

ks. Gabriel Witaszek CSsR, Lublin

PROROCTWO A APOKALIPTYKA ESCHATOLOGICZNA WCZESNEGO JUDAIZMU

Wstęp

W okresie wczesnego judaizmu występowały różne postawy w odniesieniu do aktywności prorockiej i działania Ducha Bożego. Choć niektórzy uczeni rabini początkowej epoki talmudycznej byli przekonani, że Duch Boży opuścił Izraela i ustał wszelki głos prorocstwa, to jednak w narodzie praktykowano inne formy prorocstwa uważane za prawowite. Profetyzm izraelski nie zakończył się nagle, ale podobnie jak wszystkie instytucje religijne i społeczne, został poddany radykalnym zmianom w okresie drugiej świątyni (515 przed Chr. do 70 po Chr.) i odegrał znaczącą rolę. Jednak te alternatywne formy objawienia miały drugorzędny charakter w odniesieniu do objawienia Mojżeszowego, zawartego w Torze. Niektóre grupy prozydowskie, w szczególności sekty apokaliptyczne i milenarystyczne, posiadały respekt dla Tory, ale jednocześnie uznawały jako prawowite nowe manifestacje objawienia Bożego poprzez różne typy aktywności prorockiej pisanej lub ustnej.

Problem relacji pomiędzy prorocstwem a apokaliptyką jest częścią szerszego pytania o ciągłość pomiędzy apokaliptyką a tradycjami religijnymi Izraela. Literatura apokaliptyczna ukazuje zarówno ciągłość jak i jej brak w stosunku do tradycji Izraela, a szczególnie do prorocstwa starotestamentowego. Jakkolwiek wczesna apokaliptyka żydowska (Księga Daniela, 1Księga Henocha, 2Księga Henocha, 2Księga Barucha i Apokalipsa Abrahama) wykazuje ewidentne różnice w stosunku do prorockiej literatury przedwygnaniowej Starego Testamentu, droga, która prowadzi od prorocstwa do apokaliptyki wydaje się jasna, gdy weźmie się pod uwagę literaturę okresu wygnania i literaturę deuteroprorocką. Prorocstwo przekształcało się stopniowo w apokaliptykę. Liczne istotne cechy literatury apokaliptycznej, która wyrosła w okresie od II wieku przed Chr. do I wieku po Chr. posiadają swoje korzenie w literaturze prorockiej VI i V wieku przed Chr.¹.

1. Literatura apokaliptyczna

Literatura apokaliptyczna była popularnym rodzajem objawienia w pierwszym okresie judaizmu. Określenie „apokaliptyczny” odnosi się do trzech zjawisk obecnych w pierwotnym judaizmie, różniących się a zarazem związanych ze sobą: apokalipsy², systemu wierzeń religijnych zwanych apokaliptyką eschatologiczną³ i ruchu społecznego o podbudowie religijnej, nazywanego ruchem apokaliptycznym.

Powszechnie przyjmuje się, że w judaizmie powygnaniowym istniały dwa podstawowe prądy myśli religijnej: kapłańsko-teokratyczny reprezentowany przez źró-

dło kapłańskie Pięcioksięgu, Kronikarza i przez 1 i 2Księgę Machabejską, oraz prorocko-eschatologiczny reprezentowany przez Księgę Daniela, Księgę Malachiasza i przez pisma deuteroprorockie. Te dwie orientacje dzieliły judaizm palestyński przez cały okres drugiej świątyni. Najwięcej władzy w tym okresie, zarówno za panowania obcych potęg, które dominowały w Palestynie (Persowie, Grecy, Ptolomeusze, Seleucydzi, Rzymianie), czy też podczas krótkiego okresu niezależności pod panowaniem Hasmonejczyków (142-63 przed Chr.) miała partia kapłańsko-teokratyczna. Natomiast stronnictwo prorocko-eschatologiczne, które wyrażało swoje istnienie na różne sposoby, nie chciało nigdy uczestniczyć we władzy politycznej i religijnej państwa izraelskiego, ani tym bardziej stanąć na jego czele. Te dwie grupy propagowały dwie przeciwstawne sobie ideologie: grupa kapłańsko-teokratyczna widziała realizację przeznaczenia Izraela w historii poprzez odbudowanie niezależnego państwa izraelskiego, w którym kult świątynny odgrywałby pierwszorzędą rolę, natomiast grupa prorocko-eschatologiczna pokładała nadzieję w interwencji Boga w historię ludzką i odbudowie królestwa wiecznego, w którym zrealizowałoby się w pełni przeznaczenie narodu wybranego.

Apokaliptyka eschatologiczna jest językiem ludzi uciśnionych i pozbawionych władzy, których nadzieje nie są możliwe do zrealizowania w istniejącym porządku. Także u innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu apokaliptyka była formą literatury oporu przeciwko hellenizacji. W pierwszym okresie judaizmu ideologia apokaliptyczna była pewnego rodzaju ponadnaturalną odpowiedzią na ucisk społeczny, polityczny i religijny, którego doświadczyła duża część narodu wybranego ze strony obcych potęg czy też ze strony miejscowej władzy. P. D. Hanson twierdzi, że apokaliptyka eschatologiczna wyrosła z eschatologii prorockiej począwszy od VI wieku przed Chr. i pełny jej rozkwit jest widoczny w Księdze Zachariasza 14 i w Księdze Daniela⁴. Według P. D. Hansona, matrycą historyczną i społeczną ruchu apokaliptycznego był wewnętrzny konflikt, który miał miejsce w okresie drugiej świątyni pomiędzy widzącymi a kapłańsko-hierarchizującymi (co odpowiada poszczególnym grupom, które zostały nazwane grupą prorocko-eschatologiczną i grupą kapłańsko-teokratyczną). Grupa o orientacji kapłańsko-hierarchicznej (złożona z kapłanów rodu Sadokitów) preferowała postawę pragmatyczną w stosunku do odbudowy kraju, co znalazło swój wyraz w opozycji grupy widzących, która miała nadzieję na odnowienie eschatologiczne Izraela. P. Hanson kreśli historię konfliktu pomiędzy tymi dwiema grupami poprzez uważną analizę wybranych tekstów deuteroprorockich. Analiza ta nie identyfikuje elementu wizjonerskiego w społeczności palestyńskiej z żadną szczególną grupą.

