

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ
University of Groningen, Holandia

QUMRAN A NOWY TESTAMENT NA PRZYKŁADZIE TEKSTU O „NOWEJ JEROZOLIMIE”

Wszyscy z pewnością znają aramejski tekst zwykle nazywany Opisem Nowej Jerozolimy, który zachował się fragmentarycznie w kilku manuskryptach znalezionych w qumrańskiej grocie 1 (1Q32), 2 (2Q24), 4 (4Q554, 554a, 555), 5 (5Q15) i 11 (11Q18). W artykule, który ukazał się w *Encyklopedii Zwojów znad Morza Martwego* napisałem kilka lat temu: „Opis miasta i świątyni w Nowej Jerozolimie **leży w połowie drogi** pomiędzy opisem przyszłej Jerozolimy w księdze Ezechiela a niebieską Jerozolimą w nowotestamentalnej Księdze Apokalipsy św. Jana rozdz. 21-22”. Wyrażenie „leży w połowie drogi” jest nieco dwuznaczne i dlatego też trudne do podważenia; jednakże nie jest ono wystarczająco precyzyjne i dlatego może być rozumiane w różny sposób. Wyrażenie to jest poprawne, kiedy rozważamy datację tekstów – biorąc księgę Ezechiela i księgę Apokalipsy św. Jana za dwa krańcowe bieguny – „Nowa Jerozolima” znajduje się gdzieś pomiędzy nimi, jakkolwiek dokładna data kompozycji tekstu qumrańskiego nie jest znana. Biorąc pod uwagę rozumienie przestrzenne tego wyrażenia, jest ono również poprawne, gdyż rozmiar miasta opisywanego w Nowej Jerozolimie leży pomiędzy opisem Jerozolimy w Ez 40-48 a gigantyczną Jerozolimą z księgi Apokalipsy. Wyrażenie to opisuje również poprawnie użycie mierniczej laski przez anioła dokonującego pomiarów wielkości całego miasta i poszczególnych jego części. Jednakże to samo wyrażenie, którego użyłem w moim poprzednim artykule, może prowadzić do nieporozumień, jeśli ktoś tłumaczył je jako odnoszące się do ciągłości tej samej tradycji religijnej, poczynawszy od księgi Ezechiela, a skończywszy na Apokalipsie, rozdz. 21-22, w której „Nowa Jerozolima” znajdowałyby się gdzieś pośrodku drogi, łącząc w ten sposób dwa odległe w czasie teksty biblijne. Uważam takie rozumienie mojego wcześniej wspomnianego wyrażenia za niewłaściwe.

Już w 1986 r. w artykule na temat „Nowej Jerozolimy” zatytułowanym „*Nowa Jerozolima*” a przyszła świątynia w manuskryptach qumrańskich, opublikowanym w księdze pamiątkowej ku czci Díez Macho, wyraźnie ukazałem inną strukturę pojęciową, która kształtuje opis „Nowej Jerozolimy, miasta świętego, zstępującego z nieba od Boga, pięknej jak oblubienica gotowa na

spotkanie z oblubieńcem”. Jest to Jerozolima, w której nie ma świątyni, ponieważ Bóg i Baranek jest świątynią, i w której nie ma słońca ani księżycy, ponieważ Baranek jest lampą, która je oświeca za pomocą Bożej chwały. Z drugiej strony mamy w aramejskiej Nowej Jerozolimie z Qumran miasto, które nie ma żadnego imienia (przynajmniej w tekście zachowanych fragmentów, podobnie zresztą jak u Ezechiela, gdzie miasto nie nazywa się Jerozolima, lecz „Pan jest w nim”), miasto, które nie zstępuje z nieba, lecz jest kopią niebiańskiego wzorca, który będzie ustanowiony w czasach mesjańskich.

