

Michał Szczepaniak

Midrasz eschatologiczny o Melchizedeku (11QMelch=11Q13) i jego reminiscencje w Nowym Testamencie

Collectanea Theologica 75/3, 125-138

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ SZCZEPANIAK, WARSZAWA

MIDRASZ ESCHATOLOGICZNY O MELCHIZEDEKU (11QMELCH=11Q13) I JEGO REMINISCENCJE W NOWYM TESTAMENCIE

Manuskrypt qumrański pierwszy raz został opublikowany w 1965 r. przez A. S. van der Woude¹ i do dnia dzisiejszego doczekał się kilkunastu wydań (skończywszy na krytycznej analizie całości dokumentu zamieszczonej w *Discoveries in the Judaean Desert* DJD 23²). Utwór, w *editio princeps* określony mianem Midraszu eschatologicznego o Melchizedeku, zaliczany jest do grona tzw. peszerów tematycznych³. Peszery natomiast stanowią gatunek w łonie literatury qumrańskiej, których osią była wizja eschatologiczna oparta na zaktualizowanej interpretacji tekstów biblijnych odnoszonych do członków wspólnoty esseńskiej⁴.

Midrasz z 11 Groty jest rodzajem antologii cytatów biblijnych pochodzących z wszystkich trzech części Biblii Hebrajskiej: z Tory – Kpł 25,8 (wg J. Milik⁵); 25,12.13.9; Pwt 15,2; wg J. Carmignaca⁶ Pwt 3,18 w wersecie 14; z Proroków – Iz 61,1-3; Iz 52,7 jak również

¹ A. S. Van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen midraschim aus Qumran Höhle XI*, *Oudtestamentische Studien* 14/1965, s. 354-373.

² F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, A. S. van der Woude, *11QMelchizedek*, w: *Discoveries in the Judaean Desert XXIII Qumran cave 11 II (11Q2-18, 11Q20-31)*, Oxford 1998, s. 221-241.

³ S. Mędała, *Peszery qumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu*, *Collectanea Theologica* 63 (1993) 3, s. 34.

⁴ Por. G. Porton, *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Graeco-Roman Period*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 19/2, Berlin 1979, s. 120; J. Neusner, *What is Midrash?* Philadelphia 1987, s. 31.

⁵ Zob. J. Milik, *Milki-sedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, *Journal of Jewish Studies* 23/1972, s. 100-102.

⁶ Zob. J. Carmignac, *Le document de Qumran sur Melkisédeq*, *Revue de Qumran* 7/1970, s. 355.

Iz 56,7 w wersecie 17⁷; wreszcie z Pism – Ps 82,1n., Ps 7,8n.; Dn 9,25. Poszczególne fragmenty są jak koraliki nanizane na dwie żyłki tematyczne, mianowicie rok jubileuszowy i postać Melchizedeka.

W wersecie 4 J. Milik i É. Puech⁸ suponują, że autor qumrański nawiązywał do Iz 61,1 w słowach לְשׁוּבִים דְרֹר (לְשׁוּבִים דְרֹר) „aby ogłosić jeńcom wolność”. W wersecie 9 zostało powszechnie przyjęte przez badaczy występowanie zwrotu z Iz 61,2 שָׁנַת־רַצוֹן (לְשָׁנַת־רַצוֹן) „rok łaski dla Melchizedeka” z wyraźną zamianą dopełnienia. W wersecie 13 znajdujemy ślady możliwej aluzji do Iz 61,2b przez użycie w midraszu rzeczownika „pomsta” w złożeniu יָקוּם נִקְמָת. Badacze z Oksfordu (podobnie jak wcześniej Milik i Puech) opowiadają się za sugestią, że w linii 14 mamy do czynienia z fragmentem z Iz 61,3 אֵלֵי (הַצַּדִּיק) „terebinty sprawiedliwości”⁹. Jednak z uwagi na zamieszczone w wersecie wyrażenie אֵלֵי, które z powodu złożoności swojego kręgu leksykalnego było na przestrzeni lat różnie interpretowane przez kolejnych uczonych, trudno uznać, że domniemana aluzja ma solidne podstawy. Spośród wymienionych pokrótce elementów z prorocstwa Izajasza, przytaczanych w dokumencie qumrańskim, wydaje się, że w obrębie całego Nowego Testamentu nie spotykamy wzmianek czy aluzji do wersetów Iz 61,2b. 3. Wersety 15 i 16 rękopisu qumrańskiego zawierają dokładny cytat Iz 52,7, który w pewnej części został przytoczony w Rz 10,15.

Zawarte w rękopisie qumrańskim pojęcia הַמְבַשֵּׂר, ὁ εὐαγγελιζόμενος oraz הַמְשִׁיחַ, ὁ χριστός (11QMelch II, 16.18) pełnią funkcję wewnętrznego zwornika między dwoma fragmentami zaczerpniętymi z prorocstwa Izajasza (52,7 oraz 61,1n.). Z drugiej strony, te dwa passusy biblijne, jak również oba terminy, stanowią most przerzucony na brzeg Nowego Testamentu, dodajmy, solidny brzeg. Jezus w odpowiedzi danej uczniom Jana Chrzciciela odnośnie do zapowiedzi, które spełniły się na Jego osobie posługuje się w Mt 9,5 (par. Łk 7,22) frazą zaczerpniętą z Iz 61,1 πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, czyli implicite stwierdza się, że on jest ὁ εὐαγγελιζόμενος.

