

# ZROZUMIEĆ APO KALIP SE?

SZKICE  
EGZEGETYCZNO-  
TEOLOGICZNE



KS. DARIUSZ KOTECKI

ZROZUMIEĆ

APO  
KALIP  
SE?

SZKICE  
EGZEGETYCZNO-  
TEOLOGICZNE



KS. DARIUSZ KOTECKI

ZROZUMIEĆ  
APO  
KALIP  
SE?

SZKICE  
EGZEGETYCZNO-  
TEOLOGICZNE

RZESZÓW 2021

## **Biblioteka szkoły DABAR | 1**

### REDAKCJA

ks. Adam Kubiś

### RECENZENCI

ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM

ks. dr hab. Paweł Podeszwa, prof. UAM

### SKŁAD

Piotr Królikowski

### PRZYGOTOWANIE DO DRUKU

Mieczysław Koryl

### PROJEKT OKŁADKI

Magdalena Nowak-Harko

© Copyright by Dariusz Kotecki, 2021

ISBN 978-83-66566-78-1

 **BONUS LIBER**

WYDAWNICTWO I DRUKARNIA DIECEZJI RZESZOWSKIEJ

35-020 Rzeszów, ul. 17 Pułku Piechoty 7, tel. 17 852 59 38, 790 804 406

biuro@bonusliber.pl • www.bonusliber.pl

# Przedmowa

**Fundament Szkoły DABAR.** Wszystkich chrześcijan łączy doświadczenie miłości Boga Ojca, który poprzez wcielenie Syna i wylanie Ducha ostatecznie objawił się jako nieskończona Miłość. To ostateczne objawienie było przygotowane poprzez całą serię namacalnych interwencji Boga w historii ludu Izraela. Historia dialogu Boga z Izraelem, tak jak i historia objawienia się Boga w Jezusie oraz posłania Ducha Świętego, spisane są na kartach Biblii. Objawienia Boga w historii Izraela, ze swoim finałem we wcieleniu Syna i zesłaniu Ducha, miały miejsce w konkretnych epokach historycznych i miejscach geograficznych. Biblia – dzieło Boga i człowieka jednocześnie – została spisana przez ludzi zjednoczonych z Bogiem, ale i uformowanych przez ówczesne starożytne kultury. Język, sposób myślenia, system wartości czy lęki i nadzieje każdego z autorów odcisnęły się na wszystkich kartach Biblii. Każde słowo Biblii ma za autora zarówno Boga, jak i człowieka. Tych dwóch autorów nie można rozdzielić.

Miłość do objawiającego się Boga i pasja w odczytywaniu biblijnej historii dialogu człowieka z Trójcą Świętą natchnęły w 2018 r. kilka osób związanych z siostrami elżbietankami z Nowego Domu Polskiego w Jerozolimie (s. Róża Pacocha, ks. Wojciech Węgrzyniak), Sekcją Nauk Biblijnych KUL (ks. Adam Kubiś, ks. Krzysztof Napora SCJ) oraz Domem Diecezjalnym TABOR w Rzeszowie (ks. Daniel Drozd) do organizowania warsztatów służących lepszemu poznawaniu biblijnej historii zbawienia. Aby osiągnąć ten cel, łączymy razem trzy elementy: (1) poznawanie kontekstu geograficznego, historycznego i kulturowego, (2) wyjaśnienie tekstu biblijnego (egzegeza) oraz (3) dialog z Bogiem w osobistej modlitwie i refleksja nad własnym życiem, rodząca się z konfrontacji poznanych treści z naszymi życiowymi wyborami. Ziemia, Słowo i życie – to trzy filary naszego projektu: „Szkoła DABAR”. Jej centrum stanowi Słowo: to objawione w Jezusie i to spisane

## Przedmowa

w Biblii. Znaczenie hebrajskiego terminu *dabar* łączy te dwa wymiary, gdyż oznacza on zarówno „słowo”, jak i „rzecz”. Poznając słowa Biblii, chcemy poznawać mówiące przez nie wcielone Słowo, które wybrzmiało najpełniej w ziemi Hebrajczyków, w kontekście żydowskiej i greckiej kultury.

**Ziemia.** *Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen* (Kto poetę chce zrozumieć, musi do kraju poety się udać). Te słowa Johanna Wolfganga von Goethego definiują pierwszy cel projektu „Szkoła DABAR”. Chcąc poznać przesłanie ksiąg biblijnych, a także dążąc do zrozumienia Jezusa, winniśmy się udać do miejsca powstania tych ksiąg, ojczyzny ich autorów i ojczyzny Jezusa. Uczestnicy szkoły poznają zatem geografię, topografię, historię, archeologię, faunę i florę, a także zwyczaje i światopogląd ówczesnych mieszkańców tych ziem, które były ojczyzną ksiąg biblijnych. Egzegeza tekstów biblijnych w ramach prowadzonych przez „Szkołę DABAR” warsztatów odbywa się – na ile to możliwe – w miejscach wzmiankowanych w tekście biblijnym, tak by w przyszłej lekturze dokonywać automatycznych powiązań między miejscem i tekstem, znaczeniem miejsca i znaczeniem tekstu.

**Słowo.** Słowa Biblii zostały zapisane w starożytnych językach i różnych gatunkach literackich. Właściwe znaczenie tekstu ukryte jest za zasłoną języka i formy literackiej. Pojedyncze teksty, opisane osoby i wydarzenia tworzą sieć wzajemnych powiązań składających się na całą narrację biblijną. Szczegół jest zrozumiały dopiero w kontekście całości. Zwornikiem i punktem docelowym całej historii jest osoba Jezusa, Słowa, które było ostatecznym egzegetą Ojca (J 1,18). Wyjaśnienie tekstu Biblii, zwane egzegezą, odkrywa zatem tajemnicę ukrytą za zasłoną języka i form literackich, wzajemnych powiązań między tekstami biblijnymi i znaczeniem osoby Jezusa. Egzegeza jest zadaniem trudnym, gdyż wymaga mozolnego studium starożytnego kontekstu. Z tej racji „Szkoła DABAR” skupia w swych szeregach doświadczonych egzegetów, którzy służą jako nauczyciele i przewodnicy w procesie „otwierania” słów Biblii (Łk 24,23).

