

MIEDZY HISTORIA, IDEI A ORYGINALNOŚCIĄ Ap 12 – W POSZUKIWANIU METODY INTERPRETACJI

Rozdział dwunasty Apokalipsy św. Jana, a przynajmniej jego pierwsze wersety należą do najbardziej znanych i najchętniej używanych w liturgii tekstów apokaliptycznych. Egzegeci prześcigają się w snuciu coraz to nowych teorii na temat tożsamości Niewiasty, która śmiertelnie zagrożona przez Smoka, wydaje na świat przyszłego Mesjasza. Generalnie, jednostka literacka Ap 12,1–17 zawiera w sobie trzy części:

- historię Niewiasty, jej Syna i Smoka (12,1–6),
- opis konfliktu między Michałem archaniołem i Smokiem oraz jego konsekwencji (12,7–12),
- ponowne podjęcie tematu konfliktu Niewiasta – Smok (12,13–17).

Jedynym bohaterem literackim, który pojawia się we wszystkich trzech częściach perykopy jest Smok. Problem, który chcemy postawić dotyczy metody naukowej lektury Ap 12,1–17 odpowiedniej z punktu widzenia teologii biblijnej. Poniższa synteza opinii naukowych¹ na temat schematu literackiego Niewiasta – Dziecko – Smok, obecnego w Ap 12,1–17 ma nam uświadomić konieczność korekty a przynajmniej uzupełnienia niektórych metod stosowanych w naukowej analizie naszego tekstu.

1. SCHEMAT MITU WALKI (*COMBAT MYTH*)

1.1. Od A. Dieteriecha do A. Yarbro Collins

Wraz z rozwojem *Form-, Redaktions-, Traditions- i Religionsgeschichte* niejako obowiązkiem egzegety stało się poszukiwanie tzw. tekstu oryginalnego, analiza ewentualnych etapów redakcyjnych, rozpoznawalnych w tekście współczesnym, poszukiwanie idei, tekstów pozabiblijnych, które mogłyby stać u genezy tekstu biblijnego. Klasycznym opracowaniem diachronicznym Ap 12 pozostaje praca doktorska A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula

¹ Niniejsze opracowanie bazuje na pierwszym rozdziale pracy doktorskiej, obronionej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i częściowo opublikowanej. Zob. M. Karczewski, *L'«altro segno» (Ap 12,3). La figura del drago in Ap 12,3–17 e le sue implicazioni teologico-bibliche*, Roma 1999.

1976). Studium tej uczonej zostało poprzedzone przez dyskusję egzegetyczną rozpoczętą już w końcu XIX wieku. W początkowej fazie studiów krytycznoliterackich przeważała hipoteza, że Ap 12 jest chrześcijańskim opracowaniem źródeł judaistycznych z dodatkiem niektórych dodatków czysto chrześcijańskich (zob. E. Vischer², J. Weiss³, J. Wellhausen⁴). Próbowano określić możliwe tradycje pozabiblijne i biblijne które mogłyby służyć za bazę źródeł judaistycznych i chrześcijańskich wyszczególnianych w tekście Ap 12⁵. Stosunkowo proste okazało się znalezienie możliwych analogii do linii narratywnej Niewiasta – Smok – Dziecko. O wiele trudniejsze wydawało się znalezienie analogii do opowiadaniu o konflikcie między Smokiem i Michałem archaniołem⁶. Jedną z pierwszych prób interpretacji Ap 12 metodą historyczno-religijną podjął A. Dieteriech. Jako możliwy model mitologiczny proponował on mit grecki o Leto, Apollo i Pytonie, zachowany przez C. Hyginusa⁷. Propozycja A. Dieteriecha została podjęta przez E.B. Allo⁸, według którego środowisko mitologii greckiej było szczególnie bliskie autorowi Apokalipsy. O ewentualności wpływu mitologii greckiej na Ap 12 mówili również bardziej współcześnie W.H. Hedrick⁹ i H.D. Saffrey¹⁰. W nieco innym kierunku poszły poszukiwania H. Gunkela. Według niego analogie do Ap 12 znajdują się w babilońskim micie o narodzinach boga słońca, Marduka¹¹. Zwolennikiem tej teorii był również inny egzegeta światowej sławy H. Swete¹². Natomiast W. Bousset wiązał Ap 12 z tradycją irańską i egipską¹³. Na tle poszukiwań analogii

² *Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung*, Leipzig 1886, s. 24.

³ *Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Göttingen 1904, s. 87.

⁴ *Analyse der Offenbarung des Johannes*, Berlin 1907, s. 18–21.

⁵ J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*, Regensburg 1967, s. 106–111; P. Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, Tübingen – Basel 1996, s. 21–27.

⁶ T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962, s. 93.

⁷ *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Leipzig 1891, s. 117. Według C. Hyginusa (Fabula 1.40) bogini Leto oczekiwała narodzin Apolla i Diany, zrodzonych z Zeusem. Pyton, wielki smok (wąż) dowiedziawszy się poprzez wyrocznię, że Apollo go zniszczy, rozpoczął pościg za Leto. Boreas, wiatr północy, zaniósł Leto do Posejdona, który ukrył ją na wyspie Ortygia. Wyspa ta, na czas pościgu smoka została ukryta pod powierzchnią morza. We właściwym momencie pojawiła się na nowo na powierzchni i urodzili się Apollo i Diana. Po czterech dniach, Apollo udał się do Parnasu i zabił smoka.

⁸ «Le douzième chapitre de l'Apocalypse», RB (1909), s. 532–535, 548–554; *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1921, s. 169.

⁹ *The Sources and Use of Imagery in Ap 12*, Berkeley 1971, s. 110–114, cytowane przez R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, s. 196–197. Zob.: F.D. Mazzefari, *The Genre of the Book of Revelation, from a Source-critical Perspective*, Berlin – New York 1989, s. 52–54.

¹⁰ «Relire l'Apocalypse à Patmos», RB 82 (1975), s. 416–417.

¹¹ Jego matka, Damkina była królową nieba. Potwór (smok) Tiamat, skłócona z bogami, zamierzała pożreć jej dziecko (Marduk) zaraz po jego urodzeniu. Tiamat została pokonana przez Marduka, związana i uwięziona w Tartarze. – Zob.: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1985, s. 171–398.

¹² *The Apocalypse of St John*, London 1907, s. 149.

¹³ W. Bousset polemizował z opiniami H. Gunkela i A. Dieteriecha. – Zob.: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums dem neuen Testamenten und der alten Kirche*, Göttingen 1895, s. 169–173; *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906, s. 346–358; *Die Religion des Judentums in späthellenis-*

w mitach dość jaskrawo wyodrębniają się interpretacja mitologiczno-astralna i astrologiczna¹⁴. Według F. Bolla Smok z Ap 12 miałby odpowiadać konstelacji wielkiej Hydry lub Skorpiona (Tyfon), który stoi naprzeciw Dziewicy (Izyda)¹⁵. Wśród zwolenników interpretacji mitologiczno-astralnej należy wymienić A. Loisy'ego¹⁶, R. Lehmann-Nitschego¹⁷ i A. Farrera¹⁸. Wśród współczesnych komentatorów Apokalipsy ten model interpretacji jest propagowany przez B.J. Malina'ego¹⁹. Według niektórych egzegetów w tekście Ap 12 dostrzegalne są wpływy gnostyckie²⁰.

Pośród różnego typu propozycji interpretacji i możliwych analogii do Ap 12 należy wyszczególnić opinię R.H. Charlesa. Uważał on, iż u podstawy tekstu Ap 12 leży mit międzynarodowy, zinterpretowany najpierw w środowisku apokaliptyki judaistycznej z późniejszymi dodatkami czysto chrześcijańskimi²¹. O nie zdefiniowanym micie, poddanym przeróbkom judaistycznym wspomina również T. Holtz²². Natomiast o szkicu pewnego mitu, poświęconego historii Smoka i boga słońca (jak Izyda – Horus – Set, czy Leto – Apollo – Pyton), obecnym w Ap 12 mówią A. Vogtle²³ i E. Lohse²⁴. Analizy krytyczno-literackie i historyczno-religijne przygotowały grunt pracy doktorskiej A. Yarbro Collins. Znaczenie zasadnicze miało studium R.H. Charlesa.

1.2. Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth*

Studium Adeli Yarbro Collins jest jednym z najbardziej kompletnych prób opisu historyczno-krytycznego Ap 12. Za swojego prekursora w poszukiwaniach typu mitologicznego autorka uznaje J. Fontenrose'a²⁵. Charakterystyką szczególną całego tekstu Apokalipsy jest według A. Yarbro Collins obecność elementów mitu walki („Combat Myth”). Autorka zakłada istnienie mitu międzynarodowego, znanego w wielu kulturach Starożytnego Wschodu i w kulturze hellenistycznej²⁶. Na poparcie swojej tezy przytacza wiele porównań z mitologią hetyckiej, akadyj-

tischen Zeitalter, Tübingen 1921, s. 488. Z kolei propozycja została poddana krytyce przez E.B. A l l o, *Saint Jean*, s. 168–169.