Autorzy apokalips nie kierowali się do całego ludu Izraela, jak to czynili liczni klasyczni prorocy, a jedynie do sympatyzujących Żydów, którzy podzielali ich orientację eschatologiczną i akceptowali ich posłanie. Używali oni często pseudonimii, gdyż wąpili, że głoszone przez nich posłanie mogłoby być przyjęte na bazie ich osobistego autorytetu⁵. Pisarze ci pisali apokalipsy jako pewnego rodzaju „traktat na czas” w różnych sytuacjach ucisku. Odwołanie się do pseudonimii zwalniało ich od wyraźnego wskazania okresu historycznego kryzysu, o którym pisali lub odbiorcy do którego zamierzali kierować swoje posłanie. Apokalipsy te były propagowane wśród sympatyków eschatologii nacjonalistycznej.

Ruchy apokaliptyczne i literatura apokaliptyczna nie były zjawiskami jedynie izraelskimi, i można je było znaleźć również w innych krajach starożytnego Bliskie-

go Wschodu w czasie epoki hellenistycznej i rzymskiej. Miejscowe monarchie, które zostały usunięte z ich tronów przez Greków (później przez Ptolomeuszy i Seleucydów) a później przez Rzymian, podtrzymywały bardzo często tradycje, które przypisywały godność królewską bóstwu narodowemu. W następstwie zwycięstwa i ucisku ze strony obcych potęg, cały starożytny Bliski Wschód został ogarnięty „mesjanizmem”, to jest pewnego rodzaju formą nostalgii za przeszłością, co wyrażało się w pragnieniu odnowy miejscowych monarchii. Wspólną cechą charakterystyczną licznych literatur apokaliptycznych starożytnego Bliskiego Wschodu w epoce hellenistycznej i rzymskiej były ponowne narodziny i odżywianie archaicznych systemów mitycznych dotyczących konfliktu kosmicznego, w którym postać mesjańska powoduje przejście od kłębki do zwycięstwa, od chaosu do porządku, od nieurodzaju do urodzaju. Te starożytne mityczne modele zostały zastosowane do eschatonu i dostarczały w ten sposób schematu narracji zwycięstwa kosmicznego bóstw miejscowych nad siłami ucisku. W judaizmie, podobnie jak w Egipcie grecko-rzymskim, tradycje narodowe, podobne do tradycji otaczających je kultur, doznały tego samego rodzaju wstrząsu: zdobycia ze strony obcej potęgi. Odpowiedzią na to wszystko było tworzenie dzieł apokaliptycznych.

Chociaż literatura apokaliptyczna odnosiła się głównie do własnych motywów i modeli starożytnej tradycji izraelskiej to jednak czasem odnosiła się również do tradycji nieizraelskich. A. Y. Collins odkrył, że schemat walki mitycznej Apokalipsy 12 jest podobny do walki mitycznego Latona - Apollo - Pitona, jakkolwiek niektóre elementy są właściwe także tradycji semickiej (np. bitwa niebieska)⁶. Podobnie jak mądrościowa literatura izraelska, która przedstawiała tematy i zainteresowania międzynarodowe, również apokaliptyka izraelska była schronieniem dla tradycji hellenistycznej i starożytnego Bliskiego Wschodu. O. Plöger główną przyczynę takiego synkretyzmu widział w osobistej sytuacji osób przynależących do ruchu apokaliptycznego, zepchniętych na margines przez oficjalny judaizm i stąd bardziej narażonych na obce wpływy⁷. W rzeczywistości synkretyzm był fenomenem bardzo rozpowszechnionym w okresie hellenistycznym i rzymskim, i dlatego wyjaśnienie O. Plögera ma małą wartość.

Hipoteza G. von Rada, który za matkę apokaliptyki żydowskiej uważał literaturę mądrościową a nie proroctwa, nie znalazła dużego zrozumienia w przedstawionej przez niego formie⁸. Jednakże ta hipoteza mądrościowego pochodzenia apokaliptyki, podkreślająca rozdarcie pomiędzy proroctwem a apokaliptyką, nie jest całkowicie pozbawiona znaczenia (Mdr 7,27; Syr 24,33). Zarówno literatura mądrościowa jak i literatura apokaliptyczna są wytworem pisarzy: nie można więc nakreślić ścisłego rozgraniczenia pomiędzy tymi dwoma zjawiskami.

Natomiast bardzo ważną rzeczą jest rozróżnienie pomiędzy dwoma różnymi chociaż związanymi ze sobą rodzajami mądrości: mądrością przysłowiową i mądrością mantyczną. W tradycji biblijnej znana jest rola „mędrców” w interpretacji snów, jak to wynika z historii Józefa i Daniela, którzy byli zdolni do wyjaśnienia znaczenia znaków objawienia, gdyż posiadali mądrość Bożą (Rdz 40,8; 41,25.39; Dn 2,19-23.30.45.47; 5,11-12). Analogiczna kompetencja interpretacyjna została ukazana w wyjaśnianiu znaczenia wizji w Księdze Daniela 7,12, chociaż rola interpretatora została powierzona aniołowi a nie Danielowi. Metodę interpretacji, podobną do metody interpretacji snów przez mędrców lub do metody interpretacji anioła interpretatora wizji apokaliptycznych, można znaleźć w egzegezie charyzmatycznej Pi-

sma Świętego typowej dla komentatorów pesher wspólnoty z Qumran. Tutaj język Danielowej interpretacji snów został adoptowany do interpretacji Pisma (1QpHab 7,1-5). Stąd mądrość mantyczna, obok tradycji prorockiej, jest ważnym precedensem żydowskiej literatury apokaliptycznej.

Bardzo często odróżnia się apokaliptykę od prorocstwa, podkreślając rolę interpretatorów autorów apokalips w odniesieniu do objawienia klasycznego prorocstwa starotestamentowego. Coraz większy nacisk na „proroctwo poprzez interpretację”, które było typowe w VI wieku przed Chr. i na początku drugiej świątyni, jest często kładziony w związku ze wzrastającym znaczeniem nieosiągalności i transcendencji Bożej. Bóg nie objawia już swojego słowa bezpośrednio, jak to czynił wobec proroków Starego Testamentu, ale pośrednio, poprzez wizje i pisma, które wymagają interpretacji. W literaturze apokaliptycznej głównym środkiem objawienia jest wizja, której znaczenie wyjaśnia jasnowidzowi anioł interpretator. W księgach prorockich Starego Testamentu bardzo często Bóg objawia znaczenie wizji w krótkim dialogu z prorokiem (Am 7,7-9; 8,1-3). Natomiast w Księdze Zachariasza 1,7-6. 8 i w Księdze Daniela 7-12 znaczenie wizji jest wyjawione przez anioła interpretatora. Obecność w literaturze apokaliptycznej komentarzy do tekstów biblijnych w stylu midraszu wskazuje, że autor apokalipsy mógł przyjąć funkcję interpretatora Pism. Midrasz Iz 24,17-23 został odkryty w 1Hen 54,1-56, 4 i w 64,1-68, 1, podobnie w 1Hen 46,1nn rozpoznano midrasz Dan 7,13. Jednak nie wydaje się, aby apokalipsy w ich złożoności mogły być uważane za komentarze Pisma Świętego. Tylko w nielicznych przypadkach można powiedzieć, że odniesienia do Starego Testamentu, typowe dla apokalips, mają formę midraszową. W rzeczywistości rola interpretatorów biblijnych autorów apokalips została mocno przesadzona.

Ostatecznie nakreślono rozróżnienie pomiędzy prorocstwem a apokaliptyką na bazie impulsu, który motywował ich posłanie. Prawdziwą charakterystyką prorocstwa starotestamentowego jest ciągle napięcie pomiędzy wizją a rzeczywistością. Prorocy Starego Testamentu usiłowali przekazać swoje wizje światu, który był naznaczony rzeczywistością polityczną, religijną i społeczną. Proroctwo zmieniło się w apokaliptykę, gdy to napięcie pomiędzy wizją a rzeczywistością osłabło. Fundamentalna różnica między prorocstwem a apokaliptyką zawiera się w rodzaju posłania, które jest prezentowane. Wyrocznia prorocka jest skierowana bezpośrednio do ludu i pozostawia otwartą możliwość nawrócenia w perspektywie bliskiego sądu Bożego. Natomiast apokaliptyka nie określa warunków sądu, a jedynie prezentuje wyrok potępienia ogłoszonego przez Boga. Chociaż hipotezy te są bardzo przekonujące, należy pamiętać, że napięcie pomiędzy wizją a rzeczywistością miało podstawę społeczną, i stąd przejście od prorocstwa do apokaliptyki było procesem nieuniknionym. Zarówno prorocy Starego Testamentu jak i autorzy apokalips początkowej fazy judaizmu, ukazują sąd Boga jako głęboką rzeczywistość, która góruje nad ludem Bożym.

2. Proroctwo eschatologiczne

Apokaliptyka eschatologiczna, czyli wiara w bliską interwencję Boga w bieg historii, który w katastrofie położy kres wszelkiemu złu świata, była ideologią silnie rozpowszechnioną w judaizmie palestyńskim pomiędzy II wiekiem przed Chr. a I wiekiem po Chr. Wiara ta była ponadnaturalną odpowiedzią religijną na problem, którego zwyczajnymi środkami nie można było rozwiązać: strach, wyobcowanie,

niemożliwość i deprawacja, które opanowały życie polityczne, ekonomiczne, społeczne i religijne Palestyny. Pisanie apokalips, czyli literatury protestu religijnego i politycznego było jedną z odpowiedzi dopasowanych do warunków ucisku w Palestynie w owym czasie. Ta aktywność literacka może wydawać się odpowiedzią rewolucyjną, mając na uwadze fakt, że opiera się ona na przekonaniu, iż Bóg zburzy istniejący porządek. W rzeczywistości aktywność ta wydaje się być mało dynamiczną, ponieważ autorzy apokalips nie uważali, że odgrywają personalną i aktywną rolę w tym procesie. Półtora wieku przed powstaniem Bar Kochby w 132-135 przed Chr. pojawiły się bardziej aktywne i zorganizowane odpowiedzi, które zostały nazwane ruchami milenarystycznymi. Z reguły ruchy milenarystyczne kształtują się wokół postaci przywódcy charyzmatycznego, który jak się uważa, otrzymał dary ponadnaturalne, pozwalające mu na prowadzenie swoich zwolenników do realizacji celów grupy. W Palestynie przywódcy ruchów milenarystycznych byli często nazywani prorokami lub mesjaszami, ponieważ ich wyznawcy jak i oni sami uważali się za wybranych przez Boga i wyposażonych we władzę ponadnaturalną, podobnie jak starożytni prorocy i królowie, celem przygotowania drogi do pełnej realizacji eschatologicznego panowania Boga. Ruchy milenarystyczne w Palestynie były ruchami mającymi na celu przyzwanie się do ponownego narodzenia w ramach eschatologicznych starożytnych nacjonalistycznych idei religijnych i politycznych Izraela.

Zajmując się problemem proroków i proroctwami wewnątrz tych ruchów, należy mieć na uwadze dwa istotne czynniki: prorocy lub mesjasze, którzy zostawali przywódcami określonej grupy dostosowywali się do różnych uprzednio istniejących idei dotyczących postaci eschatologicznej. W konsekwencji, historyczni przywódcy charyzmatyczni palestyńskich ruchów milenarystycznych świadomie przyjmowali rolę eschatologiczną, którą wyznaczała im tradycja. Idea proroka, jako eksperta w sprawach religijnych, który może przekazać ludowi natchnione posłanie od Boga (jak czynili to klasyczni prorocy Izraela) była zbyt ograniczona, aby adekwatnie opisać proroka lub mesjasza eschatologicznego izraelskich ruchów apokaliptycznych. Prorok lub mesjasz eschatologiczny miał swoją typową funkcję społeczną, a jego słowa i czyny tworzyły pewną jedność, której celem było ponadnaturalne potwierdzenie dla siebie i dla grupy, która tworzyła się wokół niego.