**Życie.** Słowo zapisane na kartach Biblii jest kierowane od żywego Boga do człowieka przemierzającego drogę ziemskiego życia. Człowiek wiary, który zjednoczył swoje życie z Bogiem i pragnie realizować Jego wolę, odczytuje Słowo jako światło na swej drodze (Ps 119,105). Z tej racji trzecim elementem projektu „Szkoły DABAR” jest modlitewna konfrontacja wezwania zawartego na kartach Biblii z naszym życiem. Każdy dzień trwa-

nia warsztatów jest okazją do egzystencjalnej lektury Biblii, aktualizacji jej przesłania, czyli próby odkrycia związku między poznawanymi w ciągu dnia miejscami i tekstami sprzed tysięcy lat a współczesnym życiem wierzącego czytelnika.

**Biblioteka Szkoły DABAR.** Odwołując się do starożytnej maksymy: *Verba volant, scripta manent* (Słowa ulatują, to co zostało napisane, pozostaje), zainicjowaliśmy serię wydawniczą związaną z warsztatami „Szkoły DABAR”. Publikowane w niej książki i materiały szkoleniowe mają służyć pomocą zarówno w czasie trwania warsztatów, jak i po ich zakończeniu. Dzięki nim doświadczenie spotkania ze Słowem przeżyte w czasie trwania warsztatów może być bardziej głębokie i owocne, ale i łatwiej powtórzone po ich zakończeniu.

*ks. Adam Kubiś*

Lublin, 26 czerwca 2021 r.





# Wprowadzenie

**A**pokalipsa św. Jana, ostatnia księga Nowego Testamentu i zarazem całej Biblii chrześcijańskiej, należy do jednej z najtrudniejszych do interpretacji w całym kanonie<sup>1</sup>. Jej wizje przerażają i są powodem odłożenia lektury tej księgi. Wielu czytelników jest w stanie przebrnąć może przez pięć pierwszych rozdziałów, potem zaś poszczególne opisy stają się dla nich zbyt trudne, a przede wszystkim przerażające. Wynika to w dużej mierze z niewłaściwej interpretacji tej księgi na przestrzeni dziejów, jak i z wpływu tradycji ludowej, która – jak podkreśla Gianfranco Ravasi: „wyznaczyła Apokalipsie rolę Kasandry, która wygłasza złowieszcze przepowiednie na temat historii, i w takiej funkcji ją przyjęła”<sup>2</sup>. Takie spojrzenie domino wało i nadal jest obecne w powszechnym odbiorze tej księgi. Wystarczy chociażby wspomnieć film Francisca Forda Coppoli *Apokalypse Now – Czas Apokalipsy* z 1979 r. czy skupianie się w spojrzeniu na tę księgę tylko na opisie katastroficznego końca dziejów<sup>3</sup>. Z drugiej strony lektura Apokalipsy, po wyzbyciu się niczym nieuzasadnionego lęku, pobudza wyobraźnię, jest przygodą intelektualną na drodze poszukiwania prawdy o Bogu, świecie i samym sobie. Jest to księga od samego początku przeniknięta obecnością Boga w Trójcy Świętej Jedynej, który będąc miłością (Ap 1,1-4), zaprasza do spojrzenia na historię świata i własną Jego oczyma.

Badacze tej księgi ciągle zadają sobie całe mnóstwo pytań, np.: jaka rzeczywistość kryje się pod wyrażeniami „siedem duchów Boga” (1,4), „w Duchu” (1,10)? dlaczego mówi się o „siedmiu Kościołach”? kto kryje się pod formułą „anioł Kościoła”? kim są ci, których określa księga jako:

---

<sup>1</sup> Wprowadzenie jest poszerzoną wersją Kotecki, „Komentarz do Apokalipsy”.

<sup>2</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 11.

<sup>3</sup> Przykładem takiego spojrzenia są dwie publikacje: Zalewska-Lorkiewicz, *Czas Apokalipsy*; Kopania, *Czas Apokalipsy*.

## Wprowadzenie

„synagogę Szatana” (2,9; 3,9), dwudziestu czterech starszych (Ap 4,4), cztery istoty żywe (4,6), tłum 144 tysięcy (7,4; 14,1), jeźdźców na koniach różnej maści (6,1-7), dwóch świadków (11,3), Niewiastę obleczoną w słońce (12,1), Smoka (12,3), Bestię wychodzącą z morza (13,1), Bestię wychodzącą z ziemi (13,11), Wielką Nierządnicę (17-18)? jak należy rozumieć „pierwsze zmarłych wstanie” (20,4), tysiącletnie panowanie Chrystusa i Jego naśladowców (20,4), uwolnienie Szatana „na krótki czas” (20,3)? jak interpretować opisane w księdze plagi, katastrofy, żywioły kosmiczne? czy to wszystko należy interpretować dosłownie czy przenośnie? Tych pytań jest znacznie więcej i egzegeci na wiele z nich wciąż nie znajdują satysfakcjonującej odpowiedzi. Należy się zgodzić z Giancarlem Biguzzim, że jest to księga pełna tajemnic i zagadek<sup>4</sup>.

Apokalipsa, która wielu przeraża, jest jednak przepełniona nadzieją, której fundamentem jest odkrycie miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie, „który nas [nieustannie] miłuje i w swojej krwi uwolnił nas z więzów naszych grzechów” (Ap 1,5), który wciąż wchodzi ze swoją miłością i mocą w historię ludzką, aby przyjść na końcu czasów i dopełnić całe dzieło zbawienia, które już się dokonało, chociaż jego skutków do końca jeszcze się nie dostrzega. Można je jednak zobaczyć i doświadczyć oczami wiary, tzn. patrząc na całą historię ludzką oczyma Boga. Księga ta jest zaproszeniem do odkrywania głębokiego sensu Paschy Jezusa Chrystusa, jej znaczenia dla mojego i naszego „tu” i „teraz”. Jest objawieniem prawdziwego oblicza Boga. Cała narracja tej księgi może być nazwana opowiadaniem przejścia, którego doświadcza wspólnota wierzących, przechodząc od stanu narzeczonej Baranka do stanu bycia Jego małżonką. Apokalipsa jest zaproszeniem do przejścia, które tradycja chrześcijańska nazywa matanoią.

