

Waldemar Linke

Księga Ezechiela w Apokalipsie według św. Jana

Collectanea Theologica 77/4, 79-101

2007

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.

WALDEMAR LINKE, WARSZAWA

KSIĘGA EZECHIELA W APOKALIPSIE WEDŁUG ŚW. JANA

Księga Ezechiela uważana jest za najstarsze pismo typu apokaliptycznego. Znanca przedmiotu, o. Ugo Vanni SJ, twierdzi: „Pierwszym chronologicznie pismem apokaliptycznym, które zostało określone jako takie, jest Księga Ezechiela, wyrażająca zwłaszcza w rozdziałach 38 i 39 bardzo wyostrzoną świadomość misji prorockiej i jednocześnie wyróżniająca się wybujałą formą literacką, co stanowi pierwsze objawy przejścia od prorocstwa do apokaliptyki”¹. Księga Ezechiela pozostawała ciągle przedmiotem zainteresowania i lektury „zwłaszcza w kręgach o nastawieniu apokaliptycznym i mistycznym”². Nie zaskakują więc związki, istniejące między Ez a Ap, i badania nad nimi³.

Związki te można znaleźć na wielu płaszczyznach. Najbardziej uchwytne jest oczywiście badanie podobnych tekstów obydwu ksiąg i opisywanie zbieżności oraz różnic między nimi. Jest to z całą pewnością poziom najbardziej wymierny, jednak trzeba też uznać, że najbardziej ograniczający obszar badań. Poszerza go nieco poszukiwanie wersji tekstu Ez, z jakiej korzystał autor Ap. Warto jednak

¹ U. Vanni, *Apocalittica* w: P. Rossano, G. Ravasi, A. Ghirlanda (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 2001, s. 98.

² J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, Brescia 1997, s. 207.

³ A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ézechiele dans l'Apocalypse*, Bib 43/1962, s. 436-476; F. Rousseau, *L'Apocalypse et le livre d'Ézechiele*, w: *L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament. Structure et préhistoire du texte*, Paris 1971, s. 161-171; J. M. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation* (mps niepublikowany), Harvard University 1985; R. G. Bratcher, *Old Testament Quotations in the New Testament. Helpers for Translators*, London-New York-Stuttgart 1987, s. 79; J. P. Ruiz, *Ezekiel in the Ap 16,17 – 19,10*, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1989, *passim*; U. Vanni, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi*, Roma 1990, *passim*; M. Bachmann, *Himmlisch: Der „Tempel Gottes“ von Apk 11: 1, NTS 40/1994*, s. 474-480; M. Jauhainen, *The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2)*, *Biblica* 83/2002, s. 507-526; B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004; D. Sängler (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, BTS 76, Neukirchen-Vluyn 2006, *passim*.

pokusie się o badanie na wyższych poziomach: zależności struktury literackiej obydwu ksiąg i ich teologii. Dlatego niniejsze przedłożenie składać się będzie z trzech zasadniczych części poświęconych kolejno: tekstowi Ez wykorzystanemu w Ap, podobieństwom strukturalnym między tymi dwiema księgami i zależnościami teologicznym między nimi.

Badanie zależności między Ez a Ap ma już swoją historię. Powstało wiele studiów śledzących konkretne zależności tekstowe, które dały ciekawe wyniki szczegółowe⁴. Problem ten nabral szczególne znaczenia dzięki studiom É.-M. Boismarda, których zasadniczym celem było zidentyfikowanie prostych dokumentów o charakterze apokaliptycznym, złożonych przez redaktora w jeden niespójny – zdaniem francuskiego badacza – korpus literacki, znany dziś jako Apokalipsa według św. Jana⁵. Użytek, jaki te dokumenty robiły ze świętych pism judaizmu, a zwłaszcza z Ez, byłby jednym z kryteriów pozwalających na ich rozróżnienie. Jak cała teoria Boismarda, także i to jej szczegółowe założenie, które dotyczy Ez, budzi dziś poważne zastrzeżenia. Bardziej szczegółowa analiza doprowadziła bowiem do podważenia zbyt pochopnie przyjętych twierdzeń⁶.

Pionierskie jednak i znacznie kompletniejsze jest studium o. A. Vanhoye SJ⁷. To ono wyznaczyło główne kierunki badań w tej dziedzinie i zakreśliło szerokie pole poszukiwań. Badacz ten zwrócił bowiem uwagę na wielką rozmaitość form korzystania autora Ap ze Starego Testamentu w ogóle, w tym Ez. Stworzył podstawę do przekonania, iż to LXX jest podstawowym tekstem, na którym opierają się aluzje literackie Ap do Ez. F. Rousseau⁸ usiłował uzupełnić listę zależności między omawianymi księgami oraz powiązać użycie tekstu Ez w Ap ze strukturą jed-

⁴ A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ézéchiele dans l'Apocalypse*, Bib 43/1962, s. 436-476; F. Rousseau, *L'Apocalypse et le livre d'Ézéchiele*, s. 161-171; M. Bachmann, *Himmlich: Der „Tempel Gottes“ von Apk 11: 1*, s. 474-480; M. Jauhainen, *The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2)*, s. 507-526; M. Bachmann, *Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel*. w: D. Sängler (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, s. 61-83.

⁵ M.-É. Boismard, „L. Apocalypse” ou „Les Apocalypses” de Jean, RB 56/1949, s. 507-541; tenże, *Notes sur l'Apocalypse*, RB 59/1952, s. 161-181.

⁶ J. P. Ruiz, *Ezechiel in the Ap 16,17 – 19,10, passim*.

⁷ A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ézéchiele dans l'Apocalypse*, s. 436-476.

⁸ F. Rousseau, *L'Apocalypse et le livre d'Ézéchiele*, s. 161-171.

nej i drugiej księgi. Podjęty przez nas problem jest szczególnie żywo i obszernie dyskutowany w egzegezie niemieckiej⁹.

Teksty Ez wykorzystane w Ap

Najbardziej naturalne wydaje się przypuszczenie, że autor Ap posługiwał się hebrajskimi tekstami proroków¹⁰. Uważa się bowiem, że podłoże tej księgi jest semickie¹¹, a niektórzy sądzą nawet, że semicki był jej oryginał niezręcznie przełożony na język grecki¹². Do takich wniosków prowadziło studium „osobliwej, niezdarnej raczej greki Jana”¹³. Czy zawsze uważne badanie tekstu potwierdza tę intuicję? Przecież adresatami Ap są wspólnoty kościelne Azji Mniejszej, gdzie znajomość hebrajskiego nie musiała być oczywista czy powszechna.

Warto jednak przyrzeć się poszczególnym tekstom. Oczywiście, nie sposób dokonać kompletnego wyczerpania nawiązań do Ez w Ap. Dokonujemy wyboru tekstów, które są reprezentantami pewnych typowych sytuacji.

Najpierw spójrzmy na przykład zapożyczenia terminologicznego. Zbawieni i „odkupieni od ziemi” są określani jako ἀπαρχή („pierwociny”) (Ap 14,4)¹⁴. D. E. Aune dowodzi, że termin ten nie mógł w Ap 14,4 zostać użyty pod wpływem Septuaginty i że jest on odpowiednikiem hebrajskiego בכור¹⁵. W zależności od formy gramatycznej (liczby i rodzaju) rzeczownik ten może mieć różne znaczenie. Forma męska ma znaczenie „pierwociny owoców” i pojawia się prawie zawsze w kontekście kultowym ofiary z pierwszych płodów

⁹ B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes, passim*; D. Sängler (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, passim*.

¹⁰ Charakterystyczne jest stanowisko przedstawione przez A. Lancellotti, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, RivBib 14/1966, s. 369-384.

¹¹ U. Vanni, *Apocalittica*, s. 90-91.

¹² Aramejski oryginał Ap postulował C. C. Torrey, *The Apocalypse of John*, New Haven 1958, hebrajski zaś – R. B. Y. Scott, *The Original Language of the Apocalypse*, Toronto 1928. Interesujące podsumowanie dyskusji zob. S. E. Porter, *The Language of the Apocalypse in Recent Discussion*, NTS 35/1989, s. 582-603.

¹³ J. M. Court, *Objawienie św. Jana*. w: R. J. Coggins, J. L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, Warszawa 2005, s. 632-635, zvl. s. 633.

¹⁴ W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*, RSB 18, Warszawa 2005, s. 291-292.

¹⁵ E. D. Aune, *Revelation*, t. 2, s. 814-818.