W mojej opinii sformułowanej dwadzieścia lat temu miasto bez imienia z tekstu qumrańskiego różni się od miasta opisanego w Nowym Testamencie. Nie wierzyłem wtedy, że można wykazać wyraźne powiązanie pomiędzy kompozycją nazywaną Nową Jerozolimą a księgą Apokalipsy oraz że Nowa Jerozolima może być użyta do wytłumaczenia zaplecza pojęciowego metafory niebieskiej Jerozolimy z Nowego Testamentu. W tamtym czasie jednakże nie byłem jeszcze w stanie umieścić tego mojego wniosku w szerszym kontekście hermeneutycznym, który mógłby wyjaśnić zarówno podobieństwa, jak i różnice pomiędzy tymi dwoma tekstami.

Dzisiaj, dwadzieścia lat później, nadal jestem przekonany, że moja wcześniejsza opinia poprawnie ocenia materiał zachowany w tekście qumrańskim. Można by ten mój upór złożyć na karb mojego trudnego charakteru lub postępującej sklerozy umysłowej, właściwej dla starszego wieku. Jednakże dzisiaj jestem również przekonany, że mogę zrobić pewien postęp w mojej interpretacji tekstu. Obecnie prawie wszystkie manuskrypty tego tekstu zostały już opublikowane. Czekamy jeszcze na dwie lub trzy kopie Nowej Jerozolimy z grotty 4; przygotowane do edycji przez É. Puecha, lecz ich zdjęcia są ogólnie dostępne, podobnie jak i ich transkrypcja i tłumaczenie, zarówno w mojej publikacji *The Dead Sea Scrolls Study Edition* z 1998 r., jak i w drugim tomie K. Beyera *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* z 2004 r. oraz w szóstym tomie *Readers* w tłumaczeniu Cooke’a, z 2005 r. Dzisiaj więc mogę przedstawić moje wnioski sprzed dwudziestu lat w o wiele szerszym kontekście interpretacyjnym, który wcześniej nie był możliwy. Kiedy wszystkie dostępne teksty z Qumran zostały już opublikowane, wiemy, że tylko niewielka część znalezionych tekstów została skomponowana przez ludzi tam mieszkających oraz że większa część znalezionych manuskryptów nie zawiera cech, które by je kwalifikowały jako „esseńskie”, „qumrańskie”, czy też jakiegokolwiek inne. Są to po prostu żydowskie teksty religijne, dzięki znajomości których po raz pierwszy mamy otwarty dostęp do przemian i wewnętrznego rozwoju w obrębie samego judaizmu przed powstaniem chrześcijaństwa.

Zwoje znad Morza Martwego jednoznacznie jawią się jako oparte na Biblii Hebrajskiej, lecz jednoznacznie również różnią się od niej w wielu istotnych teologicznych i prawnych aspektach. Jest więc rzeczą logiczną uważać te różnice za świadectwo ewolucji teologicznych idei oraz norm prawnych zawartych w Biblii Hebrajskiej. Ewolucja ta miała miejsce w obrębie juda-

izmu podczas przynajmniej dwóch stuleci, rozciągających się między spisaniem ostatniej księgi Biblii Hebrajskiej a złożeniem manuskryptów w grotach znajdujących się wokół Qumran.

Ponieważ Nowy Testament jawi się również jako oparty na Starym Testamencie, lecz różni się od niego w wielu teologicznych i prawnych aspektach, wydaje się za właściwe uznanie tych różnic za świadków ewolucji i zmian, które zaszły w judaizmie w tym samym okresie.

Ponieważ nie ma dowodu na jakąkolwiek bezpośrednią relację pomiędzy tekstami z Qumran a tekstami Nowego Testamentu, relacja przyczynowego wynikania pomiędzy tymi dwoma grupami tekstów nie jest najbardziej logicznym sposobem wyjaśniania różnic czy podobieństw pomiędzy nimi. Z tego powodu analizuję powiązanie pomiędzy tymi dwoma grupami tekstów z punktu widzenia różnych etapów ewolucji, które rozpoczęły się od wspólnie dzielonego zaplecza, czyli Biblii Hebrajskiej, czy też inaczej Starego Testamentu. Te kierunki ewolucji, wcześniej zupełnie nam nieznanne, były bardzo liczne, a etapy stopniowego rozwoju, począwszy od tekstów biblijnych – bardzo złożone i różnorodne. Mam nadzieję, że jakkolwiek niewyczerpujące i pogłądowe jedynie spojrzenie na funkcję miasta Jerozolimy zobrazowaną w różnych eschatologicznych scenariuszach obecnych zarówno w zwojach qumrańskich, jak i w Nowym Testamencie ukaże poprawność założeń tego hermeneutycznego podejścia. W dalszej prezentacji przeanalizuję więc najpierw biblijny punkt wyjścia, następnie ukażę funkcję (lub też brak takowej) Jerozolimy w eschatologii Nowego Testamentu; zakończę natomiast podsumowującym opisem funkcji (lub też braku takowej) Jerozolimy w eschatologii qumrańskiej. Moja końcowa teza głosi, że w judaizmie przedchrześcijańskim zobrazowanym przez zwoje qumrańskie rozwój idei teologicznych, które znajdujemy w Nowym Testamencie, już nastąpił.