Sama nazwa tej księgi, pochodząca od greckiego terminu *apokalypsis*, oznacza „wyjawienie”, „odsłonięcie” tego, co niewidoczne, w celu uczynienia go znanym na dziś. Księga ta daje wskazówki do odkrywania działania Boga w ludzkiej historii i w ludzkich losach. Jest opowiadaniem o naszej przyszłości, która będąc zanurzona w teraźniejszości i rzutując na nią, pomaga nam ją zrozumieć. Chyba właśnie dlatego św. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* zachęcał, aby w czasach gasną-

---

<sup>4</sup> Por. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi* [Apokalipsa i jej zagadki].

cej nadziei stała się ona duchowym przewodnikiem dla chrześcijan na XXI stulecie:

Moim przewodnikiem w głoszeniu Europie Ewangelii nadziei będzie *Księga Apokalipsy*, „prorocze objawienie”, które ukazuje wspólnocie wierzących ukryty, głęboki sens wydarzeń (por. Ap 1,1). Apokalipsa zawiera słowo skierowane do wspólnot chrześcijańskich, aby umiały interpretować i przeżywać swój udział w historii, z wynikającymi z tego pytaniami i troskami, w świetle ostatecznego zwycięstwa Baranka złożonego w ofierze i zmartwychwstałego. Jednocześnie jest to słowo, które zobowiązuje, by żyć odrzucając stale powracającą pokusę budowania miasta ludzi bez Boga czy wprost przeciw Niemu. Gdyby do tego doszło, ludzka społeczność wcześniej czy później doznałaby ostatecznej klęski. Apokalipsa zawiera zachętę dla wierzących: niezależnie od wszelkich pozorów i chociaż skutki tego nie są jeszcze widoczne, zwycięstwo Chrystusa już się dokonało i jest definitywne. Wynika stąd wskazanie, by na ludzkie dzieje patrzeć z głęboką ufnością, wypływającą z wiary w Zmartwychwstałego, który jest obecny i działa w historii<sup>5</sup>.

Gasnąca nadzieja przejawia się w różnych formach strachu przed nadchodzącym jutrem i ogólnie przyszłością w jej wymiarze ekologicznym (katastrofa ekologiczna, ocieplenie klimatu), zdrowotnym (pojawiające się kolejne pandemie różnych wirusów; dzisiaj żyjemy w kontekście pandemii kolejnego koronawirusa), bytowym (szukanie najróżniejszych zabezpieczeń na przyszłość w postaci trzecich filarów, ubezpieczeń na życie, odkładania na „czarną godzinę” *etc.*) czy społecznym (jesteśmy świadkami walki kulturowej między liberalno-lewacką [neopogańską] a chrześcijańską wizją świata, która wydaje się być wygrywana przez tę pierwszą). Wielu wierzących, patrząc na to, co dzieje się na ulicach miast świata (protesty, strajki, manifestacje, rozróbki, anarchia, wulgaryzm *etc.*), zadaje sobie pytanie, do czego to wszystko zmierza. Współczesny świat w swoim myśleniu zdaje się stawać do góry nogami. Czy jest to przejaw końca cywilizacji Zachodu, która nie słucha prawdziwych proroków, ale proroków szeroko rozumianej barbarii? Apokalipsa jest księgą pomagającą zdiagnozować rzeczywistość,

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 5.

## Wprowadzenie

w której przyszło nam żyć, tak jak pomagała w tym chrześcijanom I w. po Chr., a następnie kolejnym pokoleniom wierzących. Apokalipsa jest zaproszeniem do odzyskania nadziei. Odpowiada nam na pytanie, co to znaczy być prawdziwym chrześcijaninem w kontekście na wskroś antychrześcijańskim, neopogańskim, lewacko-liberalnym, w kontekście kolejnych przegranych przez chrześcijan spraw (choćby fundamentalnego prawa do życia) i głosowań, w kontekście rosnącego prześladowania chrześcijan, zarówno tego bezpośredniego, jak i zakamuflowanego<sup>6</sup>. Apokalipsa przypomina nam o wierze wielkanocnej, w której centrum „znajduje się paradoks zwycięstwa przez absurdalną klęskę”<sup>7</sup>.

Apokalipsa pozostaje także księgą przestrogi, zaproszeniem do nawrócenia dla wszystkich, którzy żyjąc w swoim „tu” i „teraz”, zamykają się na to, co nadprzyrodzone, na obecność pierwiastka Bożego w historii, zawężając swoje myślenie i egzystencję wyłącznie do jej wymiaru horyzontalnego, do własnego „mieć”, i to nie tylko w wymiarze materialnym, ale także prawnym („ja mam prawo do...”), które chce dominować nad „być”. Taki sposób życia i patrzenia na rzeczywistość jest określany w Apokalipsie wyrażeniem „mieszkańcy ziemi” (3,10; 6,10; 8,13; 11,10; 13,8.12.13; 17,10). Księga ta jest zaproszeniem do szanowania Bożego porządku, tj. do powrotu do raj, do sytuacji sprzed grzechu pierworodnego, który jest niczym innym – jak mówi Ulrich L. Lehner – tylko „inklinacją do nieszanowania Bożego porządku”<sup>8</sup>. Nie funkcjonuje ona jednak jako jakiś bezwzględny straszak, ale jest propozycją ze strony Tego, który nieustannie ze swoją miłością przychodzi do człowieka. Jest opisem nieustannych prób Boga w poszukiwaniu zagubionego człowieka. Jest wezwaniem skierowanym do człowieka i wspólnoty ludzkiej, aby dokonać nowego wyjścia z niewoli, podobnego do tego, którego doświadczył lud Starego Przymierza przy wyjściu z niewoli faraona (Księga Wyjścia). Tą niewolą dla chrześcijan czasów powstania Apokalipsy było pogaństwo. Ta niewola w dzisiejszych czasach jest tego samego rodzaju i można ją nazwać neopogaństwem, który w centrum po-

<sup>6</sup> Zob. mapa prześladowań chrześcijan: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/przesladowania-mapa>. Na temat raportu międzynarodowej organizacji „Open Doors” zob. <https://www.polskieradio24.pl/5/1223/Artykul/2436695,Niepokoja-acy-raport-260-mln-chrzescijan-ekstremalnie-przesladowanych>. Zob. także: <https://wpolityce.pl/kosciol/547865-porazajacy-raport-nt-wolnosci-religijnej-na-swiecie>.

<sup>7</sup> Halík, *Noc spowiednika*, 24.

<sup>8</sup> Lehner, *Bóg nie jest miły*, 23–24.

stawił człowieka z jego pychą. Religię takiego człowieka można nazwać humanitaryzmem. Apokalipsa staje się księgą nowotestamentowego wyjścia, które prowadzi do nowej Ziemi Obiecanej, do niebiańskiej Jerozolimy<sup>9</sup>. To wyjście jest możliwe, a bramy do nieba są otwarte dzięki Zmartwychwstaniu – Barankowi zabitemu (Ap 5,6). Ci, którzy otwierają się na Jego dar – łaskę, zanurzają się w całej witalnej nadprzyrodzonej energii płynącej z Jego zmartwychwstania („To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili”; Ap 7,14), dziedziczą zbawienie.

