzie karana. W kontekście kultycznym, użyty termin odnosi się do ofiar przebłagalnych, które kapłani składać będą również w odnowionej świątyni.

Zapowiedź prorocka o ofiarach *za grzech i winę* zawiera zatem realizm historio-zbawczy. W idealnej świątyni (wyrazem tego jest jej architektura) będą posługiwać ludzie grzeszni, obciążeni winami, a tym samym zasługujący na karanie. Zadaniem kapłanów będzie zatem przebłaganie Jahwe, by oszczędził lud i udzielał mu błogosławieństwa. Taka wizja ukazuje ograniczony zakres zbawienia, jakie miało dokonać się w łonie przyszłego Izraela, a więc ludu, który w przyszłości powróci z niewoli.

Ez 40,40

וְאֶל־הַכֶּתֶף מְחוּצָה לְעוֹלָה לְפֶתַח הַשַּׁעַר הַצְפוֹנָה שְׁנַיִם שְׁלֻחָנוֹת וְאֶל־הַכֶּתֶף
הַדְּרוֹמִית אֶשֶׁר לְאַלֵּם הַשַּׁעַר שְׁנַיִם שְׁלֻחָנוֹת:

I z boku na zewnątrz dla wstępującego do wejścia bramy północnej (były) dwa stoły, i z boku drugiego, który (był) wewnątrz przedsionka bramy, (były) dwa stoły.

Ezechiel prezentuje coraz więcej elementów składowych zespołu świątynnego. Dobiera stosowne słownictwo, które miało na celu nazwanie tego wszystkiego, co prorok uznawał za istotne do przekazania swemu ludowi. W tym kontekście wprowadza termin **כַּתֵּף**. Sporadycznie pojawia się on już we wcześniejszych partiach księgi i ma związek z wypowiedziami o charakterze antropologicznym, np. *barki, ramię* (Ez 12,6.7.12; 29,7.18), *łopatka* (Ez 24,4), *grzbiet* (Ez 34,21); wyjątkowo w Ez 25,9 pojawia się motyw *grzbietu górskiego*. Język związany z architekturą nawiązuje bardzo często do terminologii stosowanej w opisach postaci ludzi i zwierząt oraz w prezentacji obiektów naturalnych (zwłaszcza gór). Człowiek budując różne obiekty, brał wzorce ze swego naturalnego otoczenia. Tak też prezentuje się architektura świątyni obserwowanej przez Ezechiela (pomimo że uchodziła ona za dzieło samego Jahwe). W kontekście w. 40 termin **כַּתֵּף** wskazuje na miejsce znajdujące się w bardzo bliskim położeniu od wejścia bramy północnej. Znajdowała się ona mniej więcej na wysokości ołtarza stojącego na dziedzińcu wewnętrznym (Ez 43,13-17). Po wszystkich stronach bramy były ustawione stoły. Ich położenie przy bramie ułatwiało przechodniom konieczną komunikację, zwłaszcza że ofiary ze zwierząt były licznie i często składane.

Ez 40,41

אַרְבַּעַ שְׁלֹחָנוֹת מִפֶּה וְאַרְבַּעַ שְׁלֹחָנוֹת מִפֶּה לְכַתֵּף הַשָּׁעַר שְׁמוֹנָה
שְׁלֹחָנוֹת אֵלֵיהֶם יִשְׁחָטוּ:

*(Były) cztery stoły z tej (strony) i cztery stoły z tamtej (strony),
przy boku bramy; (było) osiem stołów, na nich zabijano.*

W opisie wizji Ezechiela pomnażana była liczba umieszczonych przy bramie stołów. Prorok wspomina o kolejnych dwóch ich rzędach (po cztery stoły) umieszczonych przy boku bramy, stojących wyraźnie już na zewnątrz wejścia. W sumie było osiem stołów przeznaczonych do zabijania zwierząt. Stoły w całym kompleksie służyły do obmywania oraz do zabijania. Obiekty służące do obmywania znajdować się miały wewnątrz bramy, natomiast te do zabijania były na zewnątrz wejścia.

וְאַרְבָּעָה שְׁלֹחָנוֹת לְעוֹלָה אֲבֵי גִזִּית אֶרֶץ אֲמָה אַחַת וַחֲצִי וְרֹחַב אֲמָה אַחַת
וַחֲצִי וְגִבָּה אֲמָה אַחַת אֲלֵיהֶם וַיִּנְחֻוּ אֶת־הַכֵּלִים אֲשֶׁר יִשְׁחֹטוּ אֶת־הָעוֹלָה
בָּם וְהִזְבַּח:

I (były) cztery stoły dla całopaleń (zrobione z) kamienia ciosanego; długość (jego wynosiła) półtora łokcia, a szerokość (jego wynosiła) półtora łokcia, a wysokość (jego wynosiła) łokieć jeden; na nich kładziono narzędzia, którymi zabijano całopalenie, oraz na nich (zabijano) ofiarę krwawą.

Prorok wymienia cztery stoły, które się wyróżniały. Były one przeznaczone do wykonywania czynności przygotowawczych dla ofiar całopalnych. Termin עֹלָה (*całopalenie*) występuje w w. 42 dwa razy (por. Ez 45,17; 46,12). Budulcem stołów był kamień ciosany (גִּזִּית אֲבֵי); takie określenie występuje w Księdze Ezechiela tylko w tym tekście. W prawodawstwie Mojżeszowym był zakaz budowania z kamieni ciosanych, czyli materiału obrabianego dłutem (Wj 20,25), natomiast w świątyni i pałacu Salomona były użyte kamienie ciosane (1 Krl 5,31; 6,36; 7,9.11.12; por. 1 Krn 22,2), jednak prorok Amos zarzuca możnowładcom, że kosztem biednych budowali sobie domy z kamieni ciosanych. Wyraźnie pojawia się różnica między wskazówkami zawartymi w Wj 20,25 a informacją podaną w w. 42. W kontekście prawodawstwa Mojżeszowego zakaz użycia kamienia ciosanego odnosił się do zasady zachowania naturalnego charakteru użytego materiału bez zbytejnej ingerencji człowieka i jego obróbki. Był to okres wędrówki po pustyni i wszystko miało charakter przejściowy (nietrwały). Sytuacja zmieniła się w kontekście osiadłego życia na ziemi Izraela. Tu tworzono budowle trwałe (zwłaszcza od czasów Dawida i Salomona). Wzmianka o stołach z kamienia ciosanego była dla proroka i jego otoczenia znakiem powstania czegoś solidnego i niezmiennego. Obróbkę kamieni dokonywali rzemieślnicy. W Babilonii zesłańcy mogli oglądać wiele wspaniałych budowli z obrobionego kamienia. Prorok zatem opisuje swoje doznania i odwołuje się do tego przekonania, które były dla jego odbiorców czymś zupełnie oczywistym.

Stoły miały kształty kwadratów (podobnie jak i wnęki) o boku *półtora łokcia* (ok. 80 cm). Nie była to zatem zbyt duża powierzchnia. Były stosunkowo niskie (*jeden łokieć* = ok. 50 cm). Podane rozmiary zapewne odpowiadały standardom obowiązującym w konstrukcji tego rodzaju przedmiotów

użytkowych. Ezechiel wspomina, że kładziono na nich *narzędzia* (הַכִּלִּים), *którymi zabijano całopalenie*. Prawdopodobnie owe stoły służyły wyłącznie do umieszczania na nich różnych narzędzi. Nie ma ich specyfikacji; termin הַכִּלִּים w Ez 40–48 pojawia się jedynie w tym miejscu. W innych partiach oznacza: *naczynia* (Ez 4,9; 15,3), *broń* (Ez 9,1.2; 32,27), *ubiór* (Ez 12,3), *tobołki* (Ez 12,4.7), *ozdoby* (16,17.39; 23,26), różnorodne *wyroby* (Ez 27,13) – chodzi zatem o wytwory pracy rąk rzemieślników, które miały przeznaczenie praktyczne względnie estetyczne. Każdy rzemieślnik dbał o to, by jego wyroby były jak najlepsze, i można zakładać, że w odnowionej świątyni znajdowały się narzędzia dostosowane do funkcji, jaką miały spełniać w praktyce. Zwierzęta były zatem zabijane przy użyciu הַכִּלִּים; odnosiło się to do ofiar krwawych, z których najważniejsze były całopalenia.

Ez 40,43

וְהַשְּׂפָתִים טַפַּח אֶחָד מוֹכָנִים בְּבֵית סָבִיב סָבִיב וְאֶל־הַשְּׁלֶחָנוֹת בֶּשֶׂר הַקֶּרְבָּן:

I (były) półki szerokości jednej dłoni umieszczone na murze dookoła ze wszystkich stron, a na stołach (było) mięso ofiarne.

וְאֶל־הַשְּׁלֶחָנוֹת בֶּשֶׂר הַקֶּרְבָּן LXX και επι τας τραπεζας επανωθεν στεγας του καλυπτεσθαι απο του υετου και απο της ξηρασιας

Termin וְהַשְּׂפָתִים jest niezwykle trudny do przetłumaczenia. Wydaje się, że odnosi się do półek o szerokości jednej dłoni, które znajdowały się na murze (dosłownie: *na domu* – בְּבֵית). Wypowiedź proroka (w. 43) jest mało precyzyjna (przynajmniej dla współczesnego odbiorcy). Ezechiel być może stosuje tu pewien skrót myślowy. W jego zamiarze było wskazanie odbiorcom na miejsce i stoły, na których dokonywano rytualnego uboju zwierząt przeznaczonych na różnego rodzaju ofiary. Takich stołów musiało być sporo (*dookoła ze wszystkich stron*).

Informacje, jakie podaje prorok, nie pozwalają na precyzyjną prezentację wszystkich wspomnianych przedmiotów, a zwłaszcza ich dokładnej lokalizacji. Ezechielowi wyraźnie nie zależało na podaniu wszystkich szczegółów, które wydają się bardzo ważne dla współczesnego czytelnika, a zwłaszcza tego, który dokonuje próby rekonstrukcji szczegółów dotyczących wyposażenia te-

renu świątynnego. Pomimo tych trudności z tekstu jasno wynika, że wszelkie przedmioty używane w trakcie przygotowań do złożenia ofiary znajdowały się na właściwym miejscu oraz w liczbie odpowiadającej potrzebom wynikającym z wykonywanych zadań. Stoły przydatne dla narzędzi i ich używania znajdowały się w rejonie północnej bramy, pomiędzy przedsionkiem wewnętrznym a zewnętrznym. Nie możemy jednak dokładnie ich zlokalizować.

Ez 40,44

וּמִחוּצָה לְשַׁעַר הַפְּנִימִי לְשָׁכוֹת שָׂרִים בְּחֶצֶר הַפְּנִימִי אֲשֶׁר אֶל־כְּתֵף שַׁעַר
הַצָּפוֹן וּפְנִיָּהֶם דֶּרֶךְ הַדְּרוֹם אֶחָד אֶל־כְּתֵף שַׁעַר הַקָּדִים פְּנֵי דֶּרֶךְ הַצָּפוֹן:

I na zewnątrz bramy wewnętrznej (były) sale śpiewaków, na dziedzińcu wewnętrznym, które (były) przy boku bramy północnej, a w obliczu ich (była) droga południowa; jedna (była) przy boku bramy wschodniej z obliczem (skierowanym na) drogę północną.

לְשָׁכוֹת שָׂרִים	LXX δυο ἐξεδραι
אֶל	= עַל
אֶל	= עַל
שַׁעַר	LXX + μιν
הַקָּדִים	LXX πρὸς βοτῶν

W. 44 przysparza wiele problemów związanych z krytyką tekstu. BT podaje następujące tłumaczenie: *Potem wprowadził mnie na dziedziniec wewnętrzny. Poza bramą wewnętrzną były dwie cele na dziedzińcu wewnętrznym, jedna po boku bramy północnej, a przednia jej strona skierowana była ku południowi, i jedna po boku bramy południowej, a przednia jej strona skierowana była ku północy.* Szczególnie ważne jest wyrażenie לְשָׁכוֹת שָׂרִים (sale śpiewaków). LXX tłumaczy tekst następująco: *Potem wprowadził mnie na wewnętrzny dziedziniec. Były tam, na tym wewnętrznym dziedzińcu, dwie eksedry (δυο ἐξεδραι) jedna na tyłach przejścia prowadzącego na północ, skierowana na południe, i jedna na tyłach przejścia południowego, skierowana na północ* (tłum. Popowski). Termin ἐξεδρα stosuje LXX wyłącznie w tłumaczeniu fragmentu Ez 40–48, poczynając od analizowanego w. 44 (w sumie 21 razy). W grece klasycznej termin ἐξεδρα znaczy: *krużganek, portyk, pokój z siedzeniami*. Podstawą tłumaczenia jest hebrajski termin לְשָׁכָה, który występuje już w ww. 17.38 (LXX

= παστοφόριον). Ten termin oznacza komnatę kapłańską (1 Krn 9,26; 23,28). LXX zatem w w. 44 wspomina o *dwóch salach*, natomiast BH pisze o *salach śpiewaków*. Na temat *śpiewaków* (שָׁרִים) nie istnieje dużo wzmianek w Starym Testamencie. Znacznie częściej jest mowa o pieśniach, co wskazuje na żywą obecność śpiewaków w Izraelu zarówno w życiu codziennym, jak i kultycznym (świątynnym). Tradycja śpiewów w Izraelu sięga okresu początków narodu, pieśni były zapożyczane od ludów sąsiednich, natomiast w swej treści nawiązywały do tradycji religijnej (jahwizmu). Psalmista prezentując kult świątynny stwierdza: *Śpiewacy idą przodem, na końcu harfiarze, w środku dziewczęta uderzają w bębni* (Ps 68,26). Muzyka i śpiewy miały istotne znaczenie podczas sprawowania liturgii świątecznej. Ezechiel mógł nawiązywać właśnie do tych odległych tradycji, wspominając o *salach śpiewaków*.

Temat *sal śpiewaków* podejmuje prorok w kontekście prezentacji dziedzinca wewnętrznego. Sale dla śpiewaków miały znajdować się zarówno przy bramie północnej, jak i wschodniej. Prorok zaznacza fakt, że fasady (oblicza) tych obiektów były ze sobą wizualnie skorelowane.

Ez 40,45

וַיֹּדֶבֶר אֵלַי זֶה הַלְשָׁכָה אֲשֶׁר פָּנֶיהָ דֶּרֶךְ הַדְרֹם לַכֹּהֲנִים שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת:

I powiedział do mnie: Ta sala, której oblicze (skierowane jest na) drogę południową, (jest) dla kapłanów strzegących służbę w świątyni.

Na wyjątkowy charakter wypowiedzi zawartej w w. 45 wskazuje fakt, że prorok rozpoczyna frazę od zwrotu: וַיֹּדֶבֶר (i powiedział). Mąż-przewodnik od funkcji mierniczego ponownie przechodzi do funkcji mówcy, staje się interpretatorem (por. w. 4). Sala znajdująca się przy bramie północnej miała fasadę zwróconą na południe i była przeznaczona *dla kapłanów* (לַכֹּהֲנִים). To pierwsza wzmianka o kapłanach w tekście Ez 40–48. We wcześniejszych partiach księgi prorok bardzo rzadko odwoływał się do tego tematu. Jedynie w trzech wersetach jest mowa o kapłanach: kapłan Ezechiel (Ez 1,3) oraz kapłan jerozolimski stojący w obliczu nadchodzącej klęski (Ez 7,26; 22,26). Te nieliczne teksty świadczą, że Ezechiel nie przykładał dużej wagi do roli kapłanów z okresu królewskiego, natomiast akcentuje ich posłannictwo w nowej świątyni (termin כֹּהֵן występuje w Ez 40–48 aż 22 razy). Środowisko kapłań-

skie było bardzo dobrze znane Ezechielowi, bowiem z niego się wywodził. Doceniał zatem rolę kapłanów w posłudze realizowanej w przyszłej świątyni. Nowi kapłani będą znakiem sprzeciwu wobec postawy grzesznych kapłanów z okresu królewskiego.

Kapłani będą *strzegli służbę w świątyni* (שְׁמָרִי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת). Prorok nie pisze o zasadniczej posłudze kapłańskiej, jaką było składanie ofiar oraz wykonywanie tego wszystkiego, co miało związek z kultem. Ich zadaniem była swoista służba określona terminem מִשְׁמֶרֶת, który występuje w księdze 8 razy (wyłącznie w Ez 40–48); określenie to miało zastosowanie w tytulaturze dworskiej oraz militarnej i odnosiło się do opisu funkcji straży przybocznej, do służby, względnie do wykonywania zobowiązań. Taką też misję mieli wypełniać owi kapłani przebywający w sali przy bramie północnej, przy której znajdowały się stanowiska dla osób przygotowujących ofiary.

Brama wewnętrzna była również pasażem łączącym dziedziniec zewnętrzny z dziedzińcem wewnętrznym. Z tego przejścia mogły korzystać wyłącznie osoby do tego powołane. Termin מִשְׁמֶרֶת wskazuje na to, że kapłani mieli wszystkie uprawnienia, na wzór uprawnień dworskich czy straży miejskich. Ich obecność gwarantowała bezpieczeństwo całego zespołu świątynnego. Sala przeznaczona dla nich była zapewne odpowiednio urządzona i pozwalała na pobyt straży o każdej porze dnia i nocy.

Ez 40,46

וְהַלְשָׁכָה אֲשֶׁר פָּנְיָהּ דָּרָךְ הַצָּפוֹן לַכְּהֹנִים שְׁמָרִי מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ הִמָּה בְּנֵי־
צָדוֹק הַקֹּרְבָּיִם מִבְּנֵי־לֵוִי אֶל־יְהוָה לְשָׁרְתָּו:

*I sala, której oblicze (skierowane jest na) drogę północną, (jest)
dla kapłanów strzegących służby ołtarza; oni (są) synami Sado-
ka, zbliżający się – z synów Lewiego – do Jahwe, aby Mu służyć.*

Początek w. 46 jest niemal identyczny (terminologicznie) do w. 45 – mowa jest tu o sali skierowanej na północ (w. 45: *na południe*) przeznaczonej dla kapłanów pełniących służbę ołtarza (w. 45: *w świątyni*). Tę informację przekazuje Ezechielowi mąż-przewodnik (w. 45). Tym razem prorok ma zwrócić uwagę na bramę południową (jej fasada skierowana była na północ), właściwie na salę kapłańską. Była ona przeznaczona dla *synów Sadoka* (בְּנֵי־צָדוֹק) wywodzących się z pokolenia Lewiego (מִבְּנֵי־לֵוִי). Ezechiel jest jedynym prorokiem, który wspomina Sadoka (Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11), po za nim wzmiankują

na Sadoka jedynie księgi historyczne Starego Testamentu (2 Sm; 1 Krl; 2 Krl; 1 Krn; 2 Krn; Ezd; Ne; por. Mt 1,14). Ezechiel zatem sięga do tradycji znanej z kręgów deuteronomistycznych i kronikarskich, z których nie korzystali inni prorocy i pisarze starotestamentalni. Sadok, obok Abiatar, był kapłanem posługującym w czasach Dawida, on to namaścił na króla Salomona (1 Krl 1,39-45). Od tego czasu potomkowie Sadoka stali na czele kapłanów pełniących służbę w świątyni jerozolimskiej (do zburzenia świątyni w 587 r, a następnie do 171 r. przed Chr., w epoce hellenistycznej i rzymskiej, kapłaństwo przeszło w ręce innych rodów, np. Hasmoneuszy). Już wcześniej prorok zapowiadał, że władcą odnowionego Izraela będzie Dawid (Ez 37,24-28), natomiast kapłaństwo przypadnie w udziale potomkom Sadoka. Te dwie postacie (ich potomkowie), znane z początków okresu monarchicznego, miały odgrywać istotną rolę ideologiczną w przyszłym Izraelu. Sadokici pochodzili z pokolenie Lewiego (nie byli pochodzenia pogańskiego). O Lewim (lewitach) pisze Ezechiel wyłącznie w tej części księgi (Ez 40,46; 43,19; 44,10.15; 45,5; 48,11.12.13.22.31), a zatem częściej niż pozostali prorocy razem wzięci.

Prorok zaznacza fakt, że służba synów Sadoka będzie odnosiła się do ołtarza (הַמִּזְבֵּחַ). Ołtarz w świątyni jerozolimskiej został sprofanowany przez bałwochwalstwo (Ez 6,4.5.6.13; 8,5.16). Brak było wówczas stróżów pilnujących jego świętości. Odpowiedzialni za taki stan rzeczy byli przede wszystkim kapłani okresu królewskiego. Ta katastrofalna sytuacja miała ulec radykalnej zmianie. Kapłani, synowie Sadoka (potomkowie Lewiego) będą stróżami ołtarza. Będzie to druga straż kapłańska obok tej znajdującej się przy bramie północnej. Sale kapłańskie były umiejscowione po przeciwnych stronach budowli świątynnej i ołtarza. Kapłani mieli pełną kontrolę nad tym wszystkim, co działo się na dziedzińcu wewnętrznym. Ich służba na tym odcinku miała gwarantować czystość uprawianego kultu. Nie powtórzy się zatem już sytuacja z okresu świątyni Salomona, kiedy to dokonano się sprofanowanie sanktuarium.

Już w w. 1 Ezechiel zaznaczał, że jego wizja pochodziła od Jahwe. Imię Boga przytacza kolejny raz w w. 46. Prorok będzie się do tego imienia odwoływał wielokrotnie w dalszych partiach ostatniej części księgi (ponad 40 razy). Ezechiel odwołując się do autorytetu Jahwe, uzasadnia sens całej posługi, jaka w przyszłości miała się dokonywać w nowej świątyni. Kapłani będą w niej służyć (לְשִׁרָה). Posługa będzie miała charakter kompleksowy. Na poziomie wypowiedzi zawartych w ww. 45-46 chodzi prorokowi przede wszystkim o służbę początkową, czyli przygotowawczą, która oczywiście nie wyczerpuje całego zadania, jakie będzie powierzono kapłanom.

Ez 40,47

וַיִּמְד אֶת־הַחֵצֵר אַרְבֵּי מֵאָה אָמָה וְרֹחַב מֵאָה אָמָה מִרְבַּעַת וְהַמִּזְבֵּחַ לִפְנֵי הַבַּיִת:

I zmierzył dziedziniec: długość sto łokci i szerokość sto łokci, (był on) kwadratowy, a ołtarz (znajdował się) przed obliczem świątyni.

Mąż-przewodnik ponownie dokonał pomiarów, tym razem przedmiotem jego czynności był dziedziniec wewnętrzny (prorok pisze o nim od w. 28). Jego wymiary i kształty harmonizowały z całością obiektu. Dziedziniec wewnętrzny tworzył *kwadrat* (מִרְבַּעַת) o boku *stu łokci* (por. Ez 45,2). Ezechiel nie podaje zbyt dużo szczegółów na temat tej przestrzeni. Pisze bowiem jedynie o *ołtarzu* (הַמִּזְבֵּחַ) i *świątyni* (הַבַּיִת). Ołtarz wzmiankowany był już w poprzednim wersecie, jego szczegóły podaje prorok w późniejszym tekście (Ez 43,12-27). W tym momencie relacji dla Ezechiela ołtarz stanowił centralny obiekt, który był ustawiony pośrodku dziedzińca wewnętrznego. Wszystkie trzy bramy wewnętrzne (wschodnia, północna i południowa) swymi fasadami były zwrócone ku ołtarzowi. Czwarta brama była już częścią budowli świątynnej od strony zachodniej. Harmonijna architektura dziedzińca wewnętrznego stanowiła idealną przestrzeń przyległą do świątyni, na której miał być sprawowany idealny kult.

Dziedziniec ten zapewne był również otoczony murem na wzór dziedzińca zewnętrznego; to samo odnosi się do kamieni ciosanych, które tworzyły powierzchnię brukowaną całej przestrzeni otaczającej ołtarz (por. ww. 17-18).

Ez 40,48

וַיְבִיאֵנִי אֶל־אֶלֶם הַבַּיִת וַיִּמְד אֵל אֶלֶם חָמֵשׁ אַמּוֹת מִפָּה וְחָמֵשׁ אַמּוֹת מִפָּה וְרֹחַב הַשַּׁעַר שְׁלֹשׁ אַמּוֹת מִפּוֹ וְשְׁלֹשׁ אַמּוֹת מִפּוֹ:

I wprowadził mnie do przedsionka świątyni, i zmierzył filar przedsionka, pięć łokci z tej (strony) i pięć łokci z tamtej (strony); a szerokość bramy trzy łokcie z tej, i trzy łokcie z tamtej (strony).

אֵל אֶלֶם LXX το αἶλ του αἰλαμ
הַשַּׁעַר LXX + πηχων δεκα τεσσαρων και επωμιδες της θυρας

Mąż-przewodnik poprowadził proroka do wewnętrznej budowli świątynnej, znajdującej się w zachodniej części sanktuarium. Jej brama była skierowana na wschód, a więc w kierunku uprzywilejowanej strony; od wschodu znajdowała się pierwsza brama opisywana przez Ezechiela (ww. 6-16). Budowla *świątyni* (הַבַּיִת) miała wyjątkowe znaczenie architektonicznie i wyróżniała się spośród innych konstrukcji. Do jej opisu stosuje prorok słownictwo użyte w poprzednich sekcjach, co nie oznacza, że elementy architektoniczne świątyni były prostym powtórzeniem struktury murów, bram i dziedzińców okalających tę budowlę.

W. 48 rozpoczyna stereotypowa formuła וַיְבִיֵאֵנִי (i wprowadził mnie), która wprowadza do nowego etapu prorockiego oglądu terenu świątynnego (por. w. 1.6.17.20.24.28.32.35). Tym razem owo prowadzenie męża osiągnęło punkt szczytowy, bowiem oznaczało prezentację najważniejszego i najświętszego miejsca. Prorok, jako kapłan, miał pełną świadomość wyjątkowego charakteru budowli świątynnej, zwłaszcza że ogólny plan nowego sanktuarium odpowiadał temu, co stanowiło najważniejszy kształt architektury zburzonej świątyni.

Po pierwsze, prorok znalazł się w *przedsionku* (אַלְמִם) świątyni. Termin אַלְמִם pojawił się już we wcześniejszych wersetach na oznaczenie przedsionków bram (ww. 7.8.9.16.21.22.24.25.26.29.30.31.33.34.36.39.40). Częstotliwość użycia tego terminu (w opisie architektury bram) świadczy o roli, jaką odgrywały przedsionki. W bramach były to faktycznie największe przestrzenie zamknięte, które spełniały różnorodne funkcje praktyczne. Inaczej wyglądała sprawa w przypadku architektury samej *świątyni* (הַבַּיִת). Jej zasadniczy plan, zgodnie z tradycją sięgającą wzorców pozaizraelskich, składał się z trzech części: *ulam*, *hekal* i *debir* (1 Krl 6–8).

Po drugie, prorok został wprowadzony do pierwszej części świątyni, która była mniejsza od pozostałych istotnych pomieszczeń. Do wnętrza świątyni można było wkroczyć jedynie przez przsionek. Ezechiel zwraca uwagę na niektóre elementy jego architektury, a mianowicie na filar oraz na bramę. Mąż-przewodnik dokonuje ich pomiarów. Filar mierzył pięć łokci po obu stronach wejścia do przedsionka (*ulam*). Filary oddzielały przedsionek od dziedzińca, a od strony zewnętrznej licowały z murem świątyni, natomiast wewnątrz stanowiły część ścian przedsionka o szerokości trzech łokci. Filary zatem tworzyły zawężenie prześwitu pomiędzy przedsionkiem a dziedzińcem wewnętrznym.

אָרְךָ הָאֵלֶם עֲשָׂרִים אַמָּה וְרֹחַב עֲשָׂתֵי עֲשָׂרָה אַמָּה וּבִמְעֻלֹת אֲשֶׁר יַעֲלוּ
אֵלָיו וְעַמֻּדִים אֶל-הָאֵילִים אֶחָד מִפֶּה וְאֶחָד מִפֶּה:

Długość przedsionka (miała) dwadzieścia łokci, a szerokość (miała) jedenaście łokci; dalej po stopniach, którymi wstępowali do niego; a kolumny (były) przy filarach, jedna z tej (strony), a druga z tamtej (strony).

עֲשָׂתֵי עֲשָׂרָה LXX δωδεκα
וּבִמְעֻלֹת אֲשֶׁר LXX και επι δεκα αναβαθμων
אֵל = עַל

Kolejne miary prezentuje prorok w w. 49. Chodzi o przestrzeń znajdującą się pomiędzy filarami zewnętrznymi (w. 48) a wewnętrznymi (4a,1); ona to tworzyła *przedsionek* (הָאֵלֶם). Jego długość wynosiła dwadzieścia łokci, a szerokość jedenaście łokci. Wydaje się jednak, że tę ostatnią wielkość trzeba skorygować zgodnie z tłumaczeniem LXX, w którym pojawia się liczba δώδεκα (*dwanaście*). Przedsionek był o wymiarach dwadzieścia na dwanaście łokci, tworzył zatem prostokąt. Jego boki dłuższe leżały na linii północ – południe, a boki krótsze na linii wschód – zachód.

Do przedsionka wstępowano po *stopniach* (הַמְעֻלֹת). LXX podaje ich liczbę, czyli δέκα (*dziesięć*). Ta wzmianka pozwala bardziej precyzyjnie ukazać różnice poziomów, w jakich znajdowały się poszczególne części zespołu świątynnego. W stosunku do sfery zewnętrznej dziedziniec wewnętrzny był wywyższony o siedem stopni (w. 22), z kolei nad nim górował dziedziniec wewnętrzny, do którego wstępowało się po ośmiu stopniach (w. 31), natomiast budynek świątynny był wywyższony o kolejne dziesięć stopni. Ta różnica poziomów miała znaczenie zarówno architektoniczne, jak i teologiczne. Kto wkraczał do przedsionka świątyni, musiał pokonać kolejne różnice poziomów (począwszy od *profanum*); była to faktyczna *alija* (*wstępowanie*). Wypiętrzanie najważniejszej części kompleksu świątynnego nadawało całemu założeniu architektonicznemu dostojęństwu i harmonii, które było potęgowane dzięki zachowania właściwych miar poszczególnych obiektów. Znacznie ważniejszy był jednak aspekt religijny. *Alija* była znakiem wstępowania człowieka na spotkanie z Jahwe, co oznaczało równocześnie opuszczenie sfery *profanum* znajdującej się znacznie niżej od *sacrum*.

Prorok zwraca uwagę na jeszcze jeden szczegół. Pomiędzy filarami znajdowały się *dwie kolumny* (עַמֻּדִים). Zajmowały one przestrzeń w zawężeniu bramy prowadzącej do *ulam*. Już w świątyni Salomona były podobne obiekty: *A zatem odlał dwie kolumny brązowe. Jedna kolumna miała osiemnaście łokci wysokości, a dwanaście łokci obwodu, tyleż i druga kolumna* (1 Krl 7,15). Ezechiel nie podaje miar tych kolumn, tymczasem deuteronomista przytacza nawet ich nazwy: *Jakin i Boaz* (1 Krl 7,21), które miały znaczenie symboliczne: 1. *Jahwe utwierdził*, 2. *w Nim moc*. Funkcja tych kolumn nie jest znana podobne obiekty istniały prawdopodobnie w świątyniach kananejskich, które były wzorcem architektonicznym dla budowniczych Salomona. Kolumny *Jakin i Boaz* były umieszczone przed *ulam*, natomiast kolumny według Ezechieła znajdowały się w bramie, a więc w zawężeniu o szerokości czternastu łokci. Zakładając, że kolumny były obiektami wolno stojącymi i nie miały kontaktu z filarami, można stwierdzić, że ich obwód musiał być mniejszy w stosunku do kolumn świątyni Salomona (dwanaście łokci), w przeciwnym wypadku kolumny w znacznym stopniu blokowałyby wejście do *ulam*. Dodatkowo złamana by została harmonia proporcji całego obiektu. Ezechiel, wbrew ogólnej tendencji do podawania szczegółowych wymiarów poszczególnych obiektów, nie czyni tego w stosunku do kolumn. Ten fakt też jest znamieny, bowiem świadczy o mniejszej uwadze poświęconej tym obiektom.

Ez 41,1

וַיְבִיאֵנִי אֶל־הַהֵיכָל וַיִּמְדַּךְ אֶת־הָאֵילִים שֵׁשׁ־אַמּוֹת רֹחַב־מִפּוֹ וְשֵׁשׁ־אַמּוֹת־רֹחַב־מִפּוֹ רֹחַב הָאֵהָל׃

I wprowadził mnie do Miejsca Świętego, i zmierzył filary: sześć łokci z tej (strony) i sześć łokci z tamtej (strony); (była to) szerokość namiotu.

רֹחַב הָאֵהָל LXX το εὐρος του αιλαμ

Mąż-przewodnik oprowadza Ezechiela po głębszych partiach *świątyni* (בֵּית). Była to część środkowa całej konstrukcji, która nosiła nazwę הַהֵיכָל (*Miejsce Święte*), które LXX tłumaczy terminem ναός. Oba terminy pojawiają się zaledwie w jednym wersecie we wcześniejszych partiach księgi, a mianowicie w Ez 8,16 (2 razy): *I zaprowadził mnie na dziedziniec domu Jahwe, wewnętrzny, a oto wejście świątyni* (הַהֵיכָל) *Jahwe, pomiędzy przedsionkiem a oł-*

tarzem (było) około dwudziestu pięciu mężów, plecami swymi (zwrócenie byli) do świątyni (הֵיכָל) Jahwe, a oblicza ich (były) na wschód, i oni kłaniali się na wschód ku słońcu. Miejsce zwane הֵיכָל było dobrze znane prorokowi z okresu jerozolimskiego. Ta część świątyni była dostępna dla kapłanów. Zgodnie z opisem Ez 8, prorok został w mocy Jahwe przeniesiony do Jerozolimy i otrzymał wizję świątyni. Duch Jahwe prowadził go po różnych sekcjach świątyni. Był to okres największego odstępstwa i bałwochwalstwa, oddawania czci bożkowi zazdrości (w. 5). Mężowie wspomniani w w. 16 odwrócenie byli od hekal i wpatrywali się na wschód. Oznaczało to zaparcie się Jahwe (odmowa oddawania Mu chwały) i poddanie całego ludu w niewolę bóstwu słońca (faktycznie obcym ludom). Prorok zatem otrzymał dwie wizje świątyni: jedną przed upadkiem Jerozolimy, a drugą po tym wydarzeniu. Pierwsza wizja odnosiła się do świątyni Salomona, a druga do nowej świątyni Jahwe. W ten sposób Ezechiel ukazuje radykalną transformację jaka miała się dokonać w kontekście powstania nowej świątyni; wówczas nie będzie żadnego wpływu obcych kultów. Straże przy bramach zewnętrznych i straż przy bramach wewnętrznych będą gwarantowały czystość miejsca, bowiem Izraelici postępować będą zgodnie z wolą Jahwe.

Termin הֵיכָל wywodzi się z języka akadyjskiego *ekallu* (pałac) i odnosi się do budowli świeckiej (sumeryjski *é-gal*). Określano nim również znaczniejsze pomieszczenia pałacowe lub innych budowli. Określano nim również miejsca zamieszkania bóstw, stąd znalazł zastosowanie w nazewnictwie świątynnym. W BH terminem הֵיכָל bywa określany pałac, świątynia względnie środkowa część świątyni, czyli *Miejsce Święte*. To znaczenie pojawia się w w. 1, natomiast samą świątynię nazywa prorok בֵּית (dosłownie: dom).

Mąż dokonał pomiarów pomieszczenia nazwanego הֵיכָל. Na początku zmierzył filary, które miały sześć łokci szerokości, czyli były o jeden łokieć szersze od filarów prowadzących do przedsionka (הַאֵלֶם). W BH w. 1 kończy się formułą רֹחַב הָאֵהָל (szerokość namiotu), natomiast w LXX pojawia się formuła: το εὖρος του αἵλαμ ενθεν (szerokość przedsionka od tego miejsca). Tekst BH jest dobrze zaświadczony starożytnymi tłumaczeniami: targumy, syryjskie i Vlg (*latitudinem tabernaculi*). Termin הָאֵהָל nawiązuje do pasterskiego i koczowniczego sposobu życia mieszkańców starożytnego Wschodu. Potomkowie Kaina byli pierwszymi, którzy zamieszkiwali pod namiotami (Rdz 4,20). Namiot Spotkania był miejscem przebywania Jahwe z narodem na pustyni (Kpł 1,1-5; 3,2). Ezechiel nawiązuje zapewne do epoki Mojżesza, gdy pisze o הָאֵהָל. Nieznane są jednak wymiary Namiotu Spotkania. Autor kapłański podaje natomiast wymiary Przybytku (Wj 26), które mogą rzucić

światło na kwestię ustalenia wymiarów Namiotu Spotkania. Wydaje się jednak, że nie tylko o miary chodzi prorokowi, lecz o myśl, która przywołuje wspomnienie **הָאֵהָל** z czasów pustyni; wówczas, choć jeszcze nie było świątyni, była dominująca obecność Jahwe – Zbawiciela w narodzie. Jahwe znany z przeszłości obecny był również w czasach Ezechiela i zapowiadał odnowę kultu świątynnego.

Ez 41,2

וְרֹחַב הַפֶּתַח עֶשְׂרֵי אַמּוֹת וְכִתְפוֹת הַפֶּתַח חֲמִשָּׁה אַמּוֹת מִפּוֹ וְחִמֵּשׁ אַמּוֹת
מִפּוֹ וַיִּמְד אַרְכּוֹ אַרְבָּעִים אַמָּה וְרֹחַב עֲשָׂרִים אַמָּה:

A szerokość wejścia (liczyła) dziesięć łokci, a boki wejścia (liczyły): pięć łokci z tej (strony) i pięć łokci z tamtej (strony); i zmierzył długość jego: czterdzieści łokci, a szerokość dwadzieścia łokci.

Ezechiel prezentuje dalsze szczegóły dotyczące *hekal*. Pomiedzy przedsionkiem a Miejscem Świętym znajdowało się wejście, którego szerokość wynosiła dziesięć łokci, czyli była o cztery łokcie mniejsza w porównaniu z wejściem do *ulam* (por. Ez 40,48). Brak w tym miejscu było jednak kolumn, stąd prześwit prowadzący do *hekal* był praktycznie szerszy niż do *ulam*. Owo wejście tworzyło granicę między dwoma ważnymi pomieszczeniami, miało długość sześciu łokci i było wypełnione filarami (w. 1). Filary obecne były również na wschodniej ścianie *hekal* o szerokości pięciu łokci z każdej strony (w *ulam* ich szerokość wynosiła trzy łokcie – por. Ez 40,48).

Hekal był największym pomieszczeniem *świątyni* (**בֵּית**), jego długość wynosiła czterdzieści łokci, a szerokość dwadzieścia łokci. Był to prostokąt, który miał w sobie wpisane dwa kwadraty o boku dwudziestu łokci.

Ez 41,3

וּבָא לַפְּנִימָה וַיִּמְד אֵילֵּי־הַפֶּתַח שְׁתֵּים אַמּוֹת וְהַפֶּתַח שֵׁשׁ אַמּוֹת וְרֹחַב הַפֶּתַח
שֶׁבַע אַמּוֹת:

I wszedł do środka, i zmierzył filary wejścia: (miały) dwa łokcie, a wejście (miało) sześć łokci, a szerokość wejścia (miała) siedem łokci.

וְרֹחַב־ LXX και τας επωμιδας
 אֲמוֹת־ LXX + ενθεν και πηχων επτα ενθεν

Rozpoczynająca w. 3 formuła וַיָּבֵא dosłownie znaczy: *i wejdzie* (por. Ez 46,2). Możemy jednak prefiks ו traktować jako łącznik, a nie jako *waw consecutivum*. Zatem frazę rozpoczyna informacja: *i wszedł*, która pasuje do kontekstu wypowiedzi (ww. 1-4). Szczególne znaczenie ma ta wypowiedź w kontekście treści zawartej w w. 1: וַיְבִי־אֹנִי (i wprowadził mnie). Prorok był prowadzony przez męża (w. 1), a następnie pozostawia go w sferze *hekal*, która była bardziej dostępnej od *debir*. Obie te części oddzielało wejście tworzone przez filary. Konstrukcja ta przypominała wejścia opisane w Ez 40,48–41,2. Podczas gdy pierwsze wejście (zewewnętrzne) posiadało pięć łokci szerokości, następne sześć, to przejście najbardziej wewnętrzne liczyło zaledwie dwa łokcie szerokości. Ściana dzieląca *hekal* od *debir* była najcieńsza. Ścianka wschodnia *debir* składała się dwóch części, każda z nich miała siedem łokci długości, a pomiędzy nimi było przejście mające zaledwie sześć łokci szerokości. Zatem faktycznie było to najwęższe ze wszystkich przejść świątyni (בִּית) i najmniej dostępne. W głębi (*debir*) nie było już żadnych innych wejść i wyjść. Ściana wschodnia wraz z prześwitem miała dwadzieścia łokci długości (7 + 7 + 6).

Ez 41,4

וַיִּמָּד אֶת־אָרְכוֹ עֶשְׂרִים אַמָּה וְרֹחַב עֶשְׂרִים אַמָּה אֶל־פְּנֵי הַהֵיכָל וַיֹּאמֶר אֵלַי
 זֶה קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים:

I zmierzył długość jego: (miała) dwadzieścia łokci, i (miała) szerokość dwudziestu łokci od oblicza Miejsca Świętego, i powiedział do mnie: To (jest) Święte Świętych.

עַל = אֶל

Wewnątrz najważniejszego pomieszczenia pozostawał jedynie mąż-przewodnik. Dokonał pomiarów tego pomieszczenia, które miało kształt kwadratu o boku 20 łokci, czyli zajmowało powierzchnię dokładnie o połowę mniejszą od הַהֵיכָל, za którą się znajdował.

Prorok przytacza z kolei słowa przewodnika: **זֶה קִדְשׁ הַקִּדָּשִׁים** (*To [jest] Świąte Świątych*). W poprzednich opisach mąż-przewodnik już dwukrotnie zwracał się do Ezechiela, mianowicie na początku misji oraz podczas nawiedzania cel zajmowanych przez kapłanów – stróżów świątyni (Ez 40,4,45). Teksty, które zawierają wzmianki o mówiącym przewodniku, podkreślają szczególne znaczenie opisywanych miejsc. Do nich należało przede wszystkim *Świąte Świątych*. Miejsce to odpowiada pomieszczeniu nazywanym **דְּבִיר** (*debir*) w świątyni Salomona (1 Krl 6,5.16.19.20; 7,49; 8,6; 2 Krn 4,20; 5,7.9; Ps 28,2), której Ezechiel nie używa. W przeciwieństwie do opisu zawartego w 1 Krl 6, Ezechiel nie prezentuje wyposażenia tego miejsca, podobnie jak i poprzedniego (*hakał*).

Dla Izraelitów *Świąte Świątych* było nie tylko najważniejszym miejscem w świątyni, lecz również najważniejszym miejscem w Jerozolimie i w całej ziemi Izraela. Była to sfera przeznaczona wyłącznie dla Jahwe, radykalnie oddzielona od *profanum*, czego znakiem były trzy wejścia (w linii prostej) znajdujące się w samej *świątyni* (**בַּיִת**). Prowadziły one do *Świątego Świątych* oraz do bramy wschodniej przy dziedzińcu wewnętrznym i zewnętrznym. Architektura całego kompleksu koncentruje się na **קִדְשׁ הַקִּדָּשִׁים**, bez tego miejsca wszystkie pozostałe obiekty traciły swoje znaczenie. Dlatego opisane wcześniej przez proroka mury, bramy, dziedzińce, przedsionki, wnęki i cele nabierały swego znaczenia wyłącznie w kontekście obecności w pobliżu *Świątego Świątych*.

Ez 41,5

**וַיִּמְד קִיר־הַבַּיִת שֵׁשׁ אַמּוֹת וְרוֹחַב הַצֶּלֶע אַרְבַּע אַמּוֹת סָבִיב סָבִיב לַבַּיִת
סָבִיב:**

I zmierzył ścianę świątyni: (miała) sześć łokci, a szerokość boku celi (miała) cztery łokcie dokoła ze wszystkich stron, przy świątyni dokoła.

Mąż-przewodnik dokonał kolejnych pomiarów, tym razem części znajdujących się na zewnątrz *Świątego Świątych* (*debiru*). Wewnętrzne pomieszczenia otoczone były murem zasadniczym *świątyni* (**בַּיִת**), które nadawały kształt całej bryle. Mur miał grubość sześciu łokci. Miara ta odpowiada wymiarom innych części kompleksu świątynnego, wcześniej wzmiankowanych. Wiadomo, że sześć łokci mierzył każdy bok wnęki bramy (Ez 40,12), taka była też szerokość filarów prowadzących do *hekalu* (Ez 41,1) oraz wejścia do *Świątego*

Świątych (Ez 41,3). W wielu partiach świątyni (zwłaszcza בֵּית) dominuje miara sześciu łokci.

Obok zasadniczych pomieszczeń (*ulam, hekal, debir*) w planie świątyni (בֵּית) znalazły swoje miejsce również *cele* (הַצֵּלָע). Znajdowały się one wokół całej świątyni na trzech stronach: północnej, zachodniej i południowej, zatem brakowało ich tylko od strony wschodniej, bowiem w tym miejscu znajdowało się jedyne wejście do zasadniczych pomieszczeń świątyni. Szerokość boku celi wynosiła cztery łokcie. Prorok nie podaje funkcji, jakie miały spełniać te pomieszczenia, wiemy jedynie, że podobne konstrukcje istniały również w świątyni Salomona (1 Krl 6,5.6.10).

Ez 41,6

וְהַצֵּלְעוֹת צֵלַע אֶל-צֵלַע שְׁלוֹשׁ וּשְׁלֹשִׁים פָּעָמִים וּבָאוֹת בְּקִיר אֲשֶׁר-לְבֵית
לַצֵּלְעוֹת סָבִיב סָבִיב לְהִיּוֹת אַחֲזִיזִים וְלֹא-יִהְיוּ אַחֲזִיזִים בְּקִיר הַבֵּית:

I sale (boczne), sala nad salą, trzy razy trzydzieści; i przejścia w ścianie, które (były) przy świątyni dla sal (bocznych), dookoła ze wszystkich stron, żeby były łączące, ale nie były łączące w ścianie świątyni.

עַל = אֶל

Sale (הַצֵּלְעוֹת) przykuły uwagę proroka. Tworzyły one unikalny zespół architektoniczny, wkomponowany w trzy ściany świątyni (בֵּית). W tym kontekście liczba *trzy* (שְׁלוֹשׁ) nabiera szczególnego znaczenia. Sale przylegały do siebie (oddzielone jedne od drugich cienką ścianką) na trzech poziomach (LXX: πλευρόν ἐπὶ πλευρόν); w sumie było po trzydzieści pomieszczeń *dookoła ze wszystkich stron*. Tak prezentująca się konstrukcja była niezwykle spektakularną budowlą, a zarazem praktyczną w spełnianej funkcji. Trzy ściany świątyni (poza wschodnią) nie tylko wyznaczały granicę między בֵּית, a dziedzińcem wewnętrznym, lecz również posiadały wewnętrzną strukturę o charakterze użytkowym.

W. 6 nie zawiera szczegółów na temat sposobu komunikacji między tymi salami oraz możliwości dotarcia do nich z zewnątrz. Niewątpliwie nie było możliwe bezpośrednie przejście z wewnętrznych pomieszczeń (*ulam, hekal i debir*) do tych sal, bowiem wewnątrz świątyni nie było innych bram poza wymienionymi wcześniej (Ez 40,48–41,4).

Temat przejścia do *sal* (הַצֵּלְעוֹת) podejmuje prorok w drugiej części w. 6bc: *a przejścia (וּבְאֹת) w ścianie, które (były) przy świątyni dla sal (bocznych) (...) żeby były łączące (אֶחָוִים), ale nie były łączące (אֶחָוִים) w ścianie świątyni.* Owe przejścia były umieszczone w zewnętrznej ścianie świątyni od strony północnej i południowej, natomiast nie było ich od strony wewnętrznej; ten fakt stwierdza właśnie środkowa fraza w. 6. Prorok używa tu termin *אֶחָוִים*, który pochodzi od czasownika *אָחַז* (złapać, chwycić, trzymać), a w formie rzeczownikowej oznacza element architektoniczny (wbudowany, podtrzymujący). Stosuje go jedynie Ezechiel w analizowanym wersecie. Cele scalały całą konstrukcję od strony zewnętrznej, natomiast ściana wewnętrzna świątyni miała charakter jednorodny.

Ez 41,7

וַרְחֵבָה וְנִסְבָּה לְמַעַלָּה לְמַעַלָּה לְצִלְעוֹת כִּי מוֹסַב־הֵבִית לְמַעַלָּה לְמַעַלָּה
 סָבִיב סָבִיב לְבֵית עַל־כֵּן רַחֲב־לְבֵית לְמַעַלָּה וְכֵן הִתְחַתְּוָה יַעֲלֶה עַל־
 הָעֲלִיוֹנָה לְתִכּוֹנָה:

I powiększała się, i była otoczona w górze, ponad salami bocznymi, ponieważ obejście świątyni (było) w górze ponad, dookoła ze wszystkich stron przy świątyni, ponieważ szerokość świątyni (powiększała się) w górze i dlatego z dołu wchodziło się na górę przez środkową część.

וַרְחֵבָה LXX και το ευρος

W. 7 przysparza wiele trudności translacyjnych i interpretacyjnych. Rozpoczynający frazę rdzeń *רחב* występuje wielokrotnie w opisie świątyni (Ez 40–43) i aż dwukrotnie w w. 7. Wyraża ideę *szerokości, obfitości, rozległości, przestrzeni, obszaru*, a czasownikowo: *otwarcia się, rozszerzania*. Jest on niezwykle przydatny w opisach obiektów architektonicznych, do których należała nade wszystko świątynia z wizji Ezechiela.

Również drugi rdzeń – *סבב* (סָבִיב) jest charakterystyczny w opisach Ezechiela i czasownikowo oznacza: *kręcić się, chodzić wkoło*, a rzeczownikowo: *okolica, obwód, okrąg*, natomiast przysłówkowo: *wokół*. Również ten termin ma duże zastosowanie w opisach świątyni u Ezechiela (Ez 40–43).

Prorok kontynuując opis ścian i cel przyległych do wewnętrznych pomieszczeń *świątyni* (בֵּית) zauważa, że owa struktura: (...) *powiększała się*,

i była otoczona w górze. Ezechiel w tej frazie nie podaje podmiotu. Co się *powiększało* względnie *otwierało*? Z kontekstu w. 6 można sądzić, że chodzi tu o sale, które *otaczały* (וּסְבָּרָה) całą świątynię (poza ścianą wschodnią), mogły one mieć w wyższych partiach większe rozmiary, a to ze względu na cieńsze mury w stosunku do dolnych części świątyni.

Idea wznoszenia została w tekście wyrażona w oparciu o dwukrotne użycie określenia לְמַעַלָּה (powyżej, nad czymś, ku górze). Bazę konstrukcyjną budowli stanowiły sale dolne wraz z murem. Nad tą strukturą wznosiły się kolejne warstwy sal bocznych. Pięciokrotne użycie formuły לְמַעַלָּה w w. 7 nadaje wypowiedzi jednoznaczny charakter i opisuje wrażenie proroka w obliczu wzniosłości konstrukcji, może zatem dziwić fakt wielokrotnego powtarzania motywu *wznoszenia*. Obok tego tematu pojawią się jeszcze inne idee, wyrażone rdzeniem סָבַב (otaczania) oraz jego modulacjami: סָבִיב, מוֹסָב.

Ezechielowy opis nie jest zbyt czytelny dla współczesnego czytelnika. Niewątpliwie dla pierwotnych odbiorców wypowiedź prorocka mogła być bardziej zrozumiała. Większość zesłańców miała w pamięci wygląd świątyni Salomona i jej szczegóły architektoniczne. Prorok przede wszystkim zaznacza, że trzy ściany świątyni (poza wschodnią) miały tę samą strukturę. Wewnątrz konstrukcji, na całej jej przestrzeni, znajdowały się boczne sale, ściśle do siebie przylegające i umieszczone na trzech poziomach. Ich liczba (dziewięćdziesiąt – por. w. 6) podkreśla rozmach architektoniczny świątyni i możliwości logistyczne, jakimi dysponowała. Prorok zdaje się sugerować, że wewnętrzna struktura konstrukcji ścian była niezwykle wyrafinowana. Istniała komunikacja między salami zarówno w wymiarze horyzontalnym, jak i wertykalnym. Zakłada to istnienie wewnętrznych korytarzy oraz schodów, które umożliwiały swobodny dostęp do poszczególnych pomieszczeń: *i dlatego z dołu wchodziło się na górę przez środkową część*.

Nie ma zatem mowy o prostej konstrukcji ścian zewnętrznych świątyni. Spełniały one bowiem podwójną funkcję: były one ścianami pomieszczeń wewnętrznych (ulam, hekal i debir) oraz były częścią pomieszczeń pomocniczych (sal, magazynów, skarbców).

Ez 41,8

וְרָאִיתִי לְבֵית גִּבֵּה סָבִיב סָבִיב מִסְדּוֹת הַצִּלְעוֹת מְלֹו הַקֶּנֶה שֵׁשׁ אַמּוֹת
אֲצִילָהּ:

I widziałem przy świątyni podwyższenie dokoła ze wszystkich stron, fundamenty bocznych sal (były) pełne trzciny: sześć łokci do krawędzi.

וְרָאִיתִי לְבֵית־ LXX και το θραελ του οικου

Ezechiel ponownie wspomina o otrzymanej wizji, co zaznacza formuła: *I widziałem* (וְרָאִיתִי). W tym momencie postać męża-przewodnika jakby znika. Obiektem zainteresowania proroka pozostaje *świątynia* (בֵּית).

Ogląd proroka zdaje się wskazywać na coś nowego w stosunku do świątyni Salomona, chodzi mianowicie o *podwyższenie* (גִּבְהָ), o którym nic nie wspomina deuteronomista (1 Krl 6). Termin גִּבְהָ pojawia się już w opisie topografii całego kompleksu: הָרַ גִּבְהָ (góra wzniosła – por. w. 2). Prorok konsekwentnie kontynuuje myśl o wzniosłości (por. w. 7), która jest cechą charakterystyczną całego obiektu (kompleks świątynny) oraz poszczególnych jego części, a zwłaszcza בֵּית. Świątynia była osadzona na platformie. Na niej opierały się ściany boczne konstrukcji oraz liczne boczne sale. Podwyższenie miało sześć łokci wysokości, było zatem znaczne (ok. 3 m). Nadawało świątyni jeszcze wznioślejszego charakteru i wyróżniało budowlę spośród całego jej otoczenia.

Termin מִסְדּוֹת to imiesłów od czasownika יָסַד (założyć, utworzyć), który u Ezechiela pojawia się jedynie w tym tekście. Izajasz posługuje się formą מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ (ustanowienie ziemi), chodzi zatem o ideę zaistnienia czegoś podstawowego, fundamentalnego. Według w. 8 tym fundamentem było *podwyższenie* (platforma), wypełnione (מָלֵא) trzcina (הַקִּנֶּה). Z takiego materiału uczyniony był również pręt mierniczy męża-przewodnika (Ez 40,3-8). Trzcina stanowiła ważną część budulca fundamentów świątyni.

Ez 41,9-10

רָחֵב הַקִּיר אֲשֶׁר-לִצְלַע אֶל-הַחוּץ חָמֵשׁ אַמּוֹת וְאֲשֶׁר מִנָּח בֵּית צִלְעוֹת אֲשֶׁר לְבֵית:
וּבֵין הַלְשָׁכוֹת רָחֵב עֶשְׂרִים אַמָּה סָבִיב לְבֵית סָבִיב סָבִיב:

Szerokość ściany, którą (posiadała) sala boczna na zewnątrz, (miała) pięć łokci, a co (było) pozostawione (przy) świątyni między salami bocznymi, które (znajdują się) przy świątyni, a sala-mi (miało) szerokość dwadzieścia łokci, wokoło przy świątyni, wokoło ze wszystkich stron.

וְאֶשֶׁר מִנֶּחַ LXX και τα απολοιπα
בֵּית צִלְעוֹת LXX ανα μεσον των πλευρων

Prorok wskazuje z kolei na szerokość ściany bocznej sali, która wynosiła pięć łokci. Była to równocześnie szerokość zewnętrznego muru *świątyni* (בֵּית). Okalał on budowlę z trzech stron (północ, zachód i południe).

Ezechiel zwraca uwagę na różnorodność sal terenu świątynnego; obok *sal bocznych* (צִלְעֹת) znajdowały się w ich pobliżu inne *sale* (לְשָׁכָה). Wypełniały one przestrzeń dziedzińca wewnętrznego w dwóch pierścieniach (*wokoło ze wszystkich stron*). Jedne przylegały do *świątyni* (בֵּית), a drugie do muru i bram dziedzińca wewnętrznego. Pomiędzy salami była przestrzeń o szerokości dwudziestu łokci. Był to pasaż komunikacyjny, będący do dyspozycji wszystkich zajmujących się służbą świątynną.

Centralna budowla całego kompleksu, jakim była świątynia (בֵּית), prezentuje się w swych miarach jako idealna konstrukcja. Składała się ona z trzech zasadniczych części (*ulam*, *hekal* i *debir*) oraz sal bocznych i muru zewnętrznego. W oparciu o dane zawarte w Ez 40,47–41,10 można ustalić wymiary *świątyni* (בֵּית), jej długość (na linii wschód – zachód) oraz szerokość (na linii północ – południe).

Na długość *świątyni* (בֵּית) składały się na stępujące wymiary: filary *ulam* – pięć łokci, *ulam* – dwanaście łokci, filary *hekal* – sześć łokci, *hekal* – czterdzieści łokci, filary *debir* – dwa łokcie, *debir* – sześć łokci, sale boczne – cztery łokcie oraz grubość muru – pięć łokci. A zatem: $5 + 12 + 6 + 40 + 2 + 20 + 6 + 4 + 5 = 100$.

Na szerokość *świątyni* (בֵּית) składały się następujące wymiary: grubość muru zewnętrznego – pięć łokci, szerokość sali bocznej – cztery łokcie, grubość muru wewnętrznego בֵּית – sześć łokci, szerokość *debir/hekal* – dwadzieścia łokci, oraz (ponownie) grubość muru wewnętrznego בֵּית – sześć łokci, szerokość sali bocznej – cztery łokcie, grubość muru zewnętrznego – pięć łokci. A zatem: $5 + 4 + 6 + 20 + 6 + 4 + 5 = 50$.

Całość budowli בֵּית miała wymiary 100 łokci na 50 łokci. Była to przestrzeń, w którą zostały wpisane dwa kwadraty o bokach 50 łokci. Jak wiadomo, wewnątrz בֵּית znajdował się *hekal*, którego plan zawierał dwa kwadraty o bokach 20 łokci i był dwa razy większy od powierzchni kwadratu nadającego kształt Świętego Świętych (*debir*).

Świątynia בֵּית znajdowała się na środku dziedzińca, który od trzech stron (północ, południe i zachód) mierzył 20 łokci, tyle samo co *hekal*, i posiadał kształt podkowy. Szerokość dziedzińca wewnętrznego, licząc dwa pasáže po

dwadzieścia łokci i *świątynię* בֵּית szeroką na pięćdziesiąt łokci, wynosiła dzie-
więćdziesiąt łokci, czyli była o dziesięć łokci węższa od długości *świątyni* בֵּית
(sto łokci).

Ez 41,11

וּפֶתַח הַצֵּלַע לַמִּנְחָה פֶּתַח אֶחָד דֶּרֶךְ הַצָּפוֹן וּפֶתַח אֶחָד לַדְרוֹם וְרֹחַב מְקוֹם
הַמִּנְחָה חֲמִשָּׁה אַמּוֹת סָבִיב סָבִיב:

*A wejście sali bocznej (było skierowane) ku wolnej przestrze-
ni: wejście jedno (na) drogę północną, i wejście jedno (drugie)
w kierunku południowym; a szerokość miejsca wolnej przestrze-
ni (miała) pięć łokci dookoła ze wszystkich stron.*

מְקוֹם LXX του φωτος

Mur północny i południowy *świątyni* (בֵּית) był wyjątkowy, bowiem zawie-
rał dwie *bramy/wejścia* (פֶּתַח). Były one inaczej skonstruowane w stosunku do
bram będących w murach, względnie prowadzących do poszczególnych części
świątyni (בֵּית). Nie było natomiast bramy od strony zachodniej.

Przejścia, zarówno północne, jak i południowe, nie umożliwiały wejścia
do *ulam*, *hekal* lub *debir*, a jedynie do sal je okalających. Boczne wejścia były
zatem konieczne, umożliwiały bowiem skorzystanie z pomieszczeń bocznych,
które miały charakter pomocniczy dla całego kompleksu.

Prorok nie podaje szczegółowego opisu *wejść* (פֶּתַח); ich architektura nie-
wątpliwie odpowiadała specyfice całej budowli. Ezechiel prezentuje te miejsca
z punktu widzenia obserwatora znajdującego się wewnątrz budowli i stwierdza,
że jedno wejście skierowane było na północ, a drugie na południe. Takie umiesz-
czenie wejść umożliwiało szybki kontakt z dziedzińca do pomieszczeń bocznych
świątyni, zwłaszcza że zarówno od strony północnej jak i południowej znajdowa-
ły się stosowne bramy w murach (wewnętrznym i zewnętrznym).

Z wejść przechodziło się *ku wolnej przestrzeni* (לַמִּנְחָה). Jej szerokość wyno-
siła pięć łokci i tworzyła rodzaj pasaży okalającego całą *świątynię* (בֵּית).

Ez 41,12

וְהַבִּנְיָן אֲשֶׁר אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה פֶּאֶת דֶּרֶךְ־הַיָּם רֹחַב שִׁבְעִים אַמָּה וְקִיר הַבִּנְיָן
חֲמִשָּׁה אַמּוֹת רֹחַב סָבִיב וְאֶרְכּוֹ תִּשְׁעִים אַמָּה:

I budynek, który (był) przed obliczem oddzielonej strony, (od) drogi morskiej (miał) szerokość siedemdziesiąt łokci, a ściana budynku (miała) pięć łokci szerokości dookoła ze wszystkich stron, a długość jego (miała) dziewięćdziesiąt łokci.

על = אל

Ezechiel zwraca uwagę na zupełnie wyjątkową konstrukcję, którą nazywa בִּנְיָן (*budynek*). Użyty termin występuje jedynie w Ez 40,5; 41,12.15; 42,1.5.10 i pochodzi z popularnego rdzenia בֵּית (*dom, świątynia*). Posługując się określeniem בִּנְיָן, prorok sugeruje, że chodzi tu o znaczny obiekt. Był on położony po zachodniej stronie świątyni. Kierunek ten został opisany obrazowo: (*od*) drogi morskiej. Morze (הַיָּם) kojarzyło się Izraelitom z Morzem Śródziemnym (הַיָּם הַדָּגִם). Takie określenie zachodniej strony było typowe dla Jerozolimy i nie miało dużego znaczenia na innych terenach, znacznie oddalonych od Morza Śródziemnego, np. w Babilonii. Język, którym posługuje się Ezechiel, odpowiada zatem mentalności utrwalonej wśród mieszkańców dawnej Jerozolimy, którzy znali usytuowanie zburzonej świątyni.

Budowla zachodnia była oddzielona od świątyni (בֵּית) fragmentem dziedzińca wewnętrznego o szerokości dwudziestu łokci, natomiast jej ściana zachodnia zapewne przylegała do murów zewnętrznych. Oś centralna budynku (בִּנְיָן) znajdowała się na przedłużeniu osi centralnej świątyni (בֵּית), przebiegała zatem w równych odległościach od muru północnego i południowego. Podstawowe wymiary tej konstrukcji wynosiły: siedemdziesiąt łokci szerokości i dziewięćdziesiąt łokci długości. Budowla ta miała większą powierzchnię niż świątynia (בֵּית). Całkowity obszar zajmowany przez ten obiekt, wraz z ścianami (każda po pięć łokci grubości) oraz wolną przestrzenią od strony wschodniej (dwadzieścia łokci), miał kształt kwadratu o boku stu łokci.

Ez 41,13

וּמִדָּד אֶת־הַבַּיִת אָרְךָ מֵאָה אַמָּה וְהַגִּזְרָה וְהַבִּנְיָה וְקִירוֹתֶיהָ אָרְךָ מֵאָה אַמָּה:

I zmierzył świątynię: (miała) długość sto łokci, a oddzielona strona, i budynek, i ściany jego (miały) długość sto łokci.

Po szczegółowych pomiarach różnych elementów terenu świątynnego prorok w ww. 13-15a prezentuje harmonię kształtów zasadniczych części budowli,

a dokonuje to w oparciu o powtarzający się we wszystkich przypadkach wymiar stu łokci.

Mąż-przewodnik dokonuje stosownych pomiarów. Na pierwszym miejscu została wymieniona *świątynia* (הַבַּיִת). Jej długość wyniosła sto łokci (por. komentarz do w. 10). Ten wymiar odnosił się do linii wschód – zachód. Podobnie miała się sprawa z długością obiektu na linii północ – południe. Szczegółowe wyliczenia wykazały, że sama budowla mierzyła pięćdziesiąt łokci (por. komentarz do w. 10), tym razem jednak prorok dodaje do tego wymiaru również zamkniętą przestrzeń, czyli *oddzieloną stronę* (הַגִּזְרָה); chodzi o fragmenty dziedzińca wewnętrznego od strony północnej i południowej. Obie przestrzenie mierzyły po dwadzieścia łokci, do tego dochodził wąski pas *wolnej przestrzeni* (por. w. 11) szerokości pięciu łokci znajdujący się po obu stronach *świątyni* (בַּיִת). Sumując różne dane otrzymujemy następujący wynik: $50 + 20 + 20 + 5 + 5 = 100$.

Kwadrat o boku stu łokci był najważniejszą i najświętszą częścią całego kompleksu świątynnego. Zawierał on w sobie najistotniejszy kwadrat o boku dwudziestu łokci, a mianowicie *debir*. Nie był on centralnie wpisany w większy kwadrat, lecz był przesunięty w kierunku zachodnim, opierając się jednak na centralnej osi (wschód – zachód). Takie usytuowanie *debir* wynikało z zachowania tradycyjnej koncepcji budowli świątynnej obecnej już w przypadku świątyni Salomona.

Ez 41,14-15a

וְרֹחַב פְּנֵי הַבַּיִת וְהַגִּזְרָה לְקִדְיִם מֵאָה אַמָּה:
וּמִדַּד אַרְבָּעַה־בִּגְדָן אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה אֲשֶׁר עַל־אַחֲרֶיהָ וְאֶת־וּקִיָּהָ כִּמּוֹ וּכְמִוֹ
מֵאָה אַמָּה

A szerokość oblicza świątyni i oddzielonej strony w kierunku wschodnim (miała) sto łokci. I zmierzył długość budynku przed obliczem oddzielonej strony, które (było) na jego tyłach i galerie z tej i z tamtej strony (miało) sto łokci.

עַל = אֶל

W tych wersetach prorok wskazuje na dwie przestrzenie, które przylegały do centralnego kwadratu od strony wschodniej (לְקִדְיִם) i zachodniej, czyli na tyłach (עַל־אַחֲרֶיהָ) świątyni (בַּיִת). Były to również przestrzenie zamknięte

w kwadratach o bokach stu łokci. Wraz z centralnym kwadratem tworzyły ciąg trzech zamkniętych i oddzielonych przestrzeni o tych samych wymiarach, położonych na jednej osi: wschód – zachód. W centrum tego kompleksu została wpisana *świątynia* (בֵּית). To jej wymiary były najważniejsze i stały się podstawą kształtów sąsiednich konstrukcji.

Ez 41,15b-16

וְהֵיכַל הַפְּנִימִי וְאַלְמֵי הַחֲצֵר:
הַסָּפִים וְהַחֲלוֹנִים הָאֲטֻמוֹת וְהָאֲתִיקִים סָבִיב לְשִׁלְשָׁתָם נֶגֶד הַסֵּף שְׁחִיר עֵץ
סָבִיב סָבִיב וְהָאָרֶץ עַד־הַחֲלֹנוֹת וְהַחֲלֹנוֹת מְכֻסּוֹת:

A Miejsce Święte wewnątrz i przedsionki dziedzińca, progi i okna zakratowane, i galerie wokół, dla trzech ich (stron), naprzeciw progu, pokryte (były) drewnem dookoła ze wszystkich stron, od ziemi aż do otworów; a otwory (były) zakryte.

וְאַלְמֵי הַחֲצֵר LXX και το αιλαμ το εξωτερων
הַסָּפִים LXX πεφαινωμενα

Po prezentacji miar zespołu świątynnego prorok przystępuje do opisu niektórych detali zasadniczych budowli. Na pierwszym miejscu koncentruje się na *הֵיכַל* (*hekal*, czyli *Miejscu Świętym*). Ezechiel nawiązuje do wcześniejszej wypowiedzi zawartej w ww. 1.4. *Hekal* tworzyło centralną część *בֵּית*, która była dostępna kapłanom podczas ich służby świątynnej (w przeciwieństwie do *debir*). Aranżacja wnętrza tego pomieszczenia stała się motywem przewodnim dekoracji obecnych na innych obiektach: *przedsionki* (*ulam*) *dziedzińca* (אַלְמֵי הַחֲצֵר), *progi* (הַסָּפִים), *okna* (הַחֲלוֹנִים), *galerie* (הָאֲתִיקִים). Wszystkie te elementy architektoniczne *pokryte były drewnem* (שְׁחִיר עֵץ). Ezechiel nie podaje specyfikacji drewna. Materiał, który pokrywał obiekt ze wszystkich stron od dołu do góry (dosłownie: *od ziemi aż do okien*) otrzymał jednolity charakter architektoniczny i estetyczny; obiekt stał się kompleksem rozpoznawalnym i jedynym w swoim rodzaju. Jego specyfika wynikała z funkcji jaką spełniał, która nie miała analogii w żadnych innych (ortodoksyjnych) budowlach Izraela. Wyjątkowy charakter opisu tego miejsca ujawnia użycie szczególnych terminów, a zwłaszcza: *הָאֲטֻמוֹת* (*zakratowane*) oraz *שְׁחִיר* (*pokryty*). Pierwszy z nich występuje jedynie w Księdze Ezechiela, a drugi to *hapax* w BH.

Prorok podaje jeszcze jeden szczegół dotyczący otworów/okien, a mianowicie zaznacza, że były *zakryte* (מְכֻסֹּת). Rdzeń כסה w sekcji Ez 40–48 występuje jedynie w tym wersecie i oznacza *czynność zakrywania*, w użytej tu formie *pulal* (imiesłów). Ezechiel zaznacza, że okna pokryte były osłoną, która jednak nie została precyzyjnie określona.

Ez 41,17

עַל־מַעַל הַפֶּתַח וְעַד־הַבֵּית הַפְּנִימִי וְלַחוּץ וְאֶל־כָּל־הַקִּיר סָבִיב סָבִיב בַּפְּנִימִי
וּבַחִיצוֹן מִדּוֹת:

Od górnej części wejścia i aż do świątyni wewnętrznej, i na zewnątrz, i na każdej ścianie dookoła ze wszystkich stron wewnątrz i na zewnątrz (były) miary.

עַל־מַעַל הַפֶּתַח LXX brak
אֶל = עַל
מִדּוֹת LXX brak

Prorok wskazuje na kolejne elementy dekoracyjne *świątyni* (בֵּית). Do budowli prowadziło *wejście* (הַפֶּתַח), przez które przechodziło się do kolejnych części *świątyni* (*ulam*, *hekal* oraz *debir*). Obserwator mógł zauważyć, że wszystkie części świątyni posiadały swoistą ornamentykę. Obecne one były począwszy od wejścia i jego górnej części poprzez pomieszczenia wewnętrzne, a kończąc na częściach zewnętrznych. W tekście występuje termin מִדּוֹת (*pomiary*, *miary*). Przyjmując inny porządek liter דְּמוֹת, otrzymuje się ideę *podobieństwa*, *wzoru*, *obrazu*. Niekoniecznie jednak trzeba się skłaniać do zastosowania takiej korekty. Określenie *miary* może właśnie odnosić się do dekoracji, które w pełni harmonizowały z wymiarami całego kompleksu świątynnego.

Owe dekoracje były równomiernie rozplanowane na całym obiekcie; zaznacza to rozbudowana formuła: *do świątyni wewnętrznej, i na zewnątrz, i na każdej ścianie dookoła ze wszystkich stron wewnątrz i na zewnątrz*, zatem nie było przestrzeni pozbawionej ornamentyki. Zastosowany w konstrukcji system architektoniczny podkreślał jeszcze bardziej jednolity charakter całego kompleksu świątynnego.

וַעֲשׂוּי כְרוּבִים וְתַמְרִים בֵּין-כְּרוֹב לְכְרוֹב וּשְׁנַיִם פָּנִים לְכְרוֹב:

I wykonano cheruby i palmy, a palma (była) między cherubem a cherubem, i (były) dwa oblicza dla (każdego) cheruba.

Ezechiel nic nie wspomina o twórcach, budowniczych i artystach opisywanych obiektów, stwierdza jedynie, że poszczególne elementy kompleksu świątynnego zostały *uczynione* (עָשָׂה). Zastosowany tu czasownik עָשָׂה może wskazywać zarówno na czynność stwórczą Boga (por. Rdz 1,7–2,4), względnie człowieka (por. Rdz 12,18; 13,4). Zastosowana na początku w. 18 formuła וַעֲשׂוּי (i wykonano) nie wskazuje bezpośrednio na osobę twórcy. Dla odbiorców słów Ezechiela mogła ona rodzić skojarzenia z rzemieślnikami, którzy na wzór twórców świątyni Salomona byli zatrudnieni w dziele upiększania budowli. Aspekt ludzkiego wysiłku nie jest jednak obecny w wizji Ezechiela. Całość opisywanej konstrukcji powstała niejako bez zaangażowania człowieka. Ezechiel i jego słuchacze mieli jedynie kontemplować obraz, jaki przed ich oczami został narysowany. Jedynie Ezechiel otrzymał wizję, natomiast jego otoczenie miało poznać szczegóły budowli na podstawie świadectwa mówionego.

W w. 18 jest mowa o dwóch motywach dekoracyjnych: *cherubach* (כְּרוּבִים) i *palmach* (תַּמְרִים). Jest to pierwszy tekst (w Ez 40–48), w którym pojawia się motyw cherubów (por. ww. 20.25), występuje on natomiast we wcześniejszych partiach księgi, i to 25 razy (por. Ez 9,3–11,22; 28,14.16). Cheruby były prezentowane jako istoty znajdujące się w otoczeniu Jahwe, które pełniły misję stróża Jego postanowień. Motyw ten pojawia się już w Rdz 3,24. Dla Ezechiela temat cherubów związany jest nade wszystko z kontekstem świątynnym, o czym świadczy już tekst Ez 9,3: *A chwała Boga Izraela uniosła się znad cheruba, która była na nim, do progu domu. I zawołał do męża ubranego w lnianą (szatę), który (miał) kałamarz pisarski przy swym boku.* Cheruby strzegły (w świątyni Salomona) Arkę Przymierza oraz dostępu do wnętrza ogrodu Eden. W Księdze Ezechiela można dostrzec motyw cheruba również w wizji wprowadzającej (Ez 1,4–12), w której jest mowa o *istotach żyjących*, nie zostały on jednak nazwane כְּרוּבִים, choć posiadały ich cechy.

W w. 18 temat כְּרוּבִים dominuje, a rdzeń ten pojawia się aż 4 razy. W opisie nie chodzi już jednak o *istoty żyjące*, lecz o ich odwzorowanie na różnych płaszczyznach świątyni (por. w. 17). Mnogość wizerunków musiała być znacz-

na, skoro pojawiały się *górną częśći wejścia* i na każdej jej *ścianie*. Cały obiekt był bardzo strzeżony; ten fakt został jeszcze lepiej podkreślony dzięki wzmiance o *dwóch obliczach* (וְשָׁנִים פָּנִים), jakie posiadał każdy cherub. Oznaczało to, że dysponowały one pełnym oglądem terenu świątynnego. Faktycznie to Jahwe był gwarantem oddzielenia tego miejsca od *profanum*, co uniemożliwiało wkroczenie kogokolwiek niepowołanego na teren świątynny.

Drugim motywem dekoracji na ścianach były *palmy*. Motyw *palmy* (תְּמָרָה, תְּמָר) występuje w księdze jedynie w fragmencie Ez 40–48 (część występuje forma תְּמָרָה). W BH pierwszy raz o palmie jest wzmianka w tekście Wj 15,27 (pobyt na pustyni w okolicach Elim). Palmy uchodziły za najcenniejsze rośliny w środowisku biblijnym. Były synonimem oazy, czyli miejsca wyjątkowego na pustyni. Ówczesni nomadzi wędrowali od oazy do oazy, zatem od palmy do palmy. Drzewa te były widoczne z daleka i zwiastowały obfitość wody i pożywienia. Liście (gałązki) palmowe były używane w różnych uroczystościach i symbolizowały obfitość i urodzajność. Dla ludów koczowniczych, które nieustannie musiały walczyć o przeżycie (z dnia na dzień), palma była synonimem tego co stabilne, pewne i dające bezpieczeństwo (Jerycho nazywane było Miastem Palm – por. Pwt 34,2). Liczne wizerunki tych drzew obecne były w świątyni Salomona (1 Krl 6,29.32.35). Ezechiel zaznacza, że palmy znajdowały się między cherubami. Nie jest podana ich liczba, lecz musiała być znaczna. Ów „las” palmowy podkreślał wyjątkowy charakter świątyni, która była swoistą oazą na pustyni (*sacrum* w przeciwieństwie do *profanum*). Oba wizerunki, cheruby i palmy, symbolizowały bezpieczeństwo i obfitość. Były to cechy istotne dla całego kompleksu świątynnego. Izrael w swej historii nigdy nie mógł dojść do takiego doskonałego stanu. Tylko Jahwe mógł sprawić, że ziemia ofiarowana Izraelowi staje się bezpieczna. Taka strefa została objawiona Ezechielowi, a ten z kolei miał przekazać wieść o niej narodowi przebywającemu w niewoli. Izrael musiał się przekonać, że bezpieczeństwo i obfitość wszelkich dóbr nie zapewnia Babilon, lecz pojawia się tam, gdzie przebywa Jahwe.

Ez 41,19

וּפְנֵי אָדָם אֶל־הַתְּמָרָה מִפּוֹ וּפְנֵי־כַפִּיר אֶל־הַתְּמָרָה מִפּוֹ עָשׂוּי אֶל־כָּל־הַבַּיִת
סָבִיב סָבִיב:

I oblicze człowieka ku palmie (było zwrócone) z tej strony, i oblicze młodego lwa ku palmie (było zwrócone) z tamtej strony; wykonano (tak) w całość świątyni ze wszystkich stron.

על = אַל

Wszystkie cheruby miały po dwa oblicza, a więc odwrotnie w stosunku do wizerunku istot żyjących, które posiadały cztery oblicza (Ez 1,6). W przeciwieństwie do opisu zawartego w Ez 1,6, cheruby (w. 19) nie były żywymi stworzeniami, lecz utworzonymi z drewna płaskorzeźbami. Z tego też powodu cheruby nie miały tak dynamicznego wyglądu, jakim charakteryzowały się *istoty żyjące*, które posiadały oblicze człowieka, lwa, cielca i orła (Ez 1,10). Spośród tych czterech wizerunków (znanych również w środowisku babilońskim) Ezechiel zauważa jedynie dwa na cherubach w nowej świątyni: oblicze *człowieka* (אָדָם) i *młodego lwa* (כִּפִּיר). W tekście Ez 1,10 mowa jest o *lwie* (אַרְיֵה), natomiast w w. 19 o *młodym lwie* (כִּפִּיר). Ezechiel używa wiele określeń na lwa; w tekście Ez 19,2 pojawia się ich aż cztery (כִּפִּיר, אָרִי, לְבִיאָה oraz גִּוֵּר). Mowa o małym lwie występuje w kontekście motywu potomstwa dorosłych osobników. We fragmencie Ez 40–48 tylko w omawianym wersecie pojawia się temat lwa (lwiątko). Zgodnie z wymową poprzednich tekstów (wizji i porównań), lew przynależał do sfery stworzeń i nigdy nie mógł konkurować co do godności z Jahwe. Zakaz wykonywania wizerunków postaci ludzkich czy zwierząt był motywowany niebezpieczeństwem bałwochwalstwa, które szeroko rozpowszechnione było w środowisku Izraela (również w diasporze).

Cheruby prezentowane przez Ezechiela (w. 19) nie stanowiły niebezpieczeństwa idolatrii. Były to wizerunki, które podkreślały autorytet Jahwe, Jego prerogatywy oraz fakt całkowitego poddania stworzenia Bogu. Decydującym elementem, pozwalającym na właściwie zrozumienie natury tych postaci, były opisy zawarte w wizji wstępnej (Ez 1,4–12). Dla Izraelitów motyw cherubów znany był również z historii, bowiem w świątyni Salomona wizerunki tych postaci były obecne wraz z palmami oraz girlandami (1 Krl 6,29).

Plastyczna prezentacja Ezechiela wskazuje również na wygląd cherubów. Prorok koncentruje się całkowicie na ich obliczach. Każdy posiadał oblicze człowieka i młodego lwa. Nie były one ku sobie skierowane, lecz były zwrócone w stronę przeciwną, a mianowicie na sąsiadujące po ich prawej i lewej stronie palmy. W rezultacie całość reliefów tworzyła jednolity charakter, a poszczególne elementy były z sobą skomunikowane, dzięki odpowiednio skierowanym twarzom cherubów. Wizerunki stanowiły monolit, który podkreślał

unikalny charakter całej konstrukcji, podporządkowanej zasadniczej prawdzie o Jahwe i Jego obecności w narodzie.

Ez 41,20

מֵהָאָרֶץ עַד־מַעַל הִפְתַּח הַכְּרוּבִים וְהַתְּמָרִים עֲשׂוּיִם וְקִיר הַהֵיכָל :

*Od ziemi aż do góry wejścia cheruby i palmy były wykonane,
a (także na) ścianie Miejsca Świętego.*

Monolit ornamentyki (cheruby i palmy) tworzył ciąg zewnętrznej powierzchni zarówno strony zewnętrznej świątyni, czyli wejścia, jak i części wewnętrznej, czyli Miejsca Świętego (*hekal*). Ornamentyka pojawiała się także na najniższych partiach ścian (*od ziemi*) i sięgała jej górnych części (*aż do góry*). W swym opisie Ezechiel pomija wzmianki o pomieszczeniu poprzedzającym Miejsce Święte, czyli o przedsionku (*ulam*), skoro jednak jednolita dekoracja znajdowała się zarówno na zewnątrz, jak i w *hekal*, zapewne była ona również obecna w *ulam*. Każdy wkraczający do różnych pomieszczeń świątyni uświadamiał sobie obecność potęgi Jahwe oraz bezpieczeństwo, jakie gwarantowała ta obecność Izraelowi.

Ez 41,21-22a

הַהֵיכָל מְזוֹזֹת רְבָעָה וּפְנֵי הַקֹּדֶשׁ הַמִּרְאָה כַּמִּרְאָה:
הַמִּזְבֵּחַ יָצַ

Miejsce Święte (miało) odrzwia czworokątne, a (na) obliczu Świętego (Świątyni było) widoczne (coś, co miało) wygląd jak ołtarz drewniany.

הַהֵיכָל LXX brak
כַּמִּרְאָה הַמִּזְבֵּחַ LXX ως οψης θυσιαστηριου

Prorok wspomina o dwóch najistotniejszych częściach świątyni: *Miejsce Święte* (הַהֵיכָל) oraz *Świątyni* (הַקֹּדֶשׁ), nawiązuje tym samym do opisu wcześniejszego (Ez 41,4). Ezechiel zwraca uwagę na *odrzwia czworokątne*, które nie były zwykłą konstrukcją, lecz rozbudowanym obiektem mającym swoją odrębność i wyjątkowy charakter. Podkreślały one niepowtarzal-

ny charakter miejsca, w którym znajdowało się przejście pomiędzy *Miejscem Świętym* a *Świątynią Świętych*. To, co było jednak najważniejsze dla proroka, to widok jakby *ołtarza drewnianego* (הַשֻּׁלְחָן עֵץ). Materiał budowlany, jakim było drewno, miał zastosowanie w różnych partiach świątyni, zwłaszcza w jej częściach powierzchniowych (dekoracje). Ołtarz tymczasem miał charakter użytkowy. Materiał, z jakiego był wykonany, nie był stosowany do budowy ołtarza w celu składania ofiar całopalnych (tu pojawiał się ogień). Ogień mógł z łatwością pochłonąć drewniany obiekt. Ofiary całopalne (i podobne do nich) składano przed wejściem do świątyni na wielkim ołtarzu kamiennym.

Ez 41,22b

שְׁלוֹשׁ אַמּוֹת גְּבוֹהַּ וְאַרְבֹּ שְׁתֵּי־אַמּוֹת וּמִקְצָעוֹתָיו לֹא וְאַרְבֹּ וְקִירָתָיו עֵץ
וַיִּדְבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה:

(Był na) trzy łokcie wysoki, a długość jego (wynosiła) dwa łokcie;
i (były) narożniki jego dla niego, a długość jego oraz ściany jego
(były z) drzewa; i powiedział do mnie: To jest stół, który (jest)
przed obliczem Jahwe.

גְּבוֹהַּ	LXX το υψος αυτου
אַמּוֹת	LXX και το ευρος πηχων δυο
וְאַרְבֹּ	LXX και η βασις αυτου

Prorok ponownie wraca do motywu miar. Nie był on obecny w tekstach opisujących dekoracje (ww. 15a–21a). W w. 22 mowa jest o *ołtarzu* (הַמִּזְבֵּחַ), który również nazwany został *stołem* (הַשֻּׁלְחָן). Takie synonimiczne użycie tych terminów jest nietypowe dla świątynnej tradycji Izraela. W BH pierwszy raz termin הַשֻּׁלְחָן pojawia się w opisie stołu na chleby pokładane, który miał się znaleźć w przybytku w czasach Mojżesza (Wj 25,23–30). Był on uczyniony z drzewa akacjowego (roślina pustynna występująca na Synaju) oraz pokryty złotem. Był to stół przenośny, dlatego zaopatrzony został w cztery pierścienie i drążki (wszystko uczynione z drzewa akacjowego pokrytego złotem). Długość tego stołu wynosiła dwa łokcie, szerokość jeden łokieć, a wysokość półtora łokcia (Wj 25,23). Autor kapłański dodaje, że na *czystym stole przed obliczem Jahwe* (הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר לִפְנֵי יְהוָה) będzie umieszczonych dwanaście chlebów (por. Kpł 24,5–6). Taki stół znajdował się również w świątyni Salomona (1 Krl 7,48, a kronikarz pisze nawet o dziesięciu stołach – por. 2 Krn 4,8),

na których mogły być ustawione świeczniki. Temat **הַשֻּׁלְחָן** jest zatem ściśle związany z wyposażeniem przybytku/świątyni (stosowany jest również w znaczeniu świeckim). Ezechiel poza tekstem Ez 40–48 używa ten termin w perykopie o Oholi i Oholibie (Ez 23,41) oraz w opisie klęski Goga (Ez 39,20), natomiast wymieniając obiekty świątynne, prorok pisze kilka razy o stołach jako miejscach przygotowywania ofiar (Ez 40,39–43). W Ez 44,16 występuje wzmianka o stole, do którego mieli przystęp wyłącznie kapłani.

Ezechiel podaje inne wymiary **הַשֻּׁלְחָן** w porównaniu do Wj 25,23, a mianowicie wysokość stołu wynosiła trzy łokcie, a długość dwa łokcie. Był zatem ok. dwa razy wyższy od stołu z przybytku Mojżesza, miał taką samą długość i być może podobną szerokość. Jednak LXX sugeruje, że stół miał kształt kwadratu o boku dwóch łokci (τὸ μῆκος πηχῶν δύο καὶ τὸ εὖρος πηχῶν δύο καὶ κέρατα εἶχεν). Wyraźnie widać tu tendencję do ujednolicenia kształtów wielu różnych obiektów, która bazuje na planie kwadratu (dziedzińce, świątynia i jej części).

Prorok wspomina również o *narożnikach/rogach* (**וּמִקְצָעוֹתָיו**) stołu. Termin **מִקְצָע** dwukrotnie występuje w Pięcioksięgu, zawsze w opisie przybytku, czyli w kontekście sakralnym (Wj 26,24; 36,29). Ezechiel (poza w. 22) posługuje się tym terminem jeszcze 4 razy, a mianowicie w opisach dziedzińca (Ez 26,21–22). W wielu tekstach BH wzmianki o ołtarzach i ich częściach zawierają termin **קֶרֶן** na określenie *rogów* (Wj 29,12; 30,2.3.10; Kpł 4,7–34; 1 Krl 2,28; Ez 43,15.20).

Stół opisywany przez Ezechiela był wykonany z drewna (**עֵץ**), lecz w przeciwieństwie do tekstu Wj 25,23 (tu mowa o *akacji*) nie jest podany rodzaj użytego materiału drewnianego. Najistotniejsza część wypowiedzi znajduje się na końcu w. 22, która informuje o tym, że stół *(był) przed obliczem Jahwe*. Prorok nie określa dokładnie funkcji tego stołu. Jego wypowiedź przywodzi skojarzenia ze stołem chlebów pokładnych z przybytku Mojżesza oraz ze świątyni Salomona. W tym miejscu ten temat dla proroka nie jest jednak najważniejszy; chce przede wszystkim wskazać na obecność Jahwe, która nadaje sens całej świątyni i jej wyposażenia.

Ez 41,23

וּשְׁתֵּי דְלַתוֹת לַהֵיכָל וְלִקְדָּשׁ:

I (były) podwójne drzwi dla Miejsca Świętego i dla Świętego (Świątyni).

W dotychczasowych opisach świątyni prorok pisał o *bramach* (שַׁעַר) i *wejściach* (פְּתָח), natomiast w w. 23 po raz pierwszy wspomina o *drzwiach* (דֶּלֶת); temat ten kontynuuje w ww. 24-25. Wcześniej pisze o drzwiach (bramie) ludów (Ez 26,2) oraz o drzwiach (bramie) miejskich (Ez 38,11). W kontekście relacji o świątyni motyw drzwi występuje jedynie w ww. 23-25. Użycie terminu דֶּלֶת podkreśla wyjątkowy charakter przejść prowadzących do *Miejsca Świętego i Świętego* (Świątyni), a więc do najważniejszych pomieszczeń świątyni. Już we wcześniejszych wersetach prorok informował o przejściach, jakie istniały pomiędzy *ulam*, *hekal* i *debir* (Ez 40,48–41,4). Istniała jednorodna komunikacja między tymi pomieszczeniami, do których prowadziły drzwi usytuowane na osi centralnej świątyni (na linii wschód – zachód).

