

Marek Parchem

Wybrane motywy wspólne dla Księgi Apokalipsy i literatury qumrańskiej

Collectanea Theologica 75/3, 85-124

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.

MAREK PARCHEM, WARSZAWA

WYBRANE MOTYWY WSPÓLNE DLA KSIĘGI APOKALIPSY I LITERATURY QUMRAŃSKIEJ

W dotychczasowych badaniach poświęconych literaturze odnalezionej w Qumran wiele uwagi poświęcono tematyce wzajemnych relacji istniejących między nią a pismami Nowego Testamentu. Odnosi się to zarówno do zbieżności zachodzących na płaszczyźnie literackiej, jak i o występowanie wspólnych motywów. Zdziwiający jest fakt, że bardzo mało uwagi poświęca się Księdze Apokalipsy w badaniach w tym zakresie. Z wyjątkiem kilku uczonych jest ona niemal „pomijana” w tym względzie¹. Budzi to tym większe zdziwienie, że przecież zarówno w przypadku Kościoła pierwotnego, jak i wspólnoty qumrańskiej, „zauważalny” jest ich charakter apokaliptyczny. Uwaga obu wspólnot jest skierowana na przyszłość, przede wszystkim tę eschatologiczną, w której dokona się ostateczne wypełnienie Bożych planów i nastąpi definitywne zwycięstwo dobra nad złem. Obie wspólnoty były przekonane o szybkim końcu czasów, co więcej, uważały, że to właśnie one żyją już w czasach ostatecznych, i że są „ostatnim pokoleniem”². W Księdze Apokalipsy przekonanie o rychłym końcu, który nadejdzie „niebawem” (ἐν τάχει w 1,1) jest wyrażone przez dwukrotne zapewnienie, że „chwila jest bliska” (ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς: 1,3; 22,10), co może być nawiązaniem do zwrotu מִתְּשֵׁבַע אֵימָן, „i czas nadszedł” z Dn 7,22³.

¹ Wiele zbieżności pomiędzy Księgą Apokalipsy a dokumentami z Qumran przytacza w swoim komentarzu J. M. Ford, *Revelation. Introduction, Translation and Commentary*, Anchor Bible, 38, Garden City 1975. Na uwagę zasługuje też D. E. Aune, *Revelation*, Word Biblical Commentary, 52, 52B, 52C, Dallas 1997-1998, CD-ROM Edition.

² Zob. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu, 6, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1999, s. 149-151; F. M. Cross, *The Ancien Library of Qumran*, Minneapolis 1995³, s. 156; J. C. Vanderkam, *Manuskrypty nad Morza Martwego*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1996, 172.

³ O żywotności tematu „bliskiego końca” w pismach Nowego Testamentu świadczą liczne teksty mówiące o tym, np. Mt 24,33; Łk 21,8; Rz 13,12; 1 Kor 7,29-31; 10,11; Hbr 9,26; Jk 5,8; 1 P 4,7.

W 4Q389, frag. 11-13, linia 4 (= 4QMMT) stwierdza się, że „to jest koniec dni” (אחרית הימים), natomiast w 1QSa 1,1 mówi się, że „to jest reguła dla całego zgromadzenia Izraela na koniec dni” (כי באחרית הימים)⁴.

Zbieżności zachodzące między Apokalipsą a pismami qumrańskimi są widoczne zwłaszcza w odniesieniu do dwóch motywów, a mianowicie motywu świętej wojny, który przewija się niemal przez całą księgę (Ap 6-20) oraz motywu Nowej Jerozolimy (Ap 21-22).

Motyw świętej wojny

Wielu uczonych dostrzega istnienie licznych zbieżności zachodzących w Księdze Apokalipsy oraz w pismach odnalezionych w Qumran, zwłaszcza w Zwoju Wojny (1QM), gdzie zostaje wykorzystane wiele motywów z wspólnej dla starożytnego Bliskiego Wschodu tradycji o świętej wojnie, która przybiera cechy konfliktu czasów ostatecznych⁵. Niemal cała Apokalipsa jest do tego stopnia skoncentrowana wokół tematu wojny eschatologicznej między dobrem a złem, w której uczestniczą zarówno ludzie, jak i istoty niebiańskie, iż została ona nawet nazwana „chrześcijańskim zwojem wojny”⁶.

Opis świętej wojny, która ma charakter eschatologicznego konfliktu, rozpoczyna się w Ap 6. Pojawienie się czterech jeźdźców jest zdominowane wzmiankami o działaniu Boga, który kierując wszystkimi wydarzeniami jawi się tutaj jako Wojownik, a czterej jeźdźcy – istoty niebiańskie działające na Jego rozkaz reprezentują aspekt odplaty i kary w Jego działaniu. Świadczy o tym użycie *divinum pas-*

⁴ Zwrot אחרית הימים „koniec dni” pojawia się ponad trzydzieści razy w pismach qumrańskich, bardzo często w odniesieniu do wieku mesjańskiego, np. 1QSa 1,1; 4QIs^a 7,3.22; CD 6,11; 4QFlor 1,2.12; zob. A. Steudel, אחרית הימים in *the Texts from Qumran*, RQ 16/1993, s. 225-46.

⁵ Np. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, PŚNT 12, Poznań 1959, 325; J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, The Literature of the Dead Sea Scrolls, London-New York 1997, s. 161-162; M. E. Boring, K. Berger, C. Colpe (red.), *Hellenistic Commentary to the New Testament*, Nashville 1995, s. 577-578; J. Duhaime, *War Scroll*, w: J. H. Charlesworth i in. (red.), *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, 2, Tübingen-Louisville 1995, s. 90.

⁶ R. Bauckham, *The Book of Revelation as a Christian War Scroll*, *Neotestamentica* 22/1988, s. 17-40.

sivum w czasowniku ἐδόθη, „została dana” w odniesieniu do zakresu działania jeźdźców (6,2.4.8.11) oraz powtarzający się rozkaz ἔρχου, „przyjdź!” wypowiedany przez istoty żyjące związane z Zasiadającym na tronie (ww. 1.3.5.7). Warto również zauważyć, że każdy z jeźdźców nie jest tu nazywany terminem ἵππεύς, „jeździec”, ale zwrotem ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτόν, „zasiadający na nim (tj. koniu)” (ww. 2.5.8), gdzie termin ὁ καθήμενος jest odnieszony często do Boga (4,2,3; 7,15; 21,5). W ostatniej fazie wojny walkę będzie prowadzić sam Chrystus – Słowo Boga, jako przedstawiciel Boga, ukazujący się jako jeździec na białym koniu (19,11-21).

Elementy o charakterze militarnym pojawiają się regularnie w następujących po sobie wizjach. Wśród istot ukazujących się po otwarciu siedmiu pieczęci (Ap 6,1-8,5) znajdują się jeźdźcy, którym dano łuk lub miecz (Ap 6,2,4; por. 1QM 6,8-17), dusze męczenników wołający do Boga o pomszczenie ich krwi (Ap 6,10; por. 1QM 3,6,7; 4,2; 7,5; 15,6) oraz prześladowcy, próbujący uciec przed dniem boskiego gniewu (Ap 6,15-17; por. 1QM 1,4-7; 3,12)⁷.

Warto zauważyć, że pierwszemu jeźdźcowi zostaje dany łuk (Ap 6,2), który w tradycji starotestamentalnej często jest symbolem Bożej kary (Pwt 32,42; Iz 34,6; Ha 3,9; Lm 3,12-13; Ps 7,13-14). Według Pwt 32,23-25 strzały wypuszczane przez Boga powodują plagę głodu, choroby i ataki dzikich zwierząt. W 1QM 6,6,14-17 jest mowa o jeźdźcach w armii synów światłości, którzy również będą wyposażeni w łuki i strzały. Drugiemu jeźdźcowi dano wielki miecz (μάχαριρα μεγάλη), który jest tutaj nie tylko narzędziem kary, ale również symbolem autorytatywnej władzy jaka została udzielona temu jeźdźcowi (Ap 6,4; por 6,8: ῥομφαία). Wyrażenie μάχαριρα μεγάλη, „wielki miecz” sugeruje, że kara będzie miała charakter i zasięg o wiele większy niż jedynie w odniesieniu do wymiaru ludzkiego. W Lb 22,23 posłaniec Boga ukazuje się przed Balaamem z mieczem w ręku, natomiast w Ez 21 sam Bóg wznosi miecz przeciwko Jerozolimie: „synu człowieczy, prorokuj i przemawiaj: tak mówi Pan. Mów: Miecz, miecz! [ῥομφαία ῥομφαία] Wyostrzono go i wyczyszczono. Na krwawy bój wyostrzono, by lśnił jak błyskawica” (ww. 14-15). Gdy 1QM 11,11-12 wspomina o uderzeniu mieczem, który „nie jest mieczem człowieka i miecz

⁷ Zob. J. Duhaime, *War Scroll*, s. 90.

nie ludzki [בחרב לוא איש וחרב לוא אדם] pożre ją (tj. Asyrię)”, to wprost owo karzące działanie jest przypisane samemu Bogu. Peszter do Psalmu 37,7 (= 4QpPs a) w kol. 2, linii 1 wspomina o tym, że ludzie zostaną ukarani i zginą „od miecza, od głodu i od plagi” (בחרב וברעב ובדבר). Podobna kolejność kar pojawia się również po otwarciu czwartej pieczęci: „aby zabijali mieczem i głodem [ἐν ρομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῶ], i morem, i przez zwierzęta ziemi” (Ap 6,8). Chociaż w Ap 6,4 użyty zostaje termin μάχαιρα na określenie miecza, to w 6,8 występuje ρομφαία, częściej odnoszący się do miecza Boga i/lub Jego Mesjasza (1,16; 2,16; 19,15.21). Również w tekstach qumrańskich miecz jest nie tylko symbolem kary wymierzanej przez samego Boga, ale również narzędziem zniszczenia w rękach ludzi. W komentarzu do Księgi Habakuka na temat zwrotu „nieustannie dobywa swego miecza” (Ha 6,10) mówi się w następujący sposób: „wyjaśnienie tego odnosi się do Kittim, którzy zgładzą licznych mieczem [יאבדו רבים בחרב], młodzieńców, dorosłych, starców, kobiety, dzieci, i nad owocem brzucha się nie zmiłują” (1QpHab 6,10-11).

Wołanie do Boga o pomszczenie niesprawiedliwie przelanej krwi, które w Ap 6,10 zostaje włożone w usta męczenników: „dokażde, Władco święty i prawdziwy, nie sądzisz i nie wymierzasz za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” jest częstym motywem pojawiającym się w 1QM, gdzie kilkakrotnie jest mowa o zemście jakiej Bóg dokona nad synami ciemności. W Ps 9,13 Bóg jest nazwany „Mścicielem krwi” (דַּרֵּשׁ דָּמִים), a więc tym, który wymierza sprawiedliwość wobec tych, którzy przelewają krew Jego wiernych (por. Ps 72,14; zob. Pwt 32,43; 2 Krl 9,7; Ps 9,12; 79,10). W 1QM ostateczna rozprawa jest określona jako dzień zemsty (יום נקם), a więc czas, w którym Bóg dokona odpłaty (7,5; zob. też 3,6-7; 4,2; 15,6). Motyw dnia zemsty jako dnia zbawienia dla Reszty może nawiązywać do Iz 61,1-3.

W Ap 7,4-8 liczba sług Bożych wynosząca 144 000, którzy pochodzą ze wszystkich pokoleń synów Izraela (ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ), jest liczona według schematu dwunastu pokoleń Izraela. Pomijając szczegółowe kwestie w odniesieniu do porządku wymienionych pokoleń, jak również do występujących osób należy stwierdzić, że porządek ten różni się zarówno w stosunku do świadectw ST (np. Rdz 35,22b-26; 46,8-27; Wj 1,2-4; Lb 1,4-15; 13,4-16), jak i w stosunku do tekstów qumrańskich (1QM 5,1-2; 11QT

24; 39-41; 44-45)⁸. Według 1QM 5,1-2 wojska synów światłości występują w porządku ustanowionym według dwunastu pokoleń Izraela: „na tarczy dowódcy całego zgromadzenia wypiszą jego imię i imię Izraela oraz Lewiego, Aarona i imiona dwunastu pokoleń Izraela, odpowiednio do ich rodowodów, oraz imiona dwunastu dowódców ich plemion” (zob. też 2,7; 3,14). Warto również zauważyć, że w Ap 14,1-5 liczba 144 000 odnosi się także do towarzyszących Barankowi, a „którzy z kobietami się nie splamili: bo są dziewicami” (w. 4). Wzmianka o niesplamieniu się nawiązuje do starej tradycji domagającej się od uczestników świętej wojny czystości rytualnej i wstrzemięźliwości seksualnej (zob. 2 Sm 11). Chociaż wzmianki o bezżeństwie esseńczyków (np. Józef Flawiusz, *Bellum* 2,120-121; *Antiquitates* 18,21; Filon z Aleksandrii, *Apologia* 11,14-17; Pliniusz, *Historia naturalis* 5,15) nie zostały potwierdzone bezpośrednio świadectwem pochodzącym z samych tekstów qumrańskich, a zagadnienie bezżeństwa budzi wiele kontrowersji wśród uczonych, to jednak w 1QM 7,3-6 jest mowa o wstrzemięźliwości seksualnej w czasie prowadzenia wojny: „żaden dorastający młodzieniec ani kobieta nie będą wchodzić do ich obozu, gdy wyjdą z Jerozolimy idąc do walki, dopóki nie powrócą (...) nikt, kto nie będzie oczyszczony ze swego źródła (tj. wypływu nasienia) w dniu bitwy, nie wyruszy z nimi, gdyż święci aniołowie będą razem z ich wojskami” (por. też 1QSa 2,8-9)⁹.