⁷ Zob. W. Tyl o ch, *Midrasz eschatologiczny Malkicedek (11 Q Melch)*, Euhemer. Przegląd Religioznawczy 24 (1980) 3, s. 41 przyp. 51.

⁸ Zob. É. Puech, *Notes sur le manuscrit de XIQMelchisédeq*, Revue de Qumrân 48/1987, s. 488; J. Milik, *Milki-sedeq*, s. 97.

⁹ Cytaty biblijne zamieszczone wg *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2000⁵.

Błogosławieństwo ubogich i obietnicę pociechy smutnych, czyli tematy podjęte przez proroka (Iz 61,1n.) odnajdujemy w pierwszych wierszach programowej mowy Jezusa (zob. Mt 5,3-4; Łk 6,20.24)¹⁰.

O pozycji, jaką w 11QMelch zajmuje Iz 61,1-2, M. P. Miller pisze, że choć stoi w cieniu dokumentu, to jednak w decydującym momencie pojawia się w formie krótkiego hasła¹¹. Rzeczywiście, Iz 61,1-2 pojawia się kilka razy, ale nie w całości, lecz jako swego rodzaju „impresja”, refleks błyskający z manuskryptu. Samorzutnie nasuwa się scena z synagogi w Nazaracie (Łk 4,16-30 ze szczególnie uwzględnieniem wiersza 18), w której posłużony się dokładnie tym samym fragmentem z Trito-Izajasza, Jezusa wygłosił swoiste *exposé*. Przez przytoczenie wersetu wskazał na swój wyjątkowy charyzmat, stwierdziwszy zaś, że słowa Pisma wypełniły się, nie wprost nazywa siebie χριστός. W pierwszej chwili wzbudził podziw (Łk 4,22), jednak, gdy porównał się do niechcianych w swej ojczyźnie Eliasza i Elizeusza, doprowadził do diametralnej zmiany ogólnego nastroju (Łk 4,29). Łukasz jako jedyny pisarz Nowego Testamentu za wszelką cenę chce ukazać Jezusa jak Namaszczonego, obdarzonego Duchem Boga, odrzuconego we własnej ojczyźnie, zwiastującego pokój synom Izraela (Dz 10,36), zdążającego do Jerozolimy. Zarówno w Łk 4,18 jak również Dz 10,36-43 wyraźnie podkreśla się Bożą łaskę, która manifestuje się w Chrystusie. Jego wezwanie do skrucy obejmuje już nie tylko członków Izraela, zaś najistotniejszy punkt, na który kładzie się nacisk, stanowi zaakceptowanie Bożego pokoju, przebaczenia i odkupienia¹².

Na podstawie treści 11QMelch wiemy, że główny bohater midraszu szczylił się tytułem משיח הרוח (linia 18), nazwany został מלך אלוהים (linie 23; 24), ale „jego królestwo” – jego dziedzictwo zostało ograniczone do małej grupki wybrańców, dobitnie także została stwierdzona nieuchronność pomsty na dziele Beliala i duchach jego losu¹³.

Postulowane przez Tylocha, pod wpływem publikacji Millera, umieszczenie w rekonstrukcji wersetu 17 cytatu z Iz 56,7 dostarcza-

¹⁰ Por. M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11QMelchizedek and the New Testament*, *New Testament Studies* 12/1965/1966, s. 309.

¹¹ Por. M. P. Miller, *The Function of Isa 61, 1-2 in 11QMelchizedek*, *Journal of Biblical Literature* 88/1969, s. 467.

¹² Por. M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11QMelchizedek and the New Testament*, s. 310.

¹³ Por. *tamże*, s. 312.

łoby kolejnego argumentu za wzajemnym związkiem między manuskrytem a Nowym Testamentem. Zapowiedź sprowadzenia pogan na świętą górę Syjon i nazwania świątyni jerozolimskiej domem modlitwy dla wszystkich ludów wg Synoptyków użyta została przez Jezusa tylko raz w epizodzie umownie tytułowanym *Wypędzenie przekupniów ze świątyni* (zob. Mt 21,13 i par.).

Melchizedek zaprezentowany w manuskrypcie ogłasza wolność, gładzi grzechy, sprawuje zatem rolę arcykapłana (aluzja do Dnia Pojednania oraz czasownik כפר mogą potwierdzać taką interpretację, zob. 11QMelch II, 6-8). Pośrednio taka charakterystyka Melchizedeka przywodzi na myśl liczne fragmenty z Nowego Testamentu, w których mowa jest o gładzeniu czy odpuszczaniu grzechów przez kogoś, za sprawą działalności Jezusa. W zdecydowanie mniej licznej liczbie miejsc traktuje się o wyswobodzeniu i wolności zawartych w orędziu Jezusa Chrystusa (zob. Rz 8,21; 2 Kor 3,17; Ga 4,26; 5,1; 5,13; Jk 1,25; 2,12).