Ez 41,24

וּשְׁתֵּי דְלָתוֹת לְדְלָתוֹת תִּים מוֹסְבוֹת דְּלָתוֹת תִּים לְדְלָת אַחַת וּשְׁתֵּי דְלָתוֹת
לְאַחֶרֶת:

*I (były to) podwójne drzwi; dla (każdych) drzwi (były) dwa
oprawione skrzydła: dwa skrzydła jednych i dwa skrzydła dla
drugich (drzwi).*

דְּלָתוֹת LXX δυο θυρωματα

Prorok koncentruje swoją uwagę na konstrukcji drzwi. W. 24 rozpoczyna się identycznie jak poprzedni: וּשְׁתֵּי דְלָתוֹת *(i [były to] podwójne drzwi)*. Na szczególne znaczenie tych obiektów świątynnych wskazuje deuteronomista: *I (były) i podwójne drzwi z drzewa cyprysowego. Dwie obracające się deski tworzyły jedno skrzydło, i dwie obracające się deski – drugie* (1 Krl 6,34). Ten opis odnosił się do świątyni Salomona. Drzwi wykonane były z drzewa cyprysowego (najszlachetniejszego spośród drzew) w przeciwieństwie do akacji używanej w okresie pustynnym. Ezechiel nie podaje materiału, z jakiego zostały uczynione drzwi. Składały się one z dwóch skrzydeł, które były *oprawione* (מוֹסְבוֹת). Rdzeń סבב w formie czasownikowej znaczy: *kręcić się, obracać, chodzić w koło*. Użyta w tekście forma מוֹסְבוֹת to *hofal* (występuje jedynie w Ez 41,24), która oznajmia, że skrzydła drzwi były zaopatrzone w zawiasy, dzięki którym mogły być poruszane (drzwi zamykano bądź otwierano). Takie same drzwi prowadziły zarówno do Miejsca Świętego, jak i Świętego Świętych, stąd prorok zapewnia: *dla (każdych) drzwi (były) dwa opravione skrzydła:*

Dwa skrzydła jednych i dwa skrzydła dla drugich (drzwi). Określenie drzwi, jak i ich skrzydeł zostały zapisane tym samym rdzeniem דָּלָת, stąd termin ten występuje aż 5 razy w w. 24.

Ez 41,25

וַעֲשׂוּיָהּ אֲלֵיהֶן אֶל־דִּלְתוֹת הַיֵּיכָל כְּרוּבִים וְתַמְרִים כַּאֲשֶׁר עָשׂוּיִם לַקִּירוֹת
וְעֵץ אֶל־פְּנֵי הָאוֹלָם מִהַחוּץ:

I (były) uczynione dla nich, na drzwiach Miejsca Świętego cheruby i palmy, jak (były) wykonane dla ścian; i okap z drzewa (był) przed obliczem przedsionka od strony zewnętrznej.

אֶל = עַל
וְעֵץ LXX σπουδαια
אֶל = עַל

Drzwi stanowiły integralną część całej świątyni oraz jej kompleksu. Prorok ten fakt ilustruje wzmianką o umieszczeniu (dosłownie: uczynieniu) na drzwiach ornamentyki identycznej do tej, jaka znajdowała się nad wejściem i na ścianach świątyni: były to cheruby i palmy. Ich układ był zapewne podobny do tego, jaki występował na innych partiach świątyni, tak więc pomiędzy cherubami znajdowały się palmy, na które zwrócone były oblicza cherubów. Poszczególne skrzydła drzwi były (prawdopodobnie) pokryte taką samą ornamentyką zarówno z jednej jak i z drugiej strony, od dołu do góry. W ten sposób przy zamkniętych drzwiach tworzył się obraz jednolitej płaszczyzny, gdyż motywy obecne na ścianie i na drzwiach wzajemnie ze sobą korespondowały.

Prorok wspomina jeszcze o jednym elemencie architektonicznym, a mianowicie o *okapie z drzewa* (וְעֵץ). Termin עֵבָּ oznacza *chmurę*, lecz w kontekście budowli wskazuje na jakiś element konstrukcyjny, który dawał cień; był to efekt podobny do tego, jaki występuje w pochmurne dni. Zatem przed *ulam* (przedsionkiem) znajdował się okap lub baldachim, który stanowił osłonę przed słońcem względnie przed deszczem. Element ten był uczyniony z drzewa, podobnie jak inne wspomniane części świątyni.

וְחִלּוּנִים אֲטָמוֹת וְתַמָּרִים מִפּוֹ וּמִפּוֹ אֶל-כְּתָפוֹת הָאוֹלָם וְצִלְעוֹת הַבַּיִת
וְהָעֲבִים:

I (były) okna okratowane oraz palmy z tej i z tamtej (strony) na ścianach bocznych przedsionka, i sal bocznych świątyni, i okapach.

עַל = אֶל

W w. 26 prorok odnosi się do niektórych elementów architektury *świątyni* (בַּיִת), a mianowicie do: *okien okratowanych* (חִלּוּנִים אֲטָמוֹת), *ścian przedsionka* (כְּתָפוֹת הָאוֹלָם), *sal bocznych* (צִלְעוֹת) oraz *okapów* (הָעֲבִים). W bardzo krótkiej sentencji Ezechiel wymienił wiele części składowych oglądanej budowli. Tworzyły one odcinek frontalny i zewnętrzny świątyni, a więc chodzi o te partie, które okalały wewnętrzne (najważniejsze) pomieszczenia budowli. Okna, często wspomniane przez proroka (od Ez 40,16 były obecne w różnych obiektach), ostatni raz są wspomniane w w. 26. W przedsionku (*ulam*) znajdowały się również *okna zakratowane* (w. 16). Stanowiły one, obok ornamentyki w postaci palm, charakterystyczną powierzchniową strukturę bocznych ścian przedsionka po obu stronach pomieszczenia. Prorok następnie wspomina o okapach i salach bocznych. O okapie mowa była w w. 25, można zatem stwierdzić, że jeden wielki okap znajdował się przy centralnym wejściu do świątyni (do *ulam*), natomiast przy salach bocznych były kolejne okapy (może innych rozmiarów w stosunku do głównego okapu), które były przydatne dla przechodzących przez wąski pasaż okalający całą świątynię (por. w. 11), a więc były widoczne od strony dziedzińca wewnętrznego.

W wypowiedzi zawartej w w. 26 charakterystyczne jest również to, że opisywana ornamentyka obecna na wymienionych obiektach nie zawierała motywów *cherubów*, a jedynie *palmy* (תַּמָּרִים). Takie uproszczenie zakłóciło harmonię ornamentalną, charakterystyczną dla wcześniejszych opisów (ww. 18-25). Ezechiel w ten sposób rozróżnia dwie części świątyni. Tworzyły one wprawdzie integralną całość, lecz pewne różnice architektoniczne wskazywały na stopnie bliskości danych pomieszczeń do najważniejszych miejsc w świątyni. Obfitość palm symbolizowała obfitość łaskowości Jahwe.

Ez 42,1

וַיּוֹצֵאֲנִי אֶל־הַחֵצֵר הַחַיצוֹנָה הַדֶּרֶךְ דֶּרֶךְ הַצִּפּוֹן וַיְבִאֲנִי אֶל־הַלְשָׁכָה אֲשֶׁר נֶגֶד
הַגִּזְרָה וְאֲשֶׁר־נֶגֶד הַבֵּנוּן אֶל־הַצִּפּוֹן:

I wyprowadził mnie na dziedziniec zewnętrzny drogą (ku) drodze północnej i wprowadził mnie do sali, która (była) naprzeciw oddzielonej strony, i która (była) naprzeciw budynku ku północy.

Formuła wprowadzająca וַיּוֹצֵאֲנִי (*i wyprowadził*) jest identyczna do zwrotu inicjującego tekst Ez 37,1, w którym prorok opisuje swoje doznanie, a mianowicie spoczęcie na nim ręki Jahwe, dzięki której został wyprowadzony w duchu na zewnątrz. Było to doświadczenie w dolinie kości suchych, zostaje następnie powtórzone w kontekście wizji świątyni. To faktycznie Jahwe wprowadza proroka, choć w tekście jest mowa o mężu-przewodniku.

Ezechiel nie tylko opuszcza świątynię (בֵּית), lecz również otaczający ją dziedziniec i zostaje skierowany na zewnątrz, czyli na dziedziniec zewnętrzny, który został opisany w tekście Ez 40,17-19. Prorok udaje się w stronę północną, korzysta ze stosownej bramy, by znaleźć się pomiędzy dwoma murami (wewnętrznym i zewnętrznym) całego kompleksu świątynnego. Następnie mąż-przewodnik wprowadził Ezechiela *do sali* (אֶל־הַלְשָׁכָה). Był to niewątpliwie kompleks sal, o których pisał prorok już wcześniej w kontekście opisu dziedzińca wewnętrznego (Ez 40,17). Do jednej z sal został prorok wprowadzony. Położenie tego miejsca zostało opisane w dwóch sformułowaniach: 1. *która (była) naprzeciw oddzielonej strony*, czyli przestrzeni przylegającej do dziedzińca wewnętrznego od strony północnej (por. Ez 41,12-15); 2. *i która (była) naprzeciw budynku ku północy* – ta konstrukcja również jest wspominana w Ez 41,12.15.

Ez 42,2

אֶל־פְּנֵי־אַרְךָ אֲמֹת הַמָּאָה פֶּתַח הַצִּפּוֹן וְהָרָחֵב חֲמִשִּׁים אַמּוֹת:

Oblicze (jej) długości (miało) łokci sto (od) wejścia północnego i szerokości pięćdziesiąt łokci.

אֶל־פְּנֵי LXX brak

Z wersetu wynika, że cały kompleks sal od strony północnej mierzył sto łokci długości i pięćdziesiąt łokci szerokości. Odpowiada to dokładnie rozmiarom *świątyni* (בֵּית), które otrzymać można dzięki podsumowaniu wszystkich przekazanych jej wymiarów (por. Ez 40,48–41,10). Powtarzający się wzorzec (wymiar) ujawnia koncepcję ogólną, która odnosi się do całego kompleksu i znajduje swój wyraz w proporcjach oraz miarach zastosowanych w różnych częściach kompleksu świątynnego.

W. 2 rozpoczyna się od formuły אֶל-פְּנֵי-אֶרֶץ, którą można przetłumaczyć: *Oblicze (jej) długości*. Zastosowany termin פְּנֶה ma bardzo duże zastosowanie w całym opisie Ez 40–48 (ponad 60 razy) i wyraża myśl o *byciu naprzeciw (przed obliczem)*, względnie o *fasadzie* lub części *frontalnej*. Wysuwając na pierwsze miejsce termin פְּנֶה, prorok podkreśla myśl o ogólnym ujęciu całej konstrukcji, która była obiektem jego zainteresowania.

Ez 42,3

נֶגֶד הַעֲשָׂרִים אֲשֶׁר לְחֵצֵר הַפְּנִימִי וְנֶגֶד רֹצֶפֶה אֲשֶׁר לְחֵצֵר הַחִיצוֹנָה אֶתִּיק
אֶל-פְּנֵי-אֶתִּיק בְּשָׁלְשִׁים:

Naprzeciw dwudziestu (łokci), które (należały) do dziedzińca wewnętrznego, i naprzeciw kamiennej posadzki, która (była) dla dziedzińca zewnętrznego, (była) galeria, przed obliczem galerii (położonej) na trzech (poziomach).

עַל = אֶל

Opis proroka zawarty w w. 3 rozpoczyna się od cząsteczki נֶגֶד (*naprzeciw*), która obok terminu פְּנֶה (*oblicze*) wyraża ideę tego, co znajduje się *en face*. Pierwszy rdzeń występuje dwa razy, a drugi jeden raz w analizowanej sentencji. Zastosowana tu terminologia świadczy o tym, że Ezechiel usiłował niezwykle precyzyjnie i szczegółowo opisać widok, jaki rysował się przed jego obliczem.

Prorok zwraca uwagę na obiekt, który znajdował się pomiędzy *dziedzińcem wewnętrznym* a *kamienną posadzką*. Chodzi o konstrukcję położoną na północ od świątyni (por. w. 1). Przede wszystkim Ezechiel zwraca uwagę na dystans tej budowli w stosunku do centralnego miejsca, który wynosił *dwadzieścia (łokci)*. Liczba dwadzieścia jest jedną z najczęściej pojawiających się w Ez 40–48 (ok. 33 razy) i odnosi się przede wszystkim do wymiarów *debir*

(kwadrat o boku dwudziestu łokci). Dziedziniec dookoła świątyni (wewnętrzny) miał szerokość dwudziestu łokci (Ez 41,10); do tego właśnie wymiaru odwołuje się Ezechiel w w. 3.

Na temat kamiennej posadzki pisał prorok w tekście Ez 40,17-18 (dziedziniec zewnętrzny). Wypełniała ona całą przestrzeń niezabudowaną w tej części kompleksu świątynnego. Jej obecność świadczy o solidności budowy całego obrębu świętego.

W kontekście opisu tych konstrukcji architektonicznych prorok wskazuje na obecność **אַתִּיק** (*galerii*). Termin ten występuje jeszcze w tekstach Ez 41,16; 42,5, jest mało zrozumiały i najczęściej tłumaczy się go słowem *galeria*. W treści w. 3 termin **אַתִּיק** łączy się z bardziej rozbudowaną konstrukcją frazeologiczną, która składa się z wielu elementów: (*była*) *galeria*, *przed obliczem galerii*. Wypowiedź ta informuje zatem, że poszczególne elementy architektoniczne przylegały do siebie i położone były na *trzech* (**בְּשָׁלְשִׁים**) poziomach. Całość budowli była konstrukcją tarasową. Jej kształt tworzył wyraźny element architektoniczny, a zarazem cały obiekt był przystosowany do funkcji, jaką miał spełniać, zgodnie z tym, co prorok pisze w całym kontekście wypowiedzi (ww. 1-14).

Ez 42,4

וּלְפָנַי הַלְשָׁכוֹת מִהֶלֶךְ עֶשְׂרֵי אַמּוֹת רֹחַב אֶל־הַפְּנִימִית דֶּרֶךְ אֶמָּה אַחַת
וּבְתֹחֶיהֶם לְצִפּוֹן:

I przed obliczem sal (była) droga, (która miała) dziesięć łokci szerokości do wewnątrz, droga (miała) łokieć jeden (długości) i wejścia ich (były skierowane) ku północy.

אַל־הַפְּנִימִית LXX brak
דֶּרֶךְ אֶמָּה אַחַת LXX *ἐπὶ πηχέως εκατον το μῆκος*

Prorok wskazuje na to, co znajdowało się na dziedzińcu zewnętrznym (por. w. 3). Była tam galeria (trzy poziomowa), w której znajdowały się *sale* (**הַלְשָׁכוֹת**); chodziło o pomieszczenia pomocnicze dla służby świątynnej. O różnego typu salach wspominał prorok już wcześniej (począwszy od tekstu Ez 40,17).

Poszczególne sale dysponowały *wejściami* (**פְּתָח**), które były skierowane ku północy, a zatem były dostępne dla tych wszystkich, którzy znajdowali się na

dziedzińcu zewnętrznym. Ten teren brukowany (por. w. 3) miał bardzo wyrafinowaną architekturę. Część z elementów tego miejsca prezentuje prorok w w. 4 i stwierdza, że znajdowała się na nim *droga* (דֶּרֶךְ). Chodzi o pasaż stworzony specjalnie do tego, by był użyteczny dla tych, którzy zmierzali do *sal* (w galerii). Owa droga miała dziesięć łokci szerokości i jeden łokieć długości. Ta ostatnia informacja (według BH) jest nie do przyjęcia. Według LXX długość drogi wynosiła *sto łokci* (ἐκατὸν τὸ μῆκος); ta właśnie lekcja wydaje się być znacznie wiarygodniejszą i jest zgodna z informacją na temat długości całej galerii (por. w. 2). Zaprezentowana architektura miała charakter niezwykle harmonijny, korespondowała z wymiarami zasadniczej budowli (הַבִּינָיִת), a jej funkcja ściśle odpowiadała potrzebom kultu sprawowanego w świątyni.

Ez 42,5

וְהַלְשָׁכוֹת הָעֲלִיּוֹנוֹת קְצָרוֹת כִּי־יֹכְלוּ אֶת־יָקִים מִהֶתְחַתָּנוֹת וּמִהֶתְכַנּוֹת
בְּנֵיָן:

*I sale górne (były) węższe, ponieważ pomniejszały (je) galerie od
stron dolnych i środkowych budynku.*

Prorok w dalszym ciągu koncentruje swą uwagę na *salach* i *galeriach* budynku. Całość miała wygląd jakby części piramidy schodkowej. W miarę wznoszenia się zajmowała coraz mniejszą przestrzeń.

Ezechiel prezentuje trzy poziomy, które zostały opisane następującymi zwrotami: הָעֲלִיּוֹנוֹת (*górne*), וּמִהֶתְכַנּוֹת (*środkowe*) oraz מִהֶתְחַתָּנוֹת (*dolne*). Taki typ budowli był zgodny z wzorcami znanymi zarówno w środowisku egipskim (pierwsze piramidy), jak i babilońskim (zikkuraty).

Celem prezentacji tej architektury prorok posługuje się wyjątkowymi terminami. Po pierwsze, używa rdzenia קְצָר; jest to *hapax* w BH. W podstawowej swej formie קָצַר funkcjonuje jako przymiotnik: *krótki, skrócony*, a z rozszerzonym rdzeniem קְצָרוֹ wyraża ideę *zmniejszenia, skrócenia*. Prorok używa go w kontekście opisu elementów architektonicznych budowli, aby czytelnicy mogli sobie wyobrazić obiekt, który w najniższej partii zajmował największą powierzchnię, która stopniowo się pomniejszała w miarę wznoszenia się do góry wyższych kondygnacji. Na samym dole były *wejścia* (w. 4) umożliwiające komunikację między dziedzińcem a budynkiem. Po drugie, Ezechiel jeszcze bardziej plastycznie prezentuje specyfikę obiektu używając formy כִּי־יֹכְלוּ (*ponieważ pomniejszały*). Zastosowany czasownik może wywodzić się z rdzenia

יָכַל (*móc, umieć*) względnie אָכַל (*spożywać, pochłaniać*). Wydaje się, że tu występuje ta druga ewentualność, przy czym rdzenna litera א uległa elizji. W tym obrazowym sformułowaniu pojawia się idea *pochłaniania* przez zewnętrzną przestrzeń konstrukcji, która tym samym w wyższych partiach posiada mniejszą powierzchnię. Prorok zatem stwierdza, że wyższe partie pomniejszały się w stosunku do niższych.

Ez 42,6

כִּי מִשְׁלֹשֹׁת הָנָה וְאֵין לָהֶן עַמּוּדִים כְּעַמּוּדֵי הַחֲצֵרוֹת עַל־כֵּן נֶאֱצַל
מֵהַתְּחִתּוֹנוֹת וּמֵהַתִּכְנוֹת מֵהָאָרֶץ:

*Ponieważ (były) trzypiętrowe, one, i brak im (było) kolumn,
takie jak kolumny dziedzińca, dlatego były węższe od dolnych
i środkowych (poczynając) od ziemi.*

Prorok przypomina, że opisywana budowla była *trzypiętrowa* (מִשְׁלֹשֹׁת – por. w. 3). Najwyższa kondygnacja pozbawiona była *kolumnady* (עַמּוּדִים). O kolumnach wspomina Ezechiel jedynie w dwóch tekstach (Ez 40,49; 42,6). Kolumny miały znajdować się na frontalnej części świątyni oraz w opisywanym budynku. Ten element architektoniczny był znany już w czasach Salomona. Kolumny znajdowały się w pałacu królewskim i w innych budowlach (1 Krl 7,2-42). Choć nie wspomina się o nich w kontekście świątyni, lecz niewątpliwie były w niej obecne, podobnie jak w architekturze świątyni Heroda. Ezechiel zapewnia, że kolumnada znajdowała się na dziedzińcu; zapewne podobnie było w przypadku pierwszej świątyni jerozolimskiej. Być może najniższa partia budowli posiadała kolumnadę, natomiast jej wyższe części były pozbawione tych elementów konstrukcyjnych za względu na *zweżanie się* (נֶאֱצַל) budowli w jej wyższych poziomach. Rdzeń אָצַל wyraża ideę tego, co znajduje się *obok*, a w formie czasownikowej znaczy: *odjąć, zabrać, skrócić*. Czasownik אָצַל, użyty przez Ezechiela w *nifal*, zaznacza, iż powierzchnia górnej części budowli się zmniejszała. To stwierdzenie odpowiada informacjom podanym wcześniej (w. 5).

Ze względu do szczególną architekturę tej budowli prorok informuje o istnieniu kolumnady na dziedzińcu. Można przypuszczać, że znajdowała się ona na terenie całego kompleksu świątynnego, nadając mu jednolity charakter architektoniczny. Kolumnady wraz z miejscami ocienionymi należały do istotnych części każdej znaczniejszej budowli wówczas powstającej. Takie

konstrukcje pozwalały na to, by większa liczba uczestników uroczystości była chroniona przed promieniami gorącego słońca, względnie przed gwałtownymi opadami jesienno-zimowego deszczu.

Ostatnia część frazy: (poczynając) *od ziemi* (מִהָאָרֶץ), wskazuje na kompleksowy ogłód budowli, którą prezentuje Ezechiel we wszystkich istotnych kształtach.

Ez 42,7

וְגֵדֵר אֲשֶׁר-לְחוּץ לְעִמַּת הַלְשָׁכוֹת דֶּרֶךְ הַחֲצֵר הַחֲצוּנָה אֶל-פְּנֵי הַלְשָׁכוֹת
אָרְכוֹ חֲמִשִּׁים אַמָּה:

A mur, który (był) na zewnątrz blisko sal (na) drodze dziedzińca zewnętrznego przed obliczem sal, długość jego (wynosiła) pięćdziesiąt łokci.

Ezechiel używa kilka terminów na określenie muru: קִיר, חוֹמָה oraz גֵּדֵר. Ten ostatni rdzeń występuje w ww. 7.10 (poza tym w Ez 13,5; 22,30). Prorok posługując się tym rzadkim terminem, wskazuje na jego odrębność w stosunku do zasadniczych murów kompleksu świątynnego (Ez 40,5) oraz do samej świątyni (Ez 41,5). *Mur* (גֵּדֵר) był fragmentem dziedzińca zewnętrznego i nie posiadał charakteru obronnego, lecz raczej oddzielał od siebie poszczególne części przestrzeni znajdującej się na północ od świątyni.

Mur miał znajdować się na zewnątrz świątyni: *blisko sal (na) drodze dziedzińca zewnętrznego*. Chodzi tu o konstrukcję, która miała pięćdziesiąt łokci długości. Nie odpowiada to długości budowli, która liczyła sto łokci (w. 2). Nie można zatem dokładnie ustalić położenia גֵּדֵר; być może znajdował się on dokładnie na linii wschód – zachód. Jakikolwiek było jego położenie, był on skorelowany z *salami* (לְשָׁכוֹת), na co wskazuje formuła לְעִמַּת (*blisko, obok, wzdłuż*), istniał zatem element łączący dwa obiekty. Nie można jednak na podstawie wypowiedzi określić precyzyjnie, jakie było umiejscowienie muru w stosunku do sal. Mur niewątpliwie stanowił pewną osłonę wejść do sal, a jego długość mogła być mniejsza od długości samego budynku, a zarazem mogła pokrywać się z długością odcinka, jaki zajmowały wejścia do sal.

Ez 42,8

כִּי־אֶרֶךְ הַלְשָׁכוֹת אֲשֶׁר לַחֲצֵר הַחִצּוֹנָה חֲמִשִּׁים אַמָּה וְהָיָה עַל־פְּנֵי הַהֵיכָל
מֵאָה אַמָּה:

Ponieważ długość sal, które były przy dziedzińcu zewnętrznym, wynosiła pięćdziesiąt łokci, a oto (te) przed obliczem Miejsca Świętego (miały) sto łokci.

הַהֵיכָל LXX το πав

W. 8 kontynuuje myśl zawartą w poprzedniej sentencji. Znajdujemy tu uzasadnienie długości *muru* (גִּדָּר). Odpowiadała ona długości sal, które znajdowały się na dziedzińcu zewnętrznym w jego północnej części i były położone równolegle do sal przyległych do dziedzińca wewnętrznego (od strony świątyni). Te sale miały sto łokci, natomiast drugi ciąg sal (w. 8) liczył zaledwie pięćdziesiąt łokci. Wydaje się, że mur znajdował się pomiędzy jednym a drugim szeregiem tych pomieszczeń.

Ez 42,9

וּמִתְחַתָּה לְשָׁכוֹת הָאֵלֶּה הַמָּבֹאֵ מִהַקָּדִים בָּבֹא לְהִנָּה מִהַחֲצֵר הַחִצּוֹנָה:

A poniżej sal tych (było) wejście od wschodu, aby (można było) przyprowadzić go do nich z dziedzińca zewnętrznego.

Całość obiektu była dostępna jedynie dla osób upoważnionych. Przechodziło się przez drzwi, bramy lub wejścia. O jednym z takich *wejść* (הַמָּבֹאֵ) informuje w. 9. Znajdowało się ono *poniżej sal* (por. w. 8) od strony *wschodniej* (מִהַקָּדִים). Odpowiada to kierunkowi najważniejszej bramy muru zewnętrznego (Ez 40,6). *Wejście* (w. 9), które służyło przechodniom, prowadziło *z dziedzińca zewnętrznego*. Opis przejścia, jaki w tym kontekście został zastosowany, wskazuje na obecność odpowiednich służb, które kontrolowały bramy (przejście) i wprowadzały upoważnione osoby do wewnętrznych części kompleksu świątynnego, stąd zrozumiała staje się formuła kończąca w. 9: *aby (można było) przyprowadzić go do nich z dziedzińca zewnętrznego*. Chodzi tu o przestrzeń, która nie znajdowała się na terenie dziedzińca zewnętrznego lub dziedzińca okalającego świątynię, lecz o przestrzeń znajdującą się na północ od świątyni

(הַבִּיט). Odgrywała ona ważną rolę w przygotowaniu ofiar oraz w posłudze samych kapłanów przybywających do tego miejsca od strony wschodniej.

Ez 42,10

בְּרֹחַב גִּדֵּר הַחֵצֵר דֶּרֶךְ הַקָּדִים אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה וְאֶל־פְּנֵי הַבִּנְיָן לְשָׁכוֹת:

Na szerokości muru dziedzińca, drogą wschodnią przed obliczem oddzielonej strony, i przed obliczem budynku, (były) sale.

אֶל = עַל
אֶל = עַל

Prorok rozpoczyna opis, który odnosi się do przeciwległej strony (w stosunku do wcześniej objaśnianych elementów) zabudowy świątynnej (ww. 42,1-19), a zatem odnoszącej się do części południowej kompleksu. Wprawdzie w w. 10 nie ma mowy o kierunku *południowym* (הַדְרֹם), lecz *wschodnim* (הַקָּדִים), niewątpliwie jednak lekcja LXX: πρὸς νότον (*ku południowi*) bardziej pasuje do kontekstu wypowiedzi, zwłaszcza że temat południa pojawia się wprost w w. 12.

Terminologia użyta w w. 10 odwołuje się to wcześniejszego tekstu (Ez 40,1-42,9) i jest przydatna do opisu architektury terenu rozciągającego się na południe od świątyni. Część ta stanowiła lustrzane odbicie rejonu północnego. Prorok przypomina o obecności *muru* (גִּדֵּר – por. w. 7), a więc tej wyjątkowej konstrukcji znajdującej się pomiędzy *budynkiem* (הַבִּנְיָן) a *salami* (לְשָׁכוֹת). Paralelny układ budowli znajdujących się po północnej i południowej stronie świątyni podkreśla harmonię kształtów oraz funkcjonalność całego obiektu sakralnego.

Ez 42,11

וְדֶרֶךְ לִפְנֵיהֶם כְּמֵרָאָה הַלְּשָׁכוֹת אֲשֶׁר דֶּרֶךְ הַצָּפוֹן כְּאָרְכָּן כֵּן רֹחַבָּן וְכָל מוֹצְאֵיהֶן וְכַמְשֻׁפְּטֵיהֶן וְכַפְתֵּיהֶן:

I (była) droga przed obliczem ich, (wyglądały) tak jak wygląd sal, które (były w kierunku) drogi północnej, (wyglądały tak), jak długość ich, tak szerokość ich, i wszystkie wejścia ich, i (wyglądały) jak wzór ich, i jak wejścia ich.

W. 11 kontynuuje relację dotyczącą południowej strony dziedzińca. Sale, które się tam znajdowały, komunikowały się z dziedzińcem poprzez *wejścia* (מוֹצָא). To określenie rzadko występuje u Ezechiela (por. Ez 12,4; 42,11; 43,11; 44,5) i tylko jeden raz w opisie zabudowy świątynnej (w. 11), chociaż konstrukcja południowa (ww. 10-12) odpowiadała północnej zabudowie (ww. 1-9). Wymiary i wygląd budowli były takie same po obu stronach świątyni. Wszystko uczyniono według *wzoru* (מִשְׁפָּט); termin ten znaczy: *sąd, decyzja, prawo oraz wzór*. W tym ostatnim znaczeniu, w opisie świątyni, wstępuje jedynie w w. 11 (por. Ez 44,24; 45,9). Zastosowanie tego terminu uwydatnia porządek architektoniczny, jaki tworzył zespół świątynny, na wzór porządku Prawa (Tory); w obu wypadkach źródłem tego porządku był Jahwe.

Wysunięcie w w. 11 na pierwsze miejsce wyrażenia וַדֶּרֶךְ (*i droga*) miało na celu połączenie ze sobą dwóch sentencji (ww. 11.12). Droga pozwalała na komunikację i stanowiła niezbędny element w sprawnym posługiwaniu w całym kompleksie świątynnym. Łączyła ona (wraz z innymi drogami) wszystkie budowle i przejścia, gwarantując tym samym dostęp nie tylko do wnętrza samej świątyni, lecz i do zabudowy pomocniczej (sale). Ezechiel nie podaje jednak, jakie przeznaczenie praktyczne miały poszczególne sale (zakrystie?).

Ez 42,12

וּכְפֹתֵי הַלְשָׁכוֹת אֲשֶׁר דֶּרֶךְ הַדְרוֹם פָּתַח בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ דֶּרֶךְ בִּפְנֵי הַגִּדְרֹת
הַגִּינָה דֶּרֶךְ הַקָּדִים בְּבוֹאֵן:

I jak wejścia sal, które (były w kierunku) drogi południowej, (było) wejście na początku drogi, drogi przed obliczem muru obronnego (w kierunku) drogi wschodniej, żeby (móc) przyprowadzić ich.

W. 12 rozpoczyna formuła וּכְפֹתֵי (*i jak wejścia*), która jest niemal identyczna do zakończenia w. 11 (וּכְפֹתֵי הַיָּהוֹן). Może jest to dittografia, lecz myśl w. 12 jest trochę inna (temat usytuowania) od tej zawartej w poprzednim wersecie (temat wyglądu i wielkości).

Prorok koncentruje uwagę na salach, których wejścia były skierowane w stronę południową. Tam znajdowała się droga, czyli pasaż umożliwiający komunikację z innymi budowlami i pomieszczeniami. Ezechiel wskazuje

następnie na istnienie jeszcze innego *wejścia* (פֶּתַח). W przeciwieństwie do wcześniejszej formuły występuje tu liczba pojedyncza. Wejście to musiało mieć szczególnie ważne znaczenie, bowiem znajdowało się *na początku drogi* (przejścia) w kierunku wschodnim, tym najważniejszym dla całego kompleksu świątynnego. Tam znajdował się mur, który w odróżnieniu od wcześniej wzmiankowanych konstrukcji został nazwany הַגִּדֵּרֶת הַגִּינָה (*mur obronny*). Jest to zupełnie unikalne wyrażenie w całej BH i trudne do precyzyjnej translacji. Chodzi o obiekt wyjątkowy, znajdujący się od strony wschodniej. Z tamtego kierunku prowadziły przejścia do zabudowy opisywanej w ww. 10-12, które były strzeżone, dostępne jedynie dla osób upoważnionych (*żeby /móc/ przyprowadzić ich*).

Ez 42,13

וַיֹּאמֶר אֵלַי לְשָׁכוֹת הַצָּפוֹן לְשָׁכוֹת הַדָּרוֹם אֲשֶׁר אֶל-פְּנֵי הַגִּזְרָה הִנֵּה לְשָׁכוֹת
הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר יֹאכְלוּ-שָׁם הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר-קְרוּבִים לַיהוָה קִדְּשֵׁי הַקֹּדְשִׁים שָׁם
יִנְיָחוּ קִדְּשֵׁי הַקֹּדְשִׁים וְהַמִּנְחָה וְהַחֹטֵאת וְהָאֵשֶׁם כִּי הַמָּקוֹם קֹדֶשׁ:

I powiedział do mnie: Sale północne, sale południowe, które (były) przed obliczem oddzielonej strony, one (to są) salami świętymi, gdzie spożywają tam kapłani – którzy (są) bliscy dla Jahwe – święte nad świętymi; tam położą święte nad świętymi, a (więc) ofiarę pokarmów i ofiarę za grzech, i ofiarę za winę, bo (to jest) miejsce święte.

עַל = אֵל
הַכֹּהֲנִים LXX + τοις Σαδδουκ

Ezechiel zanim cytuje słowa skierowane do niego przez męża-przewodnika, poprzedza je stosowną formułą, w oparciu o rdzeń: אָמַר (Ez 41,4; 42,13; por. 43,7.18; 44,2.5.6.9; 45,9.18; 46,1.16.20.24; 47,6.8.13). We fragmencie Ez 40–42 występuje pięć razy formuła informująca o mówieniu męża-przewodnika do proroka (w późniejszych tekstach dominuje mowa Jahwe do proroka).

Mąż-przewodnik staje się zatem interpretatorem.

Wskazuje na *sale* (לְשָׁכוֹת), których wymiary i położenie prezentował prorok we wcześniejszych wersetach (Ez 42,1-12; por. 40,17.38.44.45.46; 41,10). Chodzi o pomieszczenia znajdujące się na północ i południe od świątyni; one to wraz z dziedzińcem (*oddzieloną stroną*) zostały nazwane przez męża-przewod-

nika: לְשִׁכּוֹת הַקֹּדֶשׁ (*salami świętymi*). Rdzeń קֹדֶשׁ jest bardzo ważny w całym fragmencie (Ez 40–48) i występuje prawie 50 razy (aż 5 razy w w. 13). W poprzednich wersetach odnosił się do opisu wewnętrznych pomieszczeń świątyni: *Święte Świętych* (*debir*), był on zatem zarezerwowany (użyty podwójnie) do nazwy jedyne go tylko pomieszczenia, najmniej dostępnego ze wszystkich i przeznaczonego wyłącznie dla Jahwe. Sale, które znajdowały się poza *świątynią* (הַבֵּית), były od *debir* oddzielone murami i dziedzińcami (wraz z pasażami), otrzymały jednak przymiot הַקֹּדֶשׁ. Ich status został zatem bardzo nobilitowany. Przywołany motyw świętości (całkowitego oddzielenia od *profanum*) wskazuje na ścisły ich związek z tym, co miało się dzieć w świątyni.

W salach świętych przebywali kapłani (הַכֹּהֲנִים), którzy spożywali w nich *święte nad świętymi* (הַקֹּדֶשׁ הַקֹּדֶשׁ). Temat kapłanów pojawia się zaledwie trzy razy poza fragmentem Ez 40–48. Prorok informował już o salach przeznaczonych dla kapłanów, które znajdowały się w murach dziedzińca wewnętrznego, gdzie przygotowywano ofiary całopalne (Ez 40,45–46). Tymczasem w salach położonych bliżej świątyni kapłani mieli spożywać ofiary nazwane *świętymi nad świętymi* (czyli najświętsze). Takie określenie darów ofiarnych jest bliskie formule obecnej w Ez 41,4: קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשׁים (*Święte Świętych*), różnica polega jedynie na użyciu tu קֹדֶשׁ w liczbie pojedynczej (w w. 13 w liczbie mnogiej), co jest zrozumiałe, bowiem ofiar było wiele, natomiast *debir* był miejscem jedynym. Już same zastosowane formuły świadczą o tym, że obie wielkości (*debir* i ofiary) miały wyjątkowy charakter i były związane ściśle z Jahwe. Dary najświętsze mogli spożywać jedynie kapłani. Ich to obowiązywały szczegółowe przepisy czystości skodyfikowane przez redaktora kapłańskiego: *Będziesz go uważał za świętego, bo on ofiaruje pokarm Boży. Będzie święty dla ciebie, bo Ja jestem święty, Ja, Jahwe, który was uświęcam!* (Kpł 21,8). Tekst ten pochodzi prawdopodobnie z epoki niewoli i wpisuje się w temat odnowy kultu świątynnego. Wyselekcjonowane przez kapłanów zwierzęta ofiarne i dary z płodów stały się czymś świętym (najświętszym). To, co pozostawało z ofiar, mogli spożywać wyłącznie kapłani: *Wszystko, co pozostanie z ofiary pokarmowej, będzie należało do Aarona i jego synów. To jest najświętsza część z ofiar spalanych dla Jahwe* (Kpł 2,3). Miejscem tego posiłku kapłańskiego miały być, według Ezechiela, sale święte.

Spożywający kapłani mieli niezwykle przywilej: (*byli*) *bliscy dla Jahwe* (קְרוֹבִים לַיהוָה). Już wcześniej prorok informował o tym, że kapłani (*sq*) *synami Sadoka, zbliżający się – z synów Lewiego –, do Jahwe, aby Mu służyć* (Ez 40,46). Tylko oni mieli tak bliski dostęp do Pana. W nowej świątyni będzie obowiązywał podobny porządek, czyli kontynuowana będzie praktyka znana

wcześniej w Jerozolimie. W tekście zwraca uwagę fakt, że temat bliskości kapłanów względem Jahwe umieszcza prorok pomiędzy informacją o kapłanach a spożywaniem przez nich darów ofiarnych. To uściślenie stanowi ważne przypomnienie o statusie kapłanów spożywających określone części ofiar.

W drugiej części w. 13 prorok powraca do myśli o salach świętych; wskazuje na nie używając cząsteczki **שָׁם** (*tam*). Owo „tam” będzie miejscem depozytu darów ofiarnych (tych najświętszych). Zostały tu wymienione trzy rodzaje darów: *ofiara pokarmów* (**הַמִּנְחָה**), *ofiara za grzech* (**הַחֲטָאתָה**) oraz *ofiara za winę* (**הַזָּאתָה**). Ofiary pokarmowe zawsze odnosiły się do produktów roślinnych; były to często pierwociny zbiorów. Dwa pozostałe typy ofiar (*za grzech i za winę*) dotyczyły ofiar przebłagalnych, na które szczególnie zwraca uwagę Ezechiel. Chodzi o takie ofiary, które gładziły przewinienia ludu. Były one znane już we wcześniejszym kulcie. Ta kwestia była bardzo istotna dla Izraela, który znał rytuał ofiary ekspiacyjnej **הַחֲטָאתָה**. Ofiary składano zarówno za kapłanów, jak i całą społeczność Izraela, naczelników rodów i poszczególnych Izraelitów (Kpł 4,1-35). Praktykowano również obchody święta przebłagania (ekspiacji), czyli Jom Kippur (Kpł 16). Konieczność składania takich ofiar (w. 13) świadczy o grzechach, jakie miały być popełniane również przez odnowiony lud. W Kpł 16 nie ma mowy w ofierze *za winę* (**הַזָּאתָה**), lecz jest ona wspominana w przepisach dotyczących ofiar oczyszczenia (Kpł 14). Oba typy ofiar miały charakter komplementarny. Na zakończenie w. 13 pojawia się jeszcze raz wzmianka o tym, że miejsce *składania* (**יִנְיָחוּ**) darów ofiarnych jest *święte* (**קֹדֶשׁ**), a więc całkowicie oddzielone i dostępne wyłącznie kapłanom.

Ez 42,14

בְּבָאֵם הַכֹּהֲנִים וְלֹא־יֵצְאוּ מִהַקֹּדֶשׁ אֶל־הַחֹצֵר הַחִיצוֹנָה וְשָׁם יִנְיָחוּ בְּגָדֵיהֶם
אֲשֶׁר־יִשְׁתְּרוּ בָּהֶן כִּי־קֹדֶשׁ הִנֵּה יִלְבָּשׁוּ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְקָרְבוּ אֶל־אֲשֶׁר לָעָם:

Gdy wejdą kapłani, nie wyjdą z Miejsca Świętego do dziedzińca zewnętrznego, ale tam położą szaty swe, którymi służą w nich, bo (są) święte one, a (gdy) nałożą szaty inne, to (wówczas) zbliżą się do (miejsc), które (jest) dla ludu.

Służba kapłańska wyznaczała rytm czynności dokonujących się w świątyni, z których najważniejsze znaczenie miało składanie ofiar (i ich rodzaje – por. w. 13). Szczególną uwagę proroka zwraca na **הַקֹּדֶשׁ** (*Miejsce Święte*), do którego *wkraczali* (**בָּבֹאֵם**) kapłani (por. Ez 41,24). Byli oni niejako wprowadzani do

służby świątynnej. Przybywając w tym obrębie, byli przyodziani w stosowne szaty (בגד). Zastosowany termin określa zarówno szaty kapłańskie (służby), jak i szaty noszone przez wszystkich Izraelitów. Kapłani byli zobowiązani do zakładania lnianej szaty w celu wykonywania posługi (Kpł 16,4), a jej zdjęcie oznaczało zakończenie spełnienia czynności świętej i przejście do innych zajęć (Ez 44,19). Ezechiel nie zwraca uwagi na moment przywdziewania szat przez kapłanów, lecz ich *położenia* (יניחו), czyli zdjęcia po wykonanej służbie. Wyowiedź ta zgadza się w treścią w. 13, w którym nie ma mowy o przygotowywaniu i składaniu ofiar, lecz o ich *położeniu*. W obu tekstach miejsce złożenia szat zostało określone częsteczką שם (tam), czyli w *salach świętych*. Były to miejsca oddzielone od sfery dziedzica zewnętrznego i ściśle związane ze sferą świętości, czyli הקדש. Szaty kapłańskie nie mogły znajdować się poza tą sferą, zatem kapłani po służbie byli zobowiązani zdeponować szaty w *salach świętych*. W tym miejscu również były przechowywane szaty inne (בגדים אחרים), czyli odzienie wspólne dla całego ludu. Tyko po ponownym ich przyodzianiu kapłani mogli opuścić sferę świętości (הקדש) i przejść do dziedzica zewnętrznego, *zbliżając się* (וקרבו) do ludu. W ww. 13-14 prorok dwukrotnie używa rdzenia קרב. W w. 13 służy on do wyrażenia myśli o bliskości kapłanów względem Jahwe, natomiast w w. 14 o ich bliskości względem ludu. Tym samym została podkreślona funkcja kapłanów jako pośredników między Jahwe a ludem (עם). W w. 14 Ezechiel pierwszy raz używa określenia עם (lud) we fragmencie Ez 40–48. W ww. 13-14 są zatem wymienione trzy kategorie osób: Jahwe, kapłani i lud. Prorok wskazuje na nową wspólnotę, która w przyszłości ukształtuje się wokół świątyni.

Ez 42,15

וְכָלָה אֶת־מִדּוֹת הַבַּיִת הַפְּנִימִי וְהוֹצִיאֲנִי דֶרֶךְ הַשַּׁעַר אֲשֶׁר פָּנּוּ דֶרֶךְ הַקָּדִים
וּמִדּוֹ סָבִיב סָבִיב:

I ukończył pomiary świątyni wewnętrznej, i wyprowadził mnie drogą (do) bramy, której oblicze (jest w stronę) drogi wschodniej, i zmierzył ją dokoła ze wszystkich stron.

Formuła wprowadzająca w w. 15 stanowi konkluzję opisu pomiarów kompleksu świątynnego (począwszy od Ez 40,4). Prorok wskazuje na to, że były to czynności miernicze: *I ukończył pomiary świątyni wewnętrznej*. W ramach opisu tych czynności Ezechiel wspomina również o niektórych budowlach

i ich przeznaczeniu. Prorok powracając do kwestii pomiarów, nie tylko podsumowuje co dotychczas zostało opisane, lecz równocześnie przygotowuje czytelnika na relację o kolejnych czynnościach mierniczych. Ezechiel stosuje tu zasadę antytezy, a mianowicie świątynia wewnętrzna oraz zewnętrzny obwód świątynny (jej mur oddzielający *sacrum* od *profanum*).

Mąż-przewodnik w dalszym ciągu spełniał swoją misję i wyprowadził proroka ze świętego terenu poprzez bramę wschodnią (הַקִּדִּים), a więc tą opisaną na samym początku relacji, z tej bramy można było dostrzec dziedziniec wewnętrzny (Ez 40,6.17). Jeszcze raz w tekście został podkreślony szczególny charakter strony wschodniej, a więc w harmonii z ogólnosemickim przekonaniem o wyjątkowym znaczeniu tego kierunku (wschód słońca). Imponujący obwód murów zewnętrznych miał być również zmierzony i to bardzo skrupulatnie: *dokoła ze wszystkich stron*. W całym w. 15 motywem ramowym jest idea czynienia pomiarów. Na początku sentencji odwołuje się on do dokonanych już pomiarów świątyni wewnętrznej, a w końcowej frazie odnosi się do przyszłych pomiarów zewnętrznej strony kompleksu świątynnego. Ujawnienie tych miar nie oznacza jedynie opisu czynności typowych dla architekta, lecz wprowadza w tajemnicę całej budowli, której miary nie wynikają z planów dokonywanych przez ludzkiego budowniczego (jak w czasach Salomona), lecz z zamysłu Bożego. Podane liczby są zatem sposobem przekazania zamysłu samego Jahwe.

Ez 42,16

מִדָּד רֹוּחַ הַקִּדִּים בְּקִנְהָ הַמִּדָּה חֲמִשָּׁאֲמוֹת קָנִים בְּקִנְהָ הַמִּדָּה סָבִיב:

Zmierzył stronę wschodnią trzciną mierniczą: pięć (setek) łokci (użytej) trzciny, trzciną mierniczą (mierząc) wokół.

בְּקִנְהָ הַמִּדָּה	LXX brak
קָנִים	LXX brak
סָבִיב	LXX και περιστρεψεν

Wewnętrzna strona kompleksu świątynnego została również poddana pomiarom. Mąż-przewodnik posługiwał się *trzciną mierniczą* (בְּקִנְהָ הַמִּדָּה). O trzcinie wspomniał prorok już wcześniej (Ez 40,3.5.6.7.8; por. 41,8). Znamienne jest również użycie w w. 16 terminu רֹוּחַ, który znaczy *wiatr*, *duch*, lecz Ezechiel stosuje go w formie idiomu רֹוּחַ הַקִּדִּים (*strona wschodnia*). Dla

ludów pustyni wiatr stanowił jeden z istotnych żywiołów, z którym musieli się nieustannie zmagać. Wiatr był symbolem tego, co przybywało z daleka oraz z różnych (czterech) stron. Ezechiel stosuje ten termin na określenie strony (kierunku) w innym tekście, a mianowicie w opisie doliny suchych kości: *Z czterech wiatrów przybądź, duchu, i tchnij na zabitych tych i ożyją* (Ez 37,9b).

Czynność nowych pomiarów rozpoczyna mąż-przewodnik od strony wschodniej, a więc od tej, na której znalazł się wraz z prorokiem, po opuszczeniu budowli świątynnych, przez przejście skierowane w stronę wschodnią (w. 15). Formuła *strona wschodnia* może oznaczać długość całego muru, pośrodku którego znajdowała się najważniejsza brama zewnętrzna całego kompleksu. Wymierzona długość wynosiła: *pięć setek trzcin (użytej) trzciny*. W miejsce *kethib* חֲמִשָּׁאֲמֹת (pięć łokci) TM proponuje *qere* חֲמִשׁ מֵאוֹת (pięć setek); uwzględniając oba warianty, otrzymujemy wypowiedź zastosowaną powyżej w tłumaczeniu. Wydaje się, że taka translacja odpowiada wcześniejszym wypowiedziom na temat pomiarów dokonywanych wewnątrz kompleksu świątynnego. Zatem długość muru wschodniego wynosiła pięćset łokci.

Ez 42,17

מִדְּרוֹם הַצָּפוֹן חֲמִשׁ־מֵאוֹת קָנִים בִּקְנֶה הַמִּדָּה סָבִיב:

Zmierzył stronę północną: pięć setek (łokci użytej) trzciny, trzciną mierniczą (mierząc) wokoło.

Pod względem słownikowym w. 17 zawiera niemal powtórkę poprzedniej sentencji. Jest jednak ona krótsza. Brak w niej pierwszej wzmianki o *trzcini mierniczej* (co jest zrozumiałe, bowiem w. 16 stanowi bezpośrednie wprowadzenie do opisu czynności mierniczych), do tego w miejsce strony wschodniej jest mowa o północy (zachowany został porządek wcześniejszych opisów odnoszących się do stron świątyni) oraz wyraźnie jest mowa o *stu* (מֵאוֹת), a nie łokciu; treść jednak jest tożsama, czyli również mur zachodni liczył pięćset łokci długości.

Ez 42,18-19

אֵת רוֹם הַדָּרוֹם מִדְּ חֲמִשׁ־מֵאוֹת קָנִים בִּקְנֶה הַמִּדָּה:
סָבִב אֶל־רוֹם הַיָּם מִדְּ חֲמִשׁ־מֵאוֹת קָנִים בִּקְנֶה הַמִּדָּה:

Stronę południową zmierzył: pięć setek (łokci użytej) trzciny, trzcina mierniczą (mierząc); i obrócił się ku stronie zachodniej: pięć setek (łokci użytej) trzciny, trzcina mierniczą (mierząc).

אֵת LXX πρὸς

Ww. 18-19 bazują na schemacie zastosowanym już w ww. 16-17. Długość zarówno muru południowego (w. 18), jak i zachodniego (w. 19) wynosiła pięćset łokci. Prorok nie podaje żadnych szczegółów dotyczących poszczególnych odcinków murów. Wiadomo, że od strony wschodniej, północnej i południowej posiadały one bramy (Ez 40). W sumie było ich trzy, umiejscowione zapewne w środkowej części każdego odcinka murów i miały swe odpowiedniki w części wewnętrznego kompleksu świątynnego. Wyjątkiem był mur zachodni pozbawiony jakiegokolwiek przejścia. Przez bramy wschodnie wkraczało się wprost do świątyni, która stanowiła centrum całego kompleksu.

Teren świątynny miał kształt kwadratu i wpisywał się w harmonię architektoniczną obecną we wszystkich wewnętrznych partiach sanktuarium. Teren wewnątrz kompleksu był doskonale wypoziomowany, a poszczególne części założenia architektonicznego znajdowały się na różnych wysokościach (różnica poziomów była pokonywana dzięki obecności schodów). Całość tworzyło coś w rodzaju góry stołowej i była inna w stosunku do topografii wzgórza, na którym stała świątynia w czasach Salomona.

Ez 42,20

לְאַרְבַּע רוּחוֹת מִדְּדוֹ חוֹמָה לּוֹ סָבִיב סָבִיב אַרְבַּע חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְרֹחֵב חֲמֵשׁ
מֵאוֹת לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ לְחָל:

Dla czterech stron zmierzył ją; (był) mur dla niej dookoła ze wszystkich stron długości pięć setek i szerokości pięć setek (łokci), aby oddzielić pomiędzy (tym, co) święte, (a tym, co) świeckie.

Prorok powraca do myśli o kompleksowym pomiarze zewnętrznych murów świątyni tworzących kwadrat (o boku pięćset łokci). W końcowej części wypowiedzi Ezechiel zaznacza funkcję tego muru. Miał on radykalnie *oddzielać* (לְהַבְדִּיל) *sacrum* (הַקֹּדֶשׁ) od *profanum* (לְחָל). Termin חָל występuje 7 razy w BH (z tego 4 razy w Ez) i znaczy *świecki* (*profanum*). Wcześniej użył go Ezechiel w opisie grzechów Jerozolimy: *Kapłani jej przekraczali prawo moje i bezczę-*

ścili świętości moje; między świętym a świeckim nie oddzielili, i między nieczystym a czystym nie rozróżniali, i od szabatów moich odwracali oczy swoje, i zostałem zbezczeszczony pośrodku nich (Ez 22,26). Postępowanie kapłanów w świątyni Salomona okazało się zgubne dla miejsca świętego. Zostało ono sprofanowane, dlatego w miejsce świętości zapanowała *świeckość* (חל). Była ona antytezą do קִדְּשׁ (świętości). W nowej, idealnej świątyni nie będzie już takiej możliwości. Jej idealne kształty i doskonała funkcjonalność będą odbiciem zamysłu Jahwe. On będzie gwarantem jej świętości. Cały opis kompleksu świątynnego zmierzał do sformułowania prawdy o tym, że separacja między *sacrum* a *profanum* będzie czymś trwałym i ostatecznym. Ta myśl miała być dla zesłańców oraz kolejnych pokoleń Izraela czymś zasadniczym. Prorok rysuje zatem nowe możliwości, przed jakimi stanąć miał lud; mogło się to dokonać wyłącznie na skutek interwencji Jahwe zaprezentowanej w wizji nowej świątyni.

Powrót chwały Jahwe do świątyni (43,1-9)

Ezechiel obecny przy bramie wschodniej; chwała Jahwe powraca do świątyni od strony wschodniej (ww. 1-4); prorok staje się świadkiem tego wydarzenia (ww. 5-6); mowa Jahwe do Ezechiela (ww. 7-9).

Ez 43,1

וַיֹּלְכֵנִי אֱלֹהֵה־שָׁעַר שָׁעַר אֲשֶׁר פָּנָה דֶּרֶךְ הַקָּדִים:

I poprowadził mnie do bramy, bramy, która zwrócona była (ku) drodze wschodniej.

Mąż-przewodnik po zakończeniu misji mierniczego (Ez 42,15-20) nie opuszcza Ezechiela, lecz ponownie prowadzi go do bramy. Formuła וַיֹּלְכֵנִי (i poprowadził mnie) jest dokładną powtórką tekstu Ez 40,24 (por. Ez 47,6). Ezechiel tym samym językiem opisuje różne fazy otrzymanej wizji, w której uczestniczy bardzo intensywnie. Brama wschodnia była wzmiankowana już w Ez 40,6. Tym razem nie było to już „nowe” miejsce dla proroka, lecz istotny punkt orientacyjny, który wyznaczał granicę przejścia z *profanum* do *sacrum*.

W w. 1 akcent został położony na *bramie* (שַׁעַר); w tej krótkiej sentencji ten wyraz występuje dwukrotnie (obok siebie). Ta reduplikacja każe w. 1 podzielić na dwie części. W pierwszej jest mowa o czynności męża-przewodnika, który ponownie prowadzi Ezechiela do bramy zewnętrznej, znajdującej się w murach kompleksu świątynnego, natomiast w drugiej części została dodana informacja o tym, że chodzi tu o bramę wschodnią. Strona wschodnia została opisana w sposób obrazowy, typowy dla języka Ezechiela: *która zwrócona była (ku) drodze wschodniej*. Informacja ta była bardzo ważna, bowiem oznaczało to przyjęcie pozycji frontalnej w stosunku do centralnej budowli świątynnej, w opozycji do położenia bram północnej i południowej, które znajdowały się na pozycjach bocznych.

Ez 43,2

וְהָיָה כְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּא מִדֶּרֶךְ הַקִּדִּים וְקוֹלֹ מִים רַבִּים וְהָאֶרֶץ
הָאֵרָתָה מִכְבֹּדוֹ:

*A oto chwała Boga Izraela przyszła z drogi wschodniej; a głos jej,
jak głos wód wielkich, a ziemia jaśniała od chwały Jego.*

Wszystko to, co zostało dotychczas przez Ezechiela opisane (Ez 40,1–43,1) prowadziło do ogłoszenia zasadniczej prawdy, która nadawała sens nie tylko nowej świątyni, lecz również Izraelowi ciągle przebywającemu w niewoli babilońskiej.

Formuła wprowadzająca וְהָיָה (*a oto*) wskazuje na nowy etap historii relacji Izraela z Jahwe. To, co się dokonywało, nie było żadną zasługą narodu, lecz autonomicznym działaniem Pana, który na nowo dał się poznać ludowi. Ezechiel był pierwszym świadkiem dokonujących się wydarzeń.

Po formule wprowadzającej prorok używa trzech kluczowych słów: כְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (*chwała Boga Izraela*); dwa pierwsze odnoszą się do Pana, a trzeci do ludu. Ezechiel był prorokiem nieustannie inspirowanym chwałą Jahwe. To ona ukształtowała jego świadomość i wywarła ostateczne piętno w całej jego postudze: *Jak wygląd tęczy, która była w dniu deszczu, tak wygląd blasku dookoła. Taki był wygląd czegoś podobnego do chwały Jahwe i patrzyłem, i padłem na swoje oblicze, i usłyszałem głos mówiący* (Ez 1,28). Było to doświadczenie zupełnie inne od tego, jakie dostarczała codzienność, dlatego Ezechiel odważył się użyć w opisie sformułowania *czegoś podobnego do chwały Jahwe*, mając na uwadze wielkość chwały Jahwe, z którą nic nie można po-

równać. Owa chwała stała się jego osobistym doznaniem. Prorok był zatem „oswojony” z chwałą i mógł zaświadczyć, że ją jednoznacznie rozpoznaje. Ową chwałą jest sam Bóg, który został przedstawiony jako Bóg Izraela. Oba te określenia pojawiają się już na początku opisywanej wizji: *W widzeniach Bożych przyprowadził mnie do ziemi Izraela* (Ez 40,2). Izrael miał być docelowym odbiorcą całej wizji (Ez 40,4). W opisie nowej świątyni (Ez 40,5–42,20) nazwa ludu nie pojawia się ani razu, natomiast w późniejszych partiach jest jednym z ważniejszych motywów (występuje ponad 30 razy). Ta dysproporcja świadczy o różnym charakterze poszczególnych części Ez 40–48. W pierwszej części (Ez 40–42) dominuje opis miejsca świętego (*sacrum*) z niewielkimi aluzjami do ludu, natomiast w pozostałych partiach tekst zawiera wiele odniesień do Izraela. To ze względu na ten lud Bóg realizował swe postanowienia zbawcze.

Chwała Boga (...) przyszła z drogi wschodniej. Ta informacja również została przygotowana we wcześniejszych opisach. Prorok dotychczas poświęcał wiele uwagi bramie wschodniej i jej otoczeniu (począwszy od Ez 40,6, a skończywszy na Ez 43,1). Chwała Boża jest przedstawiona dynamicznie, w ruchu: **בָּרָחָה** (*przyszła*). Równie dynamicznie była przedstawiona chwała w Ez 10,18a: *I odeszła* (**וַיֵּצֵא**) *chwała Jahwe*. Oba teksty tworzą antytezę: *odeszła – przyszła*. W ten sposób Ezechiel zamyka cykl prezentujący „wędrówkę” chwały Bożej/Jahwe. Jej odejście ze świątyni było wydarzeniem kończącym historię obecności Jahwe w świątyni jerozolimskiej (Salomona). Jej ponowne przybycie rozpoczyna nowy etap obecności, w nowej i doskonałej świątyni. W obu wydarzeniach kierunek wschodni (wraz z bramą) ma istotne znaczenie (Ez 10,19; 43,1).

Druga część w. 2 zawiera typowe porównanie, które było stosowane w opisach objawienia się Jahwe. Prorok już wcześniej pisał: *Wówczas podniósł mnie duch i usłyszałem za sobą głos wstrząsu wielkiego, błogosławiona (niech będzie) chwała Jahwe ze swego miejsca* (Ez 3,12). Objawieniu chwały Jahwe towarzyszy *głos* (**קוֹל**), zatem wizji towarzyszy również audycja. Prorok porównuje ów głos do *wielkiego wstrząsu* (Ez 3,12), względnie do *wód wielkich* (Ez 43,2). Chodzi o efekty wielkie/liczne (**רַבִּים, גְּדוֹל**). W zastosowanych porównaniach prorok odwołuje się do zjawisk przyrody – ziemi i wody, których zmiany zawsze zwiastowały nastanie czegoś nowego. Ezechiel dwukrotnie znalazł się w obliczu takiej zmiany: na początku realizowania swej misji, a następnie w jej finalnym momencie.

Ezechiel kończy wypowiedź formułą: *a ziemia jaśniała od chwały Jego*. Przede wszystkim powtórzony został motyw *chwały* (**כְּבוֹד**), który stanowi inkluzję całego w. 2. Chwała Jahwe przyszła, a na skutek jej obecności zmieniło

się oblicze ziemi; podkreśla to prorok użyciem czasownika הֶאֱיָרָה (od אֹר – zajaśnieć). Zaistniała zmiana świadczy o nastaniu zwrotnych wydarzeń, które miały istotne znaczenie dla Izraela. Stąd w tekście w miejsce określenia *świątynia* pojawia się termin *ziemia* (הָאָרֶץ). Słowo *ziemia* odnosi się w pierwszym rzędzie do terenu ofiarowanego przez Jahwe swemu ludowi. Prorok zaznacza, że *ziemia zajaśniała*; owa zmiana nie nastąpiła na skutek wybitnych dzieł dokonanych przez lud, lecz na skutek obecności chwały Jahwe wkraczającej od wschodniej strony do świątyni.

Ez 43,3

וּכְמִרְאָה הַמִּרְאָה אֲשֶׁר רָאִיתִי כְּמִרְאָה אֲשֶׁר־רָאִיתִי בַּבָּאִי לְשַׁחַת אֶת־הָעִיר
וּמִרְאוֹת כְּמִרְאָה אֲשֶׁר רָאִיתִי אֶל־נְהַר־כְּבָר וְאֶפֶל אֶל־פָּנָי:

I jak wizja, (było to) widzenie, które widziałem, jak wizja, którą widziałem, gdy przyszedłem, aby zniszczyć miasto, a widzenia (były) jak widzenie, które widziałem nad rzeką Kebar, i upadłem na oblicze moje.

וּכְמִרְאָה הַמִּרְאָה LXX και η ορασις
אֶל = על

W. 3 zdominowany jest użyciem 8 razy rdzenia רָאָה, z tego 5 razy w formie מִרְאָה oraz 3 razy רָאָה. Jest to niewątpliwie wypowiedź wyjątkowa na tle frazeologii Ezechiela. Zastosowanie tak charakterystycznej formuły wynikało z chęci zapisu niezwykłego doświadczenia, jakiego uczestnikiem stał się prorok, a które bazowało nade wszystko na oglądzie (pomimo wzmianki o głosie w w. 2).

Formuła wprowadzająca וּכְמִרְאָה (*i jak wizja*) staje się punktem wyjścia relacji proroka. Nawiązuje do pierwotnego osobistego doświadczenia Ezechiela: *I stało się trzydziestego roku w czwartym (miesiącu), w piątym (dniu), gdy (byłem) pośrodku uprowadzonych nad rzeką Kebar – otwarły się niebiosy i ujrzałem wizję (מִרְאוֹת) Bożą* (Ez 1,1). Wizja ta stała się duchowym przewodnikiem dla Ezechiela na cały okres realizowanej misji w Babilonie.

Zastosowana w w. 3 redundancja: *widzenie, które widziałem, jak wizja, którą widziałem*, jest śladem osobistego kontaktu i mowy skierowanej do słuchaczy w celu przyciągnięcia ich uwagi, gdyż opisywane doświadczenie miało fundamentalne znaczenie dla proroka już od samego początku realizowanej

misji. Z kolei obszerna formuła (w. 3a) wprowadza w niezwykle zaskakujący temat: *gdy przyszedłem aby zniszczyć miasto* (בְּבֹאִי לְשַׁחֵת אֶת־הָעִיר). Czasownik בּוֹא (przysść) był użyty już w w. 2 i opisywał przybycie chwały Boga Izraela do sanktuarium od strony wschodniej, natomiast w w. 3 wskazuje na przybycie Ezechiela (w odległej przeszłości) do miasta, czyli Jerozolimy, w celu jej *zniszczenia* (לְשַׁחֵת). Historyczny pobyt Ezechiela w Jerozolimie nie jest relacjonowany, jego związek z miastem (na wygnaniu) miał charakter duchowy i był ściśle związany z misją stróża Izraela w Babilonii. Miasto miało być zniszczone; takie postanowienie powziął Jahwe, a realizatorem tego zamysłu był Nabuchodonozor. Informacja proroka, iż przybył by *zniszczyć miasto*, bardziej pasuje do interwencji władcy babilońskiego względnie do samego Jahwe. Ezechiel na pewno nie pisze o swoim osobistym przybyciu do miasta, zatem informacja (o przybyciu) wpisuje się w język symbolicznej mowy prorockiej. Wiele wypowiedzi Ezechiela zawiera liczne groźby skierowane przeciwko grzesznemu miastu. Faktycznie do Jerozolimy „przybył” jego proroctwa, które się wypełniły. Z tym faktem utożsamia się prorok w swym posłannictwie, stąd użycie formuły בְּבֹאִי.

Ostatnia część w. 3 ponownie przywołuje motyw wizji i widzenia w relacji do pierwotnego duchowego doświadczenia Ezechiela, któremu towarzyszyła stosowna reakcja wybrańca Bożego. Pierwsza wizja miała miejsce nad rzeką Kebar (Ez 1,1). Tam Ezechiel poznał na nowo Jahwe, a to poznanie miało w przyszłości stać się udziałem Izraela. Dla proroka wizja była czymś istotniejszym od rzeczywistości, w jakiej faktycznie się znajdował zarówno on sam, jak i lud. Ten fakt zadecydował o intensywności użycia rdzenia רָאָה w w. 3 wraz z odwołaniem się do doświadczenia znad rzeki Kebar. W ten sposób dwie wizje, które tworzą inkluzję całej księgi, zlewają się w jedno doświadczenie duchowe. W tym doświadczeniu w szczególnie sposób uczestniczy prorok (jego duchowe przybycie do Jerozolimy w celu zniszczenia miasta).

W obliczu tak intensywnego kontaktu z Jahwe prorok upada na swe oblicze (w. 3c). Opisywana reakcja jest identyczna do tej, jaką prorok przeżył wcześniej (Ez 1,28; 3,23). Ezechiel poznawał Jahwe w kontekście pobytu w Babilonii. Miał zapowiadać ukaranie miasta (aspekt negatywny) oraz ogłosić nastanie czasu nowej świątyni (aspekt pozytywny). Każde poznanie, którego dostąpił prorok, miało charakter zbawczy i oznaczało faktycznie jedno działanie Jahwe.

Ez 43,4

וְכָבוֹד יְהוָה בָּא אֶל־הַבַּיִת דֶּרֶךְ שַׁעַר אֲשֶׁר פָּנָיו דֶּרֶךְ הַקָּדִים:

*A chwała Jahwe weszła do świątyni drogą bramy, której oblicze
(było skierowane na) drogę wschodnią.*

W. 3 stanowi dodatek do relacji o chwale Jahwe/Boga (ww. 2.4). W wer-
setach tych motyw chwały jest przypisany Bogu (w. 2) oraz Jahwe (w. 4). To
drugie określenie Boga dominuje w Ez 40–48. Jahwe doświadczany był przez
proroka w Jego chwale. Była ona obecna już nie na granicy *sacrum* i *profanum*
(przy bramie), lecz weszła *do świątyni* (אֶל־הַבַּיִת), czyli do miejsca szczegóło-
wo opisanego przez proroka (Ez 40,48–41,4). Ezechiel ponownie zwraca uwa-
gę na kierunek wschodni, który nieodzownie związany był z „ruchem” chwały
Jahwe. Myśl o wschodzie nieodparcie rodziła skojarzenie z przychodzeniem/
odchodzeniem chwały Jahwe.

Ez 43,5

וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ וַתְּבִיאֵנִי אֶל־הַחֹצֵר הַפְּנִימִי וְהִנֵּה מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה הַבַּיִת:

*I podniósł mnie duch, i wprowadził mnie do dziedzińca we-
wnętrznego, a oto napełniła chwała Jahwe świątynię.*

Prorok kontynuuje relację o duchowej podróży po świątyni, w trakcie
której został ogarnięty potężną mocą, tą samą, którą znał już z doświadcze-
nia wcześniejszego: *I podniósł mnie duch* (por. Ez 3,12). Duch staje się nowym
przewodnikiem Ezechiela. Przybycie chwały Jahwe do świątyni obserwował
prorok od strony bramy wschodniej, z tego też miejsca duch uniósł go. W po-
równaniu z relacją Ez 3,12-15 działanie ducha względem proroka posiadało
całkowicie nowe ukierunkowanie. Wcześniej duch podniósł Ezechiela i przy-
prowadził do zesłańców przebywających w Tel Abib; wówczas to duch proro-
ka pozostał w rozdrażnieniu i goryczy. Ezechiel stał się świadkiem głębokiego
upadku Izraela. Tymczasem działanie ducha w nowym kontekście posiadało
nowe okoliczności. Ezechiel miał być zaprowadzony do miejsca zbawienia:
i wprowadził mnie do dziedzińca wewnętrznego. Prorok opisał ten dziedziniec
już wcześniej (Ez 40,28-47). Był to teren okalający właściwą świątynię. Licz-
ne pomieszczenia znajdujące się na tym miejscu służyły kapłanom w trakcie

przygotowywania się do służby świątynnej. W tym miejscu znalazł się Ezechiel, który był prorokiem oraz kapłanem, w tym kontekście jego pochodzenie kapłańskie nie miało już żadnego znaczenia.

Opis zawarty w w. 5 zmierzał ostatecznie do prezentacji najważniejszego orędzia prorockiego: *a oto napełniła chwała Jahwe świątynię*. Formuła יהִיָּהּ (a oto) akcentuje nastanie działania, które treściowo było najbogatsze spośród wszystkich wydarzeń opisywanych przez proroka. Zwrot יהִיָּהּ stanowi równocześnie powtórkę z w. 2, gdzie inicjuje frazę na temat przybycia chwały Boga. Użyta formuła zaznacza etapy przybywania chwały Jahwe, której docelowym miejscem miało być wnętrze świątyni. Świątynia miała jedynie wówczas znaczenie, gdy w niej przebywała chwała Jahwe, i tylko chwała Jahwe. Miejsce to nie mogło być w jakikolwiek sposób sprofanowane. Ezechiel zaznacza, że w momencie przybycia chwały Jahwe do świątyni zostało jej wnętrze *napełnione* (מָלָא) chwałą. W tym momencie przestrzeń świątyni faktycznie stała się świętą i całkowicie oddzieloną od *profanum*. Gwarantem tego oddzielenia nie były już mury i strzeżone bramy, lecz sama obecność chwały Jahwe, do której nie miało przystępu już nic, co było nieczyste. Czasownik מָלָא wyraża czynność *napełnienia*, a także: *poświęcenia*, *wypełnienia* oraz *wykonania*. Proces tworzenia nowej świątyni został ukończony w momencie wypełnienia jej chwałą Jahwe. Do tej sfery świętości będą miały przystęp wyłącznie powołane przez Jahwe osoby. Duchowa obecność proroka antycypuje obecność Izraela, który w przyszłości otrzyma możliwość kontaktu z chwałą Jahwe.

Ez 43,6

וְאִשְׁמַע מְדַבֵּר אֵלַי מִהַבֵּית וְאִישׁ הָיָה עִמָּד אֲצִלִּי:

I usłyszałem Mówiącego do mnie ze świątyni; a mąż był stojący obok mnie.

Wizja ponownie jest uzupełniona audycją (por. Ez 42,13). Mówiącym dotychczas do Ezechiela był mąż-przewodnik, tymczasem głos ze świątyni pochodził już od samego Jahwe. Zgodnie z tradycją Izraela, Jahwe nie dawał poznać swego oblicza, natomiast poznanie dokonywało się nade wszystko przez słowa, które stanowiły najistotniejszy element wizji – audycji. W słowie zawarty był zamysł Pana, który miał być przyjęty przez proroka, a następnie przez cały lud. Relacja słuchającego do Mówiącego została w w. 6 wyrażona formułą: *I usłyszałem (וְאִשְׁמַע) Mówiącego (מְדַבֵּר) do mnie*. Ezechiel był do-

brze przygotowany do słuchania. Jego obecność w świątyni wymagała pełnej czystości serca. Predyspozycje proroka do przyjęcia słów Jahwe zostały opisane w wizji księgi (Ez 2,1–3,15). Spotkanie proroka z chwałą Jahwe dokonało się w kontekście świątyni, a więc w docelowym miejscu, które miało stać się sanktuarium Izraela. Ezechiel zaznacza, że mowa Jahwe była bezpośrednio skierowana do niego (אֵלַי = *do mnie*). Prorok stawał się szafarzem mówienia Jahwe do ludu, w nowej świątyni. Początkowo ta mowa miała jednego słuchacza, lecz była zapowiedzią mówienia do całego ludu.

Kwalifikowanym świadkiem tej mowy stał się mąż-przewodnik, o obecności, którego informuje druga część w. 6: *a mąż był stojący obok mnie*. Ezechiel wyraźnie zaznacza, że przewodnik znajdował się obok niego (אֶצְלִי = *obok mnie*). Mąż z wizji znajduje się po stronie proroka, by razem z nim wsłuchiwać się w mowę Jahwe. Tworzy się załączek wspólnoty słuchających, przy czym Ezechiel reprezentuje synów Izraela, a mąż – sferę posłuszną Jahwe. Obie te sfery się przenikają i zapowiadają nowy porządek, jaki będzie konstytuowany w odnowionym narodzie.

Ez 43,7

וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן־אָדָם אֶת־מָקוֹם כִּסְאִי וְאֶת־מָקוֹם כְּפֹת רַגְלִי אֲשֶׁר־אֶשְׁכֵּן
שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם וְלֹא יִטְמָאוּ עוֹד בֵּית־יִשְׂרָאֵל שֵׁם קְדֹשִׁי הַמָּה
וּמְלִכֵיהֶם בְּזוֹתָם וּבְפִגְרֵי מְלִכֵיהֶם בְּמוֹתָם:

*I powiedział do mnie: Synu człowieczy, (to jest) miejsce tronu
Mojego i miejsce stóp nóg Moich, gdzie będę mieszkał tam po-
środku synów Izraela na wieki; i nie splamią już synowie Izraela
imienia świętego Mego, oni, i królowie ich, i w nierzędzie swym,
i zwłokami królów swych, wyżyn ich.*

אֲשֶׁר־אֶשְׁכֵּן LXX εν οἷς κατασκηνώσει το ονομα μου
בְּנֵי LXX οἱκου

Po wskazaniu na Mówiącego (w. 6), prorok przechodzi do relacji z treści mowy, do której wprowadza formuła: *I powiedział do mnie*. Przypomina ona to, co zostało powiedziane o Bogu w akcie stworzenia: *I powiedział Bóg* (Rdz 1,3.6.9.11.14), oraz do tego, co powiedział Jahwe do proroka podczas wizji wprowadzającej (Ez 2,1); podobna formuła występuje również w mowie męża-przewodnika do proroka (Ez 41,4; 42,13). We wszystkich tych kontekstach

chodzi o przekaz zamysłu Bożego, który staje się rzeczywistością dostępną dla słuchacza.

Po raz drugi we fragmencie Ez 40–48 prorok nazwany jest synem człowieczym (por. Ez 40,4); tym razem zwraca się tak do niego sam Jahwe (za pierwszym razem był to mąż-przewodnik). To określenie Ezechiela, które odgrywa ważną rolę w różnych częściach jego księgi, użyte w w. 7, podkreśla ciągłość jego misji, która w tym momencie osiągnęła punkt kulminacyjny (por. Ez 43,10.18; 44,5; 47,6). Jahwe staje się Przewodnikiem-Interpretatorem.

Po pierwsze, prorok dowiaduje się, że jest to miejsce tronu (כִּסֵּאֵי) Jahwe. Temat tronu występuje również w wizji wprowadzającej (Ez 1,26). Wówczas to prorok zaznaczył, że obiekt, który obserwował, był *na podobieństwo tronu*. Ezechiel unikał utożsamienia widzianego tronu z tronem królewskim lub bóstw czczonych przez obce ludy. Taka formuła nie występuje jednak w w. 7, jest to mowa o właśnie o *tronie*, który przynależy do Jahwe. Nie mógł on być skojarzony z żadnym innym tronem ziemskim, bowiem cała treść zawierająca opis świątyni wykazuje, że ów tron znajdował się w strefie świętości oddzielonej od *profanum*. W przekonaniu Izraelitów Jahwe zasiadał na tronie i był otoczony niebiańskim dworem (1 Krl 22,19). Tron symbolizował władzę, potęgę oraz majestat. Wszystkie te przymioty w sensie absolutnym przynależały się Jahwe. Dla Izraela miało to istotne znaczenie, zwłaszcza że tron Jahwe mógł być konfrontowany z tronem władcy Babilonu, który się jawił jako największa potęga ówczesnego świata.

Po drugie, tron zaopatrzony jest w podnózek: *miejsce stóp nóg Moich*. Ezechiel nie używa na określenie podnóżka technicznego terminu יָהֹדֶם (por. 1 Krl 28,2; Ps 99,5; 110,1; 132,7; Iz 66,1; Lm 2,1), jedynie przywołuje ideę tego przedmiotu. W ówczesnej kulturze myśl o miejscu dla stóp władcy kojarzyło się z podporządkowaniem, dominacją, panowaniem. Na podnóżkach tronów prezentowano podobizny pokonanych ludów. Ponad wszystkich ziemskich władców wyrasta chwała Jahwe. Mowa o *miejscu stóp nóg* Pana posługuje się językiem antropomorficznym (w. 7), znanym w dworskim środowisku (monarchicznym). Jahwe był władcą absolutnym i panującym z *miejsca* (מָקוֹם) opisywanego przez Ezechiela. Prorok aż dwukrotnie używa w w. 7 termin *מָקוֹם*, podkreśla tym samym faktyczną obecność chwały Jahwe w świątyni.

Po trzecie, obecność Jahwe będzie miała charakter trwały: *gdzie będę mieszkał tam pośrodku synów Izraela na wieki*. Czasownik שָׁכַן używa Ezechiel jedynie w ww. 7.9 (w tekście Ez 40–48), który znaczy: *zamieszkać, osiąść oraz mieszkać*. Z tego rdzenia pochodzi termin *szekina*, czyli *zamieszkiwanie i przebywanie* Boga w świecie (świątyni). Już w tekście Wj 40,35 jest mowa o tym, że

na Namiocie Spotkania spoczywał (zamieszkiwał) obłok, znak chwały Jahwe, podobnie jak wcześniej to było na górze Synaj (Wj 24,16). Salomon natomiast poświęcając świątynię w Jerozolimie stwierdził: *Zbudowałem Ci dom na mieszkanie, miejsce zamieszkania Twego na wieki* (1 Krl 8,13). Odtąd dla Izraelity to właśnie świątynia była jedynym trwałym miejscem zamieszkiwania Jahwe, stąd na miejscu tym można było się z Panem faktycznie spotkać. W nowej świątyni Jahwe będzie zamieszkiwał pośród *synów Izraela*. Ta informacja jest niezwykle ważna, bowiem wskazuje, że wokół świątyni będzie zamieszkiwał Izrael. Lud ponownie otrzyma centralny ośrodek, który oddzielony od *profanum*, będzie przyciągał wyłącznie Izraelitów. W tej wizji nie ma jeszcze miejsca dla innych narodów (por. jednak Ez 47,22), zwłaszcza że wcześniej prorok opisał unicestwienie wszystkich sąsiadów Izraela (Ez 25–32).

Po czwarte, zamieszkanie Jahwe będzie trwałe: *na wieki* (עוֹלָם). Już w kontekście świątyni Salomona była mowa o zamieszkanu w niej Jahwe *na wieki* (1 Krl 8,13). To hebrajskie określenie wyraża semicki sposób myślenia, w którym to, co długotrwałe i niezmiennie, było uważane za wieczne, podobnie np. do wzgórz zwanych *górami odwiecznymi* (Ps 76,5). W kontekście dotychczasowej historii Izraela miara wieczności zamknięta była w doświadczeniu doczesności, a idea trwałości miała ograniczony charakter, nawet góry odwieczne mogły przestać istnieć (np. na skutek trzęsienia ziemi). Jahwe, którego wieczną siedzibą stała się świątynia Salomona, na skutek grzechów ludu ją opuścił. Tymczasem Ezechiel w w. 7 ponownie podejmuje temat *wieczności* (עוֹלָם, LXX αἰών). To kolejne użycie w kontekście opisu przybycia chwały Jahwe do nowej świątyni sprawia, że ograniczenia, jakie wynikały z dotychczasowej historii Izraela, zostały przewyżczone. Proroctwo Ezechiela otwiera nową perspektywę obecności Jahwe w narodzie. Nastanie epoka, w której już nigdy Bóg i Jego lud nie będą od siebie oddaleni. Dokona tego Jahwe, a prorok stał się świadkiem takiego procesu, widzianego jednak ciągle w perspektywie przyszłości, której nie można było wówczas jednoznacznie określić chronologicznie.

Po piąte, Jahwe przez proroka zapewnia, iż *nie splamią już synowie Izraela imienia świętego Mego*. Świętość imienia Jahwe należała do najważniejszych prawd czczonych w Izraelu od momentu objawienia danego Mojżeszowi (Wj 3,14), tym samym profanacja tego imienia oznaczała największy występек. Temat skalania imienia Pana podejmuje prorok już w opisie historii Izraela: *A do ciebie, domu Izraela: Tak mówi Pan, Jahwe: Mąż (wszyscy) bożkowi swemu niech idą służyć, a potem na pewno słuchać będziecie Mnie i imienia Mego świętego nie będziecie znieważali już przez wasze ofiary i bożki wasze* (Ez 20,39).

Jest to zapowiedź odnowy, do której nawiązuje prorok w opisie nowej świątyni. Izrael nie dopuści do występków, które dawniej spowodowały opuszczenie świątyni przez chwałę Jahwe.

Po szóste, prorok w imieniu Jahwe wymienia kategorie społeczne i rodzaje ich występków: *oni, i królowie ich, i w nierządzie swym, i zwłokami królów swych, wyżyn ich*. *Oni* (הַמֶּלֶךְ) to synowie Izraela, czyli cały lud. Ezechiel ma na uwadze wszystkich potomków Jakuba – Izraela. W odnowionej społeczności znajdą się jedynie ci, którzy okażą posłuszeństwo Panu, a więc Jego prorokowi. W specjalny sposób podkreśla Ezechiel rolę *królów* (הַמְלָכִים). Liczba mnoga wskazuje, że chodzi tu o władców panujących sukcesywnie, jak było to w dawnej Jerozolimie. Prorok zapowiada, że w odnowionym Izraelu będzie panował król Dawidowy (Ez 37,24). Żaden z władców nie dopuści się już bałwochwalstwa, jak było to w przypadku wielu królów w Jerozolimie. Nie powtórzą się najohydniejsze występkę, które zostały nazwane *nierządem* (זְנוּת). Były to występkę potępiane już przez Ezechiela w alegorii o Oholi i Oholibie (Ez 23,27), które prowadziły do upodobnienia się Izraelitów do zachowań typowych dla Egipcjan. Do tego dochodziły praktyki kultu *wyżyn* (בַּמּוֹת) wraz z pochówkiem królów. Wszelkie rytuały zapożyczone od obcych ludów ustaną. Izrael wraz ze swymi królami na zawsze będzie czcił święte imię Jahwe.

Ez 43,8

בְּתֵתָם סֶפֶם אֶת-סִפִּי וּמִזֻּזֹתָם אֶצֶל מִזֻּזֹּתַי וְהִקִּיר בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם וְטָמְאוּ אֶת-
שֵׁם קִדְשִׁי בְּתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְאָכַל אֶתֶם בְּאַפִּי:

Gdy kładli próg swój obok progu Mojego, i odrzwia swoje obok odrzwi Moich, i ścianę między Mną a między nimi, i splamili święte imię Moje w obrzydliwościach swoich, które czynili, dlatego wyniszczyłem ich w gniewie Moim.

W w. 7 słowa Jahwe z jednej strony wskazywały na miejsce przebywania Jego chwały pośród synów Izraela, a z drugiej zapewniały o tym, że dawne grzechy ludu (ich królów) już się nie powtórzą. W. 8 kontynuuje ten drugi wątek i rozpoczyna się od formuły בְּתֵתָם (gdy kładli). Czasownik נתן (dać, kłaść) często pojawia się w Księdze Ezechiela, lecz w w. 8 po raz pierwszy w tekście Ez 40–48. Chodzi o opis czynności budowlanych, wykonywanych w przeszłości z rozkazu królewskiego. Wielkim budowniczym Jerozolimy był Salomon. On to odziedziczył po Dawidzie silne królestwo z nową stolicą na Syjonie. Nie

prowadząc wojen, mógł realizować plany budowlane swego ojca, zwłaszcza te dotyczące świątyni. Salomon zasłynął również z budowy pałacu królewskiego (1 Krl 7,1-5). Ta budowla znajdowała się na południe od terenu świątynnego (w bliskiej odległości), lecz oddzielona była murem. Deuteronomista wspomina, iż część pałacowa, zwaną Domem Lasu Libanu (w. 2nn), dysponowała wieloma pomieszczeniami wraz z salą tronową. Świątynia stanowiła *sacrum*, natomiast pałac – *profanum*. Zaistniała dychotomia była czymś zrozumiałym ze względu na potrzeby społeczności Izraela historycznego. Ezechiel natomiast zapowiada, że taki typ dychotomii ustanie. Odwołując się do języka architektonicznego stwierdza, że obok *progu* (פֶּסֶף) świątyni Jahwe nie będzie położony próg pałacu królewskiego oraz *odrzwia* (מְזוּזָה) i *ściany* (קִיר). Pałac królewski był konkurencyjną budowlą dla świątyni i wielokrotnie ją nawet zastępował, wówczas gdy stawał się centrum życia Izraela. Świątynia często była traktowana jako relikw przeszłości, a nawet wykorzystywana do uprawiania bałwochwalstwa. Skłonność władców Jerozolimy do upodabniania się do królów orientalnych sprawiała, że świątynia nie była traktowana jako faktyczne centrum życia Izraela. To złe postępowanie prowadziło do występków, a te z kolei do splamienia świętego imienia Jahwe (por. w. 7). Prorok powtarzając tę myśl, podkreśla skutki niegodziwości władców, którzy dbali o sławę własnego imienia, a w rezultacie profanowali imię Pana. Popełniane występki nazywa prorok *obrzydliwościami* (תועבותם). Termin ten był bardzo dobrze rozumiany przez otoczenie, bowiem prorok wielokrotnie się nim posługiwał w opisach występków Izraela (Ez 16; 18; 22). W w. 8 Ezechiel nie wymienia konkretnych występków, wspomniane natomiast *obrzydliwości* tworzyły sumę wszystkich występków, o jakich prorok wcześniej mówił. W tym kontekście dosadność języka prorockiego (Ez 16–23) staje się czymś zrozumiałym, bowiem wszystkie wcześniejsze teksty przygotowywały opis nowej świątyni, jej świętości i całkowitego oddzielenia od grzesznego ludu. Faktycznie nie istniał już grzeszny Izrael, bowiem prorok w imieniu Jahwe stwierdził: *dlatego wyniszczyłem (וְאַכַּלְתִּי) ich w gniewie Moim*. Ten temat prezentował Ezechiel w wielu tekstach zapowiadających ostateczny upadek Jerozolimy (Ez 5–22). Naród został dotknięty przez *gniew* (אַף) Jahwe, na skutek którego usunięte zostało zło niszczące Izrael, lecz sam naród przetrwał; inaczej miało stać się z jego przeciwnikami. Obce narody zostały niemal zupełnie unicestwione (Ez 25–32; 38–39).

W rezultacie Bożego działania nowa świątynia miała stanowić centrum życia nowego Izraela. Żadna budowla nie mogła stanowić konkurencji dla miejsca zamieszkiwania chwały Jahwe. Ezechiel nic nie pisze o rezydencji władcy (króla), o której wspomina w późniejszych partiach wizji (Ez 45,7-8;

46,16-18; 48,21-22). Serce króla i całego Izraela miało być skierowane ku świątyni, w której zamieszkiwała chwała Jahwe.

Ez 43,9

עַתָּה יִרְחֲקוּ אֶת־זִנְוֹתָם וּפְגָרֵי מַלְכֵיהֶם מִמֶּנִּי וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכְכֶם לְעוֹלָם:

*Teraz odrzucą daleko nierząd swój i zwłoki królów swoich ode
Mnie, i zamieszkać pośrodku nich na wieki.*

Prorockie עַתָּה (*teraz*), inaugurujące w. 9, doprowadza do punktu kulminacyjnego całą wypowiedź (ww. 7-9). W obliczu inicjatywny Jahwe, Izraela udziela odpowiedzi, która realizuje się עַתָּה (*teraz*). Nie jest to informacja chronologiczna, lecz teologiczna. *Teraz* następuje po interwencji Pana, na którą reaguje lud. Dokonuje się zatem interakcja, która prowadzi do nastania harmonii w relacji Jahwe – Izrael.

Synowie Izraela (por. w. 7) podejmą decydujące kroki: *odrzucą daleko* (יִרְחֲקוּ) *nierząd swój* (זִנְוֹתָם). Takie zachowanie było możliwe jedynie dzięki nawróceniu, czyli porzuceniu drogi grzechu i zwróceniu się ku Jahwe. Czasownik רָחַק (*być daleko, być z dala, odsunąć, oddalić się*) używa Ezechiel 5 razy (Ez 8,8; 11,15.16; 43,9; 44,10). W w. 9 pojawia się on w *piel* (*jussivus*) i wyraża myśl o niechybnym i całkowitym odrzuceniu. Podobne użycie pojawia się w Iz 6,12: *I wyrzuci daleko* (יִרְחֲקוּ) *Jahwe ludzi daleko, tak że zwiększy się pustynia wewnątrz kraju*. Chodzi o działanie skuteczne, które w radykalny sposób zmienia dotychczasowy porządek. Taka zmiana miała się dokonać w Izraelu. Naród całkowicie zdystansuje się od *nierządu* (זִנְוֹתָם). Faktycznie takie postępowanie było możliwe wyłącznie dzięki działaniu Jahwe. Prorok zapowiada wypełnienie się zapowiedzi Pana, która została dana już w kontekście „opowieści” o Oholi i Oholibie: *I usunę niegodziwość twoją od ciebie i nierząd twój z ziemi Egiptu; i nie podniesiesz oczu twych ku nim i Egiptu nie wspomnisz więcej* (Ez 23,27). Naród stanie się uczestnikiem wszystkich dzieł Jahwe, odnowa bowiem domagała się usunięcia wszelkiej niegodziwości i stworzenia nowej rzeczywistości, którą Ezechiel prezentuje w postaci nowej świątyni.

W drugiej części w. 9 prorok podejmuje ponownie myśli obecną już w w. 7. Wraz z *nierządem* będą odrzucone *zwłoki królów*. Z perspektywy Ezechieła to właśnie grzeszna postawa władców Jerozolimy doprowadziła do upadku miasta, świątyni i do wygnania. Wyrażenie *zwłoki królów* przywołuje na myśl ich groby, lecz również samych władców i ich czyny. Izrael przechowywał pa-

mieć o swoich przodkach, a groby królewskie (poza nielicznymi) znajdowały się w pobliżu Miasta Dawidowego, a więc również blisko świątyni. Profanacja zwłok i grobów należała do najcięższych występków ówczesnych ludów. Z tej perspektywy zapewnienie Jahwe o odrzuceniu *zwłok królów* brzmi prowokacyjnie. Wypowiedź jednak nie dotyczy faktycznych grobów królewskich (pamięć o nich nie przetrwała, o czym świadczy archeologia), lecz o idei grzechu (nierządu). Można zatem traktować dwie formuły: *nierząd swój* oraz *zwłoki królów swoich* niemal jako wyrażenia synonimiczne. Zwłoki królów są znakiem nierządu i to nie tylko królów, lecz całego ludu.

Końcowa fraza w. 9 zawiera powtórkę radosnego orędzia danego Izraelowi: *i zamieszkać pośrodku nich na wieki* (por. w. 7). Owo zamieszkanie, realizowane w świątyni, będzie faktycznie zamieszkiwaniem Jahwe pośrodku Izraela. Bóg będzie blisko swego ludu. Warunkiem tej bliskości było oddalenie, czyli odrzucenie wszelkiego nierządu. Ezechiel pisząc o transformacji Izraela, stosuje antytezę (por. Ez 42,14): רחק (być z dala) – קרב (zbliżać się). Prorok ponownie zapewnia, że zmiany, jakie nadchodzą, będą miały charakter trwały i ostateczny: *na wieki* (לְעוֹלָם).

Epilog opisu wizji świątyni (43,10-12)

Grzechy głównym powodem wstydu domu Izraela (w. 10); wezwanie do zachowania wszystkich praw i planów (w. 11); prawo świątyni (w. 12).

Ez 43,10

אַתָּה בֶּן־אָדָם הֵגֵד אֶת־בֵּית־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַבַּיִת וַיִּכְלְמוּ מַעֲוֹנוֹתֵיהֶם וּמַדְדוֹ
אֶת־תִּכְנִיתָ:

Ty, synu człowieczy, opisz domowi Izraela świątynię, i będą zawstydzeni z powodu grzechów swoich, i zmierzą wzorzec.

W. 10 rozpoczyna się zaimkiem אַתָּה (ty), który brzmi identycznie do inicjującej w. 9 częsteczki עַתָּה (teraz). Oba wersety przynależą do różnych perypop: jedną z nich kończy w. 9, a drugą rozpoczyna w. 10. Istnieje jednak ści-

sły związek obu wypowiedzi. W w. 9 prorok wskazywał na zachowanie Domu Izraela (odpowiedź na inicjatywę Jahwe), natomiast w w. 10 ponownie pojawia się postać Ezechiela (syna człowieczego), który jako pośrednik otrzymuje od Jahwe polecenie.

Zaimek osobowy **אַתָּה**, często używany przez Ezechiela, występuje zaledwie dwa razy w Ez 40–48 (por. Ez 40,4). Tak rozwinięta formuła: *ty, synu człowieczy*, która poprzedza treść słów Jahwe, świadczy o szczególnym znaczeniu kolejnej misji, jaką otrzymał Ezechiel. Słowa Pana skierowane do Ezechiela zawierają trzy krótkie sentencje.

Po pierwsze, Jahwe poleca: *opisz domowi Izraela świątynię*. Bardzo ważny (w judaizmie) czasownik **גָּגַל** (*przedłożyć, powiadomić, oznajmić*) używa Ezechiel 13 razy (z tego 9 razy w Ez 40–48). Od rdzenia **גָּגַל** pochodzi termin *haggada*, czyli opowiadanie bazujące na temacie zbawczym. Taką *haggadę* miał przedłożyć prorok domowi Izraela (por. ww. 2.7), czyli zesłańcom przebywającym nad rzeką Kebar (por. 3). W tle całej perykopy (Ez 43,1-12) występuje motyw Izraela; to właśnie ze względu na ten lud Jahwe podejmuje działanie. Nowa świątynia ma sens wyłącznie wówczas, gdy Izrael będzie w niej oddawał cześć Jahwe. Ezechiel został przynaglony do mówienia i do opowiadania o tym wszystkim, co ujrzał w otrzymanej wizji. Jahwe nie przemawiał bezpośrednio do ludu i nie udzielał wszystkim wizji, zatem od jakości zastosowanej przez proroka *haggady* zależał przekaz, od którego decydowała się przyszłość religijna (nowa świadomości) i narodowa Izraela. Polecenie, jakie otrzymał prorok, dotyczyło opisu *świątyni* (**הַבַּיִת**), a więc najważniejszej części całego świętego kompleksu. To właśnie w *debir*, czyli we wnętrzu świątyni, zamieszkiwała chwała Jahwe. Prorok w swej relacji miał się skoncentrować na tym miejscu, bowiem opowiadanie o świątyni prowadziło do opowiadania o obecności Pana pośród narodu.

Po drugie, Jahwe stwierdza: *będą zawstydzeni z powodu grzechów swoich*. Prawda o nowej świątyni i przebywaniu w niej chwały Jahwe stanie się podstawą do refleksji ludu nad swym dotychczasowym postępowaniem. Lud od pewnego czasu znajdował się na wygnaniu, lecz tragiczne wydarzenia nie zdołały w pełni zmienić jego odniesienia do Pana. Myśl o upadku miasta i jego całkowitym zniszczeniu (wraz z świątynią) nie doprowadziła do autentycznego nawrócenia, często natomiast rodziła zniechęcenie i całkowite oddalenie się od Jahwe. Właśnie dlatego prorok otrzymał funkcję stróża, miał przeciwdziałać tym tendencjom (Ez 3,16-21; 33,1-9). Jego *haggada* była istotnym elementem misji prorockiej i pedagogicznej. Jahwe zapewniał, że reakcja ludu na wieść o nowej świątyni będzie jednoznaczna: *zawstydzą się* (**וַיִּכְלְמוּ**) z powodu

grzechów (עֲוֹנוֹתָם). Czasownik כלם (być rannym, zawstydzonym, upokorzonym) używa Ezechiel w opisie niegodziwości Jerozolimy (Ez 16,27.54.61; por. 36,32; 43,10.11). Wyraża on myśl o doświadczeniu poniżenia czy wstydu na skutek haniebnego postępowania. Doznanie takiego wstydu było czymś nieodzownym w drodze powrotu do Jahwe: *I będziesz pamiętała o drogach swych i zawstydzisz się, gdy weźmiesz sobie siostry swe starsze od ciebie i młodsze od ciebie i dam je tobie za córki, lecz nie z powodu przymierza twego* (Ez 16,61). Według wypowiedzi zawartej w w. 10 zawstydzanie nastąpi na skutek konfrontacji obrazu świętości świątyni ze wspomnieniem o grzechach ludu. Grzechy zostały określone terminem עָוֹן, który nie jest obecny w wyrażeniu *ofiara za grzechy* (הַחֲטָאֹת). Oba określenia trzeba traktować komplementarnie, z tym, że pierwsze odnosi się do grzesznej przeszłości Izraela, a drugie do stanu ludu z okresu nowej świątyni (por. Ez 44,10.12).

Po trzecie, Jahwe zapewnia: *zmierzą wzorzec*. Funkcję mierniczego spełniał mąż-przewodnik (por. od Ez 40,5). Tymczasem słuchacze Ezechiela mieli również podjąć się tej czynności. Formuła וּמִדְדוּ (i mierzą) wskazuje na niechybne wykonanie zapowiadanego zadania. Lud dokona pomiarów wzorca (תְּכָנִית). To rzadkie określenie pojawia się jeszcze w tekście Ez 28,12, w którym wskazuje na ideę harmonii i doskonałości. Izraelowi taki wzorec harmonii i doskonałości został dany w obrazie świątyni. O tej prawdzie lud ma się niejako osobiście przekonać, a nie tylko na podstawie świadectwa Ezechiela, stąd przynaglony został do dokonania własnych pomiarów, które wzbudzą w nich przekonanie o prawdziwości tego wszystkiego, co było im dotychczas przekazane.

Ez 43,11

וְאִם־נִכְלְמוּ מִכָּל־אֲשֶׁר־עָשׂוּ צוּרַת הַבַּיִת וּתְכוּנָתוֹ וּמוֹצָאָיו וּמוֹבָאָיו וְכָל־צוּרָתוֹ וְאֵת כָּל־חֻקָּתָיו וְכָל־צוּרָתִי וְכָל־תּוֹרָתוֹ הוֹדַע אוֹתָם וּכְתַב לְעֵינֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ אֶת־כָּל־צוּרָתוֹ וְאֶת־כָּל־חֻקָּתָיו וְעָשׂוּ אוֹתָם:

A gdy zostaną zawstydzeni z wszystkiego, co uczynili; plan świątyni i wzór jej, i wyjścia jej, i wejścia jej, i cały plan jej, i wszystkie zwyczaje jej, i wszystkie plany jej, i wszystkie prawa jej, daj poznać im, i napisz dla oczu ich, i niech przestrzegają całego planu jej i wszystkich zwyczajów jej, niech czynią je.

וְאִם־נִכְלְמוּ LXX και αυτοι λημψονται την κολασιν αυτων

צִוְרָתוֹ LXX τα δικαιώματα μου
חֻקָּתָיו LXX τα προστάγματα μου

Cała wypowiedź zawarta w w. 11 zdominowana jest użyciem cząsteczki כָּל (wszystko – 7 razy). Proces przemiany ludu (w. 10), określony *zawstydzieniem* (כָּלֵם), stanie się faktem (a *gdy zostaną zawstydzeni*). Tej informacji towarzyszy pierwsze כָּל. Chodzi o wszystkie występki jakie popełnili mieszkańcy. Owe występki zostały określone rdzeniem עָשָׂה (czynić), a nie עָוֶן, jak w w. 10. To uogólnienie jest celowe, bowiem czyny grzeszne są tu traktowane jako antyteza do czynów sprawiedliwych, wynikających z posłuszeństwa prawu Jahwe. Prorok zapowiada, że wszystkie występki będą „odżałowane”, co ma prowadzić do zawstydzienia. Dopiero lud uniżony i pokorny otrzyma do „wglądu” plan (צִוְרָה) świątyni i wzór (תְּכִינֶה) jej. Termin צִוְרָה to drugi wiodący motyw obecny w w. 11 (4 razy), który występuje jedynie w tym wersecie (w całej BH). Jest trudny do przetłumaczenia; w paralelach języków semickich oznacza: *kształt, formę, obraz, posąg*. Chodzi o coś ukształtowanego przez twórcę, co posiada odpowiednie proporcje, i jako takie jest rozpoznawalne przez obserwatora. Takim obiektem rozpoznawalnym miała stać się dla Izraela świątynia (הַבַּיִת), jej plan i wzór (תְּכִינֶה). To drugie występuje jeden raz w Księdze Ezechiela (por. Hi 23,3; Na 2,10) i znaczy: *ustalone miejsce, rozkład, kształt* (por. w. 10: תְּכִינֶה). Ezechiel dobiera unikalnych terminów, by wskazać na wyjątkowy obiekt, czyli świątynię, która nie będzie miała żadnych faktycznych paraleli do obiektów obserwowanych przez zesłańców w Babilonii. Budowle i ich architektura nad Eufratem przyprawiały w zachwyt Izraelitów i rodziły tęsknoty o własnym posiadaniu podobnych miejsc. Takie marzenia stanowiły wielkie niebezpieczeństwo dla ludu, stąd zadaniem proroka była prezentacja świątyni jako miejsca (budowli) wyjątkowego, którego nie można porównać z jakąkolwiek budowlą na ziemi, tak pod względem jej planów (wzoru), jak i spełnianej funkcji.

Plan i wzór świątyni odnosiły się do całej bryły budowli, natomiast szczegóły, do których odnosi się Ezechiel, zostały wybiórczo podane: *i wyjścia jej* (וּמוֹצָאֶיהָ) i *wejścia jej* (וּמִוֶּבְאֶיהָ). Temat bram, drzwi oraz przejść obecny jest zwłaszcza we fragmencie Ez 40–42, bowiem świątynia (i cały jej kompleks) została przedstawiona jako obiekt dostępny dla Izraela. Świątynia nie miała być zamkniętą twierdzą, strzegącą samotnej obecności chwały Jahwe, bowiem była miejscem spotkania Jahwe ze swoim ludem. Liczne bramy obiektu były czymś niezbędnym. Ezechiel w. 11 pisze o *wyjściach i wejściach*, a tym samym wskazuje na ruch w obu kierunkach, na dynamizm tego miejsca, które miało stać się środowiskiem przebywania odnowionego Izraela.

Posługując się ponownie terminem צִוְּרָה, prorok jeszcze raz wskazuje na *plan świątyni i wszystkie jej plany* (וְכָל-צִוְּרֹתֶיהָ). Zastosowana redundancja podkreśla konieczność uwzględnienia nie tylko samej budowli *świątyni* (הַבַּיִת), lecz wszystkich obiektów jej towarzyszących. Wszystkie budowle razem wzięte tworzyły całość i były zespolone ze sobą w sposób harmonijny. Żaden z obiektów (opisanych w Ez 40–42) nie mógł być pominięty. Prorokowi nie chodziło jedynie o architekturę, lecz nade wszystko o treść zamysłu Jahwe. Zamyśl ten zawarty był *we wszystkich prawach jej* (וְכָל-תּוֹרֹתֶיהָ). Termin תּוֹרָה (*prawo, nauka*, stąd *Tora*) zyskuje na znaczeniu u proroka. Już w tekście Ez 7,26 Ezechiel zapowiadał, że w starym Izraelu kapłanowi zabraknie *nauki* (וְתוֹרָה), bowiem tę naukę (*prawo*) odrzucili (Ez 22,26), jednak tragiczna sytuacja z przeszłości ulegnie całkowitej przemianie.

Świątynia będzie dla Izraela środowiskiem *rozpoznania* (הוֹדָע) *wszystkich praw oraz wszystkich zwyczajów* (כָּל-חֻקֵּיהֶם). Istota świątyni nie tkwiła w jej budowlach, lecz w obecności chwały Jahwe, w Jego zamysle, który był rozpoznawalny we wszystkich prawach i zwyczajach danych przodkom. Izrael nie mógł zatem kierować się żadnym innym prawem, a zwłaszcza takim, który obowiązywał oficjalnie w Babilonii, w miejscu jego aktualnego pobytu. Ten pobyt miał charakter tymczasowy, w przeciwieństwie do obecności Jahwe w świątyni pośrodku ludu, który miał charakter trwały.

Ezechiel został zobowiązany do okazywania troski o wzbudzenie w Izraelu właściwych dążeń, które inspirowane były postanowieniami Jahwe. Na tej kanwie prorok otrzymał kolejne polecenie: *i napisz dla oczu ich, i niech przestrzegają całego planu jej i wszystkich zwyczajów jej, niech czynią je*. Plan Jahwe poznawał Ezechiel od momentu swego powołania, a zwłaszcza dzięki doznanej wizji księgi (Ez 2,1–3,15); otrzymał również polecenie spisania doświadczeń, np. obleganie Jerozolimy przez Nabuchodonozora (Ez 24,2), względnie zapis uczyniony na kawałkach drewna, który zapowiadał odnowę całego Izraela (Ez 37,16.20). Dzięki dokonany zapisom były utrwalone ważne wydarzenia (motywy).

W kontekście ww. 10-11 dominują dwa polecenia Jahwe dane Ezechielowi, które zostały wyrażone odpowiednimi formami: הִגֵּד (*opisz, opowiedz*) i כָּתַב (*napisz*). Treść (temat), która została spisana, uznawana była za szczególnie obowiązującą i ważną (por. tablice Dekalogu). To, co zostało zapisane miało być nieustannie dostępne *dla oczu* Izraela. Nowa treść miała stać się czymś niezwykle ważnym i inspirować dążenia ludu także w ich codzienności. Zapisane słowa staną się mocą przemieniającą Izrael. Orędzie poznawane przez naród (jego treść oscyluje wokół tematu nowej świątyni) miało głęboko oddziaływać

na postawę każdego Izraelity. Zadaniem ludu było *przestrzeganie* (וְיִשְׁמְרוּ) całego zamysłu (planu) Jahwe. Owo przestrzeganie musiało przejawiać w czynach, stąd prorok kończąc w. 11 stwierdza: *niech czynią je* (וְעָשׂוּ). Ezechiel dwukrotnie używa czasownika עָשָׂה w w. 11 (na początku i na końcu), a tym samym czyni z niego inkluzję całej wypowiedzi. Motyw עָשָׂה wskazuje na dynamizm procesu przemiany, jaki miał się dokonać w Izraelu. Dawniej lud *czynił* nieprawość (był niewierny Jahwe), w przyszłości będzie *czynił* Prawo (przestrzegał planu Jahwe).

Ez 43,12

זֹאת תֹּוֹרַת הַבַּיִת עַל־רֹאשׁ הָהָר כָּל־גִּבְלוֹ סָבִיב סָבִיב קִדְשׁ קִדְשִׁים הִנֵּה־
זֹאת תֹּוֹרַת הַבַּיִת:

To (jest) prawo świątyni; na szczycie góry, cały obszar jej dookoła ze wszystkich stron najświętszy; oto to (jest) prawo świątyni.

הִנֵּה־זֹאת תֹּוֹרַת הַבַּיִת LXX brak

W. 12 zawiera inkluzję w postaci wyrażenia תֹּוֹרַת הַבַּיִת (*prawo świątyni*). Oba użyte tu terminy odgrywają ważną rolę w tekście Ez 40,1–43,12, przy czym pierwszy z nich występuje ponad 20 razy, natomiast drugi – 3 razy. Świątynia i prawo były wyrazem szczególnej troski Jahwe o lud. Świątynia rysowała się jako wspaniała i harmonijna budowla, natomiast prawo było manifestacją zamysłu Jahwe. Oba te faktory pochodziły bezpośrednio od Pana. Nie ma mowy o jakimkolwiek uczestnictwie człowieka w budowaniu świątyni, a tym bardziej w tworzeniu prawa. Wszystko, co przekazuje prorok, pochodzi od Jahwe i dostępne jest wyłącznie prorokowi, a za jego pośrednictwem ludowi (por. 11).

Wyrażenie תֹּוֹרַת הַבַּיִת trzeba ujmować w kontekście tego, co zostało dotychczas opisane przez proroka (Ez 40,1–43,11). Cały obiekt przeniknięty jest zamysłem Jahwe. Niczego nie ma w nim przypadkowego, zbędnego, względnie niezrozumiałego. Obiekt pozostaje niedostępną tajemnicą dla tych, którzy nie otrzymali poznania, jakie stało się udziałem Ezechiela. W w. 11 była mowa o planie, wzorze, zwyczajach i prawach, które stały się przedmiotem poznania nie tylko proroka, lecz również ludu, do którego miał mówić. W ten sposób tworzyła się nowa społeczność wtajemniczonych, a udzielone im poznanie faktycznie oddzieliło lud od innych narodów, które były pozbawione takiego pouczenia.

Dla nowego Izraela nie istniała świątynia bez prawa, a prawo bez świątyni. Zaistniała zatem nowa sytuacja w stosunku do epoki Mojżesza, w której prawo istniało bez świątyni (zbudowanej 300 lat później), choć był już przybytek. Różnica polegała również na tym, że budowniczymi przybytku/świątyni byli Izraelici (wspomagani przez obcych), natomiast nowa świątynia miała być dziełem samego Jahwe. Takie ujęcie tematu świątyni podkreśla jej aspekt duchowy: zamieszkiwania chwały Jahwe pośród wybranego ludu.

Określenie *prawo świątyni* można potraktować jako nazwę własną całego zespołu świątynnego. Jawi się on jako wyjątkowy obiekt, który nie miał żadnej konkurencji w środowisku zamieszkania człowieka. Dominuje nad całym otoczeniem, bowiem położony był *na szczycie góry* (עַל-רֹאשׁ הָהָר). Temat góry tworzy inkluzję całego fragmentu Ez 40,1–43,12. Góra została określona jako *wzniosła* (Ez 40,2), natomiast w w. 12 prorok zwraca szczególną uwagę na położenie na niej świątyni, która usytuowana była *na szczycie góry*. Opisywany *szczyt* (רֹאשׁ) został skrupulatnie zabudowany, a tym samym otrzymał zupełnie nową jakość istnienia. Nie było na nim niczego, co pozostawałoby poza obszarem wyłączonym, czyli dostępnym dla niepowołanych. Prorok nie pozostawia żadnej wątpliwości w tej kwestii i stwierdza: *cały obszar jej* (גְּבוּלָהּ) *dookoła ze wszystkich stron najświętszy*. Termin גְּבוּל (góra, granica, obszar graniczny, zamknięty teren) używa Ezechiel 36 razy w rozdziałach 40–48 (poza tym 4 razy). Taka statystyka jest czymś zupełnie zrozumiałym, bowiem w tekście Ez 40–48 jest sporo opisów wielu miejsc, terytoriów i granic. Teren świątynny to גְּבוּל, który całkowicie był oddzielony od strefy *profanum*, i tylko jemu przysługiwało określenie קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים (najświętsze). Odnosi się to zarówno do *świątyni* (הַבְּיֵית), jak i do wszystkich dziedzińców znajdujących się wewnątrz murów. Podobnie brzmiąca formuła קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים (Ez 41,4) oznacza *debir* (Święte Świętych), a zatem miejsce przebywania chwały Jahwe. Prorok zaznacza, że owa świętość niejako promieniuje na cały kompleks i je uświęca. Ta świętość obejmuje *cały obszar*, ma więc charakter wszechogarniający i nadający właściwy charakter całego kompleksu. Nic nieczystego nie może kroczyć do wnętrza murów świątynnych. *Prawo świątyni* jest prawem świętości. W nowym Izraelu będzie również obowiązywała zasada podana w prawie kapłańskim: *Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się! Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!* (Kpł 44,11a). Do takiej świątyni będą wkraczali Izraelici, a służbę w niej pełnić będą kapłani, którzy będą wkraczali do najważniejszych miejsc sanktuarium.

Po przekazaniu najważniejszego orędzia prorok zamyka wypowiedź (powtarza początek w. 12), która zawiera częsteczkę הִנֵּה (oto). W ten sposób

apeluje do odbiorców, którzy otrzymali już pełne orędzie i winni zachować je w swoim sercu. Treść orędzia streszcza formuła: *prawo świątyni*.

Ołtarz ofiar całopalnych (43,13-17)

Ogólne wymiary ołtarza (ww. 13-14); wymiary paleniska (ww. 15-16); wymiary innych elementów architektonicznych (w. 17).

Ez 43,13

וְאֵלֶּה מִדּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאַמּוֹת אַמָּה וְטֶפַח וְחֵיק הָאַמָּה וְאַמָּה־רֹחַב
וְגִבּוּלָהּ אֶל־שִׁפְתָּהּ סָבִיב זֶרֶת הָאֶחָד וְזֶה גֹב הַמִּזְבֵּחַ:

A takie (są) wymiary ołtarza w łokciach: łokieć (ma jeden) łokieć i szerokość dłoni; i wewnątrz (miało) łokieć i łokieć szerokości, a obszar jego, ku brzegowi jego (liczył) piędź jedną; i to (było) wzniesienie ołtarza.

וְגִבּוּלָהּ LXX γεῖσος
הָאֶחָד LXX brak
גֹב LXX το υψος

Po wskazaniu na cały *obszar* (גִּבּוּל) jako sfery najświętszej (w. 12) prorok przechodzi do prezentacji ołtarza (w. 13). Temat ten pojawił się już w tekście Ez 40,47; ołtarz był obiektem, który *(znajdował się) przed obliczem świątyni*. Wprawdzie Ezechiel opisał już wcześniej dokładnie świątynię, lecz pominął stosowne wzmianki o ołtarzu. Podejmuje zatem ten temat. W wypowiedzi nie ma już informacji o mężu – przewodniku, który dokonywał pomiarów (por. Ez 40–42), tym samym Ezechiel koncentruje uwagę odbiorców na samym ołtarzu i jego wymiarach. Konstrukcja ta znajdowała się przed świątynią, na najważniejszym dziedzińcu całego kompleksu. Musiała być tak zbudowana, by mogła pełnić funkcję ołtarza, na którym składano zwierzęta ofiarne.

Prorok rozpoczyna relację od podania rodzaju miar jakie, będzie stosował, a mianowicie *łokieć* wraz z *dłonią* (וְטֶפַח וְאַמָּה), czyli niewiele ponad 50 cm

(por. Ez 40,5), oraz *pięć* (זֵרֶת), czyli ok. 22 cm. Jako pierwszy element ołtarza został wymieniony חֵיק (wnętrze). Termin ten jest trudny do przetłumaczenia. W BH najczęściej oznacza: *łono, fałda, spód rydwanu*. Ezechiel stosuje go do kontekstu architektonicznego, zatem chodzi mu o swoiste wgłębienie, o coś wewnętrznego w stosunku do powierzchni ołtarza. Był to zapewne rowek (kanalik), który miał znaczenie praktyczne. Krew i inne płyny spływające z ofiarnych zwierząt były odprowadzane właśnie dzięki חֵיק, a tym samym płyny nie przeszkadzały w procesie ofiarniczym. Ów kanał był sporych rozmiarów i liczył jeden łokieć szerokości i tyleż głębokości. Tak sporych rozmiarów rowek świadczy o „wydajności” całego ołtarza, na którym można było składać zwierzęta o dużej masie.

Z חֵיק (kanalikiem) połączony był גְּבוּל (obszar), który tworzył swoisty gzyms przy cokole ołtarza o szerokości pięć, czyli dłoni (ok. 22 cm). Również i on służył odprowadzeniu krwi spływającej ze zwierząt ofiarnych, bowiem stanowił zewnętrzną ściankę *kanalika* (חֵיק). Zwraca uwagę różne użycie terminu גְּבוּל (ww. 12-13). W w. 12 termin ten określa cały obszar kompleksu świątynnego, a w w. 13 bardzo drobną jego część (wewnętrzny gzyms ołtarza). We wszystkich tych obszarach zawsze chodzi o coś świętego, czyli najświętszego.

W ostatniej frazie w. 13 prorok wskazuje na גֹּב (wzniesienie). Zastosowany tu termin jest skróconą formą od rdzenia גִּבָּה (wysoki, wzniesiony – por. Ez 41,22). Ezechiel zatem wskazuje na *wzniesienie*, na którym spoczywał ołtarz.

Ez 43,14

וּמִחֵיק הָאָרֶץ עַד־הָעֶזְרָה הַתְּחִתּוֹנָה שְׁתֵּים אַמּוֹת וְרֹחֵב אַמָּה אֶחָת
וּמִהָעֶזְרָה הַקְּטָנָה עַד־הָעֶזְרָה הַגְּדוֹלָה אַרְבַּע אַמּוֹת וְרֹחֵב הָאֶמָּה:

*A od wnętrza ziemi do obramowania dolnego (były) dwa łokcie,
a szerokość (miał) łokieć jeden, i od obramowania małego do
obramowania wielkiego (były) cztery łokcie, a szerokość (miał)
łokieć (jeden).*

W w. 14 prorok podaje szczegóły architektoniczne i miary ołtarza (הַמִּזְבֵּחַ). Ezechiel wprost nie używa tu terminu ołtarz, jak w poprzednim wersecie, w którym ów motyw tworzył inkluzję całej wypowiedzi. Ezechiel natomiast ponownie odwołuje się do terminu חֵיק, który tym razem oznacza kanał znajdujący się

wokół podstawy ołtarza (po czterech jego bokach). Był on oddzielony od muru właściwej konstrukcji *obramowaniem dolnym* (הַעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה). Termin הַעֲזָרָה został użyty przez Ezechiela wyłącznie w kontekście opisu ołtarza i jego funkcji (Ez 43,14.17.20; 45,19); należy on do określeń technicznych związanych z architekturą. Głębokość *kanalu* (חֵיק) w stosunku do obramowania wynosiła dwa łokcie, a szerokość jeden łokieć.

Obramowanie dolne zwane było również *obramowaniem małym* (הַקִּטְנָה), w odróżnieniu od *obramowania wielkiego* (הַגְּדוֹלָה), czyli górnego. Obiekty te były od siebie oddalone o cztery łokcie, natomiast szerokość górnego elementu wynosiła jeden łokieć. Ołtarz miał zasadniczo kształt sześcianu wraz z wpisanymi w nim różnymi elementami architektonicznymi. Podstawa była powiększona o גְּבוּל (gzyms), חֵיק (kanalik) i הַעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה (*obramowanie dolne*). Miały one swoje odpowiedniki w górnej strukturze ołtarza.

Ez 43,15

וְהָרֵאֵל אַרְבַּע אַמּוֹת וּמֵהָאֲרָאֵל וּלְמַעַלָּה הַקֶּרְנוֹת אַרְבַּע:

A palenisko na ofiary (miało) cztery łokcie, a od paleniska i w górę (były) rogi cztery.

Termin הָרֵאֵל, który występuje jedynie w tym miejscu (por. w. 16: הָאֲרָאֵל), składa się z dwóch bardzo popularnych rdzeni: הָר (góra) oraz אֵל (Bóg) i znaczy tyle co *góra Boża*. Niewątpliwie Ezechiel ma tu na myśli górną część ołtarza, na co wskazuje kontekst wypowiedzi. Była to pozioma, kwadratowa płaszczyzna o boku jednego łokcia, która spełniała funkcję paleniska.

Dodatkowym elementem ołtarza były *rogi* (הַקֶּרְנוֹת). W symbolice biblijnej rogi oznaczały władzę, wysoką pozycję. Często nawiązywano do motywu siły rogów bawolich (por. Pwt 33,17). Róg zapewniał powodzenie i zwycięstwo, natomiast złamany róg był znakiem klęski i niepowodzenia (Jr 48,25). Rogi, które umieszczano na ołtarzach ofiarnych, w środowisku biblijnym znajdowały się na czterech jego narożnikach i były skierowane ku górze, pokrywano je brązem (por. Wj 27,2), a całość symbolizowała potęgę Jahwe. Rogi w opisie Ezechiela również znajdowały się na czterech narożnikach górnej części ołtarza *od paleniska* (מֵהָאֲרָאֵל) i wystawały ponad jego powierzchnię; zgodnie z tradycją były skierowane *w górę* (לְמַעַלָּה). Były to najwyższe elementy całej konstrukcji ołtarzowej i trwale wskazywały kierunek nieba oraz na potęgę Jahwe.

Ez 43,16

וְהָאֵרָאֵל שְׁתֵּים עָשָׂר אַרְבָּע בְּשֵׁתִים עָשָׂר רָחֵב רְבֹעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעִיו:

A palenisko (miało) dwanaście (łokci) długości na dwanaście (łokci) szerokości, kwadrat ku czterem bokom jego.

עַל = אֶל

Prorok zwraca baczniejszą uwagę na palenisko (por. w. 15). Tym razem w tekście pojawia się forma **הָאֵרָאֵל**. Termin ten składa się z dwóch rdzeni: **אֵרִי** (*lew*) oraz **אֵל** (*Bóg*) i znaczy *lew Boży* (por. w. 15: *góra Boża*). Obie formy (ww. 15-16) odnoszą się do tego samego obiektu, czyli do górnej części ołtarza, jakim było palenisko (rdzeń **אֵרֵה** oznacza: palić). Miało ono kształt kwadratu o boku dwunastu łokci i było mniejsze od ołtarza świątyni Salomona, którego bok liczył dwadzieścia łokci (por. 2 Krn 4,1).

Ez 43,17

וְהָעִזָּרָה אַרְבַּע עָשָׂר אַרְבָּע בְּאֶרְבַּע עָשָׂר רָחֵב אֶל אַרְבַּעַת רְבָעִיהָ וְהַגִּבּוֹל סָבִיב אוֹתָהּ חֲצִי הָאֲמָה וְהַחִיקָלָה אֲמָה סָבִיב וּמַעֲלֶיהָ פְּנוֹת קָדִים:

A obramowanie (miało) czternaście (łokci) długości na czternaście (łokci) szerokości ku czterem bokom jego, a obszar dookoła niego (miał) połowę łokcia, a wewnątrz dla niego (miało jeden) łokieć dookoła, a stopnie jego były skierowane na wschód.

עַל = אֶל

Kończąc opis ołtarza, prorok powraca do *obramowania* (**הָעִזָּרָה**) i wymiarów różnych elementów. Nie została podana specyfikacja, o jakie obramowanie tu chodzi (górne czy dolne; por. w. 14). Dolne miało większe wymiary od górnego. Przyjmując, że prorok podaje wymiary górnego obramowania, otrzymujemy zewnętrzny wymiar boku ołtarza, który wynosił czternaście łokci z każdej z czterech stron. Zatem obramowanie dolne musiało mieć większe, wymiary bowiem wychodziło poza ściany boczne ołtarza.

Obramowanie tworzyło *obszar*, czyli *gzyms* (**גִּבּוֹל**) o szerokości połowy łokcia. Spełniał on funkcję zewnętrznej ściany *wnętrza* (**חִיק**), czyli kana-

lika o szerokości jednego łokcia. Tam gromadziła się krew ofiar. Podobnie jak gzyms, również kanalik biegł dookoła całego ołtarza i zabezpieczał przed niekontrolowanym rozlewaniem się płynów ociekających ze zwierząt ofiarnych.

W pierwszej części w. 17 prorok posługuje się terminologią użytą już w poprzednich wersetach (ww. 13-16), natomiast nowość pojawia się w zakończeniu: *a stopnie jego były skierowane na wschód*. Na temat stopni wypowiadał się Ezechiel w opisie świątyni. Stopnie znajdowały się w różnych miejscach budowli, co związane było z architekturą i topografią miejsca (Ez 40,6-49). Stopnie były integralną częścią ołtarza. Wspomina o nich już tekst Wj 20,25-26: *A jeśli uczynisz Mi ołtarz z kamieni, to nie buduj go z kamieni ciosowych, bo zbezcześcisz go, gdy przyłożysz do niego swoje dłuto. Nie będziesz wstępował po stopniach do mojego ołtarza, żeby się nie odkryła nagość twoja*. Mojżesz miał zatem uczynić ołtarz z kamieni nieociosanych, natomiast wzmianka o powstrzymaniu się od użycia schodów nie mówi o zakazie ich umieszczania przy ołtarzu, bowiem kwestia opisywana w tekście Wj 20,26 odnosiła się do tematu stroju kapłańskiego. W świątyni Salomona niewątpliwie ołtarz był zaopatrzony w schody, był bowiem wysoki na dziesięć łokci (2 Krn 4,1). Ezechiel, w przeciwieństwie do opisów pierwszej świątyni, wyraźnie wspomina o schodach, natomiast unika informacji na temat materiału, z jakiego uczyniony był ołtarz i schody.

Do górnej części ołtarza prowadziły schody od strony *wschodniej* (קִדְמִי). Ze wcześniejszego opisu świątyni wynika, że strona wschodnia była uprzywilejowana, prorok wkroczył bowiem na teren święty od strony wschodniej; kolejne bramy (wschodnie) prowadziły do Miejsca Najświętszego (*debir*), na linii osi wschód – zachód. Ołtarz znajdował się pomiędzy bramami dziedzińców a bramami *świątyni* (בֵּית־יְהוָה). Kapłan wstępując po stopniach ołtarza, miał skierowane oblicze na *świątynię*, a więc na *debir*.

Konsekracja ołtarza ofiar całopaleń (43,18-27)

Jahwe zwraca się z poleceniem do Ezechiela (w. 18-19); zadania kapłanów (ww. 19-26); dopełnienie rytu konsekracyjnego (w. 27).

וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן־אָדָם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה אֱלֹהֵי חֲקֹת הַמִּזְבֵּחַ בַּיּוֹם הַהוּא
לְהַעֲלֹת עָלָיו עֹלָה וְלִזְרֹק עָלָיו דָּם:

*I rzekł do mnie: Synu człowieczy, tak rzekł Pan, Jahwe: Te (sq)
nakazy (odnośnie) do ołtarza w dniu uczynienia jego, dla skła-
dania na nim ofiary całopalnej i dla pokropienia na nim krwią.*

אֲדֹנָי LXX brak
יְהוִה LXX ο θεος ισραηλ

W. 18 rozpoczyna relację o konsekracji ołtarza i zawiera na wstępie rozbudowaną formułę: *I rzekł do mnie: Synu człowieczy, tak rzekł Pan, Jahwe*. Dwa razy występuje tu rdzeń אָמַר (*mówić*) i w obu przypadkach w formie *perfectum*, czyli w czasie dokonanym (w osnowie *qal*). Użycie określenia *synu człowieczy* sugeruje, że przemawia tu Jahwe (por. Ez 2,1). W tekście nie jest podany jednak podmiot, czyli mówiącym mógł być również mąż-przewodnik. W drugiej części sentencji nie ma jednak już wątpliwości, że mówiącym był Pan, Jahwe. Użycie podwójnej formy imienia Bożego jest typowe dla Ezechiela już we wcześniejszych partiach księgi. Tak zredagowany wstęp do w. 18 łączy go z poprzednimi wypowiedziami proroka.

Słowa Jahwe zawierają *nakazy* (חֲקָה) (*odnośnie*) do ołtarza. Termin חֲקָה (*należność, prawa, zwyczaje*) należy do języka jurydycznego, czyli przepisów prawnych Tory, i często był używany przez Ezechiela (począwszy od Ez 5,6; por. 43,11; w sumie 24 razy). Tym razem prorok stosuje go w znaczeniu przepisów (*nakazu*) dotyczących konsekracji ołtarza. Konsekracja miała się dokonać *w dniu* (בַּיּוֹם), jednak ten dzień nie jest konkretnie oznaczony chronologicznie (jest to pierwszy dzień konsekracji ołtarza; por. w. 22); natomiast sama czynność konsekracyjna została określona rdzeniem עָשָׂה (*czynić*).

Ezechiel wymienia dwie funkcje, jakie miał spełniać ołtarz. Po pierwsze, będzie na nim składana *ofiara całopalna* (עֹלָה). O niej mowa była już wcześniej w kontekście przygotowań ofiar przy portykach świątynnych (Ez 40,38-39.42). Po drugie, ołtarz będzie *pokropiony krwią* (דָּם וְלִזְרֹק). Ezechiel nawiązuje tu do starych rytów opisanych w kontekście zawierania Przymierza Jahwe z Mojżeszem (Wj 24,6) oraz składania ofiary biesiadnej (Kpł 3,2). Krew służyła również Izraelowi do oznaczenia domów w czasie Nocy Paschalnej (Wj 12,13).

וַנִּתֶּנָּה אֶל־הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֲשֶׁר הֵם מִזֶּרַע צְדֹק הַקִּרְבִּים אֵלַי נָאִם אֲדֹנָי
יְהוָה לְשִׁרְתָּנִי פֶרֶ בֶן־בֶּקֶר לְחֵטְאֵת:

*I dasz dla kapłanów lewickich – którzy są z pokolenia Sadoka,
zbliżających się do Mnie, wyrocznia Pana, Jahwe, aby służyć
Mi – cielca, potomka stada, na ofiarę za grzech.*

אֲדֹנָי LXX brak

Ezechiel postępuje zgodnie z poleceniem otrzymanym od Jahwe (w. 18). Konsekracji ołtarza dokonają kapłani przy współdziałaniu z Ezechielem, prorokiem – kapłanem (Ezechiel nie pełnił faktycznie funkcji kapłańskiej).

Kapłani, o których pisze Ezechiel, zgodnie z tradycją pochodzili z plemienia Lewiego (לְוִיִּם) i byli potomkami Sadoka (צְדֹק). Była to uprzywilejowana grupa kapłańska, o której prorok wspomina już w tekście Ez 40,46: *oni (są) synami Sadoka, zbliżający się – z synów Lewiego – do Jahwe, aby Mu służyć*. Ta wstępna prezentacja kapłanów nowej świątyni odwołuje się do tradycji Mojżeszowej i pierwszej świątyni, lecz nie ogranicza się wyłącznie do tych treści, bowiem została ona wzbogacona o nową wartość, na którą wskazuje obecność i zaangażowanie Ezechiela. Jego rola ma bardziej charakter prorocki niż kapłański, aczkolwiek to on ma wybrać i dać (וַנִּתֶּנָּה) cielca na ofiarę. Ezechiel nie miał jednak dokonać konsekracji, bowiem w świątyni przystęp do Jahwe mieli kapłani do tego upoważnieni. To oni zbliżali się do Jahwe w celu pełnienia służby (לְשִׁרְתָּנִי). Chodzi o służbę świątynną, o której prorok szczegółowej wypowiada się w tekście Ez 44,10-31 (por. Ez 40,46; 42,14; 45,4.5; 46,24). Służba w świątyni będzie najważniejszą aktywnością kapłanów reprezentujących cały lud. Tym samym bliskość Izraela względem Jahwe dzięki posłudze kapłanów otrzyma swój punkt kulminacyjny.

Zwierzęciem ofiarnym będzie פֶרֶ בֶן־בֶּקֶר (cielec, potomek stada). W tekście brak szczegółowych informacji na temat kryteriów wyboru danej ofiary (np. zwierząt bez skazy). Brak tych danych nie oznaczał, iż mógł być ofiarowany każdy cielec, nawet mający defekty. Odpowiedzialnym za jakość ofiary był Ezechiel, który otrzymał wizję świątyni, jej świętości i całkowitej separacji od tego, co nieczyste. Jediną wskazówką jaką dostał prorok, była konieczność wyboru młodego cielca, na co wskazuje zwrot *syn stada*. Termin בֶּקֶר oznacza *stado* lub *trzodę*, a idiom *syn stada* wskazuje na młody okaz ze stada.

Ofiara będzie składana za grzech/y (לְחַטָּאת), o której była już wcześniej mowa (Ez 40,39; 42,13). Taka ofiara, w kontekście konsekracji ołtarza, nie oznaczała oczyszczenia jednostki lub społeczności z grzechów, lecz była oczyszczeniem miejsca, na którym znajdował się ołtarz, czyli sfery oddzielonej od tego, co grzeszne (*profanum*).

Ez 43,20

וְלָקַחְתָּ מִדָּמּוֹ וְנָתַתָּה עַל-אַרְבַּע קַרְנֹתָיו וְאֶל-אַרְבַּע פְּנוֹת הָעֶזְרָה וְאֶל-הַגְּבוּל
סָבִיב וְחִטַּאתָ אוֹתוֹ וְכִפְרָתָהּ:

I weźmiesz z krwi jego i dasz na czterech rogach i w czterech narożnikach obramowania, i w obszarze dookoła, i oczyścisz go, i dokonasz przebłagania jego.

עַל = אֶל

Z polecenia Jahwe ofiarny cielec miał być pozbawiony krwi, a prorok został zobowiązany do pokropienia nią czterech rogów ołtarza, narożników obramowania oraz wszystkich kanalików (obszar dookoła). Tekst wskazuje na to, że krew miała wypełnić całą przestrzeń (do tego przeznaczoną), ryt bowiem nie mógł być w najmniejszy sposób naznaczony jakąkolwiek skazą. Krew była traktowana jako zasada życia, bez niej osobnik zamieniał się w proch (nicość). Krew, która wypłynęła na ziemię, musiała być przysypana piaskiem, miała bowiem najważniejsze znaczenie w rycie ofiarniczym: oznaczała kontakt z tym, co święte. Rozlanie krwi oznaczało uwolnienie świętości i życia: *Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was tylko na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie* (Kpł 17,11). Aplikując tę zasadę do rytów konsekracji ołtarza, prorok wskazuje, że rozlana krew oznacza oddanie tego miejsca Jahwe, który był Panem życia i świętości. To miejsce nie będzie w żadnym wypadku poddane grzechowi, stanie się czyste, co w formie negatywnej zostało wyrażone וְחִטַּאתָ (dosłownie: *i rozgrzeszysz go*), natomiast w formie pozytywnej zaznacza to formuła וְכִפְרָתָהּ (dosłownie: *i dokonasz przebłagania*). Ołtarz będzie miejscem spotkania Jahwe z Izraelem w świętości, czystości i pojednaniu.

וְלָקַחְתָּ אֶת הַפָּר הַחֲטָאֹת וְשָׂרְפוֹ בְּמִקְדָּד הַבַּיִת מִחוּץ לַמִּקְדָּשׁ:

I weźmiesz cielca, ofiarę za grzech, i spali się go w wyznaczonym miejscu świątyni, poza miejscem świętym.

Początek w. 21 brzmi identycznie jak zwrot inicjujący poprzednią wypowiedź. Prorok wezwany został do dalszego działania: וְלָקַחְתָּ (*i weźmiesz*). W przeciwieństwie do poprzedniej akcji nie chodzi tu jednak o czynność Ezechiela (rozlanie krwi na ołtarzu), lecz wybór kolejnego *cielca* (הַפָּר), który w przeciwieństwie do pierwszego zwierzęcia (w. 19) miał być już dojrzałym osobnikiem.

Cielec będzie ofiarą za grzech (por. w. 19). Prorok wskazuje więc na kolejny ryt oczyszczenia świątyni. Ezechiel miał przekazać cielca w ręce nieokreślonych osób. Prawdopodobnie chodziło tu o kapłanów lub o inne upoważnione osoby (por. Kpł 4,10-21; 16,27-28). W tym miejscu taka informacja nie była dla proroka czymś istotnym, bowiem Ezechiel nie opisuje służby kapłańskiej w nowej świątyni, lecz fakt jej oczyszczenia. Zgodnie z tradycją Izraela oczyszczenie było pierwszym krokiem do oddania wybranego miejsca pod panowanie Jahwe. W ten sposób tworzyła się faktycznie ziemia święta, obszar oddzielony, do którego dostęp mieli przede wszystkim kapłani, a lud mógł tu przebywać w ograniczonym zakresie.

Kapłani, którzy przejęli od Ezechiela cielca, byli zobowiązani do *spalenia* (וְשָׂרְפוֹ) go. W kontekście mowy o ofiarach Ezechiel jeden raz używa czasownika שָׂרַף (*spalić*). Prorok stosuje ten rdzeń (שָׂרַף) w perykopie opisującej czynność symboliczną (Ez 5,4), w tekście o niewdzięcznej Jerozolimie (Ez 16,41) oraz w historii Oholi i Oholiby (Ez 23,47). We wszystkich tych tekstach Ezechiel zapowiada usunięcie nieprawości (grzechu), która była przeszkodą w realizacji przyjaźni ludu z Jahwe. Te przeszkody miały być całkowicie usunięte, a znakiem oczyszczenia stał się właśnie ryt spalenia cielca. Akcja ta miała się dokonać w obrębie *świątyni* (הַבַּיִת), lecz *poza miejscem świętym* (מִקְדָּשׁ). Terminologia, jaką stosuje tu prorok, odbiega nieco od tego, co było wcześniej powiedziane o *świątyni* (הַבַּיִת). Tym razem nie chodzi o budowlę centralną, składającą się z trzech części (*ulam, hekal i debir*), lecz o cały kompleks świątynny, natomiast najważniejsza jego część została określona terminem מִקְדָּשׁ. Jest to pierwsze użycie tego określenia w Ez 40–48 (często pojawia się od Ez 44,1). Ezechiel ponownie rozróżnia poszczególne części całego sanktuarium, które

winno być oczyszczone, a więc konsekrowane. Miejsce, w którym miał być spalony cielec, nie zostało precyzyjnie określone. Formuła **בְּמִקְדָּשׁ** wskazuje na coś *ustalonego, obliczonego*, a więc precyzyjnie *określonego*. Nie było to zatem przypadkowe miejsce (każde), lecz odpowiednie do tych czynności. Ezechiel, który był tak szczegółowy w opisie poszczególnych części kompleksu świątynnego, nie nazywa jednak wybranego miejsca, a tym samym daje do zrozumienia, że ta informacja nie była istotna. Najważniejsze dla niego było to, że wszystkie części sanktuarium zostaną oczyszczone i konsekrowane.

Ez 43,22

וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי תִקְרִיב שְׁעִיר־עִזִּים תָּמִים לְחֻטָּאת וְחֹטְאוֹ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ כַּאֲשֶׁר
חֹטְאוֹ בִּפְרִי:

*I w dniu drugim złożysz kozła bez skazy na ofiarę za grzech
i oczyszczysz ołtarz, tak jak oczyścili ofiarę cielca.*

Prorok wspomina z kolei o drugim dniu konsekracji ołtarza (por. w. 18). Otrzymał polecenie *złożenia* (תִּקְרִיב) kozła (שְׁעִיר־עִזִּים) *bez skazy* (תָּמִים). Rdzeń קרב (zbliżać się, nadchodzić) w tradycji P (kapłańskiej) oraz u Ezechiela znaczy *złożyć ofiarę* (w *hifil*). Kolejnym zwierzęciem ofiarnym miał być kozioł. Kozły funkcjonowały w wielu rytach ofiarniczych Izraela, a zwłaszcza w ofiarach prześlągalnych i w uroczystościach związanych z obchodami Dnia Prześlągalania (Lb 7,1-89; Kpł 16,1-28). Kozioł został określony przez Ezechiela dwoma terminami. Pierwszy z nich to שְׁעִיר (dosłownie: *włochaty*), drugi w liczbie mnogiej עִזִּים (dosłownie: *sierść*). W Izraelu ze względu na znaczenie kozła w życiu ekonomicznym i religijnym powstało wiele określeń tego zwierzęcia. Ezechielowy język podkreśla konieczność dokonania wyboru kozła spośród różnych kozłów, bowiem miał on być *bez skazy* (brak wszelkiej ułomności, w pełni zdrowy i rozwinięty, o jednej maści).

W drugiej części w. 22 prorok powraca do myśli o oczyszczeniu ołtarza (por. w. 20) i dodaje, iż ofiara z kozła będzie tej samej natury co ofiara z cielca. Kozioł i cielec były pierwszymi (wzmiankowanymi przez proroka w tym kontekście) zwierzętami ofiarnymi, które w kulturze Izraela odgrywały istotną rolę jako zwierzęta brane ze stada (hodowlanego). W życiu codziennym (obok owiec) odgrywały one istotną rolę, zabezpieczały wiele potrzeb społeczności (bez nich Izrael nie mógłby istnieć). W praktyce kultycznej również odgrywały kluczową rolę.

Ez 43,23

בְּכִלּוֹתָּהּ מִחֹטֵא תִקְרִיב פֶּרֶךְ בֶּן־בָּקָר תָּמִים וְאַיִל מִן־הַצֹּאן תָּמִים:

Gdy dokończysz oczyszczenia, złożysz młodego cielca, potomka stada bez skazy, i barana z trzody bez skazy.

Kontynuując opis rytu oczyszczenia, prorok rozpoczyna w. 23 od formuły בְּכִלּוֹתָּהּ (*gdy dokonasz*). Są to słowa Jahwe skierowane do Ezechiela. Czasownik כָּלָה (*zatrzymać się, kończyć, zakończyć, niszczyć*) użył prorok już we wzmiance o zakończonych pomiarach, dokonanych przez męża-przewodnika (Ez 42,15; por. 43,8.27). Czasownik ten informuje zarówno o zakończeniu całego dzieła, jak i jego pewnej części. Tę drugą ewentualność stosuje prorok w w. 23. Pierwszy etap oczyszczenia został zakończony (ww. 18-22), a jego dopełnieniem będą kolejne czynności, do wykonania których Ezechiel również został zobowiązany.

W w. 23 była mowa o złożeniu kozła, natomiast w w. 23 powraca motyw cielca (פֶּרֶךְ), młodego (potomka stada) i bez skazy. Pierwsze określenie występuje w w. 19, a drugie w w. 22 (*koziół bez skazy*). Wypowiedź w. 23 upodabnia się zatem do wcześniejszych wersetów i w sposób komplementarny prezentuje przeznaczonych do ofiary cielca oraz barana (אַיִל). To pierwsza wzmianka o ofierze z barana w księdze, lecz często wspominana jest w późniejszych partiach (Ez 45,23.24; 46,4.5.6.7.11). Spośród wszystkich zwierząt wymienianych w BH najczęściej jest mowa o baranach, owieczkach i jagniętach. Ofiara z barana przypominała wyjście Izraela z Egiptu i w szczególny sposób identyfikowała naród Izraela z działaniem Jahwe (Wj 12,3-7). Ofiara z barana zastępowała symbolicznie ofiarę z samego człowieka, bowiem naród był zobowiązany do ofiarowania Jahwe wszystkiego, co najcenniejsze.

Ez 43,24

וְהִקְרַבְתָּם לִפְנֵי יְהוָה וְהִשְׁלִיכוּ הַכֹּהֲנִים עֲלֵיהֶם מֶלַח וְהָעֹלֹ אוֹתָם עָלָה לַיהוָה:

I złożysz je przed obliczem Jahwe, i rzucą kapłani na nie sól, i złożą je na ofiarę całopalną dla Jahwe.

Zgodnie z wymową w. 24, Jahwe poleca działanie dwom podmiotom. Jednym z nich jest prorok, a drugim są kapłani. Konsekracja ołtarza dokona się zatem na skutek współdziałania obu podmiotów pozostających w całkowitej zależności od Jahwe, gdyż jest to Jego dzieło i On sprawia, że ołtarz i całe otoczenie stają się miejscem świętym.

Czynność Ezechiela została wyrażona czasownikiem קרב, natomiast kapłanów – czasownikami שלח oraz עלה. Pierwszy z nich występuje trzy razy w ww. 22-24 i opisuje aktywność proroka, natomiast drugi jest jednorazowo użyty, a trzeci dwukrotnie (na tle całego fragmentu Ez 40–48). W całym dokonującym się procesie kreatywną rolę odgrywa Ezechiel, kapłani natomiast uczestniczą w wydarzeniu zgodnie ze swoją misją, lecz pozostają w pełni podporządkowani zaleceniom Jahwe. We fragmencie o konsekracji ołtarza (Ez 43,18-27) kapłani wspomniani są 3 razy (ww. 19.24.27).

Rolą kapłanów będzie wrzucenie soli (מֶלַח) do ofiary całopalnej. Sól symbolizowała trwałość związku Jahwe z ludem (przymierze soli – por. Kpł 2,13). Ezechiel wspomina o nacieraniu solą niemowląt (Ez 16,4), co miało związek z ideą nowego początku. Sól pojawia się również w kontekście ofiar całopalnych w tekście Ezd 6,9. Bogata symbolika soli sprawia, że w geście kapłanów (wrzucenie tego minerału na ofiarę całopalną), można dostrzec temat nowego początku relacji Jahwe z ludem oraz trwałości nowego przymierza pokoju, o którym prorok pisał wcześniej (Ez 34,35; 37,26).

Drugą czynność kapłanów określa czasownik עלה (wstępować w górę, składać ofiarę); tym samym rdzeniem została nazwana także ofiara całopalna: עֹלָה. Zastosowany rdzeń zarówno do opisu czynności, jak i ofiary ofiarnej podkreśla integralność całego wydarzenia, zwłaszcza że rdzeń עלה służy do wyrażenia idei unoszenia się w górę, co symbolizuje związek tego, do ziemskie, z tym, co niebiańskie. Kierunek ku górze był wskazówką daną całemu Izraelowi, naród miał całkowicie ukierunkować się ku Jahwe, a znakiem tego stała się ofiara całkowita (עֹלָה).

Ez 43,25

שִׁבְעַת יָמִים תַּעֲשֶׂה שְׁעִיר־חַטָּאת לַיּוֹם וּפָר בֶּן־בָּקָר וְאַיִל מִן־הָעֶזְאֵן תָּמִיד יַעֲשֶׂה:

Siedem dni będziesz sporządzał kozła na ofiarę za grzech na dzień; i (również) młodego cielca, potomka stada, i barana z trzody bez skazy, sporządzając.

Zgodnie z tradycją kapłańską, ryt konsekracji ołtarza miał trwać siedem dni (Wj 29,37; por. Kpł 8,33). Ezechiel niewątpliwie zaznajomiony był z tą praktyką (wówczas ostatecznie formowała się tradycja kapłańska), rozpoczynając zatem relację w w. 25 formułą: *Siedem dni będziesz sporządzał kozła na*. Liczba siedem wyraża ideę pełni i pojawia się często w symbolice opisu nowej świątyni i odnowy Izraela, i jest charakterystyczna zwłaszcza w tekście Ez 45,23 (por. Ez 40,22.26; 41,3; 44,26; 43,45.26; 45,20.23.25).

W w. 25 dwa razy występuje czasownik עָשָׂה (*robić, czynić*), który w kontekście ofiarniczym znaczy *przygotować* i *spełnić ofiarę*. Czasownik ten na początku odnosi się do czynności Ezechiela (2. osoba), a w końcu do posługi kapłanów (3. osoba, liczba mnoga). Ich wzajemne współdziałanie było misją do wykonania, która miała trwać siedem dni. Ezechiel winien był przygotować kozła (por. w. 22), natomiast kapłani cielca i barana (por. ww. 19.21.22.23). Według w. 19 to prorok miał dać kapłanom cielca, tym samym proces wzajemnego współdziałania został jeszcze bardziej podkreślony.

Ez 43,26

שִׁבְעַת יָמִים יִכָּפְרוּ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְטָהְרוּ אֹתוֹ וּמִלְאוּ יָדָיו:

Siedem dni będą dokonywać rytu przebłagania ołtarza, i oczyszczą go, i zostaną napełnione ręce jego.

W. 26 kontynuuje myśl o siedmiodniowym okresie konsekracji ołtarza. Prorok ponownie posługuje się terminem הַמִּזְבֵּחַ (*ołtarz* – por. ww. 13.18.22.27), natomiast czasownik כָּפַר (*dokonać przebłagania/pojednania*) występował już w w. 20. Kolejne użycie tego rdzenia podkreśla rangę wydarzenia, jakim było *pojednanie*. Ołtarz nie jest tu traktowany jedynie jako martwy przedmiot, lecz jako miejsce, na którym dokonuje się pojednanie między Jahwe a Jego ludem.

Synonimem כָּפַר jest טָהַר (*oczyszczać*) czasownik również użyty w w. 20. Zastosowana formuła ujawnia głęboką treść dokonujących się wydarzeń, które w istotny sposób wpłyną na dzieje Izraela; nie będą już one jednym pasmem grzechów (por. Ez 16; 20; 22; 23). W przyszłości naród będzie nieustannie celebrował bliskość Jahwe w pojednaniu oraz czystości.

Końcowa fraza w. 26 zawiera idiom: i zostaną napełnione ręce jego. Chodzi o ręce (liczba podwójna: יָדַיִם) konsekratora ołtarza. Geneza tego idiomu może pochodzić z formuły oznajmiającej czynność zapłaty lub darowania części ofiary, jaką otrzymywał kapłan za swoją posługę (por. Wj 28,41; Kpł

8,33). Praktyka taka wynikała z faktu, że pokolenie Lewitów (kapłańskie) nie posiadało działu ziemi, lecz utrzymywali się ze służby świątynnej. Zastosowany idiom zaznacza fakt, iż wszystkie czynności konsekracyjne będą do końca wypełnione, a więc ołtarz stanie się obiektem świętym, a tym samym uprzywilejowanym miejscem składania ofiar.

Ez 43,27

וַיִּכְלוּ אֶת־הַיָּמִים ס וְהָיָה בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהִלָּאָה יַעֲשֶׂה הַכֹּהֲנִים עַל־הַמִּזְבֵּחַ
אֶת־עוֹלוֹתֵיכֶם וְאֶת־שְׁלֵמֵיכֶם וְרִצְאֹתִי אֶתְכֶם נָאֻם אֲדֹנָי יְהוִה:

I zakończą się dni, i stanie się w dniu ósmym, i odtąd sporządzą kapłani na ołtarzu całopalenia wasze i ofiary wspólnotowe wasze, i będę przychylny wam, wyrocznia Pana, Jahwe.

וַיִּכְלוּ אֶת־הַיָּמִים LXX brak
אֲדֹנָי LXX brak

Czasownik כָּלָה (*zakończyć*) wskazuje na przełomowy moment konsekracji ołtarza, w którym będzie przejście z siódmego do ósmego dnia. Już w. 23 wskazywał na pierwszy etap *dokończenia* (בְּכַלּוֹתָךְ) dzieła oczyszczania (ww. 18-22), natomiast w w. 27 (w oparciu o ten sam czasownik) prorok oznajmia całkowite zakończenie rytu konsekracji ołtarza. *Dni* (הַיָּמִים) naznaczone były aktywnością proroka i kapłanów. Po nich nastąpi *dzień ósmy* (יּוֹם הַשְּׁמִינִי). Zgodnie z tradycją semicką, dzień ósmy był początkiem nowego tygodnia. W ósmy dzień po narodzinach przewidziany był ryt obrzezania noworodka płci męskiej (Kpł 12,3; po ustaniu nieczystości matki). Ezechiel poucza, że w ósmym dniu ołtarz zostanie całkowicie oczyszczony, wyłączony ze sfery *profanum* i integralnie złączony ze świętością całego zespołu świątynnego.

Od dnia ósmego kapłani na ołtarzu będą *sporządzali* (יַעֲשֶׂה) ofiary (por. w. 25). Od tego momentu nie ma już mowy o aktywności proroka, która była charakterystyczna dla rytu konsekracji ołtarza, a wszystkie czynności będą sprawowali upoważnieni kapłani (synowie Sadoka – por. Ez 40,46; 43,19). Ezechiel wymienia dwa rodzaje ofiar. Pierwsza to ofiara całopalenia, o której była mowa już w poprzednich wersetach (ww. 18.24), a druga to ofiara nazwana הַשְּׁלָמִים (rdzeń ten oznacza *niepodzielność, pokój*). Ten drugi typ ofiar znany był w prawodawstwie Mojżeszowym (Kpł 7,12-21). Chodziło o ofiarę, która wskazywała na wspólnotę ludu z Jahwe; był to równocześnie rodzaj dziękczyn-

nienia. Taka wspólnota miała zaistnieć między Jahwe a odnowionym Izraelem. Pan uzdalniał lud, by trwał z Nim w zjednoczeniu.

Zarówno w przypadku ofiary całopalnej, jak i wspólnotowej, prorok dodaje sufiks zaimkowy *wasze*. Odnosi się on do kapłanów składających ofiary oraz całego ludu, których kapłani reprezentują. Miejsce ołtarza stanie się znakiem życzliwości Jahwe względem Izraela. Zaznacza to formuła: *i będę przychylny* (רָצִיָה־י) *wam*. Rdzeń רָצָה trzeba czytać jako רָצִה (*mieć upodobanie*; w LXX pojawia się tu zwrot του σωτηριου = *zbawienie, ocalenie*). Nowy kult w świątyni, nowe ofiary składane na konsekrowanym ołtarzu, zmienia całkowicie relacje między Jahwe a ludem. Wszystko dokona się dzięki inicjatywie i mocy Pana. Konieczna jednak okaże się współpraca proroka i kapłanów z Jahwe. Ezechiel poświęca wiele uwagi tej kwestii. Całość jego wypowiedzi (ww. 1-27) kończy formuła *wyroczenia Pana, Jahwe*. Stanowi ona pieczęć długiej wypowiedzi. Odwołuje się do jedyne go i pełnego autorytetu, jakim jest Jahwe. Cała treść, jaką zaprezentował Ezechiel, nie wynikała z jego osobistych przekonań, lecz stanowiła wyraz zamysłu Jahwe. Jego odniesienie do ludu było pełne przychylności, a więc mocy zbawczej.

Zamknięta brama wschodnia (44,1-3)

Prorok zwrócony w kierunku zewnętrznej bramy wschodniej (w. 1); powody zamknięcia bramy wschodniej (w. 2); zadania księcia przybywającego do zamkniętej bramy wschodniej (w. 3).

Ez 44,1

וַיָּשָׁב אֵתִי דֶרֶךְ שַׁעַר הַמִּקְדָּשׁ הַחִיצוֹן הַפְּנִיָּה קְדִים וְהוּא סָגוּר:

I zawrócił mnie drogą bramy miejsca świętego (położonego) na zewnątrz, skierowanego (na) wschód, a ona była zamknięta.

Poprzedni werset (43,27) kończył opis poświęcenia ołtarza oraz inauguracji składania ofiar całopaleń (ósmy dzień). Miały być one miłe dla Jahwe, który zapewnił o swojej przychylności. W kolejnym wersecie (44,1) następuje zmia-

na, nie ma już mowy do ludu, lecz (ponownie) wyłącznie mowa do proroka. Zanim pojawiły się słowa (ww. 2-3) nastąpił gest: *I zawrócił (וַיִּשָּׁב) mnie*. Kto sprawił ten gest? Jahwe względnie mąż-przewodnik? W kontekście poprzedzającym i następującym tych słów (Ez 43,18-27; 44,2-3) Jahwe jest Tym, który przemawia do proroka. Mąż-przewodnik jednak znajduje się ciągle niejako w tle wszystkich opisów Ezechiela. Nie ma jednak większego znaczenia, kto jest autorem gestu określonego formułą וַיִּשָּׁב; istotne jest to, że dokonał się on za sprawą i zgodnie z zamysłem Jahwe. Prorok wykazuje, że czynność, jaką miał wykonać, nie była tożsama z czynami wykonywanymi poprzednio. Gesty przewodnika (Jahwe lub męża) prowadzącego Ezechiela określał rdzeń בּוֹא (np. 40,1.2; 43,5; 44,4), natomiast rdzeń סָגַר (*zamknąć*) pojawia się w bloku 40–48 po raz pierwszy w omawianym wersecie. Ezechiel wskazuje na wydarzenie przełomowe, na zwrot w relacji, na punkt, do którego zmierzała dotychczasowa relacja. Świątynia została opisana, ołtarz poświęcony, ofiary składane, kapłani podjęli służbę, a nade wszystko powróciła chwała Jahwe do świątyni (cały opis to jednak wizja przyszłości).

Pomimo że miejscem najważniejszym pozostawała wewnętrzna świątynia, a w niej *debir*, tym niemniej zawrócenie się proroka ku zewnętrznej stronie sanktuarium miało znaczenie fundamentalne. Kierunek wschodni był od początku uprzywilejowany w relacji Ezechiela o nowej świątyni (Ez 40,6-16.32-34; 43,1-12), co zostało przypieczętowane stwierdzeniem: *A oto chwała Boga Izraela przyszła z drogi wschodniej; a głos jej, jak głos wód wielkich, a ziemia jaśniała od chwały Jego* (Ez 43,2). Prorok wskazuje zatem na drogę świętą, która prowadziła od bramy wschodniej do Miejsca Świętego Świętych (*debir*); była to droga chwały Jahwe.

W w. 1 Ezechiel stosuje szereg kluczowych terminów: דֶּרֶךְ (*droga*), שַׁעַר (*brama*), הַמִּקְדָּשׁ (*miejsce święte*), קֶדִים (*wschód*) oraz סָגוּר (*zamknięta*). Droga wyznacza kierunek dążenia do celu, jakim w tym wypadku była brama. Istotą bramy było umożliwienie przejścia z jednej przestrzeni do drugiej, będących od siebie oddzielonymi, oraz ochrony przed niebezpieczeństwami, stąd bywała otwartą względnie zamkniętą. W czasie gdy była otwarta stawała się częścią drogi, natomiast w chwili gdy była zamknięta stawała się częścią muru, który oddzielał od siebie dwie przestrzenie. W opisie proroka zamknięta brama staje się swoistym znakiem. W dotychczasowej relacji wszystkie bramy były otwarte i umożliwiały swobodne poruszanie się po całej przestrzeni świętej (dotyczyło to zwłaszcza męża-przewodnika). W przełomowym (וַיִּשָּׁב) momencie zmienia się wszystko. Droga prowadząca od *świątyni* (בֵּית) kończy się na zamkniętej bramie. Brama staje się częścią muru zewnętrznego, a jednak nie traci swej na-

zwy i dalej jest שַׁעַר. Oznacza to, że miała w dalszym ciągu do spełnienia istotną rolę, była czymś znacznie ważniejszym od bramy jako takiej.

Ezechiel we wcześniejszych tekstach zaledwie raz przywoływał ideę zamknięcia: *I wstąpił we mnie duch i postawił mnie na me nogi, i rozmawiał ze mną mówiąc do mnie: Idź, zamknij się (הִסָּגֵר) pośrodku swego domu* (Ez 3,24). Celem takiego zachowania się proroka było wykonanie czynności symbolicznej (pozbawienie mowy). Dla Ezechiela rdzeń סָגַר służy do określania czynności (stanu), która zawierała ideę o oddzieleniu sfery Jahwe od sfery *profanum*. „Zamknięcie” się proroka w domu było sposobem na stworzenie sfery oddzielonej. Ezechiel stał się szafarzem słowa Jahwe, które w owym czasie nie było dostępne dla ludu (symbol utraty mowy). W opisie nowej świątyni prorok kilkakrotnie przywołuje ideę סָגַר, zawsze w kontekście bramy i kierunku wschodniego (por. Ez 44,1.2; 46,1.2.12). W tekście Ez 46,1-12 mowa jest o wschodniej bramie wewnętrznej, która czasowo miała być zamykana, w przeciwieństwie do wschodniej bramy zewnętrznej, na trwale zamkniętej. Ten fakt podkreśla wyjątkowy charakter całego obiektu określonego w w. 1 terminem הַמִּקְדָּשׁ (*miejsce święte*). Określenie to pojawiło się już w tekście Ez 43,21, a od fragmentu 44,1-3 jest już bardzo często używane (Ez 44,1.5.7.8.9.11.15.16; 45,3.4.18; 47,12; 48,8.10.10.21). Nie chodzi wyłącznie o centrum, jakim była *świątynia* בֵּית, lecz o to wszystko, co znajdowało się wewnątrz murów (zewnętrznych).

Ez 44,2

וַיֹּאמֶר אֵלַי יְהוָה הַשַּׁעַר הַזֶּה סָגוּר יְהִי לֹא יִפָּתַח וְאִישׁ לֹא יָבֹא בּוֹ כִּי יְהוָה
אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל בָּא בּוֹ וְהָיָה סָגוּר:

I rzekł do mnie Jahwe: Brama ta będzie zamknięta, nie będzie otwierana i mąż (żaden) nie będzie wchodził przez nią, gdyż Jahwe, Bóg Izraela, wszedł przez nią, i będzie zamknięta.

Po opisie podstawowego faktu (w. 1) prorok przechodzi do relacji o słowach Jahwe (ww. 2-3). Nie ma wątpliwości, że mówiącym jest Jahwe, a gest zawrócenia (w. 1) był z Jego inspiracji. Treścią przewodnią słów Jahwe (w. 2) jest *zamknięta brama* (inkluzyja całego wersetu). Słowa interpretacji są niezwykle istotne w kontekście wprowadzonego tematu *zamkniętej bramy*, lecz nie wyjaśnionego (w. 1). Architektem całego הַמִּקְדָּשׁ (*miejsca świętego*) był Jahwe, On też decydował o jego wszystkich szczegółach i spełnianych funkcjach. *Zamknięta brama* traci funkcję łącznika dróg zewnętrznych z we-

wnętrznymi (w *miejscu świętym*). Status bramy został opisany w dwóch formułach: pozytywnej (*będzie zamknięta* – סגור) oraz negatywnej (*nie będzie otwierana* – לֹא יִפָּתֵחַ). W ten sposób prorok zaznacza fakt permanentnego statusu bramy. Została ona wyłączona spod nadzoru świątynnego, stała się szczególnym znakiem obecności Jahwe w הַמִּקְדָּשׁ. W „normalnych” warunkach otwieranie bram było zadaniem odpowiednich służb. W świątyni byli to lewici wspomagający kapłanów. Zamknięcie bramy wschodniej nie dokonało się jednak na skutek czynności wykonanej przez służby, lecz było aktem towarzyszącym zwrotnemu wydarzeniu w historii nowej świątyni, a mianowicie wkroczeniem do niej (od strony wschodniej) chwały Jahwe (Ez 43,1-12). Prorok o skutkach tego zwrotnego wydarzenia został pouczony w wizji zawartej w ww. 1-3. Chwała Jahwe przeszła przez wschodnią bramę. Tym samym wypełniła się w sposób doskonały i ostateczny jej funkcja, żadnej innej roli nie miała już spełniać. Zamknięta brama to znak zamkniętej przestrzeni świętej, której status już nigdy nie ulegnie zmianie. Nie zmieni tego faktu żaden mąż (אִישׁ). Ezechiel wprowadza w opisie antytezę: אִישׁ – יְהִיָּה. Działem Jahwe było stworzenie *miejsca świętego*, natomiast dziełem człowieka nie będzie jego destrukcja. Nie powtórzy się zatem sytuacja z okresu pierwszej świątyni, gdy za sprawą odstępstwa Izraela do świątyni zostały wprowadzone bożki (ohydy), co oznaczało profanację miejsca świętego.

Informacja o tym, że żaden mąż nie będzie przechodził przez wschodnią bramę, oznacza w swej istocie fakt, iż do הַמִּקְדָּשׁ nie dostanie się już nic, co nie jest święte, a więc nie poddane Jahwe. W nawiązaniu do opisu Ez 43,1-12 (powrót chwały Pana), prorok otrzymuje kolejne zapewnienie: to właśnie Jahwe *wszedł* (בָּא) przez bramę. To wydarzenie miało charakter historyozbawczy. Odtąd zaistniała sfera świętości, która identyfikuje się z miejscem znanym Izraelowi, czyli z świątynią. Jednak nie jest to powtórka z przeszłości. Jest to nowa świątynia, która nie powstała na skutek inicjatywy człowieka (pierwsza była zamysłem Dawida). Tym razem Jahwe jest twórcą wszystkiego, przedstawia się jednak w sposób tradycyjny: jest *Bogiem Izraela*. Jahwe nie wyparł się swego ludu. Izrael to Jakub i jego potomkowie (tradycja z czasów patriarchów).

Jahwe przeszedł przez bramą wschodnią, był On Bogiem – wybawcą ludu w czasach Mojżesza oraz w okresie wszystkich zagrożeń podczas jego pobytu w Kanaanie. Jahwe staje się ponownie przewodnikiem, który przeszedł przez bramę. To wydarzenie staje się nadzieją dla całej przyszłości odnowionego ludu. W Izraelu nie będzie już nic z *profanum*, dostęp do tego, co obce, został *zamknięty* (סָגַר). W w. 2 forma סָגַר (*zamykać*) występuje dwa razy i ak-

centuje wagę opisywanego wydarzenia i jego nieodwracalny charakter. Takie orędzie stało się „dobrą nowiną” dla Izraela. To dla niego Bóg przeszedł przez bramę i zamknął ją. Jahwe zatem stworzył sferę bezpieczeństwa dla swego ludu. Nigdy nie będzie ona już w jakikolwiek sposób naruszona. *Miejsce święte* (הַמִּקְדָּשׁ) będzie małą charakter trwałej sfery przebywania chwały Jahwe oraz Jego ludu.

Wspomniany w w. 2 *mąż* (אִישׁ) może oznaczać każdego Izraelitę, łącznie z kapłanami, którzy nie mogli wkraczać na teren świątynny od strony wschodniej (bramy); *mąż* może jednak oznaczać także obcego, całkowicie nieupoważnionego, który doprowadziłby do ponownej profanacji świątyni. Taka sytuacja już nie nastąpi. Został zamknięty dostęp dla obcości, dla bałwochwalstwa, tego wszystkiego, co znamionowało *profanum*.

Wejście (בֵּית) Jahwe miało charakter zbawczy i ostateczny. Owoce tego działania będą udziałem Izraela. Dzięki takiemu postępowaniu błogosławieństwo nie opuści już ludu i nie powtórzy się sytuacja z okresu pierwszej świątyni, czyli jej zburzenia i rozproszenia ludu. Taka perspektywa naświetlona przez Ezechiela nie została w niczym podważona upadkiem drugiej świątyni, która w dużym stopniu była kontynuacją pierwszej, a więc zaplanowanej i zbudowanej przez człowieka.

Ez 44,3

אֶת־הַנָּשִׂיא נָשִׂיא הוּא יֵשֵׁב־בּוֹ לֶאֱכֹל־לֶחֶם לִפְנֵי יְהוָה מִדֶּרֶךְ אֶלֶם הַשַּׁעַר
יָבוֹא וּמִדֶּרֶכּוֹ יֵצֵא:

Książę, (to) książę, on zasiadał będzie w niej, aby jeść chleb przed obliczem Jahwe; z drogi przedsionka bramy wejdzie i z drogi jego wyjdzie.

נָשִׂיא LXX brak

W. 3 rozpoczyna się emfazą אֶת־הַנָּשִׂיא נָשִׂיא (*książę, [to] książę*). Owo podkreślenie podmiotu działającego jeszcze bardziej jest uwidocznione w porównaniu z w. 1, gdzie nie ma mowy wprost o podmiocie działającym.

Prorok wprowadza nową postać (na tle całego Ez 40–48): jest nim książę. Dwukrotne użycie, na początku w. 3, terminu נָשִׂיא jest niezwykle znamienne. Już partykuła אֶת־ wskazuje wyraźnie na podmiot, który użyty (za pierwszym razem) został z rodzajnikiem הָ. Na tym jednak prorok nie kończy, bowiem

powtarza rdzeń **יָשָׁב**. Jest to jedyny tekst Ezechiela, w którym postać księcia została tak wyraziście wskazana. Nie zostało przy tym podane imię własne władcy, co rodzi pytanie: O jakiego księcia tu chodzi? W miejsce imienia własnego prorok wprowadza zaimek osobowy **אָנֹכִי** (*on*). Dopiero po tych trzech formach pojawia się czasownik **יָשָׁב** (*zasiadał będzie*); jest to składnia zupełnie inna od zastosowanej w w. 1, w którym fraza rozpoczyna się od czasownika. Dla Ezechiela książętami nazywani byli dawni przywódcy Jerozolimy (por. Ez 7,27; 12,10.12; 19,1; 21,17.30; 22,6), a także obcy władcy (Ez 26,16; 27,21; 30,13; 32,29; 38,2; 39,1.18); będzie nim także nowy Dawid (Ez 34,24; 37,25). Do tej ostatniej postaci niewątpliwie nawiązuje Ezechiel w w. 3.

Emfaza obecna na początku w. 3 wskazuje na wyjątkowego, jedynego księcia, swoistego arcyksięcia, który wyróżniać się będzie spośród wszystkich synów Izraela. Arcyksiążę będzie miał wyjątkowe przywileje. O dwóch z nich wspomina prorok.

Po pierwsze, ów książę **יָשָׁב בָּהּ** (*zasiadał będzie w niej*). Taka formuła odwołuje się do kontekstu poprzednich wersów (1-2), w których była mowa o zamkniętej bramie wschodniej. Ezechiel wykazał dużo starań w celu wykazania wyjątkowego charakteru tej konstrukcji zewnętrznego muru, która na skutek zbawczego wydarzenia (przejście przez nią Boga) otrzymała wyjątkowy status. Zachowując myślenie na tym poziomie, prorok wprowadza temat księcia. Wydawać by się mogło, że bardziej oczekiwaną postacią byłby kapłan, zwłaszcza pochodzący z pokolenia Sadoka (por. Ez 40,46; 43,19). Kapłani (arcykapłani) mieli uprzywilejowane miejsce w świątyni (wstępowanie do *debir*). Prorok nie interesuje się jednak w tym miejscu posługą kapłańską, lecz w dalszym ciągu opisuje niezwykły charakter miejsca, jakim była zewnętrzna brama wschodnia (szczegółowo opisana w Ez 40,6-16). Brama była znaczną konstrukcją, w której znajdowały się liczne pomieszczenia. Służyła nie tylko do przechodzenia, lecz również do przebywania. Ten pierwszy charakter utraciła, lecz pozostała druga funkcja. Budowla była obszerna i przez pewien czas stała się „rezydencją” królewską. Wiadomo, że centralnym miejscem pałacu królewskiego była sala tronowa, w której zasiadał władca sprawujący swój urząd. W tekście nie pojawia się termin „tron”, lecz można zakładać, że Ezechiel ma na myśli ten obiekt. Tron symbolizował majestat, władzę, splendor, chwałę i autorytet. W sensie absolutnym ta charakterystyka odnosi się do Jahwe. W w. 3 księcia nie można jednak utożsamić z Panem. Była to postać ziemską i przynależała do Izraela. Zasiadanie na tronie potomka Dawida (księcia) wskazuje na przymierze, jakie łączy Jahwe z Izraelem (por. 2 Sm 7; Iz 9,6; Jr 33,17). Książę staje się znakiem

tego przymierza. Nie może być innego *zasiadającego*, bowiem jest tylko jedno przymierze, mające charakter trwałe, podobnie jak na zawsze będzie zamknięta brama wschodnia.

Po drugie, ów ksiązę לִפְנֵי לֶחֶם-לְפָנָיו (*jeść [będzie] chleb przed obliczem Jahwe*). Posiłki miały ogromne znaczenie (również symboliczne) w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu. W Izraelu były znakiem przymierza. W judaizmie każdy posiłek był traktowany jako wspólnota przed obliczem Jahwe. W tym kolorycie środowiskowym również funkcjonuje wypowiedź Ezechiela. Posiłek księcia ograniczał się do chleba, który symbolizował pokarm jako taki; jest tu również aluzja do idei chlebów pokładanych (Wj 25,30; 1 Krn 9,32). Ezechiel do tematu chleba nawiązuje wielokrotnie (Ez 4,9-17), pisze o chlebie smutku (Ez 12,18) zwłaszcza w obliczu zbliżającego się upadku Jerozolimy. Spożywanie *chleba*, symbolu posiłku, zmieni radykalnie swój charakter w nowej rzeczywistości. Ksiązę będzie spożywał chleb przed obliczem Jahwe, zasiadając w miejscu wyjątkowym i niedostępnym dla innych. Ezechiel włącza ten obraz w tematykę przyszłego Dawidowego księcia (Ez 34,24; 37,25), którego rola w kontekście nowej świątyni została opisana w w. 3 (por. Ez 45,7.8.9.16.17.22; 46,2.4.8.10.12.16.17.18; 48,21.22).

Ksiązę nie będzie zasiadał na stałe w bramie, będzie jedynie do niej wkraczał od strony przedsionka i tą samą drogą będzie z niej wychodził (יֵצֵא – יָבוֹא). Władca przedstawiony został w sposób dynamiczny. Można zakładać, że wszystkie opisywane czynności będzie wykonywał wielokrotnie, jego rola miała mieć charakter służebny i całkowicie podporządkowany Jahwe. Ostatecznie tylko Pan raz na zawsze przeszedł przez bramę (w. 2), nadając jej nowy charakter. Stała się ona szczególnie świętym miejscem (zamkniętym); obecność w niej uczującego księcia wiąże to miejsce również z Izraelem i jego zbawieniem.

Zakaz obecności obcych w miejscu świętym (44,4-9)

Prorockie doznanie obecności chwały Jahwe (w. 4); słowa Jahwe skierowane do Ezechiela (w. 5); polecenie ogłoszenia mowy napominającej do domu Izraela (ww. 6-8); postanowienie Jahwe względem obcych (w. 9).

וַיְבִיאֵנִי דֶרֶךְ־שַׁעַר הַצָּפוֹן אֶל־פְּנֵי הַבַּיִת וְאֶרָא וְהָיָה מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־
בֵּית יְהוָה וְאָפַל אֶל־פָּנָי:

I wprowadził mnie drogą bramy północnej, przed obliczem świątyni, i zobaczyłem, a oto wypełniła chwała Jahwe świątynię Jahwe, i upadłem na twarz moją.

על = אל

W. 4 rozpoczyna się identycznie jak tekst Ez 41,1: וַיְבִיאֵנִי (*i wprowadził mnie*). Ezechiel prowadzony był przez męża-przewodnika. Uwaga ta podkreśla całkowitą zależność proroka od prowadzącego, on sam w niczym nie decyduje o kierunku obserwacji całego obiektu, nie zaspokaja tym samym swojej ciekawości, a jego obecność w sanktuarium stanowi część misji powierzonej mu przez Jahwe.

Ezechiel obserwował rejon bramy wschodniej (ww. 1-3), jednak ten etap oglądu został zakończony. Jego uwaga została skierowana ku bramie północnej, która miała szczególne znaczenie komunikacyjne (brama wschodnia była zamknięta). Opis wcześniejszy informuje o dwóch bramach północnych (Ez 40,20-23.35-37); o który dokładnie obiekt tu chodzi, tego prorok nie precyzuje, wydaje się jednak, że mowa o bramie wewnętrznej, bliskiej świątyni (הַבַּיִת); to jej oblicze ujrzał Ezechiel. W relacji proroka powraca zatem motyw właściwej budowli świątynnej (w ww. 1-3 mowa była o הַמִּקְדָּשׁ [*miejsce święte*]).

Prorok jest przynaglony do oglądania (וְאֶרָא), tym samym staje się pierwszym świadkiem wydarzenia o charakterze zbawczym. Opis Ezechiela wskazuje na powstanie interakcji, bowiem inicjatywie Jahwe odpowiadają słowa proroka. Działanie Jahwe ma charakter decydujący, natomiast odpowiedź proroka, choć ma znamień jednostkowe, reprezentuje cały Izrael.

Prorok stał się świadkiem uświęcenia świątyni: כְּבוֹד־יְהוָה מָלֵא אֶת־בַּיִת יְהוָה (*a oto wypełniła chwała Jahwe świątynię Jahwe*). Słowa te zostały zapisane w formie orędzia. Dominuje w nich święte imię Jahwe. Formuła wprowadzająca וְהָיָה (*a oto*) podkreśla rangę wydarzenia. Prorok był już „oswojony” z doświadczeniem chwały Jahwe. Oglądał ją w wizji opisanej wcześniej, wówczas gdy przebywał nad rzeką Kebar (Ez 1,4-28). Ta sama chwała opuściła świątynię Salomona (Ez 11,23). Jahwe zapowiadał jednak, iż w przyszłości ukaże swą chwałę pośród (obcych) narodów (Ez 39,21). Pomi-

mo tego obecność chwały Jahwe w nowej świątyni (pośród Izraela) miała być wypełnieniem zapowiedzi zbawczych (Ez 43,2.4.5). Prawda ta została udzielona Ezechielowi. Do tego motywu powraca prorok w w. 4, już w nowym kontekście (po wizji zamkniętej bramy i „uczty” książęcej). Jest to wstęp do opisu funkcji sprawowanych przez lewitów i kapłanów w nowej świątyni (Ez 44,4-31). Tej kwestii poświęca prorok dużą część swej uwagi, w przeciwieństwie do opisu zamkniętej bramy. Tym samym Ezechiel wskazuje na *świątynię* (הַבֵּית) jako miejsce centralne całego kompleksu sakralnego.

Chwała Jahwe, która powróciła do sanktuarium, nadała sens i uświęcenie całemu *miejsцу świętemu* (הַמִּקְדָּשׁ). Ezechiel został wprowadzony w tę sferę, jego reakcja na nowe doświadczenie jest jednoznaczna i w pełni adekwatna: וַאֲפֹל אֶל-פָּנַי (i *upadłem na twarz moją*). Takie zachowanie proroka miało już wcześniej miejsce (Ez 1,28; 3,23; 9,8; 11,13; 43,3) i było spowodowane doznaniem zarówno majestatu chwały Jahwe, jak i sytuacją, w jakiej się znalazł prorok: kontakt z tym, co przekraczało wymiar czysto naturalny. Ezechiel pozostawał zupełnie bezsilny wobec pojawiających się wezwań i zdarzeń. Postawa prostracji była zatem jego odpowiedzią. Trwając w prostracji, prorok oddawał cześć Jahwe i wykazywał pełną uległość Jego działaniu wraz z gotowością do własnego zaangażowania.

Ez 44,5

וַיֹּאמֶר אֵלַי יְהוָה בֶּן-אָדָם שִׁים לְבָךְ וְרֹאֶה בְּעֵינֶיךָ וּבְאַזְנוֹיֶךָ שְׁמַע אֶת כָּל-אֲשֶׁר אֲנִי מְדַבֵּר אֵתָּךְ לְכָל-חֻקֹּת בֵּית-יְהוָה וּלְכָל-תּוֹרֹתָיו וְשִׁמַּתָּ לְבָבְךָ לְמִבּוֹא הַבַּיִת בְּכָל מוֹצְאֵי הַמִּקְדָּשׁ:

I rzekł do mnie Jahwe: Synu człowieczy, zwróć serce swoje i zobacz w oczach swoich, i w uszach swoich usłysz wszystko (to), co Ja mówię tobie (odnośnie) do wszystkich nakazów świątyni Jahwe, i (odnośnie) do wszystkich praw jej, i zwróć serce swoje w stronę wejścia świątyni, na wszystkie wyjścia miejsca świętego.

W. 5 rozpoczyna się formułą וַיֹּאמֶר אֵלַי (i *rzekł do mnie*), zatem podobnie, jak ma to miejsce we wstępie do opisu konsekracji ołtarza (Ez 43,18). Jahwe bezpośrednio zwraca się do proroka, zwyczajowo nazywając go *synem człowieczym*. Tym razem nie ma jednak następującego po wstępnej formule orędzia (por. Ez 43,18), lecz jest mowa, która stanowi przynaglenie skierowane do Ezechiela.

Prorok formułuje słowa Jahwe w konwencji stylistyki semickiej, niezwykle rozbudowanej i obrazowej. Pojawiają się tu trzy elementy antropologiczne: *serce* (לֵב), *oczy* (עֵינַי) i *uszy* (אָזְנוֹ). Serce było traktowane jako siedlisko uczuć, woli i myśli. Od jego nastawienia zależała cała postawa człowieka. Już w tekście Ez 40,4 (wprowadzenie do oglądu świątyni) prorok został przynaglony do okazania posłuszeństwa działaniu, czyli miał wziąć sobie do serca wszystko, co będzie widział i słyszał. Wprawdzie wyrażenie שִׁים לְבָבְךָ (*zwróć serce swoje*) można traktować idiomatycznie, nie ulega jednak wątpliwości, że występują w tej formule dwie istotne idee: serce i nawrócenie. Ezechiel jest pierwszym z zesłańców, którego serce miało być całkowicie zwrócone ku Jahwe, ku Jego pouczeniu i Jego działaniu. Gotowość proroka miały poświadczają Jego oczy i uszy, które nie będą absorbowane obcymi wizjami i audycjami, lecz skoncentrują się całkowicie na darze Jahwe. Ezechiel staje się mężem o nowym sercu, opisanym w tekście Ez 36,26. Tylko Jahwe mógł sprawić, że serce człowieka całkowicie przylegało do Niego samego (Jego zamysłów).

Jahwe poleca i uzdalnia proroka do pełnej koncentracji na Jego działanie. Percepcja Ezechiela miała być kompletna, co zaznacza dwukrotnie użyta forma כָּל־ (*wszystko*). Jahwe objawia się prorokowi jako *mówiący* (מְדַבֵּר). Ten czasownik użyty w *participium* może być tłumaczony w formie czasu teraźniejszego (zwłaszcza w *qal*), a w kontekście teologicznym oznajmia trwałą czynność Boga Jahwe. On jest nieustannie mówiącym do człowieka. Ta mowa docierała do proroka i odnosiła się do *wszystkich nakazów* (חֻקֹּת) *świątyni Jahwe* oraz do *wszystkich praw* (תּוֹרֹת) *jej*, a więc do całego zamysłu Pana w kwestii *świątyni* (בֵּית). Sanktuarium nie mogło mieć żadnej konkurencji w świecie, była to bowiem świątynia Jahwe. Nakazy i prawa dotyczyły tylko tego miejsca i nie mogły być stosowane w innych sanktuariach (tak było w przeszłości, co prowadziło do nadużyć i odstępstwa bałwochwalstwa).

W ostatniej części w. 5 pojawia się apel Jahwe skierowany do serca proroka. Ezechiel miał zwrócić się *w stronę wejścia świątyni, na wszystkie wejścia miejsca świętego* (הַמִּקְדָּשׁ). Perspektywa obserwacji proroka została rozszerzona na cały kompleks świątynny (nie tylko na jego wewnętrzną część, jaką był *בֵּית*). Prorok przywołuje ponownie ideę *wejścia* (מָבוֹא) i *wyjścia* (מוֹצֵא), unikając nazwy bramy (por. Ez 42,9.11); tym samym wskazuje na osoby, które będą przechodziły przez te przejścia. Ich funkcja polegała na umożliwieniu właściwej komunikacji: wkraczanie na teren *miejsca świętego* oraz jego opuszczanie.

וְאָמַרְתָּ אֶל-מְרִי אֶל-בֵּית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה רַב-לָכֶם מְכֹל-
תּוֹעֲבוֹתֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל:

*I powiesz do buntowniczego, do domu Izraela: Tak mówi Pan,
Jahwe: Dosyć wam z powodu wszystkich obrzydliwości waszych,
domu Izraela.*

אֶל-בֵּית לXX προς τον οικον τον παραπικραινοντα
אֲדֹנָי לXX brak

W. 6 rozpoczyna czasownik **אָמַר** (*mówić*), podobnie jak w. 5. Mówiący (nieustannie) Jahwe kieruje słowa do Ezechiela, by przez proroka owe słowa dotarły do ludu, który został nazwany *domem Izraela*. Określenie „Izrael” pojawia się dwukrotnie w w. 6. Wizja (audycja) dana prorokowi miała za swój cel pouczenie domu Izraela (por. Ez 40,4). Lud ten jednak był domem *buntowniczym* (**מְרִי**) – takim epitetem był Izrael określany przez Jahwe wielokrotnie, od początku misji realizowanej przez Ezechiela (por. Ez 2,5-8; 3,9.26.27; 12,2-25; 17,12; 24,3). Izrael w przeszłości zbuntował się przeciwko Jahwe, okazał Mu całkowite nieposłuszeństwo. Status tego ludu nie zmienił się w niewoli, również w czasie, gdy prorok otrzymał wizję świątyni. Ezechiel miał przed sobą lud buntowniczy, nieskłonny do słuchania i okazywania posłuszeństwa. Nazywając Izrael określeniem **מְרִי**, Jahwe wskazuje na miarę trudności, z jakimi będzie musiał Ezechiel się zmierzyć, gdy będzie ludowi przekazywał słowa od Pana.

Świętość Jahwe i uświęcone Jego obecnością sanktuarium (**הַמִּקְדָּשׁ**) pozostawały w całkowitym kontraście w odniesieniu do domu Izraela. Lud był pozbawiony świętości. Utracił swą odrębność i oddzielenie od ludów obcych, oddawał się nieprawości, która doprowadziła do profanacji świątyni, jej zburzenia i deportacji mieszkańców, czyli do rozproszenia Izraela wśród ludów pogańskich.

W obliczu zaistniałej sytuacji pojawiają się autorytatywne słowa Jahwe: *Tak mówi Pan, Jahwe*. Skuteczność takiej mowy doświadczył już prorok wielokrotnie, np. w kontekście słów na temat zamkniętej bramy wschodniej, które były Ezechielowi oznajmione w autorytecie Pana (w. 1).

Mowę Jahwe inicjuje formuła: **רַב-לָכֶם** (*dość wam*). Rdzeń **רַב** wskazuje na *obfitość, wielość, wielkość*. Ezechiel używa go łącznie z zaimkiem **לָכֶם** (do-

słownie: *dla was*). Zastosowane wyrażenie zmierza do podkreślenia punktu krytycznego, w jakim znalazł się Izrael: *miara się przelała*, a to *wam z powodu wszystkich obrzydliwości waszych* (תועבותיכם). Lud *buntowniczy* popełniał *obrzydliwości*. Zastosowana terminologia odwołuje się do języka używanego we wcześniejszych partiach Księgi Ezechiela. Dotyczy to również rdzenia תועבה (obrzydliwość – por. Ez 5,9-11; 6,9-11; 16,2-58; 18,12-24). Chwała Jahwe, która powróciła do świątyni, nie dopuści do miejsca świętego ludu popełniającego obrzydliwości (por. Ez 43,7-8). Izrael, do którego miał przemawiać prorok, pozostawał jeszcze poza miejscem świętym. Dom Izraela musiał jeszcze zostać poddany niezbędnej transformacji.

Ez 44,7

בְּהִיאֲכֶם בְּנֵי־נֶכֶר עַל־לֵב וְעַל־י בָּשָׂר לְהִיּוֹת בְּמִקְדָּשִׁי לְחַלּוֹ אֶת־בֵּיתִי
בְּהִקְרִיבְכֶם אֶת־לֶחְמִי חֶלֶב וְדָם וַיַּפְּרוּ אֶת־בְּרִיתִי אֶל כָּל־תּוֹעֲבוֹתֵיכֶם:

Gdy wprowadziliście synów obcych, nieobrzezanych serc i nieobrzezanych ciał, żeby być w miejscu świętym Moim, żeby bezczęścić świątynię Moją, gdy ofiarowaliście chleb Mój, tłuszcz i krew, złamaliście przymierze Moje dla wszystkich obrzydliwości waszych.

אֶת־בְּרִיתִי LXX brak
אֶל כָּל LXX εν πασαις

Izrael był domem buntowniczym i dopuszczał się obrzydliwości (w. 6). Ta surowa ocena została uzasadniona w kolejnych wypowiedziach (ww. 7-8).

Po pierwsze, Izrael dopuszczał do przebywania w miejscu świętym *synów obcych* (בְּנֵי־נֶכֶר). Termin נֶכֶר (*cudzoziemiec, obcy, obcy kraj*) występuje zaledwie w jednym fragmencie Księgi Ezechiela (ww. 7.9), choć prorok wielokrotnie pisze o obcych ludach i narodach. Często posługuje się innym rdzeniem: יָרִים (*nie-Izraelici, obcy, inny* – por. Ez 7,21; 11,9; 16,32; 28,7.10; 30,12; 31,12), który jednak nie pojawia się w tekście Ez 40–48. Nowa terminologia zastosowana przez Ezechiela w w. 7 podkreśla wyjątkowy charakter tej grupy ludzi: *obcych, innych*. Była to społeczność, z którą Izraelici w jakiś sposób się asymilowali, a nawet identyfikowali; przyjmowali ich zwyczaje, a także udostępniali im swoje świętości. Ten fakt podkreśla formuła בְּהִיאֲכֶם (*gdy wprowadziliście*). Ezechiel ujawnia zatem przyczyny wkroczenia obcych do

sanktuarium. Nie były one spowodowane najazdem wrogów czy jakimkolwiek aktem przemocy. Obcy zostali wprowadzeni pokojowo i potraktowani na równoprawni z narodowymi uczestnikami wydarzeń dokonujących się w świątyni. Izraelici stali się przewodnikami pogan i wprowadzili ich do miejsc zakazanych dla obcych.

Po drugie, obcy byli ludem *nieobrzezanych serc i nieobrzezanych ciał*. Ezechiel używa dwóch terminów istotnych dla biblijnej antropologii: לֵב (*serce*) i בָּשָׂר (*ciało*). To drugie określenie pojawia się zaledwie 3 razy, natomiast pierwsze – 5 razy w tekście Ez 40–48. Prorok wskazuje zatem na wewnętrzną i zewnętrzną stronę człowieka, przywołując ideę obrzezania. Ten rytualny akt dokonywał się na ciele człowieka, zgodnie ze zwyczajami i przepisami odziedziczonymi po przodkach. Tradycja ta sięga przymierza Boga z Abrahamem (Rdz 17,10-14). Ezechiel dokonał rozróżnienia między obrzezaniem serca a obrzezaniem ciała. W praktyce znana była tylko druga forma obrzędu. Ezechielowi jednak już nie wystarczał ten ryt. Był prorokiem serca i ducha (Ez 36,26), zatem nie akcentował znaczenia zewnętrznego znaku przynależności do Jahwe; dla niego ważna była nade wszystko kondycja wnętrza jednostki (לֵב). Obcy, którzy byli wprowadzeni do miejsca świętego przez synów Izraela, nie posiadali znaku (obrzezania) zewnętrznego i wewnętrznego przynależności do ludu Jahwe. Z tej to przyczyny nie mieli żadnego udziału w świętości, byli na wskroś nieczystymi. W kontekście opisu nowej świątyni i jej świętości kwestia ta była szczególnie wyrazista. W nowym sanktuarium nie było już miejsca dla jakiegokolwiek nieczystości. Obcy stali się całkowitym przeciwieństwem prawdziwego ludu Jahwe.

Po trzecie, na skutek wprowadzenia nieobrzezanych do sanktuarium faktem stała się profanacja (przez obcych) *miejsca świętego*. Jahwe nazywa tę sferę מִקְדָּשִׁי, czyli *Moje miejsce święte*. Zaimek dzierżawczy *moje* występuje w w. 7 aż 4 razy i nadaje całej wypowiedzi wyraźne teologiczne znamię. Owo *Moje* stoi w ostrym kontraście do tego, co *obce*. Prorok kieruje apel do Izraela, który ma się opowiedzieć po stronie Jahwe, a nie po stronie *obcych*. Próba kompromisu (przyrowadzenie obcych) okazała się klęską dla Izraela. Obecność obcych w sanktuarium oznaczała definitywną profanację tego miejsca.

Po czwarte, obecność obcych była gwałtem zadany sanktuarium: *żeby bezczęścić świątynię Moją, gdy ofiarowaliście chleb Mój, tłuszcz i krew*. Fraza ta zawiera dwukrotne użycie zaimka *mój* i podkreśla sferę przynależną do Jahwe. W miejsce autentycznego (zgodnego z przepisami) kultu ofiarniczego w *świątyni* (בֵּיתִי) pojawiły się praktyki pogańskie, które były *bezczeszczeniem* (לְחַלֵּל) miejsca świętego. Rdzeń חָלַל (*profanować, bezczęścić, przebić, zabić*), bardzo

często używany przez Ezechiela, pojawia się jeden raz w tekście Ez 40–48, i opisuje katastrofalne konsekwencje zaistniałe na skutek wprowadzenia obcych do sanktuarium (do pierwszej świątyni). Fakt ten sprawił „uśmiercenie” miejsca, jego sprofanowanie, a w konsekwencji opuszczenie przez chwałę Jahwe. Izraelici stali się jak *obcy*, ofiarowali chleb Jahwe, czyli postępowali według zwyczajów pogańskich, jakimi były praktyki „karmienia” bóstw. Podobnie czyniono z ofiarami zwierzęcymi (tłuszcz i krew). Izrael doprowadził do idolatrii, którą prorok piętnował już wcześniej (Ez 8,14-18). Czynności w świątyni wykonywane przez *obcych* z natury swojej były aktami bałwochwalczymi.

Po piąte, skutkiem profanacji sanktuarium było złamanie (וִיפְרוֹ) przymierza. Rdzeń פָּרַר (*oderwać, uczynić bezużytecznym, unieważnić*) 5 razy występuje w Księdze Ezechiela, z tego raz w tekście Ez 40–48. W omawianym kontekście zarzut złamania przymierza wskazywał równocześnie na status, w jakim znalazł się Izrael, czyli bycie jednym z obcych narodów. Nie mógł już naród przebywać przed obliczem Jahwe w świątyni.

W. 7 kończy się niemal identycznie jak poprzednia fraza (w. 6), czyli sumarycznym określeniem wszystkich czynów Izraela: תועבות (*obrzydlivości*). To właśnie obrzydliwości ukształtowały naród w jego dziejach, a nie służba przed Jahwe w świątyni. Izrael sam się wykluczył ze sfery zbawienia i stał się narodem *buntowniczym*.

Ez 44,8

וְלֹא שְׁמֶרְתֶּם מִשְׁמֶרֶת קֹדֶשׁ וְתִשְׁמְוּ לְשִׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶתִי בְּמִקְדָּשִׁי לָכֶם:

I nie strzeżliście służby świętej Mojej, ale ustanowiliście strzegących, (na) służbę Moją w miejscu świętym Moim, dla siebie.

וְלֹא שְׁמֶרְתֶּם מִשְׁמֶרֶת קֹדֶשׁ לָכֶם LXX brak
LXX δια τουτο

Kontynuując serię zarzutów względem dawnego Izraela (w. 7), prorok rozwija wątek zaniedbań i nadużyć, jakie miały miejsce w kulcie świątynnym (w. 8). Największym przywilejem ludu było pełnienie służby w sanktuarium Jahwe (realizowane przez pokolenie Lewiego). Miała ona być sprawowana w świętości, w nowej świątyni (Ez 40,45-46). W przeszłości dokonał się akt czynnej profanacji; kapłani i lewici okazali brak posłuszeństwa, stąd spotkali się z oskarżeniem Jahwe: *nie strzeżliście służby świętej Mojej*. Ta na-

ganna postawa została jeszcze bardziej wyostrzona, co zaznacza formuła: *ale ustanowiliście* (וַתִּשְׁמְרוּ) *strzegących* (לְשֹׁמְרֵי). Ezechieli używa tu czasownika שִׁים w znaczeniu *ustanawiać* (por. Pwt 17,14.15; 1 Sm 8,5; 10,19) oraz rdzenia שִׁמַר (w imiesłowie = *strzegący*). Na skutek wprowadzania obcych do miejsca świętego (w. 6) mogły być ustanowione na urząd kapłański osoby niepowołane, pochodzące z obcych ludów. Tym samym byli dopuszczeni do czynności całkowicie niedostępnych dla osób nie pochodzących z pokolenia Lewiego, wybranej małej części Izraela. Tymczasem obcy nie tylko mogli wkraczać w obręb święty, lecz nawet posługiwać na *miejscu świętym*. W ten sposób dokonano się całkowite zaburzenie porządku służby świątynnej. Obecność obcych w posłudze pogłębiła katastrofę profanacji miejsca świętego. Prorok zaznacza, że wina leżała całkowicie po stronie Izraela (kapłanów, lewitów), który postępował całkowicie utylitarnie, co zaznacza formuła kończąca w. 8: לָכֶם (dla siebie). Nastąpiło „skolonizowanie” posługi, zatem Izrael w miejsce bycia dla Jahwe, egzystował już tylko dla siebie.

Ez 44,9

כֹּה־אָמַר יְהוָה כָּל־בֶּן־נֶכֶד עָרַל לֵב וְעָרַל בָּשָׂר לֹא יָבוֹא אֶל־מִקְדָּשִׁי
לְכָל־בֶּן־נֶכֶד אֲשֶׁר בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

Tak mówi Pan, Jahwe: Każdy syn obcy, (który jest) nieobrzezanego serca i nieobrzezanego ciała, nie wejdzie do miejsca świętego Mego, każdy syn obcy, który (jest) pośrodku synów Izraela.

אָדָנִי LXX brak
בְּנֵי LXX οἱκού

W. 9 kończy serię wypowiedzi dotyczących porządku akcesyjnego do świątyni (ww. 4-9). Inicjująca werset formuła: כֹּה־אָמַר יְהוָה (tak mówi Pan, Jahwe) z jednej strony zamyka wypowiedź, a z drugiej otwiera kolejną (por. w. 5). Kwestia przystępu do miejsca świętego dotyczy istoty relacji Jahwe – Izrael. Bóg związał się ze społecznością, a nie jednostką. Jahwe dawał się poznawać ludowi w różnorodnych sytuacjach, lecz to właśnie świątynia miała stać się właściwym znakiem i miejscem realizacji tej prawdy. Prorok podkreśla wagę omawianej kwestii, jego wypowiedzi, dotyczące zakazu wstępu obcych na teren świątynny, zostały ujęte w ramowe formuły, odwołujące się do autorytetu mówiącego Jahwe (ww. 5.9).

W słowach Jahwe powraca motyw *obcych* (בְּיִנְכָר). Obcym był każdy pozbawiony obrzezania serca i ducha (por. w. 7). Nie wystarczyło już tylko obrzezanie ciała. W nowym Izraelu lud będzie miał obrzezane serce. Ci, którzy nosić będą wyłącznie znak zewnętrzny (obrzezanie ciała), staną się faktycznie obcymi (nie wystarczy pochodzenie od praojca Izraela).

W. 9 zawiera apel do wszystkich zesłańców, aby nie tracili swej tożsamości. To właśnie *pośrodku* (בְּתוֹךְ) nich powinien dokonać się rozstrzygający wybór, czyli danie odpowiedzi na pytanie: Czy są synami Izraela, a może są synami obcymi (szczególnie na płaszczyźnie duchowej)? Każdy syn obcy będzie zde-maskowany i pozbawiony możliwości wkroczenia do miejsca świętego. Opis nowej świątyni (Ez 40–43) ujawnił całkowite jej odseparowanie od *profanum*. Niegodni kapłani utracą zatem możliwość wprowadzania obcych do świątyni, a tym samym nigdy nie zostanie ona już sprofanowana.

W w. 9 jeszcze raz pojawia się zaimek *mój/mego*, który dopełnia sekwencję zawartą w wypowiedzi; w ww. 7-9 występuje on aż 8 razy, nadając całej mowie zdecydowanie teocentryczny charakter. Chodzi o sferę Boga oraz o przystęp do niej wyłącznie do tego uprawnionych.

Zadania lewitów (44,10-14)

Zapowiedź karania występków bałwochwalstwa (w. 10); posługa przy branie i w świątyni przy składaniu ofiar (w. 11); ograniczenia posługi lewitów (ww. 12-13); nadzór nad całą posługą w świątyni (w. 14).

Ez 44,10

כִּי אֲמַהֲלִים אֲשֶׁר רָחֲקוּ מֵעָלַי בַּתְּעוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר תָּעוּ מֵעָלַי אֲחֵרֵי
גְלוֹלֵיהֶם וְנִשְׂאוּ עִוֹנָם:

Lecz gdy lewici, którzy daleko byli ode Mnie, kiedy zbłądził Izrael, którzy oddalili się ode Mnie za bożkami swoimi, będą nosili winę swoją.

אֲשֶׁר תָּעוּ LXX brak

Prorok sporo uwagi poświęca kapłanom zarówno w zapowiedziach karania, jak i odnowy (sam był kapłanem). Jedynie w tekstach Ez 40,46; 43,19 wspomina, że chodziło mu o kapłaństwo lewickie, z rodu Sadoka. Teksty te jednak nie wspominają o posłudze lewitów, którzy zgodnie z prawem Mojżeszowym byli zobowiązani do służby w Przybytku (Wj 32,28; Pwt 33,8-11). Lewi był synem Jakuba i Lei (Rdz 29,34); jego imię znaczy: *połączony z, odniesiony do*, które można rozumieć jako kogoś przywiązanego do służby Bożej. Lewici opiekowali się Arką Przymierza (1 Sm 6,15; 1 Krl 8,4), nie posiadali na własność ziemi, jak było w wypadku innych pokoleń (Lb 18,23-24; Pwt 12,12-19). Mieli jedynie do dyspozycji wydzielone miasta (Lb 35,1-8; Joz 21,1-8). Ich związek z Aaronem i Sadokitami nie jest jasny, choć Ezechieli przyjmuje go jako coś oczywistego. Prorok wyraźnie odróżnia przy tym posługę lewitów od posługi kapłanów (ww. 10-31).

Podstawowy zarzut, jaki prorok stawia lewitom, wyraża się z formule: *byli daleko* (רָחֵק) od Jahwe. Ezechieli zaledwie 5 razy używa rdzenia רָחֵק (*być daleko, oddalić się, odsunąć*), zawsze w kontekście mowy o radykalnym oddaleniu. Grzechy Izraela spowodowały oddalenie się Jahwe od świątyni (Ez 8,6) i ludu od Pana (Ez 11,15.16; 43,9). Do takiej sytuacji walcie przyczynili się lewici. W czasach, gdy świątynia była miejscem sprawowania kultu Jahwe, zaniedbywali swe obowiązki i zajmowali się czczymi sprawami, które prorok nazywa oddaleniem się od Jahwe. Lewici mieli duży wkład w tragiczne postępowanie Izraela, jego *błądzenie* (בָּתָּעוֹת). Czasownik תָּעָה (*błądzić, oddalać się, wędrować, zwodzić*) używa Ezechieli 7 razy (z tego 6 razy w Ez 40-48). Stan oddalenia od Jahwe oznaczał klęskę dla Izraela. Naród nie miał żadnej perspektywy istnienia bez Jahwe. Taki stan nastąpił na skutek bałwochwalstwa (por. Ez 14,1-11). Interwencja Pana przeciwko nagannym praktykom nie doprowadziła jednak do unicestwienia narodu, lecz do jego odnowy: *Aby nie błędził* (לֹא-יָתַעַר) *już dom Izraela (z dala) ode Mnie i nie brudził się już wszystkimi wykroczeniami swymi. I będę dla Mnie ludem, a Ja będę dla nich Bogiem, wyrocznia Pana, Jahwe* (Ez 14,11). Jahwe zmierzał do usunięcia dystansu między Nim a ludem. Dystans ów powstał na skutek nieodpowiedzialnej postawy elity ludu, w tym również lewitów. W w. 10 pojawia się najpoważniejsze oskarżenie, a odpowiada ono temu, co było powiedziane już we wcześniejszych partiach księgi: *ktoż oddalili się ode Mnie za bożkami swoimi*. Ponownie użyty w sentencji rdzeń תָּעָה jeszcze bardziej akcentuje fakt oddalenia się. Cała wypowiedź (w. 10) przesyciona jest ideą oddalenia, błędzenia, czyli zgubnej drogi, jaką obrał Izrael. Lewici w niczym nie przyczynili się do powstrzymania tego procesu, wprost przeciwnie, stali się

jego promotorami. Lewici również podążali za *bożkami* (גִּלּוּל); o tej praktyce Izraela prorok wspominał już wcześniej (Ez 6,4–37,23); cała historia narodu przeniknięta była idolatrią.

Zgubne postępowanie lewitów nie uszło uwagi Jahwe (stąd tak ostre słowa skierowane przeciwko nim). Osąd Pana kończy się zapewnieniem: *i będą nosili winę swoją* (עֲוֹןָם). W poprzednich partiach w. 10 była mowa o przeszłości, natomiast w końcowych słowach pojawia się motyw futurystyczny, w którym jest dana wskazówka na temat losu lewitów. Ich dawna grzeszna postawa sprawi, że w nowej świątyni będą ponosili odpowiedzialność za idolatrię, naznaczeni będą עֲוֹן (winą). Nie zostaną całkowicie zrehabilitowani. Wskazuje to na miarę niegodziwości, jakiej się dopuścili. W przeszłości ich przywileje były ogromne. To z ich łona wywodzili się kapłani (por. Ez 40,46; 43,19). Jahwe, wierny swym obietnicom, nie unicestwi lewitów, jednak ich los miał być ostrzeżeniem (danym na zawsze) dla całego narodu, a zwłaszcza dla tych, którzy odpowiedzialni byli za podtrzymywanie właściwych relacji z Jahwe, zarówno na płaszczyce kultycznej, jak i narodowej.

Ez 44,11

וְהָיוּ בַּמִּקְדָּשִׁי מְשָׁרְתִים פְּקֻדֹת אֶל־שַׁעְרֵי הַבַּיִת וּמְשָׁרְתִים אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה
יִשְׁחָטוּ אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַזֶּבַח לָעֵם וְהָמָּה יַעֲמְדוּ לִפְנֵיהֶם לְשָׂרְתָם:

I będą w miejscu świętym Moim (jako) służący stróże przy bramach świątyni oraz służący świątyni; oni będą zabijać całopalenie i ofiarę krwawą dla ludu; i oni będą stać przed obliczem ich, aby służyć im.

עַל = אֶל

Perspektywa przyszłości, którą prorok prezentuje w w. 10c, doznaje swej kontynuacji w w. 11. Ezechiel opisuje funkcje lewitów, jakie będą spełniać, i to pomimo noszenia ciężaru *winy*. Przede wszystkim zostaną dopuszczeni do *miejsca świętego* (מִקְדָּשׁ), a zatem do oddzielonej od *profanum* przestrzeni; było to miejsce całkowicie przynależne do Jahwe. Czynności lewitów zostały trzykrotnie określone rdzeniem שָׂרַת (służyć). We wcześniejszych tekstach czasownik ten występował w kontekście relacji o służbie kapłańskiej (Ez 40,46; 42,14; 43,19; por. 44,12-27; 45,4; 46,24), tymczasem w w. 11 czasownik ten określa wyłącznie posługę lewitów (por. Ez 45,5). Chodzi zatem o ważną służ-

bę związaną ściśle z kultem ofiarniczym, lecz nie równoważną z posługą kapłanów Sadoka.

Po pierwsze, lewici będą służyli jako stróże *bram świątyni* (שַׁעְרֵי הַבַּיִת). Było to zadanie podstawowe i niezmiennie ważne. Lewici byli odpowiedzialni za kontrolę ruchu między *profanum* a *sacrum*. Opis bram zewnętrznych i wewnętrznych wypełnia tekst Ez 40–44; nie były one pozostawione bez nadzoru. Nie licząc samej *świątyni* (הַבַּיִת), w obrębie miejsca świętego było sześć rozbudowanych bram skierowanych na wschód, północ i południe. Były to bardzo ważne punkty położone w części środkowej i wschodniej całego kompleksu. Zasadniczy ruch przechodniów miał się odbywać na linii północ – południe (brama zewnętrzna wschodnia była zamknięta – por. Ez 44,2). Wzmianka o *świątyni* podkreśla, że nade wszystko lewici byli zobowiązani do strzeżenia dojścia na dziedziniec wewnętrzny.

Po drugie, posługiwali w *świątyni* (הַבַּיִת), poza funkcją ostiariuszy przypadał im w udziale obowiązek wszelkiej posługi świątynnej (za wyjątkiem czynności czysto kapłańskich). Byli swoistymi pośrednikami między kapłanami a ludem.

Po trzecie, mieli *zabijać całopalenie i ofiarę krwawą dla ludu*. Oba wymienione typy ofiar wskazują na wszystkie ofiary składane w świątyni, których przygotowaniem zajmować się mieli lewici. Nikt inny z ludu Izraela nie będzie miał dostępu do tej posługi. W stosunku do dawnych zwyczajów, według których każdy Izraelita był zobowiązany do przygotowywania ofiar (Kpł 1,3-9), prawodawstwo podane przez Ezechiela zawiera istotną różnicę w podziale zadań służby świątynnej.

Po czwarte, *będą stać przed obliczem ich, aby służyć im*. Ta kończąca w. 11 fraza akcentuje obecność *ludu* (עַם) w kulcie świątynnym. Kapłani będą składać ofiary za lud stojąc przed obliczem Jahwe, natomiast oblicza lewitów będą skierowane w stronę ludu. W ten sposób dobitnie zostało opisane miejsce lewitów w ich hierarchii służby świątynnej. Lewici nie mieli takiego przystępu do Pana, jakie posiadali kapłani. Musieli się zadowolić niższą służbą, o charakterze organizacyjnym i przygotowawczym.

Ez 44,12

יֵעַן אֲשֶׁר יִשְׁרְתּוּ אוֹתָם לְפָנַי גְּלוּלֵיהֶם וְהָיוּ לְבֵית־יִשְׂרָאֵל לְמִכְשׁוֹל עֹן עַל־כֵּן
נִשְׁאָתִי יָדִי עַל־יָהֶם נֶאֱם אֲדֹנָיִי יְהוָה וְנִשְׁאָו עֹנֵם:

Ponieważ kiedy usługiwali im przed obliczem bożków ich, i byli dla domu Izraela przyczyną winy, dlatego podniosłem rękę Moją na nich, wyrocznia Pana, Jahwe; i poniosą winę swoją.

וְהָיוּ LXX και εγενετο
אֲדָנִי LXX brak
וְנָשָׂאוּ עֲוֹנָם LXX brak

Ulubiona przez Ezechiela partykuła **יַעַן** (*ponieważ*) w tekście Ez 40–48 występuje tylko w tym wersecie (wcześniej była użyta aż 41 razy). Prorok używa jej najczęściej w kontekście uzasadnienia karania Jahwe (np. Ez 5,7; 12,12; 13,10; 28,2; 35,10). Na początku wymienione są występki oskarżonego, tym razem chodzi o postępowanie lewitów, którzy przede wszystkim zostali powołani do służby (**שָׂרָת**) w Przybytku Jahwe; zamienili ją jednak na służbę *bożkom* (**גִּלּוּל**). Temat ten pojawił się już w w. 10 (postawa Izraela), tym razem jednak został on związany z posługą lewitów, którzy zostali oskarżeni o praktyki bałwochwalcze. To właśnie takie praktyki pociągały Izrael, cały naród, ściągając na nich *winę* (**עָוֹן**). Dla Ezechiela temat winy ma znaczenie kluczowe w opisie kondycji duchowej zarówno lewitów, jak i całego Izraela (por. w. 10). Wina jest tu rozumiana jako duchowa skaza wywołana praktykami bałwochwalczymi, które były najcięższym z możliwych występków ludu. Liderami takiej postawy okazali się lewici. Ich tragiczny przykład w dużym stopniu przyczynił się do odstępstwa Izraela, a w konsekwencji do katastrofy upadku miasta i świątyni.

Po wykazaniu istoty występków lewitów, Jahwe stwierdza uroczyscie: *dlatego podniosłem rękę Moją na nich, wyrocznia Pana, Jahwe*. Gest podniesionej ręki oznacza przysięgę, która w kontekście biblijnym była związana z zasadą przymierza, jakie Jahwe zawarł z Izraelem. Podniesiona ręka Pana mogła oznaczać błogosławieństwo względnie przekleństwo. Występki lewitów oddaliły od nich błogosławieństwo. Przysięga Jahwe natomiast zawierała zapewnienie, że występní *poniosą winę swoją* (por. w. 10). Pomimo nadchodzącej odnowy, relacja lewitów do Jahwe będzie osłabiona, popełnione przez nich występki sprawiają, że w przyszłości powierzone im zadania w świątyni będą niższej rangi (ich obowiązki).

Ez 44,13

וְלֹא־יָנֻשׁוּ אֵלַי לִכְהֹן לִי וְלִנְשֹׂת עַל־כָּל־קִדְשֵׁי אֶל־קִדְשֵׁי הַקִּדְשִׁים וְנָשָׂאוּ
כָּל־מִתָּתָם וְתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ:

I nie będą się zbliżać do Mnie, żeby (sprawować służbę) kapłańską dla Mnie, i żeby zbliżać się do wszelkich świętości Moich, do świętości świętych i poniosą hańbę swoją, i obrzydliwości swoje, które uczynili.

אַל־ LXX ουδε

Naganne postępowanie lewitów będzie miało swe konsekwencje w charakterze posługi świątynnej jaka im przypadnie w udziale. Rozpoczynająca w. 13 fraza *וְלֹא־יִגְשׁוּ אֵלַי* (*i nie będą się zbliżać do Mnie*) jest w tym temacie bardzo wymowna. Jahwe uczynił wszystko, by być blisko swego ludu. Jego chwała powróciła do świątyni, tym niemniej lewici nie będą mieli do Niego pełnego przystępu. Nie chodzi tu o zakaz absolutny, lecz o zakaz rytualny. Świątynia miała różne części, nie wszystkie były dostępne dla całego Izraela. W uprzywilejowanej sytuacji byli kapłani, potomkowie Lewiego. Pierwotnie wszyscy lewici mogli pełnić służbę kapłańską: *Jeśli lewita, przebywający w jednym z twoich miast w całym Izraelu, zapragnie kiedykolwiek pójść do miejsca wybranego przez Jahwe, aby spełnić posługi ku czci imienia Jahwe, Boga twego, jak wszyscy jego bracia lewici, będący tam na służbie przed obliczem Jahwe* (Pwt 18,6-7). W późniejszym okresie, pod wpływem wielkich rodów kapłańskich (Sadokitów), nastąpiło rozróżnienie między lewitami a kapłanami, które było obecne również w orędziu Ezechiela.

W w. 13 prorok aż dwukrotnie używa rdzenia *גָּשׁ* (*zbliżać się*); Ezechiel używa go jeszcze tylko w opisie znaku *taw*: *Starca, młodzieńca i młodą kobietę oraz małe dziecko i kobiety zabijecie; a do każdego męża u którego (jest) taw się nie zbliżycie; i od Mojej świątyni zaczniecie; i zaczęli od mężów starszych, którzy (byli) przed obliczem domu* (Ez 9,6). Egzekutorzy Jahwe nie mieli prawa zbliżania się do mężów naznaczonych znakiem *taw*, którzy nie należeli do sfery nieczystości i grzeszności. Dla Ezechiela idea *zbliżenia* (*גָּשׁ*) oznacza prawo dostępu do sfery czystości i świętości, tego, co zarezerwowane jest dla Jahwe. Lewici, którzy mieli przywileje w stosunku do całego ludu, nie dysponowali jednak pełnymi prawami kapłańskimi. Nie mogli zbliżać się do Jahwe jako *kapłani* (*לְכֹהֵן*). Taki zakaz sugeruje, że w przeszłości mogli spełniać służbę kapłańską w świątyni (przybytku).

Ogólny zakaz zbliżania, sformułowany na początku w. 13: *do Mnie* (*אֵלַי*), został uszczegółowiony w drugiej części wypowiedzi: *lewici nie będą zbliżać się do wszelkich świętości Moich* (*קִדְשֵׁי הַקִּדְשִׁים*), *do świętości świętych* (*קִדְשֵׁי הַקִּדְשִׁים*). Dominujący jest tu rdzeń *קדש*, który ma centralne znaczenie w całym tekście

Ez 40–48. O rzeczach świętych pisał prorok szczegółowo w tekście Ez 42,13–14. To kapłani mogli być *blisko* (קָרֹב) świętości. Oni sprawowali kult ofiarniczy, niedostępny dla lewitów, których służba została podporządkowana właśnie posłudze kapłańskiej (הַכֹּהֲנִים).

Lewici na zawsze będą stygmatyzowani, dosłownie: *poniosą* (וְנָשְׂאוּ) *hańbę swoją i obrzydliwości swoje*. Postawa *hańby* (פְּלִמָּה) i *obrzydliwości* (תּוֹעֵבָה) stanie się niejako ich duchowym strojem. Był to znak braku czystości, stąd nie-
możność przystępowania do świętości Jahwe. Zastosowana tu seria negatywnych określeń lewitów nawiązuje do opisu Ez 16. W tym to tekście, poświęconym haniebną przeszłości Jerozolimy, oba określenia często się pojawiają, a zwłaszcza w Ez 16,51a–52: *A ty pomnożyłaś obrzydliwości twe bardziej niż one i usprawiedliwiałaś siostry twe we wszystkich obrzydliwościach twych, które uczyniłaś. Także ty noś wstyd swój, która interweniowałaś na rzecz swych sióstr przez grzechy twe, które popełniałaś bardziej wstrętne od nich; sprawiedliwsze są od ciebie, a także ty zawstydz się i noś wstyd swój gdy usprawiedliwiałaś siostry swe*. Jerozolima miała nosić swoją hańbę. Analogia oceny lewitów i historii Jerozolimy jest uderzająca i wskazuje, że lewici mieli istotny udział w nadużyciach, jakie obciążały niewierne miasto. Prorok wyraźnie to zaznacza w końcowej formule: *które uczynili* (אֲשֶׁר עָשׂוּ). Jest to skrótowy opis dziejów tej grupy społecznej Izraela. Bezmiar ich nieprawości był tak wielki, że echo ich czynów pojawia się nawet w tekście opisującym odnowioną w przyszłości świątynię i odnowiony lud, który będzie miał wolny przystęp do Jahwe.

Ez 44,14

וְנָתַתִּי אוֹתָם שְׂמִירִי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת לְכָל עֲבֹדָתוֹ וּלְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בּוֹ:

*I dam ich (jako) stróżów służby świątyni dla całej posługi jej,
i dla wszystkiego, co będzie czynione w niej.*

Kapłani nie pozostaną bez wsparcia lewitów. Jahwe dosłownie *da* (וְנָתַתִּי) ich dla *służby* (מִשְׁמֶרֶת) świątyni, gdzie będą *stróżami* (שְׂמִירִי). Inicjatywa należy zatem do Jahwe, a posługa lewitów nie będzie wynikała z ich zasług, względnie z dziedzictwa zasług przodków. Pan postępuje całkowicie suwerennie i ustanawia kolegium lewitów, których zajęcia będą ściśle podporządkowane *służbie świątyni*. Ta służba obejmowała sfery miejsca świętego, poczynawszy od ochrony bram, a na asystowaniu kapłanom przy składaniu ofiar skończywszy; zakres ich wyraża formuła: *dla całej posługi jej, i dla wszystkiego, co bę-*

dzie czynione w niej. Były to czynności zaszczytne i świadczące o akcie dobroci Jahwe względem tej społeczności, która w przeszłości doprowadziła do sprofanowania świątyni. W nowych warunkach w niczym już nie będą uchybiać spoczywającym na nich obowiązkom. Będą faktycznymi twórcami, *posługującymi* (עֲבוֹדָה), zaangażowanymi w trosce o prawidłowe funkcjonowanie całego zespołu świątynnego.

Zadania kapłanów (44,15-31)

Kapłani Lewiego, synów Sadoka, i ich obecność w miejscu świętym (ww. 15-16); szaty kapłańskie i troska o wygląd zewnętrzny (ww. 17-20); wstrzemięźliwość kapłanów (ww. 21-22); udzielanie pouczeń przez kapłanów (ww. 23-24); zasady czystości (ww. 25-27); dziedzictwo i dieta kapłanów (ww. 28-31).

Ez 44,15

וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּנֵי צְדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשִׁי בְּתַעֲוֹת בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל מֵעַלִּי הָמָּה יִקְרְבוּ אֵלַי לְשִׁרְתִּנִּי וְעָמְדוּ לִפְנֵי לְהַקְרִיב לִי חֶלֶב וְדָם
נָאֻם אֲדֹנָי יְהוִה:

A kapłani Lewiego, synowie Sadoka, którzy strzegli służby miejsca świętego Mego, gdy oddalili się synowie Izraela ode Mnie, oni przybliżą się do Mnie, żeby służyć Mi, i będą stali przed obliczem Moim, żeby ofiarować dla Mnie tłuszcz i krew, wyrocznia Pana, Jahwe.

בְּנֵי LXX οίκov
אֲדֹנָי LXX brak

Prorok kontynuuje wątek Lewiego (por. ww. 10-14), lecz już na nowym poziomie. Tym razem został użyty termin כֹּהֲנִים (*kapłani*). Rdzeń ten występował już w w. 13, lecz w negatywnym kontekście: lewici nie spełniali funkcji kapłańskich, nie byli zatem faktycznymi kapłanami, byli natomiast nimi *syno-*

wie Sadoka (בְּנֵי צִדְקָה). Na ich posługę Ezechiel zwrócił już uwagę wcześniej (Ez 40,46; 44,15; por. 48,11). Byli to prawdziwi kapłani Jahwe, w przeciwieństwie do fałszywych kapłanów, którzy uprawiali kult bałwochwalczy zarówno w świątyni jerozolimskiej, jak i na wyżynach oraz w innych miejscach obcego kultu. Prorok nazywa kapłanów – Sadokitów *poświęconymi* (הַמְקֻדָּשׁ – por. Ez 48,11), a więc całkowicie oczyszczonymi i uzdolnionymi do pełnienia służby w miejscu świętym. Choć lewici i kapłani mieli wspólnego przodka, tym niemniej nie należeli do tej samej klasy służby świątynnej. Sadokici pochodzili od Aarona i jego syna, Eleazara, oraz samego Sadoka z czasów Dawida i Salomona (1 Krl 1,8–4,4). W okresie Ezechiela kapłani z tego rodu uchodzili za wiernych i oddanych służbie Jahwe. Ich postawa była całkowitym zaprzeczeniem występnych praktyk lewitów (por. ww. 12–13). Ezechiel przytacza ich zasługi w kontekście negatywnego postępowania całego Izraela, jego odstąpienia (apostazji).

Po pierwsze, ich zasługą było to, że *strzegli służby miejsca świętego Mego*. Taką ocenę wystawił sam Jahwe. W tej krótkiej formule występują trzy ważne określenia: שָׁמַר (*strzec*), מִשְׁמֶרֶת (*służba*) oraz מְקוֹדָשׁ (*miejsce święte*). Słownictwo to występuje już w w. 14 (określa misję lewitów), zatem posługa kapłanów (synów Sadoka) i lewitów została opisana identycznym słownictwem, a jednak nie oznaczało to, że ich posługi były identyczne. To, co łączyło zadania obu grup, stanowiło służbę Jahwe w miejscu świętym. Sadokici pełnili wiernie swą służbę już w starej świątyni: שָׁמְרוּ (*strzegli*, forma *perfectum*), natomiast lewici będą strzegli (służby), zgodnie z wymową kontekstualną imiesłowu שָׁמְרִי (w. 14). Sadokici będą kontynuowali swoją posługę, natomiast lewici otrzymają nowe zadania, podporządkowane funkcjom spełnianym przez kapłanów. Uznanie, z jakim spotkali się godni kapłani, jest tym bardziej zasadne, że dochowali oni wierności w obliczu *oddalenia się* (בִּתְעוּת) synów Izraela od Jahwe. Prorok ponownie przywołuje ideę oddalenia i błędzenia תָּעָה (por. w. 10). Lud, który oddalił się od Jahwe, miał za swych przywódców apostatów, czyli lewitów.

Po drugie, antytezą dla *oddalenia* (תָּעָה) było *przybliżenie* (קָרַב). Przywilej zbliżania się do Jahwe mieli wyłącznie Sadokici, natomiast lewici utracili całkowicie tę dyspozycję (וְלֹא־יִגָּשׁוּ – w. 13). Kapłani będą się zbliżać do Jahwe, *żeby służyć* (לְשִׁרְתָּנִי). Ta posługa będzie miała charakter trwały i bezpośredni: *będą stali przed obliczem Moim*. Kapłani będą stać przed obliczem Jahwe, natomiast lewici stać będą przed obliczem ludu (w. 10). W tym aspekcie również ujawnia się różnica posługi obu tych stanów.

Po trzecie, kapłańskie zbliżanie się do Jahwe miało charakter ofiarniczy. Prorok wyraża tę myśl powtórным użyciem rdzenia קָרַב: *żeby ofiarować*

(לְהַקְרִיב) dla Mnie tłuszcz i krew. Wymienione tłuszcz i krew oznaczają najwartościowsze części ofiarowywanych zwierząt. Tłuszcz symbolizował Boże błogosławieństwo (Rdz 27,28), uchodził za najlepszą część daru ofiarnego (Rdz 4,4), natomiast krew była kojarzona z siedliskiem życia.

W. 15 kończy formuła: *wyroczenia Pana, Jahwe*, i odpowiada wyrażeniu występującemu w w. 12, w którym była mowa o ponoszeniu winy przez lewitów. Zastosowana formuła stanowi pieczęć wypowiedzi i podkreśla jej nieodwołalny charakter. Odnośnie do lewitów orędzie miało rys negatywny (karanie), natomiast w stosunku do kapłanów, pozytywny (służba świątynna – por. w. 27).

Ez 44,16

הֵמָּה יָבֹאוּ אֶל־מִקְדָּשִׁי וְהֵמָּה יִקְרְבוּ אֶל־שֻׁלְחָנִי לְשִׁרְתִּי וְשָׁמְרוּ אֶת־
מִשְׁמֶרְתִּי:

Oni będą wchodzili do miejsca świętego Mego, i oni będą zbliżać się do stołu Mojego, żeby służyć Mi, i będą strzegli służby Mojej.

W. 16 odnosi się do pewnych aspektów posługi kapłańskiej, nie zawiera natomiast szczegółów dotyczących rodzaju składanych ofiar oraz praktyk stosowanych w poszczególnych dniach świątecznych. Prorok akcentuje natomiast szczególnie uprawnienia kapłanów – Sadokitów, które umożliwiały im dostęp do wszystkich miejsc w świątyni: *Oni będą wchodzili do miejsca świętego Mego*. Formuła ta ma charakter afirmacyjny i ekskluzywny. To kapłani będą wkraczali do miejsca świętego Jahwe – i tylko oni. Wyłączeni z tego przywileju zostali lewici oraz cały lud Izraela.

Celem przybywania kapłanów było zbliżanie się do stołu (שֻׁלְחָן). Temat stołu występuje już w kontekście opisu sali i dziedzińca wewnętrznego (Ez 40,39-41). W w. 16 Ezechiel nie precyzuje myśli, o jaki stół tu chodzi. W symbolice biblijnej stół bogato zastawiony symbolizował błogosławieństwo Boże, sprawiedliwość i pokój (Ne 5,17; Ps 23,5). Natomiast stoły w świątyni symbolizowały Bożą obecność (stół na chleby pokładne), np. stoły umieszczone w świątyni Salomona (2 Krn 4,8). Stoły symbolizują sferę obecności Jahwe w świątyni i kult w niej uprawiany. Jedynie kapłani byli kompetentnymi do pełnienia w niej służby: *żeby służyć Mi, i będą strzegli służby Mojej*. Cały w. 16 zawiera szereg czasowników w formie *imperfectum*, tym samym wyraźnie ujawnia charakter służby w przyszłej świątyni i rolę jaką

w niej będą pełnili kapłani. Ich posługa będzie harmonizować z świętością przyszłej świątyni, jako trwałego miejsca przebywania chwały Jahwe i spotkania Pana z Izraelem.

Ez 44,17

וְהָיָה בְּבוֹאָם אֶל־שַׁעְרֵי הַחֵצֵר הַפְּנִימִית בְּגָדֵי פְשָׁתִים יִלְבָּשׁוּ וְלֹא־יַעֲלֶה
עֲלֵיהֶם צִמָּר בְּשָׂרָתָם בְּשַׁעְרֵי הַחֵצֵר הַפְּנִימִית וּבֵיתָהּ:

I stanie się: gdy będą wchodzić w bramy dziedzińca wewnętrznego, szaty lniane będą przywdziewali, i nie będzie włożona na nich wełna, gdy będą pełnić służbę w bramach dziedzińca wewnętrznego i w świątyni.

וּבֵיתָהּ LXX brak

Po opisie podstawowych czynności kapłańskich prorok przechodzi do kwestii kultycznego ubioru (ww. 17-19). W. 17 rozpoczyna formuła וְהָיָה (*i stanie się*), która często pojawia się w tekstach mówiących o nastaniu słowa Jahwe skierowanego do Ezechiela (np. Ez 38,1). W w. 17 pojawia się jednak różnica, został tu użyty czas przyszły (וְהָיָה), natomiast w Ez 38,1 jest zastosowany czas przeszły (וַיְהִי). Analogia do słowa Jahwe nie jest tu przypadkowa. Zamyśl Pana przekazany Ezechielowi dał początek odnowy i tworzenia nowych relacji Jahwe z ludem. To wszystko, co będzie konstytuować środowisko świątynne, będzie realizacją słowa Pana. Nowa służba stanie się rzeczywistością w nowej świątyni, a w niej będą posługiwali kapłani, których strój będzie ważnym znakiem świętości całego kompleksu świątynnego.

Przestrzeń świątynna będzie sferą ożywionego ruchu podporządkowanego celom kultycznym: *I stanie się: gdy będą wchodzić w bramy dziedzińca wewnętrznego*. O bramach dziedzińca wewnętrznego wspominał prorok we wcześniejszym opisie; były to trzy bramy: od południa, wschodu i północy (Ez 40,28-38). Przekraczając te bramy, kapłani wkraczali na miejsce przeznaczone wyłącznie do sprawowania czynności kultycznych. Tylko oni będą mogli przebywać na dziedzińcu wewnętrznym.

Z polecenia Jahwe kapłani *szaty lniane będą przywdziewali*. Temat szat pojawił się już opisie funkcji spełnianych przez sale święte: *Gdy wejdą oni – kapłani – nie wyjdą z Miejsca Świętego do dziedzińca zewnętrznego, ale tam położą szaty swe, którymi służą w nich, bo (są) święte one, a (gdy) nałożą szaty*

inne, to (wówczas) zbliżą się do (miejsca), które (jest) dla ludu (Ez 42,14). Szaty liturgiczne miały istotne znaczenie dla zachowania świętości miejsca i sprawowania w nim kultu. Materiałem do wykonania ubrań kapłańskich mógł być wyłącznie *len* (לֵנָה). Len był od dawna na Bliskim Wschodzie uprawianą rośliną (oleistą i włóknodajną). Płótna lniane wspominane są w Biblii już w opisach odnoszących się do epoki patriarchalnej. Faraon podarował Józefowi szatę lnianą na znak sprawowanej przez niego wysokiej funkcji (Rdz 41,42). Szaty kapłańskie posiadały nici lniane (Wj 28,5). W języku hebrajskim *len* jest określany wieloma rdzeniami (לֵנָה, לֵנָה, לֵנָה). Bogactwo terminologiczne świadczy o randze tej rośliny w życiu Izraela i całego środowiska biblijnego. Szaty lniane charakteryzowały się dużą wytrzymałością i przepuszczalnością („oddychały”). Lniane, delikatne szaty uchodziły za ubiór bardzo szlachetny i dostosowany do potrzeb kultu uprawianego w miejscu czystym i świętym.

Przeciwieństwem szat lnianych, były szaty *wełniane* (צֶמֶר). Nosili je niegodni pasterze (Ez 34,3). Wełniane szaty były wykonywane najczęściej z owczego runa. Znane były już w epoce patriarchalnej, szeroko stosowane w środowiskach pasterskich. Prorok zaznacza, że elementy szat uczynionych z wełny nie będą mogły być częścią stroju kapłańskiego. W przeciwieństwie do lnu, wełna nie była pochodzenia roślinnego, lecz zwierzęcego. Ten aspekt również mógł wpłynąć na zakaz używania szat wełnianych.

Służba kapłańska miała być sprawowana w dwóch przestrzeniach: *w bramach dziedzińca wewnętrznego i w świątyni*. Była to najświętsza sfera miejsca świętego i obejmowała bramy prowadzące do dziedzińca wewnętrznego, sam dziedziniec wraz ze świątynią (הַכֹּהֲנִים).

Ez 44,18

פְּאֵרֵי פְּשָׁתִּים יִהְיוּ עַל־רֹאשָׁם וּמְכַנְסֵי פְּשָׁתִּים יִהְיוּ עַל־מַתְנֵיהֶם לֹא יַחְגְּרוּ
בִּיזָע:

Turbany lniane będą na głowie ich, i spodnie lniane będą na biodrach ich; nie będą się przepasywać z powodu potu.

Nakrycie głowy w formie *turbanu* (פְּאֵר) znane było również w środowisku świeckim. Turban nie mógł być używany podczas żałoby (Ez 24,17.23). Kapłani nowej świątyni mieli nosić na głowie *turbany lniane* (פְּאֵרֵי פְּשָׁתִּים). Prorok kontynuuje temat lnu obecnym w poprzednim wersecie. Lniany turban był nakry-

ciem głowy w formie zawoju; tak nosili się również Babilończycy (por. Ez 23,15). Turbany były orientalnym zwyczajem, często wykonywano je z wełny, materiał ten jednak nie był dozwolony dla posługujących kapłanów (w. 17).

Opis Ezechiela przypomina przepisy dotyczące ubioru kapłana podczas ceremonii w Dzień Przeblągania: *Ubierze się w tunikę świętą, lnianą, i w spodnie lniane, przepasze się pasem lnianym, włoży na głowę tiarę lnianą – to są święte szaty. Wykąpie ciało w wodzie i ubierze się w te szaty* (Kpł 16,4). Ezechiel nie wspomina o tunice i pasie, a jedynie (obok turbanu) o *spodniach* (מְכַנְסִים). Termin ten występuje jedynie 4 razy w BH i zawsze w kontekście opisu ubioru kapłańskiego. Wszystkie elementy stroju były uczynione z lnu, gwarantującego wykonywanie swobodnych ruchów oraz utrzymanie rzeźkości organizmu; na ten aspekt zwraca uwagę końcowa formuła: *nie będą się przepasywać z powodu potu*. Zakaz przepasywania stoi w sprzeczności z przepisami wcześniejszymi (Ez 16,4). Przepasane biodra były symbolem gotowości do pełnienia służby. Ezechiel tymczasem podkreśla ideę czystości, która również winna obejmować strój liturgiczny i jego koegzystencję z organizmem kapłana. Opasanie ciała powodowało ograniczenie możliwości oddychania kapłana i przyspieszało proces *pocenia* (עֲרִירָה), czyli naturalnego chłodzenia organizmu. Sam pot uchodził za coś nieczystego, a jego pojawienie się prowadziło do profanacji miejsca świętego. Bóg, karząc za grzech, zapowiada: *W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!* (Rdz 3,19). Odpowiednio luźny lniany ubiór kapłański miał przeciwdziałać niebezpieczeństwu pojawienia się potu, który uważany był także za znak przekleństwa (owoc grzechu nieposłuszeństwa).

Ez 44,19

וּבְצֵאתָם אֶל־הַחֹצֵר הַחִיצוֹנָה אֶל־הַחֹצֵר הַחִיצוֹנָה אֶל־הָעָם יִפְשְׁטוּ אֶת־
בְּגָדֵיהֶם אֲשֶׁר־הֵמָּה מְשָׁרְתֵם בָּם וְהִנִּיחוּ אוֹתָם בְּלִשְׁכַּת הַקֹּדֶשׁ וּלְבָשׁוּ
בְּגָדִים אֲחֵרִים וְלֹא־יִקְדְּשׁוּ אֶת־הָעָם בְּבִגְדֵיהֶם:

A gdy będą wychodzić na dziedziniec zewnętrzny, na dziedziniec zewnętrzny do ludu, zdejmą szaty swoje, w których sprawowali służbę, w ich (ją pełnili), i złożą je w salach świętych, i ubiorą się w szaty inne, żeby nie uświęcali ludu w szatach swoich.

אֶל־הַחֹצֵר הַחִיצוֹנָה LXX brak

W w. 19 powraca myśl o przemieszczaniu się kapłanów; na proces ten wskazuje zestawienie użytych czasowników: **וַיֵּצֵא** (w. 17) – **וַיָּבֹאוּ** (w. 19) = wejść – wyjść. Miejszem wejścia i wyjścia był dziedziniec wewnętrzny. Był to punkt centralny całego kompleksu świątynnego, naznaczony obecnością chwały Jahwe, która uświęcała to miejsce.

Złożenie **וַיָּבֹאוּ** jest przetłumaczone formą *a gdy będą wychodzić*, która ukierunkowuje opisywaną akcję w stronę *dziedzińca zewnętrznego*. Wyrażenie to jest dwukrotnie użyte w w. 19 (w LXX brak reduplikacji). Użycie w BH czasownika **יָצָא** (*wyjść na zewnątrz, wyruszyć*) akcentuje nie tylko punkt dojścia, lecz również punkt wyjścia, jakim był dziedziniec wewnętrzny. Początek w. 19 można zatem traktować jako transformację pierwotnej frazy: *A gdy będą wychodzić z dziedzińca wewnętrznego i wchodzić na dziedziniec zewnętrzny*. W uproszczonej formie z frazy została usunięta niepotrzebna reduplikacja, mówiąca o wykracaniu na dziedziniec zewnętrzny.

Opuszczając dziedziniec wewnętrzny, kapłani wkraczali do sfery przebywania *ludu* (**הָעָם**). Temat ludu występował już dwukrotnie w opisie świątyni, a mianowicie w kontekście szat oraz ofiar (Ez 42,14; 44,11). Lud to Izrael (z wyłączeniem warstwy kapłańskiej), który potrzebował pośrednika w relacji do Jahwe. W opisach Ezechiela kapłani zwracali się zarówno do Jahwe, jak i do ludu, ich przemieszczanie (między dziedzińcami) było przejawem pełnionej funkcji pośredników między Bogiem a Izraelem.

Kapłani przywdziewali stosowny ubiór w zależności od miejsca, w jakim się znajdowali. Strój liturgiczny (opisany w w. 18) był zarezerwowany wyłącznie do posługi wykonywanej na terenie dziedzińca wewnętrznego. Opuszczając tę strefę, kapłani mieli obowiązek przywdziewać *szaty inne* (**בְּחֻלּוֹת אֲחֵרִים**). Szaty te nie zostały dokładniej opisane – można przypuszczać, że były podobne do tych szat, jakich używał cały lud. Zgodnie z wcześniejszą wypowiedzią, miejscami złożenia szat były *sale święte* (por. Ez 42,14). Te miejsca tworzyły niejako granicę wewnętrzną w kompleksie świątynnym. Cały teren był święty (**מִקְדָּשׁ**), lecz na różnorodny sposób. Lud wносił coś z *profanum*, który mógł być w jakimś sensie jeszcze tolerowany na terenie dziedzińca zewnętrznego, lecz bez możliwości wkroczenia do strefy wewnętrznej. Nie było przenikania się stref, lecz obowiązywała radykalna separacja. To co święte, należało do Boga i nie mogło uczestniczyć w codziennych czynnościach ludu (Kpł 6,1; Lb 6,13-20; Iz 65,5).

Szczególnym znakiem separacji były liturgiczne szaty kapłańskie. Przynależały one do strefy wewnętrznej kompleksu świątynnego i miały charakter **קֹדֶשׁ** (*święty*), a więc wyłączony z użytku pospolitego; można powiedzieć, że

stanowiły integralną część świętości dziedzina wewnętrznego. Ta świętość nie była obecna na dziedzińcu zewnętrznym, gdzie przebywał lud. Świętość (קֹדֶשׁ) konstituowała centrum zespołu świątynnego, a na zewnątrz była „siłą” niszczącą, na wzór świętości Arki Bożej, która uśmierciła Uzzę (2 Sm 6,7). Kapłani mieli zatem chronić lud przed *uświęceniem*, które nie było traktowane w kategoriach wartości etycznych, lecz ontycznych – chodziło o sferę niedostępną dla ludu, choć dzięki posłudze kapłańskiej oddziaływała ona skutecznie na Izrael.

Ez 44,20

וְרֹאשָׁם לֹא יִגְלְחוּ וּפְרָע לֹא יִשְׁלַחוּ כְּסוּם יִכְסְמוּ אֶת־רֹאשֵׁיהֶם:

I głowy swojej nie ogolą i bujnych włosów nie zapuszczą; będą strzyc głowy swoje.

Poza ubiorem obowiązywały kapłanów również przepisy dotyczące wizerunku głowy, a w szczególności włosów. W tej dziedzinie panowała zasada złotego środka. Głowy nie będą golone, lecz włosy nie będą mogły rosnąć nazbyt obficie. Prorok nawiązuje tu do dawnego prawodawstwa, które znalazło swój wyraz w tekście Kpł 21,5: *Nie będą sobie strzygli głowy do skóry, nie będą golili krajów brody, nie będą nacinali swojego ciała*. Takie obostrzenia zostały uzasadnione świętością, w jakiej uczestniczyli kapłani (w. 6; por. w. 10), którzy byli zobowiązani do odrzucenia wszelkich prób upodobniania się do wyglądu kapłanów pogańskich lub do praktyk żałobnych (Pwt 14,1; Iz 3,24; Ez 7,18; 27,31).

Kapłani opuszczając dziedziniec wewnętrzny zmieniali szaty, lecz znak ich przynależności do służby Jahwe był utrwalony dbałością o włosy, co było zgodne z przepisami. Taki znak był rozpoznawalny również dla obcych ludów – mogły one dostrzegać różnice między kapłanami Pana a kapłanami bożków.

Ez 44,21

וַיֵּין לֹא־יִשְׁתּוּ כָּל־כֹּהֵן בְּבוֹאָם אֶל־הַחֹצֵר הַפְּנִימִית:

I wina nie będą pili, żaden kapłan, gdy będą wchodzili do dziedzińca wewnętrznego.

Jest to jedyny tekst (w Ez 40–48), w którym Ezechiel pisze o winie (por. Ez 27,18). W środowisku biblijnym *wino* (יַיִן) było traktowane jako zwykły i konieczny napój, co wynikało z braku dostępu do bieżącej wody oraz ze zdrowotnych właściwości wina. Napój ten był również traktowany jako znak błogosławieństwa Bożego, przymierza, sądu oraz uczt eschatologicznej.

Codziennie spożywanie wina w nadmiarze mogło prowadzić do utraty panowania nad sobą i skutkowało zaniedbaniami w wykonywanych obowiązkach. Przed taką sytuacją przestrzega prorok, nakazując w imieniu Jahwe powstrzymanie się kapłanów od spożywania wina. Zakaz obowiązywał wówczas, gdy kapłani udawali się *do dziedzińca wewnętrznego* w celu pełnienia służby. Brak trzeźwości prowadził do profanacji miejsca świętego. Nie chodzi tu zatem o zasadę abstynencji (ten temat na ogół nie pojawia się w BH), lecz o powstrzymanie się od picia wina w określonych sytuacjach.

Ez 44,22

וְאֶלְמָנָה וְגֵרוּשָׁה לֹא־יִקְחוּ לָהֶם לְנָשִׁים כִּי אִם־בְּתוּלֹת מִזֶּרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל
וְהָאֶלְמָנָה אֲשֶׁר תְּהִיָּה אֶלְמָנָה מִכֶּהֵן יִקְחוּ:

A wdowy, i oddalonej, nie wezmą dla siebie za żony, a tylko dziewice z nasienia domu Izraela lub wdowę, która była wdową po kapłanie, (te) wezmą.

Prorok wprowadza temat relacji małżeńskich w środowisku kapłańskim. Sam będąc kapłanem, wspomina o swojej żonie (Ez 24,15-25). Z polecenia Jahwe daje wskazówki kapłanom odnowionego sanktuarium. Na początku w sentencji (w. 22) pojawiają się dwa określenia: *אֶלְמָנָה* (wdowa) oraz *גֵרוּשָׁה* (oddalona). Wdowy cieszyły się szczególną opieką w prawodawstwie Mojżeszowym ze względu na brak opieki ze strony męża (Pwt 22,21; por. Ez 22,7); jeżeli były bezdzietne, zabezpieczało je prawo lewiratu (Pwt 25,5-10; Rt 4,6). Ezechiel nawiązuje do prawodawstwa kapłańskiego: *Nie weźmie za żonę ani wdowy, oddalonej, ani pohańbionej, ani nierządnicy: żadnej z takich nie weźmie, ale weźmie dziewicę spośród ludu swego* (Kpł 21,14). Takie przepisy stały na straży czystości i świętości kapłanów. Kobieta mogła się stać żoną kapłana jedynie wówczas, gdy była *dziewicą z nasienia domu Izraela*. W ten sposób małżeństwo kapłana było odzwierciedleniem świętości, do jakiej był zobowiązany z racji pełnionej służby. Niedopuszczalny był jakikolwiek związek z kobietą obcego pochodzenia. Wybranka miała być *dziewicą z nasienia*

Izraela. Jej przeszłość nie mogła zatem być „obciążona” wdowieństwem lub rozwodem (oddaleniem); były to istotne przeszkody prawne odnoszące się do małżeństw kapłańskich. Wyjątek stanowiła wdowa po kapłanie. Jej wcześniejszy związek uświęcał ją, stąd kapłan, który brał taką wdowę za żonę, nie ponosił uszczerbku na świętości, która była niezbędną dyspozycją do pełnienia funkcji w świątyni. Prawodawstwo małżeńskie dotyczące kapłanów było ściśle powiązane ze służbą wykonywaną w sanktuarium. Małżeństwo było stanem, a nie zmiennym elementem, jak np. ubiór, który kapłani mogli przywdziewać stosownie do okoliczności. Małżeństwo kapłanów było trwałym znakiem ich przynależności do służby Jahwe i w niczym nie mogło tej pierwszorzędnej kwestii deprecjonować. Zasada, jaką podaje Ezechiel w w. 22, nie stanowiła części większego wywodu na temat prawa małżeńskiego w Izraelu, bowiem w centrum zainteresowania proroka pozostawała kwestia świętości kapłaństwa (por. Kpł 21,1-24).

Ez 44,23

וְאֶת-עַמִּי יִירוּ בֵּין קֹדֶשׁ לְחָל וּבֵין-טָמֵא לְטָהוֹר יִדְעוּם:

I lud Mój będą nauczać (rozdzielać) pomiędzy tym, co święte, w stosunku do tego, co świeckie, i pomiędzy tym, co nieczyste, w stosunku do tego, co czyste, (to) będą uczyć.

Funkcja nauczycielska kapłanów była równie ważna, jak ich posługa ofiarnicza. Kapłani byli stróżami tego, co święte i czyste. Ich obowiązki nauczycielskie wyrażają w tekście dwa synonimiczne czasowniki (użyte w *hifil*), tworzące klamrę wypowiedzi (w. 23): יָרָה (*nauczać, uczyć kogoś czegoś*) oraz יָדַע (*powiadomić, poinformować, uczyć*). Rdzenie tych określeń obecne są w dwóch ważnych terminach: תּוֹרָה (*Tora, nauka*) oraz יְדֵעָה (*wiedza*). Kapłani będą pouczali lud – Izrael.

Temat świętości pojawia się w całym fragmencie Ez 40–48 kilkadziesiąt razy i należy do motywów podstawowych i najważniejszych. Kapłani mieli być nauczycielami, którzy pouczali, jak (*rozdzielać*) *pomiędzy tym, co święte, w stosunku do tego, co świeckie*. Świętość (*oddzielenie*) obejmowała cały zespół świątynny (w różnym stopniu intensywności), natomiast to, co *świeckie* (חָל), znajdowało się poza nim. Termin חָל, sporadycznie używany w Ez 40–48 nie ma większego znaczenia dla opisu Ezechiela, zaznacza jedynie istnienie strefy poza świątynią, która była środowiskiem życia Izraela, jego codzienności. Tym

aspektem jednak nie interesuje się prorok w swym orędziu. Wzmianka o חל służy jedynie po to, by podkreślić specyfikę miejsca świętego, które w żaden sposób nie mogło być sprofanowane, jak stało się jednak w przeszłości. Kapłani mieli być zatem stróżami nauczającymi. Na nich ciążył obowiązek przekazywania nauki, która pochodziła od samego Jahwe.

Podobnie miała się sprawa z rozróżnieniem tego, co *nieczyste* (טמא), od tego, co *czyste* (טהור). W obu wypadkach pojawia się motyw znany z Kpł 10,11: *Abyście rozróżniali między tym, co święte, a tym, co świeckie, między tym, co nieczyste, a tym, co czyste, abyście nauczali Izraelitów wszystkich ustaw, które Jahwe ogłosił wam przez Mojżesza*. Kapłani jako pierwsi byli pouczeni o tych sprawach (zgodnie z zamysłem Jahwe); stając się nauczycielami, mieli obowiązek pouczać cały lud. Nieczystość rozumiana była rytualnie, bowiem uniemożliwiała wkroczenie osoby nieczystej na teren miejsca świętego. Odzyskanie czystości dokonywało się na skutek procesu oczyszczania. W tym rozróżnieniu świętość dotyczyła miejsca, natomiast czystość – osoby. Ezechiel, który był prorokiem nowego serca i nowego ducha, miał tu na myśli nie tylko czystość zewnętrzną, lecz nade wszystko czystość wewnętrzną, wolność od grzechu. W przeszłości grzechy doprowadziły do zerwania przez lud więzów z Jahwe.

Ez 44,24

וְעַל־רִיב הֵמָּה יַעֲמְדוּ לְשֹׁפֵט בְּמִשְׁפָּטִי וּשְׁפָטְהוּ וְאֶת־תּוֹרָתִי וְאֶת־חֻקֹּתַי
בְּכָל־מוֹעֲדֵי יִשְׁמְרוּ וְאֶת־שַׁבָּתוֹתַי יִקְדְּשׁוּ:

*I w sprawie spornej oni staną do sądzenia, według sądów Moich,
i osądzą ją, i praw Moich, i nakazów Moich, na wszystkie święta
Moje, będą przestrzegali, i szabaty Moje będą uświęcali.*

רִיב LXX + αἵματος

Obok funkcji nauczycielskiej (w. 23) kapłani będą zobowiązani również do sprawowania sądów (w. 24). Konieczność sądzenia wynikała ze *sporów* (רִיב), jakie pojawiały się w Izraelu. Jest to jedyny tekst Ezechiela, w którym występuje ten termin. W formie czasownikowej oznacza: *wszczęć sprzeczkę, klócić się*, a w kontekście prawnym: *prowadzić sprawę w sądzie*. Ten ostatni aspekt ma na uwadze prorok używając rzeczownika רִיב. Pojawiające się sprawy sporne wśród ludu wskazywały na braki we wspólnym życiu. Izrael w przeszłości nie

miał być zatem idealnym i doskonałym ludem, wiele ułomności, jakie go obciążały w przeszłości, będą również obecne w nowych czasach.

Sądy w Izraelu, obok kapłanów, sprawowali również sędziowie, władcy, a nawet prorocy. W nowej rzeczywistości ta władza będzie należała wyłącznie do kapłanów, natomiast wspomniany wcześniej władca (w. 3) nie będzie jej sprawował. W prawodawstwie Mojżeszowym jest mowa również o sądach, w których uczestniczyli kapłani (Pwt 17,8-13). Gotowość do przeprowadzenia sądu przez kapłanów wyraża formuła *הֵמָּה יַעֲמְדוּ לְשֹׁפֵט* (*oni staną do sądu*). Nie chodzi o przyjęcie postawy stojącej (*עָמַד*) podczas sądenia, lecz o przystąpienie do jego wykonywania. Sędzia (podczas procesu) przyjmował bowiem postawę siedzącą (Wj 18,13). Kapłani nie mogli kierować się jakąkolwiek stronnictwością, bowiem sprawowali sądy w imieniu Jahwe: *według sądów Moich* (*בְּמִשְׁפָּטַי*). W ten sposób uczestniczyli w dziele wprowadzania porządku zgodnie z zamysłem Pana. Nie będą mogli uchylać się od tych obowiązków, gdy pojawi się sprawa sporna: *osądzą ją* (*וַיִּשְׁפֹּטֶהָ*). Ezechiel formułuje te zasady używając trzykrotnie (w jednej sekwencji) rdzenia *שָׁפֵט*, dzięki temu nadaje mocno jurydyczny charakter całej wypowiedzi.

W drugiej części w. 24 pojawiają się wskazówki dane samym kapłanom – sędziom. Ich postawa miała być wzorcową dla całego ludu. Nie mogli uchylać się od zachowania wierności postanowieniom Jahwe. Zostały one wyrażone w postaci *praw* (*תּוֹרָה*) i *nakazów* (*חֻקִּים*). Oba terminy należą do słownictwa często używanego przez Ezechiela, w różnych partiach pisma. Prawa Jahwe obowiązywały Izrael od czasów Mojżesza i będą aktualne w nowej epoce, w której będą obowiązywać prawa i ustawy świątyni (por. Ez 43,11-12).

Kapłani okażą również troskę przestrzegając *wszystkie święta* (*כָּל־מוֹעֲדֵי*) Jahwe. Chodzi o uroczyste zgromadzenia świąteczne, w których wywyższany był Pan i realizowało się autentyczne spotkanie Jahwe z ludem, zapoczątkowane na pustyni, gdzie był obecny *niemiot spotkania* (*מִוֵּעַד מִבְּאֵהָל*). W określeniu tym pojawia się również rdzeń *מוֹעֵד*. Spośród uroczystych dni zostały wyróżnione *szabaty* (*שַׁבָּתוֹת*), które miały być uświęcane. Faktycznie to Jahwe uświęcał lud podczas świętowania szabatów: *Także szabaty moje dałem im na znak między Mną a nimi, aby poznali, że Ja (jestem) Jahwe, który uświęca ich* (Ez 20,12).

W orędziu zawartym w w. 24 prorok przeszedł od myśli o sądzie do myśli o uświęceniu. Taki proces będzie się dokonywał w Izraelu. W nadchodzącej transformacji centralną rolę mieli odgrywać kapłani, sprawując sądy w imieniu Jahwe oraz zachowując sami Jego prawa i święta.

וְאֶל־מֵת אָדָם לֹא יָבֹוא לְטָמְאָהּ כִּי אִם־לְאָב וּלְאִם וּלְבֵן וּלְבַת לְאָח וּלְאָחוֹת
אֲשֶׁר־לֹא־הָיְתָה לָאִישׁ יְטַמְאוּ:

*A do zmarłego człowieka nie przyjdzie, żeby się nie zanieczyścić,
jednak (zbliżyć się) do ojca i do matki, i do syna, i do córki, do
brata, i do siostry, która nie była zamężna, (i) zanieczyszczą się.*

יְטַמְאוּ LXX μιανθησιν

Święty, oddzielony od Jahwe, był czczony jako Pan i Dawca życia. Kapłani byli zwiastunami tej prawdy, co czynili na wiele sposobów. Jednym z nich był zakaz kontaktu z ciałem zmarłego. W. 25 rozpoczyna formuła: **וְאֶל־מֵת אָדָם לֹא יָבֹוא** (*a do zmarłego człowieka nie przyjdzie*). Przykazanie to odnosi się do jednostki, do każdego kapłana, znane było w prawodawstwie Mojżesza, lecz odnosiło się do wszystkich Izraelitów: *Kto się dotknie zmarłego, jakiegokolwiek trupa ludzkiego, będzie nieczysty przez siedem dni* (Lb 19,11). Ten, kto stawał się nieczysty, był całkowicie wykluczony ze służby świątynnej. Ostre przepisy w tej dziedzinie miały również przeciwdziałać wpływom kultów zmarłych, jakie uprawiały sąsiednie narody. W tych zwyczajach odwoływano się często do praktyk powiązanych ze respektowaniem zmian zachodzących w przyrodzie: zamieranie i ożywianie (por. Pwt 14,1-2). Przepisy dla kapłanów były bardzo rygorystyczne: *W ogóle nie zbliży się do żadnego zmarłego, nie narazi się na nieczystość rytualną ani z powodu ojca, ani z powodu matki* (Kpł 21,11). To prawodawstwo dotyczyło jednak tylko arcykapłana (por. Kpł 21,10), o którym Ezechiel nie wspomina. Kapłani mający kontakt z ciałem zmarłego ulegali nieczystości. Podobnie miała się sprawa w wypadku kontaktu ze zmarłymi członkami rodziny, czyli z ojcem, matką, synem, córką, bratem i siostrą (dziewicą). Pomimo negatywnych skutków (powodowanych tym kontaktem), kapłani otrzymali pozwolenie na fizyczną łączność ze zmarłymi członkami najbliższej rodziny (por. Kpł 21,2-3). Wśród wymienionych zabrakło wzmianki o żonie kapłana.

Żona była traktowana w sposób wyjątkowy, należała do najbliższych krewnych, stąd była określona **(שָׂרָא)** (por. Kpł 21,2-3). Jej wyjątkowy status podkreślił również Ezechiel w relacji o śmierci swej żony (Ez 24,15-18).

וְאַחֲרֵי טְהָרְתּוֹ שִׁבְעַת יָמִים יִסְפְּרוּ-לוֹ:

A po oczyszczeniu jego siedem dni odliczą mu.

Kapłan, który stał się nieczysty z powodu kontaktu ze zmarłym, musiał poddać się rytowi oczyszczenia zanim mógł ponownie przystąpić do służby. Ezechieli podaje zasady, które znane były również w prawie Mojżesza: *Winien się nią oczyścić w trzecim i siódmym dniu, a wtedy będzie czysty. Gdyby jednak nie dokonał w trzecim i siódmym dniu oczyszczenia, wówczas pozostanie nieczysty* (Lb 19,12). Oczyszczenia dokonywano wodą w dniu trzecim i siódmym. Liczba trzy symbolizuje to, co ważne i doniosłe, dotyczy samego Boga, natomiast liczba siedem była uznawana za symbol pełni, doskonałości, zatem w dniu siódmym dokonywało się pełne oczyszczenie. Z w. 26 wynika jednak, że *po oczyszczeniu* (וְאַחֲרֵי טְהָרְתּוֹ) będą kapłanowi jeszcze doliczone kolejne siedem dni; oznaczało to, że do służby będzie uzdolniony dopiero po dniach czterestu.

וּבַיּוֹם בָּאוּ אֶל־הַקֹּדֶשׁ אֶל־הַחֹצֵר הַפְּנִימִית לְשָׂרֵת בִּקְדָּשׁ יִקְרִיב חֲטָאתוֹ נֶאֱמַר
אֲדֹנָי יְהוִה:

I w dniu wejścia jego do miejsca świętego, do dziedzińca wewnętrzznego, żeby pełnić służbę w miejscu świętym, złoży ofiarę za grzech swój, wyrocznia Pana, Jahwe.

אֶל־הַקֹּדֶשׁ LXX brak
אֲדֹנָי LXX brak

Kończąc zasadniczą charakterystykę kapłanów nowego sanktuarium, prorok w imieniu Jahwe wskazuje na *dzień* (וּבַיּוֹם). Dla każdego kapłana nastanie dzień służby, który był uważany za wydarzenie najwyższej wagi. Wzmianka o dniu pojawia się tu w kontekście wypowiedzi wcześniejszej: *siedem dni odliczą mu* (w. 26). To właśnie po rycie oczyszczenia (w sumie czternaście dni) następuje dzień, w którym kapłan staje do służby. W wyznaczonym dniu dokonywał się jego ingres (בָּאוּ) do *miejsca świętego* (הַקֹּדֶשׁ), które winno być

rozumiane jako cały obręb święty (wewnątrz murów zewnętrznych). Nie dziwi więc dodatek do tej informacji, a mianowicie wzmianka o wkroczeniu *do dziedzińca wewnętrznego* (אֶל־הַחֵצֵר הַפְּנִימִית). Dziedziniec wewnętrzny był miejscem właściwej służby kapłańskiej, tu znajdował się ołtarz oraz budowla świątynna (הַבַּיִת).

Prorok ponownie przywołuje ideę קֹדֶשׁ, tym samym wzmacnia (w wypowiedzi) motyw świętości. W świętości muszą partycypować również kapłani. Ryty oczyszczeń dokonane na zewnątrz świątyni uzdolniły ich do pełnienia służby, tym niemniej pierwsza ofiara, jaką mieli składać, została nazwana חַטָּאת, czyli ofiara za grzech, i to grzech swój. Kapłani pozostawali w sferze ludzi ulegających grzechom. Ich grzeszność była swoistą solidarnością z całym Izraelem. Nie stanowili wyjątkowej i doskonałej społeczności, lecz – jak każdy Izraelita, potrzebowali przebaczenia w oparciu o nieustannie powtarzane ofiary za grzechy. Kapłani nie byli częścią sfery świętości (קֹדֶשׁ), mieli jedynie przystęp do miejsca świętego, i to wyłącznie po poddaniu się rytom oczyszczeń. Wówczas mogli składać ofiary. W wizji Ezechiela nie ma miejsca na postać doskonałego kapłana i doskonałej jednorazowej ofiary. W tym zakresie służba świątynna przypominała praktyki znane z okresu dziejów pierwszej świątyni.

Ostatnia formuła w. 27: *wyroczenia Pana, Jahwe*, zaznacza koniec pierwszej relacji na temat wskazówek danych kapłanom z domu Sadoka (ww. 15-27). Podobna formuła znajduje się w środkowej części relacji o posłudze lewitów (w. 12). W obu kontekstach pojawia się motyw występków: *wina* (עֲוֹן), *grzech* (חַטָּאת). Kwestia właściwej dyspozycji obu tych grup służby świątynnej była niezwykle istotna, stąd prorok poświęcił tej sprawie dużo uwagi, odwołując się do autorytetu Jahwe. Końcowa formuła wzmacnia całą wypowiedź, jest bowiem pieczęcią wszystkich słów.

Ez 44,28

וְהָיְתָה לָהֶם לְנַחֲלָה אֲנִי נִחַלְתֶּם וְאַחֲזָה לֹא־תִתְּנוּ לָהֶם בְּיִשְׂרָאֵל אֲנִי
אֶחָדָם:

*I (to) będzie dla nich dziedzictwem; Ja (jestem) dziedzictwem ich,
i własności nie dacie im w Izraelu; Ja (jestem) własnością ich.*

Kolejna wypowiedź (w. 28) następuje wprawdzie po uroczystej formule pieczętującej (w. 27a) wcześniejsze orędzie (ww. 15-27), tym niemniej konty-

nuuje myśl o znaczeniu kapłanów z domu Sadoka w nowym kulcie. Początkowa fraza: *I (to) będzie dla nich dziedzictwem* nawiązuje do poprzedzającego ją kontekstu, stąd zasadne jest uzupełnienie frazy częsteczką „to”. Chodzi zatem o przywilej sprawowania służby w nowej świątyni. Ten przywilej został w w. 28 bliżej określony.

Służba w świątyni była dla kapłanów *dziedzictwem* (נַחֲלָה). Jest to określenie, które dominuje w Księdze Liczb, Księdze Powtórzonego Prawa oraz w Księdze Jozuego, i dotyczy dziedzictwa, jakie Izrael otrzymał od Jahwe. Była to realizacja obietnic sięgających czasów Abrahama (obietnica ziemi). Wszystkie pokolenia (potomkowie Jakuba) otrzymały swoje terytoria poza pokoleniem Lewiego. Do tego motywu nawiązuje Ezechiel. Prorok już wcześniej pisał o dziedzictwie Izraela, które zostało utracone na skutek grzechu. Taka sytuacja stała się powodem radości jego wrogów (Ez 35,15), jednak w przyszłości miała ulec zmianie (Ez 36,12). Temat dziedzictwa rozwija prorok dopiero (w Ez 40–48) od tekstu 44,28 (por. 45,1; 46,16.17.18; 47,14.19.22.23; 48,28.29). Motyw ten w istotny sposób scala ze sobą dwa okresy historii Izraela: przed niewolą i po niewoli. Dziedzictwo jest znakiem wierności Jahwe oraz przywilejów, jakie otrzymał Jego lud.

Największym przywilejem cieszyli się lewici, a zwłaszcza kapłani. Nie dysponowali własnym terytorium, lecz otrzymali znacznie więcej: *Rzekł Jahwe do Aarona: Nie będziesz miał dziedzictwa w ich kraju; nie otrzymasz również pośród nich żadnego przydziału ziemi; Ja jestem działem twoim i dziedzictwem twoim pośród Izraelitów* (Lb 18,20). Podobna sytuacja miała zaistnieć również w okresie nowej świątyni. W miejsce *własności ziemi* (חֵירוּשׁ) pojawi się inna własność, która nie będzie już posiadaniem, lecz relacją kapłanów z Jahwe. Termin חֵירוּשׁ, czyli *posiadania*, został użyty w znaczeniu *bycia*. To właśnie dzięki przywilejom jakie otrzymali od Jahwe kapłani, ich życie zostało niepomniernie wzbogacone i osadzone na styku tego, co ludzkie, i tego, co Boże. Prorok nie waha się użyć formuły: *Ja (jestem) własnością ich*, która oznacza fakt całkowitej przynależności kapłanów do Pana i ich udziale w Jego świętości. W tej konstelacji całkowicie niepotrzebny był dla nich dział ziemi. Życie kapłanów i ich potrzeby zostały w pełni zabezpieczone darem Jahwe, czyli przywilejem służby i przebywania w miejscu najświętszym.

Ez 44,29

הַמִּנְחָה וְהַחֲטָאת וְהָאֵשֶׁם הֵמָּה יֹאכְלוּם וְכָל־חֶרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לָהֶם יִהְיֶה:

Ofiarę pokarmów i ofiarę za grzech, i ofiarę za winę, oni będą spożywać je, i każda ofiara cherem w Izraelu, dla nich będzie.

W oparciu o szczególne więzy łączące kapłanów z Jahwe, prorok zapowiada ich (kapłanów) udział w uczcie z darów ofiarnych. W w. 29 są wymienione trzy rodzaje ofiar, zgodnie z porządkiem zastosowanym w tekście Ez 42,13. Zastosowany tu schemat informuje o charakterze uczty, do jakiej dopuści Jahwe kapłanów. Będą oni mianowicie z tych ofiar *spożywać* (יֹאכְלוּם). Jednak ta zasada nie odnosiła się do wszystkich typów ofiar, bowiem wyłączone z niej były ofiary *całopalne* (עֹלָה) i *wspólnotowe* (שָׁלָם).

W drugiej części w. 29 pojawia się termin חֶרֶם (*cherem*), który używa Ezechiel jeden raz (4 razy w znaczeniu sieci: 26,5.14; 32,3; 47,10). W BH występuje on w kontekście prawa „świętej wojny” i oznacza to wszystko, co przeznaczone było dla Boga, zarówno osoby, jak i rzeczy. W sensie pozytywnym *cherem* oznaczał oddanie przedmiotów (osoby) na wyłączny użytek sakralny, natomiast w sensie negatywnym było to oddanie na zagładę (klątwa, przekleństwo). Rdzeń חֶרֶם wyraża ideę oddzielenia, stąd też nazwa góry Hermon, względnie muzułmańskiego określenia terenu świątynnego w Jerozolimie, czyli Haram asz-Szarif, a nawet część pałacu sułtana, czyli harem. W kontekście w. 29 wyjątkowe użycie terminu חֶרֶם należy rozumieć w znaczeniu kultycznym: *Jeżeli kto poświęci co ze swej własności dla Pana jako „cherem”: człowieka, bydłę albo część gruntu dziedzicznego – to ta rzecz nie będzie sprzedana ani wykupiona. Każde cherem jest rzeczą najświętszą dla Pana. Żaden człowiek, który jest poświęcony dla Pana jako cherem, nie może być wykupiony. Musi on być zabity* (Kpł 27,28-29). Autor kapłański posłużył się terminem חֶרֶם w znaczeniu ślubu „klątwy”, czyli całkowitego ofiarowania czegoś dla Jahwe. Rzecz ofiarowana Panu stawała się świętą (wyłączoną), należącą do Jahwe i Jego świątyni. W podstawowym znaczeniu חֶרֶם to rzecz wyłączona i przeznaczona na zniszczenie. W kontekście w. 29 termin חֶרֶם oznacza szczególny przywilej kapłanów mających dział ze składanych ofiar. Rdzeń חֶרֶם jeszcze mocniej podkreśla świętość całej przestrzeni świątynnej, jej zabudowy i wyposażenia oraz wszystkich wykonywanych czynności w sanktuarium.

Ez 44,30

וְרֹאשִׁית כָּל־בְּכוֹרֵי כָל־תְּרוּמַת כָּל־מִכָּל תְּרוּמוֹתֵיכֶם לַכֹּהֲנִים יִהְיֶה
וְרֹאשִׁית עֲרֹסוֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַכֹּהֵן לְהִנִּיחַ בְּרָכָה אֶל־בֵּיתִי:

I najlepsze wszystkie pierwociny (ze) wszystkiego, i każdy dar, wszystko ze wszystkich darów waszych dla kapłanów będzie, i najlepsze maki wasze dacie kapłanowi, aby spoczęło błogosławieństwo w domu Twoim.

כָּל־בְּכוֹרֵי LXX παντων και τα πρωτοτοκα
 אֶל = על
 בֵּיתְךָ LXX επι τους οικους υμων

Wyjątkowy status kapłanów w społeczeństwie Izraela wyraża również treść w. 30. Już samo słownictwo użyte w tej frazie na to wskazuje. Na początku aż 5 razy pojawia się rdzeń כָּל (wszelki, każdy), który wyraża ideę pełni oraz braku jakiegokolwiek wyjątku; do tego obecne są w wersecie takie określenia, jak: ראשית (pierwociny, najlepszy) oraz בְּכוֹרִים (pierwociny). Fraza zawiera również dwukrotne użycie terminu כֹּהֵן (kapłan), co jest wyjątkiem na tle całej Księgi Ezechiela.

Termin ראשית bazuje na rdzeniu ראש (głowa, szczyt, początek) i oznacza: *początek, to, co pierwsze, główne, najważniejsze, pierwociny, najlepsza porcja*. Ezechiel umieszcza go w złożeniu z określeniem בְּכוֹרִים, które jest niemal synonimiczne z ראש. Całość wypowiedzi stoi pod znakiem myśli o tym, co najlepsze i pierwsze. Dla Izraelitów myśl ta rodziła jednoznaczne konotacje, a mianowicie odniesienie do Dawcy wszystkiego (כָּל), czyli Boga. Prawo Mojżeszowe zawiera podobne polecenie: *Mów do Izraelitów i powiedz im: Kiedy wejdziecie do ziemi, którą Ja wam dam, i zbierzecie plon, przyniesiecie kapłanowi snop jako pierwociny (ראשית) waszego plonu (Kpł 23,10)*. W przekonaniu Izraela plony ziemi były przede wszystkim darem Boga, którego przejawem była również płodność ziemi. Taką ziemią miał stać się kraj obietnicy, do którego Mozesz prowadził lud: *Weźmiesz pierwociny (ראשית) wszelkich ziemiopłodów uzyskanych przez ciebie w kraju, który ci daje Jahwe, Bóg twój. Włożysz je do koszyka i udasz się na miejsce, które Jahwe, Bóg twój, obierze sobie na mieszkanie dla imienia swego (Pwt 26,2)*. Pierwociny owoców były ściśle związane z obfitością daru Jahwe, w tym również w darze ziemi. Myśl o pierwocinach wskazuje również na kraj, który roztacza się wokół miejsca świętego. Ziemia będzie płodna, Jahwe będzie błogosławił, a lud przynosząc to, co najlepsze z pierwszych plonów, ofiaruje je kapłanom na znak oddania Boga wszystkiego, co posiadają. Dar dla Jahwe nierozzerwalnie łączył lud z Panem.

Izrael miał wszystko ofiarować Panu. Ezechiel, w celu podkreślenia tej myśli, dodał w swym katalogu darów kolejne określenia: תְּרוּמָה (dar ofiar-

ny) oraz עֲרִיסָה (*mąka, ciasto*). Prorok nawiązuje do obietnicy odnowy: *Bo wiem na górze świętej mojej, na górze wysokiej Izraela, wyrocznia Pana, Jahwe, tam służyć Mi będzie cały dom Izraela, wszyscy w ziemi, tam będę im łaskawy i tam będę szukał ofiar waszych i pierwocin darów waszych (אֶת-תְּרוּמַתֵּיכֶם) we wszystkich świętościach waszych (Ez 20,40).* Zapowiedź służby Jahwe na wysokiej górze Izraela odpowiada (topograficznie) opisowi miejsca świątyni w tekście Ez 40,2. Obietnica odnowy obecna w różnych częściach Księgi Ezechiela na charakter sposób koherentny i wszystkie wypowiedzi nawzajem się uzupełniają.

Obfitość darów pierwocin będzie znakiem obfitości, czyli zaspokojenia wszelkich potrzeb życiowych Izraela. Prorok kończąc długą sentencję (w. 30), prezentuje celowość działania samego Jahwe: *aby spoczęło (לְהִנָּח) błogosławieństwo w domu Twoim.* Czasownik נָח (*spocząć, położyć*) występuje w opisie stworzenia, w kontekście umieszczenia człowieka w ogrodzie Eden (Rdz 2,15). Było to doskonałe środowisko bytowania. Takie miejsce odzyska niejako lud, gdy błogosławieństwo Jahwe spocznie na domu Izraela.

W. 30 poucza o koniecznym ukierunkowaniu dążeń ludu. Muszą one być całkowicie (כָּל) zwrócone ku Jahwe. Wszelki dar ofiarowany kapłanom docelowo oznacza dar ludu dla Jahwe. W ten sposób ponownie została podkreślona funkcja pośrednicząca kapłanów. Oni byli odpowiedzialni za porządek w świątyni, za sprawowany w niej kult. Ich udział w ofiarach był znakiem przenikania się sfery Jahwe ze sferą ludu. Owocem tego procesu było błogosławieństwo, o którym prorok wspomina jedynie w w. 30 (w tekście Ez 40–48; por. 34,26). Izrael odzyska błogosławieństwo, będzie ludem szczęśliwym, a Jego jedyną obroną stanie się ponownie Jahwe. Motyw błogosławieństwa ważny był od początku dziejów narodu i ściśle wiąże się z powołaniem Abrahama (por. Rdz 12,2).

Ez 44,31

כָּל-נִבְלָה וְטֶרֶף מִן-הָעוֹף וּמִן-הַבְּהֵמָה לֹא יֵאָכְלוּ הַכֹּהֲנִים:

Żadnej padliny i mięsa rozszarpanego z ptaka, i z bydła nie będą spożywać kapłani.

Zasady dietetyczne podane w w. 31 obowiązywały kapłanów już w okresie pierwszej świątyni. Sam prorok stwierdził: *I powiedziałem: Ach Panie, Jahwe, oto dusza moja nie splamiona i padliny, i tego co rozszarpane, nie spożywałem od*

mojej młodości aż dotąd, i nie przeszło przez me usta mięso nieczyste (Ez 4,14). Przyjmowanie nieczystego pokarmu było praktyką stosowaną w Jerozolimie. Lud był wielokrotnie karany za te uczynki, dlatego też miał spożywać pokarm w kraju niewoli. Prorok powracając do tej myśli, w opisie posługi kapłanów w nowej świątyni, zapowiada panowanie nowego okresu, w którym wszelkie występki (dietetyczne) ustaną, a kapłani staną się wzorem dla ludu. Ich troską będzie świątynia oraz zachowanie w świętości tego miejsca.

Dar (obszar święty) dla Jahwe i posiadłość miasta (45,1-6)

Wymiary daru dla Jahwe (w. 1); obiekt świątynny (w. 2); kompleks miejsca świętego wraz z wolnym miejscem (w. 3); obszar przeznaczony dla kapłanów i lewitów (ww. 4-5); posiadłość miasta (w. 6).

Ez 45,1

וּבְהִפְּלֵכֶם אֶת־הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה תְּרִימוּ תְּרוּמָה לַיהוָה קֹדֶשׁ מִן־הָאָרֶץ אֶרֶץ
חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אֶרֶץ וְרֹחֵב עֶשְׂרָה אֶלֶף קֹדֶשׁ־הוּא בְּכָל־גְּבוּלָהּ סָבִיב:

A gdy przydzielicie ziemię w dziedzictwo, wybierze dar dla Jahwe, święty z ziemi: długość dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), (to jest) długość, a szerokość dwadzieścia tysięcy (łokci); święta (ona) będzie na całym obszarze swym wokoło.

עֶשְׂרָה LXX εικοσι

Po opisie roli lewitów i kapłanów (Ez 44,10-31) prorok przechodzi, bez żadnego wprowadzenia, do nowego tematu, czyli nowego podziału ziemi (Ez 45,1-8). W. 1 rozpoczyna formuła: *A gdy przydzielicie* (וּבְהִפְּלֵכֶם). Rdzeń נָפַל (*upaść, rzucić, upuścić*) użyty w osnowie *hifil* wyraża również myśl o rzucaaniu losów (por. Iz 34,17); w tekście Prz 1,14 występuje z technicznym określeniem גּוֹרָל (*los*), którego brak w tekście Ezechiela. Wyrażenie wprowadzające zatem odwołuje się do bardzo starej i powszechnie znanej praktyki stosowanej w Izraelu. Najstarszy opis odnosi się do rytuału Dnia Przeblągania: *Następnie*

Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Jahwe, drugi dla Azazela (Kpł 16,8). Ezechiel wprost o losie wspomina jedynie w proroctwie o zagładzie Jerozolimy (Ez 24,6), używa tu również czasownika נָפַל. Losy były drobnymi przedmiotami rzucanymi w celu poznania woli Bożej. Za pomocą losów dokonano pierwszego podziału ziemi (Joz 14,2; por. Lb 26,55) oraz ustalano posługi świątynne (1 Krn 24,5). Arcykapłan posiadał *urim* i *tummim*, przechowywane w epodzie, w celu zasięgnięcia rady u Jahwe (Lb 27,21; 1 Sm 23,9-12). Taki sposób poznawania woli Jahwe nie był nigdy kwestionowany, a otrzymana odpowiedź była uważana za w pełni wiążącą.

Ezechiel wypełnia zatem misję Mojżesza i Jozuego (Tora i podział ziemi). Prorok słowami Jahwe zwraca się bezpośrednio do kapłanów (2. os. l. mn.). Zapowiada ich czynności, którymi będzie rzucanie losów, w celu dokonania nowego przydziału ziemi w dziedzictwie (בְּנִחֻלָּה). Temat dziedzictwa anonsował prorok już wcześniej w kontekście negatywnym, czyli zapowiadając brak dziedzictwa ziemi dla kapłanów (44,28); dziedzictwo będzie natomiast udziałem pozostałych pokoleń. Prorok nie określa dokładnie czasu, w którym dokona się to losowanie; w tym momencie ważniejsze było dla niego stwierdzenie, iż gdy nastąpi czas dokonywania tych czynności, będzie musiał być najpierw wydzielony obszar wyjątkowy: *wybraćecie dar* (תִּרְיִמוּ תְרוּמָה) dla Jahwe, *święty z ziemi*. Termin תְרוּמָה w kontekście kultycznym oznacza: *poświęcony dar, ofiara* lub *dział*. Ezechiel o takich darach wspominał już w kontekście przepisów dotyczących kapłanów (44,30). Kapłani mieli mieć udział w darach ofiarowanych Jahwe. Rzeczownik תְרוּמָה został wzmocniony w w. 1 czasownikową formą תִּרְיִמוּ (*hifil*). Rdzeń רוּם (*powstać, wznosić się*) w *hifil* może oznaczać czynność *wyboru* (daru); takie zastosowanie pojawia się w w. 1 (por. w. 18; Kpł 2,9; 4,8; Lb 15,19; Ezd 8,25). Ziemia Izraela miała zostać na nowo podzielona, a z jej obszaru (dosłownie מִן-הָאָרֶץ = *z ziemi*) miał być wydzielony specjalny obszar *święty* (קֹדֶשׁ) dla Jahwe. Owo wydzielenie nie dokona się na podstawie losu (jak pozostałe terytoria), lecz będzie on wybrany, będzie darem dla Jahwe. Chodzi o obszar wyjątkowy, centralny i nadający sens wszystkim pozostałym częściom ziemi. Faktycznie jego wyboru dokonał Jahwe i miał być uroczyscie ogłoszony przez posługę kapłańską. *Dar dla Jahwe* to określenie terytorium wyjątkowego, w centrum którego będzie znajdować się obszar świątynny, a tym samym panowanie Jahwe, Jego chwały.

W drugiej części w. 1 prorok powraca do relacji o miarach (por. Ez 40,5-43,17). Nie ma mowy o przyrządzie mierniczym, można jedynie zakładać, że prorok stosuje tu miarę jednego łokcia (ok. 50 cm; por. w. 2). Długość obszaru ziemi miała wynosić 25 000 łokci, czyli ok. 13 000 metrów, natomiast szero-

kość będzie wynosić 20 000 łokci, co daje liczbę ok. 10 000 metrów. Wyznaczony obszar obejmował skrawek ziemi w kształcie prostokąta o bokach 13 x 10 km. Ta część ziemi *świętej będzie na całym obszarze swym wokoło*. Końcowa fraza w. 1 podkreśla wyjątkowy status wyznaczonego terytorium, był bowiem to *dar dla Jahwe*. Jego granice zostaną ściśle określone, a tym samym wybrany obszar będzie w pełni oddzielony od reszty dziedzictwa Izraela.

Ez 45,2

יְהִיָּה מִזֶּה אֶל־הַקֹּדֶשׁ חֲמִשׁ מֵאוֹת בַּחֲמִשׁ מֵאוֹת מִרְבָּע סָבִיב וְחֲמִשִּׁים אַמָּה
מִגֵּרֶשׁ לוֹ סָבִיב:

I będzie z tego dla miejsca świętego (obszar) pięćset na pięćset, kwadrat dookoła; i pięćdziesiąt łokci wolnego miejsca dla niego dookoła.

Obszar nazwany *darem dla Jahwe* (w. 1) będzie posiadał wewnętrzną strukturę, w ramach której znajdowało się miejsce określone terminem **הַקֹּדֶשׁ** (*miejsce święte*). W jego centrum znajdować się miała budowla, którą można identyfikować ze świątynią (sanktuarium). Teren miał kształt kwadratu o boku 500 łokci (ok. 250 m). Liczba pięć pojawia się już tekście Ez 40,7 (długość filarów w bramie wschodniej), natomiast wymiar pięćset łokci dominuje w późniejszym opisie, w którym są podane wymiary murów dziedzińca zewnętrznego (por. Ez 42,16-20); miary te odpowiadają danym zawartym w w. 2. Zatem **הַקֹּדֶשׁ** to obszar całego kompleksu świątynnego, wewnątrz którego znajdowały się dziedzińce (zewnętrzny i wewnętrzny) oraz właściwa *świątynia* (**בַּיִת**). Ten obszar miał wyjątkowy charakter, oddzielony od pozostałych części *daru dla Jahwe*. Wokół niego znajdowały się *wolne miejsce* zwane **מִגֵּרֶשׁ** (*obszar pastewny należący do miasta, krańce*). W kontekście opisu Ezechiela chodzi tu o wydzielony obszar stanowiący granicę między **הַקֹּדֶשׁ** a pozostałymi częściami *daru dla Jahwe* i mierzył *pięćdziesiąt łokci* (ok. 25 m), znajdował się dookoła terenu świątynnego. Wydzielony obszar, opisany wcześniej, będzie przestrzenią wyłączoną, siedzibą chwały Jahwe i posługi kapłanów.

Ez 45,3

וּמִן־הַמֶּדֶה הַזֹּאת תָּמוּד אַרְךָ חֲמִשׁ וְעֶשְׂרִים אֶלְף וְרֹחַב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים וּבֹר־
יְהִיָּה הַמִּקְדָּשׁ קֹדֶשׁ קִדְשִׁים:

*I z miary tej odmierzysz długość dwadzieścia pięć tysięcy (łokci)
i szerokość dziesięć tysięcy (łokci) i na nim będzie miejsce święte,
Święte Świętych.*

Rozpoczynający w. 3 zwrot *i z miary tej* sugeruje bezpośrednie odniesienie do treści poprzedniej sentencji (w. 2). Miary tu podanie (w. 3) pasują jednak nie do w. 2, lecz do w. 1. Prorok zatem odnosi się do tego, co zapisał na początku rozdziału 45. Według w. 1 obszar *daru* (תְּרוּמָה) dla Jahwe był w kształcie prostokąta o bokach dwadzieścia pięć tysięcy na dwadzieścia tysięcy łokci, natomiast w w. 3 jest już mowa o mniejszym o połowę terytorium, o bokach dwadzieścia pięć tysięcy na dziesięć tysięcy łokci. Obszar był czworobokiem o długości ok. 13 km i szerokości ok. 5 km. Była to przestrzeń przeznaczona dla Jahwe oraz kapłanów z domu Sadoka (podział całego kraju – zob. Ez 48). W centrum tego obszaru znajdować się miała świątynia, prorok nazywa całość sakralnej przestrzeni *miejscem świętym, święte świętych*. Aż trzy razy występuje tu rdzeń קֹדֶשׁ, zatem cała zastosowana przez proroka formuła tworzy pieczęć terminologiczną, która definiuje wydzielony i wymierzony obszar jako absolutnie oddzielony i niedostępny dla tych wielkości, które nie były częścią קֹדֶשׁ.

Zwraca uwagę fakt różnorodności form gramatycznych występujących w ww. 1-2: w. 1: *będziecie losować ziemię* (2. os. l. mn.; por. w. 6); w. 2: *odmierzysz długość* (2. os. l. poj.). Obszar (w. 3) miał być wymierzony przez samego proroka, względnie przez arcykapłana.

Ez 45,4

קֹדֶשׁ מִן־הָאָרֶץ הוּא לַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתִי הַמִּקְדָּשׁ יִהְיֶה הַקְּרָבִים לְשֵׁרֶת אֶת־
יְהוָה וְיִהְיֶה לָהֶם מָקוֹם לְבָתִּים וּמִקְדָּשׁ לַמִּקְדָּשׁ:

*Świąta (część) z ziemi, ona dla kapłanów posługujących (w)
miejscu świętym będzie, (dla kapłanów) zbliżających się, aby
służyć Jahwe, i będzie (to) dla nich miejsce na domy, i miejsce
święte dla miejsca świętego.*

Sekwencja zawierająca potrójnie użycie rdzenia קֹדֶשׁ (w. 3) ma swoją bezpośrednią kontynuację w w. 4, który rozpoczyna się formułą: קֹדֶשׁ מִן־הָאָרֶץ (świąta [część] z ziemi). Sfera świętości będzie konstytuowana przez kolejny fragment ziemi Izraela. Będzie to ziemia wyłączona z obszaru świeckiego

(*profanum*). *Świąta* (część) naznaczona zostanie przede wszystkim obecnością Jahwe, do którego przystęp będą mieli *kapłani* (כֹּהֲנִים). Ich obecność została określona dwoma formami: מְשָׁרְתֵי (posługujący) oraz הַקִּרְבִּים (zblizający). Czasownik שָׁרַת występuje dwukrotnie w w. 4 i nawiązuje do wielu wypowiedzi wcześniejszych (Ez 44,11.12.15.16.17.19.27). Odnosi się on zarówno do posługi kapłanów, jak i lewitów, i oznacza służbę ściśle związaną z kultem ofiarniczym w świątyni. Ta posługa polegała na liturgicznym zbliżaniu się do Jahwe (por. Ez 44,15).

W w. 4 aż trzy razy występuje określenie מִקְדָּשׁ (*miejsce święte*), co ma charakter unikalnym na tle całego fragmentu Ez 40–48. Przestrzeń nazwana מִקְדָּשׁ będzie miejscem rezydencji kapłanów, oni tam będą budować swoje domy (בָּתִּים), domy stojące obok jedynego domu (בֵּית) czyli właściwej świątyni, która również (i przede wszystkim) jest *miejszem świętym*.

Ez 45,5

וְחִמְשָׁה וָעֶשְׂרִים אֶלְף אַרְבָּע וָעֶשְׂרֵת אֲלָפִים רֹחַב יִהְיֶה לַלְוִיִּם מְשָׁרְתֵי הַבַּיִת
לָהֶם לְאַחֲזָה עֲשָׂרִים לְשָׁכֶת:

I dwadzieścia pięć tysięcy (łokci) długości i dziesięć tysięcy (łokci) szerokości, i będzie (to obszar) dla lewitów posługujących (w) świątyni; dla nich (będzie) na dziedzictwo: dwadzieścia sal.

עֲשָׂרִים לְשָׁכֶת LXX πολεις του κατοικειν

Lewici, obok kapłanów Sadoka, to druga uprzywilejowana grupa w społeczności Izraela (por. Ez 44,10-14). Obszar wydzielony dla nich będzie tej samej wielkości co obszar kapłanów (czworobok o długości ok. 13 km i szerokości ok. 5 km; por. w. 3). Będzie to teren o charakterze służebnym w stosunku do obszaru kapłańskiego, w centrum którego znajdowała się świątynia. Zadania lewitów zostały określone formą מְשָׁרְתֵי, a więc tym samym rdzeniem, co posługa kapłanów (w. 4). Chodzi o służbę kultyczną. Lewici nie mieli składać ofiar (funkcja zarezerwowana dla kapłanów), lecz asystować przy jej wykonywaniu. Miejsce posługi zostało nazwane terminem הַבַּיִת, które Ezechiel stosuje na określenie centralnej budowli świątynnej (Ez 40,45-49). To właśnie przed הַבַּיִת znajdował się ołtarz (Ez 43,21). W ww. 3-4 nie pojawia się jednak ten termin, lecz dominuje מִקְדָּשׁ (*miejsce święte*), zatem w w. 5 nazwa הַבַּיִת może się odnosić do całego kompleksu świątynnego.

Obszar przeznaczony dla lewitów będzie ich *dziedzictwem* (אֲחֻזָּה), inaczej niż w przypadku kapłanów, których dziedzictwem był Jahwe (Ez 44,28). Rola i dziedzictwo lewitów nie miały charakteru centralnego, lecz ich obecność oraz zajmowane posiadłości były podporządkowane posłudze kapłanów. Kapłani mieli miejsce na domy, natomiast lewici w obszarze swego dziedzictwa posiadali *dwadzieścia sal* (לְשָׁכֹת). Różnego typu sale wspomina Ezechiel często (ponad 20 razy poczynawszy od tekstu 40,17). Sale znajdowały się w wielu obiektach świątynnych. Ezechiel nie podaje dokładnego opisu tych sal i ich funkcji. Mogły to być magazyny, miejsca do przebierania się lewitów oraz ich odpoczynku.

Ez 45,6

וְאַחֲזֹת הָעִיר תִּתְּנוּ חֲמִשָּׁת אֲלָפִים רֹחַב וְאַרְבָּה חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אָלָף לְעֹמֶת
תְּרוֹמַת הַקֹּדֶשׁ לְכָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה:

*Także na dziedzictwo miasta dacie pięć tysięcy (łokci) szerokości
i długości dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), obok daru świętego,
dla całego domu Izraela (to) będzie (dziedzictwem).*

Po opisie najważniejszych miejsc, które należały do sfery קֹדֶשׁ (świętej), prorok przechodzi do relacji o innej przestrzeni, czyli הָעִיר (miasta). Terminem tym Ezechiel wcześniej określał zdobytą przez Nabuchodonozora Jerozolimę (Ez 40,1) oraz miasto *na górze wzniosłej bardzo*, jakie ujrział na początku wizji (Ez 40,2). Z kolei w w. 6 jest mowa o הָעִיר, które miało stanowić obszar przyległy do *daru świętego* (תְּרוֹמַת). Dziedzictwo miasta miało się rozciągać prawdopodobnie na południe od sfery świętości (na zachód i wschód rozciągało się dziedzictwo księcia; por. w. 7), jego szerokość wynosić miała pięć tysięcy łokci, a długość dwadzieścia pięć tysięcy łokci (ok. 2,5 km x 12,5 km). Tym razem prorok podając miary wyjątkowo na pierwszym miejscu wspomina o szerokości, a następnie o długości (por. 48,8). Ezechiel nie podaje szczegółów na temat zabudowy tej przestrzeni (por. jednak Ez 48,15-18). Ważne jest jednak użycie w w. 6 terminu אֲחֻזָּה (dziedzictwo); tym samym przestrzeń ta stanowiła istotną część daru Jahwe dla narodu. Przystęp do tego miejsca będzie miał *cały dom Izraela*. Zastosowane tu określenie *cały dom Izraela* nawiązuje do tekstu Ez 40,4, w którym zawarte jest polecenie Jahwe skierowane do Ezechiela, by treść otrzymanej wizji przekazał *domowi Izraela*. Cały naród będzie miał zatem udział w dziedzictwie, jakie Jahwe przygotował dla odnowionego

Izraela. Naród będzie posiadał swoje miasto (הָעִיר), nie zdobędzie go militar-
nie, jak było to przed wiekami (Jerozolimę zdobył Dawid), lecz miasto będzie
czystym darem Jahwe dla ludu.

Posiadłość księcia (45,7-9)

Lokalizacja posiadłości księcia (ww. 7-8a); odniesienie władcy do ludu
Jahwe (w. 8b); wezwanie do godnego postępowania książąt (w. 9).

Ez 45,7

וּלְנָשִׂיא מִזָּה וּמִזָּה לְתִרְוּמַת הַקֹּדֶשׁ וְלֶאֱחֻזַּת הָעִיר אֶל־פְּנֵי תִרְוּמַת־הַקֹּדֶשׁ
וְאֶל־פְּנֵי אֲחֻזַּת הָעִיר מִפְּאֵת־יָם יָמָה וּמִפְּאֵת־קִדְמָה קִדְמָה וְאַרְבֵּי לַעֲמֹת
אֶחָד הַחֲלָקִים מִגְּבוּל יָם אֶל־גְּבוּל קִדְמָה:

*Dla księcia (dacie) z tej i z tamtej (strony) dla daru świętego,
i dla dziedzictwa miasta, przed obliczem daru świętego, i przed
obliczem dziedzictwa miasta od strony zachodniej, na zachód,
i od strony wschodniej, na wchód, a długość tak jak jeden po-
dział, od granicy zachodniej do granicy wschodniej.*

אֶל = עַל
קִדְמָה קרים możliwe
יָם LXX προς θαλασσαν

Prorok kontynuuje relację o podziale terytorium przyległym do sfery
świętości (קֹדֶשׁ). W. 7 nie ma czasownika, jego funkcję spełnia forma
(dacie) użyta w w. 6. Kapłani obok wyznaczenia miejsca na miasto, mieli rów-
nież określić terytoria księcia. Punktem odniesienia jego położenia był תִּרְוּמַת
(podobnie jak w stosunku do miasta), czyli *dar święty*. To określenie występuje
aż dwukrotnie w w. 7 (podobnie jak termin הָעִיר). Zatem obie wielkości stały
się wyznacznikiem położenia przestrzeni książęcej.

Książę, wzmiankowany w tekście Ez 44,3, będzie miał szczególne przywi-
leje (w kontekście wschodniej bramy zamkniętej). Władca pochodzący z domu

Dawida (Ez 34,24; 37,25) w swoisty sposób będzie reprezentował cały Izrael. W tej konstelacji Dawidowe pochodzenie księcia nie miało już znaczenia, a nawet było czymś zbytecznym. Wiadomo, że Dawid pochodził z pokolenia Judy, które miało swoje rdzenne terytorium na południe od Jerozolimy. Władcy nie posiadali osobnych ziem. Inaczej miał wyglądać podział ziemi według wizji Ezechiela. Księżę otrzyma terytorium składające się z dwóch części, czyli zachodniej i wschodniej. Pomiedzy tymi częściami znajdowała się sfera *sacrum* (kapłani i lewici) oraz miasto (w którym gromadził się cały Izrael). W przeciwieństwie do opisu tych obrębów, w odniesieniu do dziedzictwa księcia prorok nie podaje żadnych miar. Ezechiel jedynie informuje, że książęcy teren będzie przylegał do wschodniego i zachodniego boku kwadratu centralnego (*sacrum* + *miasto*), który miał wymiar dwudziestu pięciu tysięcy łokci (ok. 12,5 km). Obie części książęce stanowiły terytoria o kształcie wydłużonego czworoboku, których granice zewnętrzne opierały się na Morzu Śródziemnym (zachód) i na Jordanie (wschód). W ten sposób została określona przestrzeń zajmująca centralną część ziemi Izraela. Pozostałe dziedzictwa (należące do dwunastu pokoleń) będą znajdowały się na północ i na południe od tego okręgu środkowego (por. Ez 48,1-29).

Ez 45,8

לְאֶרֶץ יְהוָה לֹא חֶזֶק בְּיִשְׂרָאֵל וְלֹא יוֹנוֹ עוֹד נְשִׂאִי אֶת-עַמִּי וְהָאָרֶץ יְהוָה
לְבֵית-יִשְׂרָאֵל לְשִׁבְטֵיהֶם:

Dla ziemi, (która) będzie jego własnością w Izraelu; i nie będą uciskali więcej książęta Moi ludu Mojego, i ziemię dadzą dla domu Izraela, dla pokoleń ich.

יְהוָה LXX και εσται

Formuła wprowadzająca *לְאֶרֶץ* (*dla ziemi*) tworzy równocześnie zakończenie poprzedniej frazy (granice terytorium należne książętom), jak i początek nowej myśli. Obszar, który składał się z dwóch części (zachodniej i wschodniej), zastało nazwany *ziemią* (*אָרֶץ*), która była ważną częścią *ziemi* ofiarowanej przez Jahwe ludowi.

W w. 8 aż dwukrotnie pojawia się nazwa Izrael. Po pierwsze, dział książęcy *będzie jego dziedzictwem w Izraelu*. Wszystkie zastosowane określenia są niezwykle ważne: ziemia, dziedzictwo, Izrael. Chodzi tu o wartości, które stano-

wiły istotę daru Jahwe i były realizacją obietnicy sięgającej czasów Abrahama. Jahwe pozostał wierny swym obietnicom, uczynił Izrael dziedzicem wszelkich dóbr, które miały charakter zbawczy. Wszystkie działy ziemi stawały się strefami bezpieczeństwa dla ludu. Po drugie, w opisywanym systemie bezpieczeństwa Izraela wpisywała się również rola książąt. Jahwe daje zapewnienie: *i nie będą uciskali więcej (לֹא-יוֹנֵי עוֹד) książęta Moi ludu Mojego*. Podstawę takiej wypowiedzi stanowią dwie przesłanki: niegodna historia dawnych władców oraz postanowienie Jahwe. Władcy zawsze kojarzyli się z praktykami ucisku stosowanego względem własnego ludu. Samuel ostrzegał Izrael przed władzą królewską w czasie, gdy lud domagał się ustanowienia króla: *Zabierze również najlepsze wasze ziemie uprawne, winnice i sady oliwkowe, a podaruje je swoim sługom* (1 Sm 8,14). Były to prorocze słowa. Żaden z władców nie oparł się pokusie „pazerności”, nawet Dawid, który zapragnął Batszeby i kazał zabić Uriasza Hetytę (2 Sm 11,2-27). Jego następcy okazali się jeszcze bardziej zachłanni (por. historia Achaba i Izabel; 2 Sm 21,1-16). Król był namiestnikiem Jahwe (pomazańcem), lecz często się tej misji sprzeniewierzał (wyjątkiem było panowanie Jozjasza). Ezechiel unika określenia „król” w prorocत्वach odnoszących się do tematu odnowy Izraela (por. jednak Ez 37,24). Forma użyta w w. 8 נְשִׂאֵי (książęta Moi) przywołuje na myśl dawnych władców, którzy panowali w imieniu Jahwe (Moi), lecz okazali się niegodni powierzonej misji, dopuszczali się ucisku (יָנָה). Uciskany był lud, który w w. 8 został nazwany עַמִּי (lud Mój). Obie wielkości: książęta i lud, ściśle przynależały do Jahwe. Motyw ucisku podjął Ezechiel w sprawie odpowiedzialności indywidualnej. Sprawa ucisku była jednym z kryteriów oceny postępowania jednostki (Ez 18,7.12.16). Kwestia ta powróciła w opisie „historii” Oholi i Oholiby i dotyczyła ucisku najsłabszych (Ez 22,7.29). Dzieje Izraela wykazały, że ziemski władca nie okazywał się godnym reprezentantem Jahwe. W nowym porządku ustanowionym przez Pana taka sytuacja już nie zaistnieje. Jego książęta nie dopuszczają się więcej ucisku. Taka perspektywa oznaczała jakościową zmianę w postawie władców. Historia przyszłych epok wykazała, że nie spełnili oni pokładanych nadziei. Proroctwo Ezechiela odnosi się zatem do rzeczywistości idealnej, której urzeczywistnienie nie miało się dokonać na drodze naturalnej ewolucji społeczeństwa Izraela. Po trzecie, Jahwe zapowiada: *i ziemię dadzą dla domu Izraela, dla pokoleń ich*. Pojawia się tu ponownie temat ziemi oraz Izraela. Do obowiązków książąt należała właściwa dystrybucja ziemi (דָּתְנָה? = *dadzą*). Nie miała ona być łatwym źródłem dochodów dla książąt (Salomon podzielił całe terytorium na dystrykty podatkowe – por. 1 Krl 4,7). Ziemia była darem Jahwe dla całego Izraela i wszyscy mieli partycypować w jej dobrach. Celem właści-

wego rozumienia prawdy, czym był Izrael, prorok rozwija swą myśl i dodaje, że chodzi tu o שְׁבִיטֵיהֶם (*pokolenia ich*). Temat pokoleń był ważny dla Ezechiela; w tekście Ez 37,19 zapowiadał zjednoczenie wszystkich pokoleń Izraela. Nikt nie będzie wyłączony (z całego Izraela) z dóbr Jahwe ofiarowanych w perspektywie przyszłej odnowy.

Ez 45,9

כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה רַב־לֶכֶם נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל חֶמֶס וְשָׂדֶה הִסִּירוּ וּמִשְׁפָּט
וְצִדָּקָה עֲשׂוּ הָרִימוּ גְרֻשְׁתֵּיכֶם מֵעַל עַמִּי נָאִם אֲדֹנָי יְהוִה:

Tak mówi Pan, Jahwe: Dosyć wam, książęta Izraela; przemoc i gwałt zaprzestańcie, a prawo i sprawiedliwość czyńcie; usuńcie wypędzenie wasze od ludu Mojego, wyrocznia Pana, Jahwe.

אֲדֹנָי LXX brak

W. 9 ma uroczysty charakter. Wynika to z treści w nim zawartych. Ezechiel rozpoczyna wypowiedź formułą wprowadzającą: *Tak mówi Pan, Jahwe*, a kończy stereotypowym wyrażeniem: *wyrocznia Pana, Jahwe*. W obu zwrotach pojawia się forma *Pan, Jahwe*, która wskazuje na najwyższy autorytet, do jakiego odwołuje się prorok, dla którego wypowiedź ma absolutnie zobowiązujący charakter. Ezechiel poucza, że dla ludu niezwykle istotna będzie postawa książąt. Władcy mieli być znakiem postępowania samego Jahwe. Prorok (w imieniu Jahwe) odnosi się tu zarówno do przeszłości, jak i przyszłości książąt. Wspominając na przeszłość, Jahwe kieruje apel do władców, który inicjuje fraza: *Dosyć wam* (רַב־לֶכֶם). Podobnie zwracał się Pan do całego domu Izraela (Ez 44,6). Miara popełnianych nieprawości się przełamała. Postępowanie książąt zostało określone dwoma terminami: חֶמֶס (*przemoc*) oraz שָׂדֶה (*gwałt*). Oba terminy występują tylko raz w Ez 40–48. Postawy opisywane przez te terminy wskazują na praktyki zadomowione w dziejach Izraela (Ez 7,11.23; 8,17; 12; 19; 16,7; 22,26; 23,3.21.34). Wszelkie przejawy przemocy i gwałtu miały być zaprzestane. Jahwe zwraca się bezpośrednio do książąt (*zaprzestańcie*). Zastosowana tu forma literacka podkreśla bliskość relacji Jahwe – książęta. Z tej relacji wynikały konkretne zobowiązania. W miejsce praktykowanej nieprawości miały pojawić się czyny szlachetne określane formułą מִשְׁפָּט וְצִדָּקָה (*prawo i sprawiedliwość*), którą można uznać za techniczne określenie oczekiwanej przez Jahwe postawy książęcej.

Dopełnieniem wymagań stawianych władcom stanowiło wezwanie: *usuńcie wypędzenie wasze od ludu Mojego*. Ponownie pojawia się tu forma עַמִּי (*lud Mój* – por. w. 8). To właśnie lud był przedmiotem troski Jahwe. Książęta mieli być gwarantami bezpieczeństwa wybranego ludu. Ich postępowanie w niczym nie mogło pogarszać sytuacji społeczności Izraela. Enigmatyczne sformułowanie: *usuńcie wypędzenie wasze*, to apel skierowany do władców, aby w ich zachowaniu nie było niczego, co mogłoby w przyszłości prowadzić do ponownego oddalenia się ludu od Jahwe. Ich wypędzenie było wypędzeniem całego Izraela, ich praktyka prawa i sprawiedliwości oznaczała przyjęcie formy życia w prawie i sprawiedliwości. Dla przyszłości Izraela decydujące znaczenie miał etos postępowania władców (radikalna zmiana w postawie względem Jahwe). Był to warunek tak bardzo istotny, stąd treść w. 9 została obramowana uroczystymi formułami.

Sprawiedliwe miary objętości i ciężaru (45,10-12)

Sprawiedliwe miary wagi, efy i bata (ww. 10-11); szczegółowa miara sykla (w. 12).

Ez 45,10

מֵאֲנִי-צֶדֶק וְאִי־פֶת־צֶדֶק וּבֵת־צֶדֶק יְהִי לָכֶם:

Waga sprawiedliwa i efa sprawiedliwa, i bat sprawiedliwy, niech będzie dla was.

Prawo i sprawiedliwość to zasady, jakimi mieli się kierować książęta w życiu społecznym i religijnym (w. 9). Rozwijając tę myśl, prorok w imieniu Jahwe podejmuje kwestię miar objętości i ciężaru (ww. 10-12). Zagadnienie to należało do najistotniejszych elementów relacji między różnymi grupami w społeczności Izraela. Kupcy i poborcy podatkowi byli zobowiązani do przestrzegania zasad uczciwości w tym zakresie. Ezechiel nie wymienia jednak różnych grup społecznych Izraela, lecz koncentruje się wyłącznie na postawie książąt. To ich uczciwość miała się stać wzorcowa dla pozostałych warstw społecz-

nych. W przeszłości były w tej dziedzinie ogromne nadużycia. Prorok Amos formułował je dosadnie: (Wy) *którzy mówicie: „Kiedyż minie nów księżycy, byśmy mogli sprzedawać zboże? Kiedyż szabat, byśmy mogli otworzyć spichlerz? A będziemy zmniejszać efę, powiększać sykl i wagę podstępnie fałszować”* (Am 8,5). Były to nadużycia stosowane w okresie wielkiej prosperity Królestwa Północnego (czasy Jeroboama II), kiedy to bogactwo kusiło wielu do jeszcze większego bogacenia się. Taka postawa doprowadziła w końcu do upadku Samarii (722 r. przed Chr.). Podobne nadużycia zdarzały się również w Królestwie Południowym (Mi 6,11). Ezechiel miał pełną świadomość o panowaniu niesprawiedliwości społecznej (ucisk ubogich), która prowadziła do całkowitej deprawacji moźnych, a tym samym do destrukcji całego narodu. Jego polecenia dane księżętom były w tej dziedzinie jednoznaczne.

Po pierwsze, miała być *waga sprawiedliwa* (מֵאֵיפֶת־צֶדֶק). Temat *wagi* pojawia się w Księdze Ezechiela już w kontekście opisu czynności symbolicznej: *A ty, synu człowieczy (...) wagę do ważenia i (włosy) podziel* (Ez 5,1). Waga, która miała odmierzyć trzy części włosów, musiała być niezwykle precyzyjna. Wagi tradycyjne wówczas stosowane były przyrządami bardzo prostymi i składały się z jednej belki, przez którą w środkowym miejscu przechodziła oś, na której się obracała. Na jednym krańcu umieszczano ciężarek, a na drugim odważany był przedmiot. Ciężarki mogły być wykonywane z metalu, względnie z kamieni umieszczanych w woreczkach. Zmieniając ich liczbę, można było oszukiwać klientów. Prawo Mojżeszowe zabraniało takich praktyk (Kpł 19,35-36).

Po drugie, miała być *efa sprawiedliwa, i bat sprawiedliwy* (וְאֵיפֶת־צֶדֶק וְבַת־צֶדֶק). *Efa* należała do miar objętości, której wzorcem było odpowiednie naczynie. W ten sposób odmierzano artykuły sypkie (różnego rodzaju ziarna), natomiast płyny odmierzano w *batach* (woda, wino, oliwa).

W krótkiej formule (w. 10) Ezechiel aż trzykrotnie używa określenia צֶדֶק (*sprawiedliwy*), które wskazuje na zasadniczą myśl zawartą w przekazie. Księżęta mieli być sprawiedliwymi władcami. Owa sprawiedliwość została zilustrowana przykładem z życia społecznego (uczciwe miary). Podany przykład wskazywał na zasady ogólne, jakimi mieli się kierować władcy we wszystkich przejawach swego życia, stąd prorok kończy sentencję frazą: *niech będzie dla was* (w domyśle: *jako zasada*). Oznacza to, że stosowanie na co dzień miar sprawiedliwych miało stać się dla władców podstawową zasadą postępowania w Izraelu.

הָאֵיפָה וְהַבֶּת תִּכֶּן אֶחָד יִהְיֶה לְשֵׂאת מַעֲשֵׂר הַחֶמֶר הַבֶּת וְעֲשִׂירֵת הַחֶמֶר
הָאֵיפָה אֶל־הַחֶמֶר יִהְיֶה מִתְכַּנֶּתוֹ:

Efa i bat miarę jedną będą mieć, aby liczyć jedną dziesiątą chomera (jako) bat; a jedna dziesiąta chomera (będzie liczona jako) efa; według chomera będzie ich miara.

על = אֶל

W w. 11 prorok kontynuuje temat postępowania w sprawiedliwości i opiera się w dalszym ciągu na wzorcu sprawiedliwych miar. Rozumowanie obecne w tej wypowiedzi zmierza do wykazania natury owego porządku, ustanowionego przez Jahwe w relacjach społecznych Izraela.

Miary pojemności, *efa* i *bat* miały być ostatecznie ujednolicone: *miarę jedną (אֶפָה) będą mieć*. Niedopuszczalne będzie jakiekolwiek fałszerstwo. Dla ludzi Wschodu takie pouczenie było niezwykle dotkliwe w skutkach. Relacje handlowe i umiejętności kupieckie (przyzwolenie na nieuczciwość) były elementem decydującym o żywotności danej społeczności. Tradycyjne (nieuczciwe) zachowania stanowiły istotny element mentalności ówczesnych społeczeństw. Ezechiel poucza tymczasem, że te złe standardy nie będą mogły funkcjonować w nowym Izraelu. Strażnikami nowego porządku będą księżęta. Mieli być wzorem dla ludu, wykonując uczynki sprawiedliwości, która nie tylko dotyczyła miar objętości i ciężaru, lecz wszystkich dziedzin życia społeczno-religijnego. Prorok akcentuje wagę tej kwestii i w dalszym tekście przytacza, w imieniu Jahwe, przykład sprawiedliwej miary.

Ujednolicone miary pojemności artykułów sypkich (*efa*) i płynnych (*bat*) miały bazować na ich odniesieniu do wzorca, jakim był *chomer* (חֶמֶר). Ta miara objętości była od dawna stosowana w Izraelu (Kpł 27,16). W BH terminem חמור (*chamor*) określano osła. Jest prawdopodobne, że od tej nazwy wywodzi się słowo חֶמֶר (*chomer*), chodziłoby zatem o taką ilość ziarna, jaką był w stanie unieść osioł; porównanie to mogło się również odnosić do wagi tego zwierzęcia. *Chomer* jako miara objętości to ok. 300–400 l. Tej kwestii jednak Ezechiel nie rozstrzyga. Być może nawiązuje tu do standardów wówczas obowiązujących. Z racji praktycznych na co dzień posługiwano się miarami: *efa* i *bat*, które posiadały tę samą objętość, a mianowicie jedną dziesiątą *chomera*.

וְהִשְׁקֵל עֲשָׂרִים גֶּרָה עֲשָׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֲשָׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה
וְחֲמִשָּׁה שְׁקָל הַמִּנָּה יִהְיֶה לָּכֶם:

*A shekel (będzie miał) dwadzieścia gera; dwadzieścia shekli
i dwadzieścia pięć shekli, i piętnaście shekli, (tyle) mina będzie
dla was (miała).*

עֲשָׂרִים LXX πεντε
וְעֲשָׂרִים LXX δεκα
וְחֲמִשָּׁה LXX πεντηκοντα

Prorok przechodzi do ustalenia jednostki wagi, czyli *shekla* (הִשְׁקֵל), która miała charakter podstawowy, bowiem rdzeń שָׁקַל znaczy *ważyć*. O tej jednostce wspominał już prorok w tekście Ez 4,10: *A pokarm twój, który będziesz spożywał, będzie o wadze dwudziestu shekli na dzień*. W tekście jest mowa o posiłku o wadze ok. 230 g (1 shekel = 11 g). Od shekla mniejszą jednostką miała być *gera* (גֶּרָה) = jedna dwudziesta shekla, czyli ok. 0,55 g. Tak małą jednostkę wagi obok Ezechiela wspomina jedynie Prawo Mojżeszowe (por. Wj 30,13; Kpł 27,25; Lb 3,47; 18,16). W drugiej części w. 12 pisze Ezechiel o *minie* (הַמִּנָּה), która była miarą ciężaru, znaną zwłaszcza w środowisku babilońskim, zatem prorok odwołuje się do realiów, w jakich znajdowali się zesłańcy. Na jedną *minę* składało się sześćdziesiąt *shekli*; ten fakt podaje prorok w bardzo rozbudowanej formule: *dwadzieścia shekli, i dwadzieścia pięć shekli, i piętnaście shekli, (tyle) mina będzie dla was (miała)*. Wspomniane w różnych konstatacjach *shekle* były zapewne dobrze znanymi odbiorcom ciężarkami używanymi na co dzień. W swej relacji Ezechiel postępuje jak nauczyciel w szkole, który w sposób obrazowy poucza o ważnej jednostce wagi, jaką była *mina*. Tłumaczenie LXX tymczasem nie jest wierne BH i zawiera formułę: *pięćdziesiąt sykli* (σικλοι) *będzie dla was jedną miną*. Zastosowana zmiana wynikała z wpływu myślenia hellenistycznego na tłumaczy LXX, w którym temat jednostek wag funkcjonował w inny sposób.

Przepisy dotyczące daru (45,13-17)

Dary z płodów rolnych i zwierząt (ww. 13-15); rola księcia w kontekście ofiarowanego daru (ww. 16-17).

Ez 45,13

זֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תָּרִימוּ שְׁשִׁית הָאֵיפָה מִחֹמֶר הַחֲטִים וְשְׁשִׁיתָם הָאֵיפָה
מִחֹמֶר הַשְּׁעָרִים:

Taki (jest) dar, który ofiarujecie: jedną szóstą efy z chomera pszenicy i oddacie szóstą część efy z chomera jęczmienia.

Informacje ogólne na temat miar (ww. 10-12) zostały aplikowane do tematu powinności kultycznych (ww. 13-17). Na początku w. 13 Ezechiel przywołuje ponownie myśl o הַתְּרוּמָה (*darze świętym*); w ww. 1.6.7 termin ten odnosił się do daru ziemi, natomiast w w. 13 do daru ofiarnego. Nie chodzi tu już o kwestie społeczne, lecz o relację Jahwe – Izrael. Na pierwszym miejscu zostały wymienione ofiary z *pszenicy* (הַחֲטִים) oraz *jęczmienia* (הַשְּׁעָרִים). Ziarna tych zbóż wspominał prorok już w kontekście opisu czynności symbolicznej (Ez 4,9); należały one do najstarszych roślin uprawnych na Bliskim Wschodzie. Pszenica była ważnym towarem eksportowym oraz środkiem płatniczym (1 Krl 5,25), jęczmień natomiast był już znany w ósmym tysiącleciu przed Chr., a w Palestynie cenione były chleby jęczmienne (por. J 6,9).

Ziarno zbóż ofiarnych miało być bardzo dokładnie odmierzane, w równej mierze odnosiło się to do pszenicy oraz do jęczmienia, czyli po jednej szóstej efy, a to znaczyło jedną sześćdziesiątą część z chomera (מִחֹמֶר). Prorok ponownie stosuje wzorzec chomera dla miary objętości; w ten sposób usuwa wątpliwości, o jaką miarę efy chodziło w tym tekście.

Ez 45,14

וְחֹק הַשֶּׁמֶן הַבַּת הַשֶּׁמֶן מֵעֵשֶׂר הַבַּת מִן־הַכֹּר עֶשְׂרֵת הַבָּתִּים חֹמֶר כִּי־עֶשְׂרֵת
הַבָּתִּים חֹמֶר:

A miara oliwy (to) bat oliwy: jedna dziesiąta bata z kora; dziesięć batów (to) chomer, ponieważ dziesięć batów (to) chomer.

מִן־הַכֹּר LXX brak
עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר LXX brak

Kolejną jednostkę pojemności prezentuje prorok w w. 14. Wypowiedź rozpoczyna formą: וְחֹק (*a miara*). Termin חֹק (*część, prawo, przepis, reguła*) występuje zaledwie 6 razy w Księdze Ezechiela (jeden raz w Ez 40–48). W kontekście w. 14 chodzi zatem o ustaloną *miarę*, która stosowana była wyłącznie do miary objętości *oliwy* (וְשֶׁמֶן). Otrzymywana z oliwek oliwa była jednym z najważniejszych produktów wytwarzanych w Izraelu. Obok zastosowania gospodarczego i leczniczego, oliwa miała ogromne znaczenie kultyczne. Była stosowana do namaszczenia kapłanów, proroków, władców oraz świętych przedmiotów (Przybytek, Arka Przymierza), była również używana w kulcie ofiarniczym.

Podstawową jednostką pojemności oliwy miał być *bat* (por. w. 11), czyli jedna dziesiąta *koru* (כֹּר). Wzmianki o *korze* są nieliczne w BH; była to miara mąki (1 Krl 5,2) oraz ziaren zbóż (2 Krn 2,9; Ezd 7,22). Ezechiel utożsamia tę miarę z *chomerem* (חֹמֶר = כֹּר). Podstawą tego utożsamienia stał się *bat*, który stanowił jedną dziesiątą zarówno *koru*, jak i *chomera*. W nadmiarze rozbudowana końcowa formuła: *dziesięć batów (to) chomer, ponieważ dziesięć batów (to) chomer*, może być uważana za dittografię.

Ez 45,15

וְשֶׁה־אַחַת מִן־הַצֹּאן מִן־הַמֵּאֲתָיִם מִמִּשְׁקָה יִשְׂרָאֵל לַמִּנְחָה וְלַעֹלָה
וְלִשְׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נֶאֱמַר אֲדֹנִי יְהוָה:

I jagnię jedno z owiec, (to jest) z dwustu, z (ziemi) nawodnionej Izraela (będzie) na ofiarę pokarmową, i na ofiarę całopalną, i na ofiary biesiadne, dla prześlągania za nich, wyrocznia Pana, Jahwe.

אֲדֹנִי LXX brak

Temat ofiar pojawia się w wyraźnych formułach zawartych w w. 15. Relację rozpoczyna zwrot: *I jagnię* (וְשֶׁה) *jedno z owiec* (הַצֹּאן). Owce były najpopularniejszymi zwierzętami udomowionymi w Izraelu. Prorok wspomina o nich (וְשֶׁה + הַצֹּאן) zwłaszcza w pouczeniu na temat pasterzy narodu (Ez 34,1-34) oraz (tylko הַצֹּאן) w zapowiedzi odnowy Izraela, w przepisach ofiarniczych (Ez 36,37.38; 43,23.25). Miara stada została określona liczbą dwustu sztuk.

Taka ilość owiec była znaczna i zaspokajała potrzeby bardzo dużej rodziny. Przeciętne stada były mniejsze i liczyły do stu sztuk. Taką liczbę owiec mógł bezpiecznie prowadzić jeden pasterz, który często do pomocy miał kilka psów przebywających na końcu stada.

Wypasanie owiec należało do najważniejszych zajęć pasterskich. Wyszukiwano najlepsze miejsca. Na Pustyni Judzkiej w okresie zimowym trudno znaleźć stosowne pastwiska. Trochę zieleni pojawia się przy źródłach wody i stałych potokach (np. Wadi Qelt). Takie miejsca Ezechiel nazywa *נַפְּוֹיָה* (*napój, dobrze nawodniona ziemia*) od czasownika *נָסַק* (*nawadniać, dostarczać napoju*). Miejsc nawodnionych nie było dużo wokół Jerozolimy, a tym bardziej pastwisk zaspokajających potrzeby ogromnego stada (dwustu sztuk). Ezechiel przedstawia zatem sytuację idealną, czyli ogromne stado oraz obficie nawodnioną ziemię. Dla tradycyjnego Izraelity obraz ten był synonimem życia w pełni dostatkowego i bezpiecznego. Zaistnienie właśnie takiej sytuacji sugeruje początkowa fraza w. 15.

Z całego wielkiego stada miała być wybrana jedna sztuka (5% całości) w celach ofiarniczych. Ze względu na doskonałe środowisko przybywania owiec nie było problemu ze znalezieniem takiej sztuki, która odpowiadałaby przepisom ofiarniczym (bez skazy). Prorok wymienia trzy rodzaje ofiar: (*będzie*) *na ofiarę pokarmową, i na ofiarę całopalną, i na ofiary biesiadne*. Celem tych ofiar było *przebłaganie* (*כִּפּוּר*), o którym pisał prorok już w tekście Ez 43,20-26. Do zestawu ofiarniczego w tym zakresie należały również ofiary za grzech (*חַטָּאת*) i *zadośćuczynienia* (*אַשָּׁמ*), o których prorok wspomina na innych miejscach (Ez 40,39; 42,13.19.21.22.25; 44,27.29; 45,17.19.22.23.25; 46,20). W. 15 kończy uroczysta formuła: *wyroczenia Pana, Jahwe*, która odnosi się do całego fragmentu (ww. 10-15) strukturuwanego ideą sprawiedliwej miary i zasady skrupulatności w przestrzeganiu prawa odnoszącego się do dąnin kultycznych. Prawo to wynikało z zamysłu Jahwe i było w pełni obligujące Izrael. Dopełnienie tych myśli zawarte jest w ww. 16-17.

Ez 45,16

כָּל הָעָם הָאָרֶץ יִהְיוּ אֶל־הַתְּרוּמָה הַזֹּאת לְנָשִׂיא בְּיִשְׂרָאֵל:

Cały lud ziemi będzie (zobowiązany) do daru tego, dla księcia w Izraelu.

הָאָרֶץ LXX brak

Formuła *cały lud ziemi* odnosi się do całej społeczności Izraela (za wyjątkiem księcia oraz kapłanów i lewitów). Ta ogromna grupa społeczna w tradycji prawodawstwa Mojżeszowego była zobowiązana do udziału w darach ofiarnych (w skromnych wymiarach): wykup pierworodnego, pierwocin i dziesięciny (Kpł 23,9-22; 27,30-32; Lb 18,15-19). W nowym prawodawstwie powinności Izraela będą znacznie rozszerzone. Lud ziemi zostanie zobowiązany do ofiarowania *הַתְּרוּמָה* (*daru*), a więc tego wszystkiego, co zostało wyszczególnione już wcześniej (ww. 13-15). Depozytariuszami *daru* będą książęta, którzy nie będą więcej kojarzeni z nadużyciem władzy, będą bowiem postępowali w prawie i sprawiedliwości (ww. 9-12).

Ez 45,17

וְעַל־הַנָּשִׂיא יִהְיֶה הָעוֹלוֹת וְהַמִּנְחָה וְהַנֶּסֶךְ בַּחֲגִים וּבַחֲדָשִׁים וּבִשְׂבָּתוֹת בְּכָל־
מוֹעֲדֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל הוֹאֵי־עֹשֶׂה אֶת־הַחֲטָאת וְאֶת־הַמִּנְחָה וְאֶת־הָעוֹלָה וְאֶת־
הַשְּׁלָמִים לְכַפֵּר בַּעַד בֵּית־יִשְׂרָאֵל:

A na księciu będzie (spoczywać powinien) ofiar całopalnych i ofiary pokarmowej, i ofiary płynnej w święta, i w now księżyc, i w szabaty, we wielkim czasie wyznaczonym (dla) domu Izraela; on uczyni ofiary za grzech i ofiary pokarmowe, i ofiary całopalne, i ofiary biesiadne, dla przebłagania za dom Izraela.

Rola księcia przyjmującego *dar* ofiarny (w. 16) została wzbogacona o nowe aktywności (w. 17). Prorok kładzie akcent w swym opisie na rolę księcia i rozpoczyna frazę od formuły: *A na księciu (וְעַל־הַנָּשִׂיא) będzie (...)*. Książę staje się istotnym ogniwem w łańcuchu posługi ofiarniczej. W ten sposób wyłaniają się trzy grupy społeczne w Izraelu, które będą miały ważną rolę w służbie świątynnej. Pierwszą grupę stanowi lud ziemi, który ofiarowuje *dar* (ofiarny), a drugą – książę, który przyjmuje *dar* i podejmuje ważne czynności (הוֹאֵי־עֹשֶׂה). Nie oznacza to, że będzie zastępował kapłanów (trzecia grupa) w składaniu przez nich ofiar, choć takie praktyki znane były w przeszłości, np. w czasach Dawida (por. 2 Sm 6,13), w przyszłości jednak one zanikły i ofiarnikami byli wyłącznie kapłani. Książę był zatem odpowiedzialny za dostarczenie żertw ofiarnych. Liczne rodzaje ofiar, jakie są wymienione w w. 17 z jednej strony powtarzają te wspomniane w w. 15 (*ofiara pokarmowa, ofiara całopalna, ofiary biesiadne*) i dodają kolejne: *ofiary płynnej, ofiary za grzech* (dwukrotnie zostały wymienione *ofiara całopalna i ofiara pokarmowa*). Książę będzie aktywny we

wszystkie dni uroczyste, które wymienia Ezechiel: *w święta, i w nów księżycy, i w szabaty, we wielkim czasie wyznaczonym dla domu Izraela*. Każda z tych uroczystości stanie się okazją do oddania chwały Jahwe i *przebłagania* (כִּפּוּר) domu Izraela przed obliczem Pana (por. w. 15). W tym dziele będą uczestniczyli również kapłani (+ lewici) – jako trzecia grupa społeczna w łańcuchu aktywności kultycznej Izraela.

Ryt oczyszczenia świątyni (45,18-20)

Czas oczyszczenia miejsca świętego (w. 18); funkcja kapłanów (w. 19); powtórzenie rytu w siódmym miesiącu (w. 20).

Ez 45,18

בְּהֵאמֵר אֲדֹנָי יְהוִה בְּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תִּקַּח פֶּרֶךְ-בֶּקָר תָּמִים וְחֹטֵאֵת
אֶת-הַמִּקְדָּשׁ:

Tak mówi Pan, Jahwe: W pierwszym (miesiącu), w pierwszym (dniu) miesiąca weźmiesz młodego cielca, potomka stada bez skazy, i oczyścisz miejsce święte.

אֲדֹנָי LXX brak

Rytm życia religijnego Izraela wyznaczały uroczystości obchodzone święta. Prawodawstwo w tym zakresie zostało sformułowane już w Prawie Mojżeszowym (Wj – Pwt), a także w późniejszych ustawach (okres monarchiczny). Do tej wielkiej tradycji nawiązuje Ezechiel. Wszystkie święta i uroczystości wynikają z postanowienia Jahwe: *Tak mówi Pan, Jahwe*. Ta formuła rozpoczynająca w. 18, zostanie następnie powtórzona w tekście 46,1 (cały blok Ez 45,18–46,15 poświęcony jest uroczystościom oraz roli księcia).

Prorok sięga do początku kalendarza: *W pierwszym (miesiącu), w pierwszym (dniu) miesiąca*. Kalendarz Izraela był kształtowany w oparciu o wielkie święta religijne, które są wspominane we wszystkich źródłach Pięcioksięgu: J, E, P, D (por. Wj 23,14-17; 34,18-23; Kpł 23,1-44; Pwt 16,1-17). Ezechiel

wskazując na pierwszy dzień pierwszego miesiąca (*Nisan* = marzec/kwiecień), wyznacza termin przeprowadzenia rytu oczyszczenia המקדש (miejsca świętego). W prawodawstwie Mojżeszowym znane były przypisy dotyczące pierwszego dnia każdego miesiąca: *Każdego pierwszego dnia waszego miesiąca macie złożyć Jahwe na całopalenie: dwa młode cielce, barana i siedem jednorocznych jagniąt bez skazy* (Lb 28,11). Kalendarz księżycowy, jaki był w użyciu, zwracał baczną uwagę na fazy księżyca, a nów (חדש) był uważany za początek miesiąca. Prorok korzystając z tej tradycji, odwołuje się (jako jedyny z proroków) do szczególnego znaczenia pierwszego miesiąca (*Nisan*), który niejako inauguruje czas odnowionej świątyni. Ezechiel nie precyzuje, czy chodzi to o doroczną uroczystość obchodzoną pierwszego dnia, pierwszego miesiąca, czy też o jednorazowe wydarzenie, jakim miało być oczyszczenie miejsca świętego. Czynność oczyszczenia wyrażona jest rdzeniem טח (grzeszyć, krzywdzić), który w osnowie piel znaczy: wymazać, oczyszczać z grzechu, zatem pierwsza ofiara miała za zadanie oczyścić z grzechu całe miejsce święte. Tworzyła się tym samym sfera oddzielona, sfera świętości (קדש). Takie miejsce miało być czymś trwałym. Mury i strzeżone bramy oddzielały *sacrum* od *profanum*, nic, co nieczyste, nie miało już dostępu do המקדש (miejsca świętego). To, co święte nie domagało się już cyklicznego oczyszczania, wydaje się zatem, że Ezechiel w w. 18 pisze o rycie jednorazowym, którego skutki będą trwałe.

Na żertwę rytu oczyszczenia miał być wybrany *młody cielec, potomek stada bez skazy*. Podobne wymaganie dotyczyło przepisów oczyszczenia ołtarza (Ez 43,23.25; por. Kpł 4,3; 16,3). Opis żertwy ofiarnej wskazuje na doniosłość rytu oczyszczenia i jego istotne znaczenie dla utworzenia strefy świętości, niezbędnej do sprawowania legalnego i błogosławionego kultu Jahwe.

Ez 45,19

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּם הַחֹטֵאת וְנָתַן אֶל־מִזְבֹּחַת הַבַּיִת וְאֶל־אַרְבַּע פְּנוֹת הָעֶזְרָה
לְמִזְבֵּחַ וְעַל־מִזְבֹּחַת שֶׁעַר הַחֵיצֹן הַפְּנִימִית:

I weźmie kapłan z krwi ofiary za grzechy, i da (ją) na odrzwia świątyni, i na cztery narożniki obramowania dla ołtarza, i na odrzwia bramy dziedzińca wewnętrznego.

על = אל

Kapłan (por. w. 4), który bezpośrednio wykonywał czynności ofiarnicze, stanowił najważniejsze ogniwo w społecznym łańcuchu służby świątynnej. Prorok opisuje w w. 19 jego funkcję, która będzie rozszerzeniem rytualnego: *weźmie kapłan z krwi ofiary za grzechy*. Motyw krwi pojawił się już w opisie poświęcenia ołtarza całopaleń (Ez 43,18.20) oraz dawnych i przyszłych ofiar składanych przez kapłanów (Ez 44,7.15). Ezechiel w kontekście rytualnego *pierwszego dnia* (w. 18) ponownie używa rdzenia **טטח**, tym razem na określenie *ofiary za grzechy* (**תִּטָּח**), która należała do jednej z sześciu innych ofiar (por. w. 17). Kapłan weźmie krew jedynie z ofiary za grzechy w celu umieszczenia jej (dosłownie: *da*) na różnych miejscach świątynnych. Czynność ta przypominała ryt opisany w tekście Ez 43,20: *I weźmiesz z krwi jego i dasz na czterech rogach i w czterech narożnikach obramowania, i w obszarze dookoła, i oczyścisz go, i dokonasz pojednania jego*. Motyw czterech narożników obramowania powtarza się również w w. 19, a do tego dochodzą formuły: *odrzwia świątyni oraz odrzwia bramy dziedzińca wewnętrznego*. Chodzi zatem o przejścia, które znajdowały się po jednej i drugiej stronie ołtarza, na linii wschód – zachód. Naznaczona krwią przestrzeń będzie w ten sposób *oczyszczona* (**תִּטָּח**), a więc pozbawiona wszelkiej grzeszności. Koncentracja na motywie **טטח** dowodzi, iż lud pozostający poza Jahwe będzie zawsze obciążony grzechem. Strefa świętości ma stać się dla niego miejscem zbawienia i bezpieczeństwa, którego nigdy Izrael nie posiadał poza świątynią.

Ez 45,20

וְכִן תַּעֲשֶׂה בַשְּׁבַעָה בַּחֹדֶשׁ מֵאִישׁ שָׁגָה וּמִפֶּתִי וּכְפָרָתָם אֶת־הַבַּיִת:

*I tak uczynisz w siódmym dniu w miesiącu, za męża błędzącego,
i za naiwnego, i prześlągacie świątynię.*

בַּחֹדֶשׁ LXX εν τω εβδομοω μηνι μια του μηνος

Pierwszy miesiąc (w. 18) będzie miał niezwykle znaczenie w pierwszych siedmiu dniach. Ten tygodniowy cykl wypełniony będzie czynnościami prowadzącymi do *oczyszczenia miejsca świętego* (**אֶת־הַמִּקְדָּשׁ תִּטָּח**) oraz *prześlągania świątyni* (**כְּפָרָתָם אֶת־הַבַּיִת**). Ezechiel wymienia tylko ramowe dni owego tygodnia (pierwszy i siódmy) i nie informuje na temat czynności wykonywanych w innych dniach tego okresu. Nie oznacza to jednak, że był to czas pozbawiony jakiegokolwiek aktywności. W analogii do opisu poświęcenia ołta-

rza: *Siedem dni będziesz sporządzał kozła na ofiarę za grzech na dzień; i (również) młodego cielca, potomka jałowki, i barana z trzody bez skazy, sporządzają* (Ez 43,25) można zakładać, że przez wszystkie dni były wykonywane stosowne czynności. Liczba siedem symbolizuje pełnię, zatem zastosowany ryt w doskonały sposób skutkował oczyszczeniem i pojednaniem strefy *sacrum*.

W. 20 kontynuując wcześniejszą myśl (ofiara z jałowki oraz umieszczenie krwi; ww. 18-19), zawiera polecenie odnoszące się do czynności wykonywanych w dniu siódmym. Będą one *uczynione* (הַעֲשֶׂה) ze względu na dwie grupy mężów: שָׁגָה (błądzący) oraz פְּתִי (naiwny). Rdzeń שָׁגָה (błądzić, źle postępować) używa Ezechiel zaledwie dwa razy (por. Ez 34,6). Pierwotnie termin ten oznaczał czynność błędzenia w drodze (ludzi i zwierząt), natomiast w prawodawstwie stał się technicznym określeniem odstępstwa od przykazań: *Jeżeli zaś cała społeczność Izraela pobłądzi (יִשְׁגוּ) przez nieuwagę i sprawa ta będzie ukryta przed oczami zgromadzenia, mianowicie to, że uczynili coś sprzecznego z przykazaniami Pana, i w ten sposób zawinili* (Kpł 4,13). Owo błędzenie mogło być postępowaniem nieumyślnym (Kpł 4,13), względnie celowym: *Zgromiłeś pyszałków; przekłęci błądzący od Twych przykazań!* (Ps 119,21). W tym drugim przypadku błędzenie stało się odstępstwem. Odstępstwo od prawa Jahwe wykluczało jednostkę ze społeczności Izraela zgromadzonego w świątyni. Drugie określenie, czyli פְּתִי, występuje jeden raz w Księdze Ezechiela i należy do słownictwa mądrościowego. Rdzeń פְּתִי wskazuje na osobę młodą, niedoświadczoną, potrzebującą pouczenia. Takimi byli uczniowie, młode pokolenie, których wykształceniem zajmowali się starsi, np. psalmista zapewnia: *Przystępność Twoich słów oświeca i naiwnych (פְּתִיִּים) naucza* (Ps 119,130). Jedynie Prawo Jahwe mogło pouczyć, czyli ukształtować naiwnego, względnie prostaczka (por. Ps 19,8; 116,6). W niektórych sytuacjach osoba nazwana פְּתִי była traktowana jako przeciwieństwo człowieka rozumnego (por. Prz 9,6; 14,15.18). Naiwny, gdy nie pozwala się pouczać, obiera drogę zguby (Prz 22,3; 27,12).

O jakiej grupie osób wspomina prorok używając tej pary określeń? Biorąc pod uwagę obręb ściśle sakralny, czyli dziedziniec wewnętrzny (w. 19), przystęp do niego mieli wyłącznie kapłani i lewici. Trudno ich jednak było nazwać naiwnymi, młodymi i niedoświadczonymi, mogli natomiast być błądzącymi. Prorok nie daje wprost odpowiedzi na tę kwestię. Wydaje się jednak, że ryt przeznaczony na siódmy dzień odnosił się do wszystkich członków społeczności Izraela, do wkraczających na teren święty, a więc dziedziniec zewnętrzny.

Na skutek podjętych przez kapłanów czynności dokona się *przebłaganie* (כַּפָּרָתָם) *świątyni* (הַבַּיִת). Rdzeń כַּפָּר (por. Ez 43,20.26; 45,15.17) został uży-

ty przez Ezechiela ostatni raz właśnie w tym wersecie. Jest to termin techniczny i występuje w opisie rytu Dnia Przebłagania (Kpł 16,23-28). Idea przebłagania jest niemal tożsamą z myślą o pojednaniu. Świątynia stanie się miejscem i znakiem pojednania całego Izraela z Jahwe.

Uroczystości paschalne i Święto Szałasów (45,21-25)

Czas świętowania Paschy (w. 21); funkcja kapłanów (w. 22); siedem dni obchodzonych uroczystości (ww. 23-24); celebrowanie Święta Szałasów (w. 25).

Ez 45,21

בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם הַפֶּסַח חֹג שְׁבַע יָמִים מִצּוֹת יֵאָכֵל:

W pierwszym (miesiącu), w czternastym dniu miesiąca, będzie dla was Pascha, święto siedmiu dni, (kiedy to) chleby niekwaszone będą spożywane.

Pierwszy miesiąc (por. w. 18), czyli *Nisan* (por. Wj 34,18), był dla Izraela miesiącem wyjątkowym ze względu na świętowanie Paschy: *Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Jahwe. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu świętować będziecie* (Wj 12,14). Ofiara paschalna składana była o zmierzchu czternastego dnia miesiąca *Nisan* (por. Wj 12,6). Uroczystości trwały siedem dni, w czasie których spożywano wyłącznie praśne chleby (Wj 12,15). Święto Paschy było pamiętką i urzeczywistnieniem cudownego ocalenia narodu z niewoli egipskiej. Po spożyciu baranka w piętnastym dniu *Nisan* rozpoczynało się święto Praśników. Obie uroczystości stały się wielkim świętowaniem paschalnym. Ezechiel podkreśla znaczenie tej uroczystości również dla rytu odnowionej świątyni: *będzie dla was Pascha, święto (גִּת) siedmiu dni, (kiedy to) chleby niekwaszone będą spożywane*. Termin גִּת (*procesja, taniec, uroczystość, pielgrzymka*) pojawia się u Ezechiela kilkakrotnie (Ez 45,17.21.23.25; 46,11) i nawiązuje do tradycji świąt pielgrzymkowych. W Izraelu znane były trzy takie święta: Tygodni (Pwt

16,9,12), Szałasów (Pwt 16,13-15) oraz Paschy/Przaśników (por. Wj 34,25; Pwt 16,1-8.16). Ezechieli utożsamia święto Paschy ze świętem Przaśników.

Ez 45,22

וַעֲשֵׂה הַנְּשִׂיא בַּיּוֹם הַהוּא בְּעֶדּוֹ וּבְעֶד כָּל-עַם הָאָרֶץ פֶּר חֲטָאֵת:

*I uczyni książkę w dniu tym, za siebie, i za cały lud ziemi, cielca
na ofiarę za grzech.*

W. 22 podaje szczegół związany z świętowaniem Paschy. Uwaga Ezechie-
la spoczywa na księciu, którego zadania były już wielokrotnie wspominane
(por. ww. 7.8.9.16.17), lecz pierwszy raz w kontekście tego centralnego święta
(גִּתָּ) w Izraelu. Tradycyjnie była to uroczystość celebrowana przez wszystkich
mieszkańców (Wj 34,25). O zmierzchu zabijano baranka (Wj 12,6), w okre-
sie świątecznym wykonywano tę czynność na dziedzińcu kapłanów (czynił to
właściciel, a nie kapłan), następnie baranek był przynoszony do domu. Uczta
paschalna miała charakter rodzinny, której przewodniczył patriarcha rodu (Wj
12,3-4). Ezechieli szanując znaczenie tego święta, ujmuje jego celebrację w per-
spektywie Izraela jako jednej wielkiej rodziny. Funkcję patriarchy rodu speł-
nia sam książę. Izrael jest ponownie zjednoczony, a więzy łączące wszystkich
członków ludu miały opierać się na relacji ojciec – syn, co w ówczesnej kul-
turze było traktowane jako wzorzec. Izrael odbudowywał w ten sposób swój
pierwotny charakter, a więc taki, jaki konstytuował go w okresie patriarchal-
nym. Pierwowzorem odnowy Izraela była natomiast reforma króla Ezechiasza,
który dołożył wiele starań o to, by święto Paschy jednoczyło cały lud (2 Krn
30,1-14); król czuł się odpowiedzialny za cały naród i zanosił modły do Pana:
*Jahwe, w dobroci swej racz przebaczyć tym wszystkim, którzy szczerym sercem
szukali Jahwe, Boga swych ojców, choć nie odznaczali się czystością wymaganą
do spożywania rzeczy świętych* (2 Krn 30,18b-19). Ezechieli nie podaje szcze-
gółowych informacji na temat roli księcia, poza kwestią przygotowania przez
niego ofiary z cielca (פֶּר) za grzech (חֲטָאֵת). Święta paschalne w pierwszym
rzędzie upamiętniały Wyjście, a więc wybawienie, jakie naród otrzymał od
Jahwe. Prorok tymczasem koncentruje się na kwestii oczyszczenia, pojedna-
nia, usunięcia wszelkiego grzechu. Było to zgodne z ogólną tendencją teolo-
giczną Ezechieła, który prezentuje temat oczyszczenia i pojednania począw-
szy od wzmianki o powrocie chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,1-12). Prorok
wykazuje, iż najważniejszą kwestią, przed jaką stał lud, było oczyszczenie się

z wszelkiego grzechu i owocne uczestnictwo w kulcie świątynnym. Ezechiel nie wspomina o ofierze z baranka, lecz o ofierze z *cielca* (פֶּרֶךְ), który z Prawie Mojżeszowym wraz z barankiem i siedmioma jagniętami miał być ofiarowany dnia piętnastego *Nisan*, w święto siedmiu dni (Lb 28,16-19).

Ez 45,23

וְשִׁבַּעַת יְמֵי־הַחֹג יַעֲשֶׂה עֹלָה לַיהוָה שִׁבַּעַת פָּרִים וְשִׁבַּעַת אֵילִים תָּמִיד לַיּוֹם שִׁבַּעַת הַיָּמִים וְחֹטְאֹת שְׂעִיר עִזִּים לַיּוֹם:

I siedem dni (będzie) święto (pielgrzymie); uczyni ofiarę całopalną dla Jahwe: siedem cielców i siedem baranów bez skaz codziennie (przez) siedem dni, a ofiarę za grzech, owłosione kozły codziennie.

Pascha i Święto Tygodni, stopione w jeden okres świąteczny, będą wypełnione czynnościami ofiarniczymi, które nadzorować będzie książę. Ezechiel nie powtarza nazwy הַפֶּסַח (*Pascha*), lecz חֹג (*święto*), podkreślając tym samym jego charakter pątniczy. W. 23 strukturalizowany jest rdzeniem יוֹם (*dzień*) oraz liczbą *siedem* (שִׁבַּע); oba rdzenie użyte są w wypowiedzi cztery razy. Chodzi o pełny okres święty obchodzony w świętym miejscu. Pielgrzymkowy charakter tej uroczystości sprawia, że w czasie obchodu siedmiu dni *święta* (חֹג) obecny będzie cały Izrael. Codziennie, przez siedem dni będą składane ofiary całopalne dla Jahwe. Ofiarowanych będzie: *Siedem cielców i siedem baranów bez skaz*. Wprawdzie pierwotne prawo nic nie mówiło na temat tych ofiar (Wj 12–13), zostało ono jednak uzupełnione w prawodawstwie kapłańskim, które wspomina o ofierze z cielców, baranów i jednorocznych jagniąt (Lb 28,16-25).

Ezechiel ponownie wspomina ofiarę *za grzech* (חֹטְאֹת) składaną z kozłów. W ten sposób motyw oczyszczenia i pojednania doznaje swej kontynuacji (por. ww. 17-22).

Ez 45,24

וּמִנְחָה אֵיפָה לַפָּר וְאֵיפָה לְאֵיל יַעֲשֶׂה וְשֶׁמֶן הַיִּין לְאֵיפָה:

A ofiara pokarmowa: efa dla cielca, i efa dla barana, uczyniona będzie (przez niego); a (także) oliwy hin dla efy.

Uzupełnieniem krwawych ofiar miały być ofiary *pokarmowe* (מִנְחָה). Zarówno dla cielca, jak i dla barana była przewidziana miara jednej *efy*, prawdopodobnie czystej mąki, a do tego *hin* (ok. cztery litry) oliwy. To rozszerzenie rytuału ofiarniczego (podanie miar ofiar pokarmowych) sprawowanego podczas Paschy wskazuje na specyficznie Ezechielowo ujęcie tego istotnego doświadczenia religijnego Izraela (prorok być może znał tradycję zawartą w Lb 28,20-21).

Ez 45,25

בַּשְּׁבִיעִי בַּחֹמֶשֶׁת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּחַג יַעֲשֶׂה כָּאֶלֶּה שְׁבַעַת הַיָּמִים כַּחֲטָאֵת
כְּעֹלָה וְכַמִּנְחָה וְכִשְׁמֹן:

*W siódmym (miesiącu), w piętnastym dniu miesiąca, w święto
uczyni to samo przez siedem dni, tak ofiarę za grzech, jak ofiarę
całopalną, i tak ofiarę pokarmową, i jak oliwę.*

Fragment Ez 45,18-25 zawiera dwa ramowe określenia chronologiczne. W w. 18 jest mowa o miesiącu pierwszym, natomiast w w. 25 – o siódmym (*Tiszri*). Ezechiel tym samym dzieli rok na dwie części (wiosenno-letnią i jesienno-zimową). Tej pierwszej części poświęca prorok *gros* swej wypowiedzi, natomiast do okresu jesienno-zimowego nawiązuje jedynie w w. 25. Mowa jest tu o obchodach kolejnego święta pątniczego (אָהַר), które nie zostało jednak nazwane. W kalendarzu Izraela obchodzono na jesień *Święto Namiotów* (חַג הַסֻּכּוֹת). Podstawą jego obchodów było radosne dziękczynienie za zbiory (Wj 16,13). Było to święto, w którym należało pielgrzymować do Jerozolimy, a jego obchody trwały siedem dni. Wspominano wówczas także poświęcenie świątyni Salomona. Według Kpł 23,33-34 święto obchodzono przez osiem dni: *Piętnastego dnia tego siódmego miesiąca jest Święto Namiotów* (w. 34), w ósmym dniu składano specjalne ofiary. Izraelici mieli przez siedem dni mieszkać w szałasach na pamiątkę pobytu na pustyni po wyjściu z Egiptu (Kpł 23,42-43). Ezechiel nie posługuje się określeniem חַג הַסֻּכּוֹת, lecz używa prosty termin אָהַר, który oznacza święto pątnicze, a taką uroczystością obchodzono na jesień było wyłącznie Święto Namiotów, bardzo licznie i uroczyście celebrowane, zwłaszcza po reformie Ezdrasza (Ne 8,17). Prorok nie odnosi się do szczegółów barwnego sposobu obchodzenia tego święta. Jego uwaga ponownie koncentruje się na temacie ofiar i oczyszczenia. Rodzaj ofiar wymienionych w w. 25 nawiązuje do ofiar wspominanych już wcześniej (ww. 23-24). Tym razem *ofiara za grzech*

(טָאָר) została umieszczona na pierwszym miejscu; prorok mocno akcentuje podstawowy motyw całego fragmentu (ww. 13-25), w którym dominuje kwestia oczyszczenia, czyli usunięcia wszelkiej przeszkody w uczestnictwie Izraela w kulcie sprawowanym w odnowionej świątyni.

Celebrowanie szabatu i Święta Nowiu (46,1-7)

Wschodnia brama dziedzińca wewnętrznego i funkcja księcia (ww. 1-2); postawa ludu ziemi (w. 3); ofiary składane w szabaty i w Święto Nowiu (ww. 4-7).

Ez 46,1

כֹּה־אָמַר אֲדֹנָיִי יְהוָה שַׁעַר הַחֹצֵר הַפְּנִימִית הַפְּנֵה קָדִים יִהְיֶה סָגוּר שֵׁשֶׁת יָמִי
הַמַּעֲשָׂה וּבַיּוֹם הַשַּׁבָּת יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח:

Tak mówi Pan, Jahwe: Brama dziedzińca wewnętrznego, zwrócona na wschód, będzie zamknięta sześć dni pracy, a w dniu szabatu będzie otwarta, i w dniu nowiu księżycy będzie otwarta.

אֲדֹנָיִי LXX brak

Prorok zaznacza zmianę w narracji, rozpoczynając kolejny werset (46,1) od formuły: *Tak mówi Pan, Jahwe* (por. 45,18). Powraca temat *bramy* (שַׁעַר), który dominował w opisie kompleksu świątynnego (Ez 40,3–42,15). Motyw ten pojawiał się również w kontekście kilku innych tematów (zwłaszcza powrotu chwały Jahwe, oraz służby świątynnej – zob. Ez 43,1-4; 44,1-17). W w. 1 prorok wskazuje ponownie na bramę wschodnią dziedzińca wewnętrznego. Była to jedna z trzech bram tego typu (Ez 40,28-37). Ich pierwowzorem były bramy zewnętrzne, które były jedynymi wejściami na teren świątynny; brama wschodnia była zamknięta (Ez 44,2). Również brama wschodnia dziedzińca wewnętrznego miała być *zamknięta* (סָגוּר). Prorok posługuje się tym samym słownictwem w opisie statusu obu bram wschodnich. Brama zewnętrzna miała być nieustannie zamknięta, natomiast brama wewnętrzna zachowała swą pod-

stawową funkcję, była bowiem zamykana i otwierana. Nie spełniała funkcji typowej bramy (zamykanej na noc i otwieranej na dzień), lecz miała charakter religijno-symboliczny. Nade wszystko zwrócona była na *wschód* (קִדְרִים), czyli w kierunku nadziei Izraela, skąd powróciła chwała Jahwe do świątyni (Ez 43,1-12). Wewnętrzna brama wschodnia była znakiem zarówno dla kapłanów, jak i dla całego Izraela. Zamknięta była przez sześć dni הַמַּעֲשֶׂה (*pracy*). Termin ten występuje jeden raz w Ez 40–48 (oznacza: *praca, osiągnięcie, dzieło*), często oznacza on twory pracy rąk człowieka (por. Ez 27,16-18), które pomnażały dobrobyt danej społeczności i umożliwiały intratny handel. Wzmianka o הַמַּעֲשֶׂה w w. 1 sugeruje, że w sześć dni tygodnia Izrael będzie się zajmował twórczą pracą, odpowiadając w ten sposób na polecenia otrzymane od Jahwe. Ta marginalna uwaga na temat pracy w kontekście Ez 40–48 jest niezwykle znamienna. Wskazuje na Izrael przebywający poza kompleksem świątynnym. W przestrzeni *profanum* lud miał się angażować w proces kształtowania oblicza ziemi. Ten teren nie był tak wzorowo przygotowany przez Jahwe jak było to w wypadku świątyni. Praca Izraela miała być czymś niezbędnym, była tworzeniem ważnej sfery otaczającej doskonałą przestrzeń świątynną.

Brama wschodnia *będzie otwarta* (יִפְתָּח) w dniach *szabatu* (הַשַּׁבָּת) i *nowiu księżyca* (הַחֹדֶשׁ). W w. 1 aż dwukrotnie prorok używa formy: *będzie otwarta* (brama); jest to wyjątek na tle całej Księgi Ezechiela. Jedynie w tekście Ez 33,22 również występuje dwukrotnie czasownik פָּתַח, który jednak odnosi się do tematu czynności symbolicznych: otwarte usta proroka i uzdolnienie do przemawiania po czasie niemości. Dla Ezechiela motyw otwarcia (bramy, ust) ma głębokie znaczenie symboliczne. Otwarcie dokonuje się za przyczyną Jahwe, to On stoi za tym wydarzeniem. Chodzi ostatecznie o otwarcie na Jego obecność, która była czymś absolutnie niezbędnym dla Izraela. Prorok podkreśla fakt, że uprzywilejowanym czasem kontaktu z Jahwe były dni szabatu oraz nowiu księżyca. Ten temat będzie Ezechiel rozwijał również w następnych wersach (ww. 2-6).

Ez 46,2

וּבָא הַנָּשִׂיא דֶּרֶךְ אוֹלָם הַשַּׁעַר מִחוּץ וְעָמַד עַל־מִזְוֹת הַשַּׁעַר וְעָשׂוּ הַכֹּהֲנִים
אֶת־עוֹלָתוֹ וְאֶת־שְׁלָמָיו וְהִשְׁתַּחֲוָה עַל־מִפְתָּן הַשַּׁעַר וַיֵּצֵא וְהַשַּׁעַר לֹא־יִסָּגֵר
עַד־הָעֶרֶב:

I wejdzie książę drogą przedsionka bramy z zewnątrz, i stanie przy odrzwiach bramy, i uczynią kapłani ofiarę całopalną,

i ofiary biesiadne; i głęboko się pokłoni na progu bramy, i wyjdzie; a brama nie będzie zamknięta aż do wieczora.

Splot motywu: książę – kapłan pojawia się wielokrotnie w fragmencie Ez 44,3–48,22, jednak wyłącznie w w. 2 te określenia występują w jednym wersecie. Ezechiel wyraźnie rozróżnia tu funkcję księcia i funkcję kapłanów. Przede wszystkim jest jeden *książę* (הַנָּשִׂיא) i wielu *kapłanów* (הַכֹּהֲנִים). Książę sprawuje władzę nad całym Izraelem, natomiast kapłani byli zobowiązani do składania ofiar w świątyni. W tej konstelacji książę znajdował się pomiędzy ludem a kapłanami i ta pozycja została wyeksponowana w w. 2. Podstawowa funkcja księcia została przedstawiona w sposób dynamiczny: *i wejdzie* (וַיָּבֹא) – *i wyjdzie* (וַיֵּצֵא). Jego obecność w sanktuarium ma charakter czasowy i była ściśle określona rytuałem. Miejscem przebywania władcy były *odrzwia* (מִזְוֵזֹת) bramy. Odrzwia w opisie Ezechiela nie były prostą konstrukcją tworzącą część bramy, lecz ważnym obiektem mającym swoją strukturę (por. Ez 41,21). Zgodnie z wymową w. 2, książę przybywał do odrzwi od strony przedsionka bramy, czyli opuszczając dziedziniec zewnętrzny, lecz nie wkraczał na dziedziniec wewnętrzny. Miał zająć pozycję *stojącą* (וַיַּעֲמֵךְ), która oznaczała szacunek wobec świętości i gotowość do okazania hołdu względem Jahwe. Postawa księcia w bramie wewnętrznej będzie miała inny charakter w stosunku do przewidzianej dla niego postawy w bramie zewnętrznej (wschodniej), gdzie mógł zasiadać i spożywać przed obliczem Jahwe (Ez 44,3). Różnorodność postaw władcy wskazuje również na gradację świętości różnych miejsc świątynnych. Władca zbliżając się (na pewną odległość) do Świętego Świętych, był zobowiązany do manifestowania swego całkowitego podporządkowania się Jahwe. Ten fakt w sposób najbardziej dosadny miał wyrażać akt prostracji, czyli głębokiego *pokłonu* (וַיִּשְׁתָּחוּ). To rzadkie określenie występuje w tekście Iz 51,23: *Nachyl się* (וַיִּשְׁתָּחוּ), *żebyśmy przeszli! I czyniłaś z twego grzbietu jakby podłogę i jakby drogę dla przechodzących*. Opis ujawnia głębię wykonywanego pokłonu, który był w zasadzie prostracją. Taka postawa miała ukazać służebny charakter władcy księcia, który wraz z całym ludem okazuje pełną uległość względem Jahwe i oddanie Mu czci. Władca dokona tego *na progu* (מִתְּחִלָּה) bramy. Próg (por. Ez 40,6: סָף) był ściśle określonym punktem granicznym, który znajdował się między dwoma sferami (dziedzińcem zewnętrznym i wewnętrznym).

Zadaniem księcia było przyjmowanie od całego ludu żertwy ofiarnej i przekazanie jej kapłanom. Spełniał funkcję nadzorcy wszystkich czynności wykonywanych w sanktuarium, znajdując się pomiędzy ludem a kapłanami. Władca mógł kontrolować to wszystko, co się dokonywało w obrębie świątym.

Ezechiel w opisie funkcji księcia umieszcza zdanie (wtrącenie), które odnosi się do zadań kapłanów: *i uczynią kapłani ofiarę całopalną, i ofiary biesiadne*. Ta informacja jest podporządkowana głównemu wątkowi (zadania władcy). Ezechiel podkreśla fakt, że książę nie mógł wkraczać na teren dziedzica wewnętrznego, a tym bardziej składać na nim ofiar. Ta przestrzeń i wykonywane na dziedzicu czynności były zarezerwowane wyłącznie dla kapłanów i ich pomocników, którzy pozostawali na służbie Jahwe, jednak nie byli całkowicie niezależną grupą społeczną Izraela. Ich posługa miała znaczenie dla całego ludu; byli nadzorowani przez księcia, a równocześnie pomagali władcy w wypełnianiu przez niego obowiązku oddawania czci Jahwe.

Ezechiel kończy w. 2 formułą: *a brama nie będzie zamknięta aż do wieczora*. Prorok nie pisze, o której porze dnia wejdzie i wyjdzie książę, oraz jak długo będzie trwał jego pobyt w sanktuarium. Te kwestie nie były tak istotne, natomiast ważną sprawą był fakt, iż książę przybywał do bramy wewnętrznej, gdy ta była otwarta, zamykano ją natomiast *wieczorem* (הָעֶרֶב), czyli po zakończeniu wszystkich czynności księcia i kapłanów.

Ez 46,3

וְהִשְׁתַּחֲווּ עַם־הָאָרֶץ פֶּתַח הַשַּׁעַר הַהוּא בַּשַּׁבָּתוֹת וּבְיְהוֹדִשִׁים לִפְנֵי יְהוָה:

I głęboko się pokłonią, lud ziemi, (przy) wejściu bramy tej, w szabaty, i w (święta) nowiu księżycy przed obliczem Jahwe.

Po informacjach na temat księcia i kapłanów (w. 2) prorok przechodzi do relacji o trzeciej grupie społecznej, jaką był *lud ziemi* (עַם־הָאָרֶץ). Zgodnie ze wcześniejszymi danymi, *lud ziemi* miał zajmować przestrzeń dziedzica zewnętrznego (Ez 42,14), mógł też korzystać na różny sposób z ofiarowywanych dóbr (Ez 44,11; 45,22), był odseparowany od kapłanów (Ez 44,19), miał być przez nich pouczany (Ez 44,12) oraz chroniony przez księcia (Ez 45,8-9), lud miał również składać daninę na ofiarę (Ez 45,16). Prorok wprowadza na żadnym miejscu nie prezentuje (w osobnym passusie) roli ludu w nowej świątyni (jak czyni to w wypadku kapłanów/lewitów oraz księcia), lecz rozsięga w tekście odniesienia na temat ludu ujawniają główne zarysy miejsca i roli tej społeczności w życiu odnowionego Izraela, zwłaszcza w zakresie kultycznym (por. Ez 46,9.18.20.24).

Miejscem przebywania ludu miał być dziedziniec zewnętrzny w jego wschodniej części. Izrael gromadził się przy najważniejszej bramie pro-

wadzącej do dziedzińca wewnętrznego (por. w. 1): *(przy) wejściu bramy tej* (הַהוּא). Ta formuła wyraźnie identyfikuje bramę z obiektem wcześniej wzmiankowanym (w. 1). Brama wschodnia prowadziła do dziedzińca wewnętrznego. Przez nią był widziany (na pierwszym planie) wielki ołtarz, za którym znajdowała się właściwa budowla świątynna. Brama była punktem ogniskującym zgromadzenia Izraela. Na progu bramy stawał książę, na wschód od niego znajdował się lud, a na zachód – kapłani i lewici. Książę dawał ludowi przykład właściwego zachowania się w sanktuarium. Władca jako pierwszy oddawał na progu głęboki pokłon (w. 2), który powtarzał cały lud ziemi (וְהָשִׁתְּחוּ). W ten sposób postawa tych dwóch grup społecznych się ujednolicała. Książę należał do ludu, choć jego pozycja miała charakter dominujący, był bowiem nadzorcą wszystkich czynności wykonywanych w sanktuarium. Lud ziemi nie miał możliwości obserwacji tego, co dokonywało się na terenie dziedzińca wewnętrznego, świadkiem tego był jedynie władca, stąd jego postawa była instruktywna dla zgromadzenia. Jego akt prostracji był równocześnie wezwaniem ludu, by odpowiadał identyczną postawą wobec Jahwe.

Zgromadzenia ludu ziemi odbywały się *w szabat, i w (święta) nowiu księżyca*, a więc w czasie, gdy brama wschodnia była otwarta (w. 1). Otwieranie i zamykanie tej najważniejszej bramy wewnętrznej wyznaczało rytm życia kultycznego, czyli czci oddawanej Jahwe. W procesie tym uczestniczyły wszystkie warstwy społeczne Izraela.

Ezechiel kończy w. 3 najistotniejszą informacją: *przed obliczem Jahwe*. Oblicze Jahwe skierowane było na cały Izrael (kapłani/lewici, książę i lud ziemi), a lud miał być zwrócony ku Jahwe. W ten sposób dokonywała się centralizacja ukierunkowania całego Izraela (por. Ez 43,24; 44,3.5; 46,9). Nie było możliwości zwrócenia oblicza ku innym obiektom, a zwłaszcza ku obcym bóstwom (por. Ez 44,12). Lud zwrócony był ku Panu i gromadził się w kompleksie świątynnym, i to na jego najważniejszej osi: wschód – zachód.

Ez 46,4

וְהָעֹלָה אֲשֶׁר־יִקְרַב הַנָּשִׂיא לַיהוָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁשָׁה כִּבָּשִׁים תָּמִימִם וְאֵיל תָּמִים:

A ofiarę całopalną, którą ofiaruje książę dla Jahwe w dniu szabatu, (stanowiąc będzie): sześć baranków bez skazy i baran bez skazy.

Postać księcia oraz jego rola w kulcie świątynnym została ponownie podkreślona przez proroka. W. 4 rozpoczyna się formułą: וְהָעֹלָה (a ofiara całopalna), która jest identyczna ze zwrotem występującym na początku tekstu Ez 20,32 (tu oznacza *wstępowanie* do ducha, czyli powzięcie zamysłu). Tak zainicjowana fraza stanowi wprowadzenie do tematu o wymiarze wertykalnym, w którym znalazło się całe zgromadzenie Izraela. Kapłani składali ofiarę całopalną, a dym tej ofiary unosił się ku niebu. Przyjęty przez Jahwe holokaust stawał się pieczęcią więzi Pana z Izraelem. Taka pieczęć ofiarna będzie obecna w *dniu szabatu* (por. w. 3).

Rola księcia będzie polegała przede wszystkim na dostarczeniu żertwy ofiarnej; tę czynność w w. 4 wyraża czasownik קרב (zblizać, zaopatrzyć, ofiarować). Zbliżenie (קרב) kapłanów (w świątyni) oznaczało złożenie ofiary na ołtarzu dla Jahwe (Ez 44,27), natomiast zbliżenie księcia oznaczało dostarczenie daru ofiarnego. W czasie szabatu było to sześć baranków bez skazy i baran bez skazy. O baranie (אֵיל) wspominał prorok już wcześniej (Ez 43,23.25; 45,23.24), natomiast motyw baranków (כֶּבֶשׂ) pojawia się pierwszy raz (por. ww. 4-7.11.13.15). Wszystkie zwierzęta będą bez skazy. Zadaniem księcia był również nadzór nad dostarczeniem żertwy ofiarnej pozbawionej wszelkich braków.

Ez 46,5

וּמִנְחָה אֵיפָה לְאֵיל וּלְכֶבֶשִׂים מִנְחָה מִתַּת יָדוֹ וְשֶׁמֶן הָיִן לְאֵיפָה:

A ofiarę pokarmową (stanowić będzie): efa dla barana, a dla baranków – ofiara pokarmowa, dar jego ręki, i oliwy hin dla efy.

Ofiara pokarmowa towarzysząca całopaleniom była już szczegółowo wzmiankowana przy okazji relacji na temat ofiar paschalnych (Ez 45,24), Ezechiel posługuje się podobnym słownictwem w w. 5 w kontekście przepisów dotyczących składania ofiar w szabat (por. w. 4). *Novum* natomiast stanowi formuła: *dar jego ręki* (por. w. 7). Ręka (יָד) symbolizuje dzieła wykonywane przez człowieka oraz jego czyny wynikające z głębokich pokładów serca człowieka. Formuła: *dar jego ręki* odnosi się do księcia. W jego ręku (dłoni) mogła pomieścić się miara ziarna przeznaczonego na ofiarę. Był to dar, w którym uczestniczył cały lud Izraela. Podobnie jak zwierzęta przeznaczone na ofiarę miały być bez skazy, również i ziarno musiało być wyborne i w słusznej mierze ofiarowane. Książę winien kierować się przepisami wyznaczającymi standardy

praktyk ofiarniczych. Prawość władcy względem Jahwe, miała owocować również jego prawością względem ludu.

Ez 46,6

וּבְיוֹם הַחֹדֶשׁ פֶּר בֶּן־בֶּקֶר תְּמִימִם וְשֵׁשׁ כִּבְשִׁים וְאַיִל תְּמִימִם יִהְיוּ:

A w dniu nowiu księżycy: cielec, potomek stada bez skaz, i sześć baranków, i baran bez skaz, niech będą (ofiarowane).

Po prezentacji przepisów dotyczących ofiar szabatowych (ww. 4-5), prorok ponownie podejmuje temat *nowiu księżycy* (הַחֹדֶשׁ). W tym czasie również były przewidziane czynności ofiarnicze: *cielec, potomek stada bez skaz, i sześć baranków, i baran bez skaz*. Cielec był wielokrotnie wzmiankowany przez proroka (np. Ez 43,19.23; 45,18.22), w tym również młody cielec, nazwany potomkiem stada (Ez 43,19.23.25; 45,18). Tego samego rodzaju zwierzęta były przeznaczane na żertwę ofiarną w trakcie obchodzenia różnorodnych świąt i uroczystości. Wszystkie musiały być *bez skaz* (תְּמִימִם). Zwykle prorok używa liczby pojedynczej תְּמִימִם (*bez skazy*), jednak w w. 6 aż dwukrotnie jest użyta liczba mnoga (por. Ez 45,23; 46,4). Taka forma jest często spotykana w Księdze Liczb (np. 28,3.9.11.19.31), w kontekście prezentacji przepisów (podaje większą ich liczbę) odnoszących się do ofiar składanych przy nowiu księżycy (Lb 28,11-15). Zastosowana forma jeszcze bardziej podkreśla nieskazitelność przygotowanej żertwy ofiary (we wszystkich aspektach). Obok młodego cielca, w dzień nowiu ofiarowano również *sześć baranków i barana* (podobnie jak w czasie szabatu, w którym nie ofiarowano jednak cielca – por. w. 4).

Ez 46,7

וְאֵיפָה לֶפָר וְאֵיפָה לְאַיִל יַעֲשֶׂה מִנְחָה וְלִכְבָּשִׁים כַּאֲשֶׁר תַּשִּׁיג יָדוֹ וְשֶׁמֶן הָיִן לְאֵיפָה:

A efe dla cielca, i efe dla barana, uczyni ofiarą pokarmową, a dla baranków tak jak sięgnie ręka jego, i oliwy hin dla efy.

Ofiary ze zwierząt będą proporcjonalnie uzupełniane ofiarami pokarmowymi i ofiarami z oliwy, podobnie jak to było w przypadku ofiar składanych w szabat (por. w. 5); prorok uzupełnia informację dodatkami: *efa dla cielca*. Od-

nośnie do proporcji ofiary pokarmowej (w stosunku do baranków) jej miarę wyznaczała ręka księcia. Tym razem prorok wprowadza w tym kontekście formułę: כַּאֲשֶׁר תִּשְׁיג יָדוֹ (tak jak sięgnie ręka jego), nie ma zatem tu mowy o darze (por. w. 5), lecz o czynności władcy określonej rdzeniem נִשְׁג (ogarnąć, dosięgnąć), w osnowie *hifil* w połączeniu z יָד (ręka) tworzy idiom: *dostarczyć* (jeden raz w Księdze Ezechiela, por. Kpł 5,11; 14,21.30; 25,26). Porcja ręki księcia nie została ściśle określona (np. *efa*). Nie oznacza to, że władca nie był zobligowany do dostarczenia określonej ilości daru ofiarnego (najczystszej mąki). Dodatki zawierające informacje o ręce księcia (ww. 5.7) podkreślają zaangażowanie władcy w procesie ofiarniczym. Było to zaangażowanie ściśle określone i nie mogło w niczym zastępować kapłanów w ich czynnościach.

Przybycie księcia i ludu ziemi (46,8-10)

Droga prowadząca przez przedsionek bramy (w. 8); droga prowadząca bramą północną (w. 9); droga książęca (w. 10).

Ez 46,8

וּבְבוֹא הַנָּשִׂיא דֶּרֶךְ אֹהֶלם הַשַּׁעַר יָבוֹא וּבְדֶרְכּוֹ יֵצֵא:

*A gdy będzie wchodził książę drogą przedsionka bramy, wejdzie,
i po drodze swojej wyjdzie.*

Prorok w dłuższej wypowiedzi formuluje zasady, jakie będą obowiązywały księcia (ww. 8-18). To on stał na czele ludu ziemi (w. 8), będąc najważniejszym reprezentantem całej społeczności. Prorok ponownie prezentuje władcę w sposób dynamiczny. Książę kierował postępowaniem całego Izraela (poza kapłanami). W bardzo krótkim w. 8 występują aż trzy czasowniki ruchu: בּוֹא (dwa razy) oraz יֵצֵא (jeden raz), a do tego rzeczowniki: דֶּרֶךְ (droga, dwa razy), אֹהֶלם (przedsionek) i הַשַּׁעַר (brama). Ezechiel umieszcza ruch księcia na drodze świątynnej w kontekście bramy i przedsionka. Ten ruch miał charakter dwustronny: wchodzenie i wychodzenie. Droga księcia została bardzo precyzyjnie określona, nie było dla niej żadnej alternatywy; była to „jego” droga

(וּבְדֶרֶכָּהּ), która wiodła do przedsionka wewnętrznej bramy wschodniej (por. w. 1). To miejsce nie było „rezydencją” królewską, lecz punktem wyznaczonym dla jego przebywania podczas dni świątecznych. Przepisy obligowały władcę do zachowania rytmu przybywania i odchodzenia (tą samą drogą), nie mógł zatem ingerować bezpośrednio w to wszystko, co się działo na dziedzińcu wewnętrznym (por. Ez 44,3; 46,2).

Ez 46,9

וּבְבוֹא עַם-הָאָרֶץ לִפְנֵי יְהוָה בַּמּוֹעֲדִים הָבֹא דֶרֶךְ-שַׁעַר צָפוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת יֵצֵא
דֶרֶךְ-שַׁעַר נָגֶב וְהָבֹא דֶרֶךְ-שַׁעַר נָגֶב יֵצֵא דֶרֶךְ-שַׁעַר צָפוֹן לֹא יָשׁוּב דֶרֶךְ
הַשַּׁעַר אֲשֶׁר-בָּא בוֹ כִּי נָכְחוּ יֵצְאוּ:

A gdy będzie wchodził lud ziemi przed obliczem Jahwe w czasie wyznaczonym, wejdzie drogą bramy północnej, aby oddać pokłon, i wyjdzie drogą bramy południowej; a wchodzący drogą bramy południowej wyjdzie drogą bramy północnej; nie wróci się drogą bramy, którą wszedł w nią, lecz naprzeciw niej wyjdzie.

W. 9 rozpoczyna się identycznie jak poprzednia fraza: וּבְבוֹא (a gdy będzie wchodził), jednak w miejsce księcia (w. 8) pojawia się wzmianka o ludzie ziemi. Prorok jest konsekwentny w swej relacji, a zasady odnoszące się do księcia aplikowane są następnie (w zmienionej formie) do obowiązków ludu (ww. 2-3). Lud ziemi naśladuje zachowanie księcia. Tym razem jednak prorok nie wspomina bramy wewnętrznej, docelowego miejsca księcia, lecz bramy zewnętrzne (północną i południową).

Prorok do tego miejsca pisał o świątach szabatu i nowiu księżyca (ww. 1-7), w w. 9 natomiast pojawia się określenie מוֹעֵד (spotkanie, zebranie, czas wyznaczony). W sensie religijnym termin ten oznaczał miejsce lub czas święty (np. namiot spotkania). O świątach (מוֹעֲדִים) obchodzonych w Jerozolimie i składanych w jego czasie ofiarach wspomina prorok w tekście Ez 36,38 (por. 44,24; 45,17). Jerozolima była dla Izraela miejscem spotkań i celebrowania wielkich świąt, a lud przybywał do miasta zwłaszcza w trzy święta pątnicze (Przaśników, Tygodni i Szałasów). Ezechiel używając ogólnego określenia מוֹעֵד, wskazuje na każde święto obchodzone w sanktuarium przy udziale ludu. Lud będzie miał wyznaczoną drogę pielgrzymią (swoją) wewnątrz kompleksu świątynnego. Terenem jego poruszania będzie dziedziniec zewnętrzny, do którego prowadziły dwie otwarte bramy (pół-

nocna i południowa). Obie były do dyspozycji ludu. Ezechiel podaje zasady ruchu obowiązujące wewnątrz sanktuarium. Ta część ludu, która wkroczyła na dziedziniec zewnętrzny od strony północnej, opuści go bramą południową, i na odwrót – ci, którzy weszli od strony południowej, wyjdą z miejsca świętego bramą północną. Punktem wspólnym dla wszystkich będzie rejon bramy wschodniej (wewnętrznej); było to miejsce zarezerwowane dla księcia, przy którym gromadziła się cała społeczność Izraela. Tak zorganizowany ruch wewnątrz sanktuarium pozwalał na przenikanie się wzajemne grup „północnych” i „południowych”, bez niebezpieczeństwa separacji jednych od drugich. Najważniejszym celem przybycia do sanktuarium było przebywanie *przed obliczem Jahwe* (לְפָנֵי יְהוָה), *aby oddać (Mu) pokłon* (por. w. 3).

Słownictwo zastosowane w w. 9 w dużym stopniu jest tożsame z terminologią użytą w w. 8 (*droga, wejść, wyjść*), lecz zostało wzbogacone o temat zgromadzeń świątecznych oraz oddawania pokłonu Jahwe. W tych wydarzeniach, wraz z ludem, w pełni partycypuje książę, który był zobowiązany do szczególnego sposobu poruszania się w rejonie wewnętrznej bramy wschodniej. Książę wraz z ludem wkraczał do sanktuarium tą samą bramą zewnętrzną.

Ez 46,10

וְהַנָּשִׂיא בְּתוֹכָם בְּבוֹאָם יְבוֹא וּבִצְאָתָם יֵצְאוּ׃

A książę (będący) pośrodku nich, gdy oni będą wchodzić, (on również) wejdzie, a gdy będą wychodzić, (wszyscy razem) wyjdą.

W w. 10 prorok ujawnia z jednej strony ścisły związek księcia i ludem, a z drugiej wskazuje na jego centralne miejsce, zgodnie z relacją zawartą w całym fragmencie (ww. 8-18). Książę znajdował się *pomiędzy* (בְּתוֹכָם) ludem, a więc pośrodku zgromadzenia. Stanowi jego część integralną, a zarazem powołany był do troski o cały Izrael, na wzór Dawida – pomazańca Jahwe (por. Ez 37,34). Świąteczny rytym życia władcy i ludu ziemi miał być całkowicie zharmonizowany: *gdy oni będą wchodzić, (on również) wejdzie, a gdy będą wychodzić, (wszyscy razem) wyjdą*. W tym powszechnym rytym zachowań świątynnych nie będą uczestniczyli jednak kapłani i lewici, których miejsce przebywania i pełnionych obowiązków wyznaczał dziedziniec wewnętrzny wraz z budowlą świątynną. Prorok podkreśla fakt, że dążenia księcia i dążenia ludu będą się pokrywały. Nie będzie rozziwu między panującym a poddanymi. Wspólnie będą wchodzić i wychodzić ze świątyni. Będą obecni przed

obliczem Jahwe i oddadzą Mu pokłon. Wydarzenie świątynne miało stać się wzorcem relacji: władca – lud we wszystkich dziedzinach życia realizowanych poza świątynią. Na terenie świątyni miało się kształtować nowe oblicze całego Izraela, który nie powróci już do grzechów przeszłości, a zwłaszcza do występków przywódców (władców), którzy walnie się przyczynili do upadku pierwszej świątyni. Podstawowy problem Izraela będzie rozwiązany na terenie świątynnym. Nie będzie już rozłamu w społeczności, lecz nastanie harmonia, którą w sposób obrazowy prezentuje powszechny rytym procesyjny dokonujący się (książę z ludem ziemi) na terenie świątynnym.

Ofiara księcia (46,11-12)

Ofiara ze zwierząt i oliwy (w. 11); dobrowolna ofiara księcia, jej kontekst (w. 12).

Ez 46,11

וּבְחֲגִים וּבְמוֹעֲדִים תִּהְיֶה הַמִּנְחָה אֵיפָה לֶפָר וְאֵיפָה לָאֵיל וְלִכְבָּשִׁים מִתַּת יָדוֹ וְשֶׁמֶן הֵין לָאֵיפָה:

A w święta, i w czasie wyznaczonym będzie ofiara pokarmowa: efa dla cielca i efa dla barana, i dla baranków, dar ręki jego, i oliwy hin dla efy.

Temat różnego rodzaju uroczystości i ich świętowania stanowi ważny element całej Księgi Ezechiela. Każda z uroczystości była okazją do uczczenia Jahwe (por. Ez 45,17). W. 11 rozpoczyna się od schematycznej formuły: וּבְחֲגִים וּבְמוֹעֲדִים (*a w święta, i w czasie wyznaczonym*). Kwestia obchodzenia uroczystości była niezwykle ważna dla Izraela, bowiem dni świąteczne miały strukturuować całość rytmu życia społeczność ludu Jahwe, ten rytym miał być czymś ważniejszym od rytmu zmian pór roku. Ezechiel wzbudzając nową świadomość w narodzie, który przebywał w niewoli, wskazuje na czas świętowania, miał on być dla Izraela znakiem prawdziwej wolności, a więc stanu wyznaczającego przyszłość całego ludu. Ponowne wskazanie na różnego

rodzaju ofiary nie jest zwykłą powtórką (por. ww. 5.7), lecz podsumowaniem dotychczasowych pouczeń, które miały utrwalić, zwłaszcza w świadomości księcia, obowiązki kultyczne, jako istotnego wyrazu podległości i wierności okazywanej Jahwe (według Ezechiela sprawowane będą w nowym duchu i nowym sercu – por. Ez 36,26-27). Postawa władcy winna stać się wzorcową i inspirującą dla ludu ziemi, a Jego hojność (*dar ręki jego*) – znakiem obfitości daru Pana.

Ez 46,12

וְכִי־יַעֲשֶׂה הַנָּשִׂיא נִדְבָה עוֹלָה אוֹ־שְׁלָמִים נִדְבָה לַיהוָה וּפָתַח לוֹ אֶת הַשַּׁעַר
הַפְּנִי קָדִים וְעָשָׂה אֶת־עֹלָתוֹ וְאֶת־שְׁלָמָיו כַּאֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְיוֹם הַשַּׁבָּת וַיֵּצֵא
וְסָגַר אֶת־הַשַּׁעַר אַחֲרֵי צֵאתוֹ:

A gdy uczyni książę ofiarę dobrowolną: ofiarę całopalenia lub ofiary biesiadne, (jako) ofiarę dobrowolną dla Jahwe, i otwórzy się mu bramę zwróconą ku wschodowi, i uczyni ofiarę całopalną swoją, i ofiary biesiadne swoje, tak jak będzie czynił w dzień szabatu; i będzie wychodził, i zamknie się bramę po wyjściu jego.

Aktywność księcia nie miała się ograniczać jedynie do przygotowywania zertwy ofiarnej i uczestnictwa w jej składaniu (podczas oficjalnych świąt), lecz władca winien również wykazywać inicjatywę w składaniu *ofiary dobrowolnej* (נִדְבָה). Była ona przewidziana także w Prawie Mojżeszowym (Kpł 22,18-25; Lb 15,1-12; por. Pwt 12,6.17; 16,10; 23,24; Oz 46,12; Am 4,5). Rdzeń נָדַב (*nakłaniać, pobudzać, mieć upodobanie, dobrowolnie ofiarować*) Ezechiel stosuje jeden raz w swym piśmie i to w kontekście zaleceń dawanych księciu. Charakter składanych ofiar dobrowolnych nie został przez proroka ściśle określony tak pod względem chronologicznym, jak i ilościowym, jedynie zostały podane informacje na temat jakości ofiar. Książę będzie mógł owe ofiary przygotowywać w czasie, który uzna za stosowny (poza okresem świątecznym, w tym i szabatem), a tym samym uświęcać będą one dzień powszedni, będzie to bowiem *ofiara dobrowolna dla Jahwe*.

Na ryt הנָּשִׂיא (*ofiar dobrowolnych*) przewidziane były dwa rodzaje ofiar: עוֹלָה (*ofiara całopalna*) lub שְׁלָמִים (*ofiara biesiadna*). Miały one szczególny charakter. Ofiara całopalna była całkowicie przeznaczona dla Jahwe i podkreślała więzy Izraela z Panem, natomiast ofiara biesiadna (poza relacją z Jahwe)

cementowała więzy w społeczności Izraela; części z ofiar przewidziane były również dla wspólnotowego spożywania przez cały lud. Zatem książęca inicjatywa składania ofiar dobrowolnych miała za zadanie pogłębianie relacji Izraela z Jahwe oraz konsolidowania całej społeczności wokół służby dla Pana. Element religijny był najważniejszym faktorem jedności narodu, przewyższał nawet wymiar naturalnego pokrewieństwa, bowiem wynikał z respektowania postanowienia Jahwe względem społeczności Izraela.

Prorok w drugiej części w. 12 synchronizuje temat ofiar dobrowolnych z praktykami mającymi charakter trwałego obowiązku. Odwołuje się do ofiar szabatowych oraz do miejsca przebywania księcia, czyli wschodniej bramy wewnętrznej. Wzorem dla ofiar dobrowolnych będą ofiary szabatowe, natomiast wspomniana brama otrzyma wyjątkowy status dzięki inicjatywie książęcej. W powszednie dni tygodnia brama była zamknięta, jednak w chwili, gdy będzie kierował się do niej władca w celu złożenia (przez kapłanów) dodatkowej ofiary, będzie *otwierana* (וּפְתָחָהּ). Otwarcie bramy nie będzie trwało aż do wieczora, jak w przypadku szabatu (w. 2), będzie bowiem *zamykana* (וּסְגָרָהּ) po ukończeniu rytu ofiarniczego. Brama wschodnia (wewnętrzna), pełniąc funkcję znaku, stała się symbolem otwarcia Izraela na działanie Jahwe. Jej otwieranie w szabat było znakiem inicjatywy Pana, z kolei otwieranie w dni powszednie było znakiem inicjatywy księcia (ludu). Oba dążenia miały istotne znaczenie dla życia religijnego Izraela.

Ofiary codzienne (46,13-15)

Ofiara z baranka jednorocznego (w. 13); ofiara pokarmowa (w. 14); pora składania ofiary (w. 15).

Ez 46,13

וְכָבֵשׁ בֶּן־שָׁנָתוֹ תָמִים תַּעֲשֶׂה עוֹלָה לַיּוֹם לִיהוָה בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ:

I baranka jednorocznego bez skazy będziesz czynił (na) ofiarę całopalną (składaną) codziennie dla Jahwe, każdego ranka będziesz czynił (ofiary) z niego.

W tekście ponownie pojawia się mowa wyrażona w 2. os. l. poj. (por. Ez 45,18.20). To Jahwe kieruje się z poleceniem do proroka, a przez proroka prawdopodobnie również do księcia. Ezechiel był przekazicielem (pośrednikiem) słów Pana (Ez 40,4).

Nowa świątynia jerozolimska będzie miejscem składania *codziennej* (לַיּוֹם) ofiary. Ta stała aktywność kapłanów była znana również w Prawie Mojżeszowym (Wj 29,38-46; Lb 28,1-8). Ofiary były składane na ołtarzu dwa razy dziennie: rano i wieczorem (Wj 29,39); do nich należały całopalenia oraz ofiary pokarmowe i płynne (ww. 40-41). Celem tych ofiar było podtrzymywanie więzi ludu z Jahwe oraz zapewnienie sobie Jego łaskawości. W prawodawstwie Ezechielowym ofiara całopalna miała być składana przede wszystkim z *baranka jednorocznego bez skazy*. O jednorocznych zwierzętach ofiarnych najczęściej wspomina Księga Liczb (ponad 40 razy; por. Wj 12,5; Kpł 12,6; 23,18.19; poza Pięcioksięgiem tylko w Ez 46,1). Chodziło o osobnika młodego, ale minimum jednorocznego (nie młodszego). Prorok wspomina jedynie o ofierze składanej dla Jahwe rano, a pomija porę wieczorną znaną w Prawie Mojżeszowym.

Ez 46,14

וּמִנְחָה תַעֲשֶׂה עָלָיו בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר שְׁשִׁית הָאֵיפָה וְשֶׁמֶן שְׁלִישִׁית הֶהֱיִן לָרֹס
אֶת־הַסֶּלֶת מִנְחָה לַיהוָה חֲקוֹת עוֹלָם תָּמִיד:

I ofiarę pokarmową będziesz czynił przy nim każdego rana, jedną szóstą efy i oliwy jedną trzecią hinu dla pokropienia najczystszej mąki (na) ofiarę pokarmową dla Jahwe; (są to) przepisy na wieki, na zawsze.

Ofiary roślinne (pokarmowe) miały być składane równolegle do ofiar całopalnych (ze zwierząt). Codzienna ofiara tego typu będzie składana również poranną porą (por. w. 13). Dla Ezechiela ta część dnia miała charakter uprzywilejowany (por. Ez 43,19.23.25; 45,18; 46,6.13.14.15), co harmonizowało z ideą kierunku wschodniego (również uprzywilejowanym u Ezechiela), czyli znakiem porannego wschodu słońca (symbol przybywania chwały Jahwe – por. Ez 43,1-12).

Codziennie ofiary pokarmowe będą bardzo precyzyjnie odmierzane: *jedną szóstą efy i oliwy jedną trzecią hinu*. Są to wielkości mniejsze od tych wspomnianych wcześniej (por. ww. 5.7.11). Ezechiel daje równocześnie wyjaśnienie o powodach użycia oliwy: *dla pokropienia (לָרֹס) najczystszej mąki (הַסֶּלֶת)*.

Rdzeń רסס (*ochlapać, pokropić*) w BH występuje jedynie w tym tekście (por. רסיס = krople rosy, np. Pnp 5,2) i wyraża ideę zwilżania. Używano zatem oleju do zwilżania *najczystszej mąki*. Termin הסלת (*pszeniczna kasza, drobno zmielona mąka*) wielokrotnie występuje w Pięcioksięgu (kilka razy w 1-2 Krl i 2 razy w 1 Krn), a wśród proroków wyłącznie w Księdze Ezechiela, (por. 16,13.19; 46,14). Pszeniczna mąka była uznawana za pokarm najwyższej jakości (Ez 16,13.19), miała też być materia ofiarniczą w nowej świątyni.

W. 14 kończy się wyjątkową formułą: חקות עולם תמיד (*przepisy na wieki, na zawsze*). Termin חקה (*należność, prawo, przepis*) oznacza przepis nieodwołalny, zadekretowany, który był jak rzeźba wyryta w kamieniu. Ten charakter wyraża już rdzeń חקק, który został wzmocniony dwoma formami: עולם oraz תמיד. Pierwsza z nich akcentuje niczym nieograniczony czas trwania, a druga – nieprzerwaną ciągłość wykonywania nakazanych czynności.

Ez 46,15

ועשו את־הכֶּבֶשׂ ואת־המִנְחָה ואת־השֶּׁמֶן בִּבְקָר בִּבְקָר עֹלֹת תָּמִיד:

*Będą czynili baranka i ofiarę pokarmową, i oliwę każdego rana,
(jako) ofiarę całopalną, na zawsze.*

ועשו LXX ποιησετε

Prorok ponownie powraca w relacji do formy 3. os l. mn. (por. w. 3). W ww. 8-11 mowa skierowana była do władcy, w ww. 13-14 do proroka, a w w. 15 słowa są skierowane do kapłanów. Ich powinności, przewidziane na każdy poranek, składały się z ofiary *baranka i ofiary pokarmowej (...)* (*jako*) *ofiary całopalnej*. Również w. 15 kończy prorok formą תמיד, podkreślając konieczność powtarzania tych czynności każdego rana (por. w. 15).

Dziedzictwo księcia (46,16-18)

Poszanowanie dziedzictwa ludu (w. 16); dziedzictwo synów książęcych (w. 17); porządek dziedziczenia (w. 18).

כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה בְּיָיִתוֹ הַנָּשִׂיא מִתְּנָה לְאִישׁ מִבְּנָיו נִחְלָתוֹ הִיא לְבָנָיו
תְּהִיָּה אֲחֻזָּתָם הִיא בְּנִחְלָה:

Tak mówi Pan, Jahwe: Jeśli będzie dawał książę dar dla każdego ze synów swoich, dziedzictwem ten (dar) dla synów jego będzie, własnością będzie (ich) dziedziczną.

אֲדֹנָי LXX brak

Książę, na którym ciążył obowiązek nadzoru nad całą służbą świątynną, posiadać miał własne terytorium, położone w bliskim sąsiedztwie terenów kapłańskich i lewitów wraz ze świątynią (por. Ez 45,7-8). Była to *własność* (אֲחֻזָּה) z tytułu całkowicie darmowego daru Jahwe dla władcy. Taki status miał być czymś trwałym. Zadania księcia, którego terytorium graniczyło od wschodu i zachodu z ziemią kapłanów/lewitów, domagały się jego stałej obecności w pobliżu świątyni, dlatego posiadana przez niego własność nie mogła być (na zawsze nie mogła być) przekazywana w inne ręce (poza krąg rodzinny).

W w. 16 prorok odwołuje się do autorytetu i postanowienia Jahwe: *Tak mówi Pan, Jahwe* (por. w. 1); formuła ta zaznacza równocześnie początek nowego tematu (również odnoszącego się do księcia). Książę będąc właścicielem wielkich dóbr, mógł z nich czynić użytek pamiętając jednak o zasadach, jakie, w formie kazuistycznej, prezentuje prorok. Zastosowana formuła zawiera zdanie warunkowe: *Jeśli będzie dawał książę dar dla każdego ze synów swoich* (*protasis*). Prorok odnosi się tu do relacji: ojciec – synowie. Każdy z synów może otrzymać dar (własność) od ojca. Użycie formy בְּנָיו (*synowie jego*) wskazuje na większą liczbę dziedziców. W drugiej części (*apodosis*) pojawia się sentencja rozstrzygająca kwestię: *dziedzictwem ten (dar) dla synów jego będzie, własnością będzie (ich) dziedziczną*. Własność pozostaje wyłącznie w ramach rodziny, w pierwszym stopniu pokrewieństwa. Kwesta ta była tak ważna, że prorok w *apodosis* dwukrotnie powtarza zapewnienie, że *dziedzictwo* (נִחְלָה) pozostanie w rodzinie książęcej, gwarantując tym samym ciągłość nadzoru nad kultem świątynnym (w znaczeniu *na wieki, na zawsze*).

וְכִי־יִתֵּן מִתְּנָה מִנְּחֻלָּתוֹ לְאֶחָד מֵעֲבָדָיו וְהִיתָה לוֹ עַד־שְׁנַת הַדְּרוֹר וְשָׁבַת
לְנָשִׂיא אֶךְ נְחֻלָּתוֹ בָּנָיו לָהֶם תִּהְיֶה:

I jeśli będzie dawał dar z własności swojej dla jednego ze sług swoich, i będzie do niego (należał) aż do roku uwolnienia, i wróci do księcia; jednakże własność jego (oddana) synom jego, dla nich będzie.

W. 17 stanowi uzupełnienie poprzedniej frazy (w. 16) i również zawiera zdanie warunkowe, którego *protasis* brzmi: *I jeśli będzie dawał dar z własności swojej dla jednego ze sług swoich*. Początek tej frazy brzmi niemal identycznie z formą poprzedniego zdania (w. 16), brakuje tu jednak terminu הַנְּשִׂיא (książę), który dla składni semickiej nie jest koniecznym powtórzeniem. Prorok prezentuje natomiast kolejną ewentualność. Poza darem dla synów władca dysponował możliwością obdarowania osoby obcej, a konkretnie *jednego ze sług swoich* (מֵעֲבָדָיו). Słudzy księcia byli osobami podległymi władcy, któremu mieli okazywać szacunek, posłuszeństwo oraz gotowość do wykonywania poleceń. Taka postawa sług przyczyniała się do tworzenia wspólnego dobra, a zarazem bezpieczeństwa całej wspólnoty. Ezechiel rzadko wspomina o sługach (w tekście Ez 40–48; por. 48,18-19), co wynikało z konieczności koncentrowania się na zadaniach księcia i kapłanów. Treść w. 17 świadczy jednak o tym, że rola sług była przez niego doceniana. Książę mógł z *własności swojej* (מִנְּחֻלָּתוֹ) uczynić *dar* dla sługi. O tej własności była już mowa w w. 16, należała się ona wyłącznie synom władcy jako ich dziedzictwo. Ten status nie mógł nigdy ulec zmianie. Zatem dar ofiarowany słudze nie mógł być traktowany w znaczeniu absolutnym, bowiem zawierał istotne ograniczenia. Warunkowy charakter *daru* wyjaśnia druga część w. 17 (*apodosis*): *i będzie do niego (należał) aż do roku uwolnienia (הַדְּרוֹר), i wróci do księcia*. Termin הַדְּרוֹר jest użyty w Kpł 25,10 (por. Iz 61,1; Jr 8,15.17), i oznacza uwolnienie niewolników w czasie obchodów roku jubileuszowego. Ezechiel używa więc terminologii kapłańskiej w celu wyrażenia bardzo ważnej myśli. W roku jubileuszowym nie mogło nic i nikt pozostawać w niewoli (niewolnicy żydowscy otrzymywali wolność, ziemia wracała do pierwotnych właścicieli – por. Kpł 25,8-55). Prorok sięga zatem do idei pierwotnej własności, czyli porządku ustanowionego przez Jahwe. Ta kwestia była niezwykle ważna dla opisu idei porządku odnowionej świątyni, odnowionego ludu i odnowionej ziemi prezentowanej przez

Ezechiela (Ez 40–48). Władca nie był upoważniony do arbitralnego traktowania swojej własności. Jego terytorium na zawsze miało być zintegrowane i osłanianie od wschodu i zachodu teren kapłański oraz świątynny. Taka koncepcja była absolutnym *novum* w stosunku do podziału ziemi z czasów Jozuego (temat świątyni pojawił się jako wtórny motyw dopiero w czasach Dawida). Ezechiel wychodzi od idei terenu świątynnego jako elementu wiodącego, któremu wszystkie inne idee muszą być podporządkowane. Także własność książęca była podporządkowana tym podstawowym założeniom. Słudzy nie mogli być właścicielami daru, a jedynie czasowymi jego zarządcami, dlatego *wróci (on) do księcia*. Ów powrót (וְשָׁבַת) oznaczać będzie utrwalenie podstawowego porządku ustanowionego przez Jahwe. Wszelkie jego modulacje miały charakter czasowy i w niczym nie mogły zaburzyć ładu gwarantującego bezpieczeństwo ludu i zachowanie świętości terenu oddzielonego (*sacrum*).

Prorok kończy w. 17 ważną konkluzją: *jednakże własność jego (oddana) synom jego, dla nich będzie*. Formuła ta odwołuje się do zakończenia w. 16, w którym owa własność jest traktowana jako wyłączone dziedzictwo synów władcy. Słudzy nigdy nie staną się dziedzicami, a jedynie czasowo będą mogli być (dzięki darowi władcy) zarządcami określonych własności.

Ez 46,18

וְלֹא־יִקַּח הַנָּשִׂיא מִנַּחֲלַת הָעָם לְהוֹנִתָם מֵאֲחֻזָּתָם מֵאֲחֻזָּתוֹ יִנְחַל אֶת־בָּנָיו
לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא־יִפְצְצוּ עִמִּי אִישׁ מֵאֲחֻזָּתוֹ:

I nie będzie brał księżę z dziedzictwa ludu, aby ograbić ich, z własności ich, (lecz) z własności swej zabezpieczy synów swoich po to, aby nie rozproszyli ludu Mojego, męża (żadnego) od własności swojej (odciągając).

מֵאֲחֻזָּתוֹ LXX brak

Po prezentacji istotnych kwestii w porządku dziedziczenia własności książęcej (ww. 16-17) prorok umieszcza w centrum uwagi temat losu *ludu* (וְהָעָם), który stanowi motyw ramowy całej wypowiedzi.

Po pierwsze, prorok stwierdza: *I nie będzie brał księżę z dziedzictwa ludu*. Dziedzictwo ludu jest tu traktowane jako wielkość całkowicie niezależna od dziedzictwa władcy (do tego tematu powróci Ezechiel w perykopie o podziale ziemi – por. Ez 48,1-29). Książę mógł dawać ze swojej własności

synom, a nawet sługom (czasowo), lecz nie mógł brać z własności ludu. Nie mógł zatem burzyć nowego porządku ustanowionego przez Jahwe. Władca nie będzie kreatorem podziału ziemi. Nie był jej zdobywcą i nie będzie jej właścicielem. Próba przejęcia ziemi ludu została nazwana przez proroka formułą לְהִוָּנֶתֶם. Czasownik יָנָה (być gwałtownym, gnębić, uciskać, grabić) występuje 19 razy w BH (7 razy w Ez). Prorok już w pierwszym opisie podziału ziemi stwierdza: (ziemia) będzie jego własnością w Izraelu; i nie będą uciskali (וְלֹא-יִוָּנֶה) więcej książęta Moi ludu Mojego, i ziemię dadzą dla domu Izraela, dla pokoleń ich (45,8). Kwestia sprawiedliwości społecznej była bardzo istotna, lecz została podporządkowana głównej idei, a mianowicie zachowaniu porządku ustanowionego przez Jahwe, który również gwarantował dobro całej społeczności.

Po drugie, prorok stwierdza: z własności swej zabezpieczy synów swoich po to, aby nie rozproszyli ludu Mojego. Obowiązkiem księcia było zachowanie porządku społecznego w całym Izraelu. Władca nie mógł kierować się jakimkolwiek dążeniem do powiększania swojej własności kosztem ludu, a takie przypadki zdarzały się w przeszłości (por. 1 Krl 21,1-16; 2 Krl 8,1-6). Synowie książęcy mieli pozostawać również pod pełną kontrolą władcy. Książę był zobowiązany do zabezpieczenia (יְנַחֵל) ich potrzeb, udzielając ze swej własności. Rdzeń נָחַל (potok) używa Ezechiel zwłaszcza w opisie dóbr (symboliczne wody) wypływających ze źródła świątyni (Ez 47,5-12). Książę zatem nie będzie udzielał ze swego, lecz z tego, co otrzymał dzięki łaskawości Jahwe. Wszystkie opisywane dobra będą zaspakajały (w nadmiarze) potrzeby synów, którzy już nigdy nie doprowadzą do rozproszenia (יִפְצֹץ) ludu Jahwe. Czasownik פָּרַץ (rozpraszać) używa Ezechiel przede wszystkim we wcześniejszych partiach księgi, w których była mowa o rozproszeniu Izraela z powodu odstępstwa od Jahwe oraz o rozproszeniu innych ludów (Ez 11,16.17; 12,15; 20,23.34.41; 22,15; 28,25; 29,12; 30,23.26; 34,5.6.12.21; 36,19). Niestety rozproszenia już się nie powtórzy, książę wraz z całym swoim potomstwem będzie stał na straży jedności ludu i jego dostatniego życia. Izrael jest nazwany עַמִּי (lud Mój), nie należy do księcia, a wyłącznie do Pana. Wszelka własność ustanowiona przez Jahwe będzie na zawsze respektowana, synowie książęcy nie będą męża (żadnego) od własności swojej (odciągali). Prorok podając jednoznaczne zasady, prezentuje obraz idealnej wspólnoty Izraela, który współgra z obrazem idealnych kształtów i idealnego kultu uprawianego w świątyni.

Dodatkowe pomieszczenia świątynne (46,19-24)

Lokalizacja pomieszczeń przeznaczonych do gotowania (ww. 19-20); dziedzińce, ich wymiary i przeznaczenie (ww. 21-24).

Ez 46,19

וַיְבִיאֵנִי בַּמָּבוֹא אֲשֶׁר עַל-פֶּתַח הַשַּׁעַר אֶל-הַלְשָׁכוֹת הַקִּדָּשׁ אֶל-הַכֹּהֲנִים
הַפְּנוּת צָפוֹנָה וְהִנֵּה-שָׁם מָקוֹם בִּירְכָתָם יָמָּה:

I wprowadził mnie przez wejście, które (było) z boku bramy, do sal świątych, (przeznaczonych) dla kapłanów, zwróconych ku północy; a oto tam (było) miejsce najdalej wysunięte na zachód.

יָמָּה LXX brak

Prorok rozpoczyna kolejny werset frazą וַיְבִיאֵנִי (*i wprowadził mnie*), która strukturyzuje duży fragment „Tory Ezechiela”, w ten sposób został zainicjowany szereg wypowiedzi (Ez 40,17.28.32.35; 41,1; 44,4; por. 40,3). Rola męża-przewodnika ponownie jest tu podkreślona. Ezechiel nie zaznajomił się jeszcze ze wszystkimi obiektami świątynnymi. Po wskazaniu na rolę księcia i jego otoczenia (ww. 8-18) prorok przystępuje do dokończenia opisu miejsca świętego, zwracając uwagę na pewne szczegóły.

Na początku Ezechiel wskazuje na *wejście* (מָבוֹא). Prorok miał się znajdować w północnej części świątyni: *I wprowadził mnie drogą bramy północnej, przed obliczem świątyni, i zobaczyłem, a oto wypełniła chwała Jahwe świątynię Jahwe, i upadłem na twarz moją* (Ez 44,4). Jest to ostatnia informacja o prowadzeniu Ezechiela przez męża-przewodnika. W. 19 kontynuuje relację przerwana w tekście Ez 45,1, zatem prorok przebywający na terenie dziedzińca wewnętrznego został poprowadzony przez wejście znajdujące się w rejonie wewnętrznej bramy północnej, prowadzącej na dziedziniec zewnętrzny. Owo wejście musiało służyć jako droga prowadząca do pomieszczeń, w których znajdowały się *sale święte*. Tym samym prorok opuszcza najważniejsze miejsce, które naznaczone było obecnością chwały Jahwe w świątyni (Ez 44,4). Ezechiel trwał zatem pod działaniem chwały Pana i był przygotowywany do przyjęcia kolejnego objawienia, które relacjonuje w kolejnym rozdziale (Ez 47,1-13 – źródło świątyni).

W otoczeniu najważniejszej budowli świątynnej (בֵּית) znajdowały się inne konstrukcje: *I wyprowadził mnie na dziedziniec zewnętrzny drogą (ku) drodze*

północnej i wprowadził mnie do sali, która (była) naprzeciw oddzielonej strony, i która (była) naprzeciw budynku ku północy (Ez 42,1; por. 44,19). W tym miejscu miał się ponownie znaleźć Ezechiel: które (było) z boku bramy, do sal świętych, (przeznaczonych) dla kapłanów, zwróconych ku północy (w. 19b). Sale kapłańskie należały do bardzo istotnego zaplecza świątynnego i gwarantowały sprawne przygotowywanie posługi ofiarniczej. Prorok ponownie zwraca uwagę na świętość miejsca (הַקֹּדֶשׁ) oraz istotną rolę kapłanów (הַכֹּהֲנִים) wspomnianych przez księcia i lud (ww. 1-18).

Na zakończenie w. 19 prorok podaje szczegół topograficzny: *a oto tam (było) miejsce najdalej wysunięte (בַּיִרְכָּתָם) na zachód (יָמָה)*. Termin יִרְכָּה (tył, daleka część) używa Ezechiel w złożeniach: *najgłębszy dół* (Ez 32,23); *najdalsza północ* (Ez 38,6.15; 39,2), które najczęściej odnoszą się do opisu położenia obiektu ekstremalnie oddalonego w określonym kierunku (północ lub zachód). Określenie יָם (morze) wraz z kierunkowym sufiksem הָ oznacza stronę zachodnią (kierunek Wielkiego Morza = Morze Śródziemne, od strony Jerozolimy). Wspomniane *sale święte* znajdowały się zatem na zachód od budowli świątynnej (בֵּית) i dochodziły aż do muru zachodniego, były równocześnie przesunięte bardziej na północ (w stosunku do בֵּית), na przedłużeniu linii, na której znajdowała się wewnętrzna brama północna. Prorok spoglądał na te sale niejako od strony północnej (dziedziniec zewnętrzny, lecz zob. w. 21), na której znajdowały się szczególne budowle, tworzące zaplecze służby kapłańskiej (por. Ez 42,1-9).

Ez 46,20

וַיֹּאמֶר אֵלַי זֶה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְשְׁלוּ־שָׁם הַכֹּהֲנִים אֶת־הָאֵשׁ וְאֶת־הַחֹטָאִת
אֲשֶׁר יֵאָפוּ אֶת־הַמִּנְחָה לְבִלְתִּי הוֹצִיא אֶל־הַחֹצֵר הַחִיצוֹנָה לְקַדֵּשׁ אֶת־הָעָם:

I powiedział do mnie: To (jest) miejsce, gdzie będą gotować tam kapłani (mięso) ofiary za winę, i ofiary za grzech, gdzie będą piec ofiarę pokarmów, żeby nie wyprowadzać na dziedziniec zewnętrzny, aby (nie) uświęcić lud.

אֲשֶׁר LXX καὶ ἐκεῖ

Ezechiel obserwując budowle zawierające sale święte (w. 19), potrzebował równocześnie słowa wyjaśniającego obraz, które otrzymuje ze strony męża-przewodnika: *I powiedział do mnie: To (jest) miejsce, gdzie będą gotować tam*

(יִבְשָׁלוּ-שָׁם) kapłani. Czasownik בָּשַׁל (dojrzewać, gotować) występuje w Księdze Ezechiela w opisie „rozpalonego kotła” (Ez 24,5) oraz w w. 24 (konkluzja opisu funkcji *sal świętych*).

Kapłani byli zobowiązani do gotowania w salach świętych (*mięso*) ofiary za winę, i ofiary za grzech. Poza ofiarami całopalnymi kapłani przygotowywali innego typu ofiary ze zwierząt, których mięso częściowo spożywali. Do tego typu czynności nawiązuje Ezechiel w w. 20. Przygotowywane mięso ofiarnicze było gotowane w pomieszczeniach, które były kuchniami przyświątynnymi. Ezechiel wymienia w tym kontekście dwa typy ofiar: הָאֵשָׁם (ofiara za winę) oraz הַהֶטְאָת (ofiara za grzech). Tę parę ofiar wzmiankuje prorok już w tekście Ez 40,39.

Drugi rodzaj ofiar wspomina prorok w dalszej części w. 20: *gdzie będą piec (לֶאֱפֹךְ) ofiarę pokarmów*. To jedyny tekst Ezechiela, w którym występuje czasownik אָפַךְ (wypiekać chleb lub ciasta). Ofiara pokarmowa przygotowywana była z wybornej mąki pszennej. W czynnościach kuchennych zapewne wspomagali kapłanów lewici. Stosowne produkty dostarczał książę, korzystający z dóbr ofiarowanych przez lud. Ezechiel nie podaje szczegółów dotyczących wyposażenia kuchni oraz rodzaju mięsa ofiarniczego, co czyni w poprzednich wersetach (ww. 11-15).

W zakończeniu w. 20 Ezechiel stwierdza: *żeby nie wyprowadzać na dziedziniec zewnętrzny, aby (nie) uświęcić lud*. Jest to uwaga, która nawiązuje do wcześniej podanej zasady: *i złożą je (szaty) w salach świętych i ubiorą się w szaty inne, żeby nie uświęcali ludu w szatach swoich* (Ez 44,19b). Kapłani pełnili służbę świętą i byli wyłączeni z reszty ludu (łącznie z księciem). Sale święte (kuchnie) leżały na granicy dziedzińca wewnętrznego i zewnętrznego. Dostawa zertwy ofiarnej dokonywała się właśnie od strony zewnętrznej, natomiast kapłani dysponowali przejściem z kuchni na dziedziniec wewnętrzny. Brak komunikacji między tym, co uświęcone, a ludem podkreśla fakt całkowitej separacji świętości, której nie mógł zakłócić żaden typ przenikania się porządków (pomimo faktu, że dziedziniec zewnętrzny znajdował się w strefie *sacrum*). Lud w żaden sposób nie mógł przynależeć do strefy dziedzińca wewnętrznego. Tę zasadę wyraża formuła לִקְדֹּשׁ אֶת-הָעָם (aby [nie] uświęcić lud). Jedynie kapłani/lewici mieli przywilej przebywania w tym miejscu. Prorok był bardzo zainteresowany przekazem pouczenia w tej dziedzinie, nie chciał, aby powtórzyła się dawna sytuacja, kiedy to świątynia jerozolimska została sprofanowana.

וַיֹּצִיאֵנִי אֶל־הַחֶצֶר הַחִיצוֹנָה וַיַּעֲבִירֵנִי אֶל־אַרְבַּעַת מִקְצוֹעֵי הַחֶצֶר וְהִנֵּה חֶצֶר
בְּמִקְצַע הַחֶצֶר חֶצֶר בְּמִקְצַע הַחֶצֶר:

I wyprowadził mnie na dziedziniec zewnętrzny i przyprowadził mnie do czterech narożników dziedzińca, a oto dziedziniec w narożniku dziedzińca, dziedziniec w narożniku dziedzińca.

Temat *dziedzińca* (חֶצֶר) należy do bardzo ważnych motywów całego fragmentu Ez 40–48. Ezechiel w tym zakresie wyróżnia się na tle wszystkich pism BH. Wprawdzie termin חֶצֶר może oznaczać również osadę lub miejscowość (zwłaszcza w Księdze Jozuego), tym niemniej Ezechiel odnosi go wyłącznie do tematu dziedzińca świątynnego, co jest zrozumiałe w wypadku tekstu zawierającego opis odnowionej świątyni. W w. 21 rdzeń ten występuje aż 6 razy (najwięcej razy na tle całej BH). W dotychczasowej relacji prorok wskazywał na dwa typy dziedzińców: zewnętrzny i wewnętrzny. Ofiary składane były na dziedzińcu wewnętrznym, a niektóre z nich były przygotowywane w sferze pośredniej (pomiędzy dziedzińcami) w *salach świętych* (ww. 19–20). Już w w. 20 był wzmiankowany dziedziniec zewnętrzny, który to temat został następnie rozwinięty w ww. 21–22.

Po przeglądzie obiektów kuchennych (ww. 19–20) prorok został *wyprowadzony* (וַיֹּצִיאֵנִי) *na dziedziniec zewnętrzny*. Był to obszerny teren położony na północ od świątyni (בֵּית), pomiędzy dwoma bramami (wewnętrzną i zewnętrzną). Tym razem Ezechiel nic nie wspomina o bramie (por. w. 19). Na teren dziedzińca zewnętrznego przeszedł przez *sale święte*, prowadzony przez *męża*. Przestrzeń ta miała własną strukturę, którą w sposób schematyczny przedstawia prorok. Dziedziniec miał kształt czworoboku. Ezechiel był doprowadzony do każdego *narożnika* (מִקְצוֹעֵי), a więc do czterech miejsc. W każdym narożniku znajdował się osobny dziedziniec; było ich w sumie cztery, co wyraża prorok semicką formułą zawierającą redundancję: *a oto dziedziniec w narożniku dziedzińca, dziedziniec w narożniku dziedzińca*. Ta bardzo ogólna prezentacja dziedzińca zewnętrznego wskazuje na jego wyrafinowaną architekturę, która posiadała niewątpliwie walory użytkowe (por. w. 24). Dziedziniec zewnętrzny był najważniejszą konstrukcją otaczającą świątynię oraz ołtarz, spełniał zarówno funkcję użytkową, jak i obronną, jego struktura była podporządkowana ogólnemu porządkowi oraz harmonii znamionującej cały kompleks świątynny.

Ez 46,22

בְּאַרְבַּעַת מְקַצְעוֹת הַחֵצֵר הַחִצְרוֹת קְטָרוֹת אַרְבָּעִים אַרְבֵּי וּשְׁלֹשִׁים רֹחַב מְדָה
אֶחָת לְאַרְבַּעַתָּם מְהַקְצָעוֹת:

*W czterech narożnikach dziedzińca (były) dziedzińce odkryte:
czterdzieści (łokci) długości i trzydzieści (łokci) szerokości; wy-
miar jeden (był) dla czterech ich stanowiących rogi (dziedzińca).*

קְטָרוֹת LXX μικρά
מְהַקְצָעוֹת LXX brak

Prorok kontynuuje opis przestrzeni znajdujących się w czterech narożnikach dziedzińca. Były to dziedzińce odkryte (קְטָרוֹת). Ten hapax w BH różnorodnie jest tłumaczony. Rdzeń קטר (złożyć ofiarę, unosić się) sugeruje, że chodzi tu o przestrzeń pozostającą w ścisłej relacji do zasadniczego miejsca składania ofiar. LXX posługuje się w tłumaczeniu zwrotem αὐτῇ μικρά (dziedziniec mały), a Vlg – *atriola disposita*, co świadczy o problemach translacyjnych, z jakimi w tym przypadku borykali się tłumacze już w starożytności. Prorok wskazuje na przestrzeń dostępną dla służb świątynnych. Owe dziedzińce miały *czterdzieści (łokci) długości i trzydzieści (łokci) szerokości*, czyli posiadały kształt prostokątny, wszystkie o tych samych wymiarach: ok. 21 m x ok. 16 m. Całość dziedzińca zewnętrznego była strukturyzowana dziedzińcami małymi, które zostały nazwane מְהַקְצָעוֹת. Ten imiesłów pochodzący od rdzenia קצע (uczynić rogi) jest unikalną formą w BH. Miał zastosowanie w słownictwie architektonicznym (por. Wj 26,23; 36,28; Kpł 14,41), Ezechieli wyraża tym rdzeniem również ideę narożnika (Ez 41,22; 46,21). Prorok, przebywając na terenie dziedzińca zewnętrznego, stwierdza, że narożniki i małe dziedzińce były najbardziej charakterystycznymi konstrukcjami, jakie znajdowały się na tym terenie.

Ez 46,23

וְטוֹר סָבִיב בָּהֶם סָבִיב לְאַרְבַּעַתָּם וּמִבְּשָׁלוֹת עָשׂוּי מִתַּחַת הַטִּירוֹת סָבִיב:

*A mur dookoła przy nich, dookoła dla nich czterech; i paleniska
zostały uczynione pod spodem murów dookoła.*

Małe (otwarte) dziedzińce (por. w. 22) były przestrzeniami, na które prorok zwrócił baczną uwagę. W. 23 zawiera inkluzję w postaci motywu muru (טור – טירות). Temat muru obecny jest w wielu partiach Księgi Ezechiela, również w opisie odnowionej świątyni; prorok posługuje się (w tym temacie) różnorodną terminologią: חומה (Ez 40,5; 42,20), קיר (Ez 41,5), גדר (Ez 42,7.10). Rdzeń טור (*rzqd, filary*) występuje jedynie w w. 23 (w dwóch formach – por. Ez 25,4). Ezechiel używa go w znaczeniu „rząd kamieni”, na co wskazuje rozbudowana formuła הַטִּירוֹת, która oznacza obozowisko chronione przez kamienny mur (Rdz 25,16; Lb 21,10; 1 Krn 6,39; Ps 69,26; Pnp 8,9; Ez 25,4).

Termin טור, który używa Ezechiel, wskazuje na pewną konstrukcję kamienną znaną w ówczesnej epoce, zwłaszcza w górskiej Judei. Kamieniami otaczano obozowiska, plantacje winorośli, murami wzmacniano tarasy położone na zboczach gór. Takie struktury stały się dla Ezechiela swoistym wzorcem, którym się posłużył w opisie otoczenia *małych dziedzińców*. Ów mur nie miał tak solidnej konstrukcji, którą charakteryzowały się mury zewnętrzne kompleksu świątynnego oraz budowla centralna. Zatem טור to stosunkowo prosty rząd ukształtowany z kamieni, który oddzielał jedną przestrzeń od drugiej. Takich dziedzińców było cztery od strony północnej (לְאַרְבַּעֵתָם).

W drugiej części w. 23 prorok wskazuje na praktyczną funkcję *małych dziedzińców*: *i paleniska zostały uczynione pod spodem murów dookoła*. Termin מִבְשָׁלוֹת (*palenisko*) to hapax w BH, który pochodzi z rdzenia בשל (*gotować, dojrzewać*) i oznacza miejsce, w którym dokonuje się proces gotowania, a więc palenisko. Palenisko było częścią pieca, której konstrukcji prorok nie prezentuje. Podobny temat pojawia się już wcześniej u Ezechiela, który opisując *palenisko* (הַהֲרָאֵל) ołtarza, posługuje się jednak innym terminem (Ez 43,15-16). Kamienny mur wyznaczający mały dziedziniec mógł być tak skonstruowany, że zawierał paleniska, co sugeruje formuła: *zostały uczynione pod spodem murów dookoła*. W w. 23 prorok aż trzykrotnie używa termin סָבִיב (*dookoła*), przez co podkreśla fakt dużej ilości palenisk zawartych w zamkniętym obrębie. Paleniska były obecne na każdym z czterech boków *małego dziedzińca*. W ten sposób została jednoznacznie określona funkcja tej części kompleksu świątynnego.

Ez 46,24

וַיֹּאמֶר אֵלַי אֱלֹהֵי בַּיִת הַמְּבֻשָּׁלִים אֲשֶׁר יִבְשָׁלוּ-שָׁם מִשְׁרָתִי הַבַּיִת אֶת-זִבְחֵ
הָעֹמֶם:

I powiedział do mnie: To (jest) dom gotujących, gdzie będą gotowali tam, posługujący (w) świątyni, ofiarę ludu.

Do proroka ponownie zwraca się mąż-przewodnik: *I powiedział do mnie* (por. w. 20). Obraz, jaki przedstawiał się Ezechielowi, domagał się interpretacji. Kapłani dysponowali swoimi osobnymi stanowiskami do gotowania w *salach świętych* (ww. 19-20), natomiast „inni”, czyli *posługujący (w) świątyni* (מְשָׁרְתֵי הַבַּיִת), mieli inne stanowiska, usytuowane w czterech *dziedzińcach małych*, które tworzyły *dom gotujących* (בַּיִת הַמְבַשְּׂלִים).

W w. 24 dwukrotnie jest użyty termin בַּיִת – zarówno na określenie świątyni, jak i pomieszczenia przeznaczonego do gotowania (kuchnia). W ten sposób prorok ukazał ścisły związek dwóch przestrzeni, które służyły głównemu celowi, jakim była służba ofiarna kapłanów (potomków Sadoka) oraz pomagających im lewitów (pozostałych potomków Lewiego). W tekście wspomina prorok, jak się wydaje, o tej drugiej grupie społecznej, którą nazywa *posługującymi (w) świątyni*.

Zadaniem lewitów będzie posługa przy składaniu זֶבַח הָעֹמֶם (ofiary ludu). Nie został tu sprecyzowany typ ofiary mogły to być ofiary biesiadne, których część była przeznaczona do spożycia przez lud.

Ożywcze wody świątyni (47,1-12)

Obecność proroka przy wejściu do świątyni; wody wypływające spod progu świątyni (ww. 1-2); czynności miernicze męża-przewodnika (ww. 3-5); obecność Ezechiela (ww. 6-7); znaczenie wód świątynnych (ww. 8-12).

Ez 47,1

וַיֵּשְׁבֵנִי אֶל־פֶּתַח הַבַּיִת וְהִנֵּה־מַיִם יֵצְאִים מִתַּחַת מִפְתָּן הַבַּיִת קְדִימָה כִּי־פְנֵי
הַבַּיִת קָדִים וְהַמַּיִם יֵרְדִים מִתַּחַת מִפְתָּן הַבַּיִת הַיְמָנִית מִנֶּגֶב לַמִּזְבֵּחַ:

I zawrócił mnie do wejścia świątyni; a oto wody wypływają spod progu świątyni na wschód, gdyż oblicze świątyni było (zwrócone

na) wschód; a wody opadają spod boku świątyni, (spod boku) prawego, z południowej (strony) ołtarza.

מִתְחַת LXX brak
מִכְתָּרֵי הַבַּיִת LXX απο του κλιτους

Prorok po obserwacji struktury i funkcji północnego dziedzińca zewnętrznego (Ez 46,21-24) został przez męża-przewodnika wyprowadzony z tego miejsca i na powrót znalazł się na terenie dziedzińca wewnętrznego, którego brama wschodnia była punktem jego zainteresowań ze względu na celebrację świąt oraz rolę księcia (por. Ez 46,1-18).

Ezechiel wyraża formułę: *I zawrócił mnie (וַיִּשְׁבְּנִי) do wejścia świątyni* zmianę swego punktu obserwacji w prezentowanej relacji. Budowla świątynna (הַבַּיִת) była punktem odniesienia dla całego opisu zawartego w ww. 1-12; dodatkowo motyw świątyni tworzy w w. 1 inkluzję oraz pojawia się (dwa razy) w środkowej części wypowiedzi. Prorok zwraca się (שׁוּב) do świątyni i zauważa, że wody z niej wypływają (יִצְאִים). Świątynia była miejscem centralnym dla całego Izraela, zatem zaprezentowany obraz zapowiada obfitość daru życia, symbolizowany ożywczymi strumieniami wody.

Ezechiel stał się świadkiem niezwykłego zjawiska, które wpisało się w szczególny sposób w głęboką symbolikę całego opisu (Ez 40–48): *a oto wody wypływają spod progu świątyni na wschód*. Ezechiel sytuuje (choć symbolicznie) świątynię na wzgórzu jerozolimskim, tym samym, na którym Salomon zbudował sanktuarium. Wzgórze świątynne nie posiadało własnego źródła wody. Tradycyjnie miasto korzystało z wody dostarczanej przez Gichon (król Ezechiasz połączył to źródło z sadzawką Siloe, przekuwając tunel w skale jerozolimskiej) względnie przez Ain Rogel, położony znacznie niżej od platformy świątynnej. Wokół świątyni znajdowały się liczne sadzawki i cysterny, które umożliwiały dostęp do wody. Ezechiel był świadomy wszystkich tych ograniczeń, z jakimi borykała się świątynia Salomona. W dotychczasowej historii woda była dostarczana do świątyni z zewnątrz, natomiast „w dziejach” odnowionej świątyni sytuacja miała się całkowicie zmienić, to woda ze świątyni „rozleje się” na zewnątrz kompleksu sakralnego.

Prorok nie podejmował dotychczas tematu wody (w bloku Ez 40–48), wspominał jedynie o powrocie chwały Jahwe od strony wschodniej, której szum przypominał mu *głos wód wielkich* (Ez 43,2). Motyw wody występuje jedynie w perykopie o źródle świątynnym (ww. 1-12; por. Ez 47,19; 48,28). Dla nowego Izraela będzie tylko jedno źródło wody, czyli woda świątynna,

jako dar Jahwe dla narodu. Potok świątynny był wodą żywą (źródlaną) prorok wskazuje na miejsce jego początku, czyli na świątynię, z której wypływała moc życia. Wody wypływały *spod progu świątyni* (מִפֶּתַח הַבַּיִת), Próg stanowił punkt graniczny między dwoma przestrzeniami (por. Ez 46,2), a mianowicie między *świątynią* (הַבַּיִת), a przestrzenią zewnętrzną. Obecność chwały Jahwe była bezpośrednią przyczyną pojawienia się źródła wody.

Zaistniały ruch wypływających wód wyraża forma יִצְאִים (*wypływają*). Rdzeń יָצָא (*wyjsć, wydostać się*) miał szczególne zastosowanie w opisie ruchu proroka i innych osób przemieszczających się po terenie sanktuarium (Ez 42,1.14.15; 44,3.19; 46,2.8.9.10.12.20.21), tym razem rdzeń יָצָא odnosi się nie do osób, lecz do wód źródłanych. Wody te kierowały się *na wschód* (קִדְמָה), a więc w uprzywilejowaną stronę. Zgodnie z topografią wzgórza świątynnego oznaczało to skierowanie się potoku w stronę doliny Cedron, która znajdowała się pomiędzy sanktuarium a Górą Oliwną. Informacje o schodach, jakie prowadziły do kompleksu świątynnego (Ez 40,22-26), wskazywały na wyniesienie terenu, na którym znajdował się kompleks świątynny (Ez 40,2: *i postawił mnie na górze wzniosłej bardzo; a na niej (była) jakby budowla miasta*). Woda zatem spływała z góry, a dokładnie: spod progu świątyni, której oblicze (fasada) skierowane było na wschód.

W drugiej części w. 1 prorok podkreśla dynamiczną naturę nowego (niezwykłego) źródła: *a wody opadają spod boku świątyni, (spod boku) prawego, z południowej (strony) ołtarza*. Nie były to spokojnie wypływające wody, bowiem zjawisko ich ruchu opisuje Ezechiel czasownikiem יָרַד (*opadać*). Rdzeń tego słowa stał się tworzywem nazwy rzeki Jordan (יַרְדֵּן), o której prorok wspomina w w. 8. Wprawdzie rzeka ta spokojnie płynie do Morza Martwego, lecz nazwa jej nawiązuje do górnego biegu Jordanu, który wypływa z rejonu Feromonu, a jego wody gwałtownie opadają w stronę depresji, w jakiej znajduje się już nawet Jezioro Galilejskie. Potok świątynny staje się niejako nowym Jordanem, którego wody zmieniają oblicze ziemi Izraela.

Ezechiel spoglądał na *świątynię* (הַבַּיִת) od strony wschodniej, lecz jego opis sytuacyjny (wypływające wody potoku) wskazuje na spojrzenie od strony samej świątyni. Prorok zaznacza, że wody wypływające spod progu świątyni opadają z jego *prawej strony* (הַיְמָנִית) i płyną na *południe* (מִנְּגֻבָּה) od ołtarza. Wzmianka o ołtarzu stanowi dopełnienie idei świątynnej i wprowadza motyw ofiarny. Wypływająca woda integralnie związana jest w myślą o *świątyni* (הַבַּיִת) oraz o składanych ofiarach na *ołtarzu* (מִזְבֵּיחַ).

וַיּוֹצֵאֵנִי דֶרֶךְ־שַׁעַר צְפוֹנָה וַיִּסְבֵּנִי דֶרֶךְ חוּץ אֶל־שַׁעַר הַחוּץ דֶּרֶךְ הַפּוֹנֶה קְדִים
וְהִנֵּה מַיִם מִפְּכִים מִן־הַכֶּתֶף הַיְּמָנִית:

I wyprowadził mnie drogą bramy północnej, i obrócił mnie drogą (prowadzącą) na zewnątrz do bramy zewnętrznej, drogą zwróconą (ku) wschodowi; a oto (widziałem) wody wytryskujące od strony prawej.

הַחוּץ דֶּרֶךְ LXX της αὐλης
מַיִם LXX το ὕδωρ

Prorok pozostawał pod opieką męża-przewodnika. Po krótkim pobycie na terenie dziedzińca wewnętrznego został *wyprowadzony* (וַיּוֹצֵאֵנִי). Rdzeń יצא wyraża zarówno ruch wody (w. 1), jak i ruch proroka (ww. 2-3). Opisywana sekwencja zdarzeń wskazuje na ich zbawczy charakter, w centrum których pojawia się postać Ezechiela (choć tylko jako świadka). Ruch proroka (prowadzonego przez męża) na początku odbiega od ruchu obserwowanych wód. Dynamizm wód potoku staje się przedmiotem orędzia prorockiego (ww. 3-12). Ezechiel opuszcza centrum świątynne *drogą bramy północnej*. Został zatem skierowany na dziedziniec północny (zewnętrzny), który wcześniej opisywał (Ez 46,21-24). Była to droga otwarta dla całego Izraela (dwie bramy północne położone na linii północ – południe), brama wschodnia (zewnętrzna) była bowiem na stałe zamknięta (por. Ez 44,2). Prorok podążał więc szlakiem pątniczym, przecierając niejako drogę przyszłym pokoleniom.

W ruchu wykonywanym przez Ezechiela nastąpiła w końcu radykalna zmiana: *i obrócił mnie drogą (prowadzącą) na zewnątrz do bramy zewnętrznej, drogą zwróconą (ku) wschodowi*. Prorok w niczym nie decydował o swoich krokach, był całkowicie zależny od męża-przewodnika. Jedyny raz w tekście nazywa Ezechiel zmianę kierunku swego marszu rdzeniem סָבַב (*obrać się, zmienić kierunek ruchu*). Zastosowany zwrot wskazuje na zaistnienie radykalnie nowego ukierunkowania nie tylko w jego spojrzeniu, lecz i relacjonowanych treści. Wychodząc z obrębu świętego, prorok kieruje się na *wschód* (קְדִים), przekracza bramę północną i udaje się w rejon murów wschodnich, gdzie była zamknięta brama. Miejsce to zostało przemienione dzięki zjawisku, jakie zaobserwował prorok: *a oto (widziałem) wody wytryskujące od strony prawej*. Wody (מַיִם), które poznał prorok przy *świątyni* (הַבַּיִת), dostrzegają

następnie poza murami, a więc poza przestrzenią świętą. Woda kierowała się w dokładnie przeciwną stronę w stosunku do chwały Jahwe przybywającej do świątyni (Ez 43,1-12). Zjawisko, jakie Ezechiel obserwował, określone zostało rdzeniem פָּכַח (wytryskać); jest to *hapax* w BH. Zastosowany termin jest mocniejszym określeniem od nazwy Gichon (גִּיחֹן, od גִּיחַ = wytrysnąć), bowiem opiera się na rdzeniu פָּכַח, który jest wyrazem dźwiękonaśladowczym (hałas podobny do intensywnie kapiącej wody). Ten rodzaj wody (wypływającej ze świątyni) zdominował hydrologię otoczenia świątynnego, nadając nowy status całej okolicy. Teren świątynny nie pozostał hermetycznie zamkniętą przestrzenią, bowiem moc i potęga w niej obecna znalazła swe ujście w postaci dynamicznie spływającej wody. Oznaczało to przede wszystkim radykalną transformację samego terenu świątynnego, który przestał już być zależny od dostawy wody, a sam się stał jej dostarczycielem – i to w obfitości. Z tradycyjnego źródła Gichon woda wypływała w regularnych odstępach, natomiast wody ze świątyni wypływały bez przerwy. Ich kierunek był skierowany na tereny południowo-wschodnie (oba kierunki są wspominane w ww. 1-2).

Ez 47,3

בְּצֵאת־הָאִישׁ קָדִים וְקוֹ בִּידּוֹ וַיֵּמַד אֶלֶף בָּאַמָּה וַיַּעֲבִרֵנִי בַּמִּים מִי אֶפְסָיִם:

*Gdy wyszedł mąż (ku) wschodowi i sznur w ręce swojej (miał);
i odmierzył tysiąc łokci, i przeprowadził mnie przez wodę; wody
(były) do kostek.*

וַיַּעֲבִרֵנִי LXX διηλθεν

Prorok prowadzony przez męża (הָאִישׁ) podążał za nim. Ruch przewodnika określa Ezechiel formułą: *Gdy wyszedł* (בְּצֵאת). To trzecie użycie rdzenia יָצָא (ww. 1-3), dzięki temu powstała sekwencja *wyjsć*: wody (w. 1), proroka (w. 2), a w końcu męża-przewodnika (w. 3). Ruch odbywał się w jednym kierunku, a mianowicie w stronę *wschodu* (קָדִים). Ten uprzywilejowany kierunek w myśli Ezechiela symbolizuje drogę ku przyszłości, która będzie dla Izraela nową rzeczywistością zbawczą. Kierunek rozwoju określił sam Jahwe. Nowa droga Izraela została wyznaczona nicią biegu wód wypływających spod progu świątyni oraz z całego zespołu sakralnego (ww. 1-2).

Mąż-przewodnik dzierżył *sznur* (קוֹ) *w ręce swojej*. Prorok ponownie opisuje czynności miernicze posłańca Jahwe. Na początku odnosiły się do po-

miarów różnych części kompleksu świątynnego (Ez 40–42), natomiast w w. 3 pomiary dotyczą już strefy zewnętrznej w stosunku do *sacrum*, czyli do przestrzeni rozciągającej się na wschód od murów świątynnych. Przyrząd mierniczy został określony terminem קָוָה (*sznur do naciągania, pomiaru*), który jeden raz występuje w Księdze Ezechiela (por. 2 Krl 21,13; 2 Krn 32,5; Ps 19,5; Iz 28,17; 34,11.17; 44,13; Lm 2,8). Mąż zatem dysponował innym narzędziem mierniczym w stosunku do używanego w świątyni (por. Ez 40,5: *trzcina miernicza* = קֶלֶה הַמִּדָּה). Ta zmiana wynikała z innego typu pomiarów (w stosunku do terenu świątynnego) dokonywanych na przestrzeni otwartej, niepotrzebne były już precyzyjne obliczenia dotyczące detali architektonicznych.

Prorok wraz z mężem – przewodnikiem znajdowali się na wschód od murów świątynnych, a przedmiotem ich zainteresowania pozostały wody potoku. Przewodnik Ezechiela dokonał pierwszej czynności mierniczej: *i odmierzył tysiąc łokci* (אַמָּה). Prorok nawiązuje zatem do miary łokci zastosowanej wcześniej (począwszy od Ez 40,5). Jest to ostatnie użycie terminu אַמָּה w Księdze Ezechiela (aluzje do niego występują w ww. 4.5). Tysiąc łokci (ok. 520 m) to znacznie dłuższy wymiar w stosunku do wszystkich wewnętrznych miar świątyni (podanych przez proroka). Ezechiel wraz z mężem znaleźli się w znacznym oddaleniu od murów kompleksu świątynnego. Powstały dystans wskazywał na pełne opuszczenie strefy okalającej świątynię. Jedynym śladem jej „obecności” były wody powstałego potoku.

Na zakończenie w. 3 prorok stwierdza: *i przeprowadził mnie przez wodę; woda (była) do kostek*. Aż dwukrotnie pojawia się tu określenie *wody* (בְּרִימִים מַיִם). Ezechiel daje do zrozumienia, że wody świątynne nie rozlewały się nieregularnie na wschód, lecz tworzyły potok mający swe granice (brzegi). Powstały dwie oddzielne płaszczyzny: sucha ziemia oraz wypełniony wodą potok. Mąż z mierniczego ponownie staje się przewodnikiem *przeprowadzającym* (וַיַּעֲבִירֵנִי) Ezechiela. Podobne zachowanie męża zostało opisane w tekście Ez 46,21: *i przyprowadził mnie do czterech narożników dziedzińca*. Prowadzenie proroka na zewnątrz świątyni miało ten sam charakter (co w świątyni) i dotyczyło równie ważnych kwestii. Świętość, obecna w sanktuarium, oddziaływała na przestrzeń zewnętrzną, wyznaczoną wodami potoku świątynnego.

W praktyce życia nomadów przekraczanie potoków wiązało się z potrzebą przemieszczania się na inne tereny. W kontekście relacji Ezechiela nie ma idei przejścia przez wodę celem dotarcia na drugi brzeg, bowiem prorok koncentruje się na samej wodzie. Jej obecność doświadczył osobiście. Jak stwierdza, woda sięgała mu *do kostek* (אֶפְסָיִם). Termin אֶפְסָס (*kostka*) to *hapax* w Księdze

Ezechiela, a rdzeń **אָפֶס** oznacza: *kres, koniec*; w kontekście w. 3 chodzi zatem o najniższą część ciała człowieka, a tym samym najniższy poziom wód formujących potok obserwowany przez Ezechiela.

Ez 47,4

וַיִּמְד אֶלַּי וַיַּעֲבִרֵנִי בַּמַּיִם מַיִם בְּרָכִים וַיִּמְד אֶלַּי וַיַּעֲבִרֵנִי מִי מַתְנִים:

I odmierzył tysiąc (łokci), i przeprowadził mnie przez wody, wody (były) do kolan; i odmierzył tysiąc (łokci), i przeprowadził mnie; wody (były) do bioder.

W w. 4 dwukrotnie pojawia się formuła: **וַיִּמְד אֶלַּי** (*i odmierzył tysiąc*), która jest skróconą (bez podania stosowanej miary w *łokciach*) formułą zawartą w. 3 (por. w. 5). Mąż-przewodnik konsekwentnie odmierzał równe odległości, odcinki tysiąćłokciowe. Każdorazowo po odliczeniu tysiąca łokci prorok był przeprowadzany przez wody. Termin **מַיִם** (*wody*) występuje aż trzy razy w w. 4 (najczęściej w całym opisie zawartym w ww. 1-12). Prorok nie wskazuje na dodatkowe dostawy wody do potoku (inne dopływy lub źródła). W środowisku pustynnym taki brak oznaczał stopniowe zmniejszanie się wód, a w końcu zniknięcie samego potoku, pochłoniętego piaskami otoczenia. Ezechiel nie opisuje jednak naturalnego potoku, lecz żywe wody wypływające spod progu świątyni. Wody w miarę oddalania się od murów świątynnych stawały się coraz bardziej obfitsze. Za drugim razem (ok. 1040 m od świątyni) sięgały *kolan* (**בְּרֶךְ**) proroka, a za trzecim razem (ok. 1560 m) sięgały *bioder* (**מַתְנִים**). Poziom wody sukcesywnie i w miarę równomiernie wzrastał. Ezechiel nic nie wspomina o szerokości wód potoku (interesuje się jedynie jego głębokością), można jednak zakładać, że szerokość traktowana była jako wielkość stała i nieistotna dla narracji. Dla proroka ważne było to, że w miarę oddalania się od świątyni wzrastała obfitość wód. Wzrastający poziom wody przypominał dzieje Noego i potopu (Rdz 6–9). Różnica w tych opowiadaniach dotyczy jednak kwestii zasadniczej: wody potopu niosły śmierć, natomiast wody świątyni niosły życie.

Ez 47,5

וַיִּמְד אֶלַּי נַחַל אֲשֶׁר לֹא-אוֹכַל לַעֲבֹר כִּי-גָאוּ הַמַּיִם מִי שָׁחוּ נַחַל אֲשֶׁר לֹא-יַעֲבֹר:

I odmierzył tysiąc (łokci), (był to) potok, którego nie mogłem przekroczyć, gdyż wzrosły wody, wody do pływania, był to potok, którego nie można było przekroczyć.

Sekwencja pomiarów dokonywanych przez męża-przewodnika (ww. 3-4) osiąga swój punkt docelowy w relacji w. 5: *I odmierzył tysiąc (łokci), (był to) potok* (נַחַל). Termin נַחַל (*potok, strumień, wadi*) pojawia się w Księdze Ezechiela siedem razy (wyłącznie w tekście Ez 46,5-12), natomiast rdzeń נָהָר (*rzeka*) stosuje prorok przede wszystkim w odniesieniu do Kebar, czyli miejsca objawiania się Jahwe prorokowi (por. Ez 1,1.3; 3,15.23; 10,15.20.22; 43,3). Ezechiel, używając terminu נַחַל na określenie wód wypływających spod progu świątyni, zaznacza ich inną naturę w stosunku do wszystkich innych wspominanych w piśmie potoków i rzek (por. Ez 31,4.15; 32,2.14). Izrael znał wiele strumieni i rzek, łącznie z Jordanem, jednak w przyszłości miał poznać נַחַל, który odmieni w sposób radykalny oblicze ziemi mu obiecanej, a przylegającej do terenu świątynnego.

Po kolejnym (ostatnim odmierzonym) tysiącu łokci zwiększył się dystans proroka od świątyni (ok. 2080 m), zmieniła się również natura potoku: *którego nie mogłem przekroczyć*. Idea *przekraczania* (עָבַר) strukturyzuje fragment zawarty w ww. 3-5. Chodzi o przekraczanie granic wyznaczanych naturalnymi przeszkodami. Taką przeszkodą stały się wody potoku. W jego górnym biegu (ww. 3-4) prorok nie miałby problemu z przejściem na drugą stronę. Sytuacja radykalnie zmieniła się w oddaleniu od świątyni o 4000 łokci. Wody nagromadzone (płynące) w potoku zostały znacznie pomnożone, uniemożliwiając zwykłą komunikację między jego brzegami. Swoją niemoc w obliczu przeszkody wyraża prorok formułą לֹא-אֶבְרָכָה (*nie mogłem*). Jest to bardzo radykalnie brzmiące wyrażenie, które często pojawia się w Księdze Jeremiasza (Jr 18,6; 20,6; 36,5; Lm 1,14). Zaistniała niemoc mogła być przezwyciężona jedynie dzięki interwencji Jahwe, dla którego nie było nic niemożliwego (por. Jr 18,6). Ezechiel, w celu zobrazowania natury zaistniałej przeszkody, stwierdza: *gdyż wzrosły* (בָּרָא) *wody, wody do pływania* (שָׁחַו). Rdzeń גָּאָה wyraża ideę wzrostu ku górze (*potęgi Jahwe, wód, roślin*); prorok nade wszystko wskazuje na wzrastającą potęgę Jahwe, która była z jednej strony zbawczą mocą dla Izraela, a z drugiej śmiertcionośną dla jego wrogów (por. Wj 15,1.22). Wzrastające żywe wody świątynne (w. 5) były źródłem nadziei dla odnowionego Izraela. Ich bieg (na południowy-wschód) został opisany w sposób dynamiczny. Podnoszący się poziom wód zmieniał strukturę całej okolicy, wytyczając zakres nowego rejonu, do którego miał dostęp jedynie Ezechiel (a w przyszłości od-

nowiony Izrael). Wody potoku można było przekroczyć jedynie przepływając. Izrael, lud pustyni, miał mały kontakt z wielkimi wodami. Zamieszkiwał najczęściej w górach na skraju pustyni. Na temat umiejętności pływania Izraelitów w BH nie ma prawie mowy (por. Iz 25,11), zatem prorok pisząc na temat *wody do pływania*, faktycznie stwierdza, że powstała przeszkoda nie do pokonania, nie można było się już przedostać na drugi brzeg strumienia pełnego wody. Ten fakt podkreśla zakończenie w. 5: *był to potok, którego nie można było przekroczyć*. Ezechiel znalazł się w całkowicie nowym środowisku. Jego naturalne możliwości (przekroczenie pieszo potoku) było całkowicie niewykonalne, nie mógł zatem sprostać kolejnemu zadaniu. W podobnej sytuacji znalazł się niegdyś Izrael nad brzegiem Morza Trzcin (Wj 14,19-31) oraz nad Jordanem (Joz 3,14-17). Obie przeszkody okazały się bramami (wyjścia i wejścia) dzięki interwencji Jahwe. Obfitość wód (wraz z przeszkodą) oznaczała zapowiedź obecności Jahwe (już w epoce Ezechiela i następujących po niej czasach), która umożliwi przekraczanie wszelkich granic piętrzących się przed ludem, wkraczającym do odnowionej ziemi. W oparciu o siły naturalne Izrael nie mógłby nigdy tych granic przekroczyć (były to również granice wyznaczone jego słabością, czyli grzesznością).

Ez 47,6

וַיֹּאמֶר אֵלַי הָרֵאִיתָ בְּרֹאדָם וַיֹּלֶכְנִי וַיִּשְׁבְּנִי שְׂפַת הַנָּחַל:

I powiedział do mnie: Czy widziałeś, synu człowieczy? I poprowadził mnie, i zawrócił mnie na brzeg potoku.

וַיִּשְׁבְּנִי LXX brak

Mąż-przewodnik, który wskazał prorokowi na potok i prowadził przez jego wody (ww. 3-4), w obliczu ogromu wód strumienia rozpoczął mowę interpretacyjną: *I powiedział do mnie: Czy widziałeś, synu człowieczy?* Obraz *wód potoku* nie mógł pozostać bez wyjaśnienia, podobnie np. było w przypadku opisu miejsca przeznaczonego do gotowania (por. Ez 46,24). Słowa skierowane przez męża do proroka bazowały na treści wcześniej przekazanej wizji, odnosiły się zatem do doświadczenia, które było udziałem Ezechiela, a zatem rodziły u niego oczekiwane skojarzenia. Na początku prorok został zapytany: *הָרֵאִיתָ* (Czy widziałeś)? Nie chodzi tu o sam fakt oglądu obrazu (wizji), lecz o refleksję nad jego znaczeniem. Mąż zachęca Ezechiela do wytężenia uwagi,

aby nie uronić nic z przekazywanych treści. Będą one miały charakter bardzo zasadniczy, a prorok został nazwany *synem człowieczym* (בֶּן-אָדָם). Tak zwracał się do Ezechiela przede wszystkim Jahwe (por. od Ez 2,1), w kilku miejscach posługuje się tą formułą również mąż-przewodnik, czyli na początku oprowadzania po świątyni oraz w opisie powrotu chwały Jahwe do świątyni (Ez 40,4; 43,7). Były to wydarzenia zwrotne, a zastosowania w tekście formuła בֶּן-אָדָם przywoływała autorytet samego Jahwe. Trzecie zwrotne wydarzenie opisane zostało w w. 6. Dwa człony pytania męża skierowanego do proroka zmierzają do jednego celu: Ezechiel musi wyteżyc uwagę w obliczu dokonującego się wydarzenia o charakterze przełomowym, zwłaszcza, że stał się jego uczestnikiem i świadkiem.

Po pierwszych słowach męża (w. 6a) Ezechiel powraca do relacji o jego funkcji przewodnika: *I poprowadził mnie* (וַיֹּלְכֵנִי), *i zawrócił mnie* (וַיִּשְׁבְּנִי) *na brzeg potoku* (w. 6b). W tekście Ez 47,1-12 jeden raz występuje rdzeń הִלַךְ, który wcześniej był używany w relacji o prowadzeniu proroka po świątyni (Ez 40,24; 43,1). Ezechiel wykazuje, że wcześniejsze prowadzenie męża (ww. 1-5) miało inny charakter w stosunku do doświadczenia opisanego w w. 6b. Prorok znalazł się zatem w środowisku nowym, lecz pozostającym w pewnej relacji do kompleksu świątynnego (ideowo związanego z pozostałymi partiami ziemi, czyli *profanum*). Scena opisywana w w. 6 abstrahuje niejako od treści zawartej w w. 5. Wprawdzie w dalszym ciągu w centrum uwagi pozostaje *potok* (הַנָּחַל), lecz punkt obserwacji strumienia został zmieniony. Według w. 5 Ezechiel znajdował się nad brzegiem potoku, którego nie mógł sforsować z powodu obfitości wód, natomiast w relacji w. 6 prorok został skierowany przez męża właśnie w stronę brzegu. Nie oznaczało to, iż Ezechiel znajdował się w wodach strumienia, przebywał bowiem w pewnym dystansie od niego. Relacja zawarta w w. 6 prezentuje nową scenę, w której prorok kolejny raz jest *zwrócony* (וַיִּשְׁבְּנִי) w stronę potoku, podobnie jak miało to miejsce na początku prowadzenia Ezechiela do wód: *I zawrócił mnie* (וַיִּשְׁבְּנִי) *do wejścia świątyni; a oto wody wypływają spod progu świątyni na wschód* (w. 1a). Motyw שׁוּב (zwrócić) ma istotne znaczenie dla fragmentu Ez 47,1-12, który dopełnienie znajduje w opisie reakcji proroka (w. 7).

W. 6 kończy się formułą שְׁפַת הַנָּחַל (*brzeg potoku*). Temat שְׁפַת pojawia się dopiero w drugiej części perykopy „o wodach” (ww. 6.7.12), tym samym został zaznaczony specyficzny charakter tej części (inicjowanej słowami męża) relacji o potoku. *Brzeg* wyznaczał granicę między przestrzeniami, podobnie jak *próg* znajdujący się w przejściu (bramy) w świątyni. Na tę granicę zwrócił uwagę Ezechielowi mąż-przewodnik.

בְּשׁוּבִי וְהִנֵּה אֶל-שֹׁפֶת הַנָּחַל עֵץ רַב מְאֹד מִזֶּה וּמִזֶּה:

Gdy zawróciłem, a oto na brzegu potoku (było) drzewo liczne bardzo, z jednej i z drugiej (strony).

עַל = אֶל

Prorok opisuje rozwój procesu, który był zapoczątkowany interwencją posłańca Bożego (w. 6). Mąż-przewodnik *zawrócił* (וַיִּשְׁבֹּןִי) Ezechiela. Takie zachowanie spotkało się z pełną uległością proroka, co potwierdza formuła wprowadzająca do w. 7: *gdy zawróciłem* (בְּשׁוּבִי). W ten sposób nastąpiła całkowita harmonia dążeń Jahwe i dążeń proroka. Ezechiel wyprowadzany ze świątyni (w. 1) został doprowadzony do miejsca szczególnego działania Pana. Mąż, zanim zawrócił proroka, postawił mu pytanie: *Czy widziałeś, synu człowieczy?* Uwaga Ezechiela została skierowana na naturę potoku wód. Zgodnie z semickim sposobem wyrażania treści, intensywny charakter swego zaangażowania (koncentracja uwagi na wskazanym przedmiocie) Ezechiel wyraża rdzeniem שׁוּב (zawrócić), czyli fizycznym zwróceniem się (przybliżeniem) do wskazanego miejsca. Ogląd proroka w niczym nie był zakłócony (choć jego relacja pozostawała w ścisłym związku do pierwotnego oglądu odnowionej świątyni).

Po wstępnym zapewnieniu (*gdy zawróciłem*) prorok opisuje obraz, jaki się przed nim rysował: *a oto (וְהִנֵּה) na brzegu potoku (było) drzewo liczne bardzo, z jednej i z drugiej (strony)*. Formuła וְהִנֵּה występuje trzykrotnie w ww. 1-12 i to zawsze w kontekście opisu reakcji proroka za niezwykle widok: wody świątynne (ww. 1,2), oraz brzeg potoku (w. 7). W w. 7 nie ma wprost mowy o wodach, w ich miejsce pojawia się natomiast informacja o skutkach, jakie te wody sprawiają: עֵץ רַב מְאֹד (*drzewo liczne bardzo*). Drzewo (עֵץ) w symbolice Ezechiela odgrywa bardzo ważną rolę (Ez 6,13; 15,1-8; 17,24; 20,27-33; 21,3,15; 24,10; 26,12; 31,1-18; 34,27; 36,30; 37,15-20; 39,10). Odnowiona świątynia była ozdobiona elementami drewnianymi (Ez 41,16.22.25). Prorok jednak w żadnym miejscu nie wspomina o drzewach rosnących na dziedzińcach świątynnych. Wszystkie drzewa zatem rosły poza murami sanktuarium. W pustynnym krajobrazie Judei widok rosnącego drzewa był znakiem obecności wody (źródła, studnie, potoki). Dla Ezechiela drzewo było symbolem życia; termin עֵץ używa w liczbie pojedynczej, lecz zaraz dodaje: *liczne bardzo*;

choć termin רב można przetłumaczyć: wielkie, ogromne (drzewo ogromne bardzo), to jednak ostatnia część w. 7 wyklucza takie tłumaczenie. Drzewa znajdowały się po obu brzegach potoku. Zastosowana przez proroka frazeologia z jednej strony podkreśla okazałość drzewa rosnącego nad potokiem (por. Ps 1,3; Jr 17,8), a z drugiej wskazuje na ogromną ilość drzew rosnących po obu stronach potoku (por. w. 12). Ezechiel nie podaje żadnych liczb (ilość drzew oraz długość potoku obsadzonego roślinami); liczby ważne były dla niego w opisie świątyni oraz dystansu (od świątyni), w jakim się znalazł prorok, przebywając nad brzegiem potoku.

Ez 47,8

וַיֹּאמֶר אֵלַי הַמַּיִם הָאֵלֶּה יוֹצְאִים אֶל־הַגְּלִילָה הַקְּדֹמוֹנָה וַיֵּרְדּוּ עַל־הָעֶרְבָה
וּבָאוּ הַיָּמָה אֶל־הַיָּמָה הַמּוֹצְאִים וְנִרְפְּאוּ הַמַּיִם:

I powiedział do mnie: Wody te wychodzą ku okręgowi wschodniemu i opadają na równinę, i wpływają do morza, do morza (słonego), wychodzą, i uzdrowione są wody.

אֶל־הַיָּמָה LXX επι το ὄδωρ

Reakcja Ezechiela (w. 7) domagała się kolejnego słowa wyjaśniającego, stąd interwencja męża-przewodnika: *I powiedział do mnie* (por. w. 6). Prorok znajdował się na brzegu potoku i obserwował liczne drzewa rosnące po obu jego stronach. Tym razem *mąż* nie koncentrował się na drzewach, lecz na motywie przewodnim: *Wody te wychodzą ku okręgowi wschodniemu*. Powraca zatem temat wód (por. ww. 1.2.3.4.5), o których była wcześniej mowa, że wypływają spod progu świątyni i kierują się na wschód. Ezechiel znajdował się ok. 2080 m od murów świątynnych (por. w. 5). Wody nie gromadziły się, lecz dalej płynęły (dosłownie: *wychodziły*) na wschód. Ezechiel abstrahuje od topografii Jerozolimy i Góry Oliwnej, która od wschodu górowała nad terenem świątynnym. Ujęcie Ezechiela jest bliskie myśli proroka Zachariasza: *W owym dniu dotknie stopami Góry Oliwnej, która jest naprzeciw Jerozolimy od strony wschodniej, a Góra Oliwna rozstąpi się w połowie od wschodu ku zachodowi i powstanie wielka dolina. Połowa góry przesunie się na północ, a połowa na południe* (Za 14,4). Góra Oliwna spełniła już swoją rolę, na niej przebywała chwała Jahwe do czasu powrotu do świątyni (Ez 10,19; 43,4). Ezechiel nie podaje szczegółów topograficznych terenów wschodnich (była tam górzysta

Pustynia Judzka), wskazuje jedynie na *okrąg* (הַגִּלְיָלָה) *wschodni*. Z rdzenia גִּלְיָלָה wywodzi się nazwa Galilea (kraj połnocna w Izraelu), jednak nie do tego rejonu nawiązuje prorok, lecz wskazuje na przyległy do rejonu świątynnego okręg (kraj). Na wschód od Jerozolimy znajdowało się zapadlisko ziemi (ryft), który ciągnął się od Gór Libanu i Antylibanu, doliny Jordanu (Ghor), Morza Martwego, doliny Arawy, ku Morzu Czerwonemu, aż do wielkich jezior afrykańskich. Ten fenomen geologiczny wywoływał już w starożytności wielkie wrażenie. W BH jest wiele aluzji do tego rejonu granicznego (historia Sodomy i Gomory, przejście przez Jordan Izraela, dzieje Elizeusza, Jerycho). Mieszkańcy Izraela spoglądali częściej na wschód, niż na zachód, choć to właśnie na zachodzie było Wielkie Morze (Śródziemne). Naród tym morzem nie był zainteresowany (w przeciwieństwie do Fenicjan i Filistynów). Izraelici byli ludem związanym z pustynią i wodami śródlądowymi.

Wody wychodzące ze świątyni (por. 1) *opadają na równinę i wpływają do morza*. Ezechiel opisywał w ten sposób cały bieg wód potoku. Istniała spora różnica terenu na poszczególnych odcinkach strumienia, na co wskazuje użycie formy וַיִּרְדּוּ (*opadać* – por. w. 1). Wartki nurt wody mógł tworzyć liczne wodospady, które znane są z topografii Pustyni Judzkiej. Ezechiel zaznacza, że wody opadają *na równinę* (עֲלֵהָ עֲרָבָה). Określenie עֲרָבָה wskazuje na teren pustynny, suchy, bezwodny (aktualnie tak określony jest rejon położony między Morzem Martwym a Morzem Czerwonym). Prorok podkreśla zatem fakt, że wody świątynne docierają do terenu bezwodnego (abstrahuje od wód Jordanu i licznych źródeł Jerycha i okolicy), które nie były uzupełniane wodami innymi potoków. Dla ludzi obeznanych z pustynią i jej ograniczeniami opis proroka był niezwykle pouczający. Ezechiel traktuje topografię Judei bardzo selektywnie i dostosowuje ją do potrzeb prezentowanego obrazu. Dla Ezechieła okręg wschodni stanowił pustynię oraz zbiornik wód (słonych). Nie ma tu śladu myśli o żyznych oazach znanych Izraelitom (zwłaszcza Jerycho, synonim tego, co kwitnące i owocujące).

Morze (יָם) stało się punktem docelowym opadających górnych wód świątynnych. Pomiędzy morzem a świątynią znajdował się (dzięki wodom potoku) rejon żyzny, na brzegach potoku rosły liczne drzewa. Taki widok był czymś obcym dla środowiska Morza Martwego, do którego nawiązuje Ezechiel. Rejon tego morza, wzmiankowany już w kontekście zniszczenia Sodomy i Gomory (Rdz 19,1-29), był znany wszystkim okolicznym mieszkańcom z powodu ogromnego zasolenia i braku jakichkolwiek form życia. Jego wody były zasilane dopływami (Jordan, Arnon), które nie przyczyniały się do „uzdrowienia” jego wód. Długość tego zbiornika wynosiła ok. 76 km, szerokość ok.

16 km, a głębokość przekraczała 400 m, do tego morze położone było w depresji 400 m poniżej poziomu morza. Specyfika Morza Martwego ujawnia jego niepowtarzalny charakter, budzący respekt oraz obawy podróżujących wzdłuż jego brzegów.

Morze posiadało inne wody, które istotnie różniły się od wód świątynnych. Po raz pierwszy prorok (w ww. 1-12) wprowadza temat innych wód. Nie było ich pomiędzy świątynią a Morzem Martwym. Do morza docierały wyłącznie wody świątynne (bez domieszki dopływów, lokalnych źródeł). Prorok prezentuje sytuację wyidealizowaną (wbrew geologii), wskazując na powstanie komunikacji między dwoma sferami: świątynią (znak życia) i morzem (znak śmierci). Nastąpiła „konfrontacja” wód, która zakończyła się *uzdrowieniem* (וַנִּרְפָּא) wód Morza Martwego. Ezechiel zwiastuje w ten sposób proces uzdrowienia, jaki będzie dokonywał się na ziemi Izraela, który przede wszystkim obejmie sam lud. Sytuacja, jaka zaistniała w przeszłości (grzeszna postawa pasterzy Izraela), zostanie całkowicie odwrócona: *Słabych nie wzmocniliście i chorej nie leczycie* (לֹא־רִפֵּאתֶם), *i złamanej nie obwiązywaliście, i zbłąkanej nie zawróciliście, i zaginionej nie szukaliście, i w mocy panowaliście nad nimi, i w przymusie* (Ez 34,4). Wody Morza Martwego (po uzdrowieniu) staną się częścią wód świątynnych. Nastąpi zatem pomnożenie wód zdrowych, co stanie się świadectwem działania niczym nieograniczonej zbawczej interwencji Jahwe.

W faktycznej historii wody Morza Martwego nigdy nie zostały „uzdrowione”. Zbiornik ten pozostaje najbardziej zasolonym morzem (jeziorem) na świecie. Proroctwo Ezechiela nie odnosi się jednak do kwestii geologicznych, lecz teologicznych (soteriologicznych), zgodnie z zasadą, że realia ziemskie są niezbędnym zobrazowaniem treści, które mają charakter duchowy i często transcendentny.

Ez 47,9

וְהָיָה כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר־יִשְׁרָץ אֶל כָּל־אֲשֶׁר יָבוֹא שָׁם נְחָלִים יְחִיָּה וְהָיָה
הַדָּגָה רַבָּה מְאֹד כִּי בָּאוּ שָׁמָּה הַמַּיִם הָאֵלֶּה וַיִּרְפָּאוּ וְחֵי כָל אֲשֶׁר־יָבוֹא שָׁמָּה
הַנְּחָל:

*I stanie się: każda istota żyjąca, która pęłza, do każdego (miej-
sca), dokąd przyjdzie tam (woda) potoków, (ona) będzie żyć;
i stanie się: ryby dużo bardzo, ponieważ przyjdą tam wody te,*

(ponieważ) zostały uzdrowione, i będzie żyć wszystko, dokąd przyjdzie, (właśnie) tam, ów potok.

נְחִלִים LXX ο ποταμός

W. 9 zawiera dwukrotnie użytą formułę וְהָיָה (*i stanie się, i będzie*), dzieląc frazę na dwie części. Słowa te następują po podstawowym stwierdzeniu o uzdrowionych wodach Morza Martwego (w. 8). W miejsce śmierci pojawiło się życie, podobnie jak na początku w miejsce chaosu powstało życie (Rdz 1,2.11-31). Czasownik הָיָה (*być, stać się*) opisuje dzieło stwórcze Jahwe, początek wszelkiego życia (Rdz 1,3nn) oraz nowy początek życia opisywany przez Ezechiela (w. 9).

Po pierwszym użyciu וְהָיָה prorok rozpoczyna relację o życiu stwierdzeniem: כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר־יִשְׁרָץ (każda istota żyjąca, która pełza); sformułowanie to jest bardzo pokrewne do wypowiedzi zawartej w opisie stworzenia: Potem Bóg rzekł: Niechaj się zaroją (יִשְׁרָצוּ) wody od roju (שְׂרָץ) istot żywych (חַיָּה נֶפֶשׁ), a ptactwo niechaj lata nad ziemią, pod sklepieniem nieba! (Rdz 1,20). Złożenie: istoty żywe odnosi się do organizmów żyjących w wodach. Temat ten jest bardzo istotny dla Ezechiela, bo właśnie z wodami świątynnymi wiąże on kwestię odnowy życia. Środowisko wodne staje się dla proroka synonimem tego, co żyje. W jego ujęciu woda (potok, morze) jest antytezą עֲרֵבָה (miejsca suchego i pozbawionego życia – por. w. 8). Ezechiel uściśla, że chodzi mu o żywą istotę pełzającą (יִשְׁרָץ). Użyty w w. 9 rdzeń שָׂרָץ (*pełzać, poruszać się, roić*) to hapax w Księdze Ezechiela, termin ten należy niemal wyłącznie do słownictwa Tory (Rdz 1,20.21; 7,21; 8,17; 9,7; Wj 1,7; 7,28; Kpł 5,2; 11,10.20.21.23.29.31.41.42.43.44.46; 22,5; Pwt 14,19; por. Ps 105,30). Hagiografowie stosowali czasownik שָׂרָץ w opisach ruchu, typowego dla świata zwierząt (w opozycji do świata roślin). Ruch (pełzanie) wskazuje na witalność i jest antytezą martwoty symbolizowanej przez עֲרֵבָה (teren suchy). Prorok prezentuje zatem dwie całkowicie oddzielone od siebie strefy: życia i śmierci (inna antyteza występuje w kontekście świątyni: *sacrum* i *profanum*). Ezechiel wspominając o *istocie żywej* zaznacza, że miał na myśli *każdą* (כָּל) z nich, czyli nie było żadnego rodzaju żywych nie bytujących w tym środowisku. To radykalne sformułowanie zostało wzmocnione kolejną wyrazistą formułą: *do każdego (miejsca) dokąd przyjdzie tam (woda) potoków, (ona) będzie żyć*. Ezechiel nie informował o początkach zaistnienia istot żywych, co było specyfiką relacji Rdz 1,11-31, zakładał on bowiem już ich istnienie, lecz równocześnie podkreślał, że poza środowiskiem wód świątynnych (oraz uzdrowionych) nie ma już życia. Tylko dokąd przyjdzie

(יְבוֹא) woda potoków, tam będzie utrwalone życie (יְחִיָּה). Nastąpi harmonia ruchu (בּוֹא) wód z ruchem (שָׁרַץ) istot żyjących.

Po drugim użyciu יְחִיָּה, prorok kontynuuje relację o życiu: *ryba (הַדָּגָה) liczna bardzo, ponieważ przyjdą tam wody te, (ponieważ) zostały uzdrowione*. Relacja o rybie (rybach) jest niemal identyczna (w formie gramatycznej) z relacją o drzewie (drzewach):

w. 7
עֵץ רַב מְאֹד
(drzewo liczne bardzo)

w. 9
הַדָּגָה רַבָּה מְאֹד
(ryba liczna bardzo)

Ryby, podobnie jak w wypadku drzewa, również będą bardzo liczne oraz dorodne. O *rybie* (הַדָּגָה) wspomina hagiograf w Rdz 1,26.28, natomiast spośród proroków najczęściej Ezechiel (Ez 29,4.5; 47,9.10; por. Iz 50,2; Jon 2,2). Rodzaj męski (גָּ) najczęściej odnosi się do jednostkowego okazu (Jon 2,1.11; Ez 38,20), natomiast żeński (הַדָּגָה) – do zbiorowości (zastosowanie w w. 9). Dla Izraelitów ryba miała szczególne znaczenie kulinarne. Według Ezechiela żywotność pochodząca z ryb była gwarantowana przez wody, które zostały uzdrowione (por. w. 8), prorok zatem wskazuje, że środowiskiem bytowania licznych i dorodnych ryb będzie obszerny zbiornik, czyli morze. Uzdrawienie wód oznaczało równocześnie uzdrowienie całej biosfery, nastanie przyjaznego środowiska dla każdej istoty żywej.

Treść w. 9 (po zasadniczej dwuczłonowej relacji o życiu) kończy syntetyczna formuła: *i będzie żyć wszystko, dokąd przyjdzie, (właśnie) tam, ów potok*. Trzeci raz została (w w. 9) użyta cząsteczką כָּל (*każdy, wszystko*), strukturyzuje ona całą wypowiedź, nadając jej charakter holistyczny. Dla Izraela nie będzie żadnego innego środowiska życia poza tym, ofiarowanym przez Jahwe. Na początku w. 9 prorok pisze już nie o (wodach) potoku, lecz (wodach) potoków (נְחָלִים), czyli dwóch potoków (liczba podwójna). Podobna myśl pojawia się w wizji Zachariasza: *W owym dniu wypłyną z Jerozolimy strumienie wód, połowa z nich popłynie do morza wschodniego, a połowa do morza zachodniego. I w lecie, i w zimie tak będzie* (Za 14,8). Wody życia z Jerozolimy dotrą zatem na wschód i na zachód, obejmując całą sferę życia Izraela. Ezechiel *implicite* wskazuje na rejon zachodni (wody drugiego potoku). Na zasadzie analogii, prorok sugeruje, że to, co dokonywało się na wschodzie, również stanie się na zachodzie.

W opisie terenu świątynnego prorok posługiwał się zasadą symetrii: to, co dotyczyło strony północnej (dziedziniec + bramy), odnosiło się również

do strony południowej (Ez 40,20-27). Sfera życia Izraela nie mogła ograniczać się jedynie do terytoriów wschodnich, lecz miała obejmować również tereny zachodnie, północne i południowe, które będą także ożywione wodami świątynnymi.

Ez 47,10

וְהָיָה יַעֲמִדוּ עָלָיו דְּוָגִים מֵעֵין גְּדִי וְעַד־עֵין עֲגֹלַיִם מִשְׁטֹחַ לַחֲרָמִים יִהְיוּ
לְמִינָהּ תִּהְיֶה דָגָתָם כְּדָגַת הַיָּם הַגָּדוֹל רַבָּה מְאֹד:

I stanie się: stać będą nad nim rybacy od En Gedi aż do En Eglaim, miejscem do rozłożenia sieci będą (brzezi); według gatunku (swego) będą ryby ich, jak ryby morza wielkiego, liczne bardzo.

יִהְיוּ LXX εσται
דָּגָתָם LXX οι ιχθυες αυτης

W. 10 rozpoczyna się formułą וְהָיָה (*i stanie się*), która kontynuuje wątek zapoczątkowany w w. 9 (dwa pierwsze użycia וְהָיָה). Po ukazaniu bogactwa życia różnych istot (w. 9) prorok z kolei wskazuje na aktywność człowieka reprezentowaną przez rybaków: *stać będą nad nim rybacy (דְּוָגִים) od En Gedi aż do En Eglaim*. Popularny nad Jezioro Galilejskim zawód rybaka mało był znany w Judei (Iz 19,8; Jr 16,16). Nad Morzem Martwym nigdy nie było rybaków. Ta sytuacja miała się zmienić. Rybacy staną nad wodami (morza/potoku) w linii wyznaczonej oazami: *od En Gedi aż do En Eglaim*. Pierwsza z nich, *En Geni (źródło koźlęcia)*, była bardzo znana (Joz 15,62; 1 Sm 24,1.2; 2 Krn 20,2; Pnp 1,14; Ez 47,10); położona na zachodnim brzegu Morza Martwego, uchodziła za najwspanialszą oazę tego regionu. Oaza *En Geni* uchodziła za synonim piękna (Pnp 1,14; Syr 24,14) i obfitości życia. Znajdowała się tu obfitość wód przez cały rok (*Nachal Dawid, Nachal Argot*). Wyrastały w tym miejscu wspaniałe drzewa i krzewy, można było w niej dostrzec pasące się na zboczach koźlęta, które nadały nazwę oazie. Najstarsza świątynia (pogańska) powstała tu już ok. 3000 lat przed Chr. Dla każdego Izraelity *En Geni* był synonimem życia, a nawet środowiska pierwotnego raju (Pnp 1,14). Druga nazwa użyta przez Ezechiela to *En Eglaim* – jest ona zupełnie nieznana (można doszukiwać się tu aluzji do innych znanych oaz położonych nad Morzem Martwym lub Jordanem). Prorok używając tej nazwy miał na myśli jakąś mało znaną oazę, która była całkowitym przeciwieństwem wielkiej oazy *En Gedi*. Prorok sugeru-

je jednak, że obfitość ryb (symbol obfitości wszelkiego życia) będzie taka sama w obu oazach. Tym samym znana oaza *En Gedi* staje się archetypem miejsca życiodajnego, takim stanie się cały rejon (nawet mało znane miejsca), do którego dotrą żywe wody świątynne.

W drugiej części w. 10 prorok stwierdza: miejscem do rozłożenia sieci będą (brzegi). Jest to bardzo syntetyczna formuła (w domyśle zawiera myśl o brzegach), opisująca środowisko rybackie. Ezechiel docenił rolę takich miejsc zwłaszcza w opisie upadku Tyru (Ez 46,5.14). Ta wielka potęga morska (miasto) miała utracić swoją spójność i stać się miejscem przeznaczonym dla rybaków (a nie pałaców królewskich i kupieckich). Motyw sieci w kontekście Tyru ma charakter negatywny, natomiast w kontekście aktywności rybaków – pozytywny. Powstanie przyjazne środowisko dla rybaków. Rybacy symbolizują wszystkich Izraelitów imających się różnych profesji.

Trzymając się obrazu życia rybackiego, prorok na zakończenie w. 10 stwierdza: według gatunku (swego) będą ryby ich, jak ryby morza wielkiego, liczne bardzo. Termin מִיִּין (gatunek, typ, rodzaj) należy do słownictwa Tory (Rdz 1,11.12.21.24.25; 6,20; 7,14; Kpł 11,14.15.16.19.22.29; Pwt 14,13.14.15.16.18), wyjątkiem jest użycie go przez Ezechiela (*hapax*). W Torze termin מִיִּין występuje w opisie różnych gatunków stworzonych przez Boga istot, a także uratowanych zwierząt w czasie potopu oraz gatunków czystych i nieczystych wymienionych w prawodawstwie Mojżeszowym. Ezechiel posługuje się zatem bardzo wyjątkowym terminem. W środowisku wód potoku i uzdrowionych wód morza będzie ogromna obfitość życia (ryb). Ezechiel tę obfitość przyrównuje do biosfery znanej w środowisku morza wielkiego, czyli Morza Śródziemnego. To właśnie ten ogromny zbiornik wód (na stronie zachodniej) był dla Izraelitów archetypem obfitości życia (wpływy fenickie). Obfitość znana na zachodzie stanie się udziałem strony wschodniej. Centrum Izraela, jakim będzie kompleks świątynny, znajdzie się pomiędzy dwoma środowiskami obfitości życia. Izrael zajmie miejsce, w którym nie będzie żadnych braków. Chwała Jahwe wypełni sferę duchową, a obfitość ryb wypełni sferę materialną. Pieczęć myśli Ezechiela stanowi formuła kończąca w. 10: רַבָּה מְאֹד (liczne bardzo). Nawiązuje ona do wcześniejszych złożań (ww. 7.9), nadając całej wypowiedzi (ww. 7-12) jednolity charakter.

Ez 47,11

בְּצֵאתוֹ וּגְבָאֵיו וְלֹא יִרְפָּאוּ לְמַלַּח נְתָנוּ:

Bagna jego i rowy jego nie będą uzdrowione; dla (pozyskania) soli będą dane.

W w. 11 nie występuje już formuła וְהָיָה (por. ww. 9-10), nie ma też mowy o uzdrowionych wodach i urodzajnych brzegach, lecz pojawia się zupełnie wyjątkowy motyw inicjowany stwierdzeniem: *Bagna jego (בְּצִאָתוֹ) i rowy jego (וּגְבָאֵיו) nie będą uzdrowione*. Uzdrowienie wód było dziełem chwały Jahwe, której moc była obecna w wodach świątynnych. Brak uzdrowienia (w. 11) był czymś przeciwnym. Taki stan miał być rezultatem postanowienia Pana. Nie zmieni się zatem oblicze *bagien i rowów*. Oba hebrajskie terminy zawierają sufiks ו (jego), który łączy podane informacje z danymi zawartymi w w. 10 (można z uzdrowionymi wodami).

Termin בְּצִאָה (*podmokły teren, bagno*) występuje jeszcze w tekście Hi 8,11; 40,21 (żyzne bagna, na których rosną symboliczne rośliny Egiptu: lotos i papirus). Rejon Morza Martwego był zupełnie różny od środowiska egipskiego Nilu; dotyczyło to również kwestii bagien. Dla Izraelitów bagna Nilu były synonimem życia, natomiast bagna Morza Martwego – synonimem śmierci.

Termin גִּבְרָא (*cysterna, bajoro*) występuje jeszcze w testamencie Izajasza (30,14) i oznacza zbiornik na wodę pitną. Ezechiel tymczasem używa tego wyjątkowego rdzenia w opisie terenu przyległego do Morza Martwego. Poza oazami (wspomnianymi w w. 10) okolica tego jeziora (zwłaszcza w części południowej) pozbawiona była roślinności, a na brzegu widać było skały solne. Prorok sugeruje, że rowy wypełnione były wodą, które nie będą uzdrowione. Ta woda zatem, w przeciwieństwie do zasadniczego zbiornika (w. 9), nie będzie obfitować w różnorodne postacie życia.

W drugiej części w. 11 prorok stwierdza: *dla (pozyskania) soli (מֶלַח) będą dane*. Celowość pozostawienia tego rejonu bez uzdrowionych wód nie jest wyraźnie określona, stąd w nawiasie została dodana formuła: *dla pozyskania*, która nie jest tak oczywista (niekoniecznie wynika z treści wersetu). Pewne (pod względem krytyki tekstu) natomiast są formy: מֶלַח (*sól*) oraz נָתַן (*dać*). Sól (według Ezechiela) była używana w zabiegach neonatologicznych (Ez 16,4) oraz kultycznych (Ez 43,24). Sól uchodziła za środek podtrzymujący życie, utrwalający i chroniący organizmy. Znane było przymierze soli, czyli trwałe i mocne (Lb 18,19; 2 Krn 13,5), z drugiej strony sól była znakiem sądu i karania Bożego (Pwt 29,22; Ps 107,34). Izraelici nazywali Morze Martwe *Morzem Soli* (יַם הַמֶּלַח) i doceniali znaczenie jego minerałów. Ezechiel wskazuje właśnie na tę jego specyfikę, pisząc o *soli*. Z jednej strony powstanie strefa, która pozbawiona będzie życia, z drugiej natomiast pozyskiwanie soli

było czymś koniecznym dla funkcjonowania Izraela we wszystkich przejawach życia świeckiego i religijnego.

Ez 47,12

וְעַל-הַנָּחַל יַעֲלֶה עֵלֶּה עַל-שְׂפָתוֹ מִזָּה וּמִזָּה כָּל-עֵץ-מֵאֲכָל לֹא-יָבוֹל עָלָיו וְלֹא-יִתֵּם
פְּרִיו לְחֶדְשׁוֹ יִבָּרַךְ כִּי מִיָּמָיו מִן-הַמִּקְדָּשׁ הָפָה יוֹצֵאִים וְהָיוּ פְּרִיו לְמֵאֲכָל
וְעָלָיו לְתֵרוּפָה:

I nad potokiem wyrośnie na brzegu jego z tej i z tamtej strony, wszelkie drzewo jadalnych (owoców); nie zwiędnie liść jego i nie ustanie owoc jego; dla (każdego z) miesięcy swoich będą na nowo owocować, ponieważ wody jego z miejsca świętego, (z tego miejsca) one wychodzą; i będzie owoc jego do jedzenia, a liść jego na lekarstwo.

Po uwadze na temat morza i jego otoczenia (ww. 8-11) prorok ponownie zwraca uwagę na wody potoku: *I nad potokiem wyrośnie na brzegu jego z tej i z tamtej strony, wszelkie drzewo jadalnych (owoców)*. Formuła **וְעַל** (*i nad*) ma przede wszystkim zastosowanie (u Ezechiela) w opisach granic i podziału ziemi (Ez 48,2-28). Potok wypełniony wodą świątynną tworzył szczególną arterię życia dla ziemi Izraela (por. 7). Drzewa na niej rosnące, po prawej i lewej stronie, będą miały jadalne owoce (**מֵאֲכָל**). Ta informacja miała istotne znaczenie dla ludzi pustyni, bowiem tylko drzewo, które posiadało owoce jadalne, było cenione; taka roślina była gwarantem bezpieczeństwa.

Owocowanie każdego drzewa miało charakter sezonowy i było zależne od typu rośliny, klimatu i gleby. Ezechiel (w nawiązaniu do wyjątkowego charakteru wód świątynnych) podkreśla jednak niezwykłą cechę drzew potoku: *nie zwiędnie liść jego, i nie ustanie owoc jego; dla (każdego z) miesięcy swoich będą na nowo owocować*. W tej części w. 12 prorok obok owocu wskazuje również na **liście** (**עָלָיו**) drzewa. W BH rzadko jest mowa o liściach (Rdz 3,7; 8,11; Kpł 26,36; Iz 1,30; 34,4; 64,5; Jr 8,13; Ps 1,3), zwłaszcza w kontekście motywu owoców. Dorodne liście były znakiem żywotności drzewa i zapowiadały dobre owocowanie. Tylko odpowiednia ilość wody zapewniała taką kondycję rośliny (w Izraelu nie brakuje dobrych i nasłonecznionych gleb, lecz brakuje wody). Często widuje się zeschnięte liście drzew i krzewów. Cykl rocznych pór (suchych i wilgotnych miesięcy) wyznaczał rytm owocowania. To prawo natury nie będzie jednak funkcjonowało w odnowionej ziemi. Liście pozostaną na za-

wsze soczyscie zielone, czyli *nie będą więdły* (לֹא־יבֹול). Rdzeń נָבַל (*usychać, niszczyć*) w znaczeniu uschniętych liści pojawia się kilkakrotnie w BH (Iz 1,30; 34,4; 64,5; Jr 8,13; Ps 1,30) i niemal zawsze w kontekście porównania suchych liści do człowieka lub do społeczności ulegającej destrukcji. Ezechiel tymczasem koncentruje się na przyrodzie ożywionej i jej pozytywnym udziale w procesie odnowy dokonującej się w ziemi Izraela. Obfitości zieleni liści będzie odpowiadać dorodność owoców, których dojrzewanie będzie procesem *bez kresu* (וְלֹא־יָתֵם). Ezechiel już wcześniej, w opisie niechlubnej historii Jerozolimy, zapewnia, że nastąpi *kres* (וְהָתַמּוּתָּי) jej nieczystości. W historii miasta miały dokonać się dwa radykalne wydarzenia: ustanie nieczystości/bałwochwalstwa (rodzącej śmierć) i nastanie błogosławieństwa Jahwe (owocowanie = życie). Każdy miesiąc będzie czasem owocowania, pełni życia.

Na zakończenie w. 12 prorok stwierdza: *ponieważ wody jego z miejsca świętego, (z tego miejsca) one wychodzą; i będzie owoc jego do jedzenia, a liść jego na lekarstwo*. Frazę tę otwiera cząsteczka כִּי (*ponieważ*), zatem prorok ponownie uzasadnia treść przekazanego orędzia o życiu. Zmiana zaistnieje wyłącznie na skutek spływających wód z miejsca świętego. Potok wyznaczy linię życia, strefę bezpieczeństwa dla każdego człowieka. Wspomniane wcześniej owoce i liście będą zaspokajały potrzeby Izraela zarówno na płaszczyźnie spożywczej, jak i medycznej. Wody świątynne, które uzdrowiły wody Morza Martwego, będą również (dzięki liściom) uzdrawiać (לְתַרְפֶּה) człowieka.

Nowe granice ziemi Izraela (47,13-20)

Ziemia Izraela dziedzictwem ofiarowanym przez Jahwe (ww. 13-14); granica północna (ww. 15-17); granica wschodnia (w. 18); granica południowa (w. 19); granica zachodnia (w. 20).

Ez 47,13

כֹּה אָמַר אֲדֹנֵי יְהוָה גֵּה גְבוּל אֲשֶׁר תִּתְּנֶנָּה לְאֶת־הָאָרֶץ לְשְׁנֵי עָשָׂר שָׁבָטִי
יִשְׂרָאֵל יוֹסֵף חֲבָלִים:

Tak mówi Pan, Jahwe: Ta (jest) granica, (w obrębie) której odziedziczycie ziemię (daną) dla dwunastu pokoleń Izraela, Józefowi (przypadnie) część podwójna.

אֶדְנִי LXX brak
גְּבוּלָהּ LXX ταυτα τα ορια

Po prowadzeniu przez męża-przewodnika po obszarze nawodnionym wodami świątynnymi (Ez 47,1-12) prorok otrzymuje kolejne słowa od Jahwe: *Tak mówi Pan, Jahwe* (w. 13; por. 46,1.16). Ta często występująca w całej Księdze Ezechiela formuła pojawia się ostatni raz w piśmie (por. jednak w. 23; 48,29). Prorok będzie poinformowany o granicach odnowionej ziemi i jej podziale (ww. 13-23).

Na początku słowa Jahwe przywodzą myśl o całym obszarze ofiarowanej ziemi: *Ta (jest) granica (גְּבוּלָהּ), (w obrębie) której odziedziczycie (וְתִתְּנַחֲלֶנָּה) ziemię*. Termin גְּבוּלָהּ (obszar, granica) jest bardzo użyteczny w tekście Ez 40-48, w którym jest mowa o terytorium i granicach obszaru świątynnego oraz całej ziemi obietnicy (Ez 40,12; 43,12.13.17.20; 41,1; 47,13.15.16.17.18.20). Ezechiel posługując się tą formą w w. 13, traktuje ją synonimicznie do terminu *ziemia* (הָאָרֶץ), który jest rozumiany jako wyłączony obszar (pozostałe tereny to ziemie obce, zamieszkiwane przez ludy obce, którymi się prorok nie zajmuje), określony granicą będzie to *dziedzictwo (וְתִתְּנַחֲלֶנָּה)* ludu Jahwe. Owo dziedzictwo to zabezpieczenie, jakie otrzyma naród od Pana (por. Ez 47,13), będzie to najlepsza część całej stworzonej ziemi, bowiem dotrą do niej uzdrawiające wody potoków świątynnych (por. w. 9).

W drugiej części wypowiedzi pojawia się wyjątkowy motyw: *dla dwunastu pokoleń Izraela, Józefowi (przypadnie) część podwójna*. Temat dwunastu potomków (w BH) występuje w kontekście zawarcia przymierza Boga z Abrahamem: *Co do Izmaela, wysłucham cię: Oto pobłogosławię mu, żeby był płodny, i dam mu niezmiernie liczne potomstwo; on będzie ojcem dwunastu książąt, narodem wielkim go uczynię* (Rdz 17,20). Tekst ten nie odnosi się jednak do potomków pochodzących od Izaaka, lecz Izmaela. Była to jednak zapowiedź, opisu potomstwa Jakuba (Rdz 35,22). W Pięcioksięgu i pismach historycznych (por. Nowy Testament) ten motyw jest bardzo popularny, zupełnie jednak nieobecny u proroków, a wyjątkiem jest analizowany werset. Ezechiel wraca zatem do myśli podstawowej, a mianowicie do tematu dziedziczenia ziemi przez dwanaście pokoleń Izraela, czyli do dziejów z czasów Jozuego (Joz 13-20). Wizja Ezechiela nie jest zatem oderwana od historii narodu, wprost przeciwnie,

poucza, że odnowiony Izrael będzie kontynuacją dziejów potomków Jakuba. Miało to istotne znaczenie dla zesłańców, którzy pozbawieni ziemi otrzymali jasne wskazówki dotyczące ich przyszłości. Nie będą na zawsze mieszkali w Babilonii, lecz powrócą do ziemi, podobnie jak było to w przeszłości, w czasach Mojżesza i Jozuego. Tym razem nie będzie jednak militarnego zdobywania ziemi (sam Jahwe pokona wrogów – por. Ez 38–39), lecz pełne pokoju jej przejęcie. Droga do tego dzieła została utorowana powrotem chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,1–12).

Ostatnia uwaga proroka o Józefie i podwójnej części nawiązuje do dawnego podziału ziemi, w którym potomkowie Aarona (kapłani) i lewici nie dziedziczyli osobnego terytorium (Lb 18,20–24; por. Ez 44,28), natomiast podwójne dziedzictwo otrzymali synowie Józefa Efraim i Manasses (Rdz 48,13–22). Ezechiel zapowiada więc, iż Jahwe podtrzyma w mocy ten przywilej, który będzie obowiązywał Izrael przebywający w odnowionej ziemi.

Ez 47,14

וְנָחֲלְתֶם אוֹתָהּ אִישׁ כְּאָחִיו אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת־יָדִי לְתַתָּהּ לְאַבְתֵּיכֶם וְנָחֲלָהּ
הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם בְּנַחֲלָהּ:

I odziedziczycie ją, mąż (każdy, tak) jak brat jego, kiedy podniosłem rękę Moją, żeby dać ją dla ojców waszych, i przypadnie ziemia ta wam w dziedzictwo.

Prorok ostatni raz używa rdzenia נָחַל, który w formie czasownikowej znaczy *objąć dziedzictwo* (por. w. 13), a w rzeczownikowej *rzekę* lub *potok* (por. w. 5.6.7.9.12). Prorok operuje tym rdzeniem w obu znaczeniach, wykazując, że dziedzictwo Izraela będzie ziemią uzdrowioną (por. w. 12) i doskonałą do realizowania życia w pokoju, bezpieczeństwie i obfitości. Zapewnienie o dziedziczeniu (wyrażone w formie 2. os. l. mn.: וְנָחֲלְתֶם) powtórzone w w. 14 ma na celu usunięcie wszelkich wątpliwości w kwestii przyszłości Izraela. Ww. 13–14 tworzą paralelizm synonimiczny. W w. 13 mowa była o *dwunastu pokoleniach Izraela* z wyróżnieniem *Józefa* mającego *część podwójną*, natomiast w w. 14 jest mowa o *mężu*, czyli o każdym Izraelicie (wszystkich braciach). Tym samym podział na pokolenia nie będzie już w przyszłości powodem do jakiegokolwiek schizmy, jak to się stało po śmierci Salomona. Izrael stanie się jak jeden mąż, a relacje między wszystkimi pokoleniami będą się opierały na więzach braterskich, które dla ludów Bliskiego Wschodu zawsze były najważniejsze i nie

podlegały żadnym korektom. Ezechiel w trzech wstępnych określeniach: *dziedziczyć* (נָחַל), *mąż* (אִישׁ) i *brat* (אָח) zawarł podstawową myśl o przyszłości Izraela. Przyszłość miała zostać uformowana nie na skutek wewnętrznej samoprzemiany narodu, lecz na skutek interwencji Jahwe, który realizował swe postanowienie niezależnie od kondycji Izraela.

Izrael pozostający w niewoli przeżywał głęboką zapaść, nie był zdolny do samokreacji; w tym kontekście wyjątkowo brzmi zapewnienie Jahwe: *kiedy podniosłem rękę Moją* (וְנִשְׁאַתִּי אֶת־יָדִי), *żeby dać ją dla ojców waszych*. Ręka Jahwe od początku misji Ezechiela wyznaczała charakter jego posłannictwa (por. Ez 1,3), i nade wszystko było znakiem przysięgi i błogosławieństwa Pana. Prorok w w. 14 nawiązuje do przysięgi Jahwe złożonej w dawnych czasach, a utrwalonej w tradycjach sięgających epoki patriarchalnej (Rdz 13,14-17; 35,9-12). Izrael będzie dziedziczył obietnice dane *ojcom* (לְאֲבוֹתֵיכֶם). Przyszłość narodu Ezechiel ściśle wiąże z jego początkami. Jahwe nie powoła zatem nowego ludu, lecz odnowi naród, który wywodzić się będzie od Abrahama. Prorok podkreśla również ideę *daru* (לִתְּתָהּ), która ma istotne znaczenie w relacji Jahwe – Izrael. W tym kontekście *ziemia* (הָאָרֶץ) staje się synonimem wszelkiego dobra, jakie miał naród otrzymać od Pana. Charakter tej ziemi został opisany wcześniej (por. ww. 1-12). Wody potoku świątynnego uprzedzą wszelką aktywność Izraela na obszarze terytorium mu ofiarowanego.

Ezechiel kończąc w. 14 stwierdza: *i przypadnie ziemia ta wam w dziedzictwo*. Motyw *dziedzictwa* tworzy inkluzję całej wypowiedzi (w. 14). Dziedzictwo oznacza ścisłą łączność przyszłego ludu z Izraelem, ludu kształtowanego poczynając od epoki patriarchalnej. Pozostaną w mocy obietnice dane przodkom. Naród przebywający na wygnaniu musiał się przygotowywać do nowego Wyjścia i nowego wkroczenia do ziemi obietnicy. Mocne zakorzenienie w przeszłości pozwoli ludowi na pełną integrację w przyszłości. Nade wszystko wszelkie wspomnienia o interwencji Jahwe w dziejach przodków będą częścią otrzymanego dziedzictwa. Ta sama moc, która zbawiała Izrael w przeszłości, będzie aktywna w przyszłości. Prorok już wcześniej ujawnił, że w nowych okolicznościach Pan zatriumfuje niepodzielnie, stąd nie będzie już niebezpieczeństwa apostazji na wzór odstępstwa z przeszłości (wszyscy wrogowie Izraela zostaną pokonani – por. Ez 25–39).

Ez 47,15

וְזֶה גְבוּל הָאָרֶץ לְפֶאת צְפוֹנָה מִן־הַיָּם הַגָּדוֹל הַדֶּרֶךְ חֲתוּלָן לְבוֹא צִדְדָּה:

To (jest) granica ziemi: dla strony północnej, od morza wielkiego drogą do Chetlonu, aby wejść do Cedadah.

לְבוֹא LXX + Hμ α θ

Kwestia wyznaczania *granicy* (גְּבוּל) była żywa w Izraelu począwszy od epoki patriarchalnej (Rdz 10,19; 23,17; 47,21). Szczególnie ważne były granice odnoszące się do terytoriów poszczególnych pokoleń. Izrael nigdy nie miał otrzymać „całej” stworzonej ziemi, lecz jej część. Była to konsekwencja obietnicy danej Abrahamowi, a następnie realizowanej w epoce Mojżesza i Jozuego (por. Lb 34,1-15; Joz 13,1-19,51). Naród był ściśle związany z precyzyjnie określonym terytorium. Ziemia była widowym i koniecznym znakiem panowania Jahwe i realizacji Jego obietnicy. Ezechiel nawiązuje do tej tradycji i przemawia do ludu pozbawionego ziemi. W ten sposób bazując na doświadczeniu Izraela, wskazuje na nowy wymiar realizacji obietnicy Jahwe, która będzie udziałem całego ludu (wszystkich pokoleń).

W. 15 rozpoczyna formuła: *To (jest) granica ziemi* (por. ww. 13,17), która nawiązuje do w. 13, w którym mowa była o dziedzictwie dwunastu pokoleń oraz dwóch częściach Józefa (aspekt socjalny), natomiast począwszy od w. 15 następuje relacja o granicach ziemi. Ze względów topograficznych terytorium Izraela miało słabo określoną granicę północną i południową, natomiast zachodnia i wschodnia były wyznaczone bardziej precyzyjnie (Morze Śródziemne, Jordan + Morze Martwe). Prorok rozpoczyna opis granic ziemi od strony północnej (צָפוֹן), czyli najbardziej newralgicznego kierunku ze względu na tradycyjną dominantę Fenicji oraz Damaszku na tym obszarze.

Na początku Ezechiel wskazuje na הַיָּם הַגָּדוֹל (*morze wielkie*), czyli na Morze Śródziemne. Był to najbardziej charakterystyczny punkt odniesienia w całym rejonie. Morze to uchodziło za prototyp wszelkiej obfitości (por. w. 17). Dostęp do niego kontrolowali Fenicjanie i Filistyni, jednak ludy te zostaną przez Jahwe całkowicie pokonane (Ez 25,15-28,23) i nie miały już więcej stanowić żadnego zagrożenia dla Izraela, zatem lud będzie miał swobodny dostęp do morza. Taki stan zaistnieć miał po raz pierwszy w historii Izraela, choć idealne granice dawnego Izraela były również określone (por. Lb 34,6-9).

Najbardziej wysuniętym punktem północnym wybrzeża miał być rejon חֶתְלוֹן (*Chetlonu*); prorok dodaje, że chodzi tu o *drogę* (*do*)..., czyli znany trakt, który był w starożytności używany. Chodzi o libańskie wybrzeże, które posiadało bardzo wąską dolinę nadmorską, bowiem Góry Libanu schodzą niemal do morza. Wspomniana droga mogła biegnąć wzdłuż wybrzeża względnie

stanowić trakt przebiegający poprzez przełęcz górską. Nazwa חֶתְלָן jest używana wyłącznie przez Ezechiela (por. 48,1), natomiast rdzeń חתל־ oznacza *otulać* (por. Ez 16,4) i należy do słownika macierzyńskiego (*otulać dziecko*). Być może wspomniana miejscowość była otoczona pasmami górskimi przypominającymi swymi kształtami otulinę ściśle przylegającą do niemowlęcia. Najczęściej identyfikuje się to miejsce ze współczesną miejscowością Heitela na północny-wschód od Trypolisu (25 km). W nazwie tej występują rdzenne חתל־, które mogą nawiązywać do góry Dżebel Akkar, u stóp której leży miasto Heitela; jest to rejon ujścia potoku Nahrel-Kabir do Morza Śródziemnego. Prorok wskazuje zatem na punkt mocno wysunięty na północ, który w dawnych epokach nigdy nie stanowił granicy Izraela (terytorium Fenicji). Chodzi zatem o nowy podział ziemi, który nie będzie zwykłym odwzorowaniem podziału z okresu Mojżesza – Jozuego.

Kolejna nazwa własna to צַדָּדָה (Cedada) użyta wraz z kierunkowym ה, stąd הַצַּדָּדָה. Chodzi o miejscowość położoną w głębi lądu i identyfikowaną ze współczesnym osiedlem Cadad w pobliżu drogi Damaszek – Hims, a więc na ważnym szlaku łączącym Mezopotamię z Egiptem.

Ez 47,16

חֶמַת בְּרוֹתָה סִבְרַיִם אֲשֶׁר בֵּין-גְּבוּל דַּמָּשֶׁק וּבֵין גְּבוּל חֶמַת חָצֵר הַחֵיכּוֹן
אֲשֶׁר אֶל-גְּבוּל חֲוָרָן:

Chamat, Berotah, Sibraim, które (jest) pomiędzy granicą Damaszk, a pomiędzy granicą Chamat, Chacer Hatikon, które jest na granicy Chauranu.

חֶמַת חָצֵר הַחֵיכּוֹן LXX αυλη του Σαυαν
אֶל = על

W w. 16 pojawiają się kolejne nazwy własne, z których najbardziej znanymi są: חֶמַת (Chamat), דַּמָּשֶׁק (Damaszek) oraz חֲוָרָן (Chauran). Pierwsza z nich występuje dwukrotnie i rozpoczyna w. 16, pozostając w ścisłym związku z zakończeniem w. 15, a zwłaszcza z formą לְבוֹא (*aby wejść*). Złożenie חֶמַת לְבוֹא (*wejście do Chamat*) znane jest już w relacji Księgi Liczb i Jozuego (Lb 13,21; 34,8; Joz 13,5; por. Sdz 3,3; 1 Krl 8,65; 2 Krl 14,25; 1 Krn 13,5; Am 6,14). Ezechiel stosuje również to złożenie (por. 47,20; 48,1), a poza nim z proroków jedynie Amos (6,14). Chamat (współczesne Hama) położone było

nad Orontesem (obecnie *Nahr el-Asi*) na północ od Damaszku (w odległości 200 km), jako granica północna Ziemi Obiecanej wspomniana w tekstach 1 Krl 8,65 i Am 6,14. W stosunku do Heitela/Chetlonu Chamat był położony znacznie na północ i znajdował się na terytorium rozciągającym się pomiędzy Damaszkiem a Alalach (również nad Orontesem).

Drugim punktem odniesienia był Damaszek, wspominany już wcześniej przez proroka (27,14; por. 47,17.18; 48,1). Było to miasto handlowe (Ez 27,18), położone na skraju pustyni z dostępem do wody (rzeki Abana i Parpar), wspomniane już w czasach Abrahama (Rdz 14,15; 15,2), z którym Izrael pozostawał w różnych relacjach w okresie królewskim (2 Sm 8,5.6; 1 Krl 11,24; 19,15; 2 Krl 5,12; 8,7.9; 14,28; 16,9); spośród proroków najczęściej wspomniane przez Ezechiela i Izajasza (poza tym przez Jeremiasza i Amosa). Miasto to miało znaleźć się w ramach obszaru ziemi Izraela, tym samym zniknąć miało napięcie wywołane obcymi prądami religijno-kulturowymi i politycznymi, jakie z Damaszku docierały do Izraela. Prorok w w. 16 trzykrotnie posługuje się terminem גְּבוּל (*granica*), który jest skorelowany z trzema podstawowymi nazwami użytymi w wypowiedzi (*Chamat, Damaszek, Chauran*); były to punkty orientacyjne, dobrze znane wszystkim Izraelitom. Wprawdzie nazwa Chauran (rdzeń ten pojawia się również w nazwie Bet-Choron – por. Joz 10,10.11; 16,3.5; 21,22) występuje jedynie u Ezechiela, to znana jest z tekstów pozabiblijnych (egipskie, asyryjskie) i odnosi się do rejonu Baszanu na północny-wschód od Gali-lei, na południe od Damaszku i na północ od rzeki Jarmuk, gdzie wznoszą się wzgórza.

Do tych podstawowych nazw (znanych) prorok dodaje kolejne trzy trudne do identyfikacji. Pierwsza z nich to בִּירוֹתָה (*Berotah*), która jest identyfikowana z miejscowością wypomnianą w 2 Sm 8,8: *A z miast Hadadezera, Tebach i Berotaj, zabrał król Dawid również wielką ilość brązu*. Wspomniane *Berotaj/Berotah* to prawdopodobnie współczesne Bereitan położone na południe od Baalbek, 45 km na północ od Damaszku. Tymczasem *Sibraim* identyfikuje się z Chirbet Sanbariejeh. Obie miejscowości były położone pomiędzy Damaszkiem a Chamt (rejon północny), natomiast wyjątek stanowiło Chacer Hatikon, które znajdowało się między Damaszkiem a Chauranem (rejon południowy), lecz nie można go bliżej zidentyfikować.

W w. 16 Ezechiel prezentuje geografę północnych granic nowego Izraela. Użyte nazewnictwo musiało być zrozumiałe dla jego odbiorców i dawało w miarę szczegółowe informacje pozwalające zesłańcom wyobrazić sobie nowe terytorium, którego granice były w znaczny sposób oddalone od Jerozolimy, a zatem i od świątyni, co rodziło poczucie bezpieczeństwa w sprawowa-

niu kultu i zamieszkania całego narodu, nie nękanego odtąd przez zaborczych sąsiadów.

Ez 47,17

וְהָיָה גְבוּל מִן־הַיָּם חֲצֵר עֵינֹן גְּבוּל דְּמִשְׁק וְצִפּוֹן צִפּוֹנָה וּגְבוּל חֲמַת וְאֵת
פְּאֵת צִפּוֹן:

I będzie granica od morza do Chacar Ejnon; (i będzie) granica Damaszk, i (będzie granica) północy na północ, (będzie) aż (do) granicy Chamat, i to (jest) strona północna.

עֵינֹן LXX Αἰων
וְצִפּוֹן צִפּוֹנָה וּגְבוּל חֲמַת LXX brak

Kończąc prezentację granicy północnej (trzy razy użyty termin **וְצִפּוֹן**), prorok ponownie rozpoczyna werset od motywu *morza*, bez określenia *wielkie* (por. w. 15), jednak w tekście chodzi właśnie o Morze Śródziemne. Od wybrzeża granica będzie przebiegać do **חֲצֵר עֵינֹן** (*Chacar Ejnon*), czyli miejscowości o podobnej nazwie do *Chacer Hatikon* (w. 16), lecz innej od niej; być może chodzi tu o współczesny Qaryatein, położony ok. 100 km na północ od Damaszk w kierunku Palmyry. W centrum tego rejonu będzie znajdował się Damaszek, a jego najbardziej oddalonym punktem północno-wschodnim będzie Chamat.

Ez 47,18

וּפְאֵת קְדִים מִבֵּין חֹרֶן וּמִבֵּין דְּמִשְׁק וּמִבֵּין הַגִּלְעָד וּמִבֵּין אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל
הַיְרֵדֵן מִגְּבוּל עַל־הַיָּם הַקְּדָמוֹנִי תִּמְדּוּ וְאֵת פְּאֵת קְדִימָה:

A strona wschodnia (będzie miała granicę): między Chauranem a między Damaszkem, i między Gileadem a między ziemią Izraela (w rejonie) Jordanu, od granicy w stronę morza wschodniego zmierzycie; i to (jest) strona wschodnia.

חֹרֶן וּמִבֵּין LXX καὶ ἀνα μέσσην
מִגְּבוּל LXX διοριζει

Granica wschodnia obejmowała przede wszystkim teren Cisjordanii, a więc obszar położony na zachód od rzeki Jordan. W przeciwieństwie do opisu bram świątynnych kierunek wschodni nie został omówiony na pierwszym, lecz na drugim miejscu (por. Ez 40,6-16). Bardziej skomplikowany przebieg granicy odnosi się do północnego odcinka wschodniej granicy. Niewątpliwie najbardziej na północ wysuniętym punktem było Chacar Ejnon (por. w. 17), tu jednak nie wzmiankowane (por. Ez 48,1). Prorok natomiast koncentruje uwagę na trzech odcinkach położonych bardziej na południe. Po pierwsze, został wymieniony rejon pomiędzy Damaszkem a Chauranem, czyli płaskowyż Baszanu (por. w. 16). Po drugie, jest mowa o rejonie między Izraelem a Gileadem. O tej krainie, po drugiej stronie Jordanu, Ezechieli wspomina jedynie na tym miejscu. Gilead to kraina, która rozciągała się od rzeki Jarmuk na północy po potok Arnon na południu. Rzeka Jarmuk wpływała do Jordanu, natomiast potok Arnon do Morza Martwego, który w w. 18 nazwany został *morzem wschodnim*. Według tego opisu, do nowego Izraela nie będzie należała Transjordan, która była częścią ziemi obiecanej w przeszłości (część pokolenia Manasses, Gad i Ruben).

Zanim prorok zakończy werset ramową formułą: פָּאֵת קְדִיִּסָּה (strona wschodnia) stosuje czasownik תִּמְדּוּ (zmierzyć), który nie pasuje do kontekstu; LXX w tłumaczeniu stosuje formę φοινικωνος, która nawiązuje do palmy daktylowej, jak hebrajski rdzeń תמר (palma) graficznie podobny do formy תמד (od מִדַּד = mierzyć). W tekście mógł pojawić się błąd kopisty, bowiem w miejsce formy czasownikowej bardziej pasuje tu nazwa własna Tamar (por. w. 19) – była to oaza położona na południe od Morza Martwego. Miejsce to byłoby najbardziej wysuniętym na południowy-wschód punktem granicznym. Granica wschodnia nie miała jednolitego ciągu, bowiem w jej części południowej była bardziej przesunięta na zachód, na wysokości rzeki Jarmuk.

Ez 47,19

וּפָאֵת נֶגֶב תִּימְנָה מִתְּמַר עַד־מֵי מְרִיבוֹת קָדֵשׁ נַחֲלָה אֶל־הַיָּם הַגָּדוֹל וְאֵת
פָּאֵת־תִּימְנָה נֶגְבָּה:

A strona południowa na południe: z Tamar do wód Meribot Kadesz, potokiem do morza wielkiego, i to (jest) strona południowa na południu.

W opisie granicy południowej prorok stosuje schemat zastosowany w w. 18 (granica wschodnia) i używa ramowych określeń: *A strona południowa na południe (...) i to (jest) strona południowa na południu*. W stosunku do w. 18 ma miejsce rozszerzenie tej formuły w postaci redundancji, poprzez użycie terminów synonimicznych na określenie południa: נֶגֶב oraz תִּימָן; warto zaznaczyć, że oba te określenia używane bywają również jako nazwy własne: Negeb oraz Teman (krainy na południe od Judei). Formuły ramowe obecne w w. 19 są świadectwem wyrażen idiomatycznych, stosowanych w ówczesnej epoce. Dla Izraelitów nazwy Negeb i Teman były bardzo sugestywne i przywoływały myśl o przeszłości utrwalonej w tradycji patriarchalnej i Wyjścia (Rdz 36,11.15.42; Lb 13,17.22.29; 21,1; Pwt 1,7; 34,3; por. Hi 2,11; 4,1; 15,11; 22,1; 42,7.9).

Granica południowa opierała się o tereny pustynne, które były od tysiącleci zamieszkałe przez nomadów. Ten styl życia prowadził Izrael w czasach Mojżesza. Pierwszym punktem orientacyjnym tej granicy było Tamar (por. w. 18), oaza (palmowa), która się wyróżniała swoją żywotnością na tle „księżycowego” krajobrazu okolic położonych na południe od Morza Martwego. W tym punkcie schodziła się granica wschodnia z południową w odnowionej ziemi Izraela. Podobnie jak granica północna (w. 15), również rubieże południowe sięgały do Morza Śródziemnego, zwanego הַיָּם הַגָּדוֹל (*morze wielkie*). Pomiędzy skrajnymi punktami (Tamar – morze) znajdowały się tereny, których dwa określenia pojawiają się w tekście.

Pierwsze z nich to מֵי מְרִיבוֹת קָדֵשׁ (*wody Meribot Kadesz*). W tym rozbudowanym określeniu pojawia się pospolity rzeczownik מֵי (*wody*), który wskazuje na oazę, zatem kolejne określenia stanowią część nazwy własnej. Pierwsze określenie to מְרִיבוֹת (*Meribot*). Jest to liczba mnoga od מְרִיבָה, która to nazwa pojawia się w relacji Wyjścia (Wj 17,7; Lb 20,13.24; 27,14; Pwt 32,51; 33,8). Było to miejsce sporu i kłótni, a sama nazwa pochodzi z rdzenia רִיב (*sprzeczka, kłótnia*). Źródła wody na pustyni zawsze były miejscami najważniejszymi dla ludzi przebywających na pustyni. Spory o dostęp do nich prowadziły do wojen plemiennych, zatem owe spory (wojny) zostały utrwalone w postaci nazwy własnej מְרִיבוֹת קָדֵשׁ.

Drugie określenie to קָדֵשׁ (*Kadesz*), które można identyfikować z Kadesz Barnea z okresu pobytu Izraela na pustyni (por. Lb 27,14; 38,8; 34,4; Pwt 1,2; 2,14; 9,23; 32,51). Miejsce to jest identyfikowane z oazą Ain Qudeirat (obecnie na granicy izraelsko-egipskiej). W ramach nowego podziału do Izraela miał należeć cały północny Negeb, jednak oznaczało to brak dostępu do zatoki Akaba nad Morzem Czerwonym. Tereny południowego Negebu miały zamieszkiwać plemiona nabatejskie (potomkowie Edomitów).

Ostatnim określeniem topograficznym granicy południowej stanowi wyrażenie **נַחֲלֵה אֶל-הַיָּם הַגָּדוֹל** (*potok do morza wielkiego*). O potoku wspomina prorok w kontekście wód wypływających spod progu świątyni (ww. 5-12). W odróżnieniu od niego potok graniczny nie był zaopatrzony w źródlaną wodę, lecz jako *wadi* napełniał się wodami podczas obfitych deszczów zimowo-wiosennych. W prezentowanym rejonie południowym (w pobliżu wybrzeża morskiego, w grę wchodzi jedynie Potok Egipski, który identyfikowany jest z Wadi El-Arisz (północny Synaj należący do współczesnego Egiptu).

Przebieg granicy południowej zaprezentował prorok w oparciu o znane oazy i potoki, czyli miejsca bogate w wody, zatem rejon pustynny został opisany z punktu widzenia nomadów, dla których wskazane przez proroka punkty graniczne miały najważniejsze znaczenie strategiczne. Izrael miał pewność, że pomimo złowrogiej pustyni (na południe od Jerozolimy), jego granica południowa opierać się będzie „na wodzie”.

Ez 47,20

וּפֶאתַיִם הֵיִם הַגָּדוֹל מִגְבוּל עַד-נֶחֶךְ לְבֹאֵה חֶמֶת זֹאת פֶּאֶתַיִם:

A strona zachodnia: morze wielkie od granicy aż do miejsca naprzeciw (którego) można wejść do Chama, to (jest) strona zachodnia.

מִגְבוּל LXX **οριζει**

Również konstrukcja w. 20 odpowiada założeniom redakcyjnym zawartym w ww. 18-19, chodzi tu mianowicie o elementy ramowe zawarte w wypowiedzi: *A strona zachodnia (...) to (jest) strona zachodnia* (brak redundancji). Dla Izraelitów zachód zawsze kojarzył się z *wielkim morzem*. Izraelici nie byli żeglarzami, zatem był to dla nich swoisty koniec świata. Jak wyżej zaznaczono (w. 15-17), wybrzeże morskie było w dawnych czasach opanowane przez Filistynów i Fenicjan. Ezechiel jednak całkowicie eliminuje wzmianki o ludach obcych, dla niego Izrael będzie zamieszkiwał idealną ziemię o pewnych i nie-naruszalnych granicach. Prorok nie jest zainteresowany żadną miejscowością portową i nie podaje stosownych nazw. Na linii brzegowej rozciągającej się między Wadi El-Arisz (południe) a rejonem na wysokości Chama (północ) znajdowało się kilkanaście portów, z których najważniejsze to: Gaza, Aszkelon, Aszdod, Jafa, Akko, Tyr, Sydon i Byblos. Ich rola była wielka zarówno w prze-

szości, jak i w czasach następujących po epoce Ezechiela; zostały jednak pominięte. Izrael nie będzie wpatrywał się w morze, jak czynili to Fenicjanie, lecz jego uwaga będzie koncentrować się wyłącznie na świątyni i obecności chwały Jahwe w jej wnętrzu.

Przydział ziemi (47,21-23)

Przydział dla pokoleń Izraela (w. 21); przydział dla cudzoziemców (ww. 22-23).

Ez 47,21

וְחָלַקְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל:

I podzielicie ziemię tę dla siebie, dla pokoleń Izraela.

Po ustaleniu granic nowego Izraela (ww. 13-20) prorok powraca do podstawowego motywu, jakim było dziedziczenie ziemi, na której zamieszka lud. Podobnie jak w epoce Jozuego, będzie dokonany podział ziemi. Prorok używa wyjątkowego czasownika חלק (*dzielić, rozdzielać*), który występuje jeszcze w tekście Ez 5,1 (kontekst podzielonych włosów); w formie rzeczownikowej rdzeń ten znaczy: *dział, część, udział w zdobyczy* (por. Ez 45,7; 48,8.21). Zadaniem ludu był udział w procesie nowego podziału całego dziedzictwa, które stanie się udziałem *pokoleń* (שְׁבִטֵי) Izraela (w w. 13 jest mowa o *dwunastu pokoleniach Izraela*). Cały obszar Izraela nabierze znaczenia dopiero wtedy, gdy zostanie uformowany (podzielony) i zamieszkaný przez pokolenia ludu Jahwe.

Ez 47,22

וְהָיָה תַפְלוּ אוֹתָהּ בְּנִחְלָה לָכֶם וְלַהֲגָרִים הַגָּרִים בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר־הוֹלְדוּ בָנִים
בְּתוֹכְכֶם וְהָיוּ לָכֶם כְּאַזְרָח בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל אִתְּכֶם יִפְלוּ בְּנִחְלָה בְּתוֹךְ שִׁבְטֵי
יִשְׂרָאֵל:

I stanie się: Przydzielicie ją w dziedzictwo dla was i cudzoziemców zamieszkujących pośrodku was, którzy urodzili synów pośrodku was; i będą dla was jak tubylec wśród synów Izraela, z wami posiadą dziedzictwo pośrodku pokoleń Izraela.

Ostatnie dwa wersety Ez 47 rozpoczynają się pełną dynamiki formułą **וְהָיָה** (*i stanie się*), która należy do stylu prorockiego (sześć razy w Ez 47). Przyszłość jest niejako zdeterminowana postanowieniem Jahwe, które niechybnie się spełni. Treść w. 22 ma wyjątkowy charakter na tle całej Księgi Ezechiela, bowiem w pozytywnym świetle stawia *cudzoziemców* (**גֵּרִים**), czyli obcych, nie będących członkami plemion Izraela.

Prorok dwukrotnie używa czasownika **נָפַל** (*upaść, runąć, napaść, strącić, zburzyć*). Na początku rdzeń ten występuje w osnowie *hifil* (sprawczej), a zatem opisana czynność będzie polegać na *przyczynieniu się do upadku*. Prorok stosuje ten czasownik w sensie technicznym: *rzucić losy*; pełna formuła zawarta jest np. w tekście Jon 1,7: **וַיַּפְּלוּ גִּזְרֵלוֹת** (*i rzucili losy*). Izrael będzie zatem rzucał losy w celu dokonania nowego podziału ziemi (por. Ez 45,1). Ta praktyka znana była w tradycji kapłańskiej: *Ziemia ma być dzielona losem* (**אֶרֶץ-בְּגֹרֶל יִחָלֵק**), *a dziedzictwo mają otrzymać według liczby imion w rodach* (Lb 26,55; por. Joz 14,2). Ezechiel nawiązuje bezpośrednio do sposobu przydziału ziemi z okresu Jozuego, lecz dokonuje transformacji, uwzględniając udział w dobrach również obcokrajowców. Ziemia stanie się *dziedzictwem* (**נַחֲלָה**), zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami (Ez 45,1; 46,16.17; 47,14), zarówno dla Izraela, jak i dla niektórych obcych. W teologii Ezechiela obcy (sąsiedzi Izraela) będą wytraceni (Ez 25–39); oznacza to, że ustanie wszelkie niebezpieczeństwo z ich strony (religijne, polityczne, społeczne i ekonomiczne). W w. 22 **גֵּר** nie jest synonimem wroga Izraela, prawdziwi wrogowie byli najczęściej określani terminem **גִּוִּי** / **הַגִּוִּים** (*lud/obce ludy*). Tymczasem pośrodku Izraela od zawsze przebywali *obcy* (**גֵּרִים**), naród był zobowiązany do okazywania im pomocy, podobnie jak ubogim, nędzarnikom wdowom i sierotom; występki w tej dziedzinie piętnuje prorok (Ez 22,7.29). Pomimo nakazu troski o obcych, nie było prawa, które określałoby ich status własnościowy w Izraelu; zawsze stanowili społeczność marginalną. W nowym Izraelu ta sytuacja miała ulec zmianie. Na terenie ziemi obietnicy obok Izraela będą *zamieszkiwali* (**הַגֵּרִים**) również obcy. Nie będą oni tymczasowo przebywali w kraju, lecz staną się jej mieszkańcami (por. Ez 14,7) i będą przez pokolenia przebywać pośród Izraela (*którzy urodzili synów pośrodku was*). Silny nacjonalizm, jaki przebija w wielu tekstach Ezechiela, w tym miejscu doznał

istotnej korekty. Wypowiedzi proroka przeciwko obcym narodom nie były motywowane niechęcią, czy wręcz wrogością do innych, lecz miały za cel w radykalny sposób pouczyć naród o prawdach podstawowych, o tym, kim jest Jahwe i jakie jest Jego odniesienie do stworzenia, a zwłaszcza do człowieka. Izrael miał się stać archetypem społeczności całkowicie poddanej Panu (wykluczony był wszelki wpływ obcej tradycji religijnej). Obcy żyjący w społeczności Izraela będą mogli mieć udział w tym wyjątkowym i uprzywilejowanym poznaniu Jahwe i staną się *jak tubylec* (תִּבְיָלִים) *wśród synów Izraela*. Termin תִּבְיָלִים (*tubylec, obywatel*) występuje u Ezechiela wyłącznie w tym tekście, w opozycji do גֵּר. Opozycja odnosi się jednak do kwestii pochodzenia, a nie dziedziczenia. Dzięki zamieszkaniu pośród Izraela obcy staną się *jak tubylcy*. Ich prawa będą od początku respektowane, bowiem rzucane losy będą odnosiły się również do ich dziedzictwa. Prorok miał świadomość *novum*, jakie zawarte było w tym orędziu, dlatego kończy swój wywód zapewnieniem: *z wami posiadać* (יִפְּלוּ) *dziedzictwo pośrodku pokoleń Izraela*. Prorok nieustannie kieruje słowa do Izraela, a nie do obcych, aczkolwiek wypowiada się na rzecz obcych. Ich los, zgodnie z treścią całego w. 22, staje się kwestią centralną i ściśle powiązaną z losem Izraela. Prorok, doświadczający relacji z obcymi przebywającymi na wygnaniu, dostrzega ich wartość w kontekście swoistej asymilacji z odnowionym Izraelem. Obcy nie będą mogli stać się dziedzicami bez pośrednictwa Izraela. To Izrael będzie rzucał losy, a na skutek tego działania obcy *posiadać dziedzictwo*. Występujący tu ponownie czasownik נָפַל został użyty w osnowie *qal*, a nie sprawczej (*hifil*), jak za pierwszym razem. Obcy pozostaną zatem bierni w procesie rzucania losu, a ich udział w dziedzictwie będzie całkowicie zależny od czynności, jakich dokona Izrael. Obcy nie stworzą konkurencyjnej społeczności, lecz zamieszkiwać będą *pośrodku pokoleń Izraela*, które zdominują społeczność zamieszkującą ziemię, określoną bardzo konkretnymi granicami (por. ww. 13-20).

Ez 47,23

וְהָיָה בְּשִׁבְטֵי אֲשֶׁר-גָּר הֵגֵר אֹתוֹ שָׁם תִּתְּנוּ נַחֲלָתוֹ נָאֻם אֲדֹנָי יְהוִה:

I stanie się w pokoleniu, gdzie zamieszka cudzoziemiec, jemu tam dacie dziedzictwo jego, wyrocznia Pana, Jahwe.

אֲדֹנָי LXX brak

W. 23 stanowi pieczęć wypowiedzi zawartej w poprzednim wersecie. Rozpoczyna się identyczną w stosunku do w. 22 formułą: *I stanie się*. Słownictwo użyte w obu wersetach jest bardzo podobne: *pokolenie, zamieszkanie, dziedzictwo*. W w. 23 brak natomiast czasownika נפל (dać), który strukturyzuje myśl w. 22, w jego miejsce pojawia się rdzeń נתן (dać). Prorok nie zajmuje się już kwestią dziedzictwa Izraela (podejmię ten temat w rozdziale 48), a jedynie dziedzictwa cudzoziemca (הגר). Koncentracja na tej myśli wskazuje na tendencje dydaktyczne zawarte w wypowiedzi. Sprawa dziedzictwa obcych nie będzie czymś drugorzędnym i tymczasowym, lecz będzie miała istotne znaczenie w nowym porządku ziemi Izraela. Naród wybrany w tym względzie będzie miał szczególną rolę do spełnienia, jego przyszłe czyny prezentuje Ezechiel w słowach: *jemu tam dacie dziedzictwo jego*. Po pierwsze, prorok używa formy תם (tam). Koncentruje uwagę odbiorców na rejon ziemi obietnicy, która dla zesłańców była jeszcze oddaloną krainą zarówno geograficznie, czasowo jak i ideologicznie. W okresie niewoli była kształtowana nowa wizja ziemi Izraela, w przestrzeń której w sposób istotny zostali wpisani obcokrajowcy. Po drugie, Izraelici będą zobligowani do *daru*, (zgodnie z tym, na co wskażą rzucane losy), czyli podzielenia się swoim dziedzictwem. Na nowej ziemi będzie miejsce zarówno dla pokoleń Izraela, jak i obcych, żyjących pośrodku niego. Izrael nie zamknie się sam w sobie i nie będzie hermetyczną wyspą pośród obcych ludów. Jego granice będą otwarte dla obcych, którzy zechcą asymilować się do sposobu życia Izraela. Po trzecie, prorok używa formuły נתן להם (dziedzictwo jego). Obcy nie otrzymają zatem części na skutek swoistej litości ze strony Izraela, lecz na skutek postanowienia Jahwe, otrzymają tym samym te same prawa, co תבילע (tubylec – por. w. 22), czyli Izraelici.

Nowy porządek relacji Izrael – obcy nie zaistnieje w wyniku przemian społeczno-politycznych w ówczesnych społeczeństwach, lecz będzie realizacją zamysłu Pana, co zaznacza prorok w formule kończącej w. 23: *wyrocznia Pana, Jahwe*. W bloku zawierającym opis granic ziemi, jej podziału oraz nowej Jerozolimy (Ez 47,13–48,35) ta finalna sentencja występuje jedynie dwukrotnie (por. Ez 48,29) i jest podsumowaniem dłuższej wypowiedzi. W kontekście ww. 22-23 podkreśla ona również zobowiązujący charakter treści zawierającej zapowiedź na temat udziału obcych w dziedzictwie Izraela.

Części udzielone pokoleniom północnym (48,1-7)

Część udzielona Danowi (w. 1); część udzielona Aszerowi (w. 2); część udzielona Neftalemu (w. 3); część udzielona Manassesowi (w. 4); część udzielona Efraimowi (w. 5); część udzielona Rubenowi (w. 6); część udzielona Judzie (w. 7).

Ez 48,1

וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הַשְּׁבֵטִים מִקְצֵה צִפּוֹנָה אֶל־יַד דְּרֹךְ־חֶתְלָן לְבֹא־חֶמֶת הַיָּרֵךְ עֵינָן
גָּבֹל דְּמִשְׁק צִפּוֹנָה אֶל־יַד חֶמֶת וְהָיְלוּ פְּאֶת־קָדִים הָיִם דָּן אֶחָד:

A te (sq) imiona pokoleń: Od końca północnego w stronę drogi Chelton, aby wejść do Chamat, (do) Chacar Ajnon, granicy Damaszku, na północ w stronę Chamat; i będzie (to) dla niego strona wschodnia (i) zachodnia: Dan, jedna (część).

אֶל = עַל
וְהָיְלוּ LXX και εσται

Po prezentacji świątyni, jej otoczenia oraz nowych granic Izraela (Ez 40,1–47,23), prorok przechodzi do kolejnego tematu, a mianowicie do podziału ziemi (Ez 48,1-29). Nawiązuje bezpośrednio do tradycji Wyjścia i rozpoczyna swą wypowiedź charakterystycznym zwrotem: וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הַשְּׁבֵטִים (*A te [sq] imiona pokoleń*), który jest niemal identyczny do tekstu Wj 1,1: וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (*A te (sq) imiona synów Izraela*). Różnica jest niewielka, bowiem formuły: *pokolenia* (Ez 48,10) – *synowie Izraela* (Wj 1,1) można traktować synonimicznie. Kapłański redaktor tekstu Wj 1,1-7 po zdaniu wprowadzającym zaprezentował listę potomków Jakuba od Rubena do Aszera (ww. 2-3). Również Ezechiel w obszernym fragmencie odnosi się do tych samych imion dodając wzmianki o synach Józefa (Manasses i Efraim), których pomija autor kapłański (wzmianka o Józefie pochodzi ze źródła jahwistycznego: Wj 1,6). Ezechiel korzysta ze schematu ustalonego w dawnych epokach, który jednak moduluje na swój sposób. W przeciwieństwie do treści Księgi Wyjścia, nie zajmuje się pokoleniami Izraela przebywającymi w niewoli, lecz sięga do tematu przydziału ziemi, który nawiązuje z kolei do epoki Jozuego. Prorok w w. 1 nie używa nazwy „Izrael”, lecz *pokolenia* (הַשְּׁבֵטִים), nawiązując do wcześniejszych wypowiedzi (Ez 45,8; 47,13.21.22.23), jednak pełna forma po-

kolenia Izraela pojawia się już w w. 19 (por. ww. 29.31). Częstotliwość odwoływania się do idei *pokoleń Izraela* wskazuje na istotny charakter tej struktury wewnętrznej narodu wybranego, która ukształtowana została w okresie Mojżesza i Jozuego i miała odgrywać ważną rolę w dziejach odnowionego Izraela. Nie będzie to jednak zwykła powtórka z historii, lecz na skutek nadchodzącego procesu dokona się istotna przemiana, której owocem będzie nowa jakość istnienia Izraela koegzystującego z obcokrajowcami (por. Ez 47,22-23).

Ezechiel zanim przejdzie do prezentacji terytoriów poszczególnych pokoleń, ponownie wskazuje na północne granice ziemi Izraela: *Od końca północnego w stronę drogi Chelton, aby wejść do Chamat, (do) Chacar Ajnon, granicy Damaszku, na północ w stronę Chamat; i będzie (to) dla niego strona wschodnia (i) zachodnia*. Ta wypowiedź jest bardziej syntetyczna w stosunku do wcześniejszej relacji na ten temat (por. Ez 47,15-17). Granica północna oddzielała Izrael od wpływów wszelkich obcych religii, zgodnie z ówczesnym przekonaniem, że bóstwa zamieszkiwały **צפון** (*północ*).

Jako pierwsze zostało wymienione pokolenie *Dana* (**דן**). Był on piątym synem Jakuba, którego matką była Bilha, niewolnica Racheli. W czasach Jozuego jego terytorium (przydzielone jako ostatnie) położone było na południe do Efraima, na zachód od Beniamina oraz na północ od Judy (Joz 19,40-48); do niego należały miasta: Jafa, Ajjalon, Ekron i Sorea. To położenie było bardzo niekorzystne ze względu na obecność sąsiedztwa Filistynów, którzy wkroczyli na te tereny w podobnym okresie co Izraelici, lecz dysponowali znacznie wyżej rozwiniętą cywilizacją (znajomość obróbki żelaza). Z czasem Danici zostali wyparci ze swoich terenów (nigdy ich w pełni nie opanowali) i osiedlili się na północy (Sdz 1,34), będąc tym samym najbardziej na północ wysuniętym terytorium Izraela. Hagiografowie określając granice ziemi Izraela, posługiwali się określeniem *od Dan do Beer Szewy* (por. 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10; 24,2.15; 1 Krl 5,5; 2 Krn 30,5). Ezechiel pisząc o nowym podziale ziemi używa bardzo związanej formuły: **דן אֶחָד** (*Dan, jedna*). Nie znajdujemy tu żadnych szczegółów topograficznych. Wiadomo, że jego terytorium miało znajdować się na północy, lecz nie było tożsame z historycznymi terenami Dana (okolice Hermonu), lecz zgodnie z wymową wcześniejszej frazy (w. 1b), były one oddalone od tego miejsca o ok. 200 km bardziej na północ.

Ez 48,2

וְעַל גְּבוּל דָּן מִפְּאֵת קְדִים עַד־פְּאֵת־יָמָה אֶשֶׁר אֶחָד:

*A przy granicy Dana od strony wschodniej do strony zachodniej:
Aszer, jedna (część).*

Od w. 2 Ezechiel posługuje się stereotypową formułą **וְעַל** (*a przy* – por. ww. 3.4.5.6.7.8). Terytorium Dana stało się punktem odniesienia do opisu umiejscowienia części kolejnego pokolenia, a mianowicie Aszera. Prorok ma na myśli granicę północną tego pokolenia i wskazuje na jej dwa punkty skrajne: wschodni (na południe od Chamat) i zachodni (wybrzeże Morza Śródziemnego), uwzględniając zarazem wszystkie punkty południowej granicy pokolenia Dana. Warto zaznaczyć, że kierunek zachodni (we wszystkich tekstach, ww. 2-8) określa forma **וּמִן הַיָּם** (*w stronę morza*), w tej formule znajduje się również sugestia, iż chodzi tu o granicę opartą na Morzu Śródziemnym.

Aszer był ósmym synem Józefa, którego matką była Zilpa, niewolnica Lei (Rdz 30,12n). Terytoria Aszera od wschodu graniczyły z Neftalim i Zabulonem, na południu z Manassesem, a na zachodzie sięgały Morza Śródziemnego aż po Tyr (Joz 19,24-31). Faktycznie nigdy nie osiedlili się członkowie tego pokolenia na tak dużym obszarze. Według Ezechiela nowe terytorium Aszera będzie położone bardziej na północ, powyżej Tyru i Sydonu. Również jego część została określona schematycznie: **אֶשֶׁר אֶחָד** (*Aszer, jedna*). W czasach królewskich Aszer nie posiadał wspólnej granicy z Danem, oba terytoria były oddzielone ziemią Neftalego.

Ez 48,3

וְעַל גְּבוּל אֶשֶׁר מִפְּאֵת קְדִימָה וְעַד־פְּאֵת־יָמָה נִפְתָּלִי אֶחָד:

A przy granicy Aszera od strony wschodniej i do strony zachodniej: Neftali, jedna (część).

W. 3 jest skonstruowany identycznie jak poprzedni. Zmiana odnosi się jedynie do nazw własnych. Punktem odniesienia staje się terytorium Aszera, natomiast tekst dotyczy działu Neftalego, czyli trzeciego z kolei dziedzica prezentowanego w porządku Ezechiela, opierającym się na idei linii północ – południe. Neftali graniczył z Aszerem od strony zachodniej, a nie północnej (Joz 19,32-39); protoplasta pokolenia był szóstym synem Jakuba, którego matką była Bilha, niewolnica Racheli. Pokolenie Neftalego na południu graniczyło z Issacharem i wraz z Aszerem było wysunięte najbardziej na północ, a dopiero po przesiedleniu się Danitów otrzymało nowych sąsiadów w re-

jonie północno-wschodnim. Jego tereny obejmowały ziemię Galilei, natomiast według podziału Ezechiela ich siedziby zostały przesunięte bardziej na północ na linii Sydon – Damaszek. Zastosowany schemat opisu terytorium, odnoszący się do kolejnego pokolenia, sugeruje, że wszystkie części (dziedzictwo) posiadały takie same powierzchnie, co nie odpowiadało faktycznej topografii miejsc, lecz zgadzało się z ogólną koncepcją Ezechiela, który na początku zaprezentował idealne wymiary i kształty terenu świątynnego, a następnie przyległych do niej terenów ziemi przeznaczonej na zamieszkanie przez poszczególne pokolenia.

Ez 48,4

וְעַל גְּבוּל נִפְתָּלִי מִפָּאֵת קְדָמָה עַד־פָּאֵת־יָמָה מִנֶּשֶׁה אֶחָד:

A przy granicy Neftalego od strony wschodniej do strony zachodniej: Manasses, jedna (część).

W relacji Ezechiela pokolenie Manassesu miało mieć północną granicę z Neftalim (w. 4). Manasses nie był synem Jakuba, lecz jego wnukiem, bowiem za ojca miał Józefa. Ten patriarcha za szczególne zasługi otrzymał przywilej i dwaj jego synowie (Manasses i Efraim) otrzymali dziedzictwo ziemi (adoptowani przez Jakuba – Rdz 48,1-20). Matką Józefa była Rachel, podobnie jak i Benjamina. Prorok podtrzymuje zatem stare tradycje związane z dziedzictwem synów Józefa. Historyczne terytorium Manassesu wyróżniało się na tle pozostałych części, bowiem znajdowało się po obu stronach Jordanu. Taka sytuacja wynikała z podziału tego pokolenia na dwie części. Pierwsza połowa Manassesu osiedliła się w północnym Gileadzie i Baszanie, mając za południowego sąsiada pokolenie Gada; ten proces nastąpił jeszcze przed zdobyciem Kanaanu (Lb 32,1-42). Pokolenie to uczestniczyło również w kampanii Jozuego i jego druga połowa otrzymała dziedzictwo w Kanaanie. Na północy jego terytorium graniczyło z Issacharem, na zachodzie sięgało Morza Śródziemnego, natomiast na wschodzie rzeki Jordan. W prezentacji Ezechiela część Manassesu była przesunięta bardziej na północ do wysokości Tyru. Jego północna granica sąsiadowała z Neftalim, a nie z Issacharem i Zabulonem, jak to było za czasów królewskich. Na zachodzie Manasses miał sięgać Morza Śródziemnego, na wschodzie natomiast granica opierała się pustyni. Ezechiel nie podaje żadnych szczegółów topograficznych tego rejonu.

וְעַל גְּבוּל מְנַשֶּׁה מִפָּאֵת קְדָמָה עַד־פָּאֵת־יָמָה אֶפְרַיִם אֶחָד:

A przy granicy Manassesza od strony wschodniej do strony zachodniej: Efraim, jedna (część).

Pokolenia Manassesza i Efraima były ze sobą szczególnie powiązane na skutek pochodzenia od Józefa i Jakuba (dziadka). Efraim był drugim synem Józefa, którego matką była Asenet (Egipcjanka), jednak otrzymał on przywilej starszeństwa przed Manassesem (Rdz 48,5-20). Jego terytorium leżało wyłącznie w Cisjordanii (w przeciwieństwie do części Manassesza) i zajmowało centralne połacie kraju. Na północy graniczył z Manassesem, a na południu z Beniaminem i Danem, natomiast zachodnią i wschodnią granice wyznaczały wody wielkiego morza oraz Jordanu. Według Ezechiela, pokolenie Efraima miało od północy graniczyć z Manassesem, a przydzielona ziemia mogła odpowiadać Dolnej Galilei i Wzgórzom Golan (na wschód od Jeziora Galilejskiego). Na linii wschód – zachód część tego pokolenia zajmowała prawdopodobnie znacznie obszerniejsze tereny w stosunku do historycznego Efraima. Hagiograf przytacza skargę pokoleń Manassesza i Efraima z powodu, według nich, zbyt skromnych terenów, jakie otrzymali (Joz 17,14-18).

וְעַל גְּבוּל אֶפְרַיִם מִפָּאֵת קְדָיִם וְעַד־פָּאֵת־יָמָה רְאוּבֵן אֶחָד:

A przy granicy Efraima od strony wschodniej i do strony zachodniej: Ruben, jedna (część).

Ruben był najstarszym synem Jakuba i Lei (Rdz 29,31-32), ale na skutek występku utracił przywilej pierworództwa. Pokolenie Rubena miało swe ziemie w Transjordanii, na północ od potoku Arnon oraz na południe od rejonu Cheszbon (kraina Moabu). Jego sąsiadem od północy były tereny Gada. W prezentacji Ezechiela część Rubena położona była na południe od ziemi Efraima, która odpowiadała rejonowi północnej Samarii. Granica zachodnia opierała się na Morzu Śródziemnym, a wschodnia na Jordanie. Było to prawdopodobnie pierwsze pokolenie (według schematu Ezechiela), które nie przekraczało doliny Gohr (po części płynie przez nią Jordan). Punktem schodze-

nia się granicy północnej i wschodniej mogło być miejsce, w którym Jarmuk wpływa do Jordanu.

Ez 48,7

וְעַל גְּבוּל רְאוּבֵן מִפָּאֵת קְדִים עַד־פָּאֵת־יָמָה יְהוּדָה אֶחָד:

A przy granicy Rubena od strony wschodniej do strony zachodniej: Juda, jedna (część).

W historii Izraela pokolenie Judy okazało się najważniejsze. Dynastia Dawidowa wywodziła się właśnie z tego pokolenia. Zaslugą tego króla było utworzenie stolicy w Jerozolimie oraz zaplanowanie budowy świątyni, zrealizowane przez Salomona. Juda był czwartym synem Jakuba i Lei (Rdz 29,35). Terytorium Judy na północy graniczyło z Beniaminem i Danem, a od południa z Symeonem. Jego część rozciągała się na południe od Jerozolimy aż do Kadesz Barnea, sięgając Potoku Egipskiego na zachodzie, natomiast granicę wschodnią wyznaczało Morze Martwe. W centrum znajdował się Hebron (zajęte przez Kalebitów miasto, w którym znajdowały się groby patriarchów – por. Joz 15,1-62). W relacji Ezechiela część Judy znajdowała się na południe od Rubena i na północ od terenu świątynnego, co odpowiadało ziemi południowej Samarii. Również Juda nie posiadał terenów w Transjordanii. W stosunku do podziału z okresu Jozuego zaistniała zatem istotna zmiana. Pierwotnie Juda znajdował się na południe od Jerozolimy, natomiast w schemacie Ezechiela miał się znaleźć na północ od Miejsca Świętego.

Miejsce wydzielone (dar) i jego granice (48,8-14)

Centralne położenie miejsca świętego (w. 8); miary miejsca wydzielonego (w. 9); miejsce ofiarowane kapłanom (ww. 10-12); miejsce ofiarowane lewitom (ww. 13-14).

וְעַל גְּבוּל יְהוּדָה מִפָּאֵת קְדִים עַד־פָּאֵת־יָמָה תְּהִיָּה הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר־תָּרִימוּ
חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף רֹחַב וְאַרְבֵּי כָאֶחָד הַחֲלָקִים מִפָּאֵת קְדִימָה עַד־פָּאֵת־
יָמָה וְהִיָּה הַמִּקְדָּשׁ בְּתוֹכּוֹ:

*A przy granicy Judy od strony wschodniej do strony zachodniej
będzie dar, który ofiarujecie, dwadzieścia pięć tysięcy (łokci) sze-
rokości i długości w jednym dziale od strony wschodniej do stro-
ny zachodniej i będzie miejsce święte pośrodku niego.*

W. 8 rozpoczyna się identycznie jak poprzednie wypowiedzi (ww. 2-7), lecz jego forma jest znacznie rozbudowana. W swojej relacji na temat podziału ziemi Ezechiel doszedł do punktu centralnego. Południowe krańce Judy stały się najważniejszą wewnętrzną granicą, bowiem terytoria pokoleń stykać się miały tutaj z obszarem o całkowicie wyjątkowym charakterze; nazwane zostały **תְּרוּמָה** (*darem*). Termin ten wywodzi się z rdzenia **רום** (*powstać, wznosić się, być w górze, wznosić się*), chodzi zatem o czynność, na skutek której następuje wyróżnienie jednego miejsca w stosunku do innych obiektów. W tym znaczeniu również obszar położony na południe od części Judy nie będzie zwykłą kontynuacją sekwencji kolejnych terytoriów, lecz ów **תְּרוּמָה** (*dar*) będzie zajmował wyjątkową i jedyną w swoim rodzaju pozycję w topografii całej nowej ziemi Izraela.

Ezechiel już wcześniej używał terminu **תְּרוּמָה**, a mianowicie w tekście Ez 20,40, w którym pisze o ofiarach składanych przez lud (por. Ez 44,30). Temat specjalnego działu (daru) na obszarze nowej ziemi Izraela pojawia się w tekście Ez 45,1: *wyberzecie dar (תְּרוּמָה) dla Jahwe, święty z ziemi: długość dwadzieścia pięć tysięcy (to jest) długość, a szerokość dwadzieścia tysięcy (łokci); święta (ona) będzie na całym obszarze swym wokoło* (por. ww. 6.7.13.16). Ezechiel rozwija motyw daru zarówno w kontekście ziemi, jak i ofiar. Wszystko, co stanie się udziałem ludu w nowej ziemi, będzie *darem* Jahwe, lecz Pan również oczekiwał od Izraela daru, który miał oznaczać całkowite przyłgnięcie narodu do Jahwe i uczestnictwo w życiu przez Niego ofiarowanego, życia w nowych warunkach, w których nie będzie już żadnych obcych wpływów i innych „darów”.

W drugiej części w. 8 prorok powtarza wymiary daru, które zostały wcześniej już podane (por. Ez 45,1). W żadnym z tekstów dotyczących części poszczególnych pokoleń (ww. 2-7) nie ma wzmianki o wymiarach danych części

(mowa jedynie o granicach). Miary ziem pokoleń były niejako podporządkowane miarom daru i wyłącznie te miary miały istotne znaczenie. Na początku Ezechiel koncentruje się na wymiarze wschód – zachód, którego długość miała wynosić *dwadzieścia pięć tysięcy (łokci)*, czyli ok. 13 km.

W końcowej części w. 8 wybrane miejsce, czyli *הַתְּרוּמָה* (*dar*), zostało bliżej uszczegółowione w postaci wzmianki o jego najważniejszej części, jakim było *הַמִּקְדָּשׁ* (*miejsce święte*). Prorok nawiązuje tu do wcześniejszych wypowiedzi (Ez 43,21; 44,1.5.7.8.9.11.15.16; 45,3.4.18), a zwłaszcza do opisu wód potoku wypływającego spod progu *miejsca świętego* (Ez 47,12). Wody te (symbolicznie płynące na wschód) gwarantowały dostatek wszystkim terenom, na których będą mieszkali Izraelici. O jakości ziemi decydować będzie wyłącznie ten mały skrawek terenu, czyli *miejsce święte*. W w. 8 aż dwukrotnie zostały określone granice prezentowanego miejsca, rozciągające się na linii wschód – zachód, czyli sięgające dwóch brzegów: Morza Śródziemnego i rzeki Jordan. Wprawdzie *הַמִּקְדָּשׁ* będzie miał zaledwie ok. 13 km długości, a odległość między tymi brzegami wynosiła ok. 90 km, tym niemniej nie chodzi tu o granice zewnętrzne, lecz wewnętrzne, granice zwartego terenu (jego centrum), w którym miała być świątynia. Prorok podkreśla, że *miejsce święte* (*הַמִּקְדָּשׁ*) będzie się znajdowało *pośrodku niego* (*בְּתוֹכּוֹ*). W ten sposób Ezechiel ujawnia idealne proporcje całej przestrzeni nowej ziemi Izraela. Punktem centralnym będzie *הַבַּיִת* (budowla świątynna o kształtach idealnych), wokół której będzie się rozciągało *miejsce święte* znajdujące się z kolei w centrum *daru*. Z kolei *dar* będzie zajmował centralne miejsce pośród równych części zajmowanych przez poszczególne pokolenia zarówno na północy, jak i na południu. Prorok nie jest do końca zainteresowany realiami topograficznymi. Odcinki wschód – zachód nie mogły posiadać tych samych wymiarów na terenach różnych pokoleń, których liczba na północy miała przewyższać liczbę południowych pokoleń, w proporcji 7 : 5. Te „nieściśłości” wykazują, że prorok prezentował obraz wyidealizowanej ziemi, której nie można było dokładnie wpisać w miejsce zajmowane przez terytorium historycznego Izraela.

Ez 48,9

הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תָּרִימוּ לַיהוָה אֶרֶץ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וְרֹחֵב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים:

Dar, który ofiarujecie dla Jahwe: Długość dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), a szerokość dziesięć tysięcy (łokci).

Dar (הַתְּרוּמָה) nie będzie przyporządkowany żadnemu pokoleniu. Takiego wydzielonego obszaru nie było w projekcie realizowanym w czasach Jozuego. Trwała budowla świątynna wraz z terenem ją okalającym nie mieściła się w koncepcji Izraela przemierzającego pustynię w drodze do ziemi obiecanej. Przybytek w okresie wędrówki miał charakter przenośny. Po zdobyciu ziemi Kanaanu Izraelici nie zbudowali od razu świątyni. Nie było na to możliwości w czasach sędziowskich. Myśl o zbudowaniu trwałego sanktuarium zrodziła się w okresie panowania Dawida. To on zdołał faktycznie zjednoczyć wszystkie pokolenia, stworzyć nowy ośrodek religijny i polityczny w Jerozolimie. Nowe miasto nie należało do żadnego pokolenia, bowiem Jerozolimę nie zdołał zdobyć Jozue i jego następcy. Leżała ona na pograniczu Beniamina i Judy. Dawid, pochodzący z pobliskiego Betlejem, doskonale zdawał sobie sprawę z niezwykle strategicznego położenia tego miasta Jebuzytów i dołożył wszelkich starań, aby je zdobyć. Władca ten zatem jako pierwszy przeznaczył dla Jahwe stałe miejsce na przebywanie Jego chwały (odkupione klepisko Arauna – por. 2 Sm 24,18). Postępowanie Dawida było naśladowaniem obcych zwyczajów znanych w środowisku kananejskim. Z czasem stało się ono integralną częścią świadomości religijnej Izraela, a zwłaszcza przekonania o wyłączonej obecności Jahwe, Jego chwały w świątyni. Trwałe i niezmiennie miejsce kultu mogło powstać wyłącznie w okresie osiadłego trybu życia Izraelitów i względnego spokoju w relacjach do obcych ludów. Taka sytuacja zaistniała dopiero w okresie panowania Dawida i Salomona, dlatego okres ich rządów był najważniejszym czasem kształtowania się zarówno świadomości religijnej, jak i narodowej Izraela. Do tych koncepcji nawiązuje Ezechiel, którzy prezentując nowy podział ziemi, choć często bazuje na tradycji z czasów Jozuego, nie ogranicza się do zwykłego powtórzenia dziejów, lecz twórczo je rozwija i wzbogaca o elementy, które zaistniały dopiero w okresie królewskim.

Podobnie jak w przeszłości Dawid ofiarował Jahwe teren w Jerozolimie, również Izraelici w nowej epoce ofiarują Jahwe הַתְּרוּמָה (*dar*). *Dar* ów będzie wywyższeniem obecności Pana w obliczu całego ludu i stanie się manifestacją całkowitego powierzenia się Jahwe przez naród, co zostało wyrażone w szczególny sposób w postaci użytego czasownika תָּרַם, który podobnie jak termin הַתְּרוּמָה zawiera rdzeń רָם. Izrael miał odtąd żyć z daru Jahwe, samemu stając się darem dla Niego. Ta zasada miała być uzewnętrzniana naturą *daru* (הַתְּרוּמָה) znajdującego się pośrodku ziem pokoleń Izraela. Obszar ten został określony przestrzennie: *Długość dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), a szerokość dziesięć tysięcy (łokci)*. Na osi wschód – zachód teren rozciągał się na długość

ok. 13 km, a na osi północ-południe na szerokość ok. 5 km. Podane wymiary mają charakter symboliczny.

Ez 48,10

וְלֹאֵלֶּה תִּהְיֶה תְּרוֹמַת־הַקֹּדֶשׁ לַכֹּהֲנִים צִפּוֹנָה חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וַיְמָה
רֹחֵב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים וְקִדְמָה רֹחֵב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים וְנִגְבָּה אַרְבֵּי חֲמִשָּׁה
וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וַיְהִי מִקְדָּשׁ־יְהוָה בְּתוֹכוֹ:

I dla nich będzie dar święty, dla kapłanów: Na północy (będzie) dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), a na zachodzie (będzie) szerokość dziesięć tysięcy (łokci), i na wschodzie (będzie) szerokość dziesięć tysięcy (łokci), i na południu (będzie) długość dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), i będzie miejsce święte Jahwe pośrodku niego.

רֹחֵב LXX brak

וַיְהִי מִקְדָּשׁ־יְהוָה בְּתוֹכוֹ LXX και το ορος των αγιων εσται εν
μεσω αυτου

Ezechiel w w. 10 kontynuuje myśl podstawową, wprowadzoną już w w. 9, a dotyczącą tematu *daru* (תְּרוֹמַת), który miał być szczegółowo omówiony, w przeciwieństwie do bardzo schematycznej prezentacji terenów przeznaczonych dla poszczególnych pokoleń (ww. 2-8.23-29).

Prorok rozpoczyna frazę zasadniczym sformułowaniem: *I dla nich będzie dar święty, dla kapłanów*. Składa się ona z trzech części. Dwa skrajne elementy odnoszą się do kapłanów: *I dla nich (...)* *dla kapłanów*, a środkowy dotyczy kwestii podstawowej: *będzie dar święty*. Taka konstrukcja ujawnia centralne znaczenia *daru świętego* dla przyszłego Izraela oraz szczególnej roli kapłanów w społeczeństwie ludu Jahwe. Ezechiel o kapłanach wspominał wielokrotnie w kontekście opisu przyszłej świątyni i jej otoczenia (Ez 40,45–46,20), jednak kapłani nie byli wymienieni w relacji o źródle świątyni, o granicach ziemi oraz jej podziału, nie ma tu także mowy o miastach kapłańskich (Ez 47,1–48,8). Ezechiel ograniczył temat kapłanów jedynie do relacji dotyczącej *daru* (ww. 10.11.13). Kapłani będą funkcjonować wyłącznie na tym szczególnym obszarze, który został określony jako *הַקֹּדֶשׁ* (*święty*), czyli wyłączony, którego status był zupełnie inny w porównaniu do statusu pozostałych partii ziemi Izraela. Prorok, sam będąc kapłanem, prezentuje wizję odnowionego kapłaństwa, za-

powiadany *dar*: dla nich będzie. W tej koncepcji jest pewna analogia do części, jaką otrzymają poszczególne pokolenia, jednak *dar* będzie strefą o innej naturze. Nie będzie to miejsce przeznaczone dla świeckiego trybu życia (jak dwunastu pokoleń), na terenie *daru* będzie się realizowała służba Jahwe, której zarys przedstawił prorok już wcześniej (Ez 40–43).

Wyjątkowy charakter świętej przestrzeni został również podkreślony w sposobie prezentacji jego miar. Prorok wymienia cztery granice *daru*, posługując się określeniami podstawowych kierunków: *północ, zachód, wschód i południe*. Granica północna i południowa będzie miała *dwadzieścia pięć tysięcy (łokci)* długości, a wschodnia i zachodnia – *dziesięć tysięcy (łokci)*; tak określony obszar będzie posiadał kształt prostokąta, w centrum, którego będzie *miejsce święte (מִקְדָּשׁ) Jahwe*. Prorok ponownie przywołuje myśl o *מִקְדָּשׁ*, dodając, że będzie to strefa przynależna wyłącznie do Jahwe. To miejsce stanie się absolutnym epicentrum ziemi Izraela. Ono sprawi, że zintegrowane będą wszystkie części poszczególnych pokoleń. Na ich ziemiach nie będzie miejsca na lokalne sanktuaria, jak było to w okresie sędziowskim i królewskim, np. Betel czy Dan. Każdy Izraelita będzie miał dostęp do *daru* (będzie on niedostępny dla nieobrzezanych (por. 44,9), zgodnie z prawem wcześniej przekazanym przez proroka (Ez 40–46).

Ez 48,11

לְכַהֲנִים הַמִּקְדָּשׁ מִבְּנֵי צְדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶתִי אֲשֶׁר לֹא־תָעוּ בְּתַעוֹת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כֹּאֲשֶׁר תָּעוּ הָלְוִיִּם:

*Dla kapłanów poświęconych z synów Sadoka, którzy ustrzegli
służby Mojej, którzy nie zbłądzili, kiedy błądzili synowie Izraela,
tak jak zbłądzili lewici.*

הַמִּקְדָּשׁ מִבְּנֵי LXX τοῖς ἡγιασμένοις υἱοῖς

Motyw *קדש*, który zastosował prorok na początku w. 10, pojawia się również w w. 11, tym razem nie odnosi się jednak do *daru*, czyli miejsca, lecz do osób, a więc *kapłanów*, o których też była mowa w w. 10. Obie wypowiedzi są ze sobą bardzo ściśle powiązane. Prorok przechodzi od tematyki rzeczowej do tematyki osobowej. Miejsce święte staje się wielkością osobową na skutek obecności wyjątkowych postaci, a jest nią nade wszystko Jahwe (Jego chwała) oraz usługujący, czyli *poświęceni (הַמִּקְדָּשׁ)* kapłani. Forma *הַמִּקְדָּשׁ* to imie-

słów (*pual*) w liczbie pojedynczej, która nie koreluje z rzeczownikiem כֹּהֲנִים = kapłani (liczba mnoga). Zastosowanie liczby pojedynczej podkreśla jednolity charakter owego wydzielenia potomków Sadoka z całej pozostałej społeczności Izraela. Oddzielenie tej grupy społecznej było już czymś nieodzownym w czasach wcześniejszych, lecz w perspektywie wizji Ezechiela nabiera szczególnego znaczenia na skutek radykalizacji i idealizacji rzeczywistości, jaka miała nastąpić w czasach zapowiadanej odnowy Izraela.

Ezechiel nawiązuje do wcześniejszej wypowiedzi (Ez 43,19-27; 44,15-31), akcentując pochodzenie kapłanów od Sadoka, czyli starego rodu kapłańskiego, pełniącego służbę w niemal całym okresie królewskim. W nowych warunkach będzie miała miejsce kontynuacja misji kapłańskiej; a tym samym nie zmieni się jej natura. Ezechiel nie zapowiada zatem radykalnej zmiany posługi kapłańskiej, taka zmiana miała nastąpić później dokonała się w czasach Jezusa Chrystusa (por. Hbr 7,1-28).

Wyróżnione przez Ezechiela osoby to kapłani, którzy *ustrzegli służby* Jahwe. Nie należeli do grupy odstępców napiętnowanych przez proroka (Ez 22,26). Wierni kapłani stali się podstawą odnowy Izraela, zwłaszcza że większość z ludu (synów Izraela) zbłądziła (בְּתַעֲוֹת), podobnie jak i lewici (por. 44,10). Odstępstwo (błądzenie) było największym występkiem Izraela. To ono doprowadziło do upadku królestwa i zburzenia świątyni. W nowym Izraelu nie będzie już miejsca na podobne sytuacje. Kapłani będąc oddzielnymi (poświęconymi), jednoznacznie oddadzą się na służbę Jahwe, stając się znakiem Jego obecności i Jego świętości.

Ez 48,12

וְהָיְתָה לָהֶם תְּרוּמָה מִתְּרוּמַת הָאָרֶץ קֹדֶשׁ קִדְשִׁים אֶל-גְּבוּל הַלְוִיִּם:

I będzie dla nich dar z daru ziemi, Święty Świętych, przy granicy lewitów.

עַל = אֶל

Kapłani w nowym Izraelu nie będą już żyli w rozproszeniu (miasta kapłańskie), lecz ich siedziby będą ściśle związane z punktem centralnym nowego porządku ziemi. Po pierwsze, prorok stwierdza: *I będzie dla nich dar (תְּרוּמָה) z daru (מִתְּרוּמַת) ziemi*. Ezechiel dwukrotnie używa podobnego określenia, przy czym w pierwszym wypadku rdzeń תְּרוּמָה został poszerzo-

ny o literę ך (jest to *hapax* w BH). Dar ziemi to obszar centralny, nie należący do żadnego z pokoleń, i oddany do dyspozycji Jahwe. Kapłani staną się sługami tego miejsca i otrzymają w nim swoją część określoną terminem **תְּרוּמָה**. Ów dar nie miał żadnych analogii w dotychczasowej historii Izraela, dlatego prorok posługuje się bardzo oryginalnym określeniem. Będzie on częścią *ziemi* (**הָאָרֶץ**), a więc czymś konkretnym, materialnym i właściwym do stworzenia środowiska bytowania (porównywalnym do każdej innej części ziemi Izraela). Po drugie, będzie *święte świętych* (**קֹדֶשׁ קְדָשִׁים**), czyli najświętsze. W ten sposób bywało określane przede wszystkim najważniejsze miejsce w świątyni (*debir*) oraz najświętszy obszar ziemi Izraela (Ez 45,3). Dar dla kapłanów będzie również sferą oddzieloną, oddaloną od terenów innych pokoleń; o jego jedynej granicy wspomina prorok na zakończenie w. 11: *przy granicy lewitów* (**אֶל-גְּבוּל**). Zastosowana formuła nawiązuje do wcześniejszych wypowiedzi (ww. 2-8), aczkolwiek w miejsce **עַל** występuje **אֶל**; jest to częste zjawisko w całej Księdze Ezechiela. W ten sposób prorok pośrednio wskazuje na kolejny temat, jakim będzie idea *daru* i jego przydziału przynależnego lewitom (por. w. 13).

Ez 48,13

**וְהָלוּם לְעַמַּת גְּבוּל הַכֹּהֲנִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אַרְבָּע וָרֶחֶב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים
כָּל-אַרְבָּע חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וָרֶחֶב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים:**

A lewici (otrzymają) obok granicy kapłanów: Dwadzieścia pięć tysięcy (łokci) długości i szerokości dziesięć tysięcy (łokci); cała długość dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), a szerokość dziesięć tysięcy (łokci).

וְהָלוּם LXX τοὶς δε Λευιταῖς
וָרֶחֶב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים LXX εικοσι χιλιάδες

Lewici, wspomniani już w ww. 11-12, pojawiają się w centrum uwagi w w. 13. Prorok, w odróżnieniu od prezentacji części kapłanów, nic nie pisze o ustrzeżeniu się od odstępstwa tej grupy sług świątyni. Lewici i synowie Izraela w przeszłości pobłądzili (w. 11). Pomimo grzesznej przeszłości otrzymają swoją część, na co wskazuje zakończenie w. 12.

Ezechiel kończy w. 12 i rozpoczyna w. 13 niemal identycznie: **וְהָלוּם** – **וְהָלוּם** (*lewici – lewici*), tym samym bardzo precyzyjnie przeszedł z relacji o kapłanach

do relacji o lewitach. Ich funkcja była całkowicie podporządkowana posłudze potomków Sadoka. Prorok nie posługuje się w przypadku lewitów terminem **תְּרוּמָה** (*dar*) na określenie ich części dziedzicznej. Wypowiedź proroka jednak sugeruje, że obszar, jaki przypadnie im w udziale, w dużym stopniu będzie wzorowany na dziedzictwie kapłanów: *A lewici (otrzymają) obok granicy kapłanów*. Obie grupy społeczne będą miały wspólną granicę: dla kapłanów będzie to granica południowa, a dla lewitów północna, jej wymiary będą „standardowe”: *Dwadzieścia pięć tysięcy (łokci) długości*. Ta granica będzie się opierała na osi wschód – zachód. Natomiast granice na linii północ – południe będą na przedłużeniu granic *daru* kapłanów i również będą znormalizowane: *po wschodniej i zachodniej stronie będą mierzyły dziesięć tysięcy (łokci)*. Granica południowa lewitów będzie również liczyła *dwadzieścia pięć tysięcy (łokci)*. Kształt terenu wydzielonego dla lewitów będzie identyczny do tego, jakim będą dysponować kapłani (prostokąt). Dziedzictwo lewitów będzie podporządkowane dziedzictwu kapłanów, na których terenie (w centrum) stać miała świątynia. Lewici dzięki bliskiemu sąsiedztwu świątyni będą mogli bez przeszkód realizować swoją misję.

Ez 48,14

וְלֹא־יִמְכְּרוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא יִמַּר וְלֹא יַעֲבֹר רֶאשִׁית הָאָרֶץ כִּי־קֹדֶשׁ לַיהוָה:

I nie będą sprzedawać z niego, i nie będzie zamieniany, i nie odstąpi się (z tego), co najlepsze (z) ziemi, ponieważ święte (to jest) dla Jahwe.

וְלֹא־יִמְכְּרוּ LXX ου παραθησεται
יִמַּר LXX καταμετρηθησεται

Ww. 9-13, zawierające opis *daru* ofiarowanego Jahwe wraz ze specyfiką przynależności należnych kapłanom i lewitom, wyznaczają obszar całkowicie zastrzeżony i nie podlegający żadnym modulacjom. Ezechiel w kilku stychach podaje podstawowe zasady odnoszące się do statusu prawnego tej przestrzeni.

Po pierwsze: *I nie będą sprzedawać (וְלֹא־יִמְכְּרוּ) z niego*. Rdzeń **מָכַר** (*sprzedać*) należy do terminologii handlowej i prawnej, i jest rzadko używany przez Ezechiela (por. Ez 7,12.13; 30,12). Prorok jest skoncentrowany nade wszystko na kwestii podziału ziemi, który określał przynależność poszczególnych pokoleń z wyłączeniem *daru*, był on bowiem strefą przynależną do Jahwe,

a jej szafarzami byli kapłani i lewici. W relacji o dziale pokoleń (ww. 2-8) nie było mowy o zakazie sprzedaży ziemi, natomiast pojawia się on w kontekście mowy o darze. Już w prawodawstwie kapłańskim znany był ważny przepis: *Co się tyczy miast lewickich, to lewitom zawsze przysługuje prawo wykupu domów, które posiadają. Jeżeli kto kupi od lewitów dom miejski, to utraci do niego prawo w roku jubileuszowym, bo domy miast lewickich są ich posiadłością pośród Izraelitów. Także i pole położone koło ich miast nie będzie podlegało sprzedaży, bo ono jest ich posiadłością wieczystą* (Kpł 25,32-34). Pokolenie Lewiego miało pełnić służbę Jahwe, mieszkali oni w wyznaczonych miastach, z których sześć nazwanych było miejscami ucieczki (Lb 3,11-13; 18,21-24; 35,1-15; Pwt 18,1-8; Joz 20-21). To bardzo różnorodne prawodawstwo dotyczące działu lewitów Ezechiel ujmuje na nowy sposób, w kontekście mowy o części (daru), który stał się udziałem lewitów.

Po drugie, w nowych warunkach nie będzie już żadnych możliwości dokonywania zmiany własności: *i nie będzie zamieniany* (וְלֹא יִמָּר). Jest to jedyne użycie przez Ezechiela rdzenia מִוֵּר (zmieniać) i to w kontekście negatywnym (zakaz zmiany). Wypowiedź o tak radykalnym wydzwisku dotyczy zatem kwestii najistotniejszej: trwały charakter porządku podziału ziemi, jaki dokonać się miał w przyszłości. Żaden czynnik ludzki nie mógł wpływać na zmianę statusu daru, gdyż nie wynikał on z jakichkolwiek ludzkich kalkulacji, lecz pochodził bezpośrednio z zamysłu Jahwe.

Po trzecie, prorok stwierdza: *i nie odstąpi się* (וְלֹא יַעֲבֹר) (z tego) co najlepsze ziemi. Popularny czasownik עָבַר (prześć po; w osnowie hifil: pozwolić przejść) często pojawia się w Księdze Ezechiela. W kontekście w. 14 prorok przekazuje polecenie kapłanom i lewitom, by stali się stróżami *daru dla Jahwe*. Nie mogli dopuścić do tego, by on *przeszedł* „w inne ręce”. Ziemia, której szafarzami mieli być potomkowie Lewiego, nie będzie jedną z wielu podobnych do siebie części tworzących ziemię Izraela, lecz będzie miała status ziemi określonej terminem רִאשִׁית (pierwociny, najlepsza część). Chodzi zatem o pierwociny, o to, co w tradycji Izraela zawsze przynależało do Jahwe (Rdz 49,3; Kpł 2,12). Zasada wyrażona terminem רִאשִׁית nadaje porządek całemu założeniu, jakie powstanie w kontekście podziału nowej ziemi Izraela.

Na zakończenia w. 14 Ezechiel podaje ostateczne uzasadnienie stawianych wymogów: *ponieważ święte (to jest) dla Jahwe*. W tej formule wyróżniają się dwa określenia: Jahwe i święte. To obecność chwały Jahwe w sanktuarium czyni z tego miejsca coś wyjątkowego, całkowicie oddzielnego i niedostępnego dla nieupoważnionych, a zatem będzie to miejsce nieodwołalnie święte, bowiem chwała Jahwe już nigdy nie opuści świątyni.

Miasto, jego otoczenie i własność księcia (48,15-22)

Miary otoczenia miasta (ww. 15-16); wolna przestrzeń wokół miasta (w. 17); obecność robotników miasta (ww. 18-19); ogólne miary wydzielonej przestrzeni (w. 20); własność księcia (ww. 21-22).

Ez 48,15

וְחֵמִשָּׁת אֲלָפִים הַנּוֹתֵר בְּרוֹחַב עַל-פְּנֵי חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלָּף חֹלֶהוּא לָעִיר
לְמוֹשָׁב וּלְמִגְרָשׁ וְהָיְתָה הָעִיר בְּתוֹכָהּ:

*I pięć tysięcy (łokci), które pozostało z szerokości przed obliczem
dwudziestu pięciu tysięcy (łokci), nieświęte jest dla miasta, (jest)
dla zamieszkania (jego), i dla wolnej przestrzeni, i będzie miasto
pośród niej.*

Po prezentacji dwóch części przeznaczonych dla kapłanów i lewitów (ww. 10-14) prorok przechodzi w relacji do prezentacji innej części wyłączonego terenu. Rozpoczyna od wymiarów kolejnej części: *I pięć tysięcy (łokci), które pozostało z szerokości przed obliczem dwudziestu pięciu tysięcy (łokci)*. Został tu podany jeden wymiar, ok. 2,5 km, czyli jedna piąta długości granicy całego *daru* ofiarowanego Jahwe (w. 9). Prorok zaznacza bezpośredni kontakt tego obszaru z przestrzenią wcześniej prezentowaną i używa określenia *עַל-פְּנֵי* (przed obliczem) w miejsce wcześniej używanej formuły *וְעַל גְּבוּל* (a przy granicy). Ta zmiana wskazuje na użycie słownictwa częściej używanego w opisach architektonicznych niż topograficznych (por. Ez 47,1.2).

Nowo wydzielona przestrzeń będzie miała kształt kwadratu (por. w. 16) o boku *pięć tysięcy (łokci)* i będzie pozbawiona charakteru *świętego* (קֹדֶשׁ), a została określona terminem *חֹל* (nie święte, profanum). Nowa przestrzeń będzie składała się z dwóch części. Najważniejsza i najobszerniejsza będzie przeznaczona na *miasto* (עִיר). Na początku wizji (Ez 40,2) prorok wyznaje, że przed jego oczyma ukazał się widok *בְּמִבְנֵה-עִיר* (jakby budowli miasta), czyli to, co zobaczył, nie było miastem. W w. 15 jest mowa o mieście w sensie właściwym. Nie będzie ono częścią terenu świątynnego, ani ów teren nie będzie częścią miasta. Będą to dwa osobne założenia, podobnie jak było pierwotnie w Jerozolimie, bowiem świątynia powstała poza murami dawnej twierdzy Jebuzytów na wzgórzu Moria. Miasto będzie spełniać funkcję podporządkowaną głównemu rytmowi życia społeczności Izraela,

a wyznaczonego służbą świątynną. Dostęp do miasta nie będzie drastycznie ograniczony tylko dla osób uprawnionych i stanie się miejscem *rezydowania* (לְמוֹשָׁב) społeczności Izraela. Nie została podana w tym miejscu specyfika tej społeczności. Drugą częścią wyznaczonej przestrzeni będzie teren określony opisowo: *dla wolnej przestrzeni* (וְלַמִּגְרָשׁ). Będzie to pas okalający całe miasto i oddzielający go od wszystkich pozostałych granic, z którymi stykać się będzie owa *wolna przestrzeń*. Wprawdzie miasto nie będzie zajmowało centralnego miejsca na planie całej nowej ziemi Izraela, to jednak swoje centralne położenie będzie zawdzięczało „obramowaniu” tworzącemu osobną jednostkę terytorialną.

Ez 48,16

וְאֵלֶּה מִדּוֹתֶיהָ פֶּאֶת צֶפוֹן חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּפְאַת־נֹגֶב חֲמֵשׁ
חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּמִפְּאַת קָדִים חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים
וּפְאַת־יָמָה חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים:

A takie (są) wymiary jego: strona północna cztery tysiące pięćset (łokci), i strona południowa cztery tysiące pięćset (łokci), i od strony wschodniej cztery tysiące pięćset (łokci), i strona zachodnia cztery tysiące pięćset (łokci).

Miasto miało być wpisane w kwadrat o bokach mierzących pięć tysięcy łokci (w. 15). Prorok posługuje się bardzo precyzyjnymi miarami i podaje długość każdego z czterech boków miasta, które liczyły po *cztery tysiące pięćset (łokci)*. Odnosiło się do strony północnej, południowej, wschodniej oraz zachodniej. Plan miasta opierał się na schemacie kwadratu. Prorok nie podaje żadnej jego wewnętrznej struktury i funkcji, jaką miało spełniać; wiadomo, że teren ten był przeznaczony do zamieszkania, jednak nie została podana szczegółowa struktura społeczna jego mieszkańców.

Ez 48,17

וְהָיָה מִגְרָשׁ לְעִיר צֶפוֹנָה חֲמֵשִׁים וּמֵאוֹתִים וְנֹגֶב חֲמֵשִׁים וּמֵאוֹתִים וּקְדִימָה
חֲמֵשִׁים וּמֵאוֹתִים וְיָמָה חֲמֵשִׁים וּמֵאוֹתִים:

I będzie wolna przestrzeń dla miasta, na północ dwieście pięćdziesiąt (łokci), i na południe dwieście pięćdziesiąt (łokci), i na

wschód dwieście pięćdziesiąt (łokci), i na zachód dwieście pięćdziesiąt (łokci).

Prorok powraca do myśli o wolnej przestrzeni (por. w. 15), czyli pasa okalającego miasto ze wszystkich stron, podobnie jak dziedzińce okalały świątynię (budowlę). Istniała jednak różnica między tymi strefami. Teren świątyni był bardzo zróżnicowany architektonicznie i poszczególne jego partie posiadały istotne znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania całego obiektu. W stosunku do miasta i jego otoczenia prorok nie informuje o żadnej jego specyfice. Nie ma tu zatem nawiązania do idei miasta warownego, otoczonego murami i przedmurzem. Jest jedynie mowa o wolnej przestrzeni, która będzie miała z każdej strony miasta tę samą szerokość: *dwustu pięćdziesięciu (łokci).*

Ez 48,18

וְהָנוֹתָר בְּאַרְבֵּי לַעֲמַת תְּרוֹמַת הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרֵת אֲלָפִים קְדִימָה וְעֶשְׂרֵת אֲלָפִים
יָמָה וְהָיָה לַעֲמַת תְּרוֹמַת הַקֹּדֶשׁ וְהָיְתָה תְּבוּאָתָהּ לֶחֶם לְעַבְדֵי הָעִיר:

Pozostała (część) długości, obok daru świętego, dziesięć tysięcy (łokci) na wschód i dziesięć tysięcy (łokci) na zachód; i będzie obok daru świętego, i będzie plon jego, na pożywienie dla robotników miasta.

Miasto i wolna przestrzeń (ww. 15-17) będą położone na południe od terenów kapłańskich oraz lewitów, z którymi granica będzie mierzyła zaledwie pięć tysięcy łokci, tymczasem tereny lewitów na osi wschód – zachód będą się rozciągały na długość dwudziestu pięciu tysięcy łokci; pozostała część granicy, czyli dwadzieścia tysięcy łokci, będzie podzielona na dwa odcinki: *dziesięć tysięcy (łokci) na wschód i dziesięć tysięcy (łokci) na zachód*. W ten sposób powstaną dwa wydzielone tereny o kształcie prostokąta, przylegające do miasta i wolnej przestrzeni (od wschodu i zachodu) o bokach dziesięć tysięcy łokci na pięć tysięcy łokci. Tym samym powstanie obszar (trzy zdefiniowane przestrzenie), który dopasowany będzie do południowej granicy terenu lewitów. Ezechiel z naciskiem podkreśla, że nowo wydzielone tereny będą *obok daru świętego* (forma użyta dwa razy w w. 18). Potrójnie podzielony obszar będzie równocześnie częścią większej całości, na co wskazują wymiary dwóch zasadniczych części, a mianowicie elementów *daru świętego*. Każdy z nich miał długość dwadzieścia pięć tysięcy łokci i szerokość (na osi północ – południe)

dziesięć tysięcy łokci. Sumując szerokość trzech przestrzeni (kapłanów, lewitów i miasta + wolnej przestrzeni), otrzymuje się wymiar dwudziestu pięciu tysięcy łokci, tym samym wszystkie części będą tworzyły znaczny obszar, idealny zamknięty na planie kwadratu. Całe to założenie architektoniczne stanowić będzie centrum nowej ziemi Izraela.

Na zakończenie w. 18 prorok stwierdza: *i będzie plon jego, na pożywienie dla pracowników miasta*. Pojawia się tu koncepcja miasta orientalnego. Ówczesne założenia urbanistyczne powstawały dzięki ewolucji społeczeństw dysponujących możliwościami doskonalszej uprawy ziemi (rewolucja neolityczna). Tworzyły się liczne grupy społeczne specjalizujące się w różnej aktywności zawodowej – obok rolników powstała grupa ludzi zajmujących się administracją, budownictwem i obronnością. Ezechieli umieszcza *miasto* właśnie w tej konfiguracji urbanistycznej. Na wschód i zachód od miasta będą niewielkie tereny rolnicze, które jednak zajmą powierzchnię cztery razy większą od miasta. Taka proporcja zapewniała możliwość pełnego zaopatrzenia w żywność wszystkich mieszkańców miasta. Spośród nich wymienia Ezechieli *robotników* (לְעֹבְדֵי). Jest to bardzo ogólne określenie, które wskazuje na rzemieślników wykonujących wszelkie możliwe prace fizyczne służących, a nawet niewolników. Miasto wraz z terenami uprawnymi stanie się zatem zapleczem gospodarczym dla *daru świętego*. Prorok prezentuje wizję całościową aktywności wszystkich Izraelitów, którzy będą zamieszkiwali nową ziemię.

Na określenie plonu prorok używa wyjątkowo stosowanego terminu (*happax* w Ez) תְּבוּאָתָהּ (*zbiór, plon*), który Jeremiasz stosuje na oznaczenie Izraela: *Izrael jest świętością Jahwe, pierwszym plonem Jego zbiorów. Ci wszyscy, którzy go spożywają, stają się winni, spotka ich nieszczęście – wyrocznia Jahwe* (Jr 2,3). Ezechieli wykazuje, że Izrael nie będzie musiał korzystać z żadnych obcych terenów w celu pozyskania *żywności* (לֶחֶם), w tym produktów zbożowych (chleb).

Ez 48,19

וְהָעֹבֵד הָעִיר יַעֲבֹדוּהוּ מִכָּל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל:

A pracujący miasta będą uprawiać ją ze wszystkich pokoleń Izraela.

וְהָעֹבֵד LXX οἱ δε εργαζόμενοι
 יַעֲבֹדוּהוּ LXX εργαῶνται αὐτοῦ

Ezechieli zaznacza, że rolnicy (tu: *pracujący* = וְהַעֲבָדוּ) będą zamieszkiwali w mieście. Nie powstanie zatem osada wiejska, jak było to w ówczesnych zwyczajach. Nie wiadomo, czy wszyscy mieszkańcy będą zaangażowani w prace rolnicze; wydaje się jednak, że nie, bowiem ze swej istoty הָעִיר (*miasto*) stanowiło dobrze zorganizowaną społeczność, która składała się z różnych warstw społecznych, którym odpowiadały różne aktywności zawodowe.

Prorok nie wchodząc w szczegóły społeczne, zaznacza natomiast, że ziemię uprawiać będą ludzie *ze wszystkich pokoleń Izraela*. Temat całego Izraela został zatem włączony w tematykę dotyczącą strefy wyłączonej ze struktury podziału ziemi Izraela na poszczególne pokolenia. Takie ujęcie miało istotne znaczenie w dziele zachowania jedności całego narodu. Członkowie wszystkich pokoleń Izraela będą zobowiązani do okazywania troski względem *daru świętego*. Ezechieli nie uściśla, czy owi mieszkańcy (rolnicy) miasta będą stałymi rezydentami, czy też na zasadzie rotacji będą przez pewien czas jego rezydentami, a tym samym będą się przyczyniać do zapewnienia bezpieczeństwa i właściwego funkcjonowania zespołu świątynnego. Nie powtórzy się natomiast sytuacja z okresu Salomona. Ten następca Dawida podzielił obszerne tereny swego królestwa na dwanaście dystryktów podatkowych, z których każdy przez jeden rok był zobowiązany do utrzymania przez jeden miesiąc w roku pałac królewski (1 Krl 4,7); nie była to służba dla Jahwe, lecz dla władcy, który otaczał się luksusem, co w końcu doprowadziło do rozpadu królestwa. W nowym Izraelu służba będzie się koncentrować wyłącznie wokół świątyni Jahwe, a tym samym wszyscy zaangażowani będą mieli swój udział w posłudze Panu.

Ez 48,20

כָּל־הַתְּרוּמָה חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף בַּחֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף רְבִיעִית תָּרִימוּ
אֶת־תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ אֶל־אַחַזַּת הָעִיר:

Cały dar (będzie miał) dwadzieścia pięć tysięcy (łokci) na dwadzieścia pięć tysięcy (łokci), (będzie to) kwadrat, (który) ofiarujecie: dar święty (wraz) z posiadłością miasta.

עַל = אֶל

Prorok w w. 20 dokonuje podsumowania relacji o *darze* (por. w. 8). Przytaczane przez niego wymiary odpowiadają temu, co ze szczegółami zostało za-

prezentowane wcześniej (ww. 8-19). Wydzielony *kwadrat* (רְבִיעִית) o bokach mierzących *dwadzieścia pięć tysięcy (łokci)* nie będzie jednorodnym terenem, bowiem w jego partiach znajdują się części sakralne (tereny kapłanów i lewitów) oraz części pozbawione tego charakteru (miasto i jego otoczenie). Ezechiel na zakończenie w. 20 podkreśla ważne rozróżnienie: *ofiarujecie: dar święty (wraz) z posiadłością miasta*. Takie rozróżnienie będzie punktem odniesienia dla wszystkich pokoleń i ich terenów. Nie będzie już tendencji odśrodkowej, która doprowadziła w przeszłości do schizmy dziesięciu pokoleń i stworzenia konkurencyjnych miejsc świętych w Betel (na południu) i Dan (na północy). Harmonia podziału ziemi i jej funkcja stanie się wzorcem do stworzenia harmonijnego społeczeństwa, pozbawionego partykularnych dążeń i całkowicie skoncentrowanego na służbie w sanktuarium.

Ez 48,21

וְהַנּוֹתָר לְנָשִׂיא מְזֻה וּמְזֻה לְתְרוּמַת־הַקֹּדֶשׁ וְלֹא־חֶזֶת הָעִיר אֶל־פְּנֵי חֻמֶּשֶׁה
וְעֹשְׂרִים אֶלֶף תְּרוּמָה עַד־גְּבוּל קְדִימָה וְיָמָה עַל־פְּנֵי חֻמֶּשֶׁה וְעֹשְׂרִים אֶלֶף
עַל־גְּבוּל יָמָה לְעֶמֶת חֻלְקִים לְנָשִׂיא וְהִי־תָהּ תְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וּמִקְדָּשׁ הַבַּיִת
בְּתוֹכָהּ:

A pozostała (część) dla księcia z tej i z tamtej (strony) dla daru świętego, i dla posiadłości miasta, przed obliczem dwudziestu pięciu tysięcy (łokci) daru do granicy wschodniej, i na zachód przed obliczem dwudziestu pięciu tysięcy (łokci) do granicy zachodniej, obok części dla księcia; i będzie dar święty i miejsce święte świątyni pośrodku niego.

אֶל = עַל
חֻלְקִים LXX των μεριδων

W. 21 rozpoczyna formuła וְהַנּוֹתָר (a pozostała), która wskazuje na zależność wypowiedzi od poprzedzającego ją kontekstu. Już w w. 18 mowa była o *pozostalej* (części); obie te wypowiedzi stoją w relacji treściowej do podstawowego tematu (większego fragmentu), jakim był *dar* ofiarowany Jahwe (w. 9), czyli miejsce, na którym znajdzie się świątynia wraz z otoczeniem oddanym do dyspozycji kapłanów i lewitów. Prorok sukcesywnie omawia znaczenie i rolę tych części, które nie należały do poszczególnych pokoleń i znajdowały się w ścisłej zależności od terenu świątynnego.

Po wskazaniu na obecność kapłanów, lewitów, mieszkańców i pracowników miasta (ww. 11-19) prorok przechodzi do relacji na temat otoczenia przeznaczonego dla księcia: *A pozostała (część) dla księcia z tej i z tamtej (strony) dla daru świętego, i dla posiadłości miasta*. Temat księcia zajmuje ważne miejsce w prorockim orędziu odnowy (Ez 34,23-24; 37,24-25; 45,7-17; 46,2-18), Ezechiel w zasadzie unika tytułu „król” (por. jednak Ez 43,7.9) akcentując rolę księcia w życiu nowej społeczności. Jego pozycja będzie pomocnicza w stosunku do faktycznej władzy, jaką sprawować będzie Jahwe panujący ze świątyni. Teren książęcy nie będzie dominował na ziemi Izraela, nie będzie nawet scalony, bowiem złożą się na niego dwie części, z dwóch stron przylegające do *daru*, czyli wyłączonego kwadratu o boku długości dwudziestu pięciu tysięcy łokci. Został w ten sposób ukazany nowy porządek architektoniczny. W czasach Salomona świątynia była ściśle zintegrowana z kompleksem pałacowym, stojąc na północ od niego i tworząc z nim jeden wielki kompleks świątynno-pałacowy. Takie założenie nie będzie już więcej funkcjonować. Ezechiel nie zajmuje się kwestią pałacu dla władcy. Wcześniej wspominał jedynie o pewnych przywilejach, jakie posiadać będzie książę uczestniczący w kulcie świątynnym (Ez 46,8-18). Plan Ezechiela nie odpowiada zatem ówczesnym koncepcjom urbanistycznym, w których obok świątyni również pałac władcy stanowił nieodzowną część całego założenia miejskiego, będącego centrum religijno-administracyjnym większej całości. Prorok wskazuje na znacznie skromniejszą rolę władcy w życiu przeszłego Izraela, zwłaszcza w stosunku do praktyk znanych z przeszłości. Już samo „zepchnięcie” relacji o księciu na sam koniec omawiania tematu podziału centralnej części ziemi Izraela (po kapłanach, lewitach, mieszkańcach i robotnikach) jest czymś bardzo znamionym. Zastosowany podział ziemi oraz przydział, jaki mu przypadł w udziale, stanowią ważne wskazówki, które rzucają światło na rozumienie roli władcy w ziemi przyszlęgo Izraela.

Zachowując styl opisu granic i ich miar, Ezechiel również w kontekście mowy o części książęcej podaje najważniejsze informacje w tym zakresie. Punktem odniesienia jest *dar święty* oraz *posiadłości miasta*. Ta wyjątkowa przestrzeń ze wszystkich stron miała być otoczona ziemią Izraela i jako jedyna nie posiadała granic zewnętrznych. Od północy i południa graniczyła z terenami dwóch pokoleń (Judy i Beniamina), natomiast od wschodu i zachodu z obszarami należnymi księciu. Jeden tylko jego wymiar przekazuje Ezechiel, a mianowicie dwadzieścia pięć tysięcy łokci, na osi północ – południe (granica z darem świętym). Część zachodnia ziemi władcy będzie dochodziła do Morza Śródziemnego, a wschodnia do Jordanu. Ezechiel nie podaje szczegó-

łów topograficznych tych okolic. Od strony wschodniej były to tereny, o których wcześniej pisał prorok, nawadniane wodami potoku świątynnego, lecz tekst nic nie wspomina o przynależności ich do księcia, raczej nawadniane tereny miały być symbolem całej nowej ziemi Izraela (Ez 47,1-12). Prezentując w sposób schematyczny dział przynależny władcy, prorok ukazuje dwie oddzielne części tego dziedzictwa, były to klamry przylegające do *daru świętego*. Dział książęcy nie mógł funkcjonować bez świątyni i jej otoczenia, dlatego jego istnienie nabiera sensu wyłącznie w relacji do sakralnego centrum, stąd prorok kończy w. 21 najważniejszym stwierdzeniem: *i będzie dar święty i miejsce święte świątyni pośrodku niego*. W tej krótkiej frazie zostały nagromadzone wszystkie terminy, które wyrażają całą istotę nowej rzeczywistości prezentowanej przez Ezechiela: **הַקֹּדֶשׁ** (*dar święty*), **מְקוֹדֶשׁ** (*miejsce święte*) oraz **הַבַּיִת** (*świątynia*). Pod tym względem zakończenie w. 21 ma charakter wyjątkowy.

Ez 48,22

וּמִמָּחֳזֵת הַלְוִיִּם וּמִמָּחֳזֵת הָעִיר בְּתוֹךְ אֲשֶׁר לְנָשִׂיא יִהְיֶה בֵּין גְּבוּל יְהוּדָה וּבֵין גְּבוּל בְּנִימִן לְנָשִׂיא יִהְיֶה:

A posiadłość lewitów (wraz) z posiadłością miasta (będzie) pośrodku tego, co dla księcia będzie; między granicą Judy a między granicą Beniamina (posiadłość) dla księcia będzie.

Ezechiel powraca do opisu granic posiadłości księcia. Tym razem punktem wyjścia relacji są tereny centralne: *A posiadłość lewitów (wraz) z posiadłością miasta (będzie) pośrodku tego, co dla księcia będzie*. Nie ma wzmianki o posiadłości kapłańskiej, z którą również graniczyła część książęca. Może to wskazywać na pewną formę komunikacji, jaka zaistnieje między środowiskiem władcy a terenem świątynnym. Posiadłości lewitów i miasta mogły spełniać funkcję pośredniczącą. W tym układzie książę kontaktowałby się bezpośrednio ze świątynią, a tym samym z pominięciem innych warstw społecznych w przyszłym Izraelu, zwłaszcza że rejon miasta miał być miejscem zejścia się wszystkich pokoleń (w. 19). Relacja księcia do miasta miała więc istotne znaczenie dla harmonijnego współżycia mieszkańców Izraela.

W drugiej części w. 22 Ezechiel sytuuje posiadłość księcia w kontekście bardziej ogólnym: *między granicą Judy a między granicą Beniamina (posiadłość) dla księcia będzie*. Prorok powraca do myśli o terenach przeznaczonych

dla poszczególnych pokoleń. Zakończył pierwszą część relacji wspominając Judę (w. 8), a kolejną rozpocznie od wzmianki o Beniaminie (w. 23). Prorok zatem tak konstruuje całość wypowiedzi (w. 22) by była ona łącznikiem między relacją o posiadłościach wyłączonych a relacją o przydziale ziemi dla poszczególnych pokoleń.

Części udzielone pokoleniom południowym (48,23-29)

Część udzielona Beniaminowi (w. 23); część udzielona Symeonowi (w. 24); część udzielona Issacharowi (w. 25); część udzielona Zabulonowi (w. 26); część udzielona Gadowi (w. 27); granice południowe ziemi Izraela (ww. 28-29).

Ez 48,23

וְיֵתֶר הַשְּׁבִטִים מִפָּאֵת קְדִימָה עַד־פָּאֵת־יָמָה בְּנִימֹן אֶחָד:

A pozostałe pokolenia: Od strony wschodniej do strony zachodniej: Beniamin, jedna (część).

W. 23 jest powiązany treściowo zarówno z w. 22, jak i z wcześniejszym w. 8. Wyrażenie: *A pozostałe pokolenia* nawiązuje do treści, o której była mowa w ww. 2-7. Owa relacja kończyła się na prezentacji ziem pokolenia Judy (w. 7).

Pokolenie Beniamina było wspomniane już w w. 22, bowiem jego część, od strony północnej, graniczyła z centralnym terenem wydzielonym. Ta informacja nie została jednak powtórzona w w. 23b, stąd forma tej frazy jest znacznie krótsza od pokrewnych wypowiedzi na temat terytoriów pokoleń (ww. 24-29). Beniamin był najmłodszym synem Jakuba, a jego matką była Rachel, która umarła po porodzie syna (Rdz 35,16). Beniaminici byli jednym z najmniejszych pokoleń Izraela (groziła im zagłada, por. Sdz 19-21). Ich terytorium było niewielkie i znajdowało się pomiędzy Efraimem, Jordanem, Judą i Danem, a więc na północ od Jerozolimy i na południe od Betel. Ezechieli natomiast umiejscawia terytorium Beniaminitów bardziej na południe. Tereny Judy miały być zatem położone na północ od Beniamina, bez wspólnej granicy, bowiem pomiędzy tymi pokoleniami miał znajdować się teren wyłączony (ww. 9-22).

Granicę zachodnią tego pokolenia stanowić miało wybrzeże Morza Śródziemnego, a wschodnią – Morze Martwe. Ezechiel konsekwentnie nie podaje żadnych wymiarów tego obszaru (por. ww. 2-7).

Ez 48,24

וְעַל גְּבוּל בְּנִימִן מִפָּאֵת קְדִימָה עַד־פָּאֵת־יָמָה שְׁמֵעוֹן אֶחָד:

A przy granicy Beniamina od strony wschodniej do strony zachodniej: Symeon, jedna (część).

Symeon był drugim synem Jakuba i Lei. Dział jego potomków był położony pośrodku terenów Judy. Pośród miast mu przydzielonych najbardziej znane były Beer Szeba oraz Siklag (Joz 19,1-9). Miasta te były położone na południe od Hebronu i zajmowały tereny pustynne (Negeb). Według Ezechiela dział Symeona położony był na południe od Beniamina.

Ez 48,25

וְעַל גְּבוּל שְׁמֵעוֹן מִפָּאֵת קְדִימָה עַד־פָּאֵת־יָמָה יִשָּׁשָׁכָר אֶחָד:

A przy granicy Symeona od strony wschodniej do strony zachodniej: Issachar, jedna (część).

Issachar był dziesiątym synem Jakuba, a piątym Lei. Tereny Issachara były położone na północy kraju. Jego wschodnia granica opierała się na Jeziorze Galilejskim i Jordanie, na południu graniczył z Manassesem, a na zachodzie z Zabulonem (Joz 19,17-23). Punktem zejścia się granic trzech pokoleń (Issachar, Zabulon, Neftali) był Tabor. Ezechiel umieszcza część Issachara na południe od Symeona w rejonie Negebu.

Ez 48,26

וְעַל גְּבוּל יִשָּׁשָׁכָר מִפָּאֵת קְדִימָה עַד־פָּאֵת־יָמָה זַבּוּלֹן אֶחָד:

A przy granicy Issachara od strony wschodniej do strony zachodniej: Zabulon, jedna (część).

Zabulon był dziesiątym synem Jakuba, a szóstym Lei. Jego przydział znajdował się na północy kraju i leżał pomiędzy terenami Neftalego na północy, Issachara na wschodu, Manassesa na południu i Aszera na zachodzie. Ezechiel tymczasem umieszcza nowe tereny Issachara na południu, czyli w Negebie; od północy miał graniczyć z Issacharem.

Ez 48,27

וְעַל גְּבוּל זְבוּלֹן מִפְּאֵת קְדֻמָּה עַד־פְּאֵת־יָמָה גָּד אֶחָד:

A przy granicy Zabulona od strony wschodniej do strony zachodniej: Gad, jedna (część).

Gad był siódmym synem Jakuba, którego matką była Zilpa, niewolnica Lei. Gad otrzymał już od Mojżesza tereny położone na wschód od Jordanu pomiędzy terenami Rubena na południu i połową Manassesa na północy (Lb 32,1-5; Pwt 3,12.16; Joz 13,24-28). Ezechiel umieszcza dział Gada na południe od Zabulona w centralnej części Negebu. Południowa, wschodnia i zachodnia granica tego pokolenia miała być granicą zewnętrzną ziemi Izraela.

Ez 48,28

וְעַל גְּבוּל גָּד אֶל־פְּאֵת נֶגֶב תִּימְנָה וְהָיָה גְבוּל מִתְמָר מִי מְרִיבַת קֹדֶשׁ נֶחֱלָה עַל־הֵימָּה הַגָּדוֹל:

A przy granicy Gada od strony południowej na prawo i będzie (tam) granica od Tamar, wód Meribat Kadesz, potokiem do morza wielkiego.

Granice południowe ziemi Izraela prezentował prorok już wcześniej (Ez 47,19). W. 28 zatem powtarza wcześniejsze ustalenia, a zarazem opisuje dokładnie południową granicę pokolenia Gada.

Ez 48,29

זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר־תִּפְּלוּ מִנְּחֻלָּה לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵלֶּה מַחְלָקוֹתָם נֶאֱמַר אֲדֹנָי יְהוִה:

Ta (jest) ziemia, którą przydzielicie z (powodu) dziedzictwa dla pokoleń Izraela, i takie (są) ich części, wyrocznia Pana, Jahwe.

אֲדָנִי LXX brak

Prorok kończąc opis podziału ziemi (por. Ez 47,13–48,28), używa syntetycznej formuły **זֶה הָאָרֶץ** (*ta [jest] ziemia*), która miała istotne znaczenie w treści orędzia skierowanego do zesłańców. Izraelici przebywający w Babilonii powoli asymilowali się do nowych warunków bytowania. Ziemia nad Eufratem nie miała być jednak ich ojczyzną. Ziemia obietnicy została przedstawiona bardzo szczegółowo wraz z jej wewnętrzną strukturą oraz funkcjami przez nią spełnianymi, zwłaszcza przez centralny obszar *daru świętego*.

Ezechiel podkreśla fakt, że ziemia będzie darem dla całego Izraela, dla wszystkich pokoleń. Każde z nich otrzyma swój *przydział* (**תַּפְּסִילָה**). Z jednej strony opis Ezechiela nawiązuje do tradycji z czasów Mojżesza i Jozuego, lecz z drugiej mowa jest o nowym doświadczeniu Izraela, bowiem porządek przydziału terenu dla poszczególnych pokoleń jest inny w stosunku do pierwotnego. Ezechiel daje do zrozumienia zesłańcom, że ich przyszłość jest ściśle związana z *darem świętym*. Wszystkie pokolenia będą traktowane taką samą miarą obfitości (otrzymanej ziemi), za wyjątkiem pokolenia Lewiego, które otrzyma siedziby w pobliżu terenu świątynnego w celu wykonywania najważniejszych czynności w społeczeństwie, a takimi będą usługi wykonywane w świątyni.

Prorok kończy w. 28 formułą: *wyrocznia Pana, Jahwe*, która staje się częścią całej wypowiedzi odnoszącej się do podziału nowej ziemi Izraela (por. Ez 47,23)

Bramy nowej Jerozolimy (48,30-35)

Północne bramy: Rubena, Judy i Lewiego (ww. 30-31); wschodnie bramy: Józefa, Beniamina i Dana (w. 32); południowe bramy: Symeona, Issachara i Zabulona (w. 33); zachodnie bramy: Gada, Aszera i Neftalego (w. 34); nowa nazwa miasta (w. 35).

Ez 48,30

וְאַלֶּה תוֹצְאֹת הָעִיר מִמִּפְּאֵת צָפוֹן חֲמִשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים מֵדָה:

I takie (są) wyjścia miasta: Od strony północnej cztery tysiące pięćset (łokci) wymiaru.

W ostatnich wersetach swej księgi prorok powraca do tematu *miasta* (הָעִיר), o którym wspominał już w kontekście opisu *daru świętego* (ww. 15-22). Było to miejsce zejścia się (zamieszkania) wszystkich pokoleń (w. 19). Ezechiel podejmuje motyw miasta po opisie granic poszczególnych pokoleń, z których najbardziej wysuniętym na południe był teren Gada (w. 28). Prorok nie kończy swego orędzia motywem dotyczącym peryferii, lecz powraca myślą do centrum ziemi Izraela, którego częścią składową, obok świątyni i jej otoczenia, było również miasto.

W. 30 rozpoczyna formuła וְאַלֶּה (i takie), która znajduje się również w poprzedzającej ją frazie (w. 29b). Prorok podaje zatem dwie podstawowe informacje w oparciu o jednakowo brzmiącą formułę: *I takie (są) części dla pokoleń Izraela*, oraz *i takie (są) wyjścia miasta*. Pierwsza z nich odnosi się do całości ziemi Izraela (poza darem świętym), druga natomiast dotyczy części (nie sakralnej) daru świętego. Prorok podkreśla tym samym rolę pokoleń w przyszłej ziemi Izraela, która nie będzie miała charakteru marginalnego, bowiem wszyscy mieszkańcy będą mieli udział w ofiarowanych dobrach, a bliskość miasta w stosunku do terenu świątynnego przybliży cały Izrael do *sacrum*, a więc do obecności chwały Jahwe.

Ezechiel posłużył się w w. 30 wyjątkową formułą תוֹצְאֹת הָעִיר (*wyjścia miasta*). Rzeczownik תוֹצְאֹת pochodzi z rdzenia יצא (*wyjsć*) nie wskazuje jednak na bramy w murze miejskim, lecz na granice miasta (por. Joz 15,4.7.11; 16,3.8; 17,9.18). Cały obwód murów miasta tworzył kształt kwadratu. Prorok na początku wskazuje na jego część północną, której długość wynosić miała *cztery tysiące pięćset (łokci)*. Wymiar ten odpowiada miarom wcześniej podanym (w. 16).

Ez 48,31

וְשַׁעֲרֵי הָעִיר עַל-שְׁמוֹת שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלֹשָׁה צָפוֹנָה שַׁעַר רְאוּבֵן
אֶחָד שַׁעַר יְהוּדָה אֶחָד שַׁעַר לֵוִי אֶחָד:

A bramy miasta według imion pokoleń Izraela; bramy trzy w stronę północy: Brama Rubena jedna, Brama Judy jedna, Brama Lewiego jedna.

Prorok podaje specyfikę północnej granicy (wejścia) miasta. Nie pisze o murach, a jedynie o bramach, które miały sens jedynie wówczas, gdy były umieszczone w murach (wolno stojące bramy na krańcu miasta nie były znane w Izraelu). Ezechiel powraca do myśli o pokoleniach. Po prezentacji terenów Izraela (ww. 2-8.23-29) imiona poszczególnych plemion zostały również utrwalone w nazwach poszczególnych bram. W kontekście północnej granicy zostały wymienione trzy bramy: Rubena, Judy i Lewiego. Nowe tereny Rubena i Judy były położone bezpośrednio na północ od *daru świętego*, natomiast część Lewiego znajdowała się wewnątrz przestrzeni sakralnej (również na północ od miasta). Ruben, Juda i Lewi byli synami Jakuba i Lei; w przyszłości potomkowie Judy i Lewiego mieli odegrać najważniejszą rolę w narodzie spośród wszystkich pokoleń Izraela.

Ez 48,32

וְאֶל-פֶּאֶת קְדִימָהּ חֲמִשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וְשָׁעָרִים שְׁלֹשָׁה וְשַׁעַר יוֹסֵף
אֶחָד שַׁעַר בְּנִימֵן אֶחָד שַׁעַר דָּן אֶחָד:

A od strony wschodniej: cztery tysiące pięćset (łokci) i bramy trzy: Brama Józefa jedna, Brama Beniamina jedna, brama Dana jedna.

עַל = אֶל

Strona wschodnia miała charakter uprzywilejowany w optyce terenu świątynnego (Ez 40,6-16), lecz w kontekście miasta najważniejszą stroną była niewątpliwie północ ze względu na położenie miasta względem wspomnianego terenu świątynnego. Mur wschodni mierzył również *cztery tysiące pięćset (łokci)* i posiadał układ bram identyczny do części północnej (por. w. 31). Brama nosiły imiona Józefa, Beniamina i Dana. Dawaj pierwsi byli synami Jakuba i Racheli, natomiast matką Dana była Bilha (niewolnica Racheli). Ezechiel w celu utrzymania proporcji dwunastu bram, w których uwzględniono również imię Lewiego, nie przytacza imion pokoleń Manassesa i Efraima, natomiast w to miejsce wymienia ich ojca, Józefa.

Ez 48,33

וּפֶאֶת־נִגְבָּה חֲמִשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים מִדָּה וְשְׁעָרִים שְׁלֹשָׁה שַׁעַר
שֶׁמַּעוֹן אֶחָד שַׁעַר יִשְׁשָׁכָר אֶחָד שַׁעַר זְבוּלֹן אֶחָד:

Strona na południe: cztery tysiące pięćset (łokci) wymiaru i bramy trzy: Brama Symeona jedna, Brama Issachara jedna, Brama Zabulona jedna.

Część południowa miasta również była zwrócona (jak północna) w stronę terenów pokoleń. Tym razem prorok podaje nazwy bram zgodnie z kolejnością obszarów trzech pokoleń (Symeon, Issachar i Zabulon), który części rozciągały się na południe od Beniamina.

Ez 48,34

פֶּאֶת־יָמָה חֲמִשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים שְׁעָרֵיהֶם שְׁלֹשָׁה שַׁעַר גָּד אֶחָד
שַׁעַר אֲשֶׁר אֶחָד שַׁעַר נֶפְתָּלִי אֶחָד:

Strona na zachód: cztery tysiące pięćset (łokci), bramy trzy: Brama Gada jedna, Brama Aszera jedna, Brama Neftalego jedna.

אַלְפִים LXX μέτρον

Ezechiel kierunek zachodni umieścił na ostatnim miejscu, mur był (podobnie do wszystkich pozostałych) w tym miejscu długi na *cztery tysiące pięćset (łokci)*. Prorok na pierwszym miejscu wymienia bramę Gada, kontynuując tym samym porządek imion pokoleń południowych (w. 33), przy czym pokolenie Gada miało granicę południową zewnętrzną. Terytoria Aszera i Neftalego były położone niemal na samej północy.

Schemat zastosowany w prezentacji części dziedzicznych poszczególnych pokoleń Izraela nie odpowiada schematowi (kolejności) nazw bram miasta zwróconych w czterech kierunkach. Z każdej strony były po trzy bramy, których układ świetnie się komponował w idealne kształty miasta (zbudowanego na planie kwadratu).

סָבִיב שְׁמִנָּה עָשָׂר אֶלֶף וְשֵׁם־הָעִיר מִיּוֹם יְהוָה שָׁמָּה:

Wokoło osiemnaście tysięcy (łokci), a imię tego miasta od dnia (tego): Jahwe (jest) tam.

Po szczegółowej relacji odnoszącej się do bram i długości czterech odcinków murów miasta (ww. 30-34) prorok w ostatnim wersecie przekazuje dwie podstawowe, a zarazem końcowe informacje.

Po pierwsze, prorok podaje całkowitą długość murów miejskich: *wokoło osiemnaście tysięcy (łokci)*. Mury te nie łączyły się bezpośrednio z granicami innych części daru świętego i terenów Beniamina. Miasto było otoczone pasem wolnej przestrzeni (w. 15) o szerokości dwustu pięćdziesięciu łokci, zatem długość granicy zewnętrznej miasta (wraz z wolną przestrzenią) wynosiła dwa tysiące łokci. Była to granica łącząca się od północy z terenem lewitów, a od południa z terenem Beniamina, natomiast od wschodu i zachodu rozciągały się tereny zaplecza rolniczego miasta.

Po drugie, Ezechiel odwołuje się do onomastyki: *a imię tego miasta od dnia (tego): Jahwe (jest) tam*. Formuła וְשֵׁם־הָעִיר (*a imię miasta*) posiada ogromną wagę treściową. Dla semitów imię (nazwa) nigdy nie było czymś formalnym, lecz zawsze odnosiło się do istoty rzeczy. Imię było nośnikiem ważnych treści, stąd często w BH pojawiają się etymologiczne wyjaśnienia danej nazwy (imienia, np. Babel, Gilgal, Mispa). Imię prezentowało istotne cechy danego miejsca czy osoby. Zmiana imienia (np. Abram na Abraham) oznaczała nadanie nowej roli, misji czy też funkcji danej osoby.

Ezechiel opisując miasto w kontekście świątyni, miał na uwadze historyczną Jerozolimę. O niej pamiętali zesłańcy w Babilonii. Prorok wprowadzić posługiwał się językiem zrozumiałym dla zesłańców i wskazywał na instytucje znane rodakom, lecz w jego wizji nowa rzeczywistość nie miała być prostym odtworzeniem przeszłości, wprost przeciwnie, wszystko miało być nowe. W celu przybliżenia nowej rzeczywistości prorok posługuje się skojarzeniami, które rodziły się u zesłańców wspominających Jerozolimę. Prorok nie używa nazwy tego historycznego miasta w tekście Ez 40-48 (ostatni tekst to Ez 36,38), natomiast kończąc całą księgę, wskazuje na oryginalną nazwę miasta, na dzień oraz na Jahwe. Formuła *od dnia (tego)* zawiera termin יוֹם (*dzień*), który w orędziu licznych proroków stanowi część wyrażenia *dzień Jahwe*; było ono zapowiedzią nadejścia (w nieokreślonej bliżej przyszłości) rozstrzygającej

interwencji Jahwe (o charakterze eschatologicznym). Tę myśl zna również Ezechiel (Ez 39,11.13.22). Zapowiadany dzień będzie wielkim triumfem Jahwe. Ezechiel nie konkretyzuje czasu jego nastania, dla niego ważniejszą kwestią była pewność jego nastania.

Rzeczywistość opisywana przez Ezechiela wyznaczała przyszłość Izraela (nieodwołalnie). Zmiana nazwy miasta wskazuje, że przyszłe założenie urbanistyczne nie będzie już historyczną Jerozolimą – będzie czymś innym. Treść nowej rzeczywistości wyraża formuła יהוה שָׁמָּה (*Jahwe tam*). Częsteczką שָׁמָּה zawiera kierunkowe ה, tym samym prorok kieruje myśl odbiorcy ku treściom przedstawianym wcześniej w obszernej wizji. O nowym charakterze miasta zadecyduje obecność Jahwe. Ezechiel nie precyzuje, na czym konkretnie ta obecność miałaby polegać. Trzeba jednak wziąć pod uwagę zapowiedź powrotu chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,1-12), a więc do miejsca położonego na północ od miasta. Chwała Jahwe miała oddziaływać na ziemię Izraela, w tym na miasto, czyli na miejsce zgromadzenia całego Izraela.

Bibliografia (uzupełnienie)

- BARRICANAL GOMEZ J.L., *Aproximación a la relectura. Ezequiel 20: El éxodo ha fracasado*, EstBib 70 (2012) s. 7–36.
- BIBERGER B., *Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart. Zukunftskonzeptionen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14*, Bonn 2010.
- BLOCK D., *The Tender Cedar Sprig: Ezekiel on Jehoiachin*, HeBAI 1 (2012) s. 173–202.
- BLOCK D., *Reading Ezekiel: A Literary and Theological Commentary*, Richmond 2013.
- BUNTA S.N., *In Heaven or on Earth: A Misplaced Temple Question about Ezekiel's Visions*, w: D.V. ARBEL, A. ORLOV (red.), *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls*, Berlin 2010, s. 28–44.
- CROUCH C.L., *Ezekiel's Oracles Against the Nations in Light of a Royal Ideology of Warfare*, JBL 130 (2011) s. 473–492.
- DAMSMA A., *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, Leiden 2012.
- DAMSMA A., *The Merkabah as a Substitute for Messianism in Targum Ezekiel*, VT 62 (2012) s. 515–533.
- DIGOHMEN C., *Visionen von einem Neuanfang. Hinführung zum Buch Ezechiel*, Klosterneuburg 2010.
- DOHMEN, CH., *Weit-sichte Worte. Die Welt des Visionärs Ezechiel*, w: CH. DOHMEN (red.), *Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments*, Stuttgart 2012, s. 164–183.
- GANZEL T., *The Purification of the People in Ezekiel: the Pentateuchal Background*, Beit Mikra 53, 1 (2008) s. 47–58.
- GRANADOS GARCIA. C., *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético de Ez 36,16–38*, Roma 2010.
- GROSSMAN Y., *Structural Ambiguity in Ezekiel 33–38*, Beit Mikra 49,1 (2004) 194–224.
- HAAG I., LLEWELYN S., TSONIS J., *Ezekiel 16 and Its Use of Allegory and the Disclosure of Abomination Formula*, VT 62 (2012) s. 198–210.
- HOMERSKI J., *Księga Ezechiela* (PSST XI,1), Poznań 2013.

- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30* (Opolska Biblioteka Teologiczna 130), Opole 2013.
- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 31–39* (Opolska Biblioteka Teologiczna 143), Opole 2014.
- 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*, Hampshire 2007, s. 17–41.
- KASHER R., *The Plans of Restoration: Between Ezekiel and Zachariah*, *Beit Mikra* 56 2, (2011) s. 33–57.
- KECK E., *Beside the Chebar River. The Glory of Yahweh, Name Theology and Ezekiel's Understanding of Divine Presence*, Boston 2011.
- LAPSLEY J.E., *Body Piercings: The Priestly Body and the Body of the Temple in Ezekiel*, *HeBAI* 1 (2012) s. 232–245.
- LILLY I.A., *The Two Books of Ezekiel. Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Edition*, Leiden 2012.
- 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., *Ézéchiel dans la Septante*, w: J-D. Macchi, Ch. Nihan, Th. Römer, J. Rückl, *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, Genève 2012, s. 337–358.
- LYONS M.A., *From Law to Prophecy. Ezekiel's Use of the Holiness Code*, New York 2009.
- MARKTER F., *Transformationen. Zur Anthropologie des Propheten Ezechiel unter besonderer Berücksichtigung des Motivs «Herz»* (FB 127), Würzburg 2013.
- MAYFIELD D.T., *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, Tübingen 2010.
- MEIN A., JOYCE P.M. (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet*, New York 2010.
- MILGROM J., BLOCK D., *Ezekiel's Hope: A Commentary on Ezekiel 38–48*, Eugene 2012.
- MUSHAYABASA G., *Redefining the Consistency of Equivalences in the Peshitta to Ezekiel: Towards a Frame Semantics Approach*, *JNSL* 38,1 (2012) s. 79–91.
- 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.
- O'HARE M., *Have You Seen, Son of man? A Study of the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48*, Atlanta 2010.

- PATMORE H.M., *Adam, Satan and the King of Tyre. The interpretation of Ezekiel 28,11-19 in Late Antiquity*, Leiden 2012.
- PETERSON B.N., *Ezekiel in Context: Ezekiel's Message Understood in Its Historical Setting of Covenant Curses and Ancient Near Eastern Motifs*, Princeton 2012.
- PETTER D.L., *Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, Fribourg 2011.
- PIKOR W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013.
- POHLMANN K.F., *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2008.
- POHLMANN K.F., *Synchrone und diachrone Texterschliessung im Ezechielbuch*, HeBAI 1 (2012) s. 246–270.
- POHLMANN K.F., *La question de la formation du livre d'Ézéchiël*, 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.
- ROM-SHILONI D., *Ezekiel and Jeremiah: What Might Stand Behind the Silence?*, BeHAI 1 (2012) s. 203–230.
- RÖSEL CH., *JHWHs Sieg über Gog aus Magog. Ez 38–39 im Masoretischen Text und in der Septuaginta*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- RÜTTENAUER A., *Und ihr wollt das Land besitzen? (Ez 33,25). Ezechiels Umgang mit repräsentativen Redensarten*, Würzburg 2011.
- SAUR M., „Siehe, du bist weiser als Daniel...“ (Ez 28,3): Überlegungen zum Verhältnis von Prophetie, Weisheit und Apokalyptik am Beispiel des Ezechielbuches, TZ 68 (2012) s. 97–116.
- SCHMIDT GOERING G., *Proleptic Fulfillment of the Prophetic Word: Ezekiel's Dirges over Tyre and Its Rule*, JSOT 36 (2012) s. 483–505.
- SCHNOCKS J., „Und ich werde meinen Geist in euch geben“ (Ez 37,14): Konzeption der Rede von Geist in Ez 36–37, JBT 24 (2009) s. 31–52.
- SEDLMEIER F., *Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48*, Stuttgart 2013.
- STRINE C.A., *The Role of Repentance in the Book of Ezekiel: A Second Chance for the Second Generation*, JTS 63 (2012) s. 467–491.
- SWEENEY M.A., *Ezekiel's Conceptualization of the Exile in Intertextual Perspective*, HeBAI 1 (2012) s. 154–172.
- TOOMAN W.A., *Ezekiel's Radical Challenge to Inviolability*, ZAW 121 (2009) s. 498–514.
- TOOMAN W.A., *Gog of Magog. Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38–39*, Tübingen 2011.
- VRIES P. DE, *Ezechiël: profeet van de naam en heerlijkheid van JHWH*, ACEBT 26 (2011) s. 1–16.

Summary

The present study is the fifth volume of a commentary on Ezekiel. About five volumes were planned altogether. The fifth volume contains the commentary on Ez 40-48. The starting point is the text conformable to the critical edition of the BHS. Attempts to reconstruct the text from before the canonical construction, as Zimmerli has done in his work, were quit. That does not mean that the modern diachronic methods are not important any more in interpreting the text. All the issues concerning the process of text formation are included in the last volume. The text preserved by the tradition has influenced the Judaic and Christian environments. The present commentary respects that because this gives us more immediate context of the message, as it was familiar to the readers of all the epochs. Synchronic methods, important in modern Bible studies, draw special attention to the text in its canonical form.

The commentary comprises a new translation of the Hebrew text. Polish reader has already enjoyed several modern translations of Ezekiel. Their conformity to the original has been differently estimated. The foundation criteria in this new translation were strict as to the fidelity to the original (as far as it was only possible). It is clear that the translatory difficulties make thorough fulfilment of the task impossible. There are several reasons for that: first of all, it is so because of the dissimilarity of the languages. Hebrew is a Semitic language and its grammar is pretty different from Indo-European languages, including Polish. The semantic range of individual terms is dissimilar, too. There is, thus, no ideal translation; it must always bear an imprint of the subjective choices made by the translator. This actually is already the first interpretation of the text. The direct access to the original text is, thus, a key issue for everybody intending to get closer to the hagiographers intention. We know that thought is primary to its verbalization. Ezekiel contains certain idea which was finally written down. Yet the hagiographer has expressed not only the prophets idea but, first of all, Gods idea. Taking all these things into consideration, we are even more careful to observe the original text so that to avoid attributing ideas foreign to it, resulting rather from the individuals beliefs, stereotypes or

certain „correctness” wished for the text. The Polish translation proposed in the present commentary often gives up perfect stylistics and accepts certain harshness but to stay closer to the original. Sometimes it may seem that the translation goes too far in breaking stylistic principles but the translated text is not meant to be used in community or liturgical readings – it is meant to facilitate a professional study. We shall find, thus, many auxiliary explanations to read the text correctly. The commentary comprises also some most important Hebrew terms. At certain cases even grammatical forms are discussed, especially when they help to better understand the problem. The foundation criteria mentioned above have been determined according to the demands of the modern readers. There are many Theology Departments in Poland where students learn Hebrew. There are also electronic sources enabling effective work with the original text. The reader will find much information completing his/her linguistic competence, quite often necessary to carry on his/her individual research.

The quoted Hebrew text has small critical apparatus. First of all we have respected all the differences between the LXX (which is important for the Christian tradition) and the Hebrew Bible.

Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna

W serii dotychczas ukazały się:

1. TADEUSZ DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
2. ALBERT GLAESER, *W służbie człowiekowi. Teologiczno-pastoralny wymiar modlitewnika „Droga do nieba”*, Opole 1994.
3. ALOJZY MARCOL, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1995.
4. HENRYK WOLLNY, *Najnowsze dzieje rodzimej czci Matki naszego Zbawiciela. Posoborowa ewolucja teologii kultu maryjnego w Polsce*, Opole 1995.
5. HERBERT SIMON, *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911–1971)*, Opole 1995.
6. NORBERT WIDOK (red.), *Veritatem desiderat anima. Studia patrystyczne z okazji 110 rocznicy urodzin Bertholda Altanera (1885–1964)*, Opole 1995.
7. STANISŁAW ARASZCZUK, *Kult św. Jadwigi na Śląsku w świetle przedtrydenckich wrocławskich ksiąg liturgicznych*, Opole 1995.
8. RUDOLF PIERSKAŁA, *Słowo Boże dla dzieci. Adaptacja lekcjonarza do Mszy św. z udziałem dzieci*, Opole 1996.
9. ZYGFRYD GLAESER, *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole 1996.
10. PIOTR MORCINIEC (red.), *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65-tą rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, Opole 1996.
11. KRZYSZTOF STANIECKI, *Posługiwanie ludu Bożego. Studium z zakresu nowszej rosyjskiej teologii prawosławnej*, Opole 1996.
12. JANUSZ CZERSKI, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996.
13. ANNA NYCZ, *Sąd eschatologiczny – rzeczywistość nieznana. Obecność tekstów biblijnych i ich interpretacja w polskiej literaturze kerygmatycznej XX wieku*, Opole 1996.
14. ALOJZY MARCOL, *Josepha Wittiga teologia narratywna. Studium historyczno-krytyczne*, Opole 1997.
15. ERWIN MATEJA, *Fons et culmen. Liturgiczna działalność ks. Wacława Schenka (1913–1982)*, Opole 1997.

16. ANDRZEJ CZAJA, *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Herberta Mühlena*, Opole 1997.
17. ANDRZEJ ANDERWALD, *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu*, Opole 1997.
18. JOACHIM WALOSZEK, *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997.
19. TADEUSZ DOLA (red.), *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, Opole 1997.
20. KAZIMIERZ WOLSZA (red.), *Czas. Ewolucja. Duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, Opole 1997.
21. JANUSZ CZERSKI, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997
22. JAN KOPIEC, *Między Altransztadem a Połtawą. Solica Apostolska wobec obsady tronu polskiego w latach 1706–1709*, Opole 1997.
23. STANISŁAW RABIEJ, *Bóg w Chrystusie. Historiozbawcze znaczenie Bożego Imienia «Ja Jestem»*, Opole 1997.
24. KRYSZTOF WOJACZEK, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w Diecezjalnym Studium Rodziny. Studium pastoralne*, Opole 1997.
25. STANISŁAW RABIEJ, *In Spiritu et veritate. Chrystologiczna zasada kultu ofiarniczego*, Opole 1998.
26. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Służcie Jahwe z weselem. Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*, Opole 1998.
27. HUGOLIN LANGKAMMER OFM, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998.
28. JANUSZ CZERSKI, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, Opole 1998.
29. JÓZEF URBAN, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.
30. JAN CICHON (red.), *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, Opole 1998.
31. JAN KOCHET, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria kard. Martiniego*, Opole 1999.
32. HELMUT EKERT, *Ks. Stanisław Stephan (1867–1926) jako pionier ruchu liturgicznego na Śląsku*, Opole 1999.

33. HELMUT JAN SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999.
34. JAN KOPIEC, NORBERT WIDOK (red.), *Człowiek i Kościół w dziejach. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin*, Opole 1999.
35. PIOTR MORCINIEC, *Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurozwyrodnieniowych. Studium teologicznomoralne*, Opole 2000.
36. JERZY DZIERŻANOWSKI, *Konflikty małżeńskie jako problem duszpasterski w świetle dokumentacji Sądu Duchownego w Opolu (1980–1989)*, Opole 2000.
37. JÓZEF MIKOŁAJEC, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2000.
38. TADEUSZ DOLA, RUDOLF PIERSKAŁA (red.), *Ut mysterium paschale vivendo exprimatur. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Helmutowi Janowi Sobeczce, Dziekanowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 60. rocznicy urodzin*, Opole 2000.
39. STANISŁAW KLEIN, *Etos zachodnioafrykańskiego Ludu Ewé w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Opole 2000.
40. BERNARD POŁOK, KRYSZTOF ZIAJA (red.), *Sanctificetur Nomen Tuum (Mt 6,9). Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czernieckiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej*, Opole 2000.
41. PIOTR TARLIŃSKI, *Von biblischen Texten inspirierte Orgel-Solo-Kompositionen seit 1960. Musikwissenschaftlich-theologisches Studium*, Opole 2000.
42. JANUSZ CZERNIECKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, Opole 2000.
43. REMIGIUSZ POŚPIECH, *Bożonarodzeniowa muzyka na Jasnej Górze w XVIII i XIX wieku*, Opole 2000.
44. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, JERZY KOSTORZ (red.), *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Opole 2001.
45. ERWIN MATEJA, RUDOLF PIERSKAŁA (red.), *Niedziela w społeczeństwie pluralistycznym*, Opole 2001.
46. HUGOLIN LANGKAMMER, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001.
47. PIOTR MORCINIEC (red.), *Eutanazja w dyskusji. Euthanasie in der Diskussion*, Opole 2001.
48. NORBERT WIDOK, „Physis” w pismach Grzegorza z Nazjanzu. *Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001.
49. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, JERZY KOSTORZ, WALDEMAR SPYRA (red.), *Aktywizacja w katechezie – szansa czy zagrożenie?*, Opole 2002.
50. TADEUSZ DOLA, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.

51. JOACHIM NOWAK, *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej*, Opole 2002.
52. FRANCISZEK WOLNIK, *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*, Opole 2002.
53. BERNARD JURCZYK, *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2002.
54. JOACHIM KOBIEŃ, *Muttersprachliche Elemente im Rituale. Eine Studie zu den Breslauer Diözesanritualien von 1319 bis 1931*, Opole 2002.
55. PIOTR JASKÓŁA, RAJMUND PORADA (red.), *Ad plenam unitatem. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kancelarzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 25-lecia święceń biskupich oraz 70. rocznicy urodzin*, Opole 2002.
56. BONAWENTURA SMOLKA, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
57. MAREK LIS, *Audiowizualny przekład Biblii. Od translatio do transmediatio*, Opole 2002.
58. JAN KOPIEC, *Biskup Henryk Grzonduel (1897–1968). W służbie Kościoła na Śląsku*, Opole 2002.
59. JANUSZ CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003.
60. HUBERT KOWOL, *Eucharystia odpowiedzią na naturalne potrzeby duchowe człowieka. Argumentacja teologiczna w świetle analizy egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*, Opole 2003.
61. KAZIMIERZ J. DROZD, *Śmierć i pogrzeb Chrystusa w Ewangeliach apokryficznych*, Opole 2003.
62. FRANCISZEK KOENIG, *Odnowa praktyki „lectio divina”*, Opole 2003.
63. MAREK LIS, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Ikony Niewidzialnego*, Opole 2003.
64. LEONARD MAKIOLA, *Rozwój nauki na temat ofiarniczego charakteru Eucharystii. Studium dogmatyczno-teologiczne w oparciu o wybrane podręczniki z teologii dogmatycznej (1930–2000)*, Opole 2003.
65. SŁAWOMIR PAWIŃSKI, *Święci jako „znaki czasu” dla Kościoła w Polsce. Nauczanie Jana Pawła II w czasie jego pielgrzymek do ojczyzny*, Opole 2003.
66. PIOTR MORCINIEC (red.), *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, Opole 2003.
67. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, JERZY KOSTORZ, JAN KOCHEL (red.), *Dyscyplina w szkole i na katechezie*, Opole 2003.
68. IRENEUSZ CELARY, *Rezurekcyjny wymiar nowej ewangelizacji i główne „miejsca” jej urzeczywistniania*, Opole 2004.
69. RÓŻA WILCZEK, *Idea nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Opole 2004.

70. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, JERZY KOSTORZ, JAN KOCHEL, WALDEMAR SPYRA (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Gerardowi Kuszowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 65. rocznicy urodzin*, Opole 2004.
71. HELMUT JAN SOBECZKO, *Servitium liturgiae. Wybór artykułów. Księga wydana z okazji 65. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej Księdza Profesora Helmuta Jana Sobeczki*, Erwin Mateja, Rudolf Pierskała, Marcin Worbs (red.), Opole 2004.
72. HENRYK RZEGA, *Uniwersalny charakter wartości religijno-moralnych w twórczości Josepha von Eichendorffa*, Opole 2005.
73. STANISŁAW BOBER, *Kult św. Idziego w Polsce w świetle wezwań kościołów*, Opole 2005.
74. JAN KOCHEL, *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza*, Opole 2005.
75. JÓZEF FRANIK, *Liturgia wobec wyznań współczesności*, Opole 2005.
76. TADEUSZ FITYCH, *Struktura i funkcjonowanie nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego (1622–1627)*, Opole 2005.
77. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 1–10*, Opole 2005.
78. PIOTR MORCINIEC (red.), *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, Opole 2005.
79. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000*, Opole 2005.
80. HELMUT JAN SOBECZKO (red.), *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, Opole 2005.
81. KOCHEL JAN, KOSTORZ JERZY (red.), *Biblia w katechezie*, Opole 2005.
82. SOBECZKO HELMUT JAN, SOLSKI ZBIGNIEW (red.), *Liturgia w świecie widowisk*, Opole 2005.
83. PIOTR PAWEŁ MANIURKA, *Słowo i obraz. Teologiczno-ikonograficzna analiza ilustrowanego poematu maryjnego „Driu liet von de maget” (XII w.)*, Opole 2006.
84. ALFRED SKRZYPCZYK, *Idea świętyni w pismach qumrańskich*, Opole 2006.
85. ERWIN MATEJA, *Śląski kalendarz liturgiczny świętych. Geneza i rozwój do czasu reformy papieża Piusa X*, Opole 2006.
86. EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, tł. Alojzy Marcol, Opole 2006.
87. JANUSZ CZERSKI, *Pierwszy list św. Pawła do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, tom I, rozdz. 1–6, Opole 2006.

88. ZYGMUNT NABZDYK, *Modlitwa błagalna jako kształt wiary chrześcijańskiej*, Opole 2006.
89. GRZEGORZ POŹNIAK, *Schola liturgiczna. Studium teologiczno-muzykologiczne na przykładzie diecezji opolskiej*, Opole 2006.
90. ALOJZY MORCOL, *W kręgu wartości chrześcijańskich. Wybór artykułów. Księga pamiątkowa wydana przez Wydział Teologiczny UO z okazji 75. rocznicy urodzin Autora*, Opole 2006.
91. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, JAN KOCHŁ, JERZY KOSTORZ (red.), *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, Opole 2006.
92. BONAWENTURA SMOLKA OFM, *Elementy personalistycznego rozumienia tradycji*, Opole 2007.
93. ANDRZEJ PYTTLIK, *Cierpienia współczesnych Hiobów. Studium teologicznomoralne w oparciu o Księgę Hioba*, Opole 2007.
94. MAREK LIS, *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2007.
95. STANISŁAW ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza w odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II*, Opole 2007.
96. ANDRZEJ ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Opole 2007.
97. MARCIN WORBS, *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*, Opole 2007.
98. JERZY KOSTORZ, *Ekumeniczny wymiar posoborowej katechezy w Polsce*, Opole 2007.
99. PIOTR MORCINIEC (red.), *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, Opole 2007.
100. STANISŁAW RABIEJ (red.), *Ad Christianorum Unitatem Fovendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 30-lecia święceń biskupich 50-lecia presbiteratu oraz 75. rocznicy urodzin*, Opole 2007.
101. KAZIMIERZ DOLA, NORBERT WIDOK (red.), *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana ks. Biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia presbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej*, Opole 2007.
102. KONRAD GŁOMBIK, *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole 2007.
103. RUDOLF PIERSKAŁA, *Pozamszalny kult Chrystusa w Eucharystii w posoborowej reformie liturgicznej*, Opole 2008.

104. HELMUT JAN SOBECZKO (red.), *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin. Dzieje i teologia. Księga pamiątkowa* wydana z okazji 10-lecia święceń biskupich Ks. Dra Stefana Cichego, biskupa legnickiego i przewodniczącego Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, Opole 2008.
105. NORBERT WIDOK (red.), *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, Opole 2008.
106. JÓZEF HERBUT, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, Opole 2008.
107. KRYSZTOF ZIAJA, *Motywy etyczne w terminologii kpiw – kpiw w Ewangelii Łukasza. Studium egzegetyczno-lingwistyczne*, Opole 2008.
108. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK (red.), *Antyklerykalizm a współczesna katecheza*, Opole 2008.
109. GRZEGORZ POŹNIAK, *Popularna muzyka chrześcijańska w Polsce. Teologiczno-muzykologiczne spojrzenie*, Opole 2009.
110. PIOTR MORCINIEC, *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opole 2009.
111. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 11–20*, Opole 2009.
112. PIOTR MORCINIEC, JANUSZ PODZIELNY (red.), *Piotr Kosmol. Między prawem a moralnością. Wybór tekstów. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Piotrowi Kosmolowi w uznaniu za jego długoletnią pracę naukowodydaktyczną*, Opole 2009.
113. HENRYK KAŁUŻA, *Wiodące znamiona duchowości bł. Alojzego Ligudy SVD (1898–1942)*, Opole 2009.
114. ERWIN MATEJA, RUDOLF PIERSKAŁA (red.), *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, Opole 2009.
115. HELMUT JAN SOBECZKO, ZBIGNIEW WŁADYSŁAW SOLSKI (red.), *Słowo i gest*, Opole 2009.
116. GERARD KUSZ, *Katecheza w służbie słowa Bożego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Gerardowi Kuszowi z okazji 70. rocznicy urodzin, 40-lecia pracy naukowej i 25-lecia sakry biskupiej*, red. Jan Kochel, Opole 2009.
117. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Adveniat regnum tuum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czerskiemu z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa, 75. rocznicy urodzin i 48 lat pracy naukowo-dydaktycznej*, red. Bernard Polok, Krystian Ziaja, Opole 2010.
118. JÓZEF MIKOŁAJEC, *Formacja duchowa teologów świeckich w Kościele w Polsce*, Opole 2009.
119. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK (red.), *Współczesna katecheza: kryzysy i nadzieja*, Opole 2010.

120. HUBERT ŁYSY, *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Teoria i praktyka*, Opole 2011.
121. JANUSZ PODZIELNY, *Wizja małżeństwa w świetle ewangelickiej etyki teologicznej*, Opole 2011.
122. KONRAD GŁOMBIK (red.), *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, Opole 2011.
123. NORBERT WIDOK, *Wiara – miłość – nadzieja. Studium w oparciu o listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011.
124. ANDRZEJ DEMITRÓW, *Quattro oranti nell'Elogio dei Padri (Sir 44–49). Studio dei testi e delle tradizioni*, Opole 2011.
125. ZYGFRYD GLAESER (red.), *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Opole 2012.
126. JANUSZ CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 2012.
127. FRANCISZEK WOLNIK (red.), *Kościół na Śląsku. Z dziejów kultury i życia religijnego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 65-lecia urodzin, 40-lecia prezbiteratu, 20-lecia sakry biskupiej i 30-lecia pracy naukowej*, Opole 2012.
128. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Między liturgiką a performatyką. Rekonesans I*, Opole 2012.
129. GRZEGORZ POŹNIAK (red.), *Konteksty piosenki religijnej. Norbert Blacha in memoriam*, Opole 2013.
130. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30*, Opole 2013.
131. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, *Arcydzieła malarstwa w katechezie*, Opole 2013.
132. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 1: Listy protopawłowe*, Opole 2013.
133. JAN KOCHÉL, *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne*, Opole 2013.
134. MAREK LIS (red.), *Cinematic transformations of the Gospel*, Opole 2013.
135. MAREK LIS, *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2013².
136. HELMUT JAN SOBECZKO (red.), *Na nowo odkryć treść wiary*, Opole 2013.
137. SŁAWOMIR PAWIŃSKI (red.), *Orędzie fatimskie w nauczaniu i pobożności Kościoła*, Opole 2013.
138. MONIKA OŻÓG, NORBERT WIDOK (red.), *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, Opole 2013.

139. JAN KOPIEC, *Relacje „ad limina Apostolorum” z diecezji wrocławskiej z lat 1589–1938. Edycja tekstów źródłowych*, Opole 2014.
140. KAZIMIERZ M. WOLSZA (red.), *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, Opole 2014.
141. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, TOMASZ MICHALEWSKI, EWA SMAK (red.), *Wychowanie w szkole: od bezradności ku możliwościom*, Opole 2014.
142. DAMIAN DOLNICKI, *Czystość serca a chrześcijańska doskonałość. Studium w oparciu o pisma św. Jana Kasjana*, Opole 2014.
143. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 31–39*, Opole 2014.
144. EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tł. Konrad Glombik, Opole 2014.
145. MAREK LIS, MICHAŁ LEGAN (red.), *Kieślowski czyta dekalog*, Opole 2014.
146. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 2: Listy deuteropawłowe – List do Hebrajczyków – Listy katolickie*, Opole 2014.
147. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, *Malarstwo religijne w podręcznikach szkolnych*, Opole 2014.
148. ERWIN MATEJA (red.), *Świadek prawdy i wiary. Janowi Pawłowi II w dwudziestolecie Uniwersytetu Opolskiego*, Opole 2014.
149. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 40–48*, Opole 2015.