(Kpł 2,14; 23,17; 2 Krl 4,24)¹⁶. Jako rzeczownik kolektywny (formalnie liczba pojedyncza) oznaczać może pierwotne potomstwo ludzi (Wj 11,5; 12,12.29; Lb 3,12.43.45; 8,18; Lb 33,4; Ps 78,51; 105,36). Ten sam rzeczownik kolektywny może odnosić się do pierwotnych zwierząt, które przeznaczano na ofiarę (Wj 13,2.13). Czasem grupy te traktowane są łącznie (Wj 13,15; 34,20; Lb 3,13.41; 8,17; 18,15). Forma żeńska odnosi się do pierwocin trzody (Rdz 4,4; Pwt 12,6.17) lub trzody i ludzi łącznie (Ne 10,37). Także ta forma ma kontekst kultowy. Rzeczownik ten nie zawsze jest tłumaczony w Septuagincie przez ἀπαρχή, dzieje się tak tylko w Ps 77,51 i 104,36.

Gdyby przyjąć dla Ap 14,4 kontekst Septuaginty, to na szczególną uwagę zasługuje Księga Ezechiela. Aż 15 wersetów tej wersji Ez zawiera termin ἀπαρχή, co przy 64 wersetach w całej Septuagincie stanowi liczbę znaczącą (23,4%). Prawie zawsze w greckim przekładzie Księgi Ezechiela rzeczownik ἀπαρχή tłumaczy hebrajski rzeczownik דָּרֹבָה („dar”, „ofiara”). Często, bo aż trzynastokrotnie, pojawia się on w opisach nowej świątyni. Jednak dla nas szczególnie ważne jest aż dwukrotne użycie ἀπαρχή w Ez 20,40. Wers ten bowiem opisuje sytuację Izraela po osądzeniu – oddzieleniu od opornych (w. 38). Na świętej górze Boga oczyszczony Izrael sprawuje kult (służy Bogu). „Tam szukał będę ofiar waszych [אֹרְבָתֵיכֶם] oddane przez ἀπαρχὰς ὑμῶν] i początku zbiorów waszych [אֲחִיכֶם מִתְּשׁוּבָתְכֶם] oddane przez ἀπαρχὰς τῶν ἀφορισμῶν ὑμῶν]”. Umiejscowienie akcji na Syjonie, idea Izraela doskonałego, użycie rzeczownika ἀπαρχή – to podobieństwa, które pozwalają wziąć pod uwagę możliwość związku między Ap 14,4 a Ez 20,40. Warto też jeszcze zauważyć, że obydwie te teksty mają charakter liturgiczny.

Zapożyczenie terminologiczne nie jest więc oderwane od kontekstu teologicznego i pozwala stwierdzić, że między autorami LXX Ez i Ap zachodziła pewna ciągłość refleksji teologicznej. Termin użyty w Ap nie odbiega od wersji hebrajskiej Ez, ale opiera się na przekładowej tradycji LXX.

Inną sytuację stanowi swobodna adaptacja tekstu Ez, nie zgadzająca się z LXX. Z taką sytuacją mamy do czynienia w Ap 19,17-18 (por. Ez 39,4.17n.). Tekst Ap stanowi tu swobodną, ale czytel-

¹⁶ Wyjątek stanowi Ne 3,12.

na aluzję do Ez. Podstawą podobieństwa do Ez 39,17-18 są czasowniki: „zgromadźcie się” (συνάχθητε) i „jedźcie” (φάγητε) oraz rzeczownik „ptaki”. Zaznaczyć trzeba, że LXX Ez posługuje się na określenie owych ptaków rozbudowanym wyrażeniem, którego sens nie wydaje się jasny, ale desygnat nie budzi raczej wątpliwości: πᾶσι τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις. Słownictwo użyte w Ap odpowiada wersji LXX Ez. Widać to szczególnie wyraźnie w ostatnim z zacytowanych wyrażen. Niejasne wyrażenie hebrajskie $\text{לְכָל־עוֹף־הַשָּׁמַיִם}$ tłumacz LXX Ez dwukrotnie (LXX Ez 39,4.17) oddaje przez παντι ὀρνέω πετεινω. Zachowuje więc pleonazm oryginału i gramatyczną liczbę pojedynczą wyrażenia, które ma charakter kolektywny. Jest to jednak wyrażenie, które nie do końca tłumaczy terminy oryginału, bowiem prostym tłumaczeniem עוֹף jest πτέρυξ („skrzydło”) a nie ὀρνέον („ptak”) czy πετεινός („istota skrzydlata”, „ptak”). W Ap znajdujemy to samo wyrażenie, co w LXX Ez, ale zmienione pod względem gramatycznym, bowiem liczba zmieniona jest na mnogą, by wyraźny semityzm LXX Ez dostosować do mniej oswojonego ze składnią semicką myślenia modelowego czytelnika dzieła.

Znaleźć możemy jednak przykłady wyborów terminologicznych świadczące o tym, iż autor Ap nie do końca sugerował się LXX Ez 39,17-18. I tak np. גוֹיִם („ciała”) oddaje przez mające to samo znaczenie greckie słowo σάρξ, podczas gdy w LXX Ez mamy κρέας. Zarówno LXX Ez, jak i Ap zmieniają kolektywną liczbę pojedynczą rzeczownika hebrajskiego na liczbę mnogą. Użyte w LXX Ez κρέας w Nowym Testamencie jest bardzo rzadkie (tylko Rz 14,21 i 1 Kor 8,13), a w Ap nie występuje nigdy. Można więc powiedzieć, że autor Ap dopasował tekst Ez do własnego stylu. W Ap rozwija się też prostą parę terminów mających wydźwięk mitologiczny γιγάντων καὶ ἀρχόντων („olbrzymów i archontów”) w wiele par i jedną trójkę pojęć konkretnych i mogących odpowiadać realistycznym obrazom: βασιλέων καὶ χιλιάρχων; ισχυρῶν καὶ ἵππων καὶ τῶν καθημένων ἐπ αὐτούς; ἐλευθέρων καὶ δούλων. μικρῶν καὶ μεγάλων („królów i tysięczników, mocarzy i koni i zasiadających na nich, wolnych i niewolników, małych i wielkich”). Świadczy to o dużej kreatywności autora Ap wobec tekstu, którym się inspirował. Widać jednak, że nie skorzystał z wygodnego i popartego tradycją przekładową (por. Rdz 6,4b; 10,8.9 i in.) rozwiązania LXX (γίγαντες na tłumaczenie

יגבורים) I. Widać też, że autor Ap nie ogranicza się do przywołania jednego sformułowania z Ez, ale odwołuje się do dość kompleksowego obrazu. Modyfikuje go znacznie, zwłaszcza przez rezygnację z kontekstu liturgicznego („ofiara” w Ez 39,17n.) i zastąpienie go uroczystym posiłkiem (Ap 19,17). Jest to zmiana podstawowa dla teologii tekstu.

Kolejnym przypadkiem, któremu chcemy poświęcić nieco uwagi, jest przykład całej sceny w Ap zapożyczony z Ez: pieczętowanie wybranych. Tradycja egzegetyczna każe rozważyć relacje Ap 7,2-8 z Ez 9,1-7. Niektórym egzegetom wydają się one bardzo proste¹⁷. Inni pomijają zjawisko ewentualnej zależności całkowitym milczeniem¹⁸. Należy więc zapytać o istnienie i charakter zależności tekstowych. Punktem wspólnym, co podkreśla się często, jest umieszczenie znaku „na czołach”. Ten okolicznik miejsca wyrażony jest prawie identycznie w TM i LXX Ez 9,4 (odpowiednio על-מצחיהם והאנשים i ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν, obydwie wyrażenia znaczą „na czołach ludzi”). Ap 7,3 różni się zaś tylko przypadkiem po przyimku (ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν, w LXX Ez 9,4 biernik, a w Ap 7,3 dopełniacz). Użycie tych dwóch przypadków z przyimkiem ἐπί jest często w Ap pozbawione związku ze znaczeniem wyrażenia¹⁹. Formę użytą w Ap uznać możemy za bardziej ludową czy zgodną z praktyką językową greki hellenistycznej.

Różna jest jednak technika umieszczania tego znaku. O ile w hebrajskim tekście Ezechiela jest on наносzony za pomocą atramentu (a więc też i jakiegoś narzędzia do nanoszenia barwnika na materiał pisarski)²⁰, co należy wnosić z posiadania kałamarza przez postać odzianą w biel (Ez 9,3.11), o tyle w Apokalipsie ma on charakter pieczęci. Może to być wpływ LXX, która nie mówi wyraźnie

¹⁷ A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, s. 179; M. Wojciechowski, *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, STV 26/1988, s. 221-234, zwi. 224; D. E. Aune, *Revelation*, t. 2, s. 455; E. Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002, s. 162-163.