Apokalipsa jest księgą przenikniętą aż do bólu realizmem, mimo że jej obrazy są symboliczne. Jest ona rezultatem głębokiej refleksji nad otaczającym światem i kondycją człowieka, spojrzeniem na całą rzeczywistość oczyma wiary, przez co wcale nie staje się ona mniej realna. Symboliczne obrazy tej księgi, często trudne do odszyfrowania, są – już przez samą swoją konstrukcję – zaproszeniem do dłuższego zatrzymania się nad nimi i do głębszej refleksji. Nie jest to księga do szybkiej lektury „od dechy do dechy”. Jej lektura potrzebuje czasu, czasem odpoczynku, czasem odejścia i powrotu po krótszej lub dłuższej chwili. Niezbędna jest modlitwa, bo ona – jak mało która rzecz na ziemi – pozwala człowiekowi dostrzec pierwiastek Boży zarówno w dziejach świata, jak i w osobistych wydarzeniach życia.

Na przestrzeni wieków Apokalipsa była często komentowana, ponieważ zmuszała zawsze do myślenia, do podejmowania decyzji, i to nie tylko w jednym kierunku<sup>10</sup>. Często irytowała i przerażała. Nawiązywali do niej w swych dziełach starożytni pisarze chrześcijańscy: Justyn, Ireneusz, Hipolit i Tertulian. Niestety zaginął komentarz Didyma Ślepego. Powoływał się na nią Orygenes, który podkreślał jej sens symboliczny. Za nim – w interpretacji symbolicznej – poszła większość komentatorów. Na Wschodzie pierwszy pełny komentarz do tej księgi pochodzi od Ekumeniusza (VI w.), natomiast na Zachodzie – od Wiktoryna z Petawium (III w.). Badacze zrekonstruowali komentarz donatysty Tykoniusza (IV w.), którego dzieło jest uważane za przełomowe dla egzegezy Apokalipsy i z którego korzy-

<sup>9</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 371.

<sup>10</sup> Por. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 52. W komentarzu tym można zapoznać się także z historią egzegezy księgi Apokalipsy (*ibidem*, 15–21). Zob. także Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 13–44 (rozdział poświęcony historycznemu przeglądowi interpretacji Apokalipsy autor zatytułował jako: „Apokalipsa: księga, która wpływa na historię”). Po obszerną bibliografię na temat dziejów interpretacji Apokalipsy odsyłam do: Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 438–440.

stali późniejsi komentatorzy na przestrzeni od IV do XIII w., chociażby wspomnieć Cezarego z Arles, Prymazjusz z Hadrumetum, Bedę Czcigodnego czy Beatusa z Liébany<sup>11</sup>. Interpretację Tykoniusza można nazwać spirytualizującą. W swoim dziele *Liber Regularum* opracował siedem reguł hermeneutycznych dla właściwej interpretacji Pisma Świętego i zaaplikował je do Apokalipsy: 1) o Panu i Jego ciele (mówi o Chrystusie i Kościele jako Ciele Chrystusa); 2) o dwojakim ciele Pana (jest dopowiedzeniem do pierwszej reguły: ciało to jest dwojakie, bo składa się z dwóch części, dobrej i złej); 3) o obietnicach i Prawie (łączy się z ideą usprawiedliwienia i nawiązując do koncepcji podwójnego ciała, podkreśla, że wypełnienie Prawa Mojżeszowego nie wystarcza do usprawiedliwienia, natomiast podkreśla znaczenie Bożej obietnicy i wiary); 4) o rodzaju i gatunku (mówi o *species* [rodzaj] i *genus* [gatunek], które służą zilustrowaniu odpowiedzi na pytanie, jak Biblia mówi poprzez tajemnice w odniesieniu do całości, a więc o gatunku, ukrywając to w rodzaju, czyli mówiąc w odniesieniu do części tej całości); 5) o czasach (omawia problematykę rachuby czasu, liczb i ich symboliki biblijnej); 6) o rekapitulacji (autor biblijny przedstawia te same wydarzenia kilka razy za pomocą innych obrazów, co pozwala widzieć przeszłość i przyszłość, typ i antytyp, prorocstwo i jego spełnienie); 7) o diable i jego ciele (jest dopełnieniem dwóch pierwszych reguł, które mogą być zobaczone także w odniesieniu do diabła i jego ciała)<sup>12</sup>. Jednym z czytelników zafascynowanych Tykoniuszem był św. Augustyn.

W historii myśli ludzkiej pojawiały się różne propozycje interpretowania tej księgi. Była ulubioną księgą zwolenników millenaryzmu, tj. poglądu głoszącego – powołując się na tekst z Ap 20,5 – nastanie tysiącletniego ziemskiego królestwa Chrystusa, które miało poprzedzić Jego ostateczne przyjście. Pogląd ten miał swoich zwolenników w starożytności i mimo jego – wydawałoby się – przewyciężenia za czasów Orygenesusa, znajduje nadal swoich naśladowców wśród wyznawców różnych sekt czy ruchów religijnych, chociażby wymienić adwentystów dnia siódmego, mormonów czy świadków Jehowy<sup>13</sup>. W starożytności jedni – jak np. Papiasz, Keryntos, Montanus, Justyn Męczennik, Ireneusz, Tertulian Wiktoryn z Petawium –

<sup>11</sup> Adamiak, „Eklezjologiczny charakter”, 151–153.

<sup>12</sup> Zob. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły*.

<sup>13</sup> Na temat idei millenaryzmu w starożytności chrześcijańskiej zob. Mazzucco, „Il millenarismo cristiano delle origini (II–III sec.)” 145–182; Kasprzak, „Millenaryzm”, 89–124;