Melchizedek wykonuje funkcję eschatologicznego sędziego, który dokonuje pomsty na duchach działu Beliala. Nazwany z imienia demon (to imię własne należy do grona *hapax legomena* w Nowym Testamencie – 2 Kor 6,15) pełni rolę ekwiwalentu sił nieprawości przeciwnych Chrystusowi, jest równocześnie synonimem Antychrysta¹⁴.

Opis Melchizedeka z 11QMelch ma analogiczne rysy jak wizja Syna Człowieczego, tronującego w chwale i mocy po Boskiej prawicy w otoczeniu aniołów, zawartego w Dn 7,9-14. Postać Syna Człowieczego z proroctwa postrzegana jest bądź jako symbol kolektywny wierzącego Izraela, bądź owego „jakby Syna Człowieczego” identyfikuje się z pojedynczym aniołem, zwykle Michałem¹⁵. Kobelski wymienia punkty styeczne między zarówno Dn 7,9-14 jak też Dn 12,1 (przedstawieniem Michała) a Melchizedekiem z qumrańskiego manuskryptu. Wskazuje również na analogie w stylu zauważalne w proroctwie, Ps 110 oraz 11QMelch, nas jednak interesuje zakładane przez niego powiązanie opisów biblijnych z omawianym midraszem. Wizja tronowania, wywyższenia przez Boga połączyła Dn 7,13n. oraz Ps 110,1, przypuszczalnie wpływając m.in. na eschatolo-

¹⁴ Por. *Belial, Beliar*, w: *Religia*, T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001, s. 518.

¹⁵ Zob. P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, Washington 1981, s. 133n.

giczne obrazy u Mk 14,62: „Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi”¹⁶.

Wyobrażenia zwycięskiego pochodzenia, ogłoszenia zbawienia sprawiedliwym, wykonania wyroków Boga, które przezierają z qumrańskiego manuskryptu przywodzą na myśl inne nowotestamentowe opisy eschatologicznego sądu, któremu przewodniczyć będzie Syn Człowieczy (zob. Mt 13,41-43; Mt 25,31-46; Mk 13,24-28, Łk12,8-10; Łk 18,1-8). Dodatkowo, obraz zstępowania z wyżyn nieba w otoczeniu aniołów, jak również posługiwania się nimi, zawarty w Markowej relacji o Paruzji znajduje analogie do 11QMelch II, 10n., w którym czytamy: „o nim w Pieśniach Dawida, który powiedział: Bóg [sta] nął w zgromadz[eniu Bożym,] pośród bogów sądzi. I odnośnie niego powiedz[iał:] Ponad [nią], na wysokości powróć, Bóg będzie sądzić ludy”... i dalej w 11QMelch II, 13n.: „Melchizedek dokona p[omsty] (na mocy) wy[rok]ów Bo[żych] w tym dniu, i zostaną uwolnieni z rąk] Beliala i z rąk wszystkich d[uchów] jego dzieła. Na pomoc mu [stawią się] wszyscy bogowie [sprawiedliwości, o]n będzie tym, [który stanie na czele] wszystkich synów Bożych”¹⁷. W tradycji o Synu Człowieczym nakreślonej w Ewangeliach natrafiamy na inne charakterystyczne detale, które wypuklają wzajemne konotacje z 11QMelch np.: zniszczenie przez ogień (Mt 13,42 – 11QMelch III, 7); głos trąb (Mt 24,31 – 11QMelch II, 25). Kobelski konkluduje, że korelacje między danymi Nowego Testamentu a 11QMelch, Dn 7 oraz Ps 110 są dowodem na to, że idea „wywyższonego, tronującego”, który przybywa dokonać sądu istniała przed Nowym Testamentem¹⁸.

O sędziowskiej roli Chrystusa znajdujemy informacje bezpośrednie (zob. Dz 10,42), jak też pozwala się nam o niej domniemywać pośrednio (zob. 1 Kor 4,4; 2 Tm 4,8; Jk 4,12; 5,9).

Kobelski skupia się również na kwestii możliwych powiązań między Janową koncepcją Ducha Pocieszyciela *παράκλητος* a Melchizedekiem z rękopisu 11QMelch. W swoich rozważaniach powołuje

¹⁶ Por. *tamże*, s. 135.

¹⁷ Tłumaczenie tekstu Midraszu eschatologicznego o Melchizedeku za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000², s. 446-447.

¹⁸ Zob. P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, s. 136.

się na obliczenia J. G. Daviesa, który podaje, że w 61 przypadkach na 78 grecki czasownik παρακαλεῖν ma wartość hebrajskiego czasownika פָּרַח (zob. 11QMelch II, 20), samo zaś pojęcie „Paraklet” oznacza „doradcę”, „obrońcę”, „rzecznika”, „tego, który się wstawi w czyjeś sprawie”. Pojmowanie natomiast Parakleta jako pocieszyciela stało się zwyczajem u wczesnych Ojców Greckich, i bazuje raczej na kontekście, w którym występuje w czwartej Ewangelii niż specyfice tego terminu¹⁹. Jeśli w Ewangelii Janowej identyfikowano Parakleta z Duchem Prawdy (J 14,17; 15,26; 16,13) oraz Duchem Świętym (J 14,26), wtedy można założyć, że w tej nauce odbijały się echa późnożydowskich poglądów dotyczących aniołów. Przed odkryciami w Qumran jedyną wzmianką o duchu prawdy i opozycyjnym duchu fałszu był ustęp z Testamentu Judy 20,1-5. Wówczas S. Mowinckel, opierając się na tym tekście jak również fragmentach Hi 33,21-24 oraz 16,19-22, argumentował, że w judaizmie drugiej świątyni egzystował pogląd o istnieniu ducha (anioła), adwokata przed tronem Jahwe, a taka idea rozwinęła się pod wpływem religii irańskiej. Od czasu odkryć na Pustyni Judzkiej badanie tła Janowej nauki o Paraklecie znacznie się rozszerzyło. Badacze tacy jak F. M. Cross, O. Betz czy R. E. Brown są zwolennikami teorii, że znalezione w qumrańskich dokumentach sformułowania „duch święty” oraz „duch prawdy”, jak również angelologia zawarta w zwojach, przedstawiają istotny materiał do badań nad podłożem Janowej doktryny o Paraklecie²⁰.

W łonie literatury qumrańskiej nastąpiło wyodrębnienie dwóch obozów, dobro ucieleśniało się w manifestacjach: Księcia Światłości, Anioła jego prawdy, Michała oraz Melchizedeka, zaś zło sygnowali: Anioł Ciemności, Niegodziwy Kapłan, Belial i wreszcie Melchiresza. Opozycja światłości i ciemności (świata) jest charakterystyczna dla całego piśmiennictwa Janowego, wyraźnie kontrastują ze sobą rzeczy tego świata i rzeczy Boże, duch prawdy z duchem fałszu. Kobelski suponuje, że pierwotnie koncepcje Ducha Świętego i ducha prawdy różniły się między sobą. Pierwszy to raczej synonim ducha Boga, dawca proroczych uniesień i mów, życia, symbol zbawczej i stwórczej mocy Boga²¹. Z kolei u zarania idei ducha

¹⁹ Por *tamże*, s. 104.

²⁰ Zob. *tamże*, s. 106.

²¹ Zob. Lb 11,25.29; Iz 32,15-20; Jl 3,1.

prawdy leży starotestamentalna koncepcja aniołów-adwokatów obecnych na sądzie Bożym w niebie, która pod wpływem wierzeń irańskich przybrała w literaturze qumrańskiej postać doktryny o dwóch duchach²². Zdaniem R. E. Browna, o stopieniu się qumrańskiego ducha prawdy, który z czasem został utożsamiony z Duchem Świętym, oprócz pism z Pustyni Judzkiej, może przekonywać nas także Księga Jubileuszów 1,20-24. Według Browna ten prawdopodobnie esseński utwór czyni wzmiankę, że przeciwnikiem Be-liala będzie nie tylko anioł, lecz Duch Święty. Skądinąd wiemy, że tradycyjnym adwersarzem Księcia Ciemności jest duch prawdy²³.

Według O. Betza duch prawdy, który w 1QM przybiera postać anioła Michała, dla autora czwartej Ewangelii nie posłużył tylko do wzorowania Parakleta na figurze Michała, lecz dokonał jego identyfikacji z Michałem²⁴. Betz twierdzi, że wspomniany fragment Ap 12,7-10 oraz Ap 20,1-6 znajdują odzwierciedlenie również w J 12,30-36, co oznacza, że w wydarzeniu wielkanocnym Chrystus (uważany przez Jana za Parakleta *par excellence*) oraz Michał zamieniają się miejscami. Chrystus działa jako Rzecznik wspólnoty chrześcijan w niebie (zob. Rz 8,34; 1 J 2,1), natomiast Michał zstępuje na ziemię, by kontynuować dzieło Jezusa, świadczyć o Bożej prawdzie, prowadzić uczniów i chronić ich przed diabłem. Kobelski nie zgadza się z takim punktem widzenia, podkreślając, że nie ma przesłanek do stwierdzenia, iż Paraklet był dla Jana aniołem. Janowa doktryna o Paraklecie jest zdecydowanie bardziej złożona niż qumrański duch prawdy (Michał), w całym Nowym Testamencie nie ma ani słowa o zamianie miejsc, a rola przeciwnika Szatana, jaką w Apokalipsie pełni Michał, nie przedstawia żadnych analogii w stosunku do J 14-16²⁵.

Niebiańską postacią w 11QMelch jest oczywiście Melchizedek, między nim a Parakletem Kobelski podejmuje się dokonać zestawienia podobieństw: Paraklet zostaje zesłany od Ojca w niebie (J 14,16; 14,26; 15,26) – Melchizedek jest nazwany מלכִּי־זֶדֶק; pojawienie się obu zakłada kres jednej epoki, a początek nowego czasu;

²² Por. P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, s. 110.

²³ Zob. *tamże*, s. 110.

²⁴ Zob. O. Betz, *Milki-Sedeq and Milki-Resha' in Qumran. Their Relevance for New Testament Theology*, Abstract of the Paper, Tübingen 1994.

²⁵ Zob. P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, s. 112.

Melchizedek przynosi koniec dominacji Beliala i zaprowadza czas zbawienia (11QMelch II, 13-16), w czwartej Ewangelii Paraklet przybywa wraz z uwielbieniem Jezusa w Jego śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu (J 16,7), które zakładają wyrzucenie precz władcy tego świata (J 12,31). W 11QMelch Melchizedeka przedstawia się jako sędziego i adwokata, w pewnym sensie zatem urząd wykonywany przez niego jest paralelny do funkcji Parakleta u Jana. Przyjęcie, że wykonawcą wyroków Bożych będzie Melchizedek, zakłada w sobie odrzucenie możliwości sprawowania funkcji sędziowskiej przez Beliala. Podobnie zadanie Parakleta, przekonywania o grzechu, sprawiedliwości i sędzie, zakłada odrzucenie sytuacji, w której Jezus ponosi porażkę. Przeciż właśnie w chwili całkowitego odepchnięcia Jezusa zostaje zniszczony władca tego świata. W 11QMelch II, 8 mówi się o „ludziach dzieła Melchizedeka”, co pozwala przypuszczać, że identycznie jak Paraklet zamieszkiwał „z” oraz „w” powierzonych mu. Kobelski zwraca jednak uwagę, że tylko raz (11QMelch II, 20:... „pouczać we wszystkich okresach...”) sugeruje się, że Melchizedek miałby piastować urząd nauczyciela. W rękopisie z 11 Groty nie rozwija się również tematu wzajemnych związków między anielską postacią a ludźmi jej losu, z czym mamy do czynienia w 1QS 3,15-4,26²⁶.

De Jonge i van der Woude stwierdzają, że z pewną ostrożnością można powiedzieć, iż 11QMelch pomaga zrozumieć sposoby myślenia w judaizmie I w. po Chr., które ze swej strony uformowały tło, przeciwko któremu występuje autor w Hbr 1-2²⁷. Zastanówmy się zatem nad kwestią prawdopodobnych (bliższych i dalszych) zależności między manuskryptem a Listem do Hebrajczyków wraz ze sztandarową dla obu utworów postacią Melchizedeka. Nowotestamentowy autor natchniony wykorzystał teksty zarówno Rdz 14,17-20 (choć Hbr 7,3 świadczyłyby, że hagiograf korzystał dodatkowo jeszcze z tradycji ustnej lub innych pism²⁸) jak również Ps 110,4, aby ukazać przed czytelnikiem godność arcykapłańską, której jako pierwszy dostąpił Melchizedek, a którą doskonale wypełnił i wiecznie sprawuje Jezus Chrystus. W midraszu z Pustyni Judzkiej nie na-

²⁶ Por. *tamże*, s. 112-114.

²⁷ Zob. M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11QMelchizedek and the New Testament*, s. 318.

²⁸ Zob. *tamże*, s. 319.

wiązuje się ani do Księgi Rodzaju, ani do Psalmów. Możemy przypuszczać, że albo były, ale nie zachowały się do czasu odkrycia, albo zamierzeniem starożytnego twórcy nie było umieszczenie ich w strukturze rękopisu; bardzo mało prawdopodobne wydaje się, by zostały usunięte w czasie wykonywania kolejnych kopii.

Melchizedek w 11QMelch podobnie jak Chrystus uznawany był za byt boski, przedstawiany jako tronujący wśród aniołów (zob. 11QMelch II, 6-8.10 oraz Hbr 1,5.8), chociaż uzasadnione jest założenie, że istniały rozbieżności w rozumieniu owej boskości. Postulat, że Melchizedek został obdarzony wyjątkowymi prerogatywami, bazuje na fakcie, że niejednokrotnie umieszcza się go jako dopełnienie w takich sformułowaniach, które w innych rękopisach qumrańskich lub w cytatach biblijnych inkorporowanych do zwojów miały dopełnienia אל אלוהים lub יהוה (zob. 11QMelch II, 9). Wydaje się prawdopodobne, że z praktyką takiej zamiany spotykamy się także w 11QMelch II, 5.13²⁹.

Przyjrzyjmy się teraz zapisanym w tekście Hbr 7 epitetom, porównaniom i odniesieniom cechującym „osobę króla Szalemu”: „upodobniony zaś do Syna Bożego pozostaje kapłanem na zawsze” (w. 3); „nie wywodzi się z ich rodu” [tj. Lewiego] (w. 6); „pobłogosławił tego, który miał obietnice” (w. 6); „ten, o którym wydane jest świadectwo, że żyje” (w. 8); „należał do (...) pokolenia, z którego nikt nie służył ołtarzowi” (w. 13); „na podobieństwo Melchizedeka jest ustanowiony inny kapłan” (w. 15). Spośród zaprezentowanych określeń szczególnie wiele kontrowersji wzbudza termin ἄφωμοιωμένος („upodobniony”). Przez komentatorów jest interpretowany albo jako świadoma typologia utworzona pod kątem archetypu, czyli Chrystusa, albo stanowi wyrażenie zastosowane przez autora Listu do Hebrajczyków, by opisać Melchizedeka lub jego urząd z jednoczesnym zaznaczeniem jego nadludzkiej kondycji. W przekonaniu de Jonge i van der Woude na podstawie 11QMelch najbardziej racjonalnym wnioskiem jest przyjęcie, że hagiograf postrzegał Melchizedeka jako anioła (archanioła), który dawno temu objawił się Abrahamowi, natomiast fraza ἄφωμοιωμένος δὲ τῷ

²⁹ Melchizedek w rękopisie obdarzony jest znamionami wskazującymi na jego nadziejską proveniencję lub boski charyzmat. Dodajmy, że w tonie literatury qumrańskiej rzeczownik נורל ma za dopełnienia głównie אל, קרוי, אור, חוק, natomiast w manuskrypcie towarzyszy mu bądź Melchizedek, bądź Belial; zob. P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, s. 57.

ὁὐ τοῦ θεοῦ podkreśla podporządkowanie Melchizedeka preegzystującemu Synowi Bożemu³⁰.

W odniesieniu do wynotowanych powyżej fragmentów można postawić śmiałą hipotezę, że Melchizedek jest posiadaczem kapłaństwa wyższego od lewickiego i trwającego niezmiennie, niewzruszenie na wieki, lecz on sam jest „kopią” Syna Bożego, którego absolutna wyższość ponad aniołami została dowiedziona w Hbr 1-2. Jest jasne, konkludują wspomniani badacze, że na koncepcję Melchizedeka w Liście do Hebrajczyków miały wpływ idee odnotowane w tym, co zostało znalezione w Qumran, jednakże autorowi natchnionemu nie przyświecała myśl dezawuowania kapłaństwa aaronickiego, by znaleźć uznanie w oczach esseńczyków. Nie chciał także udowodniać Izraelitom, że Jezus z pokolenia Judy to przyszły idealny arcykapłan i król, Pomazaniec *par excellence*, gdyż o Jego genealogii wzmiankuje na marginesie, zaś o zakładaniu królestwa Dawidowego na ziemi nie wspomina ani słowem. W centrum jego rozważań stoi Syn Boży, a niebiański Melchizedek, którego spotykamy w 11QMelch jest jego kopią, podobizną³¹.

Harold Attridge w swoim artykule stwierdza, że Hbr wykazuje zainteresowanie osobą Melchizedeka jako prototypem Mesjasza, ale nie rozwiązuje zagadki tożsamości czy historyczności tej postaci jako takiej. To, co może łączyć 11QMelch oraz Hbr można zawrzeć w pewnej supozycji, że dla obu autorów Melchizedek jest żywy i egzystuje bądź jako byt niebiański, bądź rodzaj wywyższonego, obdarzonego specjalnymi cechami bytu ziemskiego³².

W kształcie frazy zawartej w Hbr 1,2 szczególnie części: „Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy”, możemy doszukiwać się analogii do sformułowania zamieszczonego w manuskrypcie 11QMelch II, 5-6: „... oni są dziedzictwe[m Melchi]zedeka, oni, którym pozwoli powrócić do siebie”³³. Należący do działu Melchizedeka cieszą się odpuszczeniem win, radością, w końcu ustanawiają przymierze i odstępują od kroczenia droga ludu (11QMelch II,

³⁰ Por. M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11QMelchizedek and the New Testament*, s. 321.

³¹ Por. *tamże*, s. 322-323.

³² Por. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, w: A. J. Avery-Peck, D. Harrington, J. Neusner (red.), *When Judaism and Christianity Began. Essays in the Memory of A. J. Saldarini*, t. II, Leiden 2004, s. 333.

³³ Zob. M. de Jonge, A. S. van der Woude, *Melchizedek and the New Testament*, s. 314.

24). Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pojęcia przymierza, drogi, kroczenia nią i odstępowania od niej nie są obce Nowemu Testamentowi. Grecki termin, stanowiący odpowiednik hebrajskiego *הבריית* obecnego w tekście manuskryptu (11QMelch II, 24), pojawia się przede wszystkim w relacjach synoptycznych o ustanowieniu Eucharystii (Mt 26,28 par., też 1 Kor 11,25), jak również w m.in. 2 Kor 3,6; Ga 4,24 oraz kilkunastokrotnie w Hbr, w których dowodzi się nowości i wyższości przymierza zawartego z Bogiem w Jezusie. Motyw unikania stąpania po drodze, którą kroczy większość (zob. 11QMelch II, 24) odnajdujemy w nauczaniu Jezusa (Mt 7,13n.); autor Listu do Kolosan wspomina o usunięciu z drogi przeciwnika (Kol 2,14), co pozwala doszukiwać się analogii z postacią Beliala z qumrańskiego manuskryptu (por. 11QMelch II, 22). Twórca Listu do Hebrajczyków wypowiada się o Jezusie jako inicjatorze nowej i żywej drogi (Hbr 10,20), czyli tym, kim w rękopisie z 11 Groty zdaje się być Melchizedek (zob. 11QMelch II, 25). Nadmienmy, że sformułowanie „przygotowanie drogi” (Mt 3,3 par.) uprzedza początek ziemskiej misji Jezusa, cechuje ją (Mt 22,20), wreszcie sygnuje Jego samego (J 14,6) i Jego zwolenników (Dz 9,2; 22,4).

Warto podkreślić, że w Hbr nie usytuowano wizji eschatologicznej w ramach roku jubileuszowego (przypuszczalnie w Hbr 4,11 mamy do czynienia z odniesieniem do roku szabatowego). Język Nowego Testamentu nie zna roku jubileuszowego *sensu stricto*, jednak w Ewangelii znajdujemy wiele odniesień i obrazów z terminologii jubileuszu. Przykładem są błogosławieństwa (np. Mt 5, 3-12), szczególnie znak tego okresu, czy przypowieść o uczcie (Łk 14,12-24), pomijając nawiązania przytoczone przez nas już wcześniej. Niejednokrotnie używany przez Chrystusa termin *ἄφεσις* nawiązuje do hebrajskiego *הַחֲטָאִים* (11QMelch II, 3), który oznaczał nie tylko duchowe odpuszczenie grzechów (Mt 26,28; Łk 24,47), ale także darowanie konkretnych długów i zobowiązań materialnych (Mt 18,21-35).

Kategoria jubileuszu w sferze moralnej i eschatologicznej przenikała życie pierwotnego Kościoła. Apostołowie zapowiadali apokatastazę wszystkich rzeczy, której dokona Mesjasz w dniu swego chwalebego przyjścia (Dz 3,21). Na płaszczyźnie czysto ludzkiej owoce charakterystyczne dla roku jubileuszowego propagują trzy *summaria* (Dz 2,43-47; 4,32-37; 5,12-16). W zdaniu z opisu życia pierwotnych gmin chrześcijańskich, że „nikt z nich nie cierpiał niedostatku”

(Dz 4,34) odnajdujemy echo Bożego polecenia z Pwt 15,4: „u ciebie nie powinno być ubogiego”³⁴. Z treści tych idyllicznych relacji o życiu Kościoła czasu apostołów można domniemywać obecności tej mentalności, która egzystuje również w innym miejscu w Pięcioksięgu, mianowicie Pwt 15,2, którego fragment został umieszczony w 11QMelch II, 3: „... każdy wierzyciel winien umorzyć pożyczkę, której udzielił [swemu bliźniemu. Nie będzie jej żądać od swego bliźniego i swego brata, gdyż obwołano] umorzenie długów”.

Zdaniem Osten-Sackena 11QMelch ilustruje żywotność koncepcji walki dobra i zła widoczną we wszystkich warstwach Reguły Wojny, a także Testamentach Dwunastu Patriarchów. Uważa, że obecna w 1QM postać anioła Michała została zamieniona na Melchizedeka w manuskrypcie z 11 Groty. Nie tylko analogie między przymiotami obu postaci, ale również identyczność terminologii pozwala, jego zdaniem, wnioskować, że zachodzi daleko idące powiązanie między tymi qumrańskimi rękopisami, z tym że 1QM stanowi materiał źródłowy, z którego 11QMelch konstruuje swój zasadniczy szkielet³⁵. W obu manuskryptach wyeksponowane zostały bardzo wyraziście tendencje dualistyczne (synowie światłości kontra synowie ciemności, dział Melchizedeka przeciw duchom działu Beliala). Osten-Sacken stwierdza, że w swoich głównych zarysach idea dychotomii kosmosu została przejęta także przez chrześcijaństwo, jednakże nie bez modyfikacji³⁶.

Jako chrześcijański przykład istnienia tradycji mocowania się zwaśnionych sił w świecie niemiecki badacz podaje Ap 12,7-12. W tej perykopie dostrzega tryptyk zdarzeń: przeszłość (tutaj bardziej zakładana niż określona), teraźniejszość, czyli czas zrzucenia smoka z nieba na ziemię jako początek ery eschatonu, jego prześladowanie skierowane względem wierzących (ochrona Kościoła

³⁴ Por. H. Witczyk, *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 305.

³⁵ P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Studien zur Umwelt des Neuen Testament 6, Göttingen 1969, s. 208. Za *terminus ad quem* skomponowania Reguły Wojny uznaje się koniec I w. przed Chr., na który datowany jest za pomocą paleografii. Wiele jednak wskazuje na wcześniejsze pochodzenie (np. 100 r. przed Chr. wg Milika), niektórzy zwracając uwagę na cytat z Dn 11,40-12,3 w kol. I suponują, aby datę powstania 1QM zidentyfikować z okresem genezy Księgi Daniela (tj. poł. II w. przed Chr.); zob. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 74.

³⁶ Por. P. von der Osten Sacken, *Gott und Belial*, s. 211.

w miejscu przygotowanym przez Boga), wreszcie trzeci okres: paruzja Pana. Do czasu powtórnego przyjścia Zbawiciela dokonuje się łańcuch eschatycznych zdarzeń, walka anioła z demonem to wydarzenie jedno z wielu (w przeciwieństwie do Zwoju Wojny, gdzie pojedynki stanowi punkt kulminacyjny).

W opinii Osten-Sackena bój między Michałem a Smokiem ma swój rodowód już w Zwoju Wojny, jednak dla rozróżnienia w 1QM przywódca przeciwników Boga nazywany jest Belialem, zaś tradycja judeochrześcijańska (apokaliptyczna) odwołując się do tekstów Starego Testamentu (Hi 1,6nn.; 2,1nn.; Za 3,1nn.) oraz literatury apokryficznej (Henoah etiopski 40,7), ukazywała adwersarza Boga jako węża (zob. Rdz 3,1nn.) lub oskarżyciela ludzi (zob. Hi 1,6). Jednakże przywództwo Michała nie oznacza jego wywyższenia nad aniołów³⁷, po drugie trzeba wspomnieć, że w przeciwieństwie do ideologii zawartej w Zwoju Wojny apokaliptyczna walka Michała z wrogiem aniołem dzieje się właśnie teraz, a nie na końcu dni. Występujące w Apokalipsie strącenie na ziemię oznacza całkowite pozbawienie władzy demona i zainaugurowanie królestwa (królowania) Bożego, panowania Jego Pomazańca. Wszyscy wierzący (w tym sensie 1QM i Apokalipsa są zgodne) dostępują zbawienia, jednak nie przez zwycięski pojedynek Michała ze Smokiem, lecz przez krew Baranka i Słowo Objawienia. Przedstawienie zwycięstwa implikuje w sobie rzeczywistość krzyża, ostateczny sąd Jezusa nad światem i zniszczenie urzędu oskarżyciela. Według Osten-Sackena w Ap 12,7-9 nastąpiła nieświadomiona zamiana Chrystusa na Michała, która jego zdaniem wiąże się z pewną konkurencją między tymi postaciami w świecie judeochrześcijańskim. W *Pasterzu Hermasa* na znak, że dla myśli i teologii chrześcijan jest tylko jeden pośrednik dóbr zbawczych, w miejsce Michała wstawiono Chrystusa³⁸.

Również w Hbr 2,14b hagiograf zakłada bitwę Chrystusa z szatanem jako wyobrażeniem sił zła i śmierci, zaś taki obraz przypomina nam nie stwierdzoną *explicitie*, ale oczywistą z kontekstu walkę między Melchizedekiem a Belialem, zawartą w tekście rękopisu z jedenaściej grotty³⁹.

³⁷ O. Betz, *Milki-Sedeq and Milki-Resha*.

³⁸ Zob. P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, s. 213.

³⁹ Zob. M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11QMelchizedek and the New Testament*, s. 316.

Z kolei, w ujęciu autora Listu do Hebrajczyków, jeśli Jezus piastuje jakiś urząd na Sądzie Ostatecznym, wtenczas byłby raczej adwokatem, który współczuje grzesznikom, jest pośrednikiem przy mierza, natomiast argumentem, który legitymizowałby Jego moc stanowiłaby Jego krew, „która przemawia mocniej niż [krew] Abła” (Hbr 12,24)⁴⁰.

Kobelski suponuje, że autor Listu do Hebrajczyków postrzegał Melchizedeka w podwójnej perspektywie historycznej i niebiańskiej, widział w nim wykonawcę wyroków Boga, a ta koncepcja ma niezwykłą wagę dla zrozumienia tła wizji Syna Człowieczego w Ewangeliach. Przedstawiona myśl została następnie lub równoległe przejęta w Przypowieściach Henocha (71,1.5.14), w których głównemu bohaterowi przypisuje się wyniesienie do nieba i obdarza się tytułem Syna Człowieczego. Reasumując, w przypuszczalnej kolejności chronologicznej: Melchizedek, Syn Człowieczy (w Ewangeliach) oraz Henoch, stanowią świadectwo istnienia idei osoby wywyższonej w niebie, z jednoczesną świadomością jej egzystencji historycznej⁴¹.

Na zakończenie słuszna zdaje się konkluzja, że mimo swojej fragmentaryczności Midrasz eschatologiczny o Melchizedeku, nie tylko przez zamieszczenie w nim passusów ze Starego Testamentu, lecz jednocześnie w całej swej treści, prezentuje się jak bogate źródło mniej lub bardziej przekonujących reminiscencji z Nowym Testamentem. Zaprezentowane przez nas studium nad zagadnieniami wzajemnych relacji i odniesień stanowi jedynie przyczynek do dalszej dyskusji.

Michał SZCZEPANIAK

⁴⁰ Zob. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, s. 332

⁴¹ Por. P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, s. 137.