¹⁸ A. Läpple, *L'Apocalisse*, s. 116-117; E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, b.m.w. 1999, s. 153.

¹⁹ F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, GLNT S3, Brescia 1982, s. 302; D. E. Aune, *Revelation*, t. 1, s. clxxxi-clxxxii.

²⁰ Mogło to być trzcinowe „pióro”, zob. A. Łukasiewicz, *Świat papirusów*, Warszawa 2001, s. 73-75.

o kałamarzu jako atrybucie postaci w bieli²¹. Pieczęć nie występuje w Ez, ten motyw nie może więc pochodzić z tego źródła²². Opis sceny pieczętowania w Ap jest zatem efektem nakładania się wielu wątków, z których tylko jeden pochodzi z Ez, ale raczej z wersji LXX, która nie zawiera wzmianki o kałamarzu, przez co pozwalała na swobodne wprowadzenie elementu pieczęci rodem z Wj.

Ostatnim aktem sceny zapoczątkowanej pieczętowaniem wierzących jest Ap 8,5. Werset ten ma dość dużą dynamikę, gdyż zawiera serię czasowników w formach osobowych. Trzy kolejne mają za podmiot „innego anioła” („otrzymał”²³, „wypełnił”, „rzucił”). Niektóre dopełnienia tych czasowników czerpią z zasobu rekwizytów wykorzystanych w poprzednich wersetach: ołtarz, naczynie na żar. Inne, naturalnie powiązane z wcześniejszym kontekstem, pojawiają się dopiero teraz: ogień, ziemia. Cały epizod kulminuje w akcie rzucenia przez anioła ognia na ziemię. Obraz ten może mieć swój wzór w Ez 10,2²⁴. Trzeba jednak dostrzec różnicę w terminologii, jaką posługuje się LXX Ez 10,2 i Ap 8,5. O ile TM Ez mówi o człowieku ubranym w lnianą szatę (מִלְבָּשֵׁי לְבָנָה וְשֵׂמֶרֶץ), a LXX Ez o człowieku w długiej szacie (τὸν ἄνδρα τὸν ἐνδεδυκότα τὴν στολήν), o tyle Ap czyni protagonistą tej sceny anioła. Innym czasownikiem opisana jest też czynność rzucania (w LXX Ez 10,2 διασκόρπισον, α w Ap 8,5 ἔβαλεν). Zachodzi wreszcie różnica co do określenia, co jest rzucone: w Ez są to węgle ognia wzięte spośród cherubinów (w TM Ez מִיַּד הַכְּרֻבִּים לְרִגְלֵי הַיְיָ, a w LXX Ez 10,2 ἀνθρώκκα πυρὸς ἐκ μέσου τῶν χειροβίω), w Ap 8,5 zaś ogień z ołtarza (πῦρ τοῦ θυσιαστηρίου). Wyrażenie w LXX Ez 10,2 ma charakter kalki językowej wyrażenia hebrajskiego. W identycznej formie znajduje się w Rz 12,20. Autor Ap przeredagowuje zwrot, czyniąc go wolnym od semickiego charakteru idiomatycznego. Różnica między Ez 10,2 a Ap 8,5, która dotyczy miejsca, na któ-

²¹ Problem krytyczny polegający na opuszczeniu tego słowa w Septuagincie zob. W. Zimmerli, *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, t. 1, Philadelphia 1979, s. 224.

²² Najprawdopodobniej odwołuje się ten obraz do związku pieczęci z imionami pokoleń Izraela w Wj (28,11.21.36; 39,6.14.30, w LXX Wj materiał rozdysponowany jest inaczej: TM Wj 39,6 = LXX Wj 36,13; TM Wj 39,14 = LXX Wj 36,21; TM Wj 39,30 = LXX Wj 36,37).

²³ Forma gramatyczna czasownika to *perfectum*, jednak powszechnie uważa się, że jest to jeden z przypadków użycia czasu *perfectum* na opisanie czynności przeszłej; por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatica*, s. 423-433; M. Zerwick, *Biblical Greek*, § 289.

²⁴ A. Jankowski, *Apokalipsa*, s. 185; E. Lohse, *Objawienie*, s. 72.

re ogień jest rzucony (odpowiednio – miasto i ziemia) nie da się wyjaśnić na płaszczyźnie stylistycznej, ale tylko przy uwzględnieniu odmiennych perspektyw teologicznych obydwu tekstów.

Przy wszystkich tych rozbieżnościach trzeba jednak zauważyć pewien związek między następstwem faktów w Księdze Ezechieła i Apokalipsie. Podobieństwo sceny pieczętowania w obydwu księgach podkreśla bliskość związków między Ap 8,5 i Ez 10,2. W obydwu księgach spektakularne gesty przygotowują do poddania podmiotu bibelnego (miasta lub ziemi) działaniom mającym znamiona kary²⁵.

Można więc powiedzieć, że, korzystając z Ez, autor Ap nie ogranicza się do prostych aluzji opartych na przywołaniu jednego zdania. Czerpie raczej z większych jednostek tekstu, by przetwarzać je stosownie do własnego zamysłu teologicznego. Porusza się dość zręcznie między tekstem hebrajskim a Septuagintą, ale nie trzyma się kurczowo żadnego z nich²⁶. Pozostawia jednak wyraźne ślady zależności od Septuaginty oraz troski o dostosowanie stylu do oczekiwań greckojęzycznego odbiorcy, rugując semityzmy Septuaginty.

Podobieństwa strukturalne

Struktura Apokalipsy była przedmiotem dość szczegółowych badań²⁷, które zaowocowały monumentalnym (choć nie rozstrzygającym) dziełem U. Vanniego²⁸. Propozycja włoskiego uczonego skupiła się na wyodrębnieniu elementów liturgicznego wstępu (Ap 1,4-

²⁵ W. Zimmerli, *Ezekiel*, t. 1, s. 24-250.

²⁶ Ustalenia te są zgodne z tezami M. Karrera, *Von der Apokalypse zu Ezechiel. Der Ezechieltext der Apokalypse*, w: D. Sanger (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, s. 84-120.

²⁷ Dla przykadu wyliczy można C. H. Giblin, *Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22*, Bib 55/1974, s. 487-504; E. Schussler Fiorenza, *Composition and Structure of the Revelation of John*, CBQ 39/1977, s. 344-366; J. Lambrecht, *A Structuration of Revelation 4,1-22,5*, w: tenże (red.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Leuven 1980, s. 79-104; J. Paulien, *The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and Temple in the Plot and Structure of the Book of Revelation*, AUSS 33(1995), nr 2, s. 245-264; F. Mondati, *La struttura generale dell'Apocalisse*, RivBib 45/1997, s. 291-327; E. Christian, *A Chiasm of Seven Chiasms: the Structure at the Millennial Vision (Rev 19,1-21)*, AUSS 37/1999, s. 209-225.

²⁸ U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980², s. 173-174; tenże, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 101-113.

-20) z przesłaniami do Kościołów (Ap 2-3) i zakończenia (Ap 22,6-21) od części wizyjnej. Jest to ujęcie jeszcze dziś inspirujące badaczy tej księgi²⁹. Jednak warto też zwrócić uwagę na strukturę Ap 4,1-22,5 jako na dość unikalną w Biblii całość złożoną wyłącznie z materiału wizyjnego ściśle powiązanego z liturgicznym. U. Vanni zaproponował, by w materiale wizyjnym wyodrębnić pięć sekcji: wprowadzającą (Ap 4,1-5,11), sekcję pieczęci (Ap 6,1-7,17), sekcję trąb (Ap 8,1-11,14), sekcję trzech znaków (Ap 11,15-16,116) i sekcję końcową (Ap 16,17-22,5). Jest to podział oparty głównie na elementach formalnych i na powtarzalności elementów kompozycji, dlatego uważanych za strukturujące.

Można jednak uznać, że taki podział księgi nie oddaje pewnej logiki kompozycji, która wydaje mi się powiązana z dynamiką procedur sądowych³⁰. Opierając się na nich można w Ap 4,1-22,5 wyodrębnić części, które dają się przyporządkować poszczególnym elementom tych procedur. Dają się one jednak opisać także przez odniesienie do relacji między Bogiem a Ludem Bożym: wizja tronu Bożego (Ap 4-6), napomnienia dla Ludu Bożego (Ap 7-11), zwycięstwo Boga i pokonanie sił zła (Ap 12,1-20,10), zbawienie świętych i Nowa Jeruzalem (Ap 20,11-22,5). Taka struktura Ap pozwala odkryć, że porządek materiału w Ap jest nie tylko formalny, ale służy pewnej myśli teologicznej, którą jest przywrócenie komunii-przymierza między Bogiem a Jego oczyszczonym Ludem. Znakem i miejscem realizacji tej komunii jest Nowa Jeruzalem, oblubienica Baranka i Jego eschatologiczna stolica, a zarazem miejsce szczęśliwego zamieszkiwania zbawionych.

Struktura Ez jest również skoncentrowana na relacji Boga i Jego Ludu, która wydaje się być zniweczona przez niewierność Ludu i gniew Boga. Potwierdzeniem zerwania tego przymierza jest zniszczenie Jerozolimy i wygnanie jej mieszkańców. Ezechiel ukazuje jednak w swym prorocztwie, że nie jest to akt definitywny, a tylko czas oczyszczenia i zbawczego działania Boga. To przesłanie napomnienia i nadziei w Ez ma swe logiczne rozwinięcie. Po tytule księgi

²⁹ Przykładami mogą być książki: W. Popielski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)*, SB 1, Kielce 2001, s. 108-110; D. Koteci, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, RSB 26, Warszawa 2006, s. 189-205.

³⁰ W. Linke, *Jerozolima*, s. 126-258.

(Ez 1,1-3) następuje wizja Chwały Boga (Ez 1,4-28) oraz opowiadanie o powołaniu proroka (Ez 2,1-3,21). Można powiedzieć, że jest to wstępna część księgi, po której następuje zasadnicza część przesłania, odnosząca się już nie do osoby proroka-wizjonera i jego przeżyć mistycznych, ale do losów Ludu. Najpierw są to wyrzuty i napomnienia skierowane do Jerozolimy i całego narodu (Ez 3,22-24,27), po nich następują mowy przeciw narodom pogańskim (Ez 25-33,35). Rozdział 34 na nowo podejmuje tematykę zadań proroka. Jest on wprowadzeniem wizji zwycięskiej walki Boga i dzieła odnowienia kraju. Księgę kończy bardzo rozbudowana wizja odnowionej Jerozolimy i jej przybytku (Ez 40-48)³¹.

Charakter literacki Ez i Ap jest odmienny. Księga Ezechiela nie ma wstawek liturgicznych, charakterystycznych np. dla Am³². Wizje Ez o wiele łatwiej dają się odnieść do realiów historycznych epoki, w której księga powstała. Także różnice strukturalne między Ez a Ap są zauważalne. Jedną z nich jest brak przepowiedni przeciw narodom w Ap. Ten ważny fragment Ez (rozd. 25-33,35) jest jednak wykorzystany w Ap, czego najdobitniejszym przykładem jest obecność bardzo wyraźnych aluzji literackich do mowy przeciw Tyrowi (Ez 26,15-27,36) w satyrze na upadek Babilonu (Ap 18,9-19)³³. Element mów przeciw narodom pogańskim jest więc przedmiotem uważnej lektury autora Apokalipsy, z czego jednak nie powstaje zapożyczenie na płaszczyźnie teologicznej. Autor Ap ogranicza się tu do zaczerpnięcia wyłącznie materiału językowego. Jest to jedyna partia struktury Ez, która nie ma swego odpowiednika w Ap. Pozostałe natomiast mają odpowiedniki, choć nie zawsze sekwencja elementów jest podobna. Z kolei w Ap tylko przesłania do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej i epilog liturgiczny nie znajdują swego strukturalnego odpowiednika w Ez. Można więc mówić o częściowym paralelizmie struktury Ez i Ap.

³¹ Struktura ta zasadniczo jest zgodna z J. Frankowski, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, w: tenże, *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, cz. 1, *Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, WMWKB 4, s. 222; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, s. 92-93.

³² Am 1,3-2,16 to orędzia przeciw narodom, które są ulokowane w planie księgi podobnie, jak przesłania do Kościołów w Ap 2-3. Jest to kolejny rys Ap zbliżający tę księgę do Am. Należy jednak zauważyć istotną różnicę: o ile bowiem w Am 1,3-2,16 wszystkie mowy przeciw narodom mają charakter oskarżenia, o tyle Ap 2-3 są złożone z tekstów mniej jednoznacznych; por. W. Linke, *Prorocki spór sądowy w Ap 1,1-3,22*, *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie* 3/2003, s. 127-153; tenże, *Jerozolima*, s. 126-144.

³³ *Tamże*, s. 223-225.

Zbieżności między strukturami obydwu ksiąg są szczególnie wyraźne tam, gdzie chodzi o wykorzystanie przez wizjonera z Patmos tematu upadku i odrodzenia Jerozolimy. Dramat świętego miasta opuszczonego przez Chwałę Bożą (Ez 10,18-22) i nadzieja na powrót tej Chwały do oczyszczonego, odnowionego miasta i przybytku (Ez 43,1-9) stanowi główną oś, wokół której zorganizowany jest materiał Ez. W Ap natomiast taką ideą, która organizuje treść księgi, jest dialog Boga ze wspólnotą kościelną wezwaną do nawrócenia. Jerozolima w tym dialogu jest głównym paradygmatem zbawienia przez oczyszczenie i przez sąd. Płaszczyzną zestawienia sytuacji Jerozolimy i wspólnot kościelnych jest nierząd³⁴. Wnioski te można zilustrować za pomocą tabeli, która ilustruje zbieżności (czcionka prosta) i różnice (spacja prosta) między księgami.

Księga Ezechiela	Apokalipsa
Prolog (Ez 1,1-3)	Prolog (Ap 1,1-3)
Powołanie proroka (Ez 2,1-3,21)	Objawienie proroctwa Janowi (Ap 1,4-20)
	Przesłania do siedmiu Kościołów (Ap 2-3)
Wizja chwały Bożej (Ez 1,4-28)	Wizja tronu Bożego (Ap 4-6)
Napomnienia dla Jeruzalem (Ez 3,22-24,27)	Napomnienia dla Ludu Bożego (Ap 7-11)
Mowy przeciw narodom (Ez 25-33,35)	
Zwycięstwo Boga i odnowienie kraju (Ez 34,36-39)	Zwycięstwo Boga i pokonanie sił zła (Ap 12,1-20,10)
Wizja odnowionej Jeruzalem (40-48) (Ap 20,11-22,5)	Zbawienie świętych i Nowa Jeruzalem
	Epilog (Ap 22,6-21)

Znamienne jest, że prawie cały główny schemat struktury Ez jest obecny w Ap, choć znaczące elementy Ap nie mają swego odpo-

³⁴ G. Biguzzi, *I settenarii nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1996, s. 316-317. Tematyce nierządu w Ez poświęcone są prace: W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16,20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, *passim*; R. Rumianek, *Motyw miłości cudzołożnej w Ez 16 i 23*, Warszawa 1995, *passim*.

wiednika w Ez. Jeśli chodzi o relacje ilościowe, to wskazują one na jeszcze ściślejsze relacje między księgami. Można więc powiedzieć, że Ez była ważną, choć nie jedyną inspiracją dla kompozycji Ap.

Tematy teologiczne, w których Ap wykorzystuje Ez

Tematy teologiczne wspólne dla Ez i Ap są w obydwu tekstach ważne i na nich opiera się przesłanie każdej z ksiąg. Zagadnienia, które pokrótce chcemy przedstawić, nie stanowią listy wyczerpującej. Powinny się jeszcze na niej znaleźć, aby taką była, przynajmniej przekonanie o odpowiedzialności osobistej za swe czyny, zagadnienie czystości rytualnej, kwestia zmartwychwstania umarłych, działanie Ducha Bożego, osoba Syna Człowieczego. Wybraliśmy tematy, które pokazują związki między dwiema badanymi księgami na poziomie obrazowania literackiego, podobnych sytuacji opisywanych w obydwu tekstach. Chodzi bowiem o ukazanie nie tyle ciągłości myśli, ile raczej ciągłości motywów literackich i obrazów poetyckich. Proponujemy więc rzut oka na trzy zagadnienia: powołanie prorockie, Chwała Boża, zwłaszcza w powiązaniu z „istotami żywymi”, oraz wizja odnowionej Jerozolimy.