pojmowali to królestwo dosłownie (np. ruch prorocki, który powstał wokół Montanusa, począwszy od 172 r. po Chr., oczekiwał w pobliżu Tymion i Pepouzy we Frygii [Azja Mniejsza] zstąpienia z nieba Nowej Jerozolimy z Ap 20), inni – jak np. Orygenes, Tykoniusz, Hieronim, Augustyn – patrzyli na nie w kluczu alegorycznym czy symbolicznym, odnosząc okres tysiąca lat do czasów Kościoła na ziemi, czasu, który przebiega od wcielenia Jezusa Chrystusa aż do Jego powrotu na końcu czasów (paruzja). Interpretacja chrześcijaństwa wschodniego była zdecydowanie antymillenarystyczna i posługiwała się przede wszystkim kluczem historyczno-zbawczym, według którego księga jest przedstawieniem Bożego planu realizującego się w historii. Idea millenarystyczna powróciła do łask w średniowieczu za sprawą Joachima z Fiore (1135–1202), którego komentarz *Expositio in Apocalypsim* można byłoby uznać za bestseller epoki. W obrazach Apokalipsy widział on symbole najważniejszych wydarzeń z dziejów Kościoła, układających się w siedem okresów obrazujących walkę Kościoła: 1) apostołów z Żydami; 2) męczenników z Rzymem; 3) doktorów z arianami; 4) dziewic z zepsuciem Saracenów; 5) całego Kościoła z Cesarstwem Rzymskim; 6) Chrystusa z Antychrystem; 7) tysiącletnie królestwo Chrystusa, którego początek został wyznaczony na rok 1260. Dzieło, którego wpływ był ogromny, uczyniło Joachima z Fiore największego interpretatora Apokalipsy w średniowieczu. Do jego naśladowców należał niewątpliwie Mikołaj z Liry (1270–1349), który widział w kolejnych rozdziałach księgi linearny opis historii Kościoła. Wyzначył on także siedem dokładnych epok, którym odpowiadały kolejne obrazy Apokalipsy: 1) od Chrystusa do Juliana Apostaty – okres męczenników i doktorów (siedem pieczęci); 2) od Juliana Apostaty do Maurycego, cesarza bizantyjskiego, i Mahometa (siedem trąb); 3) od Maurycego do Karola Wielkiego (walka Smoka z Niewiastą; Ap 12); 4) od Karola Wielkiego do cesarza Henryka IV (siedem czasz); 5) od walki o inwestyturę do nadejścia Antychrysta; 6) walka Antychrysta; 7) początek millenium: założenie zakonów żebraczych. Dla Mikołaja z Liry synem Niewiasty w Ap 12 był cesarz bizantyjski Herakliusz, który w 629 r. wyzwolił Boży Grób spod panowania Persów<sup>14</sup>. Te tendencje millenarystyczne są

---

Paczkowski, *Rzeczywistość, symbol i tajemnica*, 63–79; Mejnzer, „Wokół idei millenarystycznych wczesnego chrześcijaństwa”.

<sup>14</sup> Na temat interpretacji eklezjologicznej Joachima z Fiore i Mikołaja z Liry zob. Lempa, „Apokalipsa św. Jana”, 39–45.



## Wprowadzenie

obecne także w naszych czasach. Znaczący New Age mówią dzisiaj o nowej formie millenaryzmu, która realizuje się właśnie wśród wyznawców tego nurtu. Jak zauważa Ignacio Rojas Gálvez:

New Age można uznać za „apokaliptykę zsekularyzowaną”. Dla jej naśladowców wszystko wydarza się w niebie, w ciałach niebieskich. Według interpretacji astrologicznej tej grupy obecnie żyjemy w epoce Ryby, w której mamy do czynienia z hegemonią chrześcijaństwa reprezentowanego przez rybę. Ta epoka jest w fazie schyłku i nastąpi po niej epoka Wodnika, w której zacznie dominować nowa religijność, bardziej duchowa, bardziej ludzka, bardziej przyjazna: epoka New Age<sup>15</sup>.

W interpretacji Apokalipsy dosłowność mieszała się nieustannie z alegorią. Na przestrzeni dziejów w interpretacji Apokalipsy można wyróżnić tendencję historyzującą, tj. odnoszącą się do konkretnych historycznych wydarzeń czy postaci (niektóre z tych interpretacji już wspomnieliśmy wyżej). Marcin Luter, który sam był bardzo ostrożny w akceptacji Apokalipsy i podawał w wątpliwości jej charakter apostołski i profetyczny, zaczął interpretować dwie apokaliptyczne bestie jako papieństwo i cesarstwo. Długo przed nim apokaliptyczne bestie w kluczu antypapieskim zinterpretowali Piotr Jan Olivi (1248–1298) czy Hubert z Casale (1259–1328), którzy w ten sposób chcieli przeciwstawić się papieżowi Bonifacemu VIII. Klucz antypapieski i antycesarski zastosowali też inni myśliciele protestanccy (Andrzej Osiander, Nicolaus Collado; Johannes Cocceius) i anglikańscy (m.in. Thomas Brightman, Joseph Mede, Elliot Edward Elliot). Na przestrzeni dziejów nie brakowało tych, którzy postaci z Apokalipsy utożsamiali z konkretnymi postaciami historycznymi (Adolf Hitler, Józef Stalin), nurtami religijnymi (herezje, islam) czy wydarzeniami (rewolucja sowiecka, zagłada milionów osób w niemieckich obozach koncentracyjnych czy łagrach sowieckich, zbombardowanie Hiroszimy i Nagasaki, atak terrorystyczny na World Trade Center w Nowym Jorku, wyznaczenie końca świata na 21 grudnia 2012 r. według kalendarza majów)<sup>16</sup>.

Innym kierunkiem interpretacyjnym było patrzeć na Apokalipsę jako wizję czasów współczesnych autorowi (wizja czasów prześladowań, jakie

<sup>15</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 39–40.

<sup>16</sup> Na temat interpretacji historyzującej Apokalipsy zob. Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 26–36.

dotknęły Kościół w tamtych okresie przede wszystkim ze strony Żydów i pogan: Luis z Alcázar [1554–1613] w *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi*). Ta interpretacja ma także dzisiaj swoich zwolenników.

Jeszcze inni patrzyli na Apokalipsę jako na opis końca dziejów (Korneiliusz a Lapide [1597–1637]). Ta interpretacja była obecna także w starożytności chrześcijańskiej, chociażby wspomnieć jedną z homilii adwentowych św. Grzegorza Wielkiego, który widząc świątynie Rzymu zniszczone w wyniku wielkiej nawałnicy, która przeszła nad miastem, był przekonany o nadejściu końca (*Homilia* I, 1). Nie brakowało w historii także tych, którzy wyznaczali konkretne daty końca czasów. Johannes Müller (1436–1476) przewidywał ten koniec na rok 1588. Wielu widziało wypełnienie tego „proroctwa” w przegranej armii hiszpańskiej z Anglikami w 1588 roku. Ta klęska miała być początkiem końca bestii, utożsamianej z imperium hiszpańskim<sup>17</sup>. Jan Matthys w Münster przewidział koniec czasów na niedzielę wielkanocną roku 1535. Okupacja miasta przez prześladowców miała dać początek tysiącletniemu królestwu, rządzonemu przez Jana z Leidy w oczekiwaniu na definitywne zakrólowanie Chrystusa Mesjasza<sup>18</sup>. Przykłady można by mnożyć. Mogą one świadczyć o instrumentalnym traktowaniu tej księgi na przestrzeni dziejów.

Wielu badaczy patrzy na Apokalipsę jako na „teologię historii”. Ta ostatnia interpretacja wydaje się najwłaściwsza. Księga ta jest bowiem zaproszeniem do odkrycia teologicznego sensu historii, której

zewewnętrzne przejawy zdają się być jedynie uwikłane w absurdy i podane tyrańskim rządóm Bestii. Jej nadzieja na ostateczny, pozytywny cel, do jakiego zmierzają burzliwe ludzkie dzieje, staje się podporą dla obecnego czasu, w którym trzeba toczyć ostre i wielorakie walki ze złem, zachowywać niełatwą wierność, podejmować śmiało zadania<sup>19</sup>.

W tę wizję wpisuje się spojrzenie Apokalipsy na czasy ostateczne (eschatologia), które według księgi rozpoczęły się wraz z pojawieniem się Jezusa Chrystusa na arenie dziejów i będą trwały aż do Jego ponownego przyjścia

---

<sup>17</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 33.

<sup>18</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 32–33.

<sup>19</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 14.

(paruzja)<sup>20</sup>. Dlatego Kościół od samego początku jest ukazany jako wspólnota adwentu, oczekiwania, wspólnota końca dziejów<sup>21</sup>.

Propozycją syntetycznego i porządkującego ujęcia historii interpretacji Apokalipsy jest spojrzenie na nią w kluczu modeli. Ignacio Rojas Gálvez mówi o pięciu modelach: 1) model symboliczny lub duchowo-idealistyczny, który jednak nie potrafi wyjaśnić konkretnych aluzji historycznych, ukazanych w księdze; 2) model historyzujący, według którego w Apokalipsie są podane – w sposób zagadkowy – najważniejsze wydarzenia z historii, począwszy od życia apostołów aż po koniec czasów; 3) model futurystyczny, podkreślający, że księga opowiada o ostatnich wydarzeniach historii świata i ludzkości, i odczytuje Apokalipsę w sposób dosłowny, nie uwzględniając bogatego świata jej symboliki; 4) model preterystyczny, według którego wszystkie wydarzenia, które są opisane w Apokalipsie już się wydarzyły; 5) model paschalny, podkreślający, że Apokalipsa jest księgą mówiącą o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa oraz wpływie całego misterium paschalnego na historię i świat<sup>22</sup>. Wydaje się, że każdy z tych modeli wnosi coś istotnego w wyjaśnianie tej księgi, a błędem byłoby ograniczenie jej interpretacji do jednego i jedynie słusznego modelu.

Na Apokalipsę można spojrzeć także w kluczu historii oddziaływania tekstu biblijnego (niem. *Wirkungsgeschichte*), który jest jednym z podejść (niektórzy badacze uważają je nawet za metodę) do tekstu biblijnego, opierającym się na dwóch zasadach:

a) tekst staje się dziełem literackim tylko wtedy, gdy spotyka czytelników, którzy dają mu życie i przyjmują go za swój; b) przyjęcie tekstu, które może się dokonać indywidualnie lub wspólnotowo i przyjąć rozmaite formy (literacką, artystyczną, teologiczną, ascetyczną i mistyczną) przyczynia się do lepszego zrozumienia samego tekstu<sup>23</sup>.

Nie chodzi tutaj o relekturę tekstu biblijnego w innym (późniejszym) tekście biblijnym, ale o oddziaływanie tekstów biblijnych na różne wytwo-

<sup>20</sup> Zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 21–40.

<sup>21</sup> Zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 221–268.

<sup>22</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 152–161.

<sup>23</sup> Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, 44. Na temat tego podejścia zob. Szymik, „Historia oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*) a studium Nowego Testamentu”, 127–139.

ry ludzkiej myśli. Apokalipsa w tym względzie zachowała nieprzerwaną obecność. Kamil Kopania zauważa:

[...] Apokalipsa jest stałym elementem kultury europejskiej, pojęciem nieodzownie towarzyszącym refleksji człowieka nad samym sobą i otaczającym go światem. To jedno z tych pojęć, bez którego analizy nie sposób zrozumieć ludzi Zachodu, zarówno współczesnych, jak i tych żyjących w minionych epokach<sup>24</sup>.

Obecność Apokalipsy zaznacza się w literaturze, wystarczyłoby tutaj wymienić: *Miasto Boże* św. Augustyna; *Boską Komedię* Dantego; postać Adriana Leverkühna z *Doktora Fausta* Tomasza Manna; Romana Brandstaettera, który w swoim *Kręgu biblijnym* Hitlera przyrównuje do Bestii z Ap 13; Zygmunta Krasińskiego z jego *Nie-Boską Komedią*; *Hymny* Jana Kasprowicza (*Dies irae*); *Twarze księgi* Anny Kamińskiej; czy takich pisarzy, jak: „Blake, Bloch, Canetti, Eco, Hölderlin, Hugo, Lamartine, Lawrance, Michaud, Rosmini, Shelley i dziesiątki innych”<sup>25</sup>.

Sztukę mogłyby reprezentować wspaniałe miniatury z Kodeksu Madryckiego Beato z Liébany albo te z Apokalipsy z Trinity College Library w Dublinie (XIV wiek), freski z podziemnej „kaplicy Sykstyńskiej”, jaką jest krypta w Anagni, wzruszające ryciny Albrechta Dürera lub Blake’a, Danby’ego, Böcklina, Goerga, płótna El Greco, Petera Corneliusa, Maxa Beckmanna i tak dalej<sup>26</sup>.

Pod owym „i tak dalej” moglibyśmy wymienić jeszcze sztukę wczesnochrześcijańską i wczesnego średniowiecza, która podejmuje nie tylko motywy apokaliptycznego Baranka i litery Alfa i Omega (katakumby św. Piotra i Marceliny; mozaiki z Santa Maria Maggiore, ze św. Praksedy czy św. Pudencjany w Rzymie oraz te z kościołów w Ravennie), a dalej: apokaliptycznego Baranka z katedry św. Janów w Toruniu, adorację Baranka w kościele Najświętszej Maryi Panny w Toruniu; arras z Angers (1373–1380), dzieło o 100 metrach długości i 4,5 metra szerokości, zawierające 70 obrazów

---

<sup>24</sup> Kopania, „Przedmowa”, 9. Autor pojmuje jednak Apokalipsę w kluczu „końca dziejów”.

<sup>25</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 12.

<sup>26</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 12.

## Wprowadzenie

skupiających różne sceny z Apokalipsy, rozmieszczonych na dwóch planach: plan wyższy reprezentuje świat niebiański, niższy natomiast – świat ziemski, które to sceny są „radiografią rzeczywistości społecznej i politycznej tamtej epoki”<sup>27</sup>; ołtarz z katedry św. Bawona w Gandawie autorstwa Huberta i Jana van Eycków (1442), obrazy: *Święty Jan na Patmos* Hansa Memlinga (1474), *Święty Jan na Patmos* Hieronima Boscha (1489), *Święty Jan Ewangelista na wyspie Patmos* i *Niepokalane Poczęcie* Diego Velázquez (1618)<sup>28</sup>, *Niebieskie Jeruzalem* Krzysztofa Boguszewskiego (1628), ilustracje do tłumaczenia do Apokalipsy Czesława Miłosza autorstwa Jana Lebensteina, witraże tego ostatniego w Centre du Dialogue, na 23 rue Surcouf w Paryżu, ilustracje Artura Majki do przekładu do Apokalipsy dokonanego przez ks. Dariusza Koteckiego<sup>29</sup> czy w końcu dzieła Grzegorza Bednarskiego<sup>30</sup>. W całą tą perspektywę wpisują się także prace prezentowane w ramach dwóch wystaw w Toruniu. Pierwsza z nich to „Niewiasta obleczone w słońce”, zorganizowana w 2018 r. w Akademickiej Przestrzeni Sztuki „U Teologów” na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu na zakończenie obchodów stulecia objawień fatimskich. Druga to międzynarodowa wystawa „Znaki Apokalipsy” zorganizowana w Centrum Sztuki Współczesnej w Toruniu w roku 100-lecia urodzin św. Jana Pawła II (24 IV – 20 IX 2020). Autorami koncepcji tych dwóch wystaw byli prof. Mirosława Rochecka i prof. Kazimierz Rochecki. Ta ostatnia wystawa była unikatowa w skali światowej nie tylko ze względu na rozmiar przedsięwzięcia (zgrupowano na niej 177 dzieł 93 twórców z Polski, Danii, Słowacji, Ukrainy, Litwy, Francji i Brazylii), ale także przez fakt, że nikt – jak dotąd – nie odważył się skomentować i zinterpretować za pomocą obrazów, używając różnych technik artystycznych, księgi Apokalipsy w całości, tzn. tekstu tej księgi ustęp po ustępie<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 189.

<sup>28</sup> Zob. O’Hear – O’Hear, *Picturing the Apocalypse. The Book of Revelation in the Arts over Two Millennia*.

<sup>29</sup> *Apokalipsa Świętego Jana*, w tłumaczeniu ks. prof. Dariusza Koteckiego, UMK Toruń.

<sup>30</sup> Ilustracje do Apokalipsy autorstwa Jana Lebensteina znajdzie czytelnik w: *Ewangelia według Marka. Apokalipsa*, tłumaczył z greckiego Czesław Miłosz; natomiast chcących obejrzeć prace Grzegorza Bednarskiego odsyłam do: *Apokalipsa świętego Jana Apostoła*, przekład z języka greckiego i komentarz ks. Jan Kanty Pytel; zob. także Podeszwa, „Pan świeczników i gwiazd» (Ap 1,12-20)”, 57–85.

<sup>31</sup> Wystawie tej towarzyszyła także publikacja: *Signs of the Apocalypse. Znaki Apokalipsy. Międzynarodowa Wystawa Sztuki Współczesnej*, która zawiera moje tłumaczenie oraz

Śledząc historię oddziaływanie ostatniej księgi Nowego Testamentu, jak nie wymienić jeszcze sztuki filmowej z *Siódmą pieczęcią* Ingmara Bergmana (1956) na czele czy całym nurtem kina apokaliptycznego, które mówi o końcu świata w wyniku jakiegoś kataklizmu kosmicznego, np. uderzenia w ziemię asteroidy (amerykański film *Armagedon* z 1998 r. w reżyserii Michaela Baya z Bruce'em Willisem i Benem Affleckiem w rolach głównych) czy działania wyniszczającego wirusa (film *Jestem Legendą* z 2007 r. w reżyserii Francisa Lawrence'a z Willem Smithem w roli głównej). To w głównej mierze kino przyczyniło się do tego, aby słowo „apokaliptyczny” traktować jako synonim wyrazu „katastroficzny”. Bez wątpienia w Apokalipsie św. Jana oraz całej apokalipsy żydowskiej i chrześcijańskiej jest wiele obrazów ukazujących katastrofy kosmiczne, jednak różnica pomiędzy dziełem św. Jana a wyobraźnią twórców filmowych jest ogromna. W Apokalipsie te wszystkie katastrofy wskazują na wejście Boga w historię i zapowiadają nadejście „nowego nieba i nowej ziemi” (21,1-4), gdzie nie będzie już ani łez, ani bólu, ani śmierci. W kinie apokaliptycznym takiego miejsca po prostu nie ma, a ludzkość, pokonując zagrożenie, stwarza na nowo swój świat<sup>32</sup>.

Należy także wspomnieć muzykę, która często odwoływała się do Apokalipsy. Wystarczy wymienić chociażby oratorium *Die letzten Dingen* – Luisa Spohra czy Oliviera Messiaena z jego *Kwartetem na koniec czasów i Barwami miasta niebieskiego*<sup>33</sup>.

Gianfranco Ravasi w swoim artykule „Biblia i wyobrażenia artystyczna”, rozpoczynającym się od stwierdzenia Northropa Frye: „Pismo święte to uniwersum, w którym zachodnia literatura i sztuka działały aż do XVIII w., i w szerokiej mierze działają do dzisiaj”, wskazał na trzy modele, nazywając je drogą,

którą należy pójść, aby odkryć, jak sztuka odwzajemnia dar, który otrzymała od Biblii: gdy bowiem Pisma ukazują olbrzymią kolekcję tematów, to artystyczna działalność niejako stwarza je na nowo, rozja-

---

komentarz egzegetyczno-teologiczny. Komentarz tam zawarty – z racji tego, że nie jest dostępny szerokiemu gronu odbiorców – stał się punktem wyjścia do niniejszego opracowania, które jest jego znacznie poszerzoną i uzupełnioną wersją.

<sup>32</sup> Por. Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 198–199.

<sup>33</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 12.

## Wprowadzenie

śnia je nowymi kolorami, ukazując ich sekrety, odsłaniając tajemnice, czasem jednak je zniekształcając<sup>34</sup>.

Pierwszy z tych modeli to model reinterpretujący, który rozszerzając się na czasy współczesne danemu autorowi, staje się modelem „aktualizującym” (np. sceny biblijne zostają umieszczone w realiach historycznych autora dzieła). Drugi model nazywa Ravasi „modelem zniekształcającym”, tzn. takim, w którym zaznaczają się pewne odchylenia od pierwotnego znaczenia tekstu biblijnego i tym samym mamy do czynienia z pewnego rodzaju alternatywną egzegezą tekstów biblijnych. Trzeci model zostaje określony jako „przeobrażający”, który oznacza

taki proces, w którym artysta, pozostając w istocie wierny tekstowi i biblijnemu tematowi, potrafi jednak naładować go nieznanymi rezonansami, niejako przepisać go na nowo, ukazując w nim ukryte myśli i pozwalając na ujawnienie się tkwiących w tym temacie nieoczekiwanych możliwości; nie jest to zwyczajna aktualizacja słowa Bożego, ale przeobrażająca wierność<sup>35</sup>.

Apokalipsa nie doczekała się jeszcze krytycznego opracowania z perspektywy historii oddziaływania tekstu. Jednak z punktu widzenia metodologicznego, aby oglądając jakieś dzieło (dzieło sztuki, dzieło literackie, film, *wideo-art*, animację, grę, utwór muzyczny *etc.*) odwołujące się do tej księgi, móc wyrobić sobie zdanie, z którym modelem interakcji między Apokalipsą a wyobraźnią artystyczną mamy do czynienia, należy właściwie zinterpretować tekst tej księgi.

Niniejsza publikacja nie jest komentarzem biblijnym w klasycznym rozumieniu, tj. takim, w którym po części wstępnej, proponującej rozwiązania dotyczące problematyki wchodzącej w zakres krytyki historycznej (autor, czas powstania, adresaci *etc.*), zagadnień literackich (struktura dzieła, język, styl, gatunek literacki *etc.*), umieszcza się szczegółowy komentarz historyczno-krytyczny, filologiczny do poszczególnych zdań, wyrazów, aby potem zaproponować jakąś wizję teologiczną komentowanego ustępu. Takich komentarzy nie brakuje na półkach księgarskich i w bibliotekach.

---

<sup>34</sup> Ravasi, „Biblia i wyobraźnia artystyczna”, 143.

<sup>35</sup> Ravasi, „Biblia i wyobraźnia artystyczna”, 144.

Każdego roku pojawiają się nowe. Jeśli ktoś szuka komentarza takiego typu, odsyłam go do ciągle aktualnej publikacji Augustyna Jankowskiego z 1959 r. lub Michała Wojciechowskiego z 2012 r., jak i do wielu komentarzy obcojęzycznych<sup>36</sup>. Dla mnie osobiście niedościgłymi mistrzami w komentowaniu Apokalipsy pozostaną Ugo Vanni i G. Biguzzi, być może dlatego, że spotkałem ich na mojej drodze naukowej osobiście. Zachwycali mnie nie tylko ogromną wiedzą egzegetyczną, teologiczną, filologiczną, ale przede wszystkim wyobraźnią, którą zarażali słuchaczy. Dzięki nim Apokalipsę można było widzieć, czuć, słyszeć, czyli doświadczać na różne sposoby.

Publikację tę nazwaliśmy: *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*. Ma ona ambicję bycia zarysem (stąd nazwa szkic) egzegetyczno-teologicznym (czym byłaby egzegeza, gdyby nie prowadziła do teologii?), który ma pomóc czytelnikowi w uchwyceniu całego przesłania Apokalipsy. Jest ona rodzajem syntezy moich dotychczasowych analiz tej księgi (dlatego czytelnik nie znajdzie w niej licznych odnośników bibliograficznych, które zawarłem w moich uprzednich opracowaniach), przygotowanej w taki sposób, aby zobaczyć w Apokalipsie przesłanie nadziei i zwycięstwa w czasach „gasnącej nadziei” i „przebranej” – chociaż tylko pozornej – chrześcijaństwa. W publikacji tej korzystam z mojego tłumaczenia Apokalipsy, które po raz pierwszy zostało wydane w ramach albumu towarzyszącego wystawie prac Artura Majki w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej: *Apokalipsa Świętego Jana* (tłum. i kom. D. Kotecki; ilustracje A. Majka) (Warszawa: Muzeum Archidiecezji Warszawskiej – Paris: Galerie Roi Doré 2019). W obecnym tłumaczeniu, dla którego punktem wyjścia była krytyczna edycja Nowego Testamentu (Aland – Nestle, *Novum Testamentum Graece Et Latine*, wyd. 28 [2012]), zostały wprowadzone niewielkie korekty.

Publikacja ta ma także charakter otwarty, i to na kilku płaszczyznach. Sam fakt tajemniczości i zagadkowości tej księgi sprawia, że jest to księga

<sup>36</sup> Zob. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*; Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*; Ledwoń, *Apokalipsa świętego Jana*. Wśród komentarzy zagranicznych wymienilibym: Aune, *Revelation 1–5*; Aune, *Revelation 6–16*; Aune, *Revelation 17–22* (komentarz ten odwołuje się niejednokrotnie do najważniejszych interpretacji zaproponowanych we wcześniejszych komentarzach); Beale, *The Book of Revelation* (komentarz zwraca uwagę na użycie tekstów ze Starego Testamentu w Apokalipsie); Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*; Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*; Vanni, *Apocalisse di Giovanni*. Po odwołania bibliograficzne do innych komentarzy, także w językach obcych, odsyłam do: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 507–509; Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 406–410.



## Wprowadzenie

otwarta, na zasadzie narracyjnego zakończenia otwartego, którego znakomitym przykładem w Biblii jest końcowe pytanie z księgi Jonasza: „Rzekł Pan: Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął, a czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?” (Jon 4,10-11), czy też zaskakujące zakończenie Ewangelii św. Marka: „Nikomemu [kobiety] nic nie powiedziały, bo się bały” (16,8). W lekturze niniejszych szkiców czytelnik nie znajdzie odpowiedzi na wszystkie nurtujące go pytania natury filologicznej, teologicznej czy egzegetycznej. Będzie zatem musiał szukać dalej. Po drugie, książka ta zaprasza do konfrontacji tego, co czytelnik przeczyta, przemyśla i poczuje, zarówno z bagażem swojej własnej sytuacji egzystencjalnej (ze swoim „tu” i „teraz”), jak i kontekstu historycznego, kulturowego, społecznego, politycznego czy religijnego, w którym czytelnik żyje. W ten sposób niniejsza publikacja jest zaproszeniem do przejścia od egzegezy tekstu do jego hermeneutyki. Prosper Grech zauważa, że słowa „egzegeza” i „hermeneutyka” były stosowane zamiennie aż do XVIII w., kiedy to ostatnie zaczęło przyjmować różne odcienie znaczeniowe, w zależności od różnych rodzajów szