

Ks. Wojciech Pikor

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
e-mail: pikorwo@wp.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2015.009>

8 (2015) 2 ISSN 1689-5150

Przemoc domowa w Księdze Ezechiela?

The Domestic Violence in the Book of Ezekiel?

Streszczenie. Autor stawia pytanie o właściwą hermeneutykę tekstów Ez 16 i 23. Czyńto w kontekście egzegezy feministycznej tych prorocत्व, która odczytuje je w trzech kluczach: prorockiej pornografii (J.C. Exum), przemocy domowej (L. Day), odwrócenia płci (S.T. Kamionkowski). Krytyczna ocena tych propozycji prowadzi do wskazania pewnych zasad hermeneutycznych do zastosowania w lekturze (także feministycznej) Ez 16 i 23: w interpretacji tych tekstów jest konieczna krytyka tradycji oraz analiza literacka metafory małżeńskiej; należy uwzględnić pierwotny kontekst komunikacyjny obecny w tych prorocत्वach oraz kontekst historiozbawczy, którym jest przymierze.

Abstract. The author puts a question about proper hermeneutics of the texts in Ezekiel 16 and 23. He asks this question in the context of feminist exegesis of these prophecies, which reads it in three clues: prophetic pornography, domestic violence and gender reversal. A critical assessment of these proposals makes one indicate certain hermeneutical principles to be applied in reading (including the feminist one) in Ezekiel 16 and 23: interpreting these texts must involve tradition criticism as well as literary analysis of the martial metaphor of Yahweh and Israel. One must also include the original communicative context present in the oracles as well as historical-salvific context which is Yahweh's covenant with Israel.

Słowa kluczowe: Księga Ezechiela; egzegeza feministyczna; przemoc domowa; pornografia; metafora małżeńska; przymierze; Ezechiel.

Keywords: Book of Ezekiel; feminist exegesis; domestic violence; pornography; martial metaphor; covenant; Ezekiel.

Wśród tekstów prorockich Księga Ezechiela budziła i wciąż budzi wiele zastrzeżeń. W tradycji żydowskiej – poświadczą ją św. Hieronim w Liście 53 *Ad Paulinum de studio scripturarum*¹ – lektura początku i zakończenia Księgi Ezechiela była dopuszczona tylko dla osób powyżej trzydziestego roku życia. Kontrowersje wywoływała nie tylko śmiałość wizji chwały Jahwe w rozdz. 1 czy odejścia od Tory w niektórych przepisach zapisanych w Ez 40–48, ale również przedstawienie w rozdz. 16 Jerozolimy jako młodej dziewczyny, której niewierność wobec Boga opisana jest obrazami nasyconymi erotyzmem. Z tego powodu rabin Eliezer ben Hyrcanus (†ok. 110 po Chr.) wyklucza spośród proctw czytanych w liturgii synagoidalnej tekst Ez 16 (*m. Meg.* 4,10)². Podobne wątpliwości wywołuje rozdz. 23 z jeszcze jednym ujęciem relacji między Jahwe i Izraelem w kluczu metafory małżeńskiej. Problem z tymi tekstami zauważa się także w liturgii Kościoła – próżno szukać Ez 16 i 23 w proponowanych z Księgi Ezechiela fragmentach do lektury podczas Eucharystii czy w liturgii godzin. Wcześniejsze zainteresowanie tymi prorocत्वami – pozostające poza nurtem metody historyczno-krytycznej – było związane przede wszystkim z próbami psychologicznego tłumaczenia tekstów Ezechiela, który jeśli jeszcze pod koniec XIX w. i w pierwszej połowie XX w. był diagnozowany przez zwolenników tego podejścia w egzegezie jako schizofrenik, tak w drugiej połowie XX w. odczytywano m.in. te dwie wyrocznie jako dowód na tłumioną przez Ezechiela traumę seksualną, za którą miał stać kompleks Edypa³. Lata 90. ubiegłego wieku i początek XXI w. przyniosły znaczącą liczbę analiz Księgi Ezechiela, szczególnie rozdz. 16 i 23, w perspektywie feministycznej⁴. Spojrzenie na teksty Ezechiela „oczami” i poprzez doświadczenia kobiet doprowadziło do określania Ez 16 i 23 mianem „prorockiej pornografii”⁵, w której przemoc Boga wobec Jerozoli-

¹ Por. *Epistola beati Hieronimi presbiteri ad Paulinum presbiterum de omnibus divine historie libris incipit*, 7 [http://glossae.net/sites/default/files/GLOSSAE%201%20Frater%20ambrosius_0.pdf; dostęp: 8.05.2015].

² Por. J. Neusner, *Eliezer Ben Hyrcanus*, 369.

³ Za schizofrenika uznaje Ezechiela jako pierwszy August Klostermann (1877). Edwin C. Broome (1946) mówi o paranoidalnej schizofrenii, którą tłumaczy przeżyta przez proroka w dzieciństwie traumą, bez wyjaśniania jej natury. Ambicję rozwikłania tej enigmaty ma David J. Haleprin, który seksualną obsceniczność Ez 16 i 23 tłumaczy w duchu freudowskiej psychoanalizy jako rezultat kompleksu Edypa. Por. omówienie podejścia psychologicznego do Księgi Ezechiela w: P.M. Joyce, *The Prophets and Psychological Interpretation*, 134–136.

⁴ Pierwsza faza tego kierunku studiów nad Księgą Ezechiela jest syntetycznie przedstawiona w: S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 18–21.

⁵ Tego określenia użyła jako pierwsza J. Cheryl Exum jako tytułu jednego z rozdziałów swojej książki: *Plotted, Shot and Painted*, 101–128.

my nie różni się niczym od zjawiska przemocy domowej⁶. Wyrocznie te są wyrazem dominacji mężczyzn nad kobietami, dominacji naznaczonej siłą i nienawiścią, które znajduje swoje usprawiedliwienie a zarazem wsparcie w przemocy Boga-mężczyzny wobec Jerozolimy-kobiety.

Zapytanie o rzeczywistą obecność w Księdze Ezechiela „przemocy domowej” Boga wobec Jerozolimy rodzi ryzyko zostania uznanym za przeciwnika płci kulturowej (gender) opowiadającego się za tradycyjną rolą kobiety w społeczeństwie, która byłaby źródłem ich uprzedmiotowienia i opresyjnej dyskryminacji. Może dojść do tego zarzut o fundamentalizm religijny będący wynikiem wychowania w „konwencjonalnych domach religijnych” i bycia „zaangażowanym chrześcijaninem”⁷. Warto jednak podjąć to ryzyko, by z jednej strony w lekturze tych prorocत्व otworzyć się na kobiecy punkt widzenia, z drugiej zaś strony zadać pytanie o hermeneutykę niezbędną dla poprawnej ich interpretacji: w jakim stopniu klucz genderowy jest w stanie odsłonić w pełni orędzie w nich zawarte. Tak nakreślony problem badawczy zostanie zrealizowany w trzech punktach: wyjdzie się od prezentacji wybranych przykładów feministycznej interpretacji Ez 16 i 23, następnie oceni się je pod kątem egzegetycznym, a na końcu rozważy się zasady hermeneutyczne, które winny być zachowane w lekturze dyskutowanych prorocत्व.

1. Gender-chaos w interpretacjach Ez 16 i 23

Określenie „gender chaos” pojawia się w monografii S. Tamar Kamionkowski, która tym zwrotem opisuje sytuację męskiej części społeczności Judy, w tym również Ezechiela, w kontekście traumy przeżywanej w związku z przegraną w wojnie z Babilończykami, zburzeniem Jerozolimy i deportacją do Babilonii. Ten zwrot można jednak odnieść do feministycznych interpretacji Ez 16 i 23, w których panuje swoisty chaos w odczytywaniu męsko-żeńskie relacji między Jahwe i Jerozolimą. Jest to w znacznym stopniu wynikiem czynionych przedzałożeń kulturowych, socjologicznych i psychologicznych, które biorą górę nad uporządkowaną metodologicznie egzegezą. Bez wątplenia kobiecy punkt widzenia otwiera nowe wymiary interpretacyjne tych prorocत्व, jakkol-

⁶ O retoryce „przemocy domowej” w Ez 16 mówi wprost Linda Day w: *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*.

⁷ Tak L. Day klasyfikuje autorów współczesnych komentarzy do Księgi Ezechiela: Clementsa, Brownlee’iego, Halsa, Greenberga i Blocka, kontestując w ten sposób jakość i miarodajność ich interpretacji Ez 16 i 23 (*Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16, 227–228*).

wiek w punkcie wyjścia jest teza o ich androcentrycznym przesłaniu służącym potwierdzeniu męskiego punktu widzenia na kobietę i jej miejsca w świecie. Różnorodność kobiecych lektur Księgi Ezechiela zostanie ukazana przez trzy określenia, które przyjęły się w feministycznej interpretacji Ezechiela: „prorocka pornografia” (*prophetic pornography*), „przemoc domowa” (*domestic violence*) oraz „odwrócenie płci” (*gender reversal*).

1.1. Ez 23 jako wyraz „prorockiej pornografii”

J. Cheryl Exum, emerytowana profesorka uniwersytetu w Sheffield, traktuje obie wyrocznie Ezechiela jako tekst pornograficzny, sam zaś Ez 23 uznaje za „najbardziej pornograficzny przykład Bożej przemocy”⁸. W tym samym kluczu to prorocstwo odczytuje Fokkelien van Dijk-Hemmes, zmarła w 1994 r. holenderska teolożka, która za T. Drorah Setel, podaje następujące cechy tekstu pornograficznego: kobieca seksualność jest przedstawiona negatywnie w stosunku do pozytywnego lub neutralnego spojrzenia na mężczyznę; kobiety są zdegradowane i publicznie upokorzone; kobieca seksualność jest prezentowana jako przedmiot męskiego posiadania i kontroli; męska dominacja jest zachowywana przez zanegowanie lub błędne nazywanie kobiecego doświadczenia związanego ze sferą seksualną⁹. W obu prorocztwach powracają wielokrotnie detaliczne opisy gwałtu zadawanego „niewiernej” kobiecie. „Męski autor zdaje się znajdować przyjemność w odmalowywaniu [seksualnych aktów], [...] zdradza zafascynowanie seksualną jurnością i zazdrości obcym mężczyznom ich przyrodzenia, przedstawiając ich fantazyjnie z penisami mającymi rozmiary penisów osła i z wytryskiem ogierów”¹⁰. „To wina kobiety, że jest seksualnie wykorzystywana, gdyż sama prosi się o to, lekceważąc wolę męża”¹¹. Przerzucaniu winy na kobietę towarzyszy również błędne interpretowanie dokonywanych na niej gwałtów jako jej wolnego wyboru „bycia nierządnicą”. Chodzi o to, by słuchacze proroka „obwiniali ofiarę”, uznając, że czerpała ona przyjemność z zadawanych jej gwałtów, jak sugerują to współczesne przekłady Ez 23,3, chociażby ten z Biblii Tysiąclecia: „Uprawiły nierząd w Egipcie, uprawiały nierząd od młodości. Tam już ściskano ich piersi i przygniatano dziewicze ich łona”¹².

⁸ J.C. Exum, *Plotted, Shot and Painted*, 109.

⁹ F. van Dijk-Hemmes, *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech*, 164.

¹⁰ J.C. Exum, *Plotted, Shot and Painted*, 109.

¹¹ Ibidem, 110.

¹² F. van Dijk-Hemmes, *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech*, 166. Przywołany przekład pochodzi z wydania V Biblii Tysiąclecia. Niemal identyczny przekład w języku angielskim podaje holenderska teolożka.

„Występki natury seksualnej zostają ukarane przez seksualną przemoc dokonywaną na sposób najbardziej degradujący” kobietę, jak tego przykład znajduje się w Ez 23,25–29¹³. Tam ostateczną karą dla nierządnej kobiety jest okaleczenie jej ciała (odcięcie nosa i uszu), odarcie jej z szat i odsłonięcie jej narządów płciowych¹⁴. Będzie to ostrzeżeniem dla „wszystkich kobiet”, by nie czyniły rozpusty jak ona” (23,48). Chodzi zatem o męską kontrolę nad kobietą seksualności, co „usprawiedliwia seksualną przemoc jako środek wychowawczy”¹⁵.

1.2. Retoryka „przemocy domowej” w Ez 16

Według Lindy Day w tekście Ez 16 odbija się jak w zwierciadle sytuacja przemocy domowej, której ofiarą pada kobieta. Amerykańska teolożka dowodzi tego przez paralelne zestawienie trzystopniowej dynamiki (mechanizmu) przemocy domowej z opisaną przez Ezechiela relacją między Jahwe, przedstawianym jako wierny Bóg-mężczyzna, a Judą, ukazaną jako nieposłuszna Jerozolima-kobieta.

Historia Jerozolimy jest widziana oczami Jahwe, który opowiada najpierw o czasie jej dorastania (16,1–4)¹⁶. Ze Jego strony nie ma żadnej miłości wobec Jerozolimy, tylko pożądanie, co ujawnia się od pierwszego z nią spotkania – porzuconym po porodzie niemowlęciem, leżącym, całe we krwi, przy drodze (ww. 6–7). Jahwe, przechodząc obok, każe mu rosnąć dalej, ale nie zatrzymuje się, by mu pomóc. Drugi raz przechodzi obok niej, gdy jest już dziewczyną dojrzałą fizycznie (w. 8). Jej nagość, kształtne piersi i obfite włosy łonowe wzbudzają Jego pragnienie wzięcia jej w posiadanie, współżycia z nią. Dopiero po stosunku Jahwe podejmuje się troski o nią, obdarowując ją tym wszystkim, czego jej brakowało przez wszystkie wcześniejsze lata (ww. 9–12).

Tak rozpoczyna się dramat przemocy domowej, dokonujący się w trzech aktach. Jahwe-mężczyzna swoją relację z Jerozolimą-kobieta opiera wyłącznie na posiadaniu. W początkowej fazie relacji (ww. 15–26) Jahwe staje się coraz bardziej opresyjny, zazdrosny i zaborczy, „domagając się od swojej partnerki pasywności i poddania się. [...] Kiedy ona wyłamuje się, nie interpretuje jej działania jako neutralnego, lecz jako afront wymierzony przeciwko sobie”¹⁷. Narastające napięcie kulminuje w momencie, w którym Jahwe uznaje, że Jerozolima „pomnażała swoje czyny nierządne, by Go pobudzić do gniewu” (16,26).

¹³ J.C. Exum, *Plotted, Shot and Painted*, 110.

¹⁴ Różne obrazy zadawanej śmierci: 23,20 – gwałt prowadzący do śmierci; 16,39–40: ogołocenie, odkrycie części wstydlivych, ukamienowanie i poćwiartkowanie mieczem.

¹⁵ J.C. Exum, *Plotted, Shot and Painted*, 114.

¹⁶ Por. L. Day, *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*, 208–209.

¹⁷ L. Day, *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*, 215.

W drugiej fazie następuje przejście od przemocy werbalnej do przemocy fizycznej, co w w. 27 jest zasygnalizowane zwrotem: „oto wyciągnę moją rękę przeciwko tobie”, który otwiera szereg „aktów przemocy podjętych lub zamierzonych przez Jahwe: zabranie żywności, gwałt na niej, zgromadzenie innych do ataku na nią, oszpecenie jej (ww. 27–41), które przeplatają się z podjętą wcześniej agresją słowną”¹⁸.

Kiedy kobieta-Jerozolima „zostaje zbita na miazgę”¹⁹, następuje trzecia faza – faza uspokojenia i łaskawości ze strony oprawcy: „Tak uśmierzę mój gniew na ciebie i odstąpi od ciebie moja zapalczywość. Uspokoję się i już więcej nie będę się gniewał” (16,42). Opis tej fazy rozciąga się aż do końca rozdz. 16, gdzie Jahwe mówi o odrodzeniu Jerozolimy i odnowieniu przymierza (ww. 53–63).

Denucjacji przemocy domowej w Ez 16 towarzyszy też próba nakreślenia profilu Jahwe jako „oprawcy” (*batterer*)²⁰. Za takim określeniem Boga przemawia Jego zaborczość wobec Jerozolimy-kobiety i obsesyjna zazdrość o innych mężczyzn, fantazjowanie na temat szczegółów jej domniemyanych romansów i zadrażnianie ją ich opisami, co staje się formą werbalnej przemocy. Oskarżając ją o prowokacyjne seksualnie ubieranie się i zachowywanie się, Jahwe pragnie wzbudzić w Jerozolimie poczucie winy. To na nią Bóg zrzuca odpowiedzialność za przemoc, której jest On sprawcą (to ona „zmusiła Go do tego”²¹). Jahwe pragnie całkowicie kontrolować i podporządkować sobie Jerozolimę-kobietę. Amerykańska egzegetka zauważa też w Jahwe-oprawcy niedojrzałość emocjonalną – jedyne uczucie Boga, które widzi się w Ez 16, to gniew i wściekłość, które określa za Davidem J. Halperinem mianem „pornograficznej furii”²². Prawdę o Jahwe odsłania zatem Jego pełne przemocy (*abusive*) oblicze²³.

1.3. „Odwrocenie płci” w Księdze Ezechiela

Podejście psychoanalityczne do Księgi Ezechiela zastosowane przez Halperina podejmuje na początku XXI w. amerykańska biblistka S. Tamara Kamionkowski. Nie pragnie ona jednak dokonać psychoanalizy Ezechiela jako jednostki zawieszonyj w próżni, lecz jako osoby będącej wytworem swojej epoki. Jest zainteresowana „psychologią pokolenia ofiar traumy, a nie indywidualną psycho-

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, 218–224.

²¹ Ibidem, 210.

²² Ibidem, 222.

²³ Ibidem, 229.

logią pisarza. Pisarz reprezentuje zwyczajnie świat wokół siebie. Jako przedstawiciel świata wokół siebie Ezechiel wyraża uczucia emaskulacji (*emasculation*), społecznego wstrząsu i chaosu²⁴.

Kryzys emaskulacji – rozumianej jako poczucie utraty męskości – który dotknął pokolenie Ezechiela, nastąpił na skutek upadku Jerozolimy i deportacji do Babilonii. W kontekście przegranej militarnej dochodzi do upokorzenia mężczyzn przez amputację palców u nóg i kciuków (rodzaj symbolicznej kastracji), obcinanie bród (upodobnienie mężczyzn do kobiet), odsłanianie genitaliów (odkrycie męskiej słabości)²⁵. Poczucie emaskulacji miało towarzyszyć Ezechielowi²⁶, czego dowodem są czynności symboliczne podejmowane przez proroka w rozdz. 4–5 i 12, które ujawniają jego traumę wygnania, w tym również utratę męskości (obcinanie i dzielenie włosów jako symboliczna kastracja), oraz wyrocznie z 11,3–12 i 24,3–14, w których zapowiada się koniec Jerozolimy obrazem kotła z gotującym się w nim „mięsem” (słowo *bāsār* tłumaczyłoby się jako „genitalia” – symbol militarnej klęski). Pasywność i bezsilność Ezechiela jako mężczyzny miałyby się objawić również w spożyciu zwoju (2,8–3,3), w przejęciu kontroli nad jego ciałem przez Ducha (2,2; 3,12) i rękę Jahwe (1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1), wreszcie w jego mutyzmie (3,26; 24,27; 33,22).

W przekonaniu Kamionkowski tego rodzaju doświadczenie emaskulacji stanowi podłoże metafory małżeńskiej zastosowanej w Ez 16 i 23. Istotą tej metafory jest motyw „słabego mężczyzny, który jest jak kobieta” (*a weak man is a woman*)²⁷. Nie ma ona w sobie nic z „nacechowanego życzliwością utożsamienia się (*sympathic identification*) z kobietą, lecz prowadzi do przerażenia i lęku przed byciem zrównanym z kobietą. Załamanie się ról płci (*gender roles*), tożsamości, zachowań i [zewnątrznych – W.P.] przejawów wymagało przemyślenia na nowo ideologii płci”. Ezechiel wybrał opcję „potwierdzenia istniejącej ideologii silnie binarnego systemu z jasnym rozróżnieniem między mężczyzną i kobietą”²⁸.

Odpowiedzią Ezechiela na zachwianie poczucia własnej płci jest „hiperjurność” (*hipervirility*) obecna w jego wyroczniach, szczególnie tych z rozdz. 16 i 23. Objawia się ona w „obsesyjnym i kompulsywnym maskulinizmie”, poniżającym kobietę i stosującym wobec niej przemoc²⁹. Równocześnie ta sama kobieta zmienia swoją rolę płciową, stając się „kobietą asertywną”, czego wyra-

²⁴ S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 78.

²⁵ Por. *ibidem*, 62–65.

²⁶ *Ibidem*, 65–69.

²⁷ *Ibidem*, 58.

²⁸ *Ibidem*, 70.

²⁹ *Ibidem*, 71.

zem jest przejęcie przez nią kontroli nad swoją seksualnością, skutkiem czego w 16,30 zostaje nazwana *ʾiššā^h-zônā^h šallāṭet* – „kobietą, która jest prostytutką nie z konieczności, ale z własnego wyboru [sama opłacając swoich kochanków, por. 16,33–34 – W.P.]. Jest nie tylko niezależna finansowo i społecznie, ale nadzoruje, a nawet dominuje nad innymi”³⁰. W rezultacie Ezechiel dokonuje „racjonalizacji poczucia utraty męskości”³¹, przepracowując wyjściową metaforę „słaby mężczyzna jest kobietą” na „silna kobieta jest mężczyzną”. Mężczyzna nie jest zatem przedmiotem gniewu Bożego, lecz ofiarą kobiet.

W tym kontekście rozdz. 23 prezentuje inny obraz Jerozolimy jako kobiety – na powrót pasywnej i zależnej od mężczyzny w osobie jej kochanków utożsamianych z Egiptem, Asyrią i Babilonią: oni „inicjują stosunek, zanieczyszczają kobietę, karzą ją, zabierając jej dzieci, jej dobra, odslaniając jej ciało, gwałcąc i zabijając ją”³². Wobec groźby utraty męskości zostaje „potwierdzona ważność hegemonii męskości”³³. W ten sposób „Bóg likwiduje ambiwalentność płci, potwierdza męską siłę i kobiecą bezsiłę, przywracając porządek w chaosie”³⁴.

2. Podejście feministyczne a egzegeza historyczno-krytyczna Księgi Ezechiela

Nie można zaprzeczyć, że teksty biblijne powstawały w społeczności androcentrycznej, ani też zapomnieć, że potrzeba wrażliwości kobiecej w badaniach nad Biblią, by „ujawnić i poprawić niektóre obiegowe interpretacje, które były tendencyjne i ukierunkowane na usprawiedliwienie dominacji mężczyzn nad kobietą”³⁵. W kontekście zaprezentowanych powyżej feministycznych lektur Ez 16 i 23 rodzi się jednak pytanie, w jakim stopniu te interpretacje są weryfikowane przez analizę egzegetyczną. W podejściu feministycznym znaczącą rolę odgrywa „świat przed tekstem” – świat współczesnego czytelnika/czytelniczki. Tymczasem dla odczytania znaczenia tekstu konieczne jest uwzględnienie „świata za tekstem” – uwarunkowań historycznych, kulturowych i religijnych stojących za nim, jak również „świata tekstu” – tego, który jest kreowany przez tekst literacki.

³⁰ Ibidem, 124–125.

³¹ Ibidem, 132.

³² Ibidem, 141–142.

³³ Ibidem, 148.

³⁴ Ibidem, 151.

³⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, I.E.2.

2.1. „Prorocka pornografia” w kontekście retoryki Księgi Ezechiela

Opis relacji między Jahwe i Izraelem w kluczu metafory małżeńskiej w Ez 16 i 23 cechuje pewna dosłowność i naturalizm, które skłaniają wielu komentatorów/komentatorki do odbierania tych tekstów jako graniczących z pornografią. Obie wyrocznie zakładają również, iż małżeństwo wymaga wierności żony wobec męża, zaś cudzołóstwo winno być surowo ukarane³⁶. Co stanowi jednak cel retoryczny tych dwóch prorocत्व? Osoby rozpoznające w nich przykład „prorockiej pornografii” uznają, że chodzi o wyjście naprzeciw potrzebom seksualnym słuchaczy Ezechiela, którzy są mężczyznami, o utwierdzenie ich w męskości, której ma być podporządkowana kobieta (narzędziem tej dominacji jest gwałt), wreszcie o stanięcie po stronie Jahwe-mężczyzny, który karze Jerozolimę-kobietę za jej niewierność. Taka interpretacja nie uwzględnia jednak rzeczywistej sytuacji komunikacyjnej obecnej w Księdze Ezechiela.

Audytoryum Ezechiela jest podwójne: z jednej strony są to wygnańcy z Judy, którzy zostali deportowani do Babilonii w 597 r., z drugiej zaś mieszkańcy Jerozolimy, którzy pozostali w stolicy po pierwszym przesiedleniu. Pewne wyrocznie są kierowane tylko jednej z tych dwóch grup, inne adresowane są do całej społeczności ludu Jahwe. Adresatem wyroczni w Ez 16 jest Jerozolima, którą prorok ma zapoznać z jej „obrzydliwościami” (w. 2). W kontekście teologicznej interpretacji dziejów Izraela zawartej w rozdz. 16 należy uznać, że Jerozolima jest tożsama z mieszkańcami Judy, bez rozróżniania na tych, którzy są na wygnaniu, i na tych, którzy pozostali w kraju³⁷. Inkryminowane Jerozolimie „obrzydliwości” odnoszą się – w kontekście metafory małżeńskiej – do aktów idolatrii popełnianych w przeszłości w Judzie oraz do zawieranych przez nią sojuszy politycznych. Oba te działania są postrzegane jako akt wiarołomstwa względem Jahwe. Rzecz jednak w tym, że słuchacze Ezechiela nie uznają swojej winy, zarówno ci będący na wygnaniu, jak i ci pozostali w kraju. Jedni i drudzy kwestionują jakąkolwiek swoją odpowiedzialność za zaistniałą sytuację, obciążając się wzajemnie winą (por. 11,15) bądź też zrzucając ją na swoich przodków, zarzucając tym samym Jahwe, iż to jego postępowanie jest niesłuszne (por. 18,18,26,29; 33,17,20). Wobec negowania przez słuchaczy Ezechiela prawdy o swojej niewierności prorok sięga po metaforę małżeńską, która ilustruje przy-

³⁶ Por. T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, 146. Renz zauważa, że w tekstach tych nie mówi się o zobowiązaniu męża do wierności, co tłumaczy się brakiem jakichkolwiek wątpliwości co do wierności Jahwe. Nie znaczy to jednak, że w wyroczniach zawarte jest przekonanie o wierności każdego męża względem swojej żony.

³⁷ Samaria (Królestwo Północne – Izrael) pojawia się w Ez 16 jako „starsza siostra” Jerozolimy, zaś w Ez 23 jako Ohola – starsza siostra Oholiby (Jerozolimy).

mierze Jahwe z Izraelem. Przez obraz niewiernej małżonki – metaforyzującej zarówno mężczyzny i kobiety przynależące do społeczności Judy³⁸ – Ezechiel chce wzbudzić w słuchaczach oburzenie wobec zachowania Jerozolimy-kobiety na płaszczyźnie seksualnej, by w ten sposób doprowadzić ich do rozpoznania swoich niewierności kultycznych i politycznych względem Jahwe (por. 33,10). Bez uznania swojej winy lud nie ma szansy na wejście na drogę nawrócenia i dostąpienie tym samym odrodzenia jako lud przymierza.

By zrealizować ten cel komunikacyjny, Ezechiel radykalizuje retorykę metafory małżeńskiej, która była dobrze znana jego słuchaczom dzięki prorocstwom Ozeasa i Jeremiasza³⁹. Poruszanie się na granicy pornografii i obsceniczności niekoniecznie da się wytłumaczyć problemami Ezechiela z własną seksualnością, jak chce tego część komentatorek podążających tropem psychoanalizy zaaplikowanej Ezechielowi przez David J. Halperina⁴⁰. Nie można wykluczyć, iż za Ezechielowym przepracowaniem metafory małżeńskiej stoi doświadczenie traumy wywołanej wygnaniem⁴¹. Jednakże obrazy przemocy wobec kobiety w Ez 23 zdają się mieć zupełnie inne – literackie – źródło, na co wskazuje Daniel I. Block⁴². Zestawia on ze sobą Ezechielowe zapowiedzi kary dla Oholiby-Judy, szczególnie tę z 23,25–27, z kronikami królów asyryjskich, w których odnotowuje się okrutne kary wymierzone przez Asyryjczyków podbitej ludności, jak: oszpecenie twarzy, rzeź mieczem, zabranie dzieci, zniszczenie ogniem, publiczne odsłonięcie nagości i pozbawienie ozdób. Block podaje jako typowy w tym względzie tekst inskrypcji Aszurnasirpala II (883–859

³⁸ Por. wzmiankę w 23,4 o „synach i córkach”, które zrodziły Oholą i Oholiba.

³⁹ Por. Oz 2; Jr 2–3.

⁴⁰ Problematyczność interpretacji wysuwanej przez Halperina bierze się przede wszystkim z bardzo ograniczonych danych o życiu osobistym Ezechiela, jak również z pominięcia innych kontekstów (choćby społecznego) w interpretacji roli Ezechiela jako proroka (por. krytykę Halperina w: P.M. Joyce, *The Prophets and Psychological Interpretation*, 135). Dodać należy jeszcze jedną kwestię ważną dla rekonstrukcji historycznej postaci Ezechiela: jego księga w finalnym kształcie jest wynikiem procesu redakcyjnego, przez co obraz proroka wyłaniający się z księgi również jest owocem pewnego procesu interpretacyjnego podejmowanego przez redaktorów księgi.

⁴¹ Por. D.L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, 89. Właśnie trauma wygnania stanowi punkt wyjścia dla tezy o „odwróceniu płci” w Księdze Ezechiela stawianej przez wspomnianą wyżej S. Tamar Kamionkowski.

⁴² Wyrocznia Ez 23 potwierdza, że Ezechiel znał język akadyjski i przebywając na wygnaniu w Babilonii, korzystał z archiwów królewskich. Por. W. Pikor, *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela*, 36–40, 66–70.

przed Chr.), w którym jest mowa o ukaraniu mieszkańców miasta Kinabu⁴³. Dlaczego Ezechiel inspirował się w tym wypadku kronikami asyryjskimi? Daniel Bodi, który analizował sposób wykorzystania przez Ezechiela *Poematu Erry*, określa przyjętą przez Ezechiela metodę mianem *literary emulation*. Rozumie przez to „twórczą adaptację pojedynczych motywów, wyrażen i tematów dla nowego celu. Nie jest to naśladowanie całości ani tłumaczenie starszej kompozycji, [...] (lecz) literacka *metamorphosis*”⁴⁴. Nie mając w świętych pismach Żydów punktu odniesienia dla zradyzalizowania prorockiej metafory małżeńskiej, Ezechiel podejmuje motyw terroru występujący w literaturze asyryjskiej, by wstrząsnąć swoimi słuchaczami i skłonić ich do rozpoznania prawdy o sobie jako ludzie wiarołomnym wobec Jahwe.

Za pornograficznym charakterem Ez 23 miałyby też przemawiać negowanie lub błędne określanie kobiecego doświadczenia seksualności. Zdaniem zwolenniczek podejścia feministycznego taki fenomen zauważa się m.in. w w. 3, w którym gwałt zadawany Oholi i Oholibie jeszcze w Egipcie jest odczytywany przez Ezechiela jako chciany i sprawiający im przyjemność, podczas gdy w rzeczywistości były to akty molestowania. Taka interpretacja byłaby możliwa, gdyby nie miało się do czynienia z metaforą, która zakłada element metaforyzujący (nierząd) i metaforyzowany. Ten ostatni, w całym rozdz. 23, jest tożsamy z chaotyczną polityką zagraniczną Judy i Izraela, które w ciągu swojej historii wielokrotnie zmieniały swoich sojuszników, miotając się między Egiptem, Asyrią i Babilonią oraz pomniejszymi sąsiednimi krajami. W ocenie proroka przymierza te nie były narzucane Jerozolimie i Samarii, lecz były wynikiem jej wolnych wyborów, co w metaforze jest oddane obrazem powracania do nierządu z czasów młodości w Egipcie (por. 23,5.8.21). Ten obraz jest jeszcze bardziej jednoznaczny w Ez 16,33–34, kiedy mówi się o opłacaniu przez Jerozolimę-kobietę swoich sojuszników-kochanków.

Przy interpretacji obu wyroczeni Ezechiela jako „prorockiej pornografii” pojawia się niebezpieczeństwo nie tylko pomieszczenia elementu metaforyzowanego z elementem metaforyzującym (przy nie zawsze precyzyjnym ustaleniu

⁴³ D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, 751–752. O tym, że Ezechiel w opisie ukarania Oholiby-Judy czerpie z tekstów asyryjskich świadczy również zestawienie w 23,23 państw będących wasalami Babilonii, które wezmą udział w jej ukaraniu. Wymienione przez Ezechiela zbiorowości etniczne i polityczne („Babilończycy, wszyscy Chaldejczycy: z Pekod, Soa i Koa, wszyscy Asyryjczycy”) odpowiadają porządkowi przedstawienia wasali Babilonii na pryzmie Nabuchodonozora II z siódmego roku jego rządów (por. M. Greenberg, *Ezekiel 20–37*, 481. Tekst inskrypcji w: M.W. Chavalas (red.), *The Ancient Near East*, 387–388). Wskazane przez Ezechiela plemiona Soa i Koa nie pojawiają się na tej inskrypcji, co sugeruje wykorzystanie przez proroka jeszcze innego „rejstru królewskiego”.

⁴⁴ D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, 319.

ich desygnatu), ale wręcz przyjmowania, że przedmiotem wyroczni jest właśnie kwestia wzajemnych relacji między mężczyzną i kobietą, która powinna być modelowana na wzór relacji między Jahwe-mężczyzną i Jerozolimą-kobietą. Stąd wyrażane przekonanie, że celem wyroczni jest potwierdzenie męskiej dominacji nad kobietami, dla których ostrzeżeniem powinien być los Jerozolimy-kobiety: „aby wszystkie kobiety otrzymały ostrzeżenie i już więcej nie uprawiały rozpusty jak ona” (23,48). Poprawna interpretacja tego wersetu wymaga postrzegania go jako elementu metaforyzującego, analogicznego do występujących wcześniej „córek filistyńskich” (16,27.57) i „córek Edomu” (16,57), które są metaforą miast filistyńskich i edomskich rywalizujących z Jerozolimą⁴⁵. W Ez 23,48 „wszystkie kobiety” stanowią metaforę obcych narodów, za czym przemawia identyczne zdanie w 23,10: wykonany przez Asyryjczyków na Oholi-Samarii wyrok śmierci był „przestroga dla kobiet”, które jawią się metaforą innych narodów zagrożonych ze strony imperium neoasyryjskiego⁴⁶. Pozostając zatem w „świecie tekstu” Ez 16 i 23, należy konsekwentnie respektować odrębność desygnatów stojących za elementem metaforyzującym i metaforyzowanym w wykorzystywanej przez Ezechiela metaforze małżeńskiej.

2.2. Kontekst przymierza a „przemoc domowa”

Próba wpisania tekstu Ez 16 w schemat „przemocy domowej” przynosi efektowne przyrównanie Jahwe do „oprawcy” (*batterer*), który jest zdolny tylko do miłości pełnej przemocy (*battering love*). Lektura Ez 16 w kluczu trzyfazowego cyklu przemocy w małżeństwie (narastanie napięcia; gwałtowna przemoc; miodowy miesiąc) zakłada, że ten scenariusz jest powracający w relacji Jahwe-mężczyzny z Jerozolimą-kobietą. Taka interpretacja nie respektuje najpierw perspektyw czasowych obecnych w tej wyroczni. Ezechiel bowiem nie proponuje cyklicznej wizji dziejów Izraela, lecz ujmuje je linearnie, przy czym zapowiedź odnowienia przymierza (ww. 59–63), które będzie już „przymierzem wiecznym” (w. 60), pozostaje w sferze przyszłości. Potwierdzenie linearnego ujęcia historii Izraela można znaleźć w Ez 20, w którym prorok przedstawia dzieje ludu przymierza w kluczu *exodusu*. Ten, zapoczątkowany w wyjściu z Egiptu, znajdzie swój finał dopiero w przyszłym powrocie ludu z wygnania. Nowe przymierze zapowiadane w Księdze Ezechiela nie jest wydarzeniem mającym powracać cyklicznie w przyszłej historii Izraela, gdyż przynosi radykal-

⁴⁵ Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, 496. Szerzej o prorockiej praktyce personifikowania miast przez zwrot „córka + nazwa miasta” w: J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, 35–43.

⁴⁶ Por. W. Eichrodt, *Ezekiel*, 333; L.C. Allen, *Ezekiel 20–48*, 51.

nie nową antropologicznie podstawę relacji między Jahwe i ludem, zawartą w darze „nowego serca i nowego ducha” (36,36–37a), której wynikiem będzie nowa wspólnota przymierza.

Drugie zastrzeżenie, które budzi propozycja lektury „przemocy domowej” w Ez 16, wiąże się z pominięciem wyraźnie obecnego w tym tekście motywu przymierza, który formalnie obramowuje całą narrację: zapowiedź odrodzenia przymierza między Jahwe i Jerozolimą w ww. 59–63 tworzy inkluzję z ww. 6–8 opisującymi zawarcie przymierza. Te właśnie początkowe wersety rozdz. 16 mają tłumaczyć, w jaki sposób w relacji między Jahwe i Jerozolimą pojawiła się „przemoc domowa”. Taka interpretacja nie znajduje jednak potwierdzenia w egzegezie ww. 6–8.

Po pierwsze, dwukrotne spojrzenie Jahwe na Jerozolimę, najpierw jako porzucone niemowlę (w. 6), a później jako młodą dziewczynę (w. 8), nie ma nic wspólnego z wojeryzmem, który imputuje Bogu Linda Day⁴⁷. Pozostając w „świecie tekstu”, należy zauważyć, że spojrzenie Boga na Jerozolimę-niemowlę wypełnia brak spojrzenia i troski ze strony rodziców czy innych osób będących świadkami narodzin dziecka: „żadne oko nie okazało ci litości (*lōʿ-ḥāsāh*), by uczynić jedną z tych rzeczy ze współczucia (*ləḥumlāh*) dla ciebie” (w. 5). Skutkiem braku litości dla porzuconego dziecka jest odmówienie mu po porodzie czynności gwarantujących mu życie: odcięcia pępowiny, obmycia, natarcia solą i zawinięcia w pieluszki (w. 4). Chodzi ostatecznie o brak miłości, którego znakiem jest odmowa spojrzenia.

Po drugie, zarzut o brak zainteresowania ze strony Jahwe „aseksualnym dzieckiem” i „nieobecność przy nim” aż do osiągnięcia przez niego dojrzałości seksualnej⁴⁸ jest konsekwencją pominięcia przez Lindę Day czynu Jahwe opisanego w ww. 6–7: „Przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię szamocącą się we krwi. I powiedziałem do ciebie w twojej krwi: Żyj! I powiedziałem do ciebie w twojej krwi: Żyj! Sprawilem, że rosłaś jak pęd na polu! I rosłaś, i stałaś się wielka”. Działanie Boga jest odwróceniem wszystkich czynności, których zabrakło ze strony rodziców wobec Jerozolimy-niemowlęcia, wskazanych w ww. 4–5. Zachodzący paralelizm między ww. 4–5 i ww. 6–7, dowiedziony przez Ombrettę Pettigiani⁴⁹, wskazuje, iż wyrażenie „nie uczynić jednej z tych rzeczy” przez rodziców (w. 5), pozostaje w relacji do syntagmy „I rzekłem do ciebie” (w. 6), natomiast „wyrzucenie na otwarte pole” (w. 5) zostaje odwrócone przez Jahwe, który „sprawił, że rosła jak pęd na polu” (w. 7). Czyn Jahwe wobec porzuconego niemowlęcia zwiiera się w słowie błogosławieństwa, które

⁴⁷ L. Day, *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*, 211.

⁴⁸ Ibidem, 208

⁴⁹ Por. O. Pettigiani, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*», 116–119.

daje życie. Podobieństwo semantyczne opisanego czynu Jahwe w Ez 16,6–7 do błogosławieństwa wypowiedzianego przez Jahwe wobec stworzenia (por. Rdz 1,22.28; 9,1.7)⁵⁰ pokazuje, że Bóg działa przez swoje słowo stwórcze, którym wyraża swoje pragnienie życia dla porzuconego niemowlęcia. Nie zostaje ono pozostawione samo sobie, na co wskazuje zwrot *nātan* + dopełnienie + *rəbābāh* w w. 7, który został przetłumaczony za Moshe Greenbergiem jako „sprawiłem, że rosłaś” (dosł. „dałem ci wzrost”)⁵¹. W ten sposób zostaje wyrażona trwała troska Jahwe o dziecko, który dostarczał mu koniecznych dóbr dla wzrastania, przy równoczesnym podkreśleniu własnego, naturalnego rozwoju dziecka⁵².

Po trzecie, sam rozkaz: „żyj!”, powtórzony dwukrotnie w w. 6, jest ekwiwalentem czasownika *bullūtum* („zachować przy życiu, uratować”), który w asyryjskich tekstach prawniczych pojawia się jako termin techniczny w formułach wypowiedzianych przy adopcji⁵³. Zatem podjęty przez Jahwe czyn wobec porzuconego dziecka jest działaniem ojca, które je adoptuje.

Po czwarte, problematyczna jest interpretacja interwencji Jahwe, która następuje po osiągnięciu przez Jerozolimę-dziewczynę dojrzałości płciowej, jako aktu współżycia seksualnego będącego w istocie gwałtem, wzięciem siłą młodej dziewczyny (Jerozolimy) przez starszego mężczyznę (Jahwe)⁵⁴. Taka lektura pomija zupełnie metaforyczny wymiar działania Jahwe opisanego w w. 8, który nad dojrzałą już dziewczyną (Jerozolimą), pozostającą bez odzienia, „rozciąga poję swego płaszczka i zakrywa jej nagość, zobowiązuje się przysięgą i wchodzi z nią w przymierze, wyrocznia Boga Jahwe, i staje się jego”. Metafora odwołuje się do instytucji małżeństwa. Nakrycie kobiety płaszczem było deklaracją poślubienia jej przez mężczyznę, który od tej chwili zobowiązywał się troszczyć o jej utrzymanie⁵⁵. Gestowi towarzyszy przysięga ze strony Boga: „stałaś się moja”. To słowo nie tylko przywołuje podobne sformułowania z ceremoniału ślubnego starożytnego Bliskiego Wschodu⁵⁶, lecz przede wszystkim stanowi skrócony zapis formuły przymierza: „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (por. Wj 6,7; Kpł 26,12; Pwt 26,17–18; 29,12; 2 Sm 7,24). Ta nowa relacja sygnalizowana jest również terminem *bərîṭ*, który redefiniuje metaforę

⁵⁰ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 339.

⁵¹ M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, 276.

⁵² Por. O. Pettigiani, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*», 130.

⁵³ Por. M. Malul, *Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents*, 111–112.

⁵⁴ L. Day, *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*, 208, 211.

⁵⁵ Ten sam gest wykonał Booz wobec Rut (por. Rt 3,9). Jego symbolikę analizuje P.A. Kruger, *The Hem of the Garment in Marriage*, 86.

⁵⁶ Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, 483.

małżeńską jako przymierze. Przymierze Jahwe z Jerozolimą (Izraelem) przyjmuje cechy małżeństwa, w rezultacie czego te dwie rzeczywistości nakładają się i pozostają nierozzerwalnie złączone ze sobą.

Kontekst przymierza pozostaje zatem niezbędnym kluczem dla interpretacji metafory małżeńskiej w Ez 16. Bez uwzględnienia przymierza lektura Ez 16 zostaje sprowadzona tylko analizy elementu metaforyzującego (relacja mężczyzny i kobiety) w perspektywie „przemocy domowej”⁵⁷.

2.3. Ezechiel jako prorok a „odwrócenie płci”

Teza o doświadczeniu przez pokolenie Ezechiela „odwrócenia płci” jako elementu zespołu stresu pourazowego, wysuwana przez S. Tamar Kamionkowski, łączy przekonanie Daniela S. Smitha-Christophera o traumie Ezechiela wywołanej wygnaniem⁵⁸ z psychoanalityczną interpretacją zachowań Ezechiela proponowaną przez Davida J. Halperina. Kiedy jednak amerykańska egzegetka przystępuje do interpretowania czynności znaczeniowych Ezechiela – w celu potwierdzenia „odwrócenia płci” w jego pokoleniu, amerykańska egzegetyka przyjmuje optykę zaburzeń seksualnych diagnozowaną w proroku przez Halperina⁵⁹. Tymczasem zrozumienie narracji o nierzadko szokujących zachowaniach Ezechiela wymaga refleksji nad sposobem przedstawiania go jako proroka w wyroczniach sygnowanych jego imieniem.

W przekonaniu Kamionkowski czynności znaczeniowe Ezechiela są dowodem jego poczucia emaskulacji. Obcięcie włosów i brody (5,1–4), podzielenie ich na trzy części, z których jedna zostaje spalona, druga rozrzucona na wietrze, a trzecia zawinięta w połę płaszcza, może stanowić nawiązanie do praktyki upokarzania jeńców przez obcięcie im włosów (por. Iz 20,3–5). Jednakże retoryka tej czynności podjętej przez Ezechiela idzie w innym kierunku. Po pierwsze, Ezechiel odgrywa podwójną rolę: Boga, który dokonuje sądu nad Jerozolimą, i jej mieszkańców, którzy doświadczą na sobie karzącego działania Boga⁶⁰. Po drugie, wyjaśnienie tej czynności w Ez 5,14 wskazuje, iż kara dotknie nie tyl-

⁵⁷ Logiki oskarżeń wysuwanych przez Jahwe wobec Jerozolimy należy szukać w kontekście procedury dwustronnego sporu *rib*, jak dowodzi w swojej monografii Ombretta Pettigiani. W kontekście Ez 16,8 pisze, iż „w tekście *rib* [za taki uznaje Ez 16 – W.P.], w którym związek prawny, często właśnie przymierza, stanowi tło do odczytania słów oskarżyciela: tylko jeśli dwie osoby są między sobą w relacji wzajemnego zobowiązania, spór dwustronny może rozwinąć się, wymagając, by oskarżony przywrócił warunki, które ta szczególna relacja zakłada” (O. Pettigiani, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*», 163).

⁵⁸ Por. D.L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, 89–96.

⁵⁹ Por. S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 65–69.

⁶⁰ Por. K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*, 236.

ko mieszkańców Jerozolimy, ale również same miasto, które spalone i ogołoczone z ludzi, stanie się „pustkowiem”⁶¹. Po trzecie, obcięcie włosów i brody przez Ezechiela nabiera siły perswazji nie tyle w kontekście możliwego doświadczenia przez niego takiego upokorzenia w trakcie deportacji, ile raczej w związku z jego pochodzeniem kapłańskim. Taki czyn był zabroniony kapłanom (por. Kpł 21,5; Ez 44,20), przez co akcja podjęta przez Ezechiela jest uwiarygodniona jego osobistym zaangażowaniem⁶².

Za zupełne nieporozumienie należy uznać szukanie potwierdzenia emaskulacji Ezechiela i jemu współczesnych mężczyzn w obrazie kotła (symbol Jerozolimy) i gotowanego w nim „mięsa”, które byłoby tożsame nie z mieszkańcami miasta, lecz z „genitaliami” odcinanymi mężczyznom⁶³. W 11,7 nie ma żadnej podstawy do łączenia terminu *bāšār* z odcinaniem czegokolwiek komukolwiek, gdyż w bezpośrednim kontekście nie ma najmniejszej aluzji do takiego aktu przemocy⁶⁴. W 24,4 w ogóle nie pojawia się termin *bāšār* – jest za to mowa o „dobrych kawalkach” (*nēṭaḥ ṭôḇ*) mięsa, które zostają utożsamione z udźcem (*yārēḳ*) i łopatką (*kātēḫ*). Odpada zatem możliwość łączenia „mięsa” z „genitaliami”, a otwiera się pytanie, z kim należałoby utożsamić owe „mięso”: czy ze wszystkimi mieszkańcami Jerozolimy, czy też tylko z jej przywódcami.

Do dyskusji pozostaje też proponowana przez Kamionkowski interpretacja spożycia zwoju przez Ezechiela podczas powołania, wejścia w jego ciało Ducha Jahwe podczas tego wydarzenia, doświadczenie oddziaływania na sobie ręki Jahwe oraz mutyzmu Ezechiela jako dowodu jego pasywności i bezsilności, „co może być zrównane z (jego) emaskulacją”⁶⁵. Właściwe odczytanie doświadczenia Ezechiela kryjących się za tymi zdaniami wymaga usytuowania ich w kontekście komunikacji prorockiej, i to nie tylko Ezechiela, gdyż chodzi o pewne stereotypowe sformułowania (poza przypadkiem zapowiedzi jego milczenia), które mają przybliżyć sposób oddziaływania Boga na proroka⁶⁶.

⁶¹ Por. K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*, 233–234.

⁶² Por. *ibidem*, 244–245.

⁶³ Por. S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 66. Prawdopodobnie autorka łączy termin *bāšār* z męskimi genitaliami w oparciu o propozycje niektórych komentatorów takiego tłumaczenia w Ez 16,26 i 23,20, gdzie mowa jest o wielkich i silnych „ciałach” („członkach”) Egipcjan.

⁶⁴ Jeżeli w 11,10 jest mowa o mieczu, od którego padną, to chodzi wyłącznie o śmierć (na polu walki – poza Jerozolimą, „na granicy Izraela”), a nie o okaleczanie ciała.

⁶⁵ Por. S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 68–70.

⁶⁶ Por. analizę tych zwrotów w: W. Pikor, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, 63–66 (Duch Jahwe, który „wchodzi” w proroka i „stawia go na nogi”), 107–117 (spożycie zwoju), 152–153 (ręka Jahwe).

Spożycie zwoju przez Ezechiela (2,8–3,3) jest jednym z elementów opowiadań o powołaniu prorockim, który pełni funkcję znaku uwierzytelniającego słowo proroka jako pochodzące od Boga. „Wstąpienie Ducha” Jahwe w leżącego na ziemi Ezechiela i „postawienie go na nogi” (2,2) jest aktem stworzenia Ezechiela jako proroka. Takie doświadczenie ożywiającego działania Ducha Jahwe pozwala Ezechielowi w sposób wiarygodny zapowiadać podobne działanie Ducha wobec domu Izraela w Ez 37. W prezentowanej tam wizji wyschniętych kości, symbolizujących daom Izraela, zostają one z rozkazu Boga przyobleczone w ciało, które pozostaje martwe, dopóty nie wejdzie w nie Duch Jahwe i postawi je na nogi (w. 10). W przypadku metafory „ręki Jahwe” spoczywającej na Ezechielu Kamionkowski nie zauważa jej podwójnego znaczenia w Księdze Ezechiela: w 1,3; 3,22; 37,1; 40,1 metaforyzuje ona doświadczenie prorockiego uniesienia, zaś w 3,14 i 33,22 pełni ona funkcję formuły przymusu zwracającej uwagę na siłę oddziaływania Boga na proroka. To drugie znaczenie metafory „ręki Jahwe” nie jest inwencją Ezechiela, gdyż jest typowe dla opisu doświadczenia proroków przedklasycznych – Eliasza i Elizeusza (por. 1 Krl 18,46). Od strony krytyki tradycji trudno więc dopatrywać się w tej metaforze przejawów poczucia emaskulacji u proroka. Pozostaje wreszcie kwestia milczenia Ezechiela w czasie oblężenia Jerozolimy przez wojska babilońskie. Mutyzm proroka nie ma nic wspólnego z jego pasywnością, lecz stanowi jeszcze jedną formę komunikacji Boga ze swoim ludem, który przez to „odwrócone słowo” zapowiada dla Izraela czas kary⁶⁷.

Sugerowane zatem przez S. Tamar Kamionkowski przejawy emaskulacji u Ezechiela nie znajdują potwierdzenia w egzegezie. Istnienie zespołu stresu pourazowego w pokoleniu Ezechiela jest jak najbardziej do przyjęcia. Nieuprawomocniona jest jednak w tym kontekście teza o emaskulacji jako zasadniczym elemencie tego zaburzenia, determinującym kształt metafory małżeńskiej w Ez 16 i 23, która byłaby produktem „obsesyjnego i kompulsywnego maskulinizmu” (S.T. Kamionkowski).

3. Hermeneutyka Ezechielowej metafory małżeńskiej

Zgłoszone zastrzeżenia do trzech przykładowych feministycznych interpretacji Ez 16 i 23 wskazują na potrzebę szukania hermeneutyki, która pozwoli na zrozumienie rzeczywistości, o której one mówią, oraz umożliwi odkrycie ich zna-

⁶⁷ Szerzej o problemie milczenia Ezechiela w kontekście jego komunikacji w: W. Pikor, «I będziesz niemy» (Ez 3,26), 57–68.

czenia dla współczesnego człowieka⁶⁸. Ta druga kwestia jest szczególnie ważna w nurcie egzegezy feministycznej, jakkolwiek rodzi zasadnicze zastrzeżenia. Powód jest jeden: hermeneutyka feministyczna nie wypracowała własnej metody, posiłkuje się w mniejszym lub w większym stopniu funkcjonującymi dzisiaj metodami egzegetycznym, które podporządkowuje stawianym przez siebie tezom, czerpanym ze współczesnych teorii psychologicznych i społecznych. W większości przypadków interpretacja feministyczna nie jest zainteresowana znaczeniem tekstu w jego historycznym czy literackim kontekście, lecz szuka jego znaczenie w dzisiejszym kontekście⁶⁹. Odnieść można wrażenie, że pewne osoby oczekują wręcz od tekstu biblijnego, by odzwierciedlał on wartości i przekonania współczesnego człowieka, był kalką jego świata wartości, w którym Bóg jest zredukowany do jeszcze jednego podmiotu działającego w świecie, będąc „obrazem i podobieństwem” współczesnego człowieka.

Równocześnie należy podkreślić, że dzięki badaniom prowadzonym przez kobiety nad Księgą Ezechiela słuchacze proroka, on sam również, przestają być bezpłciowi albo też zawężani tylko do grupy mężczyzn. Wrażliwość kobiet sprawia, że dotychczasowy – androcentryczny – sposób interpretacji metafory małżeńskiej w Ez 16 i 23 czyni miejsce na pytanie nie tylko o sytuację kobiety metaforyzującej w tych wyroczniach Jerozolimę, ale również o położenie kobiet żyjących we współczesnym świecie i doświadczających różnych form przemocy.

We współczesnej nauce coraz bardziej preferowane są badania interdyscyplinarne. To samo powinno dotyczyć studiów biblijnych, zarówno tych prowadzonych tradycyjną metodą historyczno-krytyczną, jak i tych odwołujących się do nowych metod analiz literackich czy też preferujących podejście feministyczne czy psychologiczne. W tym kontekście zostaną przedstawione pewne sugestie co do właściwej hermeneutyki biblijnej – bez dookreślania jej mianem „feministycznej” czy „męskiej”. Chodzi o hermeneutykę, która będzie respektowała nie tyle „świat przed tekstem”, identyfikowany ze sposobem myślenia określonej płci, ile raczej „świat poza tekstem”, stanowiący o jego pierwotnym kontekście komunikacyjnym, oraz „świat w tekście”, czytając go tym samym w jego kontekście literackim (zarazem kanonicznym), jakim jest Biblia.

⁶⁸ Papiéska Komisja Biblijna tak sformułowaną kwestię hermeneutyczną odnosi do każdego tekstu biblijnego: „Pytanie, które nasuwa się każdemu interpretatorowi brzmi następująco: Jaka teoria hermeneutyczna pozwala na trafne ujęcie głębokiej rzeczywistości, o której mówi Pismo Święte, oraz jej wyrazu mającego znaczenie dla dzisiejszego człowieka?” (*Interpretacja Biblii w Kościele*, II.A.2).

⁶⁹ M. Greenberg, *Ezekiel 20–37*, 494.

3.1. Konieczność krytyki tradycji

Ezechiel nie wynajduje metafory małżeńskiej, lecz przejmuje ją z wcześniejszych ksiąg prorockich. Dotyczy to również metafory zdrady małżeńskiej, co ma szczególne znaczenie w wykorzystaniu jej dla przedstawienia dziejów Izraela i Judy. Ezechiel podejmuje w tym wypadku koncepcję wysuniętą uprzednio przez Jeremiasza (3,6–11). Taka perspektywa prowadzonych badań pozwoli uniknąć imputowania jakiegś obscenicznego czy pornograficznego, gdyż będzie interpretowała jego obrazy w kontekście pewnego kontinuum literacko-teologicznego, zwracając uwagę na sposób przepracowania i rozwinięcia dotychczasowych tradycji.

Analiza motywów literackich wykorzystanych w Księdze Ezechiela jest też niezbędna dla poprawnego badania jego osobowości. Nie ma innej możliwości jej rekreowania jak tylko na bazie tekstów mu przypisywanych. Podobnie jak inni prorocy, również Ezechiel mówi o swoich doświadczeniach osobistych (prorockich) za pomocą stereotypowego języka, którego przykładem jest sięganie chociażby po konwencjonalne formuły opisujące komunikację prorocką (np. ręka Jahwe, która spoczęła na proroku; Duch, który wszedł w proroka). Badanie tego rodzaju sformułowań wymaga analizy semantycznej, która znaczenie danego sformułowania będzie szukała przez badanie związków semantycznych tworzonych przez te formuły. Tylko takie podejście pozwoli zweryfikować, w jakim stopniu dotyczą one specyficznego rysu osobowości Ezechiela, a w jakim są odbiciem pewnej konwencji literackiej (i teologicznej) mówienia o doświadczeniach proroka jako takiego. Ta kwestia dotyczy przede wszystkim zakładanych przez niektóre komentatorki zaburzeń psychicznych na tle seksualnym u Ezechiela (np. spożycie zwoju) czy też poczucia emaskulacji (np. doświadczenie ręki Jahwe).

3.2. Konieczność analizy literackiej

Jest oczywiste, że badanie danego tekstu biblijnego musi uwzględnić jego gatunek literacki oraz zastosowane w nim związki stylistyczne⁷⁰. Dyskutowane teksty stanowią rozbudowaną metaforę, „dyskurs metaforyczno-figuratywny”⁷¹. Zatem perypetie małżeńskie nie są głównym przedmiotem wyroczni, lecz służą próbie opisanego i zinterpretowania relacji między Jahwe i Izraelem. W zaprezentowanych przykładach lektury feministycznej Ez 16 i 23 można od-

⁷⁰ Powyższy postulat stanowi zasadę literacką postulowaną w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* jako niezbędną w interpretacji Pisma Świętego (por. KO 12).

⁷¹ To określenie zaproponował: W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, 27.

nieść wrażenie, że jest właśnie odwrotnie. Wyłaniający się z wyroczni obraz relacji między mężczyzną i kobietą jest odnoszony nie tyle do relacji między Jahwe i Jerozolimą, ile do współczesnych koncepcji związku między mężczyzną i kobietą, w świetle których odczytuje się dopiero powiązanie między Jahwe i Jerozolimą⁷². Równocześnie ignoruje się właśnie tę relację między Jahwe i Jerozolimą, która stanowi element metaforyzowany w tych wyroczniach. Jako taki nie jest on pozbawiony odniesień do historycznego doświadczenia tej relacji w historii, bez czego nie sposób szukać momentu „przeniesienia” między elementem metaforyzującym i metaforyzowanym.

Z tym wiąże się kwestia konsekwencji w interpretacji metaforycznej postaci kobiet występujących w tych wyroczniach. Zostało wykazane, że podmioty określane mianem „córek filistyńskich”, „córek Edomu” i „wszystkich kobiet” stanowią metafory miast (ludów) sąsiadujących z Izraelem (Judą). W tym kontekście trudno uznać analizowane wyrocznie za narzędzie w podporządkowaniu kobiet mężczyznom, uprawniające ich do stosowania przemocy seksualnej jako środka wychowawczego dla kobiet.

3.3. Konieczność uwzględnienia pierwotnego kontekstu komunikacyjnego

W interpretacjach feministycznych Ez 16 i 23 powraca teza, że celem Ezechiela jest skłonienie słuchaczy (mężczyzn) do przyznania słuszności Jahwe-mężczyźnie, który stosuje wobec Jerozolimy-kobiety przemoc fizyczną i werbalną, sprovokowaną zachowaniem jej samej. Problematyczność tego twierdzenia wynika z tego, że podmiotem metaforyzowanym przez kobietę w tych wyroczniach są wszyscy mieszkańcy Jerozolimy (Judy), zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Intencją proroka jest doprowadzenie swoich słuchaczy do uznania prawdy o ich niewierności względem Jahwe, niewierności denuncjowanej poprzez cudzołóstwo kobiety przedstawiającej Jerozolimę.

Drastyczność obrazów zastosowanych w dyskutowanych wyroczniach może się tłumaczyć logiką dwustronnego sporu *rib*. Strona pokrzywdzona wypowiada słowa oskarżenia, które mają doprowadzić stronę przeciwną (winną) do uznania swojej winy i skłonić do odpowiedzialności za tę sytuację oraz do podjęcia kroków przywracających naruszony porządek sprawiedliwości. Nie-

⁷² Trafnie ujął to Moshe Greenberg, referując stanowisko Fokkelen van Dijk-Hemmes w sprawie Ez 23: „Domaga się ona tekstu, który będzie odzwierciedlał jej tożsamość; z powodu tego celu Ezechiel jest właśnie negatywnym kontrtekstem, którego androcentryczny program musi zostać ujawniony i rozbrojony pod kątem dzisiejszych wartości psychologii i antropologii” (M. Greenberg, *Ezekiel 20–37*, 494).

rzadko w trakcie sporu zostaje wypowiedziany antycypujący wyrok, który ma wstrząsnąć winnym i skłonić go do zmiany postępowania. W tej perspektywie można tłumaczyć zapowiadane przez Ezechiela ukaranie Jerozolimy (wcześniej też Samarii), którego drastyczne, niekiedy ocierające się o pornografię, szczegóły mają poruszyć słuchaczy proroka. Kara wydaje się nieodwołalna, ale w istocie jest ona warunkowa odpowiedzią ze strony winnego.

3.4. Konieczność respektowania kontekstu historiozbawczego

Dla właściwego odczytania znaczenia metafory małżeńskiej niezbędne jest odniesienie się do przymierza, którym Jahwe związał się ze swoim ludem. Dopiero w tym kontekście można dyskutować, o jakiej miłości Jahwe-mężczyzny do Jerozolimy-kobiety jest mowa w omawianych wyroczniach. Inaczej pozostanie się na poziomie *battering love* z Jahwe jako „oprawcą” i Jerozolimą jako „ofiara” przemocy domowej. Bez uwzględnienia zobowiązań wynikających z przymierza nie zrozumie się działania Jahwe wobec Jerozolimy.

Odniesienie do kontekstu historiozbawczego w przypadku tych dwóch wyroczni wynika też z intencji proroka nakreślenia historii Izraela jako ludu przymierza. Ezechiel jest w istocie teologiem historii. Jego teologiczne ujęcie historii Izraela nie ogranicza się tylko do Ez 16 i 23, lecz znajduje swoje rozwinięcie w rozdz. 20, oraz w prorocत्वach następujących po rozdz. 33, które przynoszą zapowiedź nowego przymierza w odrodzonej ziemi obiecanej.

Postawiony w tytule artykułu pytajnik jest w pełni uzasadniony. Mimo tendencji w egzegezie feministycznej doszukiwania się w Ez 16 i 23 dowodów na „przemoc domową” ze strony Jahwe-mężczyzny wobec Jerozolimy-kobiety, badania prowadzone metodą historyczno-krytyczną, ale też odwołujące się do analizy narracyjnej pokazują, że teza ta jest błędna. Bez wątplenia Ezechiel doprowadza do granic aplikację metafory małżeńskiej do relacji między Jahwe i Izraelem. Jednakże to, co określa się mianem „prorockiej pornografii”, jest w istocie elementem retoryki wpisanej w logikę dwustronnego sporu sądowego – retorykę, która ma skłonić lud przymierza, zarówno mężczyzn, jak i kobiety, do uznania swojego wiarołomstwa i nakłonić do wejścia na drogę nawrócenia.

Bibliografia

- Allen L.C., *Ezekiel 20–48* (WBC 29), Dallas, TX 1990.
- Block D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (NICOT), Grand Rapids, MI – Cambridge 1997.
- Bodi D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra* (OBO 104), Göttingen 1991.
- Chavalas M.W. (red.), *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*, Malden, MA – Oxford 2006.
- Chrostowski W., *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991.
- Day L., *Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16*, *BInterp* 8 (2000) 205–230.
- van Dijk-Hemmes F., *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech. An Analysis of Ezekiel XXIII*, *VT* 43 (1993) 162–170.
- Eichrodt W., *Ezekiel. A Commentary* (OTL), London 1996.
- Exum J.C., *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOT.S 215; Gender, Culture, Theory 3), Sheffield 1996.
- Friebel K.G., *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* (JSOT.S 283), Sheffield 1999.
- Galambush J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife* (SBL.DissS 130), Atlanta, GA 1992.
- Greenberg M., *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22), New York i in. 1983.
- Greenberg M., *Ezekiel 20–37. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22A), New York i in. 1997.
- Hieronim, *Epistola beati Hieronimi presbiteri ad Paulinum presbiterum de omnibus divine historie libris incipit*, [http://glossae.net/sites/default/files/GLOSSAE%201%20Frater%20ambrosius_0.pdf; dostęp: 8.05.2015].
- Joyce P.M., *The Prophets and Psychological Interpretation*, w: J. Day (red.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB/OTS 531), New York – London 2010, 133–148.
- Kamionkowski S.T., *Gender Reversal and Cosmic Chaos. A Study on the Book of Ezekiel* (JSOT.S 368), Sheffield 2003.
- Kruger P.A., *The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3,9 and Ezek 16,8*, *JNSL* 12 (1984) 79–86.
- Malul M., *Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents. A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16,1–7*, *JSOT* 46 (1990) 97–126.
- Neusner J., *Eliezer Ben Hyrcanus. The Tradition and the Man. I. The Tradition*, Eugene, OR 2003.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*; pol. wyd. R. Rubinkiewicz (tłum. i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej w komentarzem biblistów polskich* (RSB 4), Warszawa 1999.
- Pettigiani O., *«Ma io ricorderò la mia alleanza con te». La procedura del rib come chiave interpretativa di Ez 16* (AnBib 207), Roma 2015.

- Pikor W., «I będziesz niemy» (Ez 3,26). *Milczenie Ezechiela jako Boże Słowo*, CT 72/1 (2002) 57–68.
- Pikor W., *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88), Roma 2002.
- Pikor W., *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela*, BibAn 2 (2012) 27–74.
- Renz T., *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (V.T.S 76), Lieden–Boston–Köln 1999.
- Smith-Christopher D.L., *A Biblical Theology of Exile* (OBT), Minneapolis, MN 2002.
- Zimmerli W., *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24* (Hermeneia), Philadelphia 1979).