Powołanie proroka

Obydwaj prorocy występują w diasporze i przemawiają na wygnaniu. Obydwaj też świadczą o wizji chwały Bożej, jaka została im udzielona. W swym studium na temat tych dwóch postaci T. Hieke stwierdził ostatnio³⁵, iż wizjoner Ap to drugi Ezechiel. Jednak podobieństwa między nimi są widoczne raczej w szczegółach, niż w ogólnej konwencji opisu powołania proroka.

Postać, jaką widział wizjoner z Patmos, był to mężczyzna „ubrany w długą szatę i przepasany na piersiach złotym pasem [ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μασθοῖς ζώνην χρυσοῦν]”. Wskazuje się jednomyślnie, iż jest to nawiązanie do septuagintalnej wersji Ez 9,2 ze śladami 9,11. W obydwu tych wersetach znajdujemy postać „odzianą w długą szatę i pas na bio-

³⁵ T. Hieke, *Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen*, w: D. Sängler (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, s. 1-30.

drach” (w LXX Ez 9,2: ἐνδεδικώς ποδήρη καὶ ζώνη σαπφείρου ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ; w LXX 9,11 tekst brzmi: ὁ ἐνδεδικώς τὸν ποδήρη καὶ ἐζωσμένος τῇ ζώνῃ τὴν ὀσφύν αὐητοῦ). W tekście hebrajskim występują elementy nieobecne w LXX; np. wspomniany już wcześniej kałamarn. Postać z TM Ez 9,2.11 jest raczej aniołem, obarczonym konkretną misją, ale różną od postaci najważniejszej, opisanej w Ez 8,2. Postać mężczyzny odzianego w białą szatę z lnu (element pochodzący z TM Ez 9,2.11) pojawia się jeszcze jako wzór do opisu siedmiu aniołów z plagami w Ap 15,6. Także w tym przypadku atrybutem aniołów są złote pasy usytuowane na piersiach (ale wyrażenie jest inne niż w Ap 1,3: περὶ τὰ στήθη). Szczegół ten odzwierciedla wpływ Dn 10,5 w wersji hebrajskiej (oddawanej wiernie przez tłumaczenie Teodocjona), różniące się od LXX.

Takie przedstawienie centralnej postaci wizji wprowadzającej w Ap jest wyraźną wskazówką, iż autor Ap chce podkreślić rolę pośrednika w komunikacji czy agenta działającego w imieniu i według planu Najwyższego, jakie spełnia ta Osoba. Wynika to z obydwu paradygmatów, do których się odwołuje.

Charakterystyczne jest porównanie głosu Chrystusa objawiającego do głosu „wielu wód” (Ap 1,15: ἡ φωνὴ αὐητοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν). Wyrażenie ma raczej charakter powszechnie stosowanego, używanego przysłowiowo wyrażenia. Pojawia się w psalmach (LXX Ps 92,4; por. LXX Ps 28,3) oraz w LXX Ez 1,24. W tym ostatnim tekście omawiany zwrot pojawia się na określenie szumu skrzydeł „istot żywych”. Porównanie to, poza Ap 1,15, pojawia się w tej księdze jeszcze dwukrotnie (14,2; 19,6). Zawsze opisuje głos Chwały Boga, liturgii niebiańskiej. W TM Ez 43,2 występuje zaś wyrażenie hebrajskie וְקוֹלֵי כְּקוֹל מַיִם רַבִּים, identyczne jak w TM Ez 1,24. Tyle, że LXX Ez 43,2 tłumaczy je w inny sposób, zastępując rzeczownik ὑδάτων przez przymiotnik „podwójne” (διπλασιαζόντων)³⁶. Chodzi tam też o głos towarzyszący epifanii, a nie o głos samego Boga. Z jednej strony więc to charakterystyczne dla Ez porównanie, przejęte prawdopodobnie przez Ps, stanowi odsyłacz do objawienia się Chwały Bożej. Z drugiej jednak strony pozwala spojrzeć na wizję Chrystusa w Ap 1,4-20 jako na objawienie

³⁶ Niektórzy poprawiają w tym miejscu TM według LXX, por. W. Zimmerli, *Ezechiel*, t. 2, s. 407.

się kogoś innego niż sam Bóg. Warto jednak przypomnieć, że nawiązanie do wizji z Dn 7,9-10 („włosy białe jak wełna” w Ap 1,14, por. Dn 7,9) wskazują, że autor Ap chce nadać Chrystusowi ze swej wizji atrybuty Najwyższego.

Czasem można spotkać się z opinią, że gest padania na ziemię w Ap 1,17 to wpływ Ez 1,28³⁷. Zdanie to jest nieprecyzyjne, ponieważ w Ez dość często występuje formuła „upadłem na twarz” (1,28; 3,23; 9,8; 11,13; 43,3; 44,4). W Ap sformułowanie to występuje tylko w Ap 19,10; 22,8. W 1,17 ma ono natomiast formę „upadłem do stóp”, które w Starym Testamencie nie występuje³⁸. Jest ono natomiast dość częste w Nowym Testamencie (Mt 5,22; Łk 8,41; 17,16; J 11,32; Dz 5,10; 10,25 i dwa wspomniane teksty z Ap). Oznacza gest czci religijnej³⁹. Jest oto więc oryginalny, chrześcijański element chrystologii apokaliptycznej, a nie wpływ Ez.

Cechą charakterystyczną opisu powołania wizjonera z Patmos do spisania tego, co zostało mu objawione, jest koncentracja na osobie Chrystusa i Jego otoczeniu. Natomiast fragment proroctwa poświęcony powołaniu Ezechiela (Ez 2,1-3,21) skupiony jest na roli i misji proroka. Autor Ap sięga raczej do opisów Chwały Bożej u Ez. Ideę zamieszkującej pośród ludzi na ziemi Chwały Pańskiej chce wykorzystać do budowania chrystologii. Interesuje go przede wszystkim odwołanie relacji między Chrystusem a wierzącym w Niego świadkiem. Nie rozwija, tak ważnego dla Ez, wątku samoświadomości proroka.

„Istoty żywe” a Chwała Boża

Jednym z głównych podobieństw opisów Chwały Bożej w Ez i Ap są „istoty żywe” w sensie członków orszaku Chwały Bożej, które pojawiają się tylko w tych dwóch księgach. U Ezechiela objawienie się Chwały Boga ma wyraźnie kultyczny charakter⁴⁰. Chwała Pana w Ez

³⁷ Zdanie to, choć w dość umiarkowanej formie, powtarza jeszcze D. E. Aune, *Revelation*, t. 1, s. 99.

³⁸ Występuje tylko forma tego wyrażenia w 3 os. l. mn. z zaimkiem dzierżawczym 1 os. l. poj. („upadli do moich stóp”) w 2 Sm 22,39 i Ps 18 (17), 39. Oznacza ono sytuację, w której zwycięzca odbiera hołd od pokonanych.

³⁹ R. Bauckham, *The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity*, NTS 27/1980-81, s. 322-341.

⁴⁰ J. Blenkinsopp, *Storia della profezia*, s. 209-210. Autor ten potwierdza przekonanie o kultycznym charakterze tej teofanii także w: t e n e, *Sapiente, sacerdote, profeta. La leadership religiosa e intellettuale nell'Israele antico*, Brescia 2005, s. 96.

to „konstrukcja złożona z czterech istot żywych, z firmamentu opar-tego na nich i z tronu, na którym zasiada Jahwe, jest to nawiązanie do Arki w świątyni w Jerozolimie”⁴¹. Ezechiel opisuje dość szczegó-łowo wygląd i działania „istot żywych” (Ez 1,5-24), ale opis ten jest daleki od jasności. Przebijają z niego niewątpliwie rys antropomor-ficzny, jaki prorok znad rzeki Kebar nadaje „istotom żywym” (Ez 1,5). Tekst hebrajski mówi, że „istoty żywe” mają wygląd zewnętrzny człowieka (מראיתן דמויות אדם להנה)⁴². Tekst LXX ma tę samą ten-dencję (ὄρασις αὐτῶν ὁμοίωμα ἀνθρώπου ἐπ’ αὐτοῖς). LXX jest w tym miejscu kalką językową niezbyt składnego wyrażenia he-brajskiego. Opisy „istot żywych” nie są zindywidualizowane, za to obfitują w szczegóły. Podkreślony jest też ich hybrydalny charakter (Ez 1,10). Są to istoty łączące w sobie cechy ludzkie, ptasie i zwie-rzęce. „Istoty żywe” odgrywają rolę tylko w wizji Chwały Bożej (ob-jawiającej się: Ez 1,5.13.15.19.20.22; 3,13; opuszczającej świątynię: 10,15.20⁴³), dla której są elementem motorycznym⁴⁴. „Istoty żywe” w Ez odpowiadają dość ściśle definicji cherubów⁴⁵, co zresztą stwierdza się wprost w samej księdze (Ez 10,20)⁴⁶.

„Istoty żywe”⁴⁷ w Ap są zindywidualizowane pod względem wy-glądu (4,7) i działania (6,1.3.5.7; 15,7). Warto jednak zauważyć, że

⁴¹ M. Nobile, *Una lettura simbolico-strutturalistica di Ezechiele. Estratto della dissertazione di laurea per il conseguimento del dottorato al Pontificio Istituto Biblico di Roma*, Roma 1982, s. 71.

⁴² Do cech ludzkich Ez zalicza też ręce (1,8), por. R. Rumianek, *Wizje pomysłowości w Księdze Ezechiela*, Warszawa 1998, s. 43.

⁴³ Ez 10, mimo tego, że należy do części poświęconej napomnieniom i karze dla Jerozolim-y, także jest opisem Chwały Bożej.

⁴⁴ J. Blenkinsopp mówi o nich jako o kołach rydwanu Boga i o ich „angelizacji” dopie-ro w późniejszej tradycji, por. tenże, *Storia della profezia*, s. 208.

⁴⁵ D. G. Burke, *Cherub*, w: B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy bi-blijnej*, Warszawa 1996, s. 82; W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryj-skiej diaspory*, RSB 1, Warszawa 1996, s. 112-113; T. N. D. Mettinger, *Cherubim*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, s. 189-192; L. Moraldi, *Ezechiele*, w: P. Rossano, G. Ravasi, A. Ghirlanda (red.), *Nuovo Dizionario*, 530-535, zvl. s. 533; C. L. Meyers, *Cherubin* w: P. J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 2004³, s. 155.

⁴⁶ O cherubach w Ez m.in. R. Rumianek, *Wizje pomysłowości*, s. 49-50.

⁴⁷ R. G. Hall, *Living Creatures in the Midst of the Throne: Another Look at Revelation 4,6*, NTS 36/1990, s. 609-613; B. J. Malina, *On the Genre and Message of Revelation. Star Vi-sions and Sky Journey*, Peabody 1995, s. 56; E. Corsini, *Apocalisse*, s. 126-127; P. de Martin de Viviés, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Paris 2002, 310. Dwa z tych opracowań (B. J. Malina i P. de Martin de Viviés) zwracają uwagę na możliwy astralny charak-ter symboliki „istot żywych” wspólny dla obydwu tekstów.

podstawą indywidualizacji ich wyglądu są teksty z Ez: 1,10; 10,14. „Istoty żywe” w Ap nie mają cech ludzkich (oczywiście z wyjątkiem tej, która ma „twarz człowieka”)⁴⁸, natomiast ich wygląd jest opisany za pomocą dwóch rysów: wielości oczu (Ap 4,6.8) i posiadania po sześć skrzydeł (Ap 4,8). Ta pierwsza właściwość opisana jest w TM wyrażeniem przysparzającym tłumaczom niemało kłopotu: $\text{לְאַרְבַּעַיִם עֵינַיִם מְלֵאֵי עֵינַיִם}$ („a boki ich pełne oczu dokoła u czterech”, *Éz* 1,18). W LXX *Ez* 1,18 wyrażenie nie jest łatwiejsze do zrozumienia niż hebrajskie: $\text{καὶ οἱ ὠτοὶ αὐτῶν πλήρεις ὀφθαλμῶν κυκλόθεν τοῖς τέσσαρσιν}$ („a plecy ich pełne oczu dokoła u czterech”) i różni się od oryginału, bowiem wieloznaczny rzeczownik גַּב („jakikolwiek przedmiot zgięty”, m.in. o ciele: „stos”, „plecy”) zinterpretował tłumacz LXX *Ez* jednoznacznie jako ὠτός („plecy”). Ap 4,6 rezygnuje z interpretacji tego trudnego terminu, opuszcza też liczebnik, którego rola w składni wyrażenia jest dość niejasna. Zachowuje jednak emfazę na wielokierunkowe skierowanie i dużą liczbę oczu istot. LXX tłumaczy tu dosłownie בְּבֵרֵי przez κυκλόθεν . To określenie przysłówkowe pojawia się też w opisie „istot żywych” w Ap 4,8 ($\text{κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν}$). Podobne określenie wyglądu „istot żywych” znajduje się wcześniej, w 4,6 ($\text{τέσσαρα ζῶα γέμουνα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν}$). Teksty te są na tyle blisko siebie, że ich powtórzenie wydaje się zupełnie zbędne. Warto zauważyć, że to drugi z nich jest podobniejszy do LXX *Ez* 1,18, bowiem lepiej oddaje jego niejasność. Przysłówki określające umiejscowienie oczu są łatwiejsze do zrozumienia i interpretują tekst z *Ez*, zanim wyrażny odsyłać do niego zostanie czytelnikowi przedstawiony. Widać w tym zamiar zaopatrzenia czytelnika w „przedwiedzę”, wpływającą na interpretację *Ez* 1,18, by uczynić ten tekst łatwiejszym do przyswojenia, osłabić jego tajemniczą atmosferę. Widać więc troskę autora Ap o to, by idee teologiczne *Ez* przedstawić w sposób bardziej czytelny, niż uczynił to prorok wygnania.

Ap używa też w związku z oczami innego czasownika (γέμω) niż LXX (πληρώω). Czasownik γέμω jest rzadziej używany w księ-

⁴⁸ E. Corsini stwierdza, że powszechnie przyjmowana jest ich natura anielska ze względu na powiązanie z cherubami z *Ez*, t e n z e, *Apocalisse*, s. 129. Zdaje się jednak, że jest to znaczne uproszczenie, związane z rozciągnięciem kategorii „anioł” na wszelkie byty niematerialne związane z majestatem Boga.

gach tłumaczonych na grecki w okresie wcześniejszym. W Rdz 37,25 oraz w 2 Krn 9,21 zastępuje כָּשַׁם („pokrywać”, „wypełniać powierzchnię czegoś”). Użycie γέμω do tłumaczenia מָלַא („napełniać”, „wypełniać wnętrze czegoś”) pojawia się w Am 2,13 i Ps 10,7 (LXX 9,28). W 2 Mch 3,6.20 oznacza on „napełniać”, „być pełnym”. W takim znaczeniu występuje w Nowym Testamencie (Mt 23,25.27; Łk 11,39; Rz 3,14 i chrześcijańskiej glosie do Ps 14,3 /LXX 13,3/ = Rz 3,14⁴⁹). Wyjątkowo często pojawia się w Ap – aż 7 razy (tyle co w całym Starym Testamencie i prawie 2 razy więcej niż w reszcie Nowego Testamentu). Można więc powiedzieć, że czasownik ten pokazuje pewną manierę językową autora Ap, który czasownika πληρώω używa tylko 2 razy (Ap 3,2 i 6,11) w znaczeniu „spełnić się” i „osiągnąć pełnię”. Czasownika γέμω używa zresztą w obydwu znaczeniach: „wypełniać powierzchnię czegoś” (Ap 4,6.8; 17,3) i „wypełniać wnętrze czegoś” (Ap 5,8; 15,7; 17,4; 21,9). W interesujących nas przypadkach (Ap 4,6) odpowiada on bardziej TM niż LXX.

Następnym elementem wyglądu „istot żywych”, na który zwraca uwagę autor Ap, są skrzydła. Zarówno TM, jak i LXX Ez 1,6 stwierdzają, że „istoty żywe” mają każda po cztery skrzydła. Po raz kolejny możemy zaobserwować, że pleonastyczne wyrażenie hebrajskie (וְאֵרָבַע עַנְפֵימָם לְתַתָּהּ) jest dosłownie tłumaczone w LXX (καὶ τέσσαρες πτέρυγες τῷ ἐνὶ). W Ap 4,8 mówi się natomiast o sześciu skrzydłach (καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἕξ). Jest to wyraźne nawiązanie do wizji tronu w Iz 6,1-7. Serafiny Izajasza tak opisuje LXX Iz 6,2: καὶ Σεραφιν εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ. Owe płomienne istoty stanowią orszak Boga zasiadającego w świątyni i to one stanowiły dla autora Ap inspirację co do liczby skrzydeł⁵⁰.

Otoczenie tronu Boga, jak opisuje je Ap 4,6, to kolejne nawiązanie do Ez. Wizjoner z Patmos przedstawia bowiem ów tron jako stojący za „morzem szklanym podobnym do kryształu” (καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ). Ez także opisuje otoczenie tronu Boga, odwołując się do kryształu (Ez 1,22).

⁴⁹ A. Tronina, *Psalterz Biblii Greckiej*, Lublin 1996, s. 33.

⁵⁰ R. Bauckham, *Teologia dell'Apocalisse*, LB 12, Brescia 1994, s. 47; P. de Martin de Vivieś, *Apocalypses et cosmologie*, s. 310.

„Morze szklane” to wyrażenie występujące w całej Biblii tylko w Ap 4,6 i 15,2^{bis}. Poza tymi tekstami nie występuje też przymiotnik ὑαλίνοσ („szklany”). Szkło w Starym Testamencie pojawia się tylko w Hi 28,17. Użyty tam termin חַיִּיטִי nie znajduje się w opisie Chwały Boga. Owo „morze szklane” wydaje się więc własnym pomysłem literackim autora Ap⁵¹. Natomiast w LXX Ez 1,22 i w Ap 4,6 pojawia się wzmianka o kryształach. Termin קִרְקָה, który pojawia się w TM 1,22, tłumaczony jest w LXX na dwa sposoby: przez παγετός („lód”, tak w Rdz 31,40; Jr 36,30; 43,30) i κρύσταλλοσ („kryształ” Hi 6,16; 38,29; Ps 147,17 (LXX Ps 147,6)). Targum do Ez 1,22 czyta zresztą קִרְקָה jako לִיָּהּ („lód”).

W Ez 1,22 mamy do czynienia z bardzo poetyckim wyrażeniem, którego proste, jednoznaczne tłumaczenie nie jest możliwe: קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ קִרְקָהּ („i podobieństwo nad głowami istot żywych – firmament jak źródło kryształu”). Słowa te znajdują ciąg dalszy w Ez 1,26 i 10,1. Nad sklepieniem znajduje się element szafirowy (por. Wj 24,16) pełniący funkcję tronu. Tłumacz LXX próbował odciążyć tekst Ez 1,22 redukując liczbę elementów nie dających się zinterpretować dosłownie, a więc zamienia „źródło” na „wygląd” (καὶ ὁμοίωμα ὑπὲρ κεφαλῆσ αὐτοῖσ τῶν ζῶων ὡσεὶ στερέωμα ὡσ ὄρασισ κρυστάλλου).

Jeśli chodzi o Ap 4,6, to pojawia się w nim motyw podobieństwa do kryształu (ὁμοία κρυστάλλω). Powtarza się on jeszcze raz, w Ap 22,1 (ὡσ κρύσταλλον). W tym drugim przypadku, tym, co podobne do kryształu, jest woda z rzeki żywej wody. Werset ten, uważany za aluzję do Ez 47,1, może nawiązywać też do hebrajskiej wersji Ez 1,22. Przedstawienie tronu Chwały Bożej, inspirujące się początkową wizją Ezechiela, jest więc konsekwentnie rozwijane w Ap. Warto jednak zauważyć, że wizja Chwały Bożej w Ez jest przeżywana przez proroka na ziemi. Aluzje do niej w Ap należą zaś do wizji liturgii niebieskiej i Jeruzalem Niebieskiej.

Całość opisu wyglądu „istot żywych” w Ap nie da się sprowadzić wyłącznie do odniesień do Ez, także ich rola w Ap jest zupełnie inna: nie są już elementem napędowym rydwanu Jahwe, ale podmiotami liturgii niebieskiej (tam, gdzie występują w działaniach kolek-

⁵¹ Choć niektórzy wskazują na związki z 1 Hen 14,11, por. E. Lupieri, *L'Apocalisse*, s. 142. Inną opinię przedstawił ostatnio D. Kotwicki, *Duch Święty*, s. 163.

tywnych)⁵² oraz rozwijanego przed oczyma wizjonera scenariusza sądu-zbawienia (gdy występują jako podmioty indywidualne). O ile Ez nie wprowadza pośredników w objawieniu i realizacji planu zbawienia, zakładając pełną kompetencję człowieka do bycia partnerem Boga, to w Ap widzimy, że Bóg odbiera część od istot nie należących do rodzaju ludzkiego i posługuje się nimi. Także tron Chwały Bożej, u Ezechiela usytuowany na ziemi i związany z ziemskim przybytkiem, w Ap ma swe miejsce w niebie. Chwała Boga w Ap jest więc kontemplowana nie tylko z ziemskiej, ludzkiej perspektywy. Jest elementem immanentnym Boga, a nie tylko formą Jego udzielania się.

Wizja odnowionej Jerozolimy

Najważniejszym, z teologicznego punktu widzenia, zapożyczeniem, jakiego autor Ap dokonał z Ez, jest opis odnowionego miasta Bożego. W obydwu księgach jest on bardzo rozbudowany, choć Ap jest wyraźnie nastawiona na to, że czytelnik może odwołać się do reminiscencji lektury Ez i samodzielnie rozwijać przywoływane wątki i obrazy.

Motywy zaczerpnięte z opisu Jerozolimy w Księdze Ezechiela, a obecne w Apokalipsie, są liczne. Niewątpliwie należy do nich dwanaście bram miasta⁵³ z wypisanymi imionami pokoleń Izraela (Ap 21,12-13, por. Ez 48,30-35). W Ez bramy te są wyliczone wraz z imionami pokoleń, do których są przypisane (por. Ap 21,12). Katalog pokoleń Ez 48,31-34 jest inny niż w Ap 7,5-8. Występuje w nim bowiem pokolenie Dana, którego brak w katalogu Ap, nie ma Manasses, inna jest też kolejność imion, które się powtarzają w obydwu katalogach⁵⁴. Wspólny obydwu tekstom pozostaje nato-

⁵² W. Linke, *Jerozolima*, s. 286-287.

⁵³ R. Rumianek, *Oredzie Księgi Ezechiela*, Warszawa 1999, s. 190-191.

⁵⁴ A. Geysler, *The Twelve Tribes in Revelation: Judean and Judeo-Christian Apocalypticism*, NTS 28/1982, s. 388-399; R. E. Winkle, *Another Look at the List of the Tribes in Revelation 7*, AUSS 27/1989, s. 53-67; R. Bauckham, *The List of the Tribes in Revelation 7 Again*, JSNT 42/1991, s. 99-115; C. E. Hill, *Antichrist from the Tribe of Dan*, JTS 46/1995, s. 99-117; C. R. Smith, *The Tribes of Revelation 7 and the Literary Competence of John the Seer*, JEST 38/1995, s. 213-218; Ph. Lefebvre, *Mystère et Disparition de Dan: de la Septant à l'Apocalypse*, w: B. A. Taylor (red.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Cambridge 1995, s. 279-307; W. Linke, *Bóg jako Ojciec Jezusa w Apokalipsie św. Jana*, w: F. Mickiewicz, J. Warzecha (red.), „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (*Iz 64,7*). *Biblia o Bogu Ojcu*, Warszawa 1999, s. 166-186, zvl. s. 181.

miast układ bram – po trzy na każdym z czterech boków muru miejskiego na planie kwadratu – i akcent położony przez obydwu autorów na równe potraktowanie wszystkich stron świata.

Innym punktem wspólnym jest mierzenie miasta (Ap 21,15, por. Ez 40,3.5)⁵⁵. Scena w Ez jest bardziej rozbudowana. Dokładny jest opis wykonawcy czynności mierzenia (Ez 40,3), narzędzia mierniczego (Ez 40,5). Cała scena robi wrażenie wstępu do wizji, a jej najważniejszą częścią jest wezwanie skierowane do proroka, by uważnie śledził przebieg tego, czego doświadcza, i powtórzył to „domowi Izraela” (Ez 40,4). Właśnie ta część nie została przyswojona przez autora Ap, choć zawiera bliskie mu idee związane z misją, jaka na nim spoczywa (por. Ap 1,11). Także nacisk na percepcję słuchową i wzrokową jest obecny w Ap⁵⁶. Elementy krańcowe sceny z Ez zostały natomiast w Ap znacznie uproszczone. W ten sposób akcent z aktu objawienia został przeniesiony na przedmiot, będący treścią wizji – miasto. To już nie zbawcze działanie Boga i Jego agentów, ale samo zbawienie jest w Ap przedmiotem najważniejszego pytania teologicznego.

Dokładny opis kształtów i wymiarów murów miejskich (Ap 21,16-17, por. Ez 48,16-17) to cechy co najmniej kilku tekstów późnego judaizmu⁵⁷. Warto zauważyć jednak, że fundamentem dla nich wszystkich jest właśnie Ez. Wymiary te zmieniają się w poszczególnych tekstach, stały jest natomiast kształt sześciianu foremego. Ta sama cecha, jaką w płaszczyźnie horyzontalnej wyrażała jednakowa liczba bram po każdej stronie miasta, wyrażona jest przez równość

⁵⁵ M. Jauhainen, *The Measuring of the Sanctuary Reconsidered* (Rev 11,1-2), s. 507-526.

⁵⁶ E. Delebecque, „Je vis” dans l'Apocalypse, RTh 88/1988, s. 460-466; tenże, „J'entendis” dans l'Apocalypse, RTh 89/1989, s. 85-90.

⁵⁷ A. Causse, *De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste*, RHPR 27/1947, s. 12-36; R. Bergmeier, *Jerusalem, du hochgebaute Stadt*, ZNW 75/1984, s. 86-106; M. Himmel-farb, *Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple*, SBLSP 26/1987, s. 210-217; R. H. Gundry, *The New Jerusalem, People as Place, not Place for People*, NT 29/1987, s. 254-264; D. Flusser, *No Temple in the City*, w: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, s. 454-465; M. Topham, *The Dimensions of the New Jerusalem*, ExpT 100/1989, s. 417-419; M. Nobile, *La „Nuova Gerusalemme” in un documento di Qumran e in Apocalisse 21. Genesi di una teologia*, w: L. Padovese (red.), *Atti del VI Simposio su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1996, s. 163-171. Otwarta jest kwestia, czy qumrański opis Nowej Jerozolimy należy pod tym względem do tej samej tradycji; por. J. Licht, *The Ideal Town Plan from Qumran: The Description of the New Jerusalem*, IEJ 29/1979, s. 47-59; M. Chyutin, *The New Jerusalem: Ideal City*, DSD 1/1994, s. 71-97; M. Parchem, *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran*, RSB 22, Warszawa 2006.

wszystkich wymiarów jego bryły w trójwymiarowym układzie odniesienia. Cecha ta, wyrażona metaforą, którą możemy nazwać geometryczną, daje się zdefiniować jako doskonała harmonia wewnątrz i pełne otwarcie na zewnątrz. Miasto to wewnątrznie zrównoważony, ale nie zamknięty w sobie świat.

Wyraźnym odwołaniem do wizji rajy w Ez jest rzeka wypływająca spod tronu Boga i Baranka zasilająca drzewo życia. Drzewo to, rosnące na placu miasta, wydaje co miesiąc owoc, a jego liście służą za lekarstwo narodów (Ap 22,1-2). W Ez 47,1.12 znaleźć można elementy, z których zbudowana została ta wizja: z przybytku wypływa rzeka. Jej bieg jest dokładnie określony wobec przybytku i ołtarza (Ez 47,1). Drzewa nowego rajy w wizji Ezechiela rosną nad rzeką. Liczba ich owoców nie jest ograniczona do dwunastu, podkreśla się jedynie, że co miesiąc są nowe. Służą one za pokarm, tak jak liście – za lekarstwo. Ani w TM Ez 47,12, ani w LXX Ez 47,12 nie ma odpowiednika słowa „narodów” (τῶν ἐθνῶν). Ta modyfikacja podkreśla uniwersalistyczny charakter wizji zbawienia w Ap, któremu Biblia Hebrajska nie może zapewnić dostatecznych podstaw.

Użycie nazwy Jeruzalem Nowa w Apokalipsie odznacza się wyraźną jednorodnością kontekstu, w którym się ta nazwa pojawia. Apokalipsa wykorzystuje motywy z Księgi Izajasza (sąd, nierząd, uniwersalizm kultu, przyjęcie przez Boga odrzuconego miasta)⁵⁸, jednak konsekwentnie poddaje je interpretacji eschatologicznej i chrystologicznej. Czerpie też materiał odnoszący się do odbudowanej po wygnaniu Jerozolimy z Księgi Ezechiela. Poddaje go podobnej reinterpretacji. Tak ukazana Jeruzalem włączona jest w dzieło Jezusa Sędziego i Stwórcy Nowego Stworzenia. Jego dziełem jest nowy raj związany z nagrodą dla zwycięzcy, o której mowa w Ap 3,12.

Ap w zakresie inspiracji Ez jest bardzo swobodna, bowiem autor chrześcijański świadomie i konsekwentnie realizuje swój teologiczny cel. Zgodnie z duchem Księgi Ezechiela Jeruzalem ukazana jest jako nowy raj, mieszkanie Boga⁵⁹, miejsce przebywania Jego Chwały (Ez 43,1-9). Apokalipsa ukazuje natomiast Boga współkrólującego w Jeruzalem z Barankiem (Ap 21,22.23; 22,1.3).

⁵⁸ W. Linke, *Jerozolima*, s. 261-271.

⁵⁹ Odnośnie do wątku świątyni R. A. Briggs, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, New York 1999, s. 103-108.

* * *

Dwie wizje odnowionej świątyni: ta z 25. roku wygnania do Babilonii (573 r. przed Chr.) i ta z II poł. I w. po Chr. są najbardziej znanymi, ale nie jedynymi punktami wspólnymi Ez i Ap. Związki między tymi księgami okazują się znacznie bogatsze, bardziej różnorodnej natury i oparte na więcej niż jednej wersji językowej tekstu. Autor Ap sięga bowiem zarówno do hebrajskiej, jak i do greckiej wersji Ez. Obca mu jest jednak wtórność i bierne cytowanie zapożyczonych wątków. Z materiału językowego i teologicznego tworzy on zarówno świeży literacko tekst, jak i nowatorską wizję teologiczną.

W wizji tej wykorzystuje paradygmaty i obrazy pism wcześniejszych, ale jego sposób prezentacji ma wyraźnie autonomiczny charakter. Bardziej niż interpretacją historii zajmuje się w zagadnieniach związanych z niebiańskim zapleczem dziejów, którego wydarzenia są tylko przejawem. Przenosi w wymiar pozaczasowy i poza-przestrzenny to, co u Ezechiela było manifestacją Boga w świecie doczesnym.

Wykorzystanie Ez w Ap jest znaczące pod względem ilościowym, ale przede wszystkim jest zróżnicowane jakościowo. Mamy bowiem do czynienia z zapożyczeniami materiału językowego, którego treść oddzielona została od przesłania teologicznego i zastąpiona przez inne, ściśle związane z ideą przewodnią Ap. W innych przypadkach tekst zapożyczono razem z jego ideą teologiczną.

Jednak starożytne proroctwo wpłynęło na kształtowanie się myśli teologicznej chrześcijańskiego apokaliptyka. Teologia Ez wywarła na niego wpływ i stanowiła dla niego źródło. Paradygmat Jeruzolimy, miasta upadłego, niewiernego i grzesznego, ale odnowionego przez Boga i przywróconego do funkcji sakralnej, stał się dla autora Ap podstawą do rozwinięcia wizji dziejów, w której niszcząca moc zła odmalowana jest z całą ostrością, ale nie ona ma ostatnie słowo. Bóg daje ludziom miasto doskonałe, prawdziwy raj, gdzie ci, którzy przeszli pozytywnie próbę sądu, żyją w doskonałej komunii z Nim. Dostęp do tego miasta mają wszyscy, którzy sprościli wymaganiom czystości i świętości, niezależnie od kryterium etnicznego. Wizja chrześcijańska przekracza horyzont narodowego partykularyzmu w rozumieniu zbawienia i jest to w niej bardzo ważny element tożsamości chrześcijańskiej; ale nie

najważniejszy. Ta rola zastrzeżona jest dla chrystologicznego fundamentu księgi. Wizjoner chrześcijański nie jest świadkiem obecności Chwały Bożej, ale apostołem Baranka, świadkiem Jego miłości, który został dopuszczony nie tylko do oglądania wizji Chwały, ale do osobowego kontaktu z Tym, który wspólnie z Bogiem zasiada na odwiecznym tronie i odbiera doskonały kult niebiańskiej liturgii.

Nie sposób zapomnieć też, że wizja Chwały Bożej w Ap jest bardzo wyraźnie chrystologiczna, to znaczy służy ukazaniu misterium i roli Jezusa-Baranka. To samo zresztą można powiedzieć o całej księdze. Dominujący ten wątek sprawia, że teologia judaizmu jest w Ap ciągle rozwijana do miary wyznaczonej przez chrześcijańskie *novum*. Jest to jednak rozwój, który nie zrywa ciągłości, ale pokazuje, że ostatnim słowem starotestamentowego prorocstwa jest wezwanie „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,20).

ks. Waldemar LINKE CP