a. Zbawiciele mesjańscy

Jednym z fundamentalnych elementów apokaliptyki eschatologicznej jest wiara w bliską interwencję Boga w sprawy ludzkie celem pokonania i ukarania złych (pogańskich gnębieli i żydowskich odstępców) i uratowania sprawiedliwych (lud Izraela lub jego część). Miałby on odbudować i oczyścić Jerozolimę i jej świątynię, zgromadzić rozproszonych i zainaugurować złotą epokę. Ten eschatologiczny program może być dokonany przez samego Boga, lub pośrednio, przez wybranego ludzkiego reprezentanta nazywanego mesjaszem. Tytuł ten wywodzi się ze starożytnego zwyczaju wprowadzenia na urząd królów i najwyższych kapłanów Izraela za pomocą rytuału, który zawierał namaszczenie olejem. Tytuł „namaszczony Jahwe” jest stosowany do proroka-kapłana Samuela (1Sm 24,6.10; 26,16; 2Sm 1,14.16), Dawida (2Sm 19,21; 23,1) i jego następców (Lam 4,20), ale nigdy do zbawiciela eschatologicznego. Także prorocy mogli być namaszczeni i mogli być nazywani namaszczonymi (Ps 105,15; CD 2,12; 6,1; 1QM 11,7-8; 11QMalch 18), ale nie w kontekście

instytucji oficjalnych (1Krl 19,16; Syr 48,8).

Interwencja eschatologiczna została zainicjowana przez samego Boga, a Jego działania naśladują schemat starożytnych mitów izraelskich walk kosmicznych w których Jahwe jest opisany jako jeden z wojowników⁹. W miejsce Jahwe pojawia się jego ludzki reprezentant, potomek domu Dawida. Elementy należące do mitu walki Bożej są zharmonizowane z oczekiwaniami dotyczącymi odnowienia eschatologicznego wielkości Izraela, które miałyby nastąpić za panowania idealnego spadkobiercy Dawida¹⁰. W innym rodzaju eschatologii, rola Jahwe została przyjęta przez ponadnaturalnego zbawiciela (Dn 7,13-14: „podobny do Syna Człowieczego”).

W tych przypadkach ma miejsce głęboka asymilacja pomiędzy postacią Boga wojownika a nadzieją narodu na odnowienie Izraela ze strony monarchii Dawidowej, z przewagą tego ostatniego elementu. Postać idealnego zbawiciela ponadnaturalnego, stosunkowo rzadko występująca w judaizmie, była popularna w środowiskach antymonarchicznych lub antyhasmonejskich, albo też zrodziła się w odpowiedzi na oczywistą niemożliwość zaktualizowania perspektyw odnowienia eschatologicznego (4Ezd 13; 1Hen 37-71).

Królewska ideologia mesjańska zrodziła się z tradycji przymierza Boga z Dawidem, uważanego za wiecznie i niezmiennie (2Sm 7; Ps 89; 132,11-12; 1Mch 2,57), połączonego z wyidealizowaniem politycznym i religijnym królestwa Dawida (Iz 7,10-16; 9,1-7; 11,1-9; 1Mch 5,2-4). Gdy następcy Dawida nie dostosowywali się, jak tego oczekiwano, do przykładu ich poprzednika, pragnienie podobnego idealnego władcy było projektowane w przyszłość (Jr 23,5-6; 33,14-22). Ezechiel miał nadzieję na bezpośredni powrót samego Dawida (Ez 34,20-31). Na koniec VI wieku przed Chr., dwa pokolenia po zniszczeniu świątyni przez Babilończyków w roku 587 przed Chr., nadzieje teokratyczne proroków Aggeusza i Zachariasza odżyły ponownie w perspektywie odnowy monarchii Dawidowej za przyczyną Zorobabela i w perspektywie odbudowanej świątyni w Jerozolimie (Ag 2,23; Za 3,8-10; 4,7; 6,9-14). Pierwsza z tych nadziei przyniosła rozczarowanie. W okresie drugiej świątyni idea oczekiwania na mesjasza eschatologicznego z pokolenia Dawida była dominującą. Oczekiwany przez lud Mesjasz Dawidowy był pojmowany jako postać militarna, mająca na celu pokonanie wrogów Izraela, oczyszczenie Jerozolimy i jej świątyni oraz powrót rozproszonych Izraelitów. Po zrealizowaniu tego wszystkiego dla Izraela nastalaby złota era. Taka postać mesjasza nie miała funkcji proroka, który zaprasza do nawrócenia ani funkcji cudotwórcy¹¹.

Oczekiwanie na mesjasza kapłańskiego lub lewickiego mogło wywodzić się z Księgi Zachariasza 4,14, gdzie najwyższy kapłan Jozue i namiestnik Zorobabel są nazywani pomazańcami. Te dwie postacie odgrywały połączoną rolę w eschatologicznych wizjach odnowy u Aggeusza i Zachariasza. W zgodzie z tym modelem spotykamy ponownie obok siebie postacie mesjasza kapłańskiego i mesjasza królewskiego w Testamencie Dwunastu Patriarchów oraz w literaturze będącej wytworem wspólnoty z Qumran (1QS 9,10-11; 1QS (a) 12-17; CD 19,10-11; 20,1). W tych tekstach mesjaszowi kapłańskiemu przypisane jest bardzo wysokie miejsce. Zespolenie pomiędzy dwoma rodzajami mesjasza tak różnymi, miało na celu połączenie ideałów czysto religijnych z nadziejami politycznymi i nacjonalistycznymi. Jeżeli jest prawdą, że wspólnota z Qumran powstała z odłączenia się grupy hassidim od Hasmonejczyków, to wyidealizowana relacja pomiędzy dwoma zbawicielami eschatologicznymi może odzwierciedlać nie tylko zajęcie antyhasmonejskiego stanowiska,

ale także projekcję w przyszłość królewskiej organizacji kierowania ich wspólnotą.

W przeszłości zakładano istnienie dwóch koncepcji dotyczących natury zbawiciela eschatologicznego. Idea mesjasza Dawidowego, ziemskiego i ludzkiego, którego rola miałaby głównie charakter militarny, nacjonalistyczny i polityczny, została przeciwstawiona roli zbawiciela mesjańskiego transcendentnego i niebieskiego nazywanego powszechnie Synem Człowieczym. W rzeczywistości tych dwóch idei mesjasza nie można oddzielić od siebie, ponieważ tradycje odnoszące się do Syna Człowieczego obecne w apokaliptyce żydowskiej nie są niczym innym niż transformacją transcendentną tradycji odnoszących się do mesjasza Dawidowego. Tytuł Syn Człowieczy został zastosowany po raz pierwszy do postaci odkupiciela eschatologicznego niebieskiego w Księdze Daniela 7,13-14: „Patrzyłem w nocnych widzeniach: a oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przemienie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie” Pod koniec pierwszego wieku po Chrystusie tytuł Syn Człowieczy był używany jako tytuł mesjański w ewangeliach kanonicznych (70-100 po Chr.) i w szóstej wizji apokalipsy Ezechiasza (4Ezd 13, datowanej na 70 rok po Chr.). Podobnie jest nazywana postać odkupiciela niebieskiego w przypowieści Henocha (1Hen 37-71 datowanej na rok 70 po Chr.), ale nie w znaczeniu tytułu mesjańskiego. Pomimo, iż źródła te odnoszą się do tradycji Syna Człowieczego z Księgi Daniela 7,13-14 jest rzeczą prawdopodobną, że były one także pod wpływem tradycji Syna Człowieczego transcendentnego, która pojawiła się w okresie pomiędzy powstaniem Księgi Daniela (168-165 przed Chr.) a powstaniem apokaliptycznych tradycji chrześcijańskich i żydowskich odnoszących się do Syna Człowieczego w I wieku po Chr.

b. Zbawiciele prorocy

Idealne postacie mesjańskie koncentrowały się na odnowieniu Izraela i otwarciu złotej epoki. Natomiast różne koncepcje zbawiciela eschatologicznego minimalizują lub bezpośrednio ignorują taki cel. Różnica pomiędzy prorokiem eschatologicznym a mesjaszem Dawidowym była znacząca. Tym dwom typom zbawiciela eschatologicznego przypisywano różne funkcje, jakkolwiek łączyły się one ze sobą poprzez różne rodzaje zbawiciela eschatologicznego. Mesjasz Dawidowy nie był prawie nigdy związany z proroctwem, przepowiadaniem nawrócenia i pogodzenia ani z dokonywaniem cudów. Zadania te stanowiły natomiast integralną część funkcji proroków eschatologicznych. W optyce judaizmu drugiej świątyni funkcje proroków eschatologicznych odpowiadały funkcjom starożytnych proroków izraelskich. Uważano, że prorocy Starego Testamentu mieli dwie funkcje: przepowiadać przyszłość i upominać. Klasyczni prorocy starotestamentowi nie czynili cudów, ale w legendach prorockich zawartych w Życiu Proroków (Jeremiasza, Ezechiela i Zachariasza) są opisani jako cudotwórcy. Pierwsi prorocy starotestamentowi jak Mojżesz, Eliasz i Elizeusz zostali ukazani zarówno jako natchnieni rzecznicy Jahwe jak i cudotwórcy. W judaizmie rabinackim proroctwo było podporządkowane Torze i była to konwencja szeroko rozpowszechniona w okresie drugiej świątyni. Już Stary Testament ukazywał Mojżesza zarówno jako prawodawcę jak i proroka, a następnii prorocy Eliasz (1Mch 2,58) i Jeremiasz (2Mch 2,1-9) byli uważani za zelatorów i

stróżów Tory. W konsekwencji uważano, że również prorocy eschatologiczni posiadali dar interpretacji Tory (1Mch 4,46). Starożytni prorocy byli ponadto prawdziwymi pośrednikami pomiędzy człowiekiem a Bogiem (Jeremiasz w 2Mch 15,14; Eliasz w Liście Jakuba 5,17; Rz 11,2-4), także prorocy eschatologiczni przypisywali sobie taką rolę.

Niektóre teksty Ewangelii przytaczają powszechne opinie na temat prawdziwej tożsamości Jana Chrzciciela i Jezusa. Jana Chrzciciela pytano czy jest Eliaszem czy prorokiem (J 1,19-23). Natomiast Jezus był uważany za ponownie przywróconego do życia Jana Chrzciciela, Eliasza, Jeremiasza lub też za jednego z proroków (Mk 6,14-15; 8,27-30; Mt 16,13-16). W Ewangelii Jana niektórzy uważają Jezusa za proroka, co być może miało związek z oczekiwanym prorokiem eschatologicznym typu Mojżeszowego (J 6,14-15; 7,40-41). 1Mch 4,46; 14,41 wskazuje, że oczekiwanie na różnego rodzaju proroków eschatologicznych było bardzo rozpowszechnione w Palestynie w okresie drugiej świątyni. W czwartej Ewangelii identyfikacja Jana Chrzciciela z prorokiem eschatologicznym jest powiązana z jego działalnością chrzciciela (J 1,24). Może to odzwierciedlać ideę, że prorok eschatologiczny był prekursorem, zapowiadającym nadejście mesjasza, lub też może wskazywać, że przepowiadanie pokutne Jana Chrzciciela i praktyka rytualnego obmycia były odbierane jako akcje prorockie. Opinia ta była potwierdzona widzialnie przez odzienie prorockie Jana Chrzciciela (Mk 1,6; 1Krl 19,19; 2Krl 1,8; 2,13-14; Za 13,4). Jezusa uważano za proroka z powodu cudów, których dokonywał (Mk 6,14-15; Łk 7,16; 24,19; J 6,14) i z powodu posłania, które głosił (Łk 24,19; J 7,40).

Jedną z bardzo powszechnych form oczekiwania na proroka eschatologicznego był oczekiwany powrót proroka szamańskiego w Izraelu - Eliasza. Także w obecnych czasach podczas celebracji paschy żydowskiej wylewa się kielich wina dla Eliasza i drzwi są otwarte w przewidywaniu jego przyjścia. Pieśń wykonywano podczas celebracji tych rytuałów domowych nazywa się *Elijahu ha-Nabi* (Eliasz prorok). Według tradycji, Eliasz nie umarł, ale został wzięty do nieba w wicherze (2Krl 2,9-12; Syr 48,9.12a; 1Hen 89,52; 1Mch 2,58). Tradycja ta umożliwiła zidentyfikowanie posłańca, który przygotowuje drogę Jahwe (Ml 3,1) z przywróconym do życia Eliaszem w Ml 3,23-24: „Oto pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego. I skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom, abym nie przyszedł i nie poraził ziemi [izraelskiej] przekleństwem” Prawdopodobnie tekst ten jest świadomą interpretacją fragmentu: Księgi Powtórzonego Prawa 18,15-18, który odnosi się do przyjścia proroka równego Mojżeszowi. Ml 3,1 i 3,23-24 widzi Eliasza jako prekursora samego Jahwe. Według 4Ezd 6,26 Eliasz i Henoch (który podobnie jak Eliasz nie doświadczył śmierci, Rdz 5,24; Syr 44,6; Mdr 4,10) przygotowują razem przyjście Pana. W okresie drugiej świątyni Eliasz eschatologiczny był uważany za prekursora mesjasza. W tej być może najstarszej aluzji do funkcji prekursora, Eliaszowi w realizacji tego zadania towarzyszy Henoch (1Hen 90,31). Według Mk 9,11 sam Eliasz przyjmuje rolę prekursora mesjasza. Poza 1Hen 90,31 i Ewangeliami, najstarsza aluzja do Eliasza jako prekursora mesjasza występuje w Dialogu z Żydem Tryfonem Justyniana (8,3-4: 49,1; 110,1), napisanym około 150 roku po Chr. Misja Eliasza eschatologicznego polegała na realizacji następujących zadań: odnowieniu (apokatastasis) wszystkich rzeczy (Ml 3,23 w LXX; Mk 9,12; Mt 17,11); wstawianiu się za lud Boży, aby uspokoić gniew Jahwe (Ml 3,24b; Syr 48,10a); zachęcaniu do pokuty i nawrócenia w Izraelu (Ml 3,23; Syr

48,10b); gromadzeniu rozproszonych Izraelitów (Syr 48,10b) i czynieniu cudów (1Krl 17,14-16.17-24; 18,36-40; 2Krl 2,8; Syr 48,3-5).

Innym sposobem zrozumienia postaci proroka eschatologicznego było oczekiwanie na proroka podobnego do Mojżesza lub bezpośrednio samego Mojżesza ponownie przywróconego do życia¹². U podstaw tego oczekiwania leży tekst Pwt 18,15.18: „Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał” (Pwt 18,15). „Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę” (Pwt 18,18). W tekście oryginalnym fragment ten czyni aluzję do całej serii proroków, którzy powstałi po Mojżeszu¹³. Pierwszym i oczywistym następcą Mojżesza w tej roli powinien być Jozue (Pwt 34,9; Joz 1,5; Syr 46,1), co jednak zostało zanegowane przez wyrażenie zawarte w Pwt 34,10-12: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz, ani [równy] we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Pan czynić w ziemi egipskiej wobec faraona, wszystkich sług jego i całego jego kraju: ani równy mocą ręki i całą wielką grozą, jaką wywołał Mojżesz na oczach całego Izraela”. Cały szereg proroków począwszy od Mojżesza został umieszczony na niższym poziomie aniżeli Mojżesz. Tekst Pwt 34,10-12 na pewno czyni aluzję do Pwt 18,15-18. Nie można wykluczyć, że koncepcja Eliasza eschatologicznego zawarta w Ml 3,23-24 opiera się na bazie Pwt 18,15-18. Przypuszczalnie teksty prorockie o Studze Cierpiącym Boga w Iz 40-55 powstały w kontekście oczekiwania na proroka podobnego do Mojżesza. Literatura rabinacka zachowuje zaledwie ślady interpretacji eschatologicznej Pwt 18,15-18. Rabini stosowali ten tekst w odniesieniu do osób historycznych jak np. Jeremiasz. Normą w judaizmie palestyńskim było przekonanie, że prorok eschatologiczny podobny do Mojżesza nie był uważany za mesjasza. Połączenie w jedno śladów prorockich i królewskich wydaje się charakteryzować samarytańskie tradycje żydowskie odnoszące się do Mojżesza w okresie hellenistycznym. Najstarsza interpretacja Pwt 18,15-18 wyraźnie eschatologiczna znajduje się w Regule wspólnoty z Qumran, sięgającej I wieku po Chr. W IQS 9,10-11 mówi się: „Będą prowadzeni na podstawie pierwszych dyspozycji, w których zaczęli być formowani ludzie wspólnoty, aż do przyjścia proroka [nabi'] i mesjaszy [msjhj] Aarona i Izraela”. Z tego tekstu i z 4QTest 1-20 (gdzie cytuje się trzy teksty Starego Testamentu, Pwt 18,18-19; Lb 24,15-17; Pwt 33,8-11, które są uważane za proroctwa odnoszące się do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela) rozumie się jasno, że prorok, o którym się mówi, jest prorokiem eschatologicznym o charakterze mesjańskim. Członkowie sekty Qumran identyfikowali Mistrza sprawiedliwości z prorokiem eschatologicznym Mojżeszowym, podobnie jak niektórzy z pierwszych chrześcijan uczynili z Jezusem. Idealna postać proroka eschatologicznego podobnego do Mojżesza skupia w sobie rolę zbawiciela i odkupiciela, proroka, cierpiącego, ostatecznego interpretatora Tory i cudotwórca.

Niektóre teksty Ewangelii prowadzą do wniosku, że koncepcja proroka eschatologicznego mogła być idealnym obrazem powstałym na bazie idei zapożyczonych z różnych postaci mesjasza i proroka (Mk 6,15b; 8,28c; 7,16.39; 24,19; J 4,19). W Ewangelii Mateusza 16,14, w wykazie możliwych tożsamości Jezusa zostało wprowadzone imię Jeremiasza. Jest to jedna z nielicznych idei literatury protochrześcijańskiej lub żydowskiej dotyczących oczekiwania Jeremiasza ponownie przywróconego do życia, która była ideą szeroko rozpowszechnioną w judaizmie palestyńskim.

Zakończenie

Literatura apokaliptyczna była jednym z licznych nośników objawienia znanych w okresie pierwotnego judaizmu. Także klasyczne proroctwo starotestamentowe nie było niczym innym jak tylko jednym z nośników objawienia znanym religii Izraela. Literatura apokaliptyczna wywodzi się w linii historycznej i genetycznej z różnych korzeni. Literatury apokaliptycznej nie należy uważać za jedyne spadkobiercę proroctwa, ale za jednego z licznych spadkobierców. Funkcja prorocka w tych ruchach nie polegała na zwyczajnym komunikowaniu natchnionego posłania słownego, ale była to globalna inicjatywa proroka jako zbawiciela wysłanego przez Boga. Oczekiwano proroków eschatologicznych, którzy mieli się pojawić przed eschatonem, aby oznajmić wypełnienie dawnych wyroczeni i zapowiedzieć bliskie już przyjsie Pana. W większości scen eschatologicznych przedstawianych w pierwotnym judaizmie, nieodłączny element stanowiło pojawienie się posłańca Boga, którego przyjsie byłoby znakiem końca czasów. Ten posłaniec mógł być uważany za proroka lub mesjasza - dwie kategorie, które nie były ściśle odróżniane od siebie. Mesjasz był pojmowany jako idealny król, i prawny spadkobierca tronu Dawida, którego zadaniem miało być pokonanie nieprzyjaciół Izraela, odbudowanie Jerozolimy oraz świątyni i zebranie rozproszonych Izraelitów. Natomiast prorok eschatologiczny, miałby przyjąć rolę bardziej religijną, zapowiadając nawrócenie w perspektywie dnia Jahwe, interpretując w sposób definitywny Torę, wstawiając się u Jahwe za Izraelem i dokonując cudów w celu pokazania własnego autorytetu i manifestacji sił ponadnaturalnych.

PRZYPISY

- ¹ L. Stachowiak, *Historia i eschatologia u proroków*, w: RTK 18, 1 (1971), s. 85-95.
- ² Pojęcie *apokalipsa* zostało zapożyczone z języka greckiego *apokalypsis*, i oznacza *odkrycie* lub *objawienie*. Zob. *Apokalypsis*, w: Fr. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Romae 1960, kol. 151. Charakterystyczną cechą literacką apokalips jest to, że posługują się one licznymi biblijnymi rodzajami literackimi (testamenty, hymny, lamentacje, oznajmienie nieszczęścia [„biada wam...“], wizje, i inne), włączając je w schematy, które jednak, porównując jedną apokalipsę z drugą, nie wydają się mieć stałego charakteru. Nie oznacza to, że apokalipsa nie jest rodzajem literackim samym w sobie. Problemem jest to, że charakterystyczne cechy strukturalne tego rodzaju nie zostały zanalizowane w sposób adekwatny. Jedyna definicja tego rodzaju została podana przez J. J. Collinsa, [*Apocalypse. Towards the Morphology of a Genre*, SBL Seminar Papers for 1977, Missoula 1977, s. 359-370], który wyróżnił cechy strukturalne apokalips. Według niego: „Apokalipsa jest dziełem objawienia, zamkniętym w ramach narratywnych, w których stworzenie ponadnaturalne przekazuje objawienie adresatowi ludzkiemu, odkrywając mu rzeczywistość transcendentną, i zakłada zbawienie eschatologiczne, przestrzenne, oraz istnienie świata ponadnaturalnego, różnego od tego przypadkowego”. Definicja ta jest na tyle niepełna, iż nie podaje funkcji rodzaju apokaliptycznego, jakkolwiek wskazuje jasno na jego formy i treść. Pierwszym starożytnym dziełem literackim nazywanym tak przez samego autora jest Apokalipsa Jana (1, 1). Od początku XIX wieku terminu tego używano do oznaczenia wszystkich

dziel (zwłaszcza żydowskich i chrześcijańskich), które przypominały pod względem formy i treści Apokalipsę Jana. Na podstawie Apokalipsy Jana, można określić apokalipsę jako rodzaj literatury objawienia, w której autor opowiada wizje i utrzymuje, że jest w posiadaniu ich interpretacji, wynikających z dialogu pomiędzy jasnowidzem a aniołem interpretatorem. Przedmiotem tych objawień jest zbliżająca się interwencja Boga w sprawy ludzkie, która położy kres złemu porządkowi świata, aby zastąpić go porządkiem idealnym. Tej zmianie towarzyszy wymierzanie kary złym i nagradzanie sprawiedliwych. Większa część apokalips żydowskich, które naśladują ten schemat powstała pomiędzy 200 rokiem przed Chr. a 100 po Chr. Księga Daniela, uważana za najstarszą apokalipsę, jest jedyną, która została włączona w kanon starotestamentowy, jakkolwiek motywy apokaliptyczne są także obecne w innych księgach prorockich. Innymi przykładami apokalipsy żydowskiej są: 1Księga Henocha, 2Księga Henocha, 2Księga Barucha i Apokalipsa Abrahama. Zob. J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula 1976.

³ Apokaliptyka eschatologiczna jest wzorem myślenia religijnego, które rozszerzyło się w pierwszej fazie judaizmu i w początkach chrześcijaństwa. Jako system ideologiczny wyrażała się ona w różnych ruchach społecznych i religijnych. Jednakże nie wiadomo dokładnie jakie konteksty społeczne i religijne stały u podstaw tworzenia i rozszerzania literatury apokaliptycznej.

⁴ P. D. Hanson, *Apocalypticism*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville 1976, s. 28-34.

⁵ Apokalipsy protożydowskie są przypisywane sławnym osobom z historii starożytnego Izraela, takim jak: Adam, Henoch, Abraham, Mojżesz, Baruch i Ezdrasz, a nie ich rzeczywistym autorom. Ten typ pseudonimii apokaliptycznej nie był fenomenem konwencjonalnym literatury starożytnej ograniczonej tylko do judaizmu. Także w świecie klasycznym, w okresie hellenistycznym i rzymskim fałszowanie literatury było szeroko praktykowane. Motywy dla których dzieło przypisywano osobie fikcyjnej, zamiast prawdziwemu autorowi, były liczne i różne. Prawdziwe funkcjonowanie pseudonimii w żydowskiej literaturze apokaliptycznej nie zostało jeszcze w pełni wyjaśnione. Na temat użycia pseudonimii w apokalipcy zaproponowano następujące wyjaśnienia. Pseudonimia była używana w tym celu, aby apokalipsa została zaakceptowana jako autentyczna, w okresie, w którym kanon Pisma Świętego był już praktycznie zamknięty, a natchnienie prorockie zniknęło. Pseudonimia była środkiem ochrony przed ewentualnymi represjami prawdziwych autorów apokalips. Autor apokalipsy mógł doświadczyć objawienia za pośrednictwem osoby, której przypisywano jego dzieło. Wizjoner apokaliptyczny mógł się identyfikować z ważną osobistością starożytnego Izraela i pisać w jej imieniu. Aby lepiej zrozumieć fenomen pseudonimii w literaturze apokaliptycznej, należy jeszcze poczynić kilka uwag. Zarówno prorocka literatura izraelska czy też protochrześcijańska były przypisywane szczególnym autorom i nie krążyły w formie anonimowej. Kompozycje deuteroprorockie Starego Testamentu zwane anonimowymi (Iz 24-27; 40-55; 56-66; Ez 38-39; Jl 3-4; Za 9-14) były włączane w księgi znanych proroków. Także Malachiasz (dosłownie „mój posłaniec”) był widziany jako imię własne, chociaż był to tytuł księgi prorockiej z pochodzenia anonimowej. Poza tym w zaawansowanym okresie drugiej świątyni i na początku epoki talmudycznej pojawiła się tendencja przypisywania autorstwa ksiąg anonimowych niektórym prorokom z przeszłości, szczególnie z odległej starożytności (1 i 2Sm, Sdz, Rut były przypisywane Samuelo-

wi; 1 i 2Krl były przypisywane Jeremiaszowi). Jakkolwiek apokalipsy prezentują się jako literatura objawienia, to jednak rzadko były przypisywane prorokom starożytnego Izraela. Być może takiemu przypisaniu przeszkodził fakt, że istniał tylko jeden zbiór wyroczni każdego z proroków. Tendencja unikania używania jako pseudonimi imion wielkich proroków Starego Testamentu wynikała stąd, że autorzy apokalips nie przyrównywali swoich funkcji do funkcji proroków starożytnych. W prawie wszystkich przypadkach, w których dzieła objawienia były przypisywane sławnym osobom ze Starego Testamentu, opowiadanie biblijne nie zawiera nic, co łączyłoby ową postać z literackim rodzajem objawienia. Nasuwa to przypuszczenie, że autorzy wybierali osoby, którym mogłyby być spontanicznie przypisane „nowe” objawienia. Jednakże Ezdrasz jest nazywany prorokiem w 4Ezd (1,1; 12,42; por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 3,16), co sugeruje, że taki tytuł był ważny dla anonimowego autora tego dzieła. Fenomen pseudonimi jest ściśle związany z retrospekcją historyczną ukazaną jako przepowiednie o charakterze „ezoterycznym” zawarte w apokalipsach, w celu ich ukrycia lub „zapieczerowania” aż do końca czasów. Pseudonimia nie jest cechą charakterystyczną dla rodzaju apokaliptycznego, ponieważ w dwóch apokalipsach chrześcijańskich, Apokalipsie Jana i Pasterzu Hermasa nie zastosowano tego środka. Anonimowość, która charakteryzuje część prorocत्व powygnaniowych (Pisma deuteroprorockie), może być jednym z etapów rozwoju pseudonimi. Wszystkie te rozważania prowadzą do konkluzji, że pseudonimia była środkiem do przywłaszczenia sobie znaczenia sławnej osoby z historii starożytnego Izraela przypisując apokalipsie jej imię. Głównym celem użycia pseudonimi (lub innych podobnych środków) było zapewnienie przyjęcia apokalipsy jako objawienia Bożego. Wszystko to zakłada, że apokalipsy nie były skierowane głównie do sekt apokaliptycznych. Pseudonimia może odegrać swoją rolę jedynie wtedy, gdy czytelnik uzna za prawdziwe fałszywe przypisanie autora. Taka akceptacja byłaby niemożliwa wewnątrz zamkniętej, prawdopodobnie wyizolowanej grupy.

⁶ A. Y. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1976.

⁷ O. Plöger, *Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums*, w: TL 79 (1954). s. 291-296.

⁸ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970; Tenże, *Theologie des Alten Testaments*, t. II (*Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israel*, München 1980, s. 169-270).

⁹ Zob. analizę Za 9,37-59 na temat Boga wojownika.

¹⁰ Według P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975, s. 300, podstawowymi elementami hymnu na cześć Boga wojownika są: kosmiczna bitwa Boga wojownika (Jahwe); budowa Jego świątyni; bankiet i Jego chwalebne królestwo.

¹¹ Powszechnie uznaje się, że nie oczekiwano na Mesjasza Dawidowego, który działałby cuda.

¹² Koncepcja Mojżesza ponownie przywróconego do życia opiera się na legendach, które wyrażają chęć, żeby Mojżesz, podobnie jak Henoch i Ezdrasz nie był umarły, ale został przyjęty do nieba. Świadectwa tej tradycji znajdują się u Józefa Flawiusza, *Ant* 4,326. Kontrastuje to z Pwt 34,5-8, gdzie jest mowa o śmierci i pochowaniu Mojżesza. Co do wniebowstąpienia Mojżesza J. Jeremias, *GLNT* VII, s. 774 uważa, że wniebowstąpienie Mojżesza jest koncepcją, która rozwinęła się pierwotnie w środowisku żydowsko-hellenistycznym.

¹³ Interpretacja ta być może jest odzwierciedlona przez Józefa Flawiusza, który mówi o „zaprzestaniu dokładnego następstwa proroków”, *Ant* 1,8.