

ANDRZEJ KIEJZA OFM^{Cap}

BÓG JAKO OJCIEC WEDŁUG APOKALIPSY ŚW. JANA

Zapisany w tytule tego artykułu temat każe zająć się pierwszą Osobą Trójcy Świętej w aspekcie relacji, którą nazywamy ojcowską. Pozwala zarazem na szersze podjęcie tego zagadnienia. Nie ogranicza się wyłącznie do relacji Ojca do Syna – Jezusa Chrystusa, co jest bardziej czytelne i wyrażone bezpośrednio w księdze Apokalipsy, ale pozwala na postawienie pytania o ojcowską relację Boga do ludzi i każe szukać na tak postawioną kwestię adekwatnej odpowiedzi.

Ojcostwo bogów w religiach pogańskich było rozumiane analogicznie do fizycznego, naturalnego ojcostwa i polegało na udzieleniu genetycznego początku innym bogom bądź ludziom¹. Religie starożytnego Bliskiego Wschodu, a także Grecji i Rzymu odwoływały się do prastarej mitologicznej idei pierwotnego aktu zrodzenia². Sam akt zrodzenia bogów (teogonia) i ludzi znajdował w mitycznych wierzeniach różne wyjaśnienie, ale poza Biblią nie zdołano od niego odejść.

W Ugarit za ojca rodzaju ludzkiego uważany jest El. Babilońskie bóstwo księżycy Sin jest nazwane „ojcem i rodzicielem bogów i ludzi”. W Grecji Zeus, począwszy od Homera i w późniejszych tekstach, nazywany był „ojcem ludzi i bogów”. W filozoficznym opracowaniu idei ojcostwa bogów u Platona i u stoików rozumienie to idzie w kierunku aktu stwórczego. W szczególności

Dr ANDRZEJ KIEJZA OFM^{Cap} – adiunkt Katedry Egzegezy Pism Apostolskich NT w INB KUL; adres do korespondencji: ul. Krakowskie Przedmieście 42, 20-002 Lublin, tel. (081) 532 32 63.

¹ H. L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999, s. 17-18.

² O. H o f i u s, Πατήρ, [w:] *The New International Dictionary of the New Testament Theology* [dalej jako NIDNTT], t. I, red. C. Brown, Grand Rapids 1986, s. 616.

dla stoików autorytet bóstwa, przenikający cały wszechświat, swoje źródło ma w tym, że jest ono stwórcą, ojcem i podtrzymuje wszystko w istnieniu. Wcześniej, w Egipcie, faraon był uważany za syna boga w znaczeniu fizycznym³. To tylko niektóre przykłady mitycznych wierzeń dotyczące pojmowania bóstwa jako ojca⁴.

Starotestamentalna koncepcja ojcostwa Boga różni się w sposób zasadniczy od koncepcji pogańskiej. Bóg jest stosunkowo rzadko nazywany ojcem. Na 1213 razy użycia hebrajskiego rzeczownika *āb* zaledwie 15 razy odnosi się on do Boga⁵. Specyfika koncepcji ojcostwa Boga, pojawiająca się częściej w młodszych warstwach ST, polega na tym, że jest On na pierwszym miejscu Ojcem narodu wybranego⁶. Bóg jest także nazwany ojcem króla⁷. Tytuł „ojciec” adresowany do Boga, poza tymi dwoma odniesieniami, nie stosuje się w ST ani do innych osób pojedynczych, ani do żadnych zbiorowości poza Izraelem. Jednakże najistotniejszą różnicą starotestamentowej koncepcji ojcostwa Boga, w stosunku do tych, jakie obserwuje się poza biblijnym Izraelem, jest ta, że ojcostwo Boga Jahwe nie jest rozumiane w znaczeniu zrodzenia⁸. Być synem Boga dla hagiografów ST oznacza raczej wybór i w konsekwencji interwencję zbawczą Boga w historię narodu bądź w żywotnie związaną z tkanką tego narodu historię króla. Nawet w tych miejscach, gdzie jest mowa o akcie stwórczym, autorzy biblijni, posługując się terminologią nawiązującą jakoś do rodzenia, mają na myśli takie działanie Boga, które weryfikując się w historii jest skierowane do narodu lub króla już istniejących w sensie biologicznym⁹. A więc hagiografowie ST, mówiąc o Bogu jako źródle życia, świadomie unikają analogii zrodzenia, chcąc w ten sposób zachować czyste pojęcie o Bogu transcendentnym i uniknąć pogańskich reminiscencji.

³ Tamże.

⁴ Więcej na ten temat: J. W a r z e c h a, *Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 15-37; L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec*, s. 13-17.

⁵ Najczęściej, bo aż 208 razy, hebr. rzeczownik *āb* występuje w Gen. Por. częstotliwość występowania rzeczownika w innych księgach ST w: E. J e n n i, C. W e s t e r m a n n, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. I, München-Zürich 1971, s. 2.

⁶ L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec*, s. 19. Por. takie teksty ST: Pwt 32, 6; Iz 63, 16; 64, 8; Jr 31, 9; Ml 1, 6; 2, 10.

⁷ Por. 2 Sm 7, 14; 1 Krn 17, 13; 22, 10; 28, 6; Ps 89, 26; Ps 2, 7. Na temat tego ostatniego zob. W. C h r o s t o w s k i, „Ty jesteś moim synem” (*Ps 2, 7*). *Bóg jako Ojciec króla*, [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*, s. 38-60.

⁸ L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec*, s. 18.

⁹ H. R i n g g r e n, *āb*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. I, red. G. H. Botterweck, H. Ringgren, Michigan 1977, s. 17.

Jest jeszcze w ST, choć mniej wyraźnie zarysowana, inna linia znaczeniowa Bożego ojcostwa w relacji do ludzi: ta dotyczy wymiaru eschatologicznego. Wybór, powołanie, jakim zostaje obdarzony naród bądź król w ramach narodu, zostają dopełnione w odkupieniu, które początkowo nosi znamiona doczesnego wybawienia¹⁰, ale pozostaje otwarte na eschatologiczny sens zbawienia.

O ile w księgach ST często stosowany rzeczownik *āb* tylko z rzadka nazywa Boga, a w większości wypadków oznacza, w sensie jemu właściwym, ojcostwo naturalne, fizyczne, o tyle przechodząc do NT proporcja ta odwraca się. Teraz świeckie użycie rzeczownika *πατήρ* ustępuje znaczeniu teologicznemu¹¹. U synoptyków rzeczownik w tym drugim sensie, czyli w znaczeniu teologicznym, pojawia się stosunkowo rzadko: w Mk – 5 razy; w Łk – 15 razy, ale już w Mt – 42 razy. Natomiast w J aż 109 razy. J. Jeremias¹² zauważa pewną tendencję do zastępowania w późniejszych pismach NT rzeczownika *Θεός* rzeczownikiem *πατήρ*. Ale w Ap o takim zjawisku raczej trudno mówić, gdyż rzeczownik *πατήρ* występuje zaledwie 5 razy, podczas gdy *Θεός* pojawia się aż 65 razy.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA BOGA W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Dla właściwego ujęcia idei ojcostwa Boga w Apokalipsie św. Jana warto przyrzeć się najpierw, nawet jeśli w zarysie, ogólnej charakterystyce Boga. Bóg w Apokalipsie jest nazwany różnymi określeniami: Pan, Bóg Wszechmogący¹³, Święty¹⁴, Sprawiedliwy¹⁵, Żyjący¹⁶, Zasiadający [na tronie]¹⁷. Autor księgi posługuje się także innymi określeniami Boga, nawet bardzo

¹⁰ H o f i u s, Πατήρ, NIDNTT I, s. 617.

¹¹ W NT rzecz. *πατήρ* w sensie religijnym występuje 245 razy, a w znaczeniu świeckim 157 razy. Por. H o f i u s, Πατήρ, NIDNTT I, s. 618.

¹² Por. *The Prayers of Jesus*, London–Naperville 1967, s. 16 nn.

¹³ Por. Ap 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7. 14; 18, 8; 19, 6. 15; 21, 22; 22, 5. 6.

¹⁴ Ap 4, 8; 6, 10. Ten tytuł w Ap nie jest zarezerwowany wyłącznie dla Boga Ojca. Nazwany tym określeniem jest także Chrystus (3, 7), chrześcijanie (8, 3. 4; 11, 18), Jeruzalem (11, 2; 21, 2. 10).

¹⁵ Por. Ap 16, 5. Niekiedy nazwane są tak przez autora Ap drogi Boże (15, 3) lub Jego sądy (16, 7; 19, 2).

¹⁶ Ap 4, 9. 10; 7, 2; 10, 6; 15, 7.

¹⁷ Ap 4, 3. 9. 10; 5, 1. 7. 13.

rozbudowanymi, ale te są znacznie rzadsze¹⁸. Warto zatrzymać się nad jednym, nie wymienionym do tej pory, określeniem, które dla teologii Ap ma szczególnie ważne znaczenie. Jest to tytuł $\acute{\omicron}$ $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$. W księdze Apokalipsy określa on wyłącznie pierwszą Osobę Trójcy.

Chrystus nazwany jest przez autora Ap, między innymi, Słowem Boga (19, 3) i Synem Boga (2, 18), ale nigdy samym tylko terminem $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$. To oczywiście nie oznacza, że autor nie przypisuje Mu tej samej godności co Ojcu. W wizji Syna Człowieczego (1, 9-20) przypisuje Jego postaci te same atrybuty co Przedwiecznemu w wizji Daniela, przez co wyraźnie podkreśla równą godność Boga Ojca i Chrystusa.

Określenie Boga $\acute{\omicron}$ $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ jest w Ap najczęstszą formą mówienia o Nim. Rzeczownik $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ użyty jest w księdze 95 razy¹⁹, w tym 65 razy bez żadnych innych dodatków terminologicznych. Jest w tej formie z pewnością nawiązaniem do starotestamentowej koncepcji, jaka była wyrażona bardziej ogólnym określeniem Elohim czy imieniem JHWH.

Jakie główne elementy charakterystyki Boga uwydatnia księga Apokalipsy? Bóg jest źródłem objawienia, czyli stoi u podstaw tego, co zawiera cała księga. Wyraża to już pierwsze zdanie Ap słowami „objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg” (1, 1)²⁰. Już tutaj znamienne jest to, że Bóg w historii nie działa osobiście, lecz przez Chrystusa, ukazanego w drugiej części księgi (Ap 4-22) jako Baranek. Bóg, który objawia swoje zamysły, strzeże również treści tego objawienia. Stąd w epilogu księgi Jan, powołując się na autorytet Boga, stwierdzi: „oświadczam każdemu, kto słucha słów proroctwa tej księgi: Jeśli by ktoś do nich cokolwiek dołożył, Bóg mu dołoży plag zapisanych w tej księdze. A jeśli by ktoś odjął co ze słów księgi tego proroctwa, to Bóg odejmie mu udział w drzewie życia i w Mieście świętym” (22, 18-19). Prolog i epilog księgi wyraźnie zamykają jej zawartość w woli Boga, która dla wierzących okazuje się interwencją zbawczą, a dla niewiernych i wszystkich popleczników Szatana i symbolicznego miasta-Nierządniczy okaże się surowym sądem.

Bóg w stosunku do wierzących w pierwszej części księgi, czyli w sekcji listów do siedmiu Kościołów, pokazany jest w związku z obietnicami danymi zwycięzcy, a więc w relacji do rzeczywistości eschatologicznej, niekiedy już

¹⁸ Na temat znaczenia wymienionych określeń Boga por. U. V a n n i, *L'Apocalisse*, [w:] *Il messaggio della Salvezza*, t. VIII, Torino 1984, s. 387-389.

¹⁹ R. M o r g e n t h a l e r, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt am Main 1958, s. 105.

²⁰ Swoje zamysły Bóg objawia także prorokom: Ap 10, 7 i 22, 6.

zainicjowanej, ale realizującej się w całej pełni dopiero w eschatonie. I tak, zwycięzca otrzymuje obietnicę spożywania owocu z drzewa życia, które jest w raju Boga (2, 7); będzie filarem w eschatologicznej świątyni Boga; na nim zostanie umieszczone imię Boga (3, 12). Wierni w relację do Boga zostali wprowadzeni przez krew Chrystusa, który uczynił ich „królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swojemu” (1, 6; 5, 10).

W drugiej części księgi, począwszy od 4 rozdz., działanie Boga na rzecz wierzących jest bardziej związane z historią. Polega ono na symbolicznej funkcji opieczętowania wiernych (7, 1-8), co ma być dla nich zadatką zwycięstwa w konfrontacji z wrogimi siłami zła. Tego aktu naznaczenia swojej własności Bóg dokonuje nie osobiście, lecz przez aniołów. Druga część Ap ukonkretnia także obietnicę eschatologicznych darów, jakie staną się udziałem powołanych, wybranych i wiernych: tych spośród ludzi, którzy walczą i zwyciężają u boku Baranka (17, 14). Szczególnie ważne są tu rozdz. 7 i 21-22. Hymn wybranych z rozdz. 7 opiewa zbawienie wiernych, które jest u Boga i u Baranka. Będzie ono polegać, jak wyjaśni później jeden ze Starców, na bliskości odkupionych w relacji do Boga, bo staną przed Jego tronem (7, 15); będą mieć udział w niebiańskiej liturgii chwały (7, 15), a sam Bóg, wspólnie z Barankiem, usunie każdą formę doznanego przez nich cierpienia i ucisku (7, 15b-17). Jeszcze bardziej sugestywny jest opis eschatologicznych darów zbawienia w nowym Jeruzalem, jaki rozpoczyna się w 21 rozdz. Odkupieni zamieszkają z Bogiem, On będzie ich Bogiem, oni zaś Jego ludem i wreszcie zniknie zagrożenie dla tej jedności, jakie w historii świata stanowiła dla wierzących śmierć (21, 1-8)²¹. Istoty niebiańskie (aniołowie, Starcy oraz cztery Istoty żyjące) przypisują Bogu (7, 11) błogosławieństwo, chwałę, mądrość, dziękczynienie, cześć, moc i potęgę, podobnie jak wcześniej Barankowi (5, 12). W tych atrybutach wyraża się pełnia suwerennej władzy, jaką Bóg ma nad całą historią. Zakres historii natomiast nie zamyka się jedynie w doczesności, ale swoją pełnię osiąga na końcu czasów.

Inaczej ma się rzecz z relacją Boga do Jego przeciwników. To także należy do istotnych elementów Jego charakterystyki. O ile w stosunku do wierzą-

²¹ Pomijam tutaj różnice pomiędzy nowym Jeruzalem i Jeruzalem czasów mesjańskich. Dwa różne opisy miasta świętego tłumaczone są teorią dwóch tekstów księgi (teksty II i I, Boismard). Nowe Jeruzalem (21, 1-8), ukazane w perspektywie całkowicie niebiańskiej, należy do wcześniejszego tekstu II. Jeruzalem czasów mesjańskich (21, 9 nn.) należy do późniejszego tekstu I i w opisie świętego miasta uwzględnia także perspektywę ziemską. Na temat teorii Boismarda por.: A. J a n k o w s k i, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład, komentarz* (PSNT XII), Poznań 1959, s. 60-63.

cych okazuje swoją łaskę, o tyle w stosunku do imperium zła wyraźnie pokazuje swoją potęgę. Księga Mądrości, dokonując teologicznej reinterpretacji działania Boga wobec Egipcjan, powie: „Potężnie działać zawsze jest w Twojej mocy, i któż się oprze potędze Twojego ramienia?” (Mdr 11, 11). Choć jest zaczerpnięta z innej księgi, zasada ta doskonale oddaje sens działania Bożego w relacji do Jego przeciwników, jak jest to wyrażone w Ap. Począwszy od 14 rozdz. księga Apokalipsy ustami anioła zapowiada dzień sądu (14, 7)²². Od tego momentu losy złych są coraz wyraźniej zapisane w nieodwołalnym Bożym wyroku. Zostanie to zawarte w różnych symbolicznych wyrażeniach: tłocznia Bożego gniewu (14, 19), wino zapalczywości Boga (14, 10), kielich Jego gniewu (14, 10), złote czasze pełne gniewu Boga (15, 7). Sąd nad Babilonem, czyli nad tą częścią świata, która sprzęgła się z Szatanem i Bestią we wrogiej opozycji wobec Boga, Baranka i wierzących, bardzo dramatycznie został opisany w wizji żniwa i winobrania, których dokonują kolejno Syn Człowieczy i anioł (14, 14-20).

Gniew Boga skierowany przeciw Jego wrogom jest uzasadniony i proporcjonalny. Swoją jawną winę ma pierwsza Bestia, która wyszła z morza, bo „otworzyła swe usta dla bluźnierstw przeciw Bogu, by bluźnić Jego imieniu i Jego przybytkowi, i mieszkańcom nieba” (13, 6). Potem zaś, aby dopełnić miary zła, wszczyna walkę ze świętymi. Swoją winę mają także ludzie z nią sprzysiężeni. Ta wina jest wieloraka: oddają oni Bestii bałwochwalczy pokłon (13, 12), biorą na prawą rękę lub na czoło znamię przynależności do niej (13, 16-17; jest to diaboliczna odwrotność opieczętowania sług Boga) oraz naśladują czyny Bestii, bo gdy kolejni aniołowie wylewają czasze Bożego gniewu, to sprzymierzeńcy Bestii zamiast się nawrócić „Bogu nieba bluźnią za swoje bóle i wrzody, ale od czynów swoich się nie odwracają” (16, 11)²³. Bóg wobec swoich wrogów zachowuje pamięć ich złych czynów (16, 19; 18, 5), osądza sprawiedliwie i ostatecznie ich przewrotność (18, 8. 20) i wreszcie, jako końcowy akt tego dramatu sądu nastąpi zniesienie zła i królowanie Bożej sprawiedliwości, co opiewa wielki tłum w niebie śpiewając dziękczynne Alleluja (19, 1-8).

²² W Ap 14, 7 anioł ogłasza nie tyle dzień co godzinę sądu: „Wolał on donośnym głosem: «Ulęknicie się Boga i dajcie Mu chwałę, bo godzina sądu Jego nadeszła. Oddajcie pokłon Temu, co niebo uczynił i ziemię, i morze, i źródła wód!»”. Dzień sądu to kategoria obecna w ST, zwłaszcza w nauczaniu prorockim. „Godzina” jest bardziej typowa dla Ap. Por. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 224-225.

²³ Podobny skutek powoduje plaga gradu w Ap 16, 21.

Z tego krótkiego omówienia zaledwie jednego, ale najczęściej występującego w księdze, określenia Boga widać główne cechy Jego charakterystyki. Jest On transcendentny w stosunku do świata i jego historii²⁴. Oznacza to Jego odrębność w odniesieniu do świata, ale nie Jego obojętność. Swoje rządy nad światem sprawuje przez Baranka. Jego działanie wobec wierzących polega na okazywaniu łaski. Wiernych naznacza pieczęcią symbolizującą przynależność do Niego i zapowiedź zachowania od kary. Daje im obietnicę darów eschatologicznych, które osiągną w pełni dopiero w nowym Jeruzalem. Sam jest przedmiotem ciągłej adoracji w liturgii niebiańskiej. Z drugiej strony, sprawuje także i wykonuje sprawiedliwy, uzasadniony i proporcjonalny sąd wobec Szatana i jego popleczników, sprzymierzonych w murach Babilonu, miasta-Nierządniczy.

Tego obrazu Boga mogłyby dopełnić inne określenia, jakimi jest On nazwany w Ap²⁵. Może warto zauważyć jeszcze tylko jeden szczegół, że suwerenny i absolutny Władca całej historii, ukazany także jako Zasiadający na tronie (ὁ καθήμενος), przemówi dopiero w 21, 5, gdzie zapowiada odnowienie stworzenia: „I rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystko nowe»”. A w dalszej części tej wypowiedzi wizjoner z Patmos usłyszy ostatnią obietnicę daną zwycięzcy: „Zwycięzca to odziedziczy, i będę mu Bogiem, o on będzie mi synem” (21, 7). Wyrażona tutaj koncepcja synostwa zwycięskich chrześcijan pozwoli w dalszej części tego wywodu wprowadzić koncepcję ojcostwa Boga w stosunku do wiernych.

II. BÓG JAKO OJCIEC JEZUSA CHRYSYTA

Zarysowana powyżej apokaliptyczna koncepcja Boga wydaje się nie być przychylnym tłem dla mówienia o Jego ojcostwie. A jednak Ap pięciokrotnie używa tego określenia, gdy mówi o Bogu: trzykrotnie w wypowiedzi samego Jezusa (2, 28; 3, 5; 3, 21), jeden raz w doksologii wypowiedzianej przez wierzących (1, 6) i jeden raz w wizji na początku 14 rozdz., w której Jan ujrzał Baranka stojącego na górze Syjon, a wraz z Nim sto czterdzieści cztery

²⁴ J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 113; B. W i d ł a, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 30.

²⁵ Wskazane cechy Boga Apokalipsy odbiegają nieco od ewangelicznego ukazania Jego Osoby, ale doskonale umieszczają to dzieło w szerszym nurcie literatury apokaliptycznej. Por. L. M o r r i s, *Apocalyptic*, Grand Rapids 1972, s. 41-45.

tysiące: mają oni imię Baranka i imię Jego Ojca wypisane na czołach (14, 1) – taka jest ich pierwsza charakterystyka.

We wszystkich miejscach Ap, gdzie mówi się o Bogu jako Ojcu, podkreślona zostaje szczególna więź, jaka istnieje pomiędzy Nim a Chrystusem. Właściwie kierunek tego związku jest odwrotny: jest on ukazany od Chrystusa do Ojca. Za każdym razem nazwanie tej więzi dokonuje się za pomocą zaimka dzierżawczego: tam, gdzie Chrystus mówi w pierwszej osobie, Boga określa wyrażeniem „mój Ojciec” (2, 28; 3, 5. 21); tam, gdzie wierzący nazywają Boga Ojcem, mówią o „Jego Ojcu” (1, 6; 14, 1), zawsze z wyraźnym odniesieniem do Chrystusa.

Porządek, w jakim zostaną teraz omówione te teksty Ap, w których jest mowa o Ojcu będzie taki, że najpierw zobaczymy jak sam Chrystus mówi o Ojcu, a potem przyjrzymy się w jaki sposób chrześcijanie rozumieją Jezusowe objawienie Ojca.

a) *Chrystus Apokalipsy o swoim Ojcu*

Sam Chrystus mówi o Ojcu trzykrotnie (2, 28; 3, 5. 21). Potrzeba w tym miejscu dodać jeszcze jedną uwagę, dotyczącą Chrystusa Apokalipsy. Jest On przedstawiony w księdze w aspekcie ponadhistorycznym²⁶. Jan, autor księgi, poznaje Go za pośrednictwem wizji²⁷. Nie jest to równoznaczne z takim poznaniem Jezusa, jakie mieli świadkowie Jego działalności i nauczania przed Jego męką, śmiercią i zmartwychwstaniem. Stąd też wypowiedzi Chrystusa Ap należy rozumieć jako teologicznie przepracowane. Nie znaczy to oczywiście, że księga odcina się od Jezusa historycznego. Znajdziemy w niej przecież liczne aluzje do historycznych czynów Jezusa, a zwłaszcza Jego śmierci i zmartwychwstania. Są one zwykle przedstawione w taki sposób, że nadana jest im wyraźna interpretacja teologiczna, w perspektywie całości historii zbawienia, i to na dodatek w specyficznym ujęciu samej księgi.

Po raz pierwszy Chrystus Apokalipsy mówi o swoim Ojcu w kontekście listu do Kościoła, czy bardziej precyzyjnie do anioła Kościoła w Tiatyrze. Jest to czwarty z siedmiu listów do Kościołów lokalnych w Azji Mniejszej (2, 18-29). Ma wszystkie elementy typowe dla większości listów: adres listu, wymienione zalety czy zasługi Kościoła, zawiera naganę, przestrożę oraz

²⁶ R. R u b i n k i e w i c z, *Jezus Chrystus. Apokalipsa*, EK VII, kol. 1298.

²⁷ Na temat charakteru obecności Chrystusa w Kościele por.: A. K i e j z a, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1, 12-20*, CT 65 (1995), nr 4, s. 21-37.

obietnicę dla zwycięzcy²⁸. Obietnica dla zwycięzcy zawiera wypowiedź o Ojcu (2, 26-29): „A zwycięzcy i temu, co czynów mych strzeże do końca, dam władzę nad poganami, a różgą żelazną będzie ich pasł: jak naczynie gliniane będą rozbici – jak i Ja to otrzymałem od mojego Ojca – i dam mu gwiazdę poranną”.

„Zwycięzca” to określenie chrześcijanina typowe dla Ap. Jest ono nawiązaniem do zwycięstwa samego Chrystusa, który według Ap 5, 5²⁹ jako pierwszy odniósł zwycięstwo: „Zwyciężył Lew z pokolenia Judy”. Na mocy swego zwycięstwa Chrystus – Baranek może otworzyć księgę losów świata, którą wcześniej przyjął z rąk Boga, Zasiadającego na tronie. Zdania z Ap 3, 21 i 12, 11 precyzują sens zwycięstwa chrześcijan. Zwycięzcami nazwani są ci chrześcijanie, którzy okazali się zdolni do wierności Chrystusowi nawet za cenę śmierci. Nie są to wyłącznie męczennicy (ci już złożyli świadectwo wierności), ale są to wszyscy wyznawcy Chrystusa gotowi na upodobnienie się do Niego, łącznie z przyjęciem śmierci, jeśli zachodzi taka konieczność³⁰.

Chrystus mówiąc o Ojcu nawiązuje do Jego władzy. O sobie mówi, że sam otrzymał³¹ ją od Ojca. Kontekst całej księgi potwierdza jak bardzo władza Boga jest czymś trwałym i niezawodnym. Wyraża to w innych miejscach księgi tron, na którym zasiada Bóg, a który dzieli wraz z Synem i obiecuje także zwycięzcy. Ze wszystkich przejawów władzy, jakie Ap ukaże w ramach historii, na końcu nie zostanie żadna. Pozostanie wyłącznie tron Boga i Baranka, wspomniany po raz ostatni w 22, 3. Władza, o której mowa, wyrażona greckim rzecz. ἐξουσία, ma bardzo szerokie i kluczowe znaczenie dla tego tekstu. Termin ten w jęz. greckim może oznaczać: 1) wolność wyboru, prawo do działania zgodnie ze swoim wyborem; 2) możliwość działania w znaczeniu posiadanej umiejętności, zdolność do określonego działania; 3) absolutną władzę, autorytet. Ten ostatni sens stosuje się najlepiej do Ap 2, 26, ale zawiera w sobie także te poprzednie.

²⁸ Por. synopsę treści listów, jaką przedstawia Jankowski (*Apokalipsa św. Jana*, s. 298-299).

²⁹ Por. także 17, 14: „Ci będą walczyć z Barankiem, a Baranek ich zwycięży, bo Panem jest panów i Królem królów”.

³⁰ P. P r i g e n t, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, s. 84.

³¹ W jęz. greckim występuje tutaj ἐλήφα (pf. od λαμβάνω). Dawniejsze wydania BT przekładały to na „wziął”, ale biorąc pod uwagę formę gramatyczną lepiej jest chyba oddać to przez „otrzymał”. Takie tłumaczenie pozwala dobrze uchwycić trwały charakter posiadania przez Chrystusa tej samej co Ojciec władzy: Chrystus „wziął od Ojca i trzyma” władzę nad narodami.

Ojciec Jezusa ma władzę absolutną wyrażającą się w pełnej wolności każdej decyzji, posiada władzę w sensie możliwości określonego działania, które sam zamierzył, i zarazem nie jest to – jak w przypadku człowieka – ograniczone wymiarem doczesnym. A przede wszystkim Ojciec posiada pełnię władzy w sensie powszechności, czyli obejmuje całą historię, i trwałości – a więc rozciąga się ona także na wieczność. Syn, Jezus, ma tę samą władzę, którą otrzymał od Ojca.

Może wydawać się, że podkreślenie władzy nie jest rysem najbardziej „ojcowskim”, przynajmniej tak to postrzegamy w ludzkich relacjach. A jednak Chrystus, jeszcze teraz jest widziany w kontekście Kościoła (sekcja listów do Kościołów), ale już wkrótce wejdzie na szeroko rozumianą scenę historii. Właśnie w tak pojętej władzy Ojca, którą od Niego przyjął i ze swej strony obiecuje zwycięzcy, znajduje gwarancję swojego zwycięstwa³². Trudny do odczytania symbol gwiazdy porannej – drugi element obietnicy Chrystusa – to zapewne On sam. Na takie rozumienie symbolu naprowadza nas Ap 22, 16, gdzie Chrystus mówi o sobie: „Jam jest Odrośl i Potomstwo Dawida, Gwiazda świecąca, poranna”. „Chrystus-Gwiazda – jak pisze o. A. Jankowski – jest więc nagrodą za walkę”³³.

Być może motyw umieszczenia wypowiedzi o władzy Ojca bierze się także z potrzeby polemiki z trudnościami, z jakimi boryka się gmina w Tiatyrze. Chodzi tu o działalność niewiasty określonej imieniem Jezabel, podającej siebie za prorokinię, która naucza i zwodzi sługi Boga (2, 20) i przez to podważa Jego autorytet. Taka sytuacja zmusza do jednoznacznego określenia roli Boga we wspólnocie tego lokalnego Kościoła. Lecz teologicznie ważniejszym motywem jest zarysowanie Jego autorytetu i w pełni suwerennej władzy wobec wszystkich wyzwań przed jakimi stają wierzący – naśladowcy Chrystusa Baranka.

Innym tekstem, w kontekście którego spotykamy wypowiedź Jezusa o swoim Ojcu, jest następny list, tym razem skierowany do Kościoła w Sardes (3, 1-6). Temu Kościołowi Syn Człowieczy wypomina to, iż ma on imię, które mówi, że żyje, ale jest umarły (3, 1). Mamy tu do czynienia ze stanem bolesnej rozbieżności pomiędzy tym, co jest godnością zapisaną w powołaniu (czyli „imię, które mówi że żyjesz” – a to w jakiś sposób określa naturę tej gminy), a stanem faktycznym (czyli „jesteś umarły”). Na dodatek ta rozbieżność dotyczy rzeczywistości bardzo istotnej, wręcz ostatecznej: życie albo

³² L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec*, s. 222.

³³ *Apokalipsa św. Jana*, s. 156.

śmierć to są dwa przeciwstawne stany, pomiędzy którymi nie ma stanu przejściowego. Winą gminy w Sardach jest też i to, że jej czyny wobec Boga nie są doskonałe. Lecz pośród tych braków Chrystus zauważa także zasługę: w Sardach jest kilka osób co szat swoich nie splamiły (3, 4). W takim kontekście bliższym wypowiada On kolejną obietnicę daną zwycięzcy, a w niej ponownie jest mowa o Ojcu: „Tak szaty białe przywdzieje zwycięzca, i z księgi życia imienia jego nie wymażę. I wyznam imię jego przed moim Ojcem i Jego aniołami” (3, 5).

W tym jednym zdaniu występuje cały szereg symboli, jakie należałoby dokładnie odczytać w ujęciu całej księgi, ale może wystarczy określić jedynie ich znaczenie bez całego procesu dochodzenia do lektury ich treści. Białe szaty – to symbol obecny dość często w pismach I i II w., nawet w pismach gnostycznych. W zależności od źródła, z którego pochodzi, symbol nabiera konsekwentnie różnych znaczeń: może to być szata kapłańska, czystość rytualna, zwycięstwo, radość jako skutek zwycięstwa, a nawet władza³⁴. W pismach chrześcijańskich odwoływano się do symboliki białej szaty, nakładanej przez neofitów po chrzcie.

W Ap białe szaty otrzymuje się na mocy oczyszczenia dokonanego we krwi Baranka. Tak tłumaczy Janowi jeden ze Starców znaczenie białych szat wielkiego tłumu wybranych, o którym jest mowa w 7 rozdz.: „To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili” (7, 14). Także Starcy, siedzący dookoła tronu Bożego są ubrani w białe szaty. Mamy więc do czynienia ze stanem wywyższenia w niebie, czyli ze stanem ostatecznej nagrody, którą antycypują chrześcijanie już teraz, w wymiarze ziemskim, co wynika z kontekstu listu do Kościoła w Sardach, pod warunkiem, że są wolni od plamy niewierności. W Ap 14, 4 mówi się w ten sposób o bałwochwalstwie.

Drugim ważnym terminem, jaki należy poprawnie zrozumieć, jest w tym zdaniu rzeczownik „imię” (ὄνομα). Jest znamienne, że ten rzeczownik w krótkim fragmencie 3 rozdz., jakim jest list do Kościoła w Sardach (3, 1-6), został użyty aż czterokrotnie. W Ap imię ma Bóg, Chrystus, Jeruzalem nowe, ale także posiadają je wierzący. Tym terminem określa się również rzeczywistość zła, a więc np. Bestia o siedmiu głowach nosi imiona bluźniercze (13, 1), natomiast Babilon, wielka Nierządnicza nosi imię-tajemnicę (ὄνομα μυστήριον) (17, 5). Imię nie zastępuje osoby, ale objawia coś z jej wewnętrznej natury.

³⁴ Prigent, *L'Apocalisse*, s. 126.

Wyznanie imienia przed Ojcem jest znane także z wypowiedzi Jezusa w Ewangeliach (Mt 10, 32; Łk 12, 8). Wyznać czyjeś imię, w takim sensie jak o tym mówi Jezus, to coś więcej niż przyznanie się do kogoś. Jest to raczej pełna akceptacja danej osoby, którą uważa się za swoją³⁵. Imię wiernych chrześcijan ma również trwałe miejsce w księdze życia (3, 5). Wyznanie imienia przed Ojcem, zgodnie z obietnicą daną zwycięzcy, jest to eschatologiczny dar polegający na wprowadzeniu do życia wiecznego. Mówiąc o Ojcu w takim kontekście Chrystus objawia Go w związku z życiem wiecznym, którego Bóg jako Ojciec jest źródłem, ale też i spełnieniem. Sam zaś Jezus na mocy swojej ofiarnej krwi w to życie wprowadza i w momencie sądu poręczy za tych wszystkich, którzy płuczą szaty w Jego odkupieńczej ofierze. A więc drugi rys Ojca, jaki poznajemy z ust Chrystusa Apokalipsy, polega na tym, że Ojciec jest pełnią życia. Na końcu księgi (Ap 21-22) zostanie to uzupełnione przez szereg innych dopowiedzeń.

Chrystus o swoim Ojcu mówi też do Kościoła w Laodycei (3, 14-21). Podobnie i tu umieszcza swoją wypowiedź w kontekście obietnicy danej zwycięzcy (3, 21). List do Kościoła w Laodycei ma bardzo wiele specyficznych cech. Nie wymienia żadnej zasługi wspólnoty, natomiast sąd, który Syn Człowieczy przeciw tej gminie kieruje, jest bardzo surowy: „A skoro jesteś letni, ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust” (3, 16). A w następnym zdaniu powie o tej gminie: „nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien politowania, i biedny, i ślepy, i nagi” (3, 17). Kontekst całego listu i ton wypowiedzi świadczą o tym, że mamy tu do czynienia z językiem zradykalizowanym³⁶. U. Vanni³⁷ nazwie to charakterystyką języka ludzi zakochanych, dla których nie istnieje żaden stan pośredni: w takim języku jest albo miejsce na miłość, która jest gorąca, bądź na nienawiść, która jest zimna. Kościół w Laodycei grzeszy stanem pośrednim, letniością, duchową martwością, brakiem adekwatnej odpowiedzi na miłość Chrystusa. I właśnie taki stan prowokuje Go do wypowiedzenia surowych słów: „chcę cię wyrzucić z moich ust” (3, 16). W kontekście tej radykalnej oceny znajduje się kolejna obietnica dana zwycięzcy: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z moim Ojcem na Jego tronie” (3, 21).

³⁵ L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec*, s. 223-224.

³⁶ R. A. S i k o r a, *Będę z nim wieczerzał, a on ze Mną (Ap 3, 20)*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 202-203.

³⁷ *L'Apocalisse. Ermeneutica. Egesesi. Teologia*, Bologna 1988, s. 148.

Pomijam szereg szczegółów sytuacji Kościoła w Laodycei. Interesuje nas bowiem to, co Jezus mówi o swoim Ojcu. Po raz kolejny Chrystus objawia, że dla samych chrześcijan fundamentalne znaczenie ma właśnie Jego więź z Ojcem. Najpierw wspomina o swoim zwycięstwie i wspólnym razem z Ojcem zasiadaniu na tronie. Dopiero jako efekt takiej wspólnoty Ojca i Syna pojawia się obietnica wprowadzenia do tej relacji ich wzajemnej więzi zwycięskich chrześcijan. Być może także dlatego nie znajdujemy w księdze bezpośredniego nazwania Boga Ojcem wierzących, gdyż autor księgi zainteresowany jest przede wszystkim ukazaniem wzajemnej relacji Ojca i Syna ze szczególnym podkreśleniem soteriologicznego wymiaru tej więzi. Chrystus Apokalipsy, który objawia Kościołom swój związek z Ojcem, obiecuje też swoim naśladowcom, że wprowadzi ich do tej wspólnoty. Wprawdzie kolejne obietnice dane zwycięzcy spełnią się dopiero na końcu czasów, co zostanie przedstawione w ostatnich rozdziałach księgi, to jednak chrześcijanie już uczestniczą w tych darach³⁸. W wypowiedziach Chrystusa Apokalipsy o Jego relacji do Ojca zostają podkreślone zatem takie elementy: suwerenna i pełna władza Ojca nad światem, w której udział ma Syn i którą ze swej strony obiecuje zwycięskim chrześcijanom. Następnie to, że Ojciec jest źródłem i pełnią życia, w jakim będą mieli udział wierzący, gdy Chrystus wyzna ich imię przed Ojcem oraz to, że wspólne miejsce na tronie Boga i zwycięskiego Baranka jest już przeznaczone dla tych, co okażą się wierni. Zbieżna cecha tych wypowiedzi narzuca się sama: to Chrystus wprowadza wierzących do wspólnoty ze swoim Ojcem. Na razie jest to dostępne za pośrednictwem objawienia, jakie przekazuje Syn, a przez antycypację już jest po części udziałem wierzących. Będzie to w pełni zrealizowane w wiecznej rzeczywistości nowego Jeruzalem.

b) *Chrześcijanie o Ojcu Jezusa*

Można zatem postawić teraz pytanie: Czy wspólnota wierzących rozumie to objawienie prawdy o relacji Ojca i Syna? Odpowiedź na nie jest pozytywna. W księdze Apokalipsy znajduje się wiele nawiązań do liturgii. Jest więc tu obecna symbolika liturgiczna (świątynia, ołtarz, czasze kadzielne, świeczniki, szaty kapłańskie Syna Człowieczego itp.); są aluzje do liturgii chrześcijańskiej, np. chrztu i Eucharystii³⁹. Są też w księdze hymny, które jednym razem przybierają formę doksologii wypowiedzianej przez grupę wierzących,

³⁸ L a n g k a m m e r, *Bóg jako Ojciec*, s. 225.

³⁹ P o r. S i k o r a, *Będę z nim wieczerzał*, s. 211.

innym razem podmiotem wypowiadającym hymn, nierzadko bardzo rozbudowany, jest jakaś grupa niebian (Starcy, aniołowie, tłum zbawionych). Początek księgi zawiera taką doksologię wypowiedzianą przez chrześcijan na cześć Chrystusa Odkupiciela: „Temu, który nas miłuje, i który przez swą krew uwolnił nas od grzechów, i czynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego, Jemu chwała i moc na wieki wieków. Amen” (Ap 1, 5b-6). Wcześniej, w pozdrowieniu, które ma również charakter liturgiczny, wymieniony jest Bóg (Ten, Który jest, i Który był, i Który przychodzi), Duch Święty (Siedem duchów, które są przed tronem Boga)⁴⁰ oraz Chrystus nazwany Świadkiem wiernym, Pierworodnym spośród umarłych i Władcą królów ziemi.

Podkreślam ten liturgiczny aspekt dlatego, że w takiej formie każda wypowiedź nabiera szczególnie doniosłego charakteru. Wspólnota wierzących uroczyście celebrowa swoje odkupienie, gdy wypowiada doksologię na cześć Chrystusa. W tej zbiorowej wypowiedzi znajdujemy trzy doniosłe czyny Chrystusa, jakie zostały skierowane do wiernych i określają ich nową godność. Pierwszym z nich jest miłość Chrystusa, Świadka wiernego, do chrześcijan. Ap czterokrotnie mówi o miłości Chrystusa. Za każdym razem jej przedmiotem są chrześcijanie, widziani we wspólnocie Kościoła⁴¹. Pierwsza doksologia kładzie akcent na trwałość miłości Chrystusa, co zostało podkreślone przez imiesłów czasu teraźniejszego⁴². Taka forma gramatyczna wyraża z emfazą stan aktualnie doświadczany przez wierzących. Zmartwychwstały Chrystus teraz „jest miłującym”, to jest Jego cecha. A chrześcijanie teraz są miłowani, takie jest aktualne doświadczenie wspólnoty wierzących. Drugim motywem dla doksologii jest to, iż Pierworodny spośród umarłych uwolnił nas od grzechów. Dokonał tego mocą swojej krwi. Okazuje się, że wystawiana przed chwilą miłość Chrystusa nie jest bez pokrycia. Jest wymagająca przez to, że nie toleruje zła, jakiegokolwiek formy grzechu, bo przecież – choć nie został tu nazwany – istniał jakiś powód, dla którego musiało dokonać się to obmycie. Z drugiej jednak strony miłość Chrystusa do wierzących powoduje, iż jest On gotów zapłacić cenę własnej krwi. Trzecim zaś motywem doksologii jest to, że na tak odzyskanej godności wierzących Chrystus buduje ich

⁴⁰ Por. argumentację za taką lekturą wyrażenia «Siedem duchów Boga»: J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 293-294; J. K u d a s i e w i c z, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 424-425.

⁴¹ D. A. M c I l r a i t h, *The Reciprocal Love Between Christ and the Church in the Apocalypse*, Rome 1989, s. 15-16.

⁴² Tamże, s. 19.

nową godność, będącą zarazem dla nich samym zobowiązaniem: czyni wierzących królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego.

Chrześcijanie jako królestwo dają się zrozumieć jedynie w relacji do Chrystusa jako króla. W tym samym zdaniu Chrystus został nazwany Władcą królów ziemi. A Jego królewska władza jest wspomniana w kontekście ofiary krzyżowej, do czego aluzją są słowa mówiące, że uwolnił On wierzących od ich grzechów przez swoją krew. Chrześcijanie stali się królestwem „Bogu i Ojcu” „przez krew Chrystusa” nie w sensie biernym przyjętej godności, którą można się cieszyć, lecz raczej w sensie otrzymanego zadania, jakie należy wykonać. To zadanie zostaje określone drugim rzeczownikiem – kapłani. Przepisanie godności kapłańskiej chrześcijanom jest również efektem zbawczej śmierci Jezusa. Wiążące się z królestwem kapłaństwo wiernych należy rozpatrywać w kategorii misji wobec świata polegającej na świadectwie danym Chrystusowi, a nie wolno zawężać jego sensu do wymiaru kultycznego⁴³. W tej doksolonii egzystencja chrześcijan, ich godność i zobowiązanie, zaadresowane są do Boga i Ojca Jezusa.

Widzimy więc, iż wspólnota wierzących tak samo postrzega swoją relację do Ojca, jak objawia ją Chrystus Janowych wizji. Chrześcijanie Apokalipsy rozumieją, że to Jezus wprowadza w krąg obecności Ojca. Właściwie w kontekście tej liturgicznej wypowiedzi wydawałoby się czymś bardziej naturalnym, by sami chrześcijanie nazwali Boga swoim Ojcem albo siebie Jego dziećmi. Byłoby to zgodne z modlitwą Pańską z Ewangelii. Lecz autor Ap jest konsekwentny w obronie transcendencji Boga i ukazaniu pośredniczącej roli Chrystusa w nabyciu ludzi dla Ojca. Z tego wynika jeszcze jedna, istotna rzecz: a mianowicie to, że Ojca poznaje się w Chrystusie. To w Jego miłości widoczna staje się miłość Ojca, a w Jego przelaniu krwi objawia się zbawczy zamiar Ojca w stosunku do tych, którzy wobec różnych wyzwań pogańskiego świata stają u boku Baranka.

*

Zamiarem tego artykułu było ujęcie zasadniczych elementów ojcostwa Boga w świetle księgi Apokalipsy. Bezpośrednio wyrażone jest ono tylko w odniesieniu do samego Chrystusa. Teraz, zamiast podsumowania, można wprowadzić nowy wątek zasugerowany już na początku tego opracowania.

⁴³ V a n n i, *L'Apocalisse*, s. 304.

Starotestamentalna idea Boga ujęta jest w dwóch aspektach. Po pierwsze, w aspekcie soteriologicznym: Bóg okazuje się Ojcem, przeważnie całego narodu (Izraela), wtedy gdy realizuje konkretne interwencje zbawcze. Początkowo zbawienie widziane jest w perspektywie dość krótkiej. A kiedy okaże się, iż po licznych czynach zbawczych Boga człowiek wciąż oczekuje zbawienia w sensie pełniejszym, otwiera się o wiele szerszy horyzont w znaczeniu całej historii zbawienia, mającej nie tylko swoją przeszłość, ale również jeszcze zakrytą po części przyszłość. W ten sposób ów pierwszy aspekt ojcostwa Boga w ujęciu soteriologicznym otwiera się na drugi ważny rys, to jest na eschatologiczne rozumienie tej idei. To ostatnie zrealizuje się w pełni dopiero w wieczności.

Podobne ujęcie koncepcji Boga jako Ojca widzimy w księdze Apokalipsy. W tekstach, w których Chrystus mówi bezpośrednio o swoim Ojcu, bądź w tych miejscach, gdzie sami chrześcijanie mówią o Ojcu Jezusa, unikając jednakże nazywania Go swoim Ojcem, wyartykułowany jest raczej rys soteriologiczny ojcostwa Bożego. Bóg, także w Apokalipsie, okazuje się Ojcem wtedy, gdy realizuje swój zbawczy zamiar w stosunku do ludzi. Czyni to w historii, choć sam jest ponad nią. W historii działa przez swojego Syna. Tylko Chrystus na mocy naturalnej więzi, jaka istnieje pomiędzy Nim a Bogiem, ma prawo do tak wyraźnego nazwania Go swoim Ojcem. Ten rys soteriologiczny idei ojcostwa Boga jest powiązany także z drugim, czyli eschatologicznym.

Ten zaś ukazany jest w księdze trochę inaczej, wprawdzie bez wyraźnego użycia tytułu $\pi\alpha\tau\eta\rho$, ale nie znaczy to, iż przez to sama rzeczywistość staje się mniej prawdziwa. Bóg okazuje się Ojcem w sposób ostatecznie czytelny w wymiarze eschatologicznym. Godne podkreślenia są tutaj dwa teksty księgi. Pierwszy z nich, zamieszczony w 7 rozdz., zawiera wyjaśnienie, jakie jeden ze Starców daje Janowi tłumacząc sens wielkiego tłumu ludzi odzianych w białe szaty, którzy stoją przed tronem Boga i Baranka (7, 14b-17): „To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili. Dlatego są przed tronem Boga i w jego świątyni cześć Mu oddają we dnie i w nocy. A Zasiadający na tronie rozciągnie namiot nad nimi. Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu”.

Zasiadający na tronie Bóg, który w historii zbawienia nie ingeruje osobiście, w eschatologicznym spełnieniu obietnic Jezusa danych chrześcijanom walczącym, ale w końcowym efekcie zwycięskim, jest na tyle blisko swoich wybranych, by w ojcowskim geście otrzeć z ich oczu wszelką łzę. Łza wyra-

za metaforycznie każdą formę ucisku i zmagania, jaką chrześcijanie musieli ponieść. Jeszcze wyraźniejszy jest opis zbawienia z 21 rozdz. Co ciekawe, po raz pierwszy słyszymy właśnie w Ap 21, 5 nn. wyraźnie wyartykułowany głos Boga: „I rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystko nowe». I mówi: «Napisz: Słowa te wiarygodne są i prawdziwe». I rzekł mi: Stało się. Jam jest Alfa i Omega, Początek i Koniec. Ja pragnącemu dam pić ze źródła wody życia. Zwycięzca to odziedziczy i będę Bogiem dla niego, a on dla mnie będzie synem” (21, 5-7).

Na końcu księgi, gdy Bóg dopełnił swój zbawczy zamiar, osobiście określa swoją relację do zbawionych: Jest dla nich Bogiem, co z kolei dla zwycięzcy oznacza, iż jest Jego synem. I w ten sposób łaska dziecięstwa Bożego, osiągająca swoją pełnię w wieczności, reasumuje zapowiedzi Boże dawane tym, którzy stanowili ogniwa łańcucha kończącego się na Chrystusie. Bo synostwo Boże wiernych uzależnione jest od synostwa Chrystusa⁴⁴. Dopiero w takim świetle można pełniej odczytać ideę ojcostwa Bożego wyrażoną w księdze Apokalipsy.

BIBLIOGRAFIA

- A l l o E. B., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1921.
B e a l e G. K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999.
B o n s i r v e n J., *L'Apocalypse de St. Jean*, Paris 1951.
B r ü t s c h Ch., *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966.
C a i r d G. B., *The Revelation of St. John the Divine*, London 1966.
C h a r l e s R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. I-II, Edinburgh 1920.
F i t z m y e r J. A., *Abba and Jesus' Relation to God*, [w:] *Á Cause de l'Évangile (Lectio Divina 123)*, Paris 1985, s. 15-38.
G i e s e n H., *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997.
J a n k o w s k i A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład, komentarz (PSNT XII)*, Poznań 1959.
J e r e m i a s J., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
K r a f t H., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974.
L a n g k a m m e r H., *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
L o h s e E., *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1988.
M a r c h e l W., *Abba, Père. La prière de Christ et des chrétiens*, Roma 1961.
M o r r i s L., *Apocalyptic*, Grand Rapids 1972.
M o u n c e R. H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1977.

⁴⁴ J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 276.

- P r i g e n t P., L'Apocalisse di S. Giovanni, Roma 1985.
R i t t H., Offenbarung des Johannes, Würzburg 1988.
Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu, red. F. Mickiewicz, J. Warze-
cha, Warszawa 1999.
V a n n i U., L'Apocalisse. Ermeneutica. Esegese. Teologia, Bologna 1988.
W i d ł a B., Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej, Warszawa 1996.

DIO COME PADRE
SECONDO APOCALISSE DI S. GIOVANNI

S o m m a r i o

Immagine generale di Dio nel libro dell'Apocalisse non sembra di portare gli elementi della Sua paterna bontà, secondo presentazione che si trova nei Vangeli. Dio di Apocalisse, seduto sul trono, sembra di essere fuori della storia umana. Eppure, nonostante questa prima e prevalente impressione, Dio rimane padre, anche per l'autore di Apocalisse. In questo libro Dio viene chiamato padre cinque volte. Lo chiama così Cristo stesso (Ap 2, 28; 3, 5. 21) e cristiani (1, 6; 14, 1). Dio è chiamato padre di Cristo in maniera diretta. Questa relazione è naturale. I cristiani non Lo chiamano „Padre nostro” ma padre di Gesù. Di questo fatto può sembrare che non Lo riconoscono come padre di loro stessi.

Analisi dei testi, dove ricorre il termine *patēr* rivolto a Dio, ci fa vedere che Gesù, grazie alla sua morte, fa entrare i cristiani nel circolo della paterna presenza di Dio. Per ora questa si attua, tramite rivelazione, nella promessa di piena comunità pronta a verificarsi nella realtà escatologica. I cristiani, parlando di padre di Gesù, Lo riconoscono come tale anche per loro stessi, anche se in maniera più implicita. Alla fine del libro, quando – secondo la visione profetica dell'autore si compie la storia del mondo – c'è una immagine di Dio che nella realtà celeste accetta i cristiani vincitori nella vita eterna. E proprio in questo momento loro vengono chiamati „i suoi figli” (Ap 21, 7), di ciò si arriva alla conclusione che Lui è loro Padre. Dio, secondo Apocalisse, è Padre quando compie il suo piano salvifico nella storia del mondo e lo rimane ancora più chiaramente nella realtà escatologica.

Riassunto da Andrzej Kiejza OFMCap

Słowa kluczowe: Apokalipsa, Bóg, Bóg Ojciec, Chrystus, chrześcijanie.

Key words: Apocalipse, God, God as Father, Christ, christians.