¹⁴ Szerzej, zob.: H.-J. Klau ck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, I, Stuttgart 1996, s. 185–197.

¹⁵ *Aus der Offenbarung Johannrs*, Leipzig – Berlin 1914, s. 98–124.

¹⁶ *L'Apocalypse de Jean*, Paris 1923, s. 224–229.

¹⁷ «*Der apokalyptische Drache*», FF 20/21 (1934) s. 259–260.

¹⁸ *The Revelation of St John the Divine*, Oxford 1964, s. 141.

¹⁹ *On Genre and Message of Revelation; w: Star Vision and Sky Journey*, Peabody 1995.

²⁰ D.E. A u n e, *Revelation 6–16*, Nashville 1998, s. 674.

²¹ *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, I, Edinburgh 1920, s. 313–314.

²² T. H o l t z, dz. cyt., s. 89.

²³ «*Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*», w: *Tradition und Glaube*, Festgabe für K.G. Kuhn zum 65 Geburtstag, Festschrift, Göttingen 1971, s. 395–415.

²⁴ *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974, s. 127.

²⁵ *Python – A Study of Delphic Myth and Its Origin*, Berkeley – Los Angeles 1959. – Zob. A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1976, s. 57.

²⁶ Dz. cyt., s. 13–57.

skiej, egipskiej, greckiej i judaistycznej²⁷. W samej analizie tekstu Ap 12 A. Yarbro Collins zwraca szczególną uwagę na zmianę linii narratywnej, różnice stylu i rodzaju literackiego²⁸. Tak więc literacki motyw Niewiasty i jej Syna, obecny w wersety 1–6, w wersecie 7. zostaje zastąpiony przez motyw wojny niebieskiej. Ponadto istnieją przesłanki, że wersety 10–12 nie należą do reszty rozdziału. Na poziomie narracji świadczy o tym formuła wprowadzająca w wersecie 10a. Werset 13. służy jako łącznik. Natomiast wersety 14–16 rozwijają wydarzenia opisane w wersecie 6. Te powtórzenia miałyby wskazywać na pracę redakcyjną na pierwotnym tekście. Poza tym, linia narratywna Ap 12 nie jest zupełnie przejrzysta. Wszystko rozpoczyna się na niebie. Mówi się, że Smok został rzucony na ziemię, natomiast nie jest jasne dlaczego znajduje się tam również Niewiasta. Przesłanie tekstu, aluzja mesjańska w wierszu 5. do Ps 2,9, świadczą o opracowaniu chrześcijańskim źródeł judaistycznych. Z drugiej strony, luka między narodzinami i «wniebowzięciem» Dziecka, koncentracja opowiadania na historii Niewiasty i smoka, problemy związane z ewidentnymi wpływami chrześcijańskimi²⁹ sugerują, że wersety 1–6 i 13–17 powstały poza środowiskiem chrześcijańskim. Motyw wojny między Michałem i Smokiem nawiązuje do eschatologii judaistycznej okresu hellenistycznego i rzymskiego. Również jasna identyfikacja smoka, powtórzenie formy pasywnej ἐβλήθη w Ap 12,9, czy też wersetu 6 w. 14, hymn w wersety 10–12, napięcie między 17a i 17b i inne elementy literackie miałyby wskazywać na pracę redaktora³⁰. Dokonując analizy stylu Ap 12. A. Yarbro Collins opiera się i częściowo polemizuje z opinią R.H. Charlesa³¹. Dewiacje stylistyczne, takie jak konstrukcje semickie ὄπου-ἔκει (w. 6.14) czy τοῦ πολεμήσαι (w. 7) potwierdzają użycie różnych źródeł. Po dokonaniu analizy fenomenów literackich autorka dochodzi do przekonania, że chrześcijański redaktor Ap 12 użył dwóch źródeł judaistycznych. W ich kombinację wkomponował hymn, który służy jako komentarz³². Ostateczna sfumatura tekstu jest skomponowana według schematu pozabiblijnego. Pierwsze źródło (generalnie opowiadanie Niewiasta – Smok – Dziecko) opiera się na wersji greckiej i egipskiej mitu walki między królową nieba i potworem. W sposób najbardziej kompletny do tekstu Ap 12 nawiązują mity Leto – Pyton – Apollo³³ i Izyda – Horus – Set³⁴. Znaczenie pierwszorzędne mają tu trzy linie narratywne:

²⁷ Dz. cyt., s. 57–100.

²⁸ Dz. cyt., s. 101–103.

²⁹ A. Yarbro Collins, dz. cyt., 105–106.

³⁰ Tamże, 109–114.

³¹ Dz. cyt., s. 103–104.

³² Dz. cyt., s. 114.

³³ Na kanwie wspomnianego tekstu Hyginusa, autorka proponuje następujący schemat mitu: 1) motywacja ataku, 2) Leto brzemienna za sprawą Zeusa, 3) Pyton próbuje zabić Leto, 4) na rozkaz Zeusa północny wiatr pomaga Leto, pomaga też Posejdon, 5) narodziny Apollo i Artemidy, 6) Apollo zwycięża Pytona, 7) Apollo organizuje gry Pytii. – Zob. *The Combat Myth*, s. 65–66.

³⁴ Mówiąc o micie egipskim A. Yarbro Collins opiera się na hymnie Amen Mojżesza, świadectwie stelli Metternicha i komentarzach Herodota, Plutarcha i Arystydesa. Schemat mitu miałby być następujący: 1) motywacja ataku Seta (Tyfona) na Ozyrysa (władza królewska), 2) Izyda brzemienna za sprawą Ozyrysa, 3) narodziny Horusa, 4) Set (Tyfon) prześladowa Izydę i Horusa z zamiarem zabicia go, 5) Ra i Tot pomagają Izydzie, 6) Horus zwycięża Seta (Tyfona), 7) królestwo Horusa. – Zob. *The Combat Myth*, s. 65–66.

- atak smoka na matkę z intencją zabicia dziecka,
- narodziny bohatera,
- motyw boskiej pomocy na korzyść matki i bohatera³⁵.

Mit egipski jest bardzo bliski tekstowi apokaliptycznemu, ale jeszcze bliżej znajduje się mit grecki. Autorka posuwa się do stwierdzenia wręcz, że *Revelation 12, at least in part, is an adaptation of the myth of the birth of Apollo*³⁶.

Drugie źródło jest również wersją mitu walki. Jako analogie dalsze miałyby służyć przekazy o pierwotnym konflikcie znane z mitologii akadyjskiej, greckiej, hetyckiej czy ugaryckiej³⁷. Paralela znacznie bliższa znajdowałaby się natomiast w mitologii kananejskiej i judaistycznej. Poemat z Iz 14,12–20, bliski motywowi upadku z Ap 12,9, miałby bazować na kananejskim micie o Atar. W apokalipcyce judaistycznej motyw upadku służy jako ilustracja upadku szatana (por. 2 Hen 29,4–5; VitAE 12–17). Mit o upadku szatana miałby grać kluczową rolę w opisie walki niebiańskiej³⁸.

Ostatecznie, schemat mitologiczny, rozpoznawalny w Ap 12 jest następujący³⁹:

- A. *The Dragon* (v. 3)
- B. *Chaos and Disorder* (v. 4a)
- C. *The Attack* (v. 4b)
- D. *The Champion* (v. 5a)
- E. *The Champion's «Death»* (v. 5b)
- F. *Recovery of the Champion* (v. 7a)
- H. *Battle Renewed and Victory* (vv. 7b–9)
- I. *Restoration and Confirmation of Order* (vv. 10–12a)
- F. *The Dragon's Reign* (vv. 12b–17).

W schemacie mitu walki figurą dominującą jest smok. Termin *δράκων*, efekt pracy redaktora judaistycznego, nawiązuje do funkcji smoka jako mitycznego przedstawiciela sił chaosu i symbolu bezpłodności. Możliwe są również aluzje do przeciwników politycznych narodu wybranego⁴⁰. W kontekście konfliktu i konfrontacji smok jest *figurative expression of a situation of political and religious conflict*⁴¹. Mniej istotna jest identyfikacja Smoka z szatanem. Swoje opinie na temat Ap 12 A. Yarbro Collins powtórzyła w swoich komentarzach do Apokalipsy⁴² w artykule poświęconym symbolizmowi kobiecemu w Apokalipsie⁴³.

Krytyka. Powyższe studium ma podstawowe znaczenie dla kompletnej analizy Ap 12. Jednakże oparte jedynie na lekturze diachronicznej tekstu ma walory ale też

³⁵ A. Yarbro Collins, dz. cyt., s. 66.

³⁶ Tamże, s. 67.

³⁷ Tamże, s. 83.

³⁸ Tamże, s. 83.

³⁹ Tamże, s. 142.

⁴⁰ Tamże, s. 117–119.

⁴¹ Tamże, s. 119.

⁴² *The Apocalypse*, Wilmington 1988, s. 85–86; «*Apocalisse*», w: *Nuovo Grande Commentario Biblico*, (red.) R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Brescia 1997, s. 1321.

⁴³ «Feminine Symbolism in the Book of Revelation», *BibInterp* 1 (1993), s. 21–22.

braki. Hipotetyczne powiązanie Ap 12 z jakimś konkretnym mitem było poddawane pod wątpliwość już przed publikacją *The Combat Myth*⁴⁴. Poniżej przedstawimy syntezę opinii na temat tez A. Yarbro Collins. Nawet, jeśli nie uważamy się za specjalistów w historii religii, trudno jest oprzeć się wrażeniu, że niektóre elementy uniwersalnego mitu walki («Pattern») wyodrębnione przez autorka nie pojawiają się zupełnie w tekście Ap 12. Historia królowej nieba, brzemiennej z jakimś bogiem, ukrytej w bezpiecznym miejscu aby móc urodzić w bezpieczeństwie, być może jest jakąś daleką aluzją do Ap 12, ale różni się też od niego zasadniczo. Aby pokonać te rozbieżności nie wystarczy odwołać się do hipotetycznej pracy redaktora czy to judaistycznego czy też chrześcijańskiego. Przede wszystkim motyw «śmierci» dziecka w 12,5 wydaje się być bardzo odległy od treści tekstu. Podobnie jeżeli chodzi o «Pattern» związane z 12,7–12 zauważa się brak przejrzystości w teorii A. Yarbro Collins. Jeżeli nie ma «śmierci» dziecka, jak można mówić o jego uratowaniu w 12,7a, lub o rekonstrukcji jego królestwa w 12,10? I jeżeli 12,10–12 prezentuje inny rodzaj literacki i rozszerza tematycznie perspektywę 12,1–9; 13–17, to czy jest uzasadnione traktowanie go jako jedną z wielu części schematu, na równi ze zwykłą narracją?

Nie negując waloru *The Combat Myth* jako studium różnych analogii do Ap 12, o ile chodzi o schemat mitu walki pozostaje zbyt wiele wątpliwości. Z pewnością można stwierdzić, że autor Apokalipsy nawiązuje do pewnych motywów mitologicznych znanych w jego środowisku. Jednakże nie można powiedzieć że Niewiasta z Ap 12 odpowiada Leto, Dziecko – Apollo, a Smok to Pyton. Niewiasta z Ap 12 nie rodzi swego dziecka gdzieś w ukryciu, jak to czyni mitologiczna Leto, ale wobec agresora. Wersety 13–17 nie opisują okresu panowania Smoka, ale jego nieudolne zresztą próby agresji wobec Niewiasty i obrazują rosnącą niemoc. Należy dodać, że termin *δράκων*, określane przez A. Yarbro Collins jako efekt ingerencji redaktora, wyraża intencjonalną niejasność i wymaga zdefiniowania poprzez kontekst bezpośredni⁴⁵. Wydaje się nie uzasadniona próba przesunięcia na drugi plan przesłania 12,9. Smok jest szatanem. To prawda, że takie stwierdzenie burzy teorię jakoby w Ap 12 chodziło o prostą przeróbką chrześcijańsko-judaistyczną jakiegoś greckiego mitu. Moment wyrzucenia szatana z nieba nie znajduje się jednak w cieniu, ale jest momentem kulminacyjnym całego rozdziału. Mimo swoich walorów teoria A. Yarbro Collins nie może być przekonująca.

⁴⁴ „Die Apokalypse-Forschung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, daß sich weder ein babylonischer, persischer, ägyptischer oder griechischer Mythos noch Astrologie als direkte Vorlage des Apokalyptikers nachweisen läßt”, – H. Gollinger, *Das «große Zeichen» von Apokalypse 12*, Würzburg – Stuttgart 1971, s. 132–133; „Wir können nicht entscheiden, welche konkrete Fassung des Mythos unserem Autor und seinem Leserkreis bekannt war”, – A. Vögtle, dz. cyt., s. 400. – Zob. W. Foerster, *«Die Bilder in Offenbarung 12f und 17f»*, ThStKr 104 (1932), s. 285, 290, 303, 310; T. Holtz, dz. cyt., s. 89–109.

⁴⁵ G.W. Foerster «δράκων», TWNT II, s. 284–286.

1.3. *The Combat Myth* dzisiaj

1.3.1. Teoria klasyczna?

Pomimo wielu braków, teoria A. Yarbro Collins, prawdopodobnie również z powodu ówczesnej «dogmatyzacji» lektury historyczno-krytycznej tekstu, przez wiele lat była uważana w naukowej analizie Ap 12 za klasykę. Do niedawna koncepcja mitu walki w Ap 12 nie spotykała zdecydowanego sprzeciwu. Kontynuowano dyskusję na temat możliwych relacji między Ap 12 i mitem Izyda – Horus – Set i mitem Leto – Apollo – Pyton. Np. R. Bergermeier⁴⁶ i H. Ritt⁴⁷ zakładają, że mit egipski został poddany «interpretatio iudaica». Według R. Bergermeiera interwencja redaktora chrześcijańskiego była prawie żadna i dotyczyła jedynie wersetów 11. i 17. O możliwości wpływu mitu Leto – Apollo – Pyton mówią J. Sweet⁴⁸ i W.J. Harrington⁴⁹. Do powyższych mitów oraz do konfliktu Marduk – Tiamat nawiązuje P. Richard⁵⁰. U.B. Müller⁵¹ potwierdza częściowo rekonstrukcję pierwszego źródła zaproponowaną przez A. Yarbro Collins. Akomodacja mitu Leto – Apollo – Pyton lub Izyda – Horus – Set najpierw w środowisku judaistycznym, a następnie chrześcijańskim, jest według niego bardzo prawdopodobna⁵². O nakładaniu się różnych tradycji, między innymi, o walce Marduk – Tiamat i micie Leto – Apollo – Pyton, wspomina również É. Cothenet⁵³. Opinie A. Yarbro Collins znajdują generalne potwierdzenie w studiach J.W. van Hentena⁵⁴. Nie wyklucza on jednak możliwości wpływu innych mitów⁵⁵. O «echach» mitu walki w wersji greckiej i egipskich mówi również Ch.H. Talbert⁵⁶. Wśród monografii, które bazują na obserwacjach A. Yarbro Collins odnośnie konstrukcji mitologicznej Ap 12 należy wspomnieć pracę doktorską P.A. Abira, *The Cosmic Conflict of the Church. An Exegetical-theological Study of Revelation 12, 7–12* (Frankfurt am Main, 1995). O ile chodzi o zastosowanie schematu mitu walki autor nie ma żadnych wątpliwości⁵⁷. Jedynym słabym punktem jest zaproponowana przez autorkę możliwość odnalezienia elementów mitu walki w innych częściach Apokalipsy⁵⁸.

⁴⁶ «*Altes und Neues zur „Sonnenfrau am Himmel“ (Apk 12)*» ZNW 73 (1983), s. 106–108.

⁴⁷ *Offenbarung des Iohannes*, Würzburg 1986, s. 65.

⁴⁸ *Revelation*, London 1990, s. 194.

⁴⁹ Obok tego źródła w Ap 12,1–6 pojawia się drugie, Rdz 3. – Zob.: *Revelation*, Colledgeville 1993, s. 129.

⁵⁰ *Apocalypse. A People's Commentary on the Book of Revelation*, New York 1995, s. 101.

⁵¹ *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1995, s. 242

⁵² U.B. Müller, dz. cyt., s. 243–245.

⁵³ *Il messaggio dell'Apocalisse*, Leumann 1997, s. 96.

⁵⁴ «*En de draak werd tooring op de vrouw (Openb 12:17)*», w: *Kleine Encyclopedie van de Toorn*, (red.) A. de Jong, Utrecht 1993, s. 57–75 – cytowane przez L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist*, Leiden – New York – Köln 1996, s. 140, przypis 2, i «*Dragon*», DDD, s. 266–267; «*Typhon*», DDD, s. 880.

⁵⁵ J.W. van Henten, «*Typhon*», s. 880–881.

⁵⁶ *The Apocalypse*, Luisville 1994, s. 48.

⁵⁷ «Yarbro Collins's conclusion on ch 12, n dubt, are meritorious and commendable» – P.A. Abir, dz. cyt., s. 45.

⁵⁸ «But her attempt to extend the same combat myth pattern to the whole book is questionable» – P.A. Abir, dz. cyt., s. 45.

Jak sugerują ostatnie analizy historyczno-religijne, problem tła mitologicznego Ap 12, podjęty bez uprzedzeń i subiektywizmu przedstawia się jako wiele bardziej złożony.

1.3.2. Krytyka i wkład P. Buscha i H. Ullanda

1.3.2.1. P. Busch

Teoria A. Yarbro Collins stoi w sprzeczności z obserwacjami niektórych współczesnych komentatorów, takich jak np. N. Forsyth⁵⁹, R. Bauckham⁶⁰, M. Rissi⁶¹, L.J. Lietaert Peerbolte⁶² czy D.E. Aune⁶³. Ważne miejsce w polemice przeciwko jej teozom zajmuje rozprawa doktorska P. Buscha, *Der gefallene Drache: Mythenexegese am Beispiel von Ap 12* (Tübingen – Basel 1996). P. Busch oskarża A. Yarbro Collins o przedstawianie schematu zbyt odległego od treści mitów przez nią cytowanych⁶⁴. Autorka zbyt mało uwagi przywiązuje do relacji historycznych pomiędzy poszczególnymi mitami, a jej teoria jest oparta na bardzo chwiejnych dowodach⁶⁵. P. Busch zarzuca jej ponadto subiektywizm, który przejawia się w braku rzeczywistych cytatów dla oparcia swojej teorii o «Pattern»⁶⁶. W miarę upływu czasu zmieniały się ostateczne wersje mitu. Do tezy, iż mit Leto – Apollo – Pyton jest bliższy narracji Ap 12 niż jego egipska wersja, P. Busch dodaje argumentację historyczną. Według niego, w epoce hellenistyczno-rzymskiej, czyli w momencie historycznym redakcji Apokalipsy, mit egipski nie miał prawie znaczenia⁶⁷. Problem wpływu mitu greckiego jest bardziej złożony. Jak to udowodnia P. Busch, w niektórych wersjach mitu nie tylko Pyton prześladowa Leto, ale czyni to również zazdrosna żona Zeusa, Hera⁶⁸. Podobieństwo do Ap 12 pojawia się ponadto w micie o narodzinach Zeusa, przede wszystkim w jego wersji judaistycznej (Syb 3,132–141)⁶⁹. Według P. Buscha, na bazie historyczno-religijnej analizy

⁵⁹ *The Old Enemy – Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987, s. 252–255.

⁶⁰ «Was it by this time no more than a story, or (as in Hyginus' version) an aetiological myth of the origin of Apollo's oracle at Delphi? Or did it suggest the triumph of the sun-god over the forces of darkness, a myth revitalized in the first century by Emperor's assumption of the role of Apollo?» – *The Climax of Prophecy*, s. 198.

⁶¹ «Ohne Zweifel sind in Apk 12 heidnische mythische Traditionen ins Bild verworben, die sich aber kaum auf einen einzigen Grundmythus zurückführen lassen» – *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen*, Stuttgart 1995, s. 29.

⁶² «If the author of Revelation, in writing c. 12, was influenced by a pagan myth, it was not such a pattern, but a concrete myth that influenced him. [...] The meaning of narrative of Revelation 12 is formed on the level of the Book of Revelation. The various images are used in a new context. and, within this context, express the preliminary victory of Christ over Satan» *The Antecedents of Antichrist*, s. 140.

⁶³ Dz. cyt., s. 671–672.

⁶⁴ «Es handelt sich also um eine Abstraktion des größten gemeinsamen Musters von Mythen mit ähnlicher Thematik» – *Der gefallene Drache*, s. 15.

⁶⁵ *The Combat Myth*, s. 58.

⁶⁶ Dz. cyt., s. 16.

⁶⁷ «Hier kann anhand konkreter Texte festgestellt werden, daß Geburtsmythos des Horus in hellenistisch-römischer Zeit kaum noch rezipiert wird. [...]. Des Isismythenkreis verliert darum an Relevanz für die Erklärung des Textes», – dz. cyt., s. 16. Zob.: s. 80–81.

⁶⁸ P. Busch, dz. cyt., s. 81–82.

⁶⁹ Tamże, s. 83–84.

porównawczej można stwierdzić pokrewieństwo mitologiczne między tymi dwoma mitami i Ap 12⁷⁰. Nie oznacza to, że mity greckie i Ap 12 mają te same elementy («Pattern»). Ap 12 jest spójnym tekstem, skomponowanym przez jakiegoś wczesno-chrześcijańskiego teologa. Nie bazuje on na jakimś stałym fundamencie znanym z historii tradycji, ale użył pewnej kombinacji mitów⁷¹.

Studium P. Buscha zawiera znaczną ilość tekstów pogańskich, staro- i intertestamentalnych, które zawierają aluzje do Ap 12. Są one analizowane pod kątem możliwej transmisji do tekstu apokaliptycznego. Bardzo cenne wydaje się również przedstawienie problemu recepcji Ap 12 w literaturze patrystycznej.

1.3.2.2. H. Ulland

Polemikę z poglądami A. Yarbro Collins znajdujemy w pracy doktorskiej H. Ullanda, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13*, (Tübingen – Basel, 1997). Praca H. Ullanda jest interesującą próbą analizy zależności retorycznych między Ap 2–3 i Ap 12–13. Ap 2–3 przedstawia rzeczywistość historyczną wspólnot chrześcijańskich⁷². Ap 12 jest rozumiane jako radykalizacja historii, natomiast Ap 13 jako radykalizacja współczesności imperium rzymskiego⁷³. Do problemu mitu walki H. Ulland nawiązuje komentując Ap 12. Propozycja A. Yarbro Collins nie przekonuje go⁷⁴. Nie jest możliwa identyfikacja Niewiasty z Ap 12 z żadną konkretną boginią znaną z mitów⁷⁵. Poza tym jest nieuzasadnione przypisywanie Niewieście funkcji małżonki lub sprzymierzonej antagonisty któregoś z mitycznych Smoków lub węży⁷⁶. Dodatkowo H. Ulland podkreśla, iż motywacja ataku smoka, lub węża nie ogranicza się do chęci przejęcia władzy. W niektórych wersjach mitów Izyda – Horus – Set i Leto – Apollo – Python pojawia się motyw seksualny⁷⁷ czy nawet homoseksualny⁷⁸. Tego typu motywacja jest zupełnie obca treści Ap 12. Autor podkreśla ponadto, że w odróżnieniu od mitów, Niewiasta z Ap 12 ucieka sama na pustynię, zaraz po urodzeniu Syna⁷⁹. Innego typu wątpliwość dotyczy datowania niektórych tekstów cytowanych przez A. Yarbro Collins, które są w rzeczywistości późniejsze od Apokalipsy i jako takie nie mają odpowiedniej wagi⁸⁰. Pozostałe obserwacje poczynione przez H. Ullanda pokrywają się z innymi opiniami krytycznymi wobec tez A. Yarbro Collins, które przedstawiliśmy wcześniej.

⁷⁰ Tamże, s. 84–85.

⁷¹ Tamże, s. 35.

⁷² H. Ulland, *Die Vision*, s. 21.

⁷³ Tamże, s. 178, 233.

⁷⁴ Dz. cyt., s. 180, przypis 42.

⁷⁵ Tamże, s. 183, 230.

⁷⁶ H. Ulland, dz. cyt., s. 195.

⁷⁷ Tamże, s. 195.

⁷⁸ Tamże, przypis 125.

⁷⁹ Tamże, s. 221.

⁸⁰ «Es ist darauf hinzuweisen, daß die Belege bei Plutarch und Apuleius natürlich nur dann etwas zur Erhellung der Apk beitragen können, wenn diese alte Traditionen verarbeiten, denn sie sind wohl ca. 120 bzw. 170 n. Chr. zu datieren» – H. Ulland, dz. cyt., s. 183, przypis 56.

2. WPLYW LITERATURY JUDAISTYCZNEJ

Bez wątpienia Apokalipsę św. Jana można uznać za najbardziej «judaistyczny» tekst Nowego Testamentu. Obrazy, nawiązywanie do tekstów i stylu Starego Testamentu, słownictwo obfitujące w hebraizmy i arameizmy, semickie konstrukcje literackie wzbudzały zawsze uwagę egzegetów⁸¹. Apokalipsa, zachowując swoją oryginalność nie może być zrozumiana poza kontekstem starotestamentalnym⁸². Szczególną bliskość zauważa się między Apokalipsą a księgami profetycznymi, jak np. Izajasza⁸³, Ezechiela⁸⁴ i Daniela⁸⁵. Ważny jest kontekst literatury międzytestamentalnej⁸⁶, np. ksiąg: 1 Henocha, 4 Ezdrasza, 2 Barucha i niektórych pism qumrańskich⁸⁷. Nierzadko wskazuje się na punkty wspólne Apokalipsy oraz pism talmudycznych, targumicznych czy rabinistycznych⁸⁸.

W konsekwencji typowym środowiskiem literackim i teologicznym Ap 12 nie są mity pogańskie, ale przede wszystkim judaizm i pierwotne chrześcijaństwo (zob. np. E. Lohmeyer⁸⁹, T. Zahn⁹⁰, W. Hadorn⁹¹, J. Sickenberg⁹², A.T. Kassing⁹³, J.M. Court⁹⁴, A. Wikenhauser⁹⁵, H. Kraft⁹⁶). Nawiązanie do Ps 2 w 12,5, aluzja do

⁸¹ O egzegetach «początku» (XIX w.), takich jak F. Bleck, F. Düsterdieck, E.W. Hengstenberg, T. Kliefoth i M.L. de Wette, mówi J. Ernst, dz. cyt., s. 90. – Zob. F.D. Mazzafferi, dz. cyt., s. 39–47.

⁸² J. Cambier, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean*, NRT 77 (1955), s. 113–122; R. Halver, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*, Hamburg – Bergstadt 1964, s. 14–16; M. Veloso, *Simbolos en el Apocalypsis de San Juan*, RBArg 38 (1976), s. 321–338.

⁸³ A. Gangemi, *L'utilizzazione del Deutero-Isaia nell'Apocalisse di Giovanni*, „Ecclesia Orans” IV 3 (1987), s. 109–144, 311–339; R.D. Aus, *The Relevance of Is 66,7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1*, ZNW 67 (1976), s. 252–268; B. Marconcini, *L'utilizzazione del T.M. nelle citazioni isaiane dell'Apocalisse*, RBib 21 (1992), s. 113–136; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, Sheffield 1994.

⁸⁴ A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ezechiel dans l'Apocalypse*, Bib 43 (1962), s. 436–476.

⁸⁵ J.M. Efrid, *Daniel and Revelation*, Valley Forge 1978; K. Hanhart, *The Four Beast of Daniel Vision in the Night in the Lighth of Rev 13,2*, NTS 27 (1981), s. 576–583; G.K. Beale *The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse*, JEvST 27 (1984), s. 413–423; Tenze, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literatur and in the Revelation*, Lahnam – London 1984; Tenze, *A Reconsideration of the Text of Daniel in the Apocalypse*, „Biblia” 67 (1986), s. 539–543; J. Sims, *A Comparative Literary Study of Daniel and Revelation*, Lewiston 1995.

⁸⁶ G.K. Beale, *The Problem of the Man from the Sea in IV Ezra 13 and its Relation of the Messianic Concept of John's Apocalypse*, NT 25 (1983), s. 182–188; P.M. Bogaert, *Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdra et de Jean*, w.: *L'Apocalypse johannique*, (red.) J. Lambrecht, Duculot – Leuven 1980, s. 47–68; G. Bohak, *Greek-Hebrew Gematrias in 3 Baruch and in Revelation*, JourStud Pseud 7 (1990), s. 119–121; F.D. Mazzafferi, dz. cyt., s. 47–49; P. Muñoz León, *La estructura del Apocalypsis de Juan*, EstBib 43 (1985), s. 125–172.

⁸⁷ P. Busch, dz. cyt., s. 56–61.

⁸⁸ M. Bodinger, *Le Mythe de Neron. De l'apocalypse de Saint Jean au Talmud de Babylone*, RHR 206 (1989), s. 21–40; L. Gry, *Les chapitres XI et XII de l'Apocalypse*, RB 31 (1922), s. 207–214; Ch. Hauret, *Ève transfigurée. Da la Genèse a l'Apocalypse*, RHPR 59 (1979), s. 325–339; M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966, s. 224–225.

⁸⁹ *Das zwölfte Kapitel des Offenbarung Johannis*, TB 4 (1925), s. 285–291.

⁹⁰ *Die Offenbarung des Johannes*, Wuppertal 1986, s. 436–445.

⁹¹ *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1928, s. 128.

⁹² *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn 1942, s. 118–126.

⁹³ *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis in 12 Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf 1958, s. 121–146.

⁹⁴ *Myth and History in the Book off Revelation*, London 1979, s. 106–121.

historii wyjścia za niewoli egipskiej w motywie ucieczki na pustynię w 12,13–16, a przede wszystkim postać Michała archanioła, to wszystko świadczy bardzo jasno o wpływie Starego Testamentu. Klasyczną pozycją, wnoszącą bardzo wiele do zdefiniowania wpływów judaistycznych, szczególnie jeżeli chodzi o postać Niewiasty, jest monografia H. Gollinger, *Das »große Zeichen« von Apokalypse 12*, (Würzburg – Stuttgart 1971). Wśród nowszych komentatorów, którzy w analizie Ap 12 akcentują wpływy judaistyczne, należy wymienić A. Feuilleta⁹⁷, P. Prigenta⁹⁸, J. Sweeta⁹⁹, R.W. Walla¹⁰⁰, E. Corsini'ego¹⁰¹, H. Giesena¹⁰², R. Bauckhama¹⁰³, L.G. Müllera¹⁰⁴, U. Vanni'ego¹⁰⁵, etc.¹⁰⁶. Położenie nacisku na kontekst judaistyczny Ap 12 jest próbą znalezienia «korzeni» symbolizmu, który został tu użyty i jego rzeczywistego tła teologicznego.

3. LEKTURA SYNCHRONICZNA AP 12

3.1. Znaczenie kontekstu Apokalipsy

Aby otrzymać charakterystykę teologiczną jakiegoś fragmentu lub konkretnej postaci literackiej konieczne jest przede wszystkim osadzenie jej w kontekście całej Apokalipsy. Przesłanki mitologiczne, nawiązanie do tekstów Starego i Nowego Testamentu czy apokaliptyki judaistycznej mogą być pomocne, ale z pewnością pozostaną bardziej lub mniej chaotycznym zbiorem różnych odniesień, jeżeli zabraknie zakotwiczenia w całości myśli teologicznej autora. Znaczenie oryginalnego kontekstu Apokalipsy było podkreślane już w czasie «przewagi» studiów diachronicznych. H.B. Swete¹⁰⁷ jest przykładem egzegety, który do znaczenia kontekstu Apokalipsy przywiązywał szczególną wagę. Podobne założenie metodo-

⁹⁵ *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1983, s. 275–281.

⁹⁶ *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, s. 172; *Die Bilder der Offenbarung des Johannes*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1994, s. 130–138.

⁹⁷ *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, RB (1959), s. 55–86; *Le Cantique des Cantiques en l'Apocalypse*, RSR 49 (1961), s. 321–353; *Le chapitre XII de l'Apocalypse*, EeV 88 (1978), s. 674–683; *La Femme vêtue du soleil (Ap 12)*, NVFr 59,1–2 (1984), s. 37–67, 103–128.

⁹⁸ *L'Apocalisse di san Giovanni*, Roma 1985, s. 363–392.

⁹⁹ *Revelation*, London 1990, s. 194–205.

¹⁰⁰ *Revelation*, Peabody 1991, s. 157–167.

¹⁰¹ *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980, s. 308–324.

¹⁰² *Symbole und mythische Aussagen in der Johannes-Apokalypse und ihre theologische Bedeutung, w: Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, (red.) K. Kerlege, Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 275 nn.

¹⁰³ *The Climax of Prophecy*, s. 38–91; *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, s. 17–26.

¹⁰⁴ Dz. cyt., s. 233–241.

¹⁰⁵ *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 405–407; *L'opera creativa nell'Apocalisse*, Roma 1993, s. 22, 32, 55; *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi*, Roma 1996, s. 137–152.

¹⁰⁶ A. Pohl, *Die Offenbarung des Johannes*, Wuppertal – Zürich 1989, s. 312–337; P. Minear, *Far as the Course is Found: the Point of Revelation 12:15–16*, NT 33 (1991), s. 71–77; W.J. Harrington, *Revelation*, Collegeville 1993, s. 131–137; J.P. Prevost, *L'Apocalypse: Comentaire pastoral*, Paris 1995, s. 103–108.

¹⁰⁷ *The Apocalypse of St John*.

logiczne znajdujemy w publikacjach F.X. Steinmetzera¹⁰⁸, B.J. Frois¹⁰⁹, P.S. Mineara¹¹⁰, H. Giesena¹¹¹, P. Prigenta¹¹², czy H. Krafta¹¹³. W następnym podrozdziale pragniemy przedstawić w sposób syntetyczny niektóre publikacje, które wydają się być istotne dla lektury synchronicznej Ap 12.

3.2. Niektóre znaczące próby analizy synchronicznej Ap 12

3.2.1. Znaki przeciwstawne według H. Gollinger

Praca doktorska H. Gollinger, *Das «große Zeichen» von Apokalypse 12*, jest pierwszą pozycją, którą pragniemy wskazać. Autorka koncentruje się na analizie egzegetycznej znaku Niewiasty. Zwraca uwagę na pozycję «wielkiego znaku» w całości księgi. Bardzo interesująca jest prezentacja możliwej konstrukcji literackiej Ap 12, zatytułowana «*Der Drache – das Gegenbild der Frau. Zur Komposition von Apokalypse 12*»¹¹⁴. Według H. Gollinger od początku Ap 12 znakowi Niewiasty, odpowiada przeciwnak Smoka¹¹⁵:

1 2 3
Vers 1a: καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη
ἐν τῷ οὐρανῷ

3 2 1
Vers 3a: καὶ ὄφθη ἄλλο σημεῖον
ἐν τῷ οὐρανῷ

Pozycja podmiotu, przymiotnika i czasownika jest w obydwu znakach precyzyjnie przeciwstawna. Jeden i drugi znak pojawiają się na niebie, jednakże znak Niewiasta jako «wielki» natomiast znak Smoka tylko jako «inny». Formułę καὶ ἰδοὺ w prezentacji Smoka należy interpretować jako wezwanie lektora do szczególnej uwagi¹¹⁶. Znaki różnią się we wszystkich szczegółach: Niewiasta zdobna w atrybuty niebiańskie, Smok, który w jakiś sposób chce dorównać Niewieście i posiada atrybuty potęgi ziemskiej. Obraz smoka wydaje się być przeładowany, natomiast obraz Niewiasty jest pełen godności. Wersety 2 i 4a przedstawiają sytuację znaków; słaba niewiasta, krzyczy w bólach rodzenia, Smok przejawia swoją siłę zrzucając trzecią część gwiazd. Przeciwstawne pozycje Niewiasty

¹⁰⁸ *Der Sternesturz in der Johannesoffenbarung*, FF 11 (1935), s. 436–437; *Der apokalyptische Drache*, ThGl 28 (1936), s. 281–290.

¹⁰⁹ *The Women Clothed with the Sun (Ap 12)*, Roma 1954.

¹¹⁰ *I Saw a New Earth. An Introduction to the Vision of the Apocalypse*, Washington – Cleveland 1968.

¹¹¹ *Kirche auf dem Weg durch die Zeit; zu Offenbarung 12,1–18*, TGegw 2 (1982), s. 172–182; *Christusbotschaft in apokalyptischer Sprache*, BiKi 39 (1984), s. 42–53; *Das Buch mit sieben Siegeln. Bilder und Symbole der Apokalypse*, BiKi 39 (1984), s. 59–68; *Johannesapokalypse*, Stuttgart 1986; *Symbole und mythische Aussagen*, s. 255–290.

¹¹² *Pour une théologie de l'image: les visions de l'Apocalypse*, RHPR 59 (1979), s. 373–378; *Et le ciel s'ouvrit. Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1980.

¹¹³ *Die Bilder der Offenbarung des Johannes*.

¹¹⁴ H. Gollinger, dz. cyt., s. 110–118.

¹¹⁵ Tamże, s. 110. U. Vanni, (Rec.: H. Gollinger, *Das große Zeichen von Apokalypse 12*, s. 590, określa jej klasyfikację jako zbyt subiektywną.

¹¹⁶ H. Gollinger, dz. cyt., s. 111.

z siłami dobra i Smoka, wraz z jego obozem są cechą charakterystyczną całego rozdziału¹¹⁷. Dokonując pogłębionej analizy konstrukcji Ap 12 H. Gollinger dochodzi do następujących wniosków¹¹⁸:

– Autor stara się aby opowiadania poświęcone Niewieście i Smokowi były zróżnicowane, tzn. poświęca mocom zła zdecydowanie mniej miejsca.

– Niektóre wersety, (4b.7a.1.3.17) mają funkcję wprowadzającą do tego co następuje potem.

– Na podstawie poczynionej analizy autorka dochodzi do wniosku, iż nie jest możliwe aby tak precyzyjna kompozycja jaką jest Ap 12 była dziełem przypadku. Autor Ap mógł korzystać z różnych źródeł, te były jednak tylko punktem wyjścia i Ap 12 należy traktować jako świadomą skomponowaną jedność¹¹⁹.

Podstawową zasługą H. Gollinger jest fakt uznania Ap 12 za intencjonalnie skonstruowaną jednostkę literacką. Próba analizy opozycji między Niewiastą i smokiem jest bardzo interesująca. Można mieć wątpliwości co do znaczenia tzw. wersetów wprowadzających, które odnoszą się do jednego i drugiego obozu¹²⁰. Monografia H. Gollinger pozostaje pozycją o fundamentalnym znaczeniu dla wszystkich, którzy w sposób naukowy pragną zająć się lekturą Ap 12.

3.2.2. Analiza «narratywna» według J. Callouda

Tzw. analiza «narratywna» lub strukturalistyczna¹²¹ może być uznana za jedną z prób lektury synchronicznej tekstu biblijnego. Nawiązując do współczesnych metod analizy logiki języka, proponuje się tworzenie modeli opartych na przesłankach syntagmatycznych i semantycznych. Analizuje się progresywne definiowanie sensu terminów użytych w narracji. Trzeba podkreślić, że określenie «analiza strukturalistyczna» nie jest do końca jednoznaczne i jej ostateczne założenia zależą od wyboru poszczególnych uczonych. J. Calloud jest jednym z komentatorów, którzy próbowali zastosować tę metodę w analizie Ap 12–13¹²². Analiza ta przebiega na dwóch poziomach, syntagmatycznym i semantycznym. Obszerny artykuł J. Callouda bardzo dokładnie opisuje poszczególne programy narracyjne, ich wariacje, pro- i antagonistów¹²³. Na płaszczyźnie semantycznej autor definiuje trzy kwadraty logiczne, które wyjaśniają logiką Ap 12–13, tj. kwadraty ról rodzinnych¹²⁴, zachowań¹²⁵ i organizacji wartości¹²⁶.

¹¹⁷ Tamże, s. 112–115.

¹¹⁸ Tamże, s. 115–118.

¹¹⁹ Tamże, s. 116. — Autorka polemizuje z H.D. Wellhausen, *Analyse der Offenbarung des Johannes*, s. 18–21.

¹²⁰ M. Karczewski, dz. cyt., s. 41.

¹²¹ A.J. Greimas, *Semantique Structurale*, Paris 1966; D. Patte, *What is Structural Esegesis*, Philadelphia 1975; J. Rouquette, *Petite methode pour l'analyse des textes*, Montpellier 1975.

¹²² *Apocalypse 12–13. Essai semiotique*, FoiVie 75,4 (1976), s. 26–78; – Zob.: J. Calloud, J. Delorme, J.P. Duplantier, *L'Apocalypse de Jean. Propositions pour une analyse structurale*, w: *Apocalypse et Théologie de l'Espérance*, (red.) L. Momoloubou, Paris 1977, s. 351–381.

¹²³ M. Karczewski, dz. cyt., s. 41–46.

¹²⁴ *Apokalypse 12–13*, s. 66–70.

¹²⁵ Dz. cyt., s. 71–73.

¹²⁶ Tamże, s. 73–77.

Krytyka. J. Calloud respektuje integralność tekstu Ap 12 i z niezwykłą uwagą analizuje rolę postaci literackich w całości rozdziału. Zaletą jest wyakcentowanie relacji i opozycji między działaniem poszczególnych aktorów. Słabość teorii wysuwanych przez J. Callouda dotyczy samego fundamentu tzn. użytej metody. Wątpliwości co do możliwości użycia metod strukturalistycznych w interpretacji tekstu biblijnego pojawiały się już w środowisku egzegetów (por. P. Prigent¹²⁷, U. Vanni¹²⁸, A. Vanhoye¹²⁹), a nadto wyraża je sam autor¹³⁰. Metody te są określane jako zbyt ideologizujące, obce prawdziwemu znaczeniu tekstu i w konsekwencji bardzo subiektywne. Z drugiej strony ciągle trwają próby udoskonalenia ich i dostosowania do specyfiki tekstu apokaliptycznego¹³¹. Wśród komentatorów Ap 12 odwołujących się do metody strukturalistycznej należy wspomnieć E. Teste¹³², P. Buscha¹³³ (jako podstawa określenia struktury Ap 12) i D. E. Aune'a¹³⁴ (jako dodatkowa metoda alternatywna). Z pewnością analiza narratywna, rozumiana jako strukturalistyczna, nie jest wystarczająca w poszukiwaniu przesłania teologicznego tekstu. W analizie J. Callouda uderza zupełny brak aluzji do Starego czy Nowego Testamentu. Czy w takich okolicznościach możliwa jest poważna lektura tekstu Apokalipsy? Egzegeta nie może ograniczyć się do prostej analizy gry terminów w kontekście jednego czy dwóch rozdziałów. Dlatego studium J. Callouda, chociaż nie jest zupełnie pozbawione walorów, w rzeczywistej lekturze synchronicznej Ap 12 nie jest wielką pomocą.

3.2.3. Metoda U. Vanni'ego

Wśród licznych publikacji U. Vanni'ego ważne miejsce zajmuje artykuł poświęcony egzegezie Ap 12, „*La decodificazione del »grande segno« in Apocalisse 12,1–6*” [„Marianum” 19 (1978), s. 121–151]. Artykuł ten został potem przejrany i włączony do książki *Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*. Bazą rozważań autora jest jego koncepcja symbolu i symbolizmu apokaliptycznego. Apokalipsa nie jest jakimś zbiorem symboli o różnorodnym pochodzeniu, lecz zawiera określony system ich rozumienia i wartościowania, intencjonalnie sformułowany przez jej autora¹³⁵. W interpretacji «wielkiego znaku», U. Vanni proponuje zachowanie trzech parametrów orientacyjnych: dekodyfikację symbolu, pozycja podmiotu dekodyfikującego i przestrzeganie niestałych założeń metodolo-

¹²⁷ *L'Apocalypse: exégèse historique et analyse structurale*, NTS 26 (1980), s. 127–137.

¹²⁸ *L'Apocalypse johannique. État de la question*, w: *L'Apocalypse johannique*, s. 27, przypis 23, *L'Apocalisse*, s. 28–29.

¹²⁹ *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Roma 1996, s. 16–18.

¹³⁰ J. Calloud, dz. cyt., s. 26–27.

¹³¹ D. E. Aune, *The Apocalypse of John and Problem of Genre*, „Semeia” 36 (1986), s. 70–74; D. Hellholm, *The Problem of apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, „Semeia” 36 (1986), s. 13–64.

¹³² *La struttura di Ap 12,1–17*, LA 34 (1984), s. 225–238.

¹³³ Dz. cyt., s. 38–44.

¹³⁴ *Revelation 6–16*, s. 674–676.

¹³⁵ U. Vanni, *Il simbolismo nell'Apocalisse*, Greg 61 (1980), s. 461–506; *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica* (I), Greg 79 (1998), s. 5–28.

gicznych¹³⁶, Dekodyfikacja symbolu (znaku) jest procesem dynamicznym. Symbol jest określany jako $\mu\sigma\tau\eta\iota\omicron\upsilon\varsigma$ czyli jest tajemnicą, którą należy odkryć jak najprędzej. Ze swojej natury symbol jest rzeczywistością, która zaprasza do dekodyfikacji, prowokuje i zadziwia, a jednocześnie, w pewien sposób, jest drogą do nawiązania kontaktu z transcendencją¹³⁷. Rozszyfrowany symbol nie pozostaje tylko teorią, ale prowadzi do aplikacji jego przesłania w konkretnej rzeczywistości historycznej podmiotu interpretującego. Problem podmiotu interpretującego w egzegezie U. Vanni'ego zajmuje ważną pozycję. Według niego, naturalnym środowiskiem interpretacji symbolu jest wspólnota liturgiczna¹³⁸. Wierzący zaangażowani w liturgię (por. Ap 1,3), są zaproszeni do dekodyfikacji symbolu i zaaplikowania go do konkretnej sytuacji życiowej. Innym ważnym osiągnięciem U. Vanni'ego jest strukturalizacja i klasyfikacja symbolu apokaliptycznego¹³⁹, np. na swoim pierwszym poziomie symbol niewiasty posiada strukturę przerywaną¹⁴⁰. Natomiast figura smoka jest przykładem symbolizmu zwierzęcego¹⁴¹, a jej prezentacja odbywa się stopniowo.

Krytyka. U. Vanni jest jednym z nielicznych egzegetów, który pomimo złożonego charakteru Ap 12, postrzega ten tekst jako punkt wyjścia dla jednorodnego i całościowego przesłania teologicznego. Jego obserwacje na temat klasyfikacji symboli, ich struktury oraz znaczenia podmiotu interpretacyjnego odpowiadają doskonale charakterowi Apokalipsy. Dokładna analiza funkcji lektora (-ów) i słuchaczy pozwala na odczytanie teologii Apokalipsy w innym świetle. Tekst apokaliptyczny, jak np. Ap 12, nie jest więc daleki od rzeczywistości, ale może rzucać światło na konkrety chrześcijańskiego życia.

3.2.4. Sugestie P. Farkaša

Rozprawa doktorska P. Farkaša, *La «donna» di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (Roma, 1997)¹⁴² może być określona jako nowy etap w systematyzacji różnorodnych opinii na temat interpretacji «wielkiego» znaku z Ap 12. Uzupełnia ona w wydatny sposób opracowanie P. Prigenta *Apocalypse 12. Histoire de l'Exégèse*, wydane w Tybindze w roku 1959. P. Farkaš jest zwolennikiem opinii, które podkreślają charakter liturgiczny Apokalipsy. Zadaje sobie pytanie na temat natury symbolu apokaliptycznego i właściwego postępowania w jego interpretacji¹⁴³. Rozwiązaniem jest interpretacja przez analogię¹⁴⁴. Granice analogii stanowią

¹³⁶ *L'Apocalisse*, s. 228

¹³⁷ Tamże, s. 229.

¹³⁸ U. Vanni, *Liturgical Dialogue as a Literary Form*, NTS 37 (1991), s. 348–372; Zob. M.A. Kavanagh, *Apocalypse 22,6–21 as Concluding Liturgical Dialogue*, Roma 1984.

¹³⁹ *L'Apocalisse*, s. 55–58.

¹⁴⁰ «Ma i singoli elementi non sono immaginabili simultaneamente» – U. Vanni, dz. cyt., s. 231.

¹⁴¹ Tzn. że rzeczywistość ukryta za tym symbolem przerasta ludzi i ich możliwości, ale pozostaje pod całkowitą kontrolą Boga. – Zob., U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 38–40.

¹⁴² Synteza opinii zob. P. Farkaš, *Il simbolo della „donna” di Ap 12 e la sua interpretazione*, w: *Dummodo Christus annuntietur. Studi in onore del prof. J. Heribau*, Festschrift, (red.) A. Struś, R. Błażnický, Roma 1998, s. 229–245.

¹⁴³ P. Farkaš, *«La donna» di Apocalisse 12*, s. 196–201.

¹⁴⁴ Tamże, s. 201.

kontekst własny Apokalipsy oraz, w mniejszym znaczeniu, źródła¹⁴⁵. Autor przedstawia hipotetyczny model lektury przez analogię, który miałby odpowiadać lekturze tekstu we wspólnocie wczesnochrześcijańskiej, pierwotnego podmiotu interpretującego.

Krytyka. Problematyka interpretacji języka Apokalipsy, podjęta przez P. Farkaša jest tematem trudnym. Swoje opinie na temat natury symbolu autor opiera na poglądach S. Babolina¹⁴⁶ i J. Nauda¹⁴⁷. Uczeni ci sugerują iż koncepcja symbolu apokaliptycznego nie odbiega od jego ogólnej koncepcji. Z pewnością wskazówki dotyczące respektowania charakteru wymiaru symbolicznego Apokalipsy jako całości podkreślają oryginalność symbolu apokaliptycznego. Rodzą się jednak pytania: Czy wszystkie symbole obecne w Ap 12 mają tę samą wagę? Odnosi się wrażenie, że właśnie taki jest efekt zestawienia dokonanego przez autora na podstawie interpretacji tekstu przez analogię. Jednym z walorów studium P. Farkaša jest wyakcentowanie faktu, że przesłanie symboliczne Ap 12 nie jest ahistoryczne. Nie odnosi się tylko do przeszłości czy przyszłości eschatycznej, ale wspólnota chrześcijańska może interpretować i aktualizować go w swojej konkretnej sytuacji historycznej¹⁴⁸.

3.2.5. Prawdziwy sens wizji według H. Ullanda

Cytowana już praca doktorska H. Ullanda, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit*, koncentruje się wokół problemu znaczenia retorycznego wizji i symboli w Apokalipsie św. Jana. Autor wykazuje braki niektórych poprzedzających jego studium publikacji na temat retoryki w Apokalipsie (J.E. Ellul¹⁴⁹, A. Yarbro Collins¹⁵⁰, E. Schüssler-Fiorenza¹⁵¹), Przeciwstawia się pomieszeniu teologiczno-antropologicznemu, pojawiającemu się w interpretacjach psychologizujących tekstu (np. tzw. «Tiefpsychologie» E. Dreweremanna)¹⁵². Wykazuje niewystarczalność metody historyczno-tradycyjnej, podkreślając konieczność interpretacji retoryki wizji w kontekście własnym Apokalipsy¹⁵³. Analizując Ap 12 autor zwraca szczególną uwagę na czasy użyte w tekście¹⁵⁴. Tekst Ap 12–13 przedstawia się jako wewnętrznie spójny. W Ap 12 autor Apokalipsy korzysta z różnych obrazów, znanych we współczesnych mu religiach basenu Morza Śródziemnego. W kontekście księgi obrazy te nabierają nowego znaczenia. Dzięki tej relacji, obrazy z Ap 12 wyjaśniają i radykalizują przesłanie Ap 2–3, tzn. współczesność odbiorców

¹⁴⁵ Tamże, s. 201.

¹⁴⁶ *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, Roma 1989.

¹⁴⁷ *Simbolismo*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, (red.) R. Latourelle, R. Fischella, Assisi 1990, s. 1145–1149.

¹⁴⁸ P. Farkaš, dz. cyt., s. 242–244.

¹⁴⁹ *Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes. Entwicklung der Wirklichkeit*, Neukirchen – Vluyn 1981.

¹⁵⁰ Przede wszystkim *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984.

¹⁵¹ *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Brescia 1994.

¹⁵² H. Ulland, *Die Visions*, I.4.

¹⁵³ H. Ulland, dz. cyt., s. 35.

¹⁵⁴ Tamże, s. 172–174, 177, 232.

Apokalipsy¹⁵⁵. Ponadto przesłanie Ap 12 powinno być punktem wyjścia refleksji teologicznej i etycznej współczesnej wspólnoty chrześcijańskiej i pojedynczego wierzącego¹⁵⁶.

Krytyka. Na tle literatury niemieckojęzycznej studium H. Ullanda jawi się jako odważny krok ku egzegezie bardziej kompletnej, respektującej oryginalność przesłania teologicznego autora Apokalipsy. Być może jego słabym punktem jest ograniczenie relacji i Ap 2–3 jedynie do Ap 12–13. Walorem jest natomiast akcentowanie znaczenia czytelnika, który zostaje zaproszony do aktualizacji przesłania tekstu w życiu. W części poświęconej wymiarowi etycznemu tekstu, H. Ulland potrafił przezwyciężyć naturalny odruch ograniczenia grona adresatów Apokalipsy do pierwszych chrześcijan. Wymiar etyczny Apokalipsy pozwala na rozważanie jej przesłania jako zawsze aktualnego w życiu chrześcijańskim.

4. WNIOSKI

Jak zauważyliśmy istnieje wiele sposobów podejścia do tekstu Ap 12, od których zależy rozmieszczenie akcentów interpretacyjnych. Analiza diachroniczna tekstu wykazała, że Jan pisał odwołując się do obrazów i symboli zakorzenionych we współczesnej mu kulturze religijnej. Z drugiej strony, tekst Apokalipsy, choć zakorzeniony w *Sitz im Leben* chrześcijan Azji Mniejszej z I. wieku po Chr., zawiera idee niepowtarzalne, oryginalne. Lektura synchroniczna tekstu ma za zadanie przezwyciężenie fragmentaryzmu poszukiwań diachronicznych i uchronić od interpretacji zbyt ideologizujących, a więc fałszujących przesłanie autora. Poza dokładną analizą struktury literackiej i fenomenów lingwistycznych, aby dotrzeć do teologii należy zinterpretować symbole¹⁵⁷. Jak dowiedliśmy, na tym polu zostały już poczynione znaczne postępy.

By móc zrozumieć prawidłowo przesłanie symboliczne, lub jakiś symbol, jest konieczne podwójne postępowanie semantyczne. Pierwszym etapem jest jego osadzenie w środowisku dzieła literackiego¹⁵⁸, natomiast drugim, dekodyfikacja informacji¹⁵⁹. Symbol, jako taki, może być poddany różnym interpretacjom, ponieważ może przekraczać bariery miejsca i czasu. Posiadając swój punkt wyjścia w przeszłości, symbole mogą w tym samym czasie odnosić się do teraźniejszości

¹⁵⁵ Tamże, s. 230–233.

¹⁵⁶ Tamże, s. 233, 340–350.

¹⁵⁷ «Il passaggio immediato dall'impalcatura strutturale a un'impalcatura teologica, dalla struttura letteraria alla teologia biblica è, per l'Apocalisse, problematico. Gli elementi letterari in gioco, oltre a quelli della struttura, sono molteplici e vanno dall'interpretazione grammaticale a quella del simbolismo: per essere esauriente, una conclusione di teologia biblica dovrà passare, oltre che attraverso la struttura, attraverso questi elementi» – U. V a n n i, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980, s. 252.

¹⁵⁸ *La interpretación del símbolo apocalíptico surge, en gran parte, del mismo libro* – M. V e l o s o, *Simbolos en el Apocalypsis de San Juan*, s. 333.

¹⁵⁹ J. S ł a w i ń s k i, *Symbol*, w: *Słownik terminów literackich*, (red.) J. S ł a w i ń s k i, Wrocław 1976, s. 433; *Le interpretazioni differenti sono dovute fra l'altro alla natura polivalente sia del simbolo sia della lingua*, – P. F a r k a š, dz. cyt., s. 198; S. B o b o l i n, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, s. 139.

i przyszłości¹⁶⁰. Zdarza się to ponieważ symbol może zostać poddany różnorodnym zmianom¹⁶¹, które pozostają w relacji do nowych warunków historycznych¹⁶². W literaturze apokaliptycznej problem symbolu łączy się nierzadko z problemem mitu¹⁶³. Mit może mieć walor symboliczny¹⁶⁴ i jako taki odpowiadać zespołowi symboli¹⁶⁵.

Coraz więcej uwagi poświęca się charakterowi tekstu apokaliptycznego, traktując go nie tyle w prostej perspektywie eschatologicznej, ale również jako proroctwo¹⁶⁶. Proroctwo to dotyczy przede wszystkim czasu Kościoła, krótkiego czasu” (por. Ap 12,12b) jego walki ze strukturami zła.

Akcentowanie charakteru liturgicznego księgi, przybliży ją jeszcze bardziej do doświadczenia duchowego, czy nawet mistycznego poszczególnego wierzącego¹⁶⁷. Odkrycie faktu intencjonalnego zaangażowania wspólnoty liturgicznej w interpretację symboli nadało nowy wymiar lekturze Apokalipsy. Odbiorca nie jest tylko odbiorcą, ale współtwórcą¹⁶⁸, jest jakby wewnątrz tekstu. Tak więc użycie przez autora Apokalipsy takiego czy innego symbolu nie jest wyborem przypadkowym, ale przemyślanym i skierowanym ku konkretnemu odbiorcy. Oparcie się na powyższych założeniach z pewnością sprawi, że egzegeza tekstu apokaliptycznego stanie się punktem wyjścia do rzeczywistej aktualizacji żywego słowa Bożego, ukrytego w tej trudnej, ale jakże pięknej i bliskiej realiom chrześcijańskiego życia, księdze.

¹⁶⁰ H. Lempa, *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana*, RuBi 41 (1988), s. 28.

¹⁶¹ J. Naun, *Simbolismo*, s. 1146; C. Deutsch, *Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rev 21,1–22,5*, ZNVW 78 (1987), s. 106–126.

¹⁶² H. Lempa, dz. cyt., s. 28.

¹⁶³ H. Halver, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*.

¹⁶⁴ «Collegato in qualche modo col simbolo, il mito è stato sentito come qualcosa di più» – U. Vanni, *Apocalisse*, s. 32.

¹⁶⁵ Generalnie akceptujemy P. von Gemünden. Widzi ona mit jako »"Complex von Symbolen" [...], die zu einer Einheit zusammengeschlossen sind». Nie zgadzamy się jednak z jej widzeniem symbolu jako punktu; «Im Unterschied zum Symbol, das in eine story eingebettet ist, hat der Mythos selbst eine narrative Grundstruktur, ist also selbst story» – P. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Freiburg – Göttingen 1993, s. 29.

¹⁶⁶ «L'Apocalisse si può [...] qualificare come la divina spiegazione del senso profondo della storia, nel suo presente divenire, radicata nel passato e protesa al futuro» – C. Doglio, «*Il tempo è vicino*», PSV 36 (1997), s. 254.

¹⁶⁷ U. Vanni, *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica (I)*, s. 5–28.

¹⁶⁸ «By and large John used true symbols meant to evoke complex intellectual and psychological responses» – D. Barr, *The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World*, Interp 38 (1984), s. 41. «Dovrebbe esser evidente che le immagini dell'Apocalisse sono simboli dal potere evocativo che sollecita a partecipare con l'immaginazione al mondo simbolico del libro» – R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, s. 32.