I

Spójrzmy najpierw skrótowo na podstawowy tekst, czyli tak zwaną Torę Ezechiela: rozdz. 40-48. Bez wnikania w szczegóły techniczne, myślę, że wszyscy zgodzą się z twierdzeniem, że to, co Ezechiel widział w swojej wizji pomiarów Świątyni, miasta i ziemi, jest wzorem, planem, niebiańskim wzorcem, który powinien zostać zrealizowany w momencie restauracji, kiedy chwała Boga powróci do Świątyni, którą On wcześniej opuścił. Tekst biblijny jest raczej jednoznaczny. Czytamy w Ez 43,10-11 (Biblia Tysiąclecia):

„A ty, synu człowieczy, opisz domowi Izraela świątynię, jej wymiary i jej urządzenie. A jeśli się wstydzą z powodu wszystkiego, co uczynili, wyrysuj świą-

tynię i jej urządzenia, jej wyjścia i jej wejścia, i cały jej rozkład i oznajmij im wszystkie jej ustawy i prawa, i zapisz je przed ich oczami po to, aby wszystkich tych praw i ustaw strzegli i wypełniali je.

Jest rzeczą oczywistą, że to, co Ezechiel opisuje w tych rozdziałach, nie jest niebiańską Świątynią, niebieską Jerozolimą i niebiańską ziemią, lecz niebieskim planem nowej rzeczywistości, takiej, jaką należy ustanowić po powrocie z wygnania; tekst ten należy rozumieć w sposób podobny to tekstu Wj 25,9: „Budowę zaś przybytku i wykonanie wszelkich jego sprzętów przeprowadzicie dokładnie według tego, co ci ukazę” (również Wj 25,40; 26,30; 27,8, czy też Lb 8,4: „Świecznik [...] był on sporządzony zgodnie z wzorem, jaki Pan podał Mojżeszowi”). Ten plan, wzór, model, obraz, czy też jakiegokolwiek inne tłumaczenie zastosujemy do hebrajskiego terminu *tabnit* użytego przez Ezechiela, dotyczy wskazówek odnoszących się do odbudowy świątyni, dokąd ma powrócić Chwała Boża (40,1-43,12); wskazówki te odnoszą się również do odbudowy struktur i czynności odbywających się w obrębie Świątyni (43,13-47,12), oraz do wytycznych służących osiedleniu się całego ludu wokół Świątyni. Następnie jest mowa o wydzielaniu ofiary *Terumah*, o świętym obszarze, gdzie Świątynia ma powstać, oraz o samym mieście, jego wymiarach i bramach (47,13-48,35). Jest rzeczą oczywistą, że wiele szczegółów oraz terminologia użyta przy opisie świątyni, miasta i ziemi nie odpowiadają biblijnemu opisowi namiotu spotkania na pustyni, czy też opisowi świątyni Salomona lub świątyni powygnaniowej. Różnice są tak znaczne, że według tradycji rabinistycznej, Rabbi Hananiasz zużył trzysta baryłek oliwy do nocnej lampki, przy której świetle w nocnych czuwaniach rozwiązywał sprzeczności księgi Ezechiela z Torą, tak by umożliwić włączenie tejże prorockiej księgi do kanonu żydowskiego (b. Szan 13 b; b. Hagiga 13a). Jest również rzeczą oczywistą, że wizja Ezechiela nie posiada żadnych eschatologicznych elementów; dotyczy ona wyłącznie powygnaniowej restauracji świątyni i miasta, a jej horyzont jest wyłącznie ziemski. Ziemia jest ziemią Izraela, miasto nazywane „Pan jest w nim” jest miastem Świątyni, miastem odbudowanej Jerozolimy, a Świątynia jest ziemską Świątynią, w której kapłani saducejscy będą składali ofiary.

II

Jeśli spojrzymy teraz na Nową Jerozolimę z Apokalipsy, to transformacja wizji Ezechiela jest oczywista. Autor Apokalipsy zapożyczył z wizji Ezechiela anioła dokonującego pomiarów, który swoją łaską mierniczą podaje rozmiary miasta; zostały również zapożyczone kwadratowa forma miasta, opis murów oraz dwanaście bram z imionami dwunastu pokoleń Izraela. Ponadto autor

Apokalipsy dokonał zapożyczeń również z Iz 65,17-18: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą. Przeciwnie, będzie radość i wesele na zawsze z tego, co Ja stworzę; bo oto Ja uczynię z Jerozolimy wesele i z jej ludu – radość”. Zinterpretował on na sposób chrześcijański to nowe stworzenie, które jest w pełni przeniesione w czasy eschatologiczne po to, by ukazać pojawienie się nowej Jerozolimy po nadejściu końca, po zniszczeniu świata.

W obrębie Nowego Testamentu można znaleźć wiele różnych scenariuszy eschatologicznych, różnie przedstawiających los Jerozolimy i Świątyni. Przykładowo, według opinii W.P. Sandersa Jezus „był eschatologicznym prorokiem, który spodziewał się, że sam Bóg przerwie ludzką historię i stworzy nowy i lepszy świat, świat, w którym Izrael będzie odkupiony i odbudowany, i w którym również poganie przyjdą, by oddawać cześć Bogu Izraela [...]”. Jezus miał całkiem konwencjonalny punkt widzenia na Jerozolimę i Świątynię: był on przekonany o ich centralnym znaczeniu. Był on jednakże eschatologicznym prorokiem, i oczekiwał, że Świątynia będzie zastąpiona w nadchodzącym Bożym Królestwie” (zob. Świątynia „uczyniona nie ręką ludzką” w Mk 14,58). Myśl św. Pawła jest bardziej złożona. W tym samym liście do Galatów, w którym słyszeliśmy o wizycie Pawła w Jerozolimie i o jego kolekcje pieniężnej dla kościoła jerozolimskiego, słyszymy również w 4,24-26 o „obecnej Jerozolimie” i o „górnjej Jerozolimie” w alegorii opartej na historii Sary i Hagar: „Synaj jest to góra w Arabii, a odpowiednikiem jej jest obecne Jeruzalem. Ono bowiem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką”. Taka opinia wydaje się wykluczać jakiegokolwiek istotne znaczenie miasta w eschatologicznym myśleniu św. Pawła. Lecz w liście do Rzymian potwierdza on tradycyjną żydowską opinię o Jerozolimie jako o miejscu, w którym wszystkie plemiona Izraela zostaną zgromadzone i do którego przyjdą poganie, niosąc dary i oddając cześć Bogu Izraela. Paweł odnosi się tu do biblijnych prorocत्व, które zostaną wypełnione, kiedy Odkupiciel przyjdzie z Syjonu, tak jak mówi o tym w Rz 11,26, cytując Iz 59,20. Tego rodzaju eschatologiczna pielgrzymka żydów i pogan do Jerozolimy jest całkowicie nieobecna w dziele św. Łukasza. Historyczna Jerozolima jest dla niego z pewnością bardzo ważna, lecz jedynie dlatego, że jest to miejsce, gdzie umarł Jezus, i centrum, z którego rozpowszechniło się chrześcijaństwo; nie odgrywa ona u Łukasza żadnej roli w chrześcijańskiej nadziei dotyczącej przyszłości.

W eschatologicznym scenariuszu księgi Apokalipsy, rozdz. 20-21, w ogóle nie ma mowy o ziemskiej Jerozolimie. Nowa Jerozolima, miasto święte zstępujące z nieba, jest oblubienicą Boga, do którego ma wstęp wspólnota wierzących, tych, których imiona są zapisane w księdze życia, trzymanej przez Baranka. W rzeczy samej, ta Nowa Jerozolima jest metaforą wspólnoty wszystkich wybranych, symbolicznym wyrazem życia z Bogiem, który będzie

odwiecznie obecny w niej. Oczywiście ta Nowa Jerozolima nie ma świątyni i, poza samym imieniem, nie posiada żadnego powiązania z ziemską Jerozolimą. Jest ona nową rzeczywistością, stworzoną „kiedy tysiąc lat dobiegnie końca”, po uwolnieniu Szatana i jego ostatecznym zniszczeniu, oraz po otwarciu księgi żyjących i po sądzie nad całą ludzkością podług jej postępowania. Metafora Nowej Jerozolimy w Ap 20-21 przedstawia tak daleko idącą transformację starotestamentowego punktu wyjścia (Ez 40-48 i Iz 65) jej autora, że trudno pojąć, do jakiego stopnia bazuje ona na tekstach Starego Testamentu. Spójrzmy teraz na zwoje znad Morza Martwego, by tego rodzaju transformację lepiej zrozumieć.

III

Prezentacja danych z Qumran została znacząco ułatwiona dzięki artykułowi Larry'ego Schiffmana (*Jerusalem in the Dead Sea Scrolls*, w: *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*), w którym zgromadził on i należycie sklasyfikował większość odniesień do Jerozolimy w zwojach. Lecz jego klasyfikacja nie brała pod uwagę charakteru poszczególnych manuskryptów. Wydaje się więc słuszne rozpocząć od bardziej podstawowego podziału: Jerozolima w manuskryptach nieesseńskich i esseńskich.

Przy analizie tekstów pierwszej kategorii (manuskrypty nieesseńskie) znajdujemy zwykłą, linearną kontynuację różnych kompozycji literackich, które w Biblii Hebrajskiej mówią o Jerozolimie i które zawierają tę samą problematykę. Mamy więc lamentacje nad zburzeniem Jerozolimy w 4Q179 (4QLamentation), które są kontynuacją opłakiwania zburzonej Jerozolimy w biblijnych Lamentacjach („Jakże samotnie leży rozległe miasto Jeruzalem, niegdyś pełne ludu; księżniczka całego narodu została spustoszona jak porzucona kobieta; wszystkie jej córki ją opuściły, podobna jest do kobiety bez synów, jak przygnębiona i porzucona kobieta. Wszystkie jej miejsca i jej place podobne są do niepłodnej niewiasty, a wszystkie jej ścieżki – do niewiasty uwięzionej, a jej [...] podobne do zgorzkniałej kobiety”). Znajdujemy również kontynuację prorockich słów pocieszenia po zburzeniu Jerozolimy w 4Q176 (4QTanhumim), który łączy cytaty z Iz 40-52 po to, by umocnić pognębiony lud, by obwieścić, że odbudowa Jerozolimy jest blisko, oraz by stwierdzić, że Syjon zostanie przywrócony do jego dawnej chwały. Znamy również całą serię Hymnów do Syjonu, które kontynuują biblijną poezję o Jerozolimie, lub adresowaną do Jerozolimy, taką, jaką mamy w Psalmach, Izajaszu, Tobiaszu i Syracydesie. Takim tekstem jest Psalm Apokryficzny 4Q380, tekst zawarty w 4. kolumnie 4QDibre Hammeorot, czy też piękna Apostrofa do Syjonu z 11QPsalms, która tak się rozpoczyna: „Będę pamiętał o tobie dla błogo-

sławieństwa, o Syjonie, miłowałem cię bowiem całą moją mocą. Oby pamięć o tobie była błogosławiona na zawsze! Wielka jest twoja nadzieja, o Syjonie; nastąpi pokój i oczekiwanie na twoje zbawienie”.

W manuskryptach esseńskich skomponowanych przez sektę obraz Jerozolimy jest całkiem inny. Kilka tekstów mówi o Jerozolimie z perspektywy prawa religijnego (według klasyfikacji Schiffmana), a zwłaszcza 4QMMT (który wymienia Jerozolimę) oraz Zwój Świątynny (w którym nazwa miasta nie pada). Te dwa teksty, według mojej opinii, należą do początkowego okresu wspólnoty qumrańskiej. Największa liczba odniesień do Jerozolimy w peszarim mówi o Jerozolimie historycznej z czasów, w których tworzyli pisarze tych tekstów; miasto to jest w nich przedstawione jako bezbożne. Ta Jerozolima jest siedzibą nieprawomocnego kapłaństwa, rezydencją „szyderców” i „poszukiwaczy gładkich rzeczy”, miejscem przebywania pogan, mieszkaniem „lwa gniewu” i znienawidzonych Hasmoneuszy, którzy „rozleją krew jak wodę na umocnieniach córki Syjonu i na ulicach Jerozolimy”. Mówiąc krótko, w pismach wspólnoty esseńskiej Jerozolima, cytując słowa Peszeru Habakuka, jest „miastem, w którym zły kapłan przedsięwziął ohydne działania i zbeszcześcił Świątynię”.

Bez zdziwienia przychodzi więc nam się dowiedzieć, że wspólnota w rezultacie zdecydowała się odłączyć od Jerozolimy i świątyni po to, by wybudować na pustyni „święty dom dla Izraela i fundament Świętego Świętych dla Aarona” czy też „najświętsze mieszkanie dla Aarona [...] i dom doskonały i prawdziwy w Izraelu” – cytując słowa Reguły. Wspólnota wyraźnie rozumiała siebie samą jako funkcyjne zastąpienie świątyni, jako miejsce zamieszkania Bożej Obecności, gdzie odbywało się przebłaganie za kraj, gdzie ofiary zostały zastąpione przez modlitwę („ofiara ust”), a ofiary dobrowolne przez doskonały sposób postępowania. Wspólnota z Qumran rozumiała siebie samą jako duchową Świątynię, która zastępowała Świątynię zbeszczeszczoną; zarazem rozumiała ona siebie samą jako Nową Jerozolimę, która zastępowała zbeszczeszczoną Jerozolimę. Widzimy to w tekście Reguły, gdzie do całej wspólnoty zastosowane są słowa Izajasza 28,16: „To [wspólnota] jest kamień dobrany, węgielny, cenny, który [którego fundamenty] nie zostanie wstrząśnięty ani nie drży [nie zostaną wstrząśnione ani nie drżą]”. Ani w tym ani w innych tekstach nic nie wskazuje na to, by ta substytucja była uważana za czasowe rozwiązanie jedynie, w oczekiwaniu na powrót do Jerozolimy i do Świątyni. W „Regule zgromadzenia Izraela w dniach ostatecznych”, podobnie jak i w Regule Błogosławieństw świątynne zasady czystości rytualnej są zastosowane do wspólnoty; kiedy natomiast Bóg zrodzi mesjasza pomiędzy nimi, „liturgiczne” celebracje nie będą odbywały się w Świątyni, lecz będą nimi spotkania na posiłkach całej wspólnoty, podczas których błogosławione są chleb i wino. W tego rodzaju ostatecznych oczekiwaniach opisanych w dokumentach esseńskich nie ma miejsca na historyczną Jerozolimę, podobnie jak nie ma dla niej miejsca w opisach niebieskiej Jerozolimy z Apokalipsy.

Istnieją inne jeszcze teksty w Qumran, gdzie Jerozolima i Świątynia odgrywają ważną rolę w eschatologicznym programie wspólnoty esseńskiej. W 4Q177 (4QCatena A) czytamy we fragmentarycznym, lecz wyraźnie eschatologicznym kontekście: „człowiek sprawiedliwy ucieknie, a wielka ręka Boga będzie z nimi, by ich ocalić od wszelkich duchów Beliala [...] ci, którzy boją się Boga, uświęcą jego imię i wejdą na Syjon z radością, a Jerozolima [...] Belial i ludzie jego działu zostaną wyniszczeni na zawsze, a wszyscy synowie światłości będą zjednoczeni”. Możemy ponadto przeanalizować w tym kontekście trzy świątynie w 4QFlorilegium, w tekście, który utrzymuje, że na końcu czasów *be'aharit hayamim* sam Bóg stworzy nową świątynię; nie można też zapomnieć o pojedynczym odniesieniu w kolumnie 29 Zwoju Świątynnego, gdzie twierdzi się, że Świątynia opisywana w Zwoju jest tą, którą ja określam terminem „normatywna”, i że „w dniu stworzenia” lub „w dniu błogosławieństwa” sam Bóg stworzy nową Świątynię.

Będzie tutaj rzeczą wskazaną, by przedstawić krótko tekst, który skłonił mnie (w artykule, który wspominałem na początku) do rozumienia miasta i świątyni opisanej w Nowej Jerozolimie jako eschatologicznego miasta i świątyni, które Bóg ustanowi na końcu czasów. Chodzi o tekst nazywany Zwojem Wojny lub 1QMilhama. W tym tekście, który opisuje eschatologiczną bitwę pomiędzy synami światłości a armią ciemności, bitwa rozpoczyna się, „kiedy wygnani synowie światłości powrócą z pustyni narodów, by rozbić się obozem na pustyni Jerozolimy”. Znajdujemy tam dalej aż w dwóch miejscach (kolumna XII i kolumna XIX) bitewny hymn zwycięstwa, który pokazuje, że Jerozolima odgrywa ważną rolę w oczekiwaniach eschatologicznych:

„»Powstań, Bohaterze, weź swoich jeńców«, Mężu Chwały, zgromadź swój łup, Sprawco Męstwa, połóż swoją dłoń na karku twoich wrogów a twoją stopę na stosach pomordowanych. Uderz narody, twoich wrogów, i oby twój miecz pochłonął winne ciało. Napelnij twój kraj chwałą, a twoje dziedzictwo błogosławieństwem: liczne stada bydła niech będą na twoich polach, srebro, złoto i drogocenne kamienie w twoich pałacach. Raduj się, Syjonie, świec z radością o Jerozolimie, cieszcie się miasta Judy. Otwórz na stałe twoje bramy, tak, aby bogactwo narodów mogło być do ciebie przyniesione. Ich królowie będą ci usługiwali, wszyscy ci, którzy cię uciskali będą kalać się przed tobą, pył twoich stóp będą oni lizać. Córki mojego narodu, krzyczcie radosnym głosem. Wystrój się we wspaniałe szaty, króluj ponad królestwami [...] i Izrael by królować na zawsze”.

Jest oczywiste, że ten hymn zwycięstwa sytuuje „sen proroków, który był dla ciebie”, z Hymnu na cześć Syjonu, który cytowaliśmy, w kontekście eschatologicznym końcowej bitwy. W tym eschatologicznym rozwoju wydarzeń Jerozolima i Syjon odgrywają znaczącą rolę. Jako jeszcze istotniejsze pojawia się twierdzenie, że Jerozolima jest punktem rozpoczęcia tej fazy bitwy końcowej. W 7,4 czytamy: „A żaden młody chłopiec ani żadna kobieta w żadnym wypadku nie będą mogli wejść do obozów, kiedy oni opuszczają Jerozolimę,

by udać się na wojnę, aż do momentu ich powrotu. Ponadto w 3,1 czytamy: „A na trąbach ścieżki powrotu z bitwy przeciwko wrogowi, by powrócić do zgromadzenia Jerozolimy, napiszą oni [...]”. W tej Jerozolimie synowie światłości w pełni uczestniczą w kulcie świątynnym:

„Ustawią oni przywódców kapłanów za najwyższym Kapłanem i za jego zastępcą dwunastu przywódców po to by służyli na zawsze przed Bogiem [...]. Przywódcy plemion, a za nimi ojcowie zgromadzenia zajmą swoje pozycje w bramach sanktuarium na zawsze. A przywódcy oddziałów z ich rekrutami zajmą stanowiska według ich świąt, ich świąt nowiu, szabatów, i wszystkich dni roku – ci wszyscy w wieku pięćdziesięciu lat i powyżej. Oni to zajmą swoje stanowiska przy ofiarach całopalnych i przy składaniu ofiar po to, by przygotować przyjemny zapach przyjęty przez Boga, by dokonać przebłagania za całe jego zgromadzenie, i by nasycić się na wieki wobec niego przy stole chwały” (2,1-1).

Po obozowaniu na pustyni Jerozolimy na początku bitwy końcowej synowie światłości są osadzeni w Jerozolimie, uczestniczą w kulcie świątynnym i stamtąd toczą wojnę prowadzącą do ostatecznego zwycięstwa. Odejście na pustynię narodów było więc jedynie czasową nieobecnością, podobnie jak czasowe było opuszczenie Świątyni – do czasu jedynie, kiedy mogli oni sprawować kult zgodnie z ich własnym rozumieniem liturgii. Następująca więc lektura opisu miasta i Świątyni w Nowej Jerozolimie wydaje się więc przedstawiać taką właśnie perspektywę: jest to opis objawienia wzorca świątyni i miasta, które Bóg wybuduje na końcu czasów. Taka interpretacja jest potwierdzona przez fragmentaryczne odniesienie w 4Q554 2 do ostatecznej wojny przeciwko Kittim, Edomowi, Moabowi, Ammonitom i Babilonii. Model starotestamentalny (Tora księgi Ezechiela, rozdz. 40-48) został umieszczony w kontekście w pełni eschatologicznym i rozwinięty w tekście Nowej Jerozolimy w ten sam sposób, który znajdujemy w innych pismach apokaliptycznych (takich jak 1 Henoch i Jubileusz). Plan miasta i Świątyni w tekście Nowej Jerozolimy przedstawia miasto o olbrzymich rozmiarach, pokryte drogocennymi kamieniami, miasto, które będzie wybudowane przez Boga na końcu czasów, lecz nie jako niebieskie Jeruzalem. To miasto jest jedynie ziemskim miastem, podobnie jak ziemską jest świątynia opisana w Zwoju Wojny, ustanowiona, by trwać na wieki.

Po tym krótkim przedstawieniu różnych tekstów myślę, że możemy stwierdzić, iż rozumienie funkcji Jerozolimy w Zwoju Wojny i w tekście Nowej Jerozolimy jest bardziej zbliżone do funkcji Jerozolimy w eschatologicznym myśleniu Jezusa i Pawła niż do niebieskiej Jerozolimy z księgi Apokalipsy, rozdz. 20-21, w której nie ma świątyni i która jest metaforą obrazującą życie wieczne świętych z Bogiem. Możemy jednakże również dojść do wniosku, że eschatologiczny model, w którym ziemska Jerozolima nie odgrywa żadnej roli, tak jak w przypadku Apokalipsy, rozdz. 20-21, powstał już w przedchrześcijańskim judaizmie. Rozwinął się on wśród grupy żydów żyjących na pustyni, którzy uważali, że ich wspólnota zastępuje Świątynię jerozolimską

i że Bóg i aniołowie przebywają pomiędzy nimi oraz że ich liturgia może połączyć ich z anielską liturgią niebieskiej Świątyni. Nie potrzebowali oni Jerozolimy ani w ich terażniejszości, ani w eschatologicznej przyszłości.

QUMRAN AND THE NEW TESTAMENT: THE CASE OF THE „NEW JERUSALEM”

Abstract

The function of Jerusalem in the War Scroll and in the „New Jerusalem” text corresponds in more closely to the function of Jerusalem in the eschatological thinking of Jesus and Paul than to the image of the heavenly Jerusalem in Rev 20–21. In the latter text the temple does not exist and Jerusalem becomes a metaphor that refers to the eternal life of the holy ones that live in communion with God. On the other hand, one cannot help noticing that the eschatological model according to which earthly Jerusalem does not play any role, similarly to Rev 20–21, did exist in pre-Christian Judaism. It became operative in the writings of the group of Jews living in the desert who were convinced that their community substitutes the Jerusalem temple, and that God and his angels live within that community. The liturgy celebrated by the community joins it with the angelic liturgy that takes place in the heavenly temple. Thus the community did not need Jerusalem either in their present or eschatological future.

Tłum. ks. Henryk Drawnel