Otwarcie siódmej pieczęci (Ap 8,1) wprowadza siedmiu aniołów, którym zostało dane siedem trąb, aby ich sygnałem zapoczątkować siedem różnych kar mających nawiedzić ziemię i wszystkich jej mieszkańców: „i ujrzałem siedmiu aniołów [τῶς ἑπτὰ ἄγγέλους], którzy stoją przed Bogiem [οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ

⁸ W Ap 7,4 pokolenia Izraela pojawiają się w następującym porządku: Juda, Ruben, Gad, Aser, Neftali, Manasses, Symeon, Lewi, Issachar, Zabulon, Józef i Benjamin. Na uwagę zasługuje fakt, że Juda jest wymieniany na pierwszym miejscu, opuszczone zostało pokolenie Dana, brak Efraima, jest natomiast Manasses i Józef. W 11QT pojawia się porządek według synów Jakuba, a nie pokoleń Izraela w odniesieniu do bram środkowego i zewnętrznego dziedzińca świątyni. Nazwy bram są wymienione w kierunku południowym począwszy od północno-wschodniego narożnika: Symeon, Lewi, Juda, Ruben, Józef, Benjamin, Issachar, Zabulon, Gad, Dan, Neftali i Aser (kol. 39,11-13; 40,13-41,11). Podobne rozmieszczenie bram pojawia się również w 4Q544, frag. 1, kol. 1-2 (= 4QNowa Jerozolima); zob. szerzej Y. Yadin (red.), *The Temple Scroll*, t. I, Jerusalem 1983, s. 255; S. W. Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts*, Sheffield 2000, s. 39-40.

⁹ Zob. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 162.

ἑσθήκασιν], a dano im siedem trąb” (Ap 8,2). Siedmiu aniołów (z rodzajnikiem!), którzy „stoją przed Bogiem” najprawdopodobniej można utożsamić z siedmiu archaniołami (1 Tes 4,16; Jud 9), lub aniołami Oblicza (Jub 2,2.18; 15,27; 1QSb 4: 26: מלאכי פנים; 1QH 14,13: מלאכי פנים). którzy zajmowali szczególne miejsce w hierarchii istot niebiańskich. Tradycja o istnieniu siedmiu aniołów pojawia się w Tob 12,15, gdzie Rafał przedstawia się jako „jeden z siedmiu aniołów, którzy stoją w pogotowiu i wchodzą przed majestat Pana”. 1 Hen 20,1-8 wymienia imiona „świętych czuwających aniołów”: Uriel, Rafał, Raguel, Michał, Sarakael / Sariel, Gabriel i Remiel. W 4QPieśniach ofiary szabatowej jest mowa o siedmiu „zwierzchnikach głównych” (נשיאי רוש) lub „naczelnikach zwierzchników” (ראשי נשיאים), którzy choć są często wymieniani, to jednak nigdy nie są nazywani imionami własnymi (np. 4Q403 = 4QShirShabb^d 1.1,23; 1.2,20; 4Q404 = 4QShirShabb^e frag. 2,4-5; 4Q405 = 4QShirShabb^f 3.2,15)¹⁰. W 1QM 9,15-16 tarcze wież, tj. szyki bojowe w kształcie czworoboku utworzone z żołnierzy, noszą imiona czterech archaniołów:... na wszystkich tarczach wież napiszą: „na pierwszej «Mi[cha]ł», [na drugiej «Gabriel» na trzeciej] «Sariel», na czwartej «Rafał». «Michał» i «Gabriel» z [prawej, «Sariel» i «Rafał» z lewej]”¹¹.

Każdy z aniołów, któremu została dana trąba, przez jej użycie sprowadza na ziemię kolejne nieszczęście noszącą znamiona kary. Motyw trąbienia pojawia się siedem razy: καὶ (...) ἄγγελος ἑσάλπισεν, „i (...) anioł zatrąbił” (8,7.8.10.12; 9,1.13.15). W 1QM 2,16-3,11 jest mowa o trąbach (חצוצרות) zwołujących ludzi do walki. Każda z nich ma napis, który wskazywał na ich przeznaczenie. Jedną z nich nosi napis: זכרון נקם במועד אל, „pamięć o zemście w wyznaczonym przez Boga czasie” (linie 7-8), który jest kombinacją kilku zwrotów pojawiających się w 1QM: נקמת אל, „zemsta Boga” (4,12), מועד אל, „czas wyznaczony przez Boga” (4,7) oraz נקם במועד, „czas wyznaczony na zemstę” (15,6)¹². Natomiast na innej trąbie znajduje się napis: „szyki oddziałów Boga dla jego gniewnej pomsty

¹⁰ Zob. D. E. Aune, *Revelation 6-16, passim.*; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, HSS 27, Atlanta 1985, s. 34.

¹¹ Zob. szerzej Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962, s. 237-240 oraz s. 302-303.

¹² Zob. *tamże*, s. 269.

na wszystkich synach ciemności” (לְנִקְמַת אִפּוֹ בְכוֹל בְּנֵי חוֹשֶׁךְ) (linia 6). Według Ap 11,18 w dzień gniewu Bóg dokona sądu, który będzie dniem odpłaty zarówno wobec sprawiedliwych, jak i niesprawiedliwych: „nadszedł Twój gniew i pora na umarłych, aby zostali osądzeni, i aby dać zapłatę sługom Twym prorokom i świętym, i tym, co się boją Twojego imienia, małym i wielkim, i aby zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię” (καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθεῖροντας τὴν γῆν).

Na głos trąby piątego anioła rozpoczyna się piąta kara (9,1-11) mówiąca o pladze szarańczy przedstawionej jako podobnej do koni uszykowanych do bitwy, która jest prowadzona przez anioła zniszczenia: „mają nad sobą króla, anioła czeluści, imię jego po hebrajsku: Abaddon [= Zagłada], a w greckim języku ma imię Apollyon [= Niszczyciel]” (9,11). W 1QM 13,10-12 jest mowa o Belialu jako o tym, który przewodzi aniołom zniszczenia: „uczyniłeś Beliala dla zatracenia, anioła wrogości [משטמה מלאך]..., wszystkie duchy jego działu, aniołowie zniszczenia [מלאכי חבל], postępują według praw ciemności”. Chociaż gwiazda spadająca z nieba na ziemię (w. 1) jest utożsamiona z aniołem (zob. 20,1), trudno znaleźć jakiegoś przesłanki, by identyfikować ją z jakimś konkretnym aniołem. Anioł czeluści jest nazwany aniołem zagłady = niszczycielem jedynie tu, w Apokalipsie. Takie określenie nie pojawia się w ST, ani w literaturze żydowskiej. Warto więc zwrócić uwagę na zrekonstruowany tekst 4Q280, 10 ii 7: [אָרֹר אַתָּה מִלֵּא] רַךְ הַשְּׁחָה וְרוּן [חַ הָאֵב] דָּוִן, „niech będzie przeklęty anioł dołu i duch zagłady”¹³. W 1QS 9,16.22; 10,19 bezbożni są nazywani אַנְשֵׁי הַשְּׁחָה, „mężami dołu (= grobu) // ludźmi zatracenia”. Podczas gdy w 4Q280 określenia anioł dołu (= grobu) i duch zagłady są określeniami Beliala, nie jest pewne, czy w Apokalipsie anioł czeluści jest określeniem Szatana (zob. 12,9; 20,2). Ponieważ jednak określenie anioł czeluści jest poprzedzone rodzajnikiem (τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου; 9,11), można przypuszczać, że chodzi o Szatana / Beliala. Hebrajski termin אֲבִדוֹת, „zagłada, zniszczenie” jest synonimem królestwa zmarłych (Prz 15,11; Hi 26,6; 28,22; 31,12; Ps 88,12), Szeolu (Hi 26,6; Prz 15,11; 27,20; 1QH 11,16-19), śmierci (Job 28,22), grobu (Ps

¹³ Zob. D. E. Aune, *Revelation 6-16, passim.*; P. J. Kobielski, *Melchizedek and Melchireša*, CBQMS 10, Washington 1981, s. 43-44; J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 47.

88,12) oraz czeluści (4Q504 = 4QDibHam^a 7: 8: „wielka otchłań, i czeluść [וַיִּבְרֹךְ], i wody...”). Termin אַבְרִיּוֹן pojawia się również w Targumie do Księgi Hioba 31,12 (11Q10 = 11QtgJob 18,5)¹⁴. Rola, jaką spełnia w Apokalipsie anioł czeluści, jest podobna do tej, jaką odgrywa w pismach qumrańskich Belial. Jest on przywódca sił zła / ciemności, któremu pozwolono działać przeciwko Izraelowi. Na uwagę zasługuje tu termin פֶּלֶשׁ, „będzie posyłany [tutaj: wypuszczany, spuszcza z postronka]: przez wszystkie te lata będzie Belial posyłany [מְשִׁילָה] przeciw Izraelowi” (4Q265 = CD 4,13). W Ap 9,15 jest mowa o aniołach, którzy „zostali uwolnieni [ἐλευθέρωσαν] (...), by pozabijać trzecią część ludzi”. Podczas czasu swego panowania będzie on siał zniszczenie i terror, ale nie uda mu się zwyciężyć (zob. 1QM 14,9-10). W wyznaczonym czasie sam Bóg, na czele swoich aniołów, zniszczy wszystkich wrogów Izraela prowadzonych przez Beliala. Belial oraz wszyscy jego aniołowie zostaną unicestwieni: „kiedy podniesie się wielka ręka Boga na Beliala i na całe wojsko będące pod jego władzą, zadając wieczny cios”¹⁵.

Według Ap 10,7, „w dniach głosu siódmego anioła, gdy będzie miał trąbić, misterium Boga się dokona”, panowanie Boga zostanie proklamowane oraz nastąpi odpłata, a mianowicie służy Boga dostąpią nagrody, natomiast niszczyciele ziemi zostaną unicestwieni. Anioł w Ap 10,1 pojawia się jako przeciwieństwo spadającej gwiazdy z 9,1 i wrogich sił z 9,3-19. Zjawiska kosmiczne, a mianowicie obłok, tęcza i słońce odnoszone do niego stoją w kontraście ze zjawiskami opisanymi w 8,7-12. Spadająca gwiazda jawi się w kontekście czeluści i dymu, który wychodzi ze studni czeluści, „i od dymu studni zaćmiło się słońce i powietrze” (8,1). Anioł z 10,1 jest „obleczony w obłok, i tęcza nad jego głową, a oblicze jego jak słońce, a nogi jego jak słupy ognia”. Postać ta może być postrzegana jako podobna do pojawiającego się w tekstach qumrańskich Księcia świateł / światłości (שֵׁר אֲוִרִים), który stoi w opozycji do Księcia ciemności: „w rękę Księcia świateł jest władza nad wszystkimi synami sprawiedliwości, podążającymi drogami światłości” (1QS 3,20; zob. też CD 5,18).

¹⁴ Zob. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, s. 290, 504; J. P. M. van der Ploeg, A. S. van der Woude, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumran*, Leiden 1971, s. 46-47.

¹⁵ J. M. Ford, *Revelation*, s. 152.

W Ap 10,7 stwierdza się, że „tajemnica Boga [τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ] się dokona, tak jak podał dobrą nowinę sługom swym prorokom” (ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας). Termin *musth, rion*, „tajemnica” pojawia się w Apokalipsie kilkakrotnie (np. 1,20; 17,5.7), ale jedynie tu odnosi się do planu Boga dotyczącego wydarzeń mającym się dokonać w czasach ostatecznych, a który zawarty jest w księgach prorockich. Termin *ἔρ*, „tajemnica” pojawia się bardzo często w tekstach qumrańskich w odniesieniu do tajemnic kosmicznych (1QH 9,11-12) lub eschatologicznych (1QM 14,14; 1QS 11,3-4; 1QpHab 7,8)¹⁶. W podobnym kontekście, a mianowicie, że tajemnica, którą Bóg objawił prorokom zostanie wypełniona w czasach ostatecznych, pojawia się w Komentarzu do Księgi Habakuka (1QpHab 7,1-5):

- 1 „Bóg powiedział Habakukowi, aby spisał to, co ma spaść na
- 2 ostatnie pokolenie, lecz końca okresu nie dał mu poznać.
- 3 I jak mówi: aby można było szybko przeczytać ją,
- 4 wyjaśnienie tego [פְּשָׁרוֹ] odnosi się do Nauczyciela Sprawiedliwości, któremu Bóg dał poznać
- 5 wszystkie sekrety słów jego sług, proroków”, (רַי דְּבַרְיֵע בְּדִיו הַנְּבִיאִים).
- Podobnie w 1QpHab 2,8-10 jest mowa w odniesieniu do kapłana:
- 8 „[którego serce] Bóg obdarzył [rozumieniem], aby wyjaśniał [לְפָשֹׁר] wszystkie
- 9 słowa sług jego, proroków [רַי דְּבַרְיֵע בְּדִיו הַנְּבִיאִים], [przez] których przepowiedział
- 10 wszystko, co ma spaść na jego lud i [jego kraj]”.

Zarówno w Apokalipsie, jak i w pismach qumrańskich, widoczny jest podobny sposób odnoszenia się do prorocत्व starotestamentalnych¹⁷. Autor Apokalipsy czyni aluzje do ksiąg prorockich, zwłaszcza do Daniela i Ezechiela, stwierdzając, że ich prorocтва zostają wypełnione / dokonane. 1QpHab 7,1-5 stwierdza, że chociaż Bóg nie objawił Habakukowi wszystkich tajemnic słów proroków, to uczynił to wobec Nauczyciela Sprawiedliwości (prawdopodobnie

¹⁶ Zob. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, WUNT 6, Tübingen 1960, s. 82-86.

¹⁷ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16, passim.*; J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, w: tenże, *The Semitic Background of the New Testament. Combined Edition of Essays on the Semitic Background of the New Testament and A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, The Biblical Resource Series, Grand Rapids-Cambridge 1997, s. 22-23.

jest on kapłanem z 1QpHab 2,8; zob. 4QpPs^a 3,15). Tak więc wydarzenia w czasach „ostatniego pokolenia” zostały przepowiedziane przez proroków, ale ich prawdziwe znaczenie zostanie wyjaśnione dopiero przez Nauczyciela Sprawiedliwości. Według członków społeczności z Qumran, Bóg odkłada pełne wypełnienie czasu „ostatniego pokolenia” na czas będący poza wyczekiwaniem prorockim: „lecz końca okresu nie dał mu poznać” (linia 2). Autor Apokalipsy idzie dalej i stwierdza, że Bóg nie zwleka, ponieważ tajemniczy plan Boga zostanie wypełniony / dokonany¹⁸.

Głos siódmej trąby (Ap 11,15) zapoczątkowuje ciąg kolejnych wizji (11,15-16,21), w których narastający konflikt między dobrem a złem rozwija się, nabierając cech dualizmu pomiędzy siłami światłości (dobro) a siłami ciemności (zło), tak często występującym w pismach qumrańskich. Członkowie wspólnoty z Qumran byli przekonani, że bieg całej historii oraz jej poszczególne etapy są w ręku Boga, który kierując nimi prowadzi do ostatecznego rozstrzygnięcia, a więc do zwycięstwa dobra nad złem. Ten konflikt trwa „aż po wyznaczony koniec i powstanie nowego” (עַד קִין נִחְרָצָה וְעִשׂוֹת חֲדָשָׁה) 1QS 4,25) lub „aż do czasu ostatecznego” (עַד קִין אַחֲרָיון) 1QS 4,16-17; por. 1QpHab 7,7). W Ap 12 pojawia się wizja kobiety otoczona kosmicznymi symbolami: słońcem, księżycem i gwiazdami. Podobnie jak postać anioła z Ap 10,1, jest ona związana z licznymi atrybutami światła stając w opozycji do sił ciemności symbolizowanych przez postać Smoka. Konflikt nie zakończy się dopóki wszystkie wrogie siły nie zostaną unicestwione i nie nastanie „nowe stworzenie”. Zakończenie tego konfliktu zostaje zaznaczone w Ap 20,1-4, gdzie mowa jest o zstąpieniu anioła z nieba (10,1; 20,1), kluczu do czeluści (9,1; 20,1) i Smoku, którym jest Szatan (12,9; 20,2) oraz w 21,1-8, gdzie mowa jest o „niebie nowym i ziemi nowej” (w. 1) oraz nowym stworzeniu: „i rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystkie [rzeczy] nowymi»” (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα: w. 5)¹⁹.

Ukazująca się w wizji kobieta (12,1-6) jest „brzemienna, i woła cierpiąc bóle i męki rodzenia” (καὶ κρᾶζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν: w. 2), a następnie „porodziła Syna, [dziecko płci] męskiej [ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν], który wszystkie narody będzie paść laską żelazną” (w. 5). Wyrażenia te odnoszą się do bólów cza-

¹⁸ Zob. J. M. Ford, *Revelation*, s. 163.

¹⁹ Zob. *tamże*, s. 195.

sów mesjańskich, to znaczy opisują bóle porodowe, a więc cierpienie, które będzie poprzedzać przyście Mesjasza i nowego świata. Cierpiący Izrael, będący w niedoli i nieszczęściu, często jest porównywany do kobiety cierpiącej bóle porodowe (Iz 21,3; 26,17-18; 37,3; Jr 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 30,6; Mi 4,9; 1 Hen 62,4); często też w Biblii pojawia się wyrażenie „jak ból rodzącej kobiety” (Iz 13,8; 42,14; Jr 49,24; 50,43; Ps 48,7). W Iz 66,7 autor używa metafory Izraela, przedstawionego jako kobieta, która rodzi chłopca, co zapowiada nadejście czasu zbawienia.

Uczeni dostrzegają istnienie wielu zbieżności między Ap 12 a 1QH 11,3-18, gdzie autor porównuje swe udręki do cierpień rodzącej kobiety²⁰. Zwłaszcza interesujący jest tekst zawarty w liniach 7-12²¹:

„7 (...) jak kobieta rodząca swego pierworodnego, gdy ogarniają ją bóle porodowe
8 i ból przesywa jej łono, gdy wyczekuje w tyglu brzemienności.
Bowiem synowie docierają do ujścia fał śmierci,
9 i nosząca mężczyznę cierpi w swych bólach, bowiem przez ujścia fał śmierci wydaje (dziecko płci) męskiej, i w bólach Szeolu przedziera się,
10 z tygla brzemienności, cudowny doradca ze swą mocą, i mężczyzna uwalnia się z łona. Jego płód czują wszystkie łona,
11 przyszywające bóle, gdy rodzą, i przerażenie, gdy wydają płód.
Podczas jego narodzin występują wszystkie bóle porodowe
12 w tyglu brzemienności...”

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy tekst w 1QH 11,3-18 ma charakter mesjański, czy też nie. To zagadnienie jest wciąż przed-

²⁰ Np. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 326-328; K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament: An Introduction and a Perspective*, w: tenże (red.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, 12; J. M. Ford, *Revelation*, s. 204-205; D. E. Aune, *Revelation 6-16, passim.*; A. Y. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Missoula 1976, s. 101-155.

²¹ Tłumaczenie tego fragmentu napotyka trudności ze względu na fakt, że wiele słów ma podwójne poetyckie znaczenie. Słowo מַשְׁבֵּר może oznaczać „falę morską”, מַשְׁבֵּר lub też może być określeniem narządu rodnej kobiety, מַשְׁבֵּר. Termin חֶבֶל oznacza „ból, cierpienie”, ale może też oznaczać „pułapkę, sidło”. Słowo כּוֹר „tygiel” jest tutaj metaforą łona. Zob. M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns. Translated and Annotated with an Introduction*, STDJ 3, Leiden 1961, 112-113; S. Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, Aarhus 1960, 51; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Anchor Bible Reference Library, Doubleday 1995, s. 72.

miotem dyskusji wśród uczonych. Warto jednak przyrzeć się pewnym wspólnym elementom, które pojawiają się zarówno w tym tekście, jak i w Apokalipsie²². W tekście pojawia się obraz dwóch rodzących kobiet. Pierwsza rodzi pierworodnego syna, który jest nazywany „cudownym doradcą” (פלא יועץ: linia 10)²³. Jego narodzenie przedstawione jest metaforycznie jako następujące „w ujściach fal śmierci” oraz „w bólach Szeolu” (במשברי מות ובחבלי שאול: linia 9). Jako antyteza do kobiety rodzącej „swego pierworodnego” (בכריה), „dziecka płci męskiej” (זכר), pojawia się „ta, która rodzi węża / nieprawość” (הריח אפעה) w linii 12²⁴. Zarówno w Ap 12, jak i w 1QH 11, pojawiają się trzy postacie: rodząca kobieta, syn / [dziecko płci męskiej oraz wąż / zmija. Mesjasz rodzi się w bólach (1QH 11,10-12 i Ap 12,2). Jest on określony terminem זכר „[dziecko płci] męskiej” w linii 9 oraz wyrażeniem נבורתו עם „ze swoją mocą” w linii 10, co może sugerować tytuł נבר „wojownik / władzę”; zob. Ap 12,5). Również metafora wody jako próby, udreki, a zwłaszcza prześladowania (zob. Ps 18,5.17; 32,6; 124,4-5; Iz 8,7-8; 43,2; Oz 5,10) łączy Ap 12 z 1QH 11. Autor 1QH 11 opisuje cierpienie swej duszy jako „okręt na głębinach morza” (linia 6) oraz często mówi o falach, które mają tu konotacje negatywne (linie 8--12). Wychwala on Boga za to, że wybawił go od dołu / grobu (משחת: linia 19) i „od sieci nędzników na powierzchni wód” (linia 26). Jest on przez Boga wyniesiony do „wiecznej wysokości” (linia 20) i cieszy się przebywaniem „z wojskiem świętych” (צבא קדושים) oraz ma udział w „zgrupowaniu synów niebios” (בני שמים: linia 22). Według Ap

²² Zob. dyskusję na ten temat w M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, s. 90-92.

²³ Niektórzy uważają, że narodziny dziecka są aluzją do Iz 9,6; zob. np. A. Dupont-Sommer, *La Mère du Messie et la Mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrân*, DST iii, 6-18, RHR 147/1955, s. 174-188; J. V. Chamberlain, *Further Elucidation of a Messianic Thanksgiving Psalm from Qumran*, JNES 14/1955, s. 181-182. Odnośnie do krytyki takiego stanowiska, zob. np. L. H. Silberman, *Language and Structure in the Hodayot*, IQH 3, JBL 75/1956, s. 95-106. J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, s. 66-67 uważa, że tytuł יועץ פלא „cudowny doradca” jest wzięty z Iz 9,6 w znaczeniu mesjańskim. Jest on zdania, że w 1QH 11 autor hymnu łączy mesjański charakter Iz 9 z motywem „bólów porodowych” Mesjasza, המשיח znanym z literatury rabinicznej; por. też J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, London 1956, s. 440-450; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 175 B. C.-A. D. 135, t. II, Edinburgh 1995, s. 514-515.

²⁴ Termin אפעה może oznaczać węża jako symbolu sił zła, a więc Szatana, Beliala, lub też może być symbolem przewrotności, nieprawości. Dlatego zwrot הריח אפעה można tłumaczyć jako „rodząca węża” lub „rodząca nieprawość”; zob. J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, s. 66; W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1997, s. 275-276.

12 dziecko zostało „porwane do Boga i do jego tronu” (w. 5), natomiast kobieta ucieka przed wodą / rzeką (ὕδωρ ὡς ποταμόν) jaką Wąż / Smok wypuścił ze swej gardzieli (ww. 15-16). Interesujący jest również fakt, że mężczyzna, o którym mowa w 1QH 11,9-10, nie jest wspomniany w innym miejscu hymnu, podobnie jak w Ap 12 dziecko nie jest wspomniane ani w tej wizji, ani też w całej Apokalipsie.

Według Ap 12,6 „kobieta uciekła na pustynię [ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον], gdzie ma miejsce przygotowane przez Boga”. Pustynia była tradycyjnym miejscem ucieczki (1 Krl 17,2-3; 19,3-4; 1 Mch 2,28-29), ale również miejscem oczekiwania na obietnice Boże (Pwt 8,2-10; Iz 40,3; Łk 1,80; 3,2). W 1 Mch 2,29-30 jest mowa o tym, że „wielu z ludzi, którzy szukali tego, co sprawiedliwie i słuszne, udało się na pustynię [εἰς τὴν ἔρημον] i tam przebywało..., wszystko bowiem, co złe [τὰ κακά], zważyło się na nich”. W podobny sposób postępują członkowie społeczności z Qumran: „a gdy to się spełni dla zrzeczenia w Izraelu, zgodnie z tymi regułami zostaną wyłączeni z siedliska ludzi bezprawia [מושב הגשׁי הערל], aby pójść na pustynię [ללכת למדבר], by przygotować tam drogę Jęgo (tj. Boga), jak napisano: Przygotujcie na pustyni drogę..., prostujcie na stepie ścieżkę dla Boga naszego” (1QS 8,12-14).

Ucieczka kobiety na pustynię w Ap 12,6 bezpośrednio poprzedza opis wojny toczonej w niebie między Michałem a Smokiem (12,7-9), a następnie, po strąceniu Smoka na ziemię, jego dalszą walkę z kobietą i jej potomstwem (12, 13-17). Warto zauważyć, że dla członków społeczności qumrańskiej pobyt / ucieczka na pustynię jest początkiem eschatologicznej walki, która zakończy się ostatecznym zwycięstwem dobra (= Synów światłości) nad złem (= Synami ciemności)²⁵. Motyw ucieczki na pustynię pojawia się w 1QM 1,1-3:

„1... pierwsze wystąpienie [ראשית משלוח יד] Synów światłości mające nastąpić przeciw działowi Synów ciemności, przeciw wojsku Beliala (...).

2 Synowie Lewiego, synowie Judy i synowie Beniamina, wygnani na pustynię (גולת המדבר), będą walczyć przeciw nim.

²⁵ Zob D. E. Aune, *Revelation 6-16, passim.*; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, SUNT 6, Göttingen 1969, s. 30-41.

3 (...) przeciw wszystkim ich oddziałom, kiedy wygnani Synowie światłości powrócą z pustyni ludów, rozbijając obóz na pustyni jerozolimskiej”.

Wyrażenie **מדבר העמים**, „pustynia ludów” jest zwrotem symbolicznym i nawiązuje do niewoli babilońskiej. W Ez 20,35 oznacza kraje, przez które wygnańcy wracali z niewoli. Natomiast wyrażenie **מדבר ירושלים**, „pustynia jerozolimska” może nawiązywać do ruin Jerozolimy z Iz 52,9, zwracając uwagę na duchową ruinę stolicy, ale jednocześnie może też nawiązywać do czasów machabejskich, gdy wielu udawało się na pustynię, aby szukać sprawiedliwości (1 Mch 2,29; 3,45)²⁶.

W następnej wizji (Ap 12,7-9) konflikt toczy się w sferze niebiańskiej, pomiędzy Michałem i jego aniołami a Smokiem i jego aniołami. W wyniku porwania Dziecka „do Boga i do Jego tronu” (w. 5), Smok, który pragnie pożreć Dziecko, przystępuje do walki w sferze niebiańskiej. Wydaje się, że ten motyw opiera się na przekonaniu starożytnych o tym, iż każdy naród na ziemi jest reprezentowany w niebie przez istotę niebiańską. Według Pwt 32,8 „kiedy Najwyższy dawał narodom własność, kiedy oddzielał synów ludzkich, wyznaczył granicę ludom według liczby synów Bożych” (MT: **בני ישראל**, „synów Izraela”, ale w 4QDeut: **בני אלהים**, „synów Boga”; LXX: **ἀγγέλων θεού**, „aniołów Boga”). W Iz 12,32 jest wzmianka o „posłańcach narodów” w odniesieniu do istot niebiańskich reprezentujących narody. W Dan 10,20 dwie istoty niebiańskie są określane jako „książę Persji” oraz „książę Jawanu”, tj. Grecji, natomiast w 12,1 Michał jest nazwany „opiekunem twego narodu”, tj. Izraela. W 1QM 17,6 pojawia się wyrażenie **משרח מיכאל**, „księstwo / królestwo Michała” jako określeniem Izraela. Walka między ziemskimi narodami miała zawsze swój odpowiednik w walce pomiędzy ich reprezentantami / opiekunami w niebie²⁷. W 1QM, podobnie jak w Ap 12,7-9, jest mowa o walce zarówno w sferze niebiańskiej, jak i ziemskiej. Bierze w niej udział **עדת אלים**, „zgromadzenie istot boskich” i **קהלת אנשים**, „społeczność ludzi” (1QM 1,10-11). O udziale w walce całych zgromadzeń istot niebiańskich wspomina się również w 15,14-15: „mocarze boscy [**נ] בורי אלים**] przygotowują się, aby

²⁶ Y. Yadin, *The Scroll of the War*, s. 257; W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran*, s. 231.

²⁷ Zob. J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, HSM 16, Missoula 1977, s. 133-138.

walczyć, i oddziały świętych” (וּסְדֵרֵי [י] קַדְוֵי [וּשְׂמֵי]). Jakkolwiek mówi się również o książętach stojących na czele zarówno istot niebiańskich, jak i ludzi oraz podkreśla się ich autorytet i władzę, którą mają. Władza ta jest określana terminem מְשָרָה, który może oznaczać „autorytet, sprawowanie władzy” lub „urząd”²⁸. I tak mówi się w odniesieniu do Beliala o מְשָרָה אַשְׁמֹחוּ, „jego grzesznym panowaniu” w 13,4 oraz o מְשָרָה מִיִּכְאֵל, „panowaniu Michała” w 17,7.

Autor wizji w Ap 12,7-9 przedstawia dwóch głównych bohaterów „walki w niebie” (πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ), a są nimi „Michał i jego aniołowie” (ὁ Μιχαήλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ) oraz „Smok i jego aniołowie” (ὁ δράκων καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ). Zarówno Michałowi, jak i Smokowi w walce towarzyszą ich aniołowie. Koncepcja niebiańskiej „armii”, tj. aniołów pojawia się często w ST, w literaturze judaistycznej i chrześcijańskiej. Według przekonania Izraela, jego wojsko było wspomagane przez armię niebiańską (Joz 5,14; 2 Krl 6,17; Dn 10,13.21; 12,1; 2 Mch 2,21; 3,25-26; 5,2-4; 8,19-20; 11,6; 15,22-23; 3 Mch 6,18-21). W 1QM wielokrotnie stwierdza się, że zwycięstwo Synów światłości dokona się dzięki pomocy Boga i niebiańskiej armii aniołów (np. 9,5-6; 11,5.11-13; 17,5-8).

W Ap 12,7 Michał jest przedstawiony jako przywódca stojący na czele wojsk niebiańskich walczących ze Smokiem i jego aniołami. Michał, przedstawiany w literaturze judaistycznej jako największa i najważniejsza postać wśród istot niebiańskich, jest wspomniany trzy razy w ST (Dn 10,13.21; 12,1) oraz dwa razy w NT (Jud 9; Ap 12,7). W Dn 12,1 Michał jest nazwany „wielkim księciem” (הַגְּדֹלֵי הַמְּשָרָה; LXX: ὁ ἄγγελος ὁ μέγας, „anioł wielki”; Teodocjon: ὁ ἄρχων ὁ μέγας, „władca wielki”) i jawi się jako niebiański wojownik, obrońca i opiekun narodu wybranego, występując do eschatologicznej walki w obronie Izraela (por. 1 Hen 20,5). W 1QM Michał jest wymieniany jako jeden z czterech archaniołów (9,15-16), któremu została dana władza wśród אֱלִיִּם, „istot boskich” (17,6-7). Wielu uczonych identyfikuje Michała z „Księciem światłości”, o którym mowa w 1QM 13,10 (שֵׁר מְאֹרֵי), CD 5,18 (שֵׁר הָאֹרִיִּים) oraz 1QS 3,20 (שֵׁר אֹרִיִּים)²⁹, jak również z postacią Melchizedeka

²⁸ J. Duhaime, *War Scroll*, s. 123.

²⁹ Np. Y. Yadin, *The Scroll of the War*, s. 236; J. M. Ford, *Revelation*, s. 205; J. J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis 1993, s. 375.

z 11Q13 (= 1QMelch)³⁰, w przeciwieństwie do מלאך חושך „posłańca / anioła ciemności” (1QS 1,17-18; 3,20-21; CD 5,18-19), utożsamianym z Belialem. Rola Michała, jaką przypisuje się mu w tekstach qumrańskich jest więc bardzo zbliżona do tej z Ap 12,7, w obu przypadkach jest on przedstawiany jako niebiański wojownik, który w imieniu samego Boga prowadzi do walki armię niebiańską przeciwko siłom zła³¹.

Opis eschatologicznej bitwy znajduje się w 11QMelch 9-15, chociaż tekst jest bardzo uszkodzony. Postać Melchizedeka, identyfikowana tu z Michałem, jawi się jako istota niebiańska (אלוהים), do której odnoszą się słowa Ps 82: „jak jest napisane o nim w pieśniach Dawida, który powiedział: Bóg [sta]nął w zgrom[adzeniu bożym] pośród bogów sądzi” (linie 9-10). Dziesiąty jubileusz jest identyfikowany jako czas, gdy Melchizedek dokona pomsty nad Belialem i jego dziełem, jest również czasem ostatecznego zwycięstwa nad mocami zła reprezentowanymi przez Beliala i duchy jego dzieła, po którym nastąpi pokój (linia 15).

„13 Melchizedek dokona p[omsty] wy[rok] ów bo[żych w tym dniu, i zostaną uwolnieni z rąk] Beliala i z rąk wszystkich [duchów] jego [dzieła].

14 Na pomoc mu [stawią się] wszyscy bogowie [sprawiedliwości, on] będzie tym, [który stanie na czele wszy]stkich synów bożych i ob [ali] tę

15 [radę]”.

Zanim nastąpi dzień odkupienia (linia 7), nastąpi walka między Melchizedekiem a Belialem, którym towarzyszyć będą ich armie. Podobnie jak w Ap 12,7, gdzie zarówno Michałowi, jak i Smokowi towarzyszą w walce „aniołowie” (οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ) oraz tak jak

³⁰ A. S. van der Woude, *Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, OTS 14/1965, s. 369-372; M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11QMelchizedek and the New Testament*, NTS 12/1965-1966, s. 305-306; P. J. Kobelski, *Melchizedek*, 71-74. Taka identyfikacja jest prawdopodobnie wyrażona w 4Q544, = 4QAmram^b frag. 3, linie 2-3, gdzie jest mowa o postaci mającej trzy imiona, (מלכי צדק ושר נהורא מיכאל), która stoi w opozycji do Księcia ciemności. Chociaż imię Melchizedeka się nie zachowało, lecz jego identyfikacja jako oponenta dla רשע מלכי wydaje się pewna, zob. F. Garcia-Martinez, *4Q'Amram B I, 14: Melki-resha' or Melki-sedeq?* RQ 12/1985, s. 111-114; zob. także J. T. Milik, *4Q Vision de 'Amram et une citation d'Origène*, RB 79/1972, s. 77-97; P. J. Kobelski, *Melchizedek*, s. 28-35; K. Beyer, *Die aramäische Texte*, s. 212.

³¹ Zob. A. Y. Collins, *The Combat Myth*, 101-116; D. E. Aune, *Revelation 6-16, passim*.

w 1QM gdzie walka toczy się pomiędzy Michałem a Belialem, w 11QMelch, liniach 12-14 opisana została walka tocząca się między Melchizedekiem, który stanie na czele „wszystkich synów bożych” (כּוֹל בְּנֵי אֱלֹהִים), i któremu przyjdą na pomoc „wszyscy bogowie” (כּוֹל אֱלֹהִים) a Belialem i „wszystkimi duchami jego działu” (כּוֹל רִיחוּיָאֵי)³². Ponieważ to wydarzenie jest przedstawione jako interpretacja Ps 82,1: „Bóg [אֱלֹהִים = Melchizedek / Michał] [sta]nął w zgrom[adzeniu bożym,] pośród bogów [= istot niebiańskich] sądzi” oraz Ps 7,7-8: „na wysokości [לְמַרְוֵם] siądz, Bóg będzie sądzić ludy”, wydaje się słusznym przypuszczenie, że walka, o której tu mowa toczy się w sferze niebiańskiej, podobnie jak ta, opisana w Ap 12,7-9³³.

W Ap 15,1-19,10 następują kolejne wizje przedstawiające siedem czasów, których wylanie dokonywane przez siedmiu aniołów sprowadza siedem ostatnich plag. Cały opis rozpoczyna się w 15,1: „siedmiu aniołów mających [wykonać] siedem plag, tych ostatecznych, bo w nich się dopełnił gniew Boga”, (ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ). Słowo πλῆγη, „plaga” w liczbie pojedynczej pojawia się na określenie ostatniego znaku w Egipcie (Wj 11,1-9), a mianowicie zabicie pierworodnych: „jeszcze jedną plagę [נִגַּף; LXX: πλῆγη] zesłę na faraona i na Egipt”. Plagi wymienione w Apokalipsie, m.in. wrzody złośliwe, krew, ogień, ciemności, grad, nasuwają myśl o plagach, którymi Bóg nawiedził Egipt w czasie Wyjścia³⁴.

Wyrażenie „gniew Boga” (ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ) pojawia się w Apokalipsie sześć razy (14,10.19; 15,1.7; 16,1; 19,15). Podczas gdy zwrot יהוה אף, „gniew Yhwh” występuje około czterdzieści razy w ST, to wyrażenie אף אֱלֹהִים, „gniew Boga” pojawia się jedynie dwa razy (Lb 22,22; Ps 78,31). W literaturze qumrańskiej wyrażenie אף אֱלֹהִים, „gniew Boga” pojawia się często (np. 1QM 4,1; 6,3; CD 1,21; 3,8; 10,9; 20,16). We wczesnych tekstach ST gniew Boga był skierowany przeciwko Izraelowi, traktowany jako kara i upomnienie, natomiast w czasach powygnaniowych nabiera on cech eschatologicznych (Iz 26,20; Ez 7,19; 22,24; So 1,15.18; 2,2-3; 1 Hen

³² Zob. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 55; F. Garcia-Martinez, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, STDJ 9, Leiden 1992, s. 176-177.

³³ Zob. D. E. Aune, *Revelation 6-16*, *passim*.

³⁴ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 231; D. E. Aune, *Revelation 6-16*, *passim*; J. M. Ford, *Revelation*, s. 252-253.

62,12; 1QM 3,9; 1QH 15,17; 1QS 4,12). Podobnie jak w Apokalip-sie, gdzie gniew skierowany jest przeciwko mieszkańcom ziemi i będący manifestacją potęgi Boga, w tekstach z Qumran, gniew Boga jest skierowany przeciwko bezbożnym. W CD 2,5 jest mowa o gniewie Boga przeciw bezbożnym, który, podobnie jak w Ap 15,1, dokonuje się za pośrednictwem aniołów: „natomiast siła, moc i wielki gniew [וְחַמָּה גְדוֹלָה] z płomieniami ognia, z rąk wszystkich aniołów zniszczenia [מִלְאֲכֵי חַבְלָה] na tych, którzy zbaczają z drogi i gardzą przykazaniem, tak że nawet reszta się nie ostanie i nie będzie dla nich ocalenia”³⁵.

W 1QS 1,16-2,18 będącej opisem ceremonii przystąpienia do zrzeczenia (= przymierza), jest mowa o Lewitach, którzy przeklinają ludzi należących do działu Beliala:

„5... niech cię wyda

6 Bóg na postrach, w ręce wszystkich wywierających zemstę, i niech cię ukarze zniszczeniem rękami wszystkich oddających

7 zapłatę. Bądź przeklęty, bez miłosierdzia, gdyż ciemne są twoje czyny. Bądź wzgardzony

8 w mroku wiecznego ognia (...).

15 Niech gniew Boga i jego gniewne wyroki zapłoną przeciw niemu na wieczne zniszczenie”.

Określenia נִקְמָה וְנִקְמָה, „wszyscy wywierający zemstę” oraz מְוֹלֵי מִשְׁלָמִי, „wszyscy oddający zapłatę” (linia 6) odnoszą się do aniołów, którymi posługuje się Bóg w wykonywaniu swej pomsty i kary, podobnie jak podkreśla się tę funkcję istot niebiańskich w Ap 15, gdzie jest mowa o „siedmiu aniołach mających [wykonać] siedem plag” (ww. 1 i 6). Aniołowie z Ap 15, z ich czaszami gniewu Bożego, mogą być postrzegani jako mściciele, a ściślej wykonawcy zemsty Boga, jego kary, analogicznie do roli jaką spełniają istoty niebiańskie w 1QS. Warto również zauważyć, że według Ap 15,6 aniołowie są ubrani „w czysty, lśniący len, przepasani na piersiach złotymi pasami”, co przypomina strój kapłański³⁶, natomiast w 1QS przeklinającymi są Lewici: „Lewici będą przeklinać wszystkich ludzi działu Beliala” (2,4-5)³⁷.

³⁵ Zob. D. E. Aune, *Revelation 6-16*, *passim*.

³⁶ A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 233.

³⁷ J. M. Ford, *Revelation*, s. 256 argumentuje, że istnieje wiele analogii między Ap 15 a 1QS 2,6-15; 1QH 11,28-30; 1QpHab 10,13, zwłaszcza w odniesieniu do motywu aniołów jako wykonujących zemstę Boga oraz Lewitów z 1QS a aniołów ubranych w szaty kapłańskie.

Należy również zwrócić uwagę na fakt, że 1QM 11,9-10 zniszczenie bezbożnych łączy się z tematem pojawiającym się w Ap 15-16, a mianowicie z plagami towarzyszącemu wyjściu z Egiptu:

„9... uczynisz im jak faraonowi,

10 jak dowódcom rydwanów w Morzu Czerwon[ym.] Upadłych na duchu rozpalisz jak pochodnię w słomie, pożerającą niegodziwość. Nie odejdzie ona, póki

11 wina nie zostanie unicestwiona”.

Podobny motyw pojawia się również w 1QM 14,1: „jak ogień jego gniewu przeciwko bożkom Egiptu”. Podobnie jak w 1QS 2,8, gdzie narzędziem kary jest ogień (שׂשׁ עוֹלָמִים „ogień wieczny”), również w Apokalipsie pojawia się motyw ognia, m.in. w 16,8 (plaga następująca po wylaniu czwartej czaszy) oraz w 17,16 i 18,8 (zniszczenie Wielkiej Nierządnicy).

Po wylaniu szóstej czaszy (Ap 16,12), wszyscy królowie ziemi są zgromadzeni przez trzy demoniczne istoty, aby stoczyć bitwę (16,12-16): „i szósty (anioł) wylał swą czaszę..., by została przygotowana droga dla królów ze wschodu słońca [τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου]. (...) a są to duchy czyniące znaki, demony, które wychodzą ku królom całej zamieszkałej ziemi [τοὺς βασιλείς τῆς οἰκουμένης ὅλης], by ich zgromadzić na wojnę w Wielkim Dniu wszechmogącego Boga. (...) i zgromadziły ich na miejsce, zwane po hebrajsku Har Magedon”.

Według 1QM przeciwnikami Synów światłości w eschatologicznej walce są „wszystkie narody” (כּוֹל הַגּוֹיִם), np. 15,1; 16,1³⁸, którzy również są określani w 1QM 15,2 jako „wszystkie narody nieprawości” (כּוֹל גּוֹי רָשָׁעָה), zob. też. 1,4; 12,14; 14,5. Fakt, że głównym wrogiem jest „król Kittim” (מֶלֶךְ הַכִּיִּים: 15,2) sugeruje, że można mówić o swego rodzaju koalicji, zgromadzeniu wszystkich sił zła, co zdaje się potwierdzać wspomnienie o „całym wojsku Beliala” (כּוֹל חַיִל בְּלִיעַל) w 15,2-3. 1QM 2,10-14 wymienia poszczególne narody, z którymi Synowie światłości będą prowadzić wojnę, a które są w większości identyfikowane z tradycyjnymi wrogami Izraela: Aram Naharaim, synowie Lud, synowie Arama, Us, Chul, Togar i Mesza zza Eufratu, synowie Arpakszada, synowie Asyrii, Persji i wschodu, synowie Elami, synowie Izraela i Ketury, synowie Cha-

³⁸ Zob. P. R. Davies, *1QM, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History*, BiOr 32, Rome 1977, s. 79.

ma, synowie Jafeta. Autor częściowo opiera się na Rdz 10, ale kieruje się własną koncepcją geograficzną, akcentując m.in. wystąpienie Synów światłości przeciw „synom Wschodu” (בני והקדמוני)³⁹.

W Ap 17-18 pojawia się wizja Wielkiej Nierządniczy, która jest utożsamiona z Babilonem. Podczas gdy w ST obraz nierządniczy jest często odnoszony do Izraela lub Jerozolimy (Jr 3,6-10; Ez 16,15-22; 23,1-49; Oz 4,12-13; 5,3; Iz 1,21), to w odniesieniu do miast pogańskich taki obraz pojawia się jedynie w Iz 23,15-18 (Tyr) oraz Na 3,4 (Niniwa).

W Na 3,4 nierządnicą zastaje nazwana Niniwa, „która uwodziła narody swymi nierządami, a plemiona swoimi czarami”. W 4Qp-Nah autor odnosi jednak ten tekst do Jerozolimy, a słowa proroka skierowane przeciw Niniwie stają się w Komentarzu do Nahuma z Qumran krytyką mieszkańców Świętego Miasta: „z powodu ogromu nierządu nierządniczy, pełnej wdzięku i czarującej, omamniającej narody swym nierządem i rodziny swymi [czara]mi. Wyjaśnienie [tego od] nosi się do tych, co zwodzą Efraima. Przez swą kłamliwą naukę, swój oszukańczy język i fałszywe wargi zwodzą wielu królów, książąt, kapłanów i lud wraz z obcym, który się przyłączył do niego” (frag. 3-4, kol. 2, linie 7-9).

W 4QapocLam (= 4Q179), w lamentacji na Jerozolimę, gdzie jest mowa o złamaniu przez nią przymierza i o jej opuszczeniu i zniszczeniu, przyrównuje się ją do opuszczonej żony. Zachowany tekst mówi o tych, „którzy odziewają się w szkar[łat [ע]חול[ע]...] z czystego złota są ich ozdoby [כתם טובע דימ], [...] jedwab, purpura [משי חכלת] i kolorowa haftowana szata” (frag. 1, kol. 2, linie 10-12). W Ap 17,4 jest mowa o Nierządniczy, która jest „odziana w purpurę i szkarłat, cała zdobna w złoto [πορφυροῦν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη χρυσίω], drogi kamień i perły”. W frag. 2, liniach 4-5 Jerozolima jest opisywana jako „księżniczka wszystkich narodów” ([שרחי כל לאומיב]), która teraz jest opustoszała jak kobieta opuszczona przez swego męża ([כע זובח אישה] ... [כ]אשה), której dzieci płaczą i lamentują. W Ap 18,7 Wielka Nierządnicza mówi sama o sobie: „zasiadam jak królowa i wdowę nie jestem [κάθημαι βασίλισσα καὶ χήρα οὐκ εἰμί], i z pewnością nie zaznam żałoby”.

³⁹ Zob. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran*, s. 235.

Dla interpretacji Ap 17 bardzo istotny wydaje się tekst z 1QpHab 9,3-7:

„3 i jak mówi: skoro ty ograbiłeś liczne narody, ciebie ograbiają wszystkie

4 pozostałe ludy. Wyjaśnienie tego odnosi się do ostatnich kapłanów jerozolimskich,

5 którzy gromadzą bogactwo i zdobycz [הון ובע] z grabieży ludów,

6 lecz w dniach ostatecznych [ולאחרית הימים] zostanie wydane ich bogactwo wraz z ich łupami [הונם עם שללם] w ręce

7 wojska Kittim, gdyż to oni są pozostałymi ludami”.

W powyższym tekście jest mowa o zdobywaniu bogactw dzięki grabieży. Podobny motyw pojawia się w Ap 18, gdzie mówi się o życiu w przepychu, o zdobywaniu bogactw dzięki nierządowi: „i królowie ziemi dopuścili się z nią nierządu, i kupcy ziemi doszli do bogactwa przez ogrom jej przepychu” (w. 3). Wielka Nierządnica zostaje ukarana, a wymierzona jej kara wiąże się również z utratą wszystkiego, co zostało zdobyte dzięki nierządowi: „bo w jednej godzinie przepadło tak wielkie bogactwo” (ὁ τοσοῦτος πλοῦτος) (w. 17).

Wszystkie te teksty wskazują, że kontynuują myśl proroków o nierządniczy, która zostanie ukarana za swoje zbrodnie. Opierając się na tekstach ze ST i Qumran, J. M. Ford sugeruje, że Wielką Nierządnicę z Ap 17 należałoby identyfikować raczej z Jerozolimą aniżeli z Rzymem. Przytacza on argumenty na poparcie swej hipotezy, m.in. fakt, że to przede wszystkim przymierze czyni z Izraela (Jerozolimy) wybrany naród i oblubienicę Boga, czego nie można powiedzieć o pogańskich krajach czy miastach. Jeśli więc nie ma „złamania przymierza”, nie ma też mowy o „cudzołóstwie”⁴⁰. Należy jednak zauważyć, że zarówno Izajasz, jak i Nahum mówią o miastach pogańskich jako o nierządnicach. Można jedynie przypuszczać, że autor Ap 17 zaczerpnął motyw nierządniczy, który w ST i Qumran odnosi się głównie do Jerozolimy i zastosował ten obraz do Rzymu. Istotny jest fakt, że zarówno w Ap 17-18, jak i w pismach qumrańskich, pojawia się wiele elementów podobnych, jeśli nie wręcz identycznych, które są używane w opisie miasta przedstawionego jako nierządnica.

⁴⁰ Zob. J. M. Ford, *Revelation*, s. 283-286.

Warto jeszcze zauważyć, że według Ap 17,1 Wielka Nierządnicza „siedzi nad wielu wodami”, które w w. 15 są zidentyfikowane jako „ludy i tłumy, narody i języki”. W 4QpNah pojawia się komentarz na temat wyrażenia „on gro[mi] morze i wysu[sza jej]” z Na 1,4, w którym autor stwierdza: „wyjaśnienie tego: morze to wszyscy Ki[ttim,] gdyż (...) dokon[ac] nad nimi sądu i wytepić ich z powierzchni [ziemi] wraz ze [wszystkimi] ich [przywó]dcami, których władza skończy się” (frag. 1+2, linie 3-4).

W Ap 17,14 pojawia się postać Baranka, przeciw któremu wystąpią królowie podlegli Wielkiej Nierządniczy. Baranek odnoszący zwycięstwo, jest nazwany „Panem panów i Królem królów” (κύριος κυρίων ἔστιν καὶ βασιλεὺς βασιλέων). Identyczne lub zbliżone do nich tytuły, zarówno w ST (np. Pwt 10,17; Dn 2,47; 4,37 /LXX/; Ezd 7,12), jak również w pismach qumrańskich są odnoszone do samego Boga (1QM 14,16: מלך המלכים; 4Q491 = 4QM^a frag. 8-10, linia 13: מלך המלכים; 4Q381 = 4QNon-Canonical Psalms B, frag. 76-77, linia 7: מלך מלכים)⁴¹.

Barankowi towarzyszą „ci, którzy są z nim: powołani, wybrani i wierni” (Ap 17,14). W ST termin „wybrani / wybrany” odnosi się do Izraela, natomiast w literaturze z Qumran jest używany w odniesieniu do członków wspólnoty. W 1QpHab motyw wybrania pojawia się razem z motywem wierności wobec przymierza oraz z ukaraniem tych, którzy je przekroczyli: „wyjaśnienie tego słowa: Bóg nie zniszczy swego ludu ręką narodów, lecz rękami swych wybrańców [בחריר] Bóg dokona sądu nad wszystkimi narodami. Podczas ich karcenia ukarzą wszystkich niegodziwych jego ludu, ci, którzy strzegli jego przykazań [שמרו את מצוותו] podczas jego ucisku” (5,3-6). W 4Q171 (= 4QpPs 2,5), w komentarzu do Ps 37,9 motyw wybrania łączy się z wypełnianiem woli Boga: „wyjaśnienie tego: są oni zgromadzeniem jego wybrańca, tymi, którzy wypełniają jego wolę” (המה עדה בחירונו שי רצונו), zob. też 1QpHab 9,12⁴². W tradycji świętej wojny to sam Bóg odnosi zwycięstwo nad wrogami. Podobnie jak w 1QM, w Apokalipsie Bogu towarzyszą również, oprócz istot niebiańskich, ludzie. Chociaż w Ap 17,14 nie jest wprost powiedziane, że „ci, którzy są z nim” uczestniczą w samej

⁴¹ Zob. D. E. Aune, *Revelation 17-22, passim*.

⁴² Zob. J. Coppens, *L'Élu et les élus dans les Écritures Saintes et les Écrits de Qumrân*, ETL 57/1981, s. 120-124.

walce, wydaje się słusznym przypuszczenie, że partycypując w zwycięstwie Baranka, wybrani uczestniczyli także w poprzedzającej ostateczny tryumf Baranka walce (zob. 7,1-9; 14,1-5).

Po ukaraniu i unicestwieniu Wielkiej Nierządniczy następuje w Ap 19,1-8 hymn uwielbienia, który poprzedza pojawienie się jeźdźca na białym koniu (19,11-21). Pojawia się on w kontekście liturgii niebiańskiej wysławiającej Boga za upadek Nierządniczy, zwycięstwo nad złem i ustanowienie przez Boga królestwa. Hymn nawiązuje do tradycji starotestamentalnej pieśni zwycięstwa, która pojawia się również w 1QM. Wzmianka o „krwi swoich sług” (w. 2) nawiązuje do „krwi proroków i świętych, i wszystkich zabitych na ziemi” z Ap 18,24, co jest echem Pwt 32,43-44, gdzie jest mowa o tym, że Bóg pomści krew swoich sług. W 1QM 1,5-7 znajduje się hymn sławiący zwycięstwo ludu Bożego i unicestwienia tych, którzy należą do działu Beliala. Hymn poprzedza wzmianka o gniewie, najprawdopodobniej samego Boga, który ostatecznie zniszczy róg (= siłę) Beliala⁴³. W 1QM 4,6, gdzie zostają wymienione poszczególne napisy na sztandarach, cztery z nich, a mianowicie „prawda Boga, sprawiedliwość Boga, chwała Boga, sąd Boga” (אל כשפט אל כבוד, אמת אל צדק אל כבוד), odpowiadają atrybutom przypisywanym Bogu w hymnie z Ap 19: ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ὅτι ἀληθινὰ καὶ δίκαια αἱ κρίσεις αὐτοῦ, „zbawienie i chwała, i moc [są] Boga naszego, bo wyroki Jego prawdziwe są i sprawiedliwe” (w. 2).

Hymn z Ap 19 przypisuje Bogu takie atrybuty jak potęga, zwycięstwo, chwała, sprawiedliwość. Podobnie jest w 1QM 11,4-5, gdzie przypomina się o tym, że Bóg okazał miłosierdzie Izraelowi, mimo jego grzechów: „do Ciebie należy walka! I od Ciebie pochodzi męstwo. Nie należy ono do nas i to nie nasza siła, nie ciężyzna naszych rąk dokonują bohaterских czynów, lecz twoja siła i moc twej wielkiej potęgi”.

Według 1QM, wojna Synów światłości z Synami ciemności będzie przebiegała w siedmiu etapach, w których trzy razy odniosą zwycięstwo Synowie światłości, a trzy razy zwyciężać będą Synowie ciemności. Siódme starcie będzie decydujące, a ostateczne

⁴³ Początek linii 5 w 1QM 1 jest nieczytelny. Y. Yadin, *The Scroll of the War*, s. 258 uzupełnia [בל יעל] קרן, „róg Beliala”, a wzmiankę w linii 4 o gniewie odnosi do Boga; zob. też J. M. Ford, *Revelation*, s. 316.

zwycięstwo odniosą Synowie światłości. Jest o tym mowa w 1QM 1,13-15:

„13 W bitwie trzy razy będą górować Synowie światłości, rozgromiając niegodziwość, i trzy (razy) przysposobi się wojsko Beliala, aby odwrócić los.

14 Chorągwie piechoty będą tracić odwagę, lecz moc Boga [אל וגבורה] umocni ser[ca Synów światłości]. Za siódmym razem wielka ręka Boga poskromi

15 [Beliala, wszyst]kich aniołów będących w jego władzy i wszystkich ludzi [jego działu]”.

Wydaje się, że Ap 19 reprezentuje ostatni etap, według 1QM siódmy, eschatologicznej wojny⁴⁴. W tej ostatniej fazie konfliktu dobra ze złem walkę prowadzić sam Chrystus – Słowo Boga (19,11-21). Symbolika tego obrazu jest głęboko zakorzeniona w tradycji starotestamentalnej o Bogu jako bohaterze wojny / wojowniku (Wj 15,3; Za 1,7-11; 6,1-8; Ha 3,4-15). W 1QM Bóg jest przedstawiony jako bohater wojny / wojownik ([גבורה המלחמה]), który stoi na czele armii pieszych i jeźdźców ([ברשינו]), zarówno ludzi jak i istot niebiańskich⁴⁵. 1QM 12,7-12 ukazuje Boga w następujący sposób:

„7 Jesteś Bogiem st[rasliwym] w twej królewskiej chwale. Zgromadzenie twych świętych jest pośród nas ku wiecznej pomocy. [Będziemy] gardzić królami, kpić

8 i szydzić z wojowników, gdyż Pan jest święty i Król chwały jest z nami wraz ze świętymi. Wojo[wnicy] armii aniołów są pośród tych, którzy należą do nas.

9 Waleczny wojownik [[גבורה המלחמה] jest w naszym zgromadzeniu i armia jego duchów jest wraz z naszymi pieszymi i naszymi jeźdźcami. Są [jak] chmury i jak opary rosy pokrywające ziemię,

10 i jak ulewny deszcz nawadniający sprawiedliwością wszystko, co na niej rośnie. Powstań, wojowniku [גבורה]! Weź sobie jeńców, chwalebny mężu! Weź

11 swój łup, ty, który dokonujesz bohaterских czynów! Złóż swą rękę na karku twych wrogów i twą nogę na górze poległych! Zmiażdż narody, twych przeciwników, a miecz twój

12 niechaj pożre grzeszne ciało!” (וחרבכה תואכל בשר אשמה)

⁴⁴ Zob. *tamże*, s. 316.

⁴⁵ Zob. *tamże*, s. 318-319.

Podobny obraz Boga jako wojownika pojawia się w 1QM 19,2-4. Również i tutaj jest mowa o Bogu, który niszczy swych wrogów i „pożera” ich swoim mieczem: „i twój miecz niech pożre ciało!” (וְחִרְבְּךָ תֹאכַל בָּשָׂר). Motyw miecza, jako narzędzia zniszczenia narodów pojawia się także w Ap 19,15, w odniesieniu do jeźdźca na białym koniu – Słowa Boga: „z jego ust wychodzi ostry miecz, by nim uderzył narody”. W Ap 19,11 do jeźdźca na białym koniu odnoszą się dwa atrybuty: jest on nazwany wiernym i prawdziwym, które to tytuły w tradycji ST często są określeniami samego Boga (Wj 34,6-7; Lb 14,18; zob. też Ap 6,10), natomiast w Apokalipsie są również tytułami Jezusa (3,14). Poza tymi określeniami, stwierdza się również, że sądzi on ze sprawiedliwością (Ap 19,11), co jest zwykłym atrybutem samego Boga (Ps 9,8; 72,2; 96,13). W 1QM 11,14 mówi się o Bogu, że wymierza sprawiedliwość wszystkim narodom „swoim słusznym wyrokiem”. W tekście Apokalipsy następuje połączenie motywu Boga jako wojownika z motywem przedstawiciela Boga (= Mesjasza), który tu jest nazwany „Słowem Boga” i przypisuje mu się prerogatywy królewskie przez obdarzenie go tytułem „Król królów i Pan panów” (17,14). Innymi słowy, atrybuty odnoszone w ST i w pismach qumrańskich do Boga, w Apokalipsie zostają przeniesione na Chrystusa. Jest to również aluzja do Iz 11,1-4, gdzie jest mowa o idealnym królu, o różdźce z pnia Jessego / odrośli Dawida (w. 1), który będzie „sądził ze sprawiedliwością” i tchnieniem swych ust zniszczy bezbożnych (w. 4). Bardzo interesujący jest tekst Komentarza do Izajasza (4QpIs^a), w którym tekst z Iz 11,1-4 jest interpretowany jako mesjański, a różdźka Jessego jest identyfikowana jako król i Mesjasz (frag. 8-10, linie 17-22):

„17 [Wyjaśnienie tego odnosi się do odrośli] Dawida, która stanie się w [dniach] ostat [ecznych ...]

18 [...] jego [wro]gów i Bóg wesprze go [duchem] odwagi (...)

19 [... t]ron chwały, ś [świętą] koronę i kolorowo haftowane szaty

20 [...] w jego ręce. Wszystkimi ludami będzie władać i Magog

21 [...] jego miecz będzie sądzić wszystkie ludy. I jak powiedział: nie

22 [będzie sądzić według tego, co widzą jego oczy,] i nie będzie rozstrzygać według tego, co słyszą jego uszy. Wyjaśnienie tego:

23 [...] i tak, jak uczą go, tak będzie sądzić, i według ich wypowiedzi [...] z nim wyjdzie jeden ze znamienitych kapłanów, a w jego ręce będą szaty ...”

Chociaż tekst jest bardzo fragmentaryczny, to jednak między jeźdźcem z Ap 19,11-21 a postacią opisaną w 4QpIs^a można wyodrębnić kilka cech wspólnych⁴⁶. Przede wszystkim jest to postać eschatologiczna, gdyż ukazuje się „w dniach ostatecznych” ([הַיָּמִים הַהֵם] בְּאַחֲרֵי הַיּוֹם), która będzie „władać wszystkimi ludami” ([וְאֵין] מִי יִמְשֹׁל) (וּבְכֹל). Należy przypuszczać, że postać, o której mowa w 4QpIs^a ma charakter królewski, o czym świadczy wzmianka o „tronie chwały” ([כִּסֵּא כְבוֹד]) i „świętej koronie” ([קִרְוֵי שָׁמַיִם]), podobnie jak w Ap 19,12, gdzie jest mowa w odniesieniu do jeźdźcy, że ma on na głowie wiele diademów (ἐπὶ τῆν κεφαλῆν αὐτοῦ διαδήματα πολλά). Postaci z 4QpIs^a nie przypisuje się jednak prerogatyw boskich, natomiast jeździec z Apokalipsy ma imię, którego nikt nie zna prócz niego (19,12), co może sugerować jego boski charakter, gdyż tylko Bóg jako wszechmogący może znać imię.

Jeździec na białym koniu, którym jest Słowo Boga, a więc zwycięski Chrystus, prowadzi do walki niebiańską armię: „a wojska, które są w niebie, na białych koniach mu towarzyszyły, [wszyscy] odziani w biały, czysty bisior” (Ap 19,14). Udział istot niebiańskich w wojnie eschatologicznej jest częstym motywem pojawiającym się w pismach qumrańskich (1QM 1,10-11; 7,6; 12,7-8; 15,14; 18,2; 1QH 18,34-35). Według Ap 19,14 zarówno jeździec, jak i towarzyszące mu wojska niebiańskie, są ubrani jednakowo: „w biały, czysty bisior” (βύσσινον λευκὸν καθάρων). Warto zauważyć, że w 1QM 6,10-15, w opisie jeźdźców i koni biorących udział w walce, zwraca się uwagę na podobny wygląd i uzbrojenie wszystkich wojowników.

Ukaranie i ostateczne zniszczenie wrogów jest przedstawione w Ap 19,15: „a z jego ust wychodzi ostry miecz, by nim uderzył narody: on paść je będzie laską żelazną i on tłoczy prasę wina zapalczego gniewu wszechmogącego Boga”. Autor łączy tutaj kilka tradycji ST interpretując je równocześnie w znaczeniu mesjańskim, a mianowicie tradycję o unicestwieniu bezbożnych (Iz 11,4) oraz o lasce żelaznej jako symbolu władzy (Ps 2,9), jak również nawiązuje do Iz 63,2-3, gdzie mowa jest o gniewie Boga wytłaczającego krew wrogów jak w tłoczni wina. Podobna interpretacja pojawia się w Psalmach Salomona: „aby różgą żelazną złamał całe ich bez-

⁴⁶ Zob. *tamże*, s. 319-320; D. E. Aune, *Revelation 17-22, passim*.

pieczeństwo i usunął bezbożne narody słowem ust swoich” (17,24). Mesjańska interpretacja Iz 11,4 jest obecna w 4QpIs^a: „[... ugodzi ziemię różgą swych ust, a tchnieniem swych warg śmierci niegodziwego. Sprawiedliwość będzie pasem na] jego [bi]odrach, a wierność pasem na jego lędźwiach]” (frag. 8-10, linie 15-16). Metafora miecza wychodzącego z ust nie pojawia się w Biblii, wydaje się jednak słuszne, że może być to połączenie tekstów z Iz 11,4 oraz Iz 49,2: „On (tj. Bóg) uczynił me usta jak miecz ostry”. W Hbr 4,12 słowo Boże jest porównane do miecza: „żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny”. W 1QSb 5,24 jest mowa o Księciu zgromadzenia (נשיא העדה), który jest opisywany jako postać mesjańska: „byś [smagał ludy] mocą twej [ręki,] byś twym berłem niszczył ziemię i tchnieniem swych warg uśmiercał niegodzi[wych]”. Miecz, który w ST jest często narzędziem kary wymierzonej przez Boga (Pwt 32,41; Iz 34,5-6; Jr 12,12; 47,6; Ez 32: 10; Ps 17,13), staje się metaforą sądu w czasach ostatecznych (Iz 27,1; 66,16; 1QM 6,3; 12,11-12; 15,3; 19,11). Ta myśl jest również wyraźnie wyrażona w 4QpIs^a, gdzie mowa jest o Mesjaszu, którego „miecz będzie sędzić wszystkie ludy” (frag. 8-10, linia 21).

W Ap 19,21 autor przedstawia ostateczny wynik walki, jaką prowadzi jeździec i jego armia, a jest nim ostateczne zwycięstwo: „a inni zostali zabici przez miecz [ἐν τῇ βουφύλαξ] Siedzącego na koniu, [miecz], który wyszedł z ust jego, a wszystkie ptaki najadły się ciała ich do syta”. W CD 19,10 jest mowa o wiernych Bogu, którzy się uratują w czasie jego nawiedzenia, natomiast „pozostali zostaną wydani pod miecz [ימסרו לחרב], gdy przyjdzie Mesjasz Aarona i Izraela”.

Rezultatem ostatecznego zwycięstwa jest uczestnictwo zwycięzców / wiernych w wiecznym życiu (= w Nowej Jerozolimie), gdzie Bóg będzie ich światłem, i gdzie będą dzielić panowanie z Bogiem oraz z Barankiem (Ap 20,11-15; 21,6-8.23.27; 22,3-5; por. z 1QM 1,8-9; 6,6; 12,16; 16,7-8).

Motywy Nowej Jerozolimy

Wielu uczonych dostrzega między wizją Nowej Jerozolimy z Ap 21,9-22,9 a opisem Nowej Jerozolimy, zwłaszcza w 4QpIs^d (= 4Q164) i w aramejskich tekstach o Nowej Jerozolimie (2QNJ; 4QNJ; 5QNJ;

11QNJ), istnienie licznych zbieżności⁴⁷. W Apokalipsie motyw Nowej Jerozolimy jest w pewnym sensie związany z motywem świątyni niebiańskiej, który podobnie jak w odniesieniu do motywu wojny eschatologicznej, przewija się niemal przez całą księgę (4-22). W rozdz. 4 znajduje się wizja niebiańskiej liturgii, w której wszystkie istoty oddają cześć Zasiadającemu na tronie. Rozdz. 5 wprowadza Baranka jakby zabitego, przedmioty używane w liturgii, takie jak harfy, czasze pełne kadzideł oraz modlitwy świętych. W rozdz. 7 pojawia się wielki tłum, który oddaje cześć Zasiadającemu na tronie i Barankowi. Również w rozdz. 8 wspomniany jest ołtarz znajdujący się przed tronem, naczynia na żar, kadzidła. W 11,19 jest wyraźnie mowa o świątyni w niebie: „potem Świątynia Boga w niebie [ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ] się otworzyła, i Arka jego Przymierza ukazała się w jego Świątyni”. W 14,15 jeden z aniołów wychodzi ze Świątyni, w 14,17 wychodzi następny anioł „ze Świątyni, która jest w niebie” (ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ), a w 14,18 trzeci anioł wychodzi od ołtarza. W 15,5 wizjoner widzi, że „została otwarta Świątynia Przybytku Świadectwa w niebie” (ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ), a ze Świątyni wychodzi siedmiu aniołów, mających wykonać siedem plag (w. 6). Rozdziały 21-22 wydają się punktem kulminacyjnym opisującym wygląd Niebiańskiej Jerozolimy.

Ap 21,9-10a stanowi wprowadzenie do wizji Nowej Jerozolimy. Właściwy opis zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego wyglądu Nowej Jerozolimy następuje w Ap 21,10b-22,5, który jest centralną i największą jednostką całej sekcji Ap 21-22.

W odniesieniu do opisu Nowej Jerozolimy interesujący jest tekst komentarza do Iz 54,11-12 z Qumran, 4QpIs^d (= 4Q164). Zachowany tekst jest fragmentaryczny, ale kilka elementów zdradza pewne analogie z Ap 21,9-21⁴⁸. Pewne paralele między 4QpIs^d a Ap 21,9-21 wydają się następujące: oba teksty odnoszą się do Nowej Jerozolimy, jak również opisują fundamenty miasta jako drogie kamienie. W 4QpIs^d liczba dwanaście (linia 4) odnosi się prawdopodobnie do kapłanów jako przywódców zgromadzenia dokonującym sądu za pomocą urim i tummim, natomiast w Ap 21,9-21 imiona

⁴⁷ Np. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, s. 328; J. M. Ford, *Revelation*, s. 342-343; D. E. Aune, *Revelation 17-22, passim*; J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 162-163; A. Y. Collins, *Revelation, Book of*, w: ABD V, s. 704.

⁴⁸ Zob. J. M. Ford, *Revelation*, s. 342-343; D. E. Aune, *Revelation 17-22, passim*.

dwunastu apostołów są zapisane na murach, których fundamentami są drogie kamienie, który nawiązuje do Wj 28,17-20)⁴⁹.

„1 ... cały Izrael jak pył w oku. Położę twoje fundamenty z szafi [rów. Wyjaśnienie tego dotyczy tych,]

2 [któr]zy założą radę zrzeczenia, kapłanów i lu[du...]

3 zgromadzenie jego wybranego jest jak kamień szafiru pośród kamieni. [Uczynię]

4 wszystkie twe blanki [z rubinów]. Wyjaśnienie tego dotyczy dwunastu [przywódców kapłanów, którzy]

5 oświecają zgodnie z wyrokiem urim i tummim (...)

6 brakujących z nich, jak słońce w całym swym świetle. I wsz[ystkie twoje bramy z granatów].

7 Wyjaśnienie tego odnosi się do przywódców plemion Izraela w [dniach ostatecznych ...]

8 i jego dział, pozycje ...”

Chociaż w tekście 4QpIs^d nie zachowała się nazwa Jerozolimy, to jednak opierając się na Iz 54,11-12, mówiącym o odbudowie Jerozolimy po powrocie z niewoli, można przypuszczać, że tekst qumrański odnosi się do odbudowy Jerozolimy w czasach ostatecznych (linia 7). W uzupełnionym tekście linii 7 pojawia się terminologia eschatologiczna: „przywódcy plemion Izraela w [dniach ostatecznych]” ([ראשי שבטי ישראל לא] ארית הימים). Można więc wnioskować, że cały komentarz odnosi się do opisu Nowej Jerozolimy w dniach ostatecznych⁵⁰.

W Ap 21,19-20 kolejne warstwy fundamentu miasta są przedstawione jako klejnoty w następującej kolejności: jaspis, szafir, chalcedon, szmaragd, sardoniks, krwawnik, chryzolit, beryl, topaz, chryzopraz, hiacynt i ametyst. Opis fundamentów wykonanych z drogich kamieni nawiązuje do tradycji o drogich kamieniach umieszczonych na pectorale Aarona (Wj 28,17-20; 39,10-13) oraz klejnotów na płaszczu króla Tyru (Ez 28,13). W Apokalipsie poszczególne warstwy fundamentu miasta zostają utożsamione z osobami apostołów: „mur miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwana-

⁴⁹ Zob. C. Grappe, *Le logion des douze trônes: Eclairages intertestamentaires*, w: M. Philonenko (red.), *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, Tübingen 1993, s. 207-208; D. E. Aune, *Revelation 17-22*, *passim*.

⁵⁰ M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, Washington 1979, s. 125.

ście imion dwunastu apostołów [δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων] Baranka” (21,14). Podobne utożsamienie fundamentów z ludźmi pojawia się w qumrańskim komentarzu do Księgi Izajasza. Według 4QpIs^d, fundamenty miasta identyfikowane jako poszczególne grupy w społeczności qumrańskiej, są szlachetnymi kamieniami, gdzie dwukrotnie wspomina się o szafirach: „położę twoje fundamenty z szafi[rów [בספירי]]” w linii 1 oraz „zgromadzenie jego wybranego jest jak kamień szafiru [כאבן הספיר] pośród kamieni” (linia 3). Autor komentarza identyfikuje fundamenty miasta uczynione z drogich kamieni (Iz 54,11) z różnymi grupami społeczności qumrańskiej, a mianowicie „radą zrzeczenia” (רצח החדר), „kapłanami” (כוהנים), „ludem” (העם), „zgromadzeniem jego wybranego” (עדת בחירו) oraz „dwunastoma” (שנים עשר).

W linii 4 występuje zwrot שנים עשר, „dwanaście”, ale nie ma pewności, co następowało dalej, ponieważ tekst jest nieczytelny. Najprawdopodobniej chodzi o przywódców, którzy byli kapłanami⁵¹. Tekst w liniach 4-7 opiera się głównie na Iz 54,11, gdzie mowa jest o Jerozolimie opisywanej za pomocą terminologii droгоценnych kamieni. W Ez 48,30-34 Nowa Jerozolima ma dwanaście bram noszących imiona dwunastu pokoleń Izraela. W Wj 28,15-30 na pectorale Aarona znajduje się dwanaście klejnotów symbolizujących dwanaście pokoleń Izraela. W Ap 21,12 dwanaście bram Nowej Jerozolimy mają wypisane imiona, które są „imionami dwunastu pokoleń synów Izraela” (τὰ ὀνόματα τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραήλ). Powiązania imion poszczególnych pokoleń Izraela z bramami Nowej Jerozolimy zapowiada realizację jednej z podstawowych koncepcji żydowskiej eschatologii, a mianowicie odnowienia dwunastu pokoleń Izraela w idealnej społeczności nowego Izraela, co często pojawia się w późniejszej literaturze biblijnej i pismach okresu międzytestamentalnego (Iz 49,5-6; 56,1-8; 60,3-7; 66,18-24; Jr 31,10; Ez 34,37; Za 8,7-8; Tb 13,5.13; 14,6-7; 2 Mch 1,27-29; 2,7.18; Jub 1,15-17; TestBen 9,2; PsSal 11; 17,28-31, 50). W Zwoju Świątyni (11QTemple) jest mowa o ofiarach,

⁵¹ J. M. Baumgarten, *The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation, and the Sanhedrin*, JBL 95/1976, s. 61, 63, uzupełnia tekst następująco: „dwunastu przywódców kapłanów, którzy...”; Y. Yadin, *Some Notes on the Newly Published Pesharim of Isaiah*, IEJ 9/1959, s. 39-42 uzupełnia jako „dwunastu kapłanów, którzy...” Zob. szerzej M. P. Horgan, *Pesharim*, s. 129.

które przyniosą do świątyni „[przywódcy] szczepów plemion Izraela” (18,14-16). Według Zwoju wojny (1QM) dwanaście pokoleń Izraela uczestniczy w kulcie świątynnym (2,2-3), jak również spośród wszystkich pokoleń będą zwotywni wojownicy biorący udział w walce (1QM 2,7-8).

W Ez 48,30-35 mury miasta będą mieć dwanaście bram, po trzy z każdej strony, nazwane według imion pokoleń Izraela (יִשְׂרָאֵל שְׁבֵטֵי): od strony północnej brama Rubena, Judy i Lewiego, od strony wschodniej brama Józefa, Beniamina i Dana, od strony południowej brama Symeona, Issachara i Zabulona, od strony zachodniej brama Gada, Asera i Neftalego. W Zwoju Świątyni (11QTemple) bramy dziedzińca środkowego (39,11-16) oraz bramy dziedzińca zewnętrznego (40,11-41,17) zostają nazwane imionami dwunastu synów Jakuba. Warto zauważyć, że w zwoju zostaje podkreślony wyrażenie בני ישראל „synowie Izraela”. Bramy są nazwane odpowiednio do imion synów Izraela / Jakuba (בני ישראל), nie zaś według nazw poszczególnych pokoleń Izraela (שבטי ישראל). Interesującą jest zwrot „pokolenia synów Izraela” (φυλών υἱῶν Ἰσραήλ) pojawiający się w Ap 21,12, który łączy obydwa określenia, a mianowicie „pokolenia” (φυλάκι שבטים) oraz „synowie” (υἱοί בנים). Według Zwoju Świątyni (11QT) zarówno dziedzińiec środkowy jak i zewnętrzny zawiera dwanaście bram, po trzy bramy z każdej strony, które są wymieniane w kierunku południowym poczynając od północno-wschodniego narożnika: na stronie wschodniej: bramy Symeona, Lewiego i Judy, na stronie południowej bramy Rubena, Józefa i Beniamina, na stronie zachodniej bramy Issachara, Zabulona i Gada, na stronie północnej bramy Dana, Neftalego i Asera⁵². Bardzo podobne rozmieszczenie bram pojawia się w dziedzińcu świątyni opisanej w 4Q544, frag. 1, kol. 1-2 (= 4QNowa Jerozolima). W opisie tym bramy występują w takim samym położeniu jak w Zwoju Świątyni na stronie północnej, wschodniej i zachodniej. Jedyna różnica pojawia się w kolejności bram na stronie południowej⁵³.

⁵² Zob. Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. I, s. 244, 255; zob. też L. H. Schiffman, *Architecture and Law*, s. 269, 273; J. M. Baumgarten, *The Duodecimal Courts of Qumran*, JBL 95/1976, s. 59-78.

⁵³ Zob. J. Starcky, *Jerusalem et les manuscrits de la Mer Morte*, Le Monde de la Bible 1/1977, s. 39; S. W. Crawford, *The Temple Scroll*, 39-40; M. Wise, *The Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, SAOC 49, Chicago 1990, s. 78 sugeruje, że w Zwoju

Zarówno w Apokalipsie jak i w pismach qumrańskich opis Nowej Jerozolimy pojawia się w formie wizji, która zostaje ukazana wizjonerowi za pośrednictwem istoty niebiańskiej⁵⁴. W Ap 21,9-10 pojawia się anioł, którego zadaniem jest ukazanie wizjonerowi miasta: „i przyszedł jeden z siedmiu aniołów (...), i do mnie odezwał się, mówiąc: chodź, ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka, (...) i ukazał mi miasto święte [καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν], Jeruzalem” (zob. też 22,1). Zwrot wyrażający „ukazanie” (׳יִיָּפֵס, „pokazał mi”) wizjonerowi miasta pojawia się kilkakrotnie w tekstach qumrańskich opisujących Nową Jerozolimę: 2Q24 = 2QNJ ar, frag. 1, linia 3; 4Q554 = 4QNJ^a ar, frag. 1, kol. 2, linia 15; kol. 3, linia 20; 4Q555 = 4QNJ^b ar, frag. 1, linia 3; 5Q15 = 5QNJ ar, frag. 1, kol. 1, linie 2 i 15; kol. 2, linia 6; 11Q18 = 11QNJ ar, frag. 16, linia 6; frag. 18, linia 1.

Według Ap 21,15 anioł ukazujący wizjonerowi miasto „święte miał złotą trzcinę jako miarę, by zmierzyć miasto i jego bramy, i jego mur” (por. 11,1, gdzie trzcinę do zmierzenia świątyni otrzymuje sam wizjoner). W następnych wierszach (16-17) autor Apokalipsy podaje wymiary miasta, które ma kształt czworoboku i wynosi 12000 stadiów, liczbę symboliczną wyrażającą ogrom i doskonałość miasta (ok. 2280-2520 km!). Grecka miara o nazwie stadion (στάδιον) była równa ok. 190-210 m, i odpowiadała ok. 600 stopom greckim (tzw. stadion attycki wynosił 607 stóp, stadion olimpijski 630 stóp).

Postać anioła z przyrządem mierniczym pojawia się w Ez 40,3,5 i Za 2,6. W opisach Nowej Jerozolimy z Qumran (4Q554, 4Q555, 5Q15) pojawia się istota niebiańska, która dokonuje pomiaru miasta. Anioł mierzy mury miasta, które mają kształt prostokąta i wynoszą 140 na 100 res, natomiast cały obwód murów wynosi

Świątyni i w 4QNowa Jerozolima bramy są umieszczone w tym samym porządku. Por. F. Garcia-Martinez, *The „New Jerusalem” and the Future Temple of the Manuscripts from Qumran*, w: tenże, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, STDJ 9, Leiden 1992, s. 185; M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction*, JSPSup 25, Sheffield 1997, s. 80-81.

⁵⁴ H. Stegemann, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalypitik*, w: D. Hellholm (red.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen 1983, s. 517-518; D. E. Aune, *Revelation 17-22, passim.*; J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 59.

480 res. Teksty o Nowej Jerozolimie z Qumran posługują się następującymi miarami: trzcina (קנה), łokiec (אמה) i res (sg. רס / רסא, pl. רסיין / רסאיין). O ile system mierzenia jest jasny, to trudności pojawiają się przy określeniu dokładnej wartości poszczególnych miar. W opisie Nowej Jerozolimy dane są podawane w trzcinach wraz z podaniem ich odpowiednika w łokciach (1 trzcina = 7 łokci). Nie jest jednak możliwe precyzyjne określenie wartości łokcia (tzw. łokiec zwykły = ok. 45 cm, lub łokiec królewski = ok. 52-55 cm). Co za tym idzie, również sprecyzowanie dokładnej wartości miary określanej terminem res, również jest niemożliwe i pojawiają się na ten temat różne hipotezy⁵⁵. M. Broshi, przyjmując, że 1 łokiec = 50 cm, oblicza długość muru miasta wynoszącą 140-100 res, jako 21-30 km⁵⁶. F. García Martínez oblicza, że 1 res = 63 trzciny = 441 łokci = 229 m, a więc długość muru wynosiłaby 23-32 km⁵⁷. Według obliczeń, które przeprowadził M. Chyutin, długość muru wynosiła ok. 18,5-26 km, a całego obwodu ok. 90 km⁵⁸. Niezależnie od przyjętej wartości, jaką miała miara określona terminem „res”, warto zwrócić uwagę, że wszystkie te wartości są stosunkowo duże i należy przypuszczać, że przede wszystkim mają one znaczenie symboliczne, podobnie jak w Apokalipsie. Podobne, gigantyczne wartości, są podane w odniesieniu do rozmiarów kompleksu świątynnego w 11QTemple 40,8, gdzie dziedziniec zewnętrzny w kształcie kwadratu miał ok. 1600-1600 łokci długości, co równałoby się wartości ok. 720-880 m. Jak zauważa M. Broshi, powierzchnia kompleksu świątynnego opisanego w 11QTemple równałaby się powierzchni całego miasta Jerozolimy w II w. przed Chr.⁵⁹

Według Ap 21,16 miasto ma kształt kwadratu, którego długość i szerokość są takie same: „a miasto układa się w czworobok [τετράγωνος], i długość jego tak wielka jest, jak i szerokość (...), dłu-

⁵⁵ F. García-Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, s. 190-191.

⁵⁶ M. Broshi, *Visionary Architecture and Town Planning*, w: D. Dimant, L. H. Schiffman (red.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, STDJ 16, Leiden 1995, s. 12.

⁵⁷ F. García-Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, s. 192-193.

⁵⁸ M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll from Qumran*, s. 75-76.

⁵⁹ M. Broshi, *The Gigantic Dimensions of the Visionary Temple in the Temple Scroll*, w: H. Shanks (red.), *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the Biblical Archaeology Review*, New York 1992, s. 115. Zob. Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. I, s. 252-252; S. W. Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts*, s. 39.

gość, szerokość i wysokość jego są równe”. W świątyni Salomona kształt kwadratu miało Świąte świętych, którego wymiary wynosiły 20-20 łokci (1 Krl 6,20; 2 Krn 3,8). Kształt kwadratu, jako podstawa planu świątyni pojawia się w Ez 40-48 (41,21; 43,16; 45,1; 48,20) oraz w 11QTemple⁶⁰. Według Ez 42,20 długość muru miasta wynosiła 500-500 łokci, również kształt kwadratu miało Świąte świętych (20-20 łokci). W opisie samej świątyni, jak i całego kompleksu świątynnego w 11QTemple, kształt kwadratu (20-20 łokci) ma Świąte świętych (עשרים באמה מרבע), „dwadzieścia łokci w kwadracie”, kol. 4,13). Plan kwadratu mają również wszystkie dziedzińce świątyni: wewnętrzny (wewnątrz murów 280-280 łokci, zewnątrz murów 294-294 łokci)⁶¹, środkowy (480-480 łokci)⁶² oraz zewnętrzny (1590-1590 łokci lub 1604-1604 łokci)⁶³.

W Ap 21,18 jest mowa o tym, że miasto, „to czyste złoto [χρυσίου καθαρόν], podobne do szkła czystego”, podobnie jak ulica / rynek miasta (w. 21). W 11QTemple kilkakrotnie wzmiankuje się o różnych częściach świątyni, które były wyłożone złotem (4,14; 31,8; 32,10; 36,11; 39,3; 41,16-17).

Mimo wielu wspólnych elementów, zwłaszcza na płaszczyźnie literackiej, istniejących pomiędzy Apokalipsą a pismami qumrańskimi występujące w opisie Nowej Jerozolimy, znacząca różnica pojawia się w Ap 21,22, gdzie wizjoner stwierdza, że nie ma w niej świątyni: „a świątyni w niej nie dojrzałem [καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ], bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek”. Z tekstów o Nowej Jerozolimie z Qumran, chociaż zachowały się fragmentarycznie, jasno wynika, że w Nowej Jerozolimie znajdować się będzie świątynia, ponieważ często występują w nich odniesienia do czynności kultycznej kapłanów. Teksty o Nowej Jerozolimie, podobnie jak pisma qumrańskie w ogólności, krytyczne odnosiły się do aktualnie istniejącej świątyni w Jerozolimie i spr-

⁶⁰ Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. I, s. 190.

⁶¹ Zob. tamże, t. I, s. 204-205; L. H. Schiffman, *Sacred Space: The Land of Israel in the Temple Scroll*, w: A. Biran, J. Aviram (red.), *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June-July 1990*, Jerusalem 1993, s. 400.

⁶² Zob. Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. I, s. 243; zob. też L. H. Schiffman, *Archaeology and Law*, s. 273; J. Maier, *The Temple Scroll: An Introduction, Translation and Commentary*, s. 98-101.

⁶³ Zob. Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. I, s. 253; zob. też L. H. Schiffman, *Archaeology and Law*, s. 273.

wowanego w niej kultu, ale jednocześnie podkreślały istnienie idealnej, oczyszczonej świątyni, która będzie istniała w Nowej Jerozolimie. Według J. J. Collinsa jest to podstawowa różnica między koncepcją Nowej Jerozolimy istniejącej w pierwotnym Kościele a społecznością z Qumran⁶⁴.

Zastanawiające jest w opisie Nowej Jerozolimy stwierdzenie wizjonera: „świątyni w niej nie dojrzałem” (w. 22a), zwłaszcza mając na uwadze wcześniejsze wzmianki o istnieniu świątyni w Niebiańskiej Jerozolimie (11,19; 14,15.17; 15,5.6.8; 16,1.17), natomiast w 3,12 pojawia się wyraźna wzmianka o świątyni Boga w łączności z Nową Jerozolimą (por. 7,15). Koncepcja istnienia świątyni w Nowej (= Niebiańskiej) Jerozolimie obecna w judaizmie zakładała istnienie również świątyni. To właśnie istnienie świątyni była podstawą i rękojmią świętości miasta Jerozolimy. W 11QTemple pojawia się wyrażenie עיר המקדש „miasto Świątyni”, w odniesieniu do którego Bóg zapowiada, że w nim „umieści swe imię” oraz w nim mieszka (45,7-18)⁶⁵. W tekstach o Nowej Jerozolimie, zwłaszcza 2Q24 (2QNJ ar) oraz 11Q18 (= 11QNJ ar), opis miasta następuje po opisie świątyni, która się w nim znajduje⁶⁶.

W w. 22b autor Apokalipsy podaje wyjaśnienie dlaczego w Nowej Jerozolimie nie ma świątyni: „bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek”. W odniesieniu do tego stwierdzenie interesujący jest tekst 4Q511 (= 4QShir^b): „Bóg sam [jest] jest wieczną świątynią [אלוהים לו למקדש], i czystość będzie wśród wybranych⁶⁷”. Warto zwrócić również uwagę na problematyczny tekst w Iz 8,14, gdzie pojawia się stwierdzenie, że „On (tj. Pan zastępów) stanie się świątynią” (וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ; LXX: ἁγίασμα).

W w. 25 wizjoner stwierdza, że bramy miasta będą wciąż otwarte: „i za dnia bramy jego nie będą zamknięte, bo [już] nie będzie tam nocy”, co nawiązuje do Iz 60,11 i Za 14,7. W następnym wierszu jest wzmianka o królach ziemi / narodach, którzy wnoszą do miasta „przepyck i skarby narodów” (w. 26). Motyw otwartych bram, jak również przynoszenie do Jerozolimy skarbów i dóbr należących do

⁶⁴ J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 162.

⁶⁵ Zob. Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. I, s. 280.

⁶⁶ F. Garcia-Martinez, *Qumran and Apocalyptic*, s. 199-200.

⁶⁷ Zob. M. Baillet, *Qumran Grotte 4. III*, DJD 7, Oxford 1982, s. 237-238.

narodów pogańskich, pojawia się również w pismach qumrańskich⁶⁸. W 1QM 12,12-13 jest mowa o radości Jerozolimy:

„12 Ciesz się wielce Syjonie! Objaw się pośród uwielbień Jerozolimo! Radujcie się wszystkie miasta Judy! Trzymaj otwarte

13 twe bra[my] nieustannie [פתחי שער[י]ך תמיד], by przynosili ci bogactwa narodów [חיל גוים]! Ich królowie będą ci służyć i będą ci oddawać pokłon wszyscy gnębiciele twoi”.

Wnoszenie do miasta Bożego przepychu / chwały (δόξα) oraz bogactwa / czci (τιμη), przez narody pogańskie w czasach ostatecznych jest zapewne znakiem ich nawrócenia do Boga, co jest częstym motywem występującym w ST oraz w literaturze międzytestamentalnej (Iz 45,20.22.24; Za 2,11; 8,23; Tb 13,11; 14,6; 1 He 10,21; TestJudy 25,5; TestAsera 7,3). Bardzo zbliżony do Ap 21,26 tekst pojawia się w 4Q504 (= 4QDibHam^a): „i wszystkie narody [הגוים וכויל] zobaczą twoją chwałę, gdyż stałeś się święty w twoim ludzie, Izraelu. I dla twego wielkiego imienia przyniosą swe ofiary: srebro, złoto, drogie kamienie, wraz ze wszystkimi wspaniałościami swoich ziem” (frag. 1-2, kol. 4, linie 8-11).

Opisując stan Nowej Jerozolimy, w w. 27 autor Apokalipsy stwierdza, że „nie wejdzie do niej nic nieczystego” (ὅτι μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν ἢ πᾶν κοινὸν ἢ), gdzie pojęcie miasta może być widziane jako metafora zbawienia, „wejścia do” królestwa Bożego. Podobna koncepcja zakazująca wstępu określonym ludziom pojawia się w Pwt 23,2-9, gdzie kilkakrotnie występuje wyrażenie: „nie wejdzie (...) do zgromadzenia Pana” (לֹא יבוא ... בקהל יהוה). Niekiedy ze względu na świętość i czystość świątyni zakaz wstępu osobom nieczystym obejmował cały obszar Jerozolimy. Według Iz 52,1 „już nie wejdzie nigdy do ciebie (tj. Jerozolimy) żaden nieobrzezany ani nieczysty” (טמא), por. Iz 35,8; 1QH 14,20-21. O zakazie wstępu różnym kategoriom ludzi do świątyni niebiańskiej, którą zbuduje sam Bóg w czasach eschatologicznych jest mowa w 4Q174, frag. 1-3, kol. 1, linie 1-4 (= 4QFlorilegium), gdzie autor komentując 2 Sm 7,10 i Wj 15,17-18 stwierdza⁶⁹:

„1 ... i nieprzyjaciel [nie będzie go dręczyć więc]ej, [ani] syn bezprawia [więcej gnębić] go tak, jak na początku, od dnia, w którym

⁶⁸ Zob. D. E. Aune, *Revelation 17-22, passim*.

⁶⁹ Zob. D. Flusser, *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. vii*, IIEJ 9/1959, s. 103-104.

- 2 [ustanowiłem sędziów] nad moim ludem Izraelem. Odnosi się to do domu, który [on wzniesie w] ostatnich dniach **הימים** [ב]אחרית, jak zostało napisane w Księdze
- 3 [Mojżesza: Świątynię Pana wz]niosą twoje ręce, Yhwh będzie królować na wieki wieków. Odnosi się to do domu, do którego nie wejdzie **לוא יבוא**]
- 4 (...) Ammonita, Moabita, bękart, obcy ani osiedleniec nigdy, gdyż moi święci są tam”.

Według 11QTemple czystość kultyczna świątyni wykluczająca wejście do niej obcych, kobiet i dzieci (39,5-9) zostaje rozszerzona na całe miasto zakazując do wstępu do niego nieczystym z powodu kontaktów seksualnych, przez kontakt ze zmarłymi, ślepym i trędowatym (45,7-18)⁷⁰. W 4QTemple 47,3-5 jest mowa o czystości miasta, w którym znajduje się świątynia:

- „3 ich miasta będą czyste i (...) na zawsze. I miasto **ירע**,
4 które poświęcę, umieszczając moje imię i [moją] Świątynię
w nim,] **[[שי בתוכה]]** [ומקד] będzie czyste i święte
5 od wszystkich rodzajów wszelkich nieczystości **[לכול טמאה]**, które mogą je skałać”.

Zwrot **כול טמאה**, „wszelka nieczystość”, występujące w linii 5 jest identyczne z wyrażeniem **πᾶν κοινόν** pojawiającym się w Ap 21,27. Warto zauważyć, że według Ap 21,12 przy każdej z bram miasta zostaje postawiony anioł, którego zadaniem prawdopodobnie jest strzec wejścia do miasta tym, którzy są niegodni wstąpienia do świętego miasta (zob. Iz 52,6; Rdz 3,23)⁷¹. Termin **κοινόν**, użyty w Apokalipsie tylko w tym miejscu, oznacza „nieczystość rytualną” lub „coś, co nie jest święte”, *profanum*, którego synonimem jest termin **ἀκάθαρτος** oznaczający „nieczystość”, zwłaszcza w odniesieniu do nieczystości kultycznej. Oba terminy odnoszą się do czystości kultycznej, która w religijnej koncepcji judaizmu odgrywała centralną rolę (Kpł 10,10; 1 Mch 1,47.62; 4 Mch 7,6), natomiast w pierwotnym Kościele jej znaczenie zostało przeniesione na sferę moralną (Mt 15,11.18.20; Mk 7,2.5.15.18.20.23; Dz 10,14.15; 11,8.9; 21,28; Rz 14,14). W ST czasownik **טמא**, „być nieczystym” jest często używany w odniesieniu do ludzi zanieczyszczonych z różnych powo-

⁷⁰ Zob. L. H. Schiffman, *Exclusion from the Sanctuary and the City of the Sanctuary in the Temple Scroll*, HAR 9/1985, s. 301-320.

⁷¹ A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 278.

dów, co prowadzi do wyłączenia z kultu. Ezechiel mówi o nieczystości w powiązaniu z bałwochwalstwem (14,11; 20,7; 18,31; 22,3-4; 23,7.13-17; 37,23). Również wiele tekstów traktuje nieczystość nie tylko jako stan człowieka w odniesieniu do kultu, ale również w kategoriach stanu moralnego (Kpł 16,16.19; Iz 6,5; Lm 1,8-9; 4,15; Ez 14: 11; Za 13,1-2).

W Ap 22,1-2 autor przedstawia Nową Jerozolimę używając terminologii związanej z ogrodem Eden. Motyw powrotu w czasach ostatecznych do pierwotnego stanu idealnej harmonii pojawia się często w literaturze charakterze apokaliptycznym (np. 1 Hen 90,33-36; 4 Ezd 8,52; 2 Ba 4,1-7; TestDana 5,12-13)⁷².

Autor Apokalipsy wykorzystuje dwa motywy, a mianowicie motyw „rzeki wody życia” (ποταμὸν ὕδατος ζωῆς) w w. 1, będący nawiązaniem do Ez 47,1-12 oraz motyw „drzewa życia” (ξύλον ζωῆς) w w. 2, stanowiącego aluzję do Rdz 2,9; 3,22. Oba te motywy pojawiają się w 1QH 16,5-7:

„5 [... by założyć] plantację cyprysów i wiązów, wspólnie z cedrami, na twoją chwałę. Drzewa

6 życia [עצי חיים] przy sekretnym źródle, ukryte pośród drzew (rosnących) przy wodzie. Winny wypuścić odrośl wiecznej plantacji,

7 zapuścić korzenie, zanim wypuszczą. Ich korzenie osiągną żyły wodnej. Otworzy się na wodę życia [למים חיים], ze swym pniem

8 stając się wiecznym źródłem”.

Wyrażenie „wody życia” (מין חיים) pojawia się również w aramejskim fragmencie należącym do tekstów o Nowej Jerozolimie 11Q18 (= 11QNJ ar). Zachowany tekst jest jednak bardzo fragmentaryczny i trudno ustalić w jakim bliższym kontekście to wyrażenie się pojawia. Wzmianka o drzewie życia pojawia się w Apokalipsie kilkakrotnie (2,7; 22,2.14.19). W Psalmach Salomona drzewo życia z raję jest metaforą wiernych Bogu. Podobna koncepcja pojawia się również w pismach qumrańskich (1QH 14,14-19; 18,25-26). Warto zauważyć, że niektórzy z egegetów rozumieją wyrażenie drzewo życia z Ap 22,2 w sensie kolektywnym, oznaczającym wieńczących⁷³.

⁷² Zob. D. E. Aune, *Revelation 17-22, passim*.

⁷³ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 284; J. M. Ford, *Revelation*, s. 346.

* * *

Pomimo istnienia wielu zbieżności między Apokalipsą a pismami odnalezionymi w Qumran, zarówno na płaszczyźnie literackiej, jak i w odniesieniu do motywów, trudno doszukać się w nich bezpośrednich zależności. Istnienie licznych wspólnych elementów świadczy jedynie o korzystaniu z wspólnych tradycji. W odniesieniu do motywu świętej wojny, mającej tu charakter konfliktu o charakterze eschatologicznym, jest to przede wszystkim tradycja o świętej wojnie obecna w tekstach Starego Testamentu i mitycznej literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, natomiast w odniesieniu do motywu Nowej Jerozolimy są to teksty prorockie, zwłaszcza Ez 40-48 oraz Iz 54,11-12.

ks. Marek PARCHEM

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się pozycja

Eugeniusz Sakowicz

**PRYNCPYPIA DIALOGU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
Z RELIGIAMI DALEKIEGO WSCHODU I INDII**

Dystrybucję prowadzi:
Wydawnictwo Uniwersytetu
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel./fax (0-22) 839 89 85
www.uksw.edu.pl, www.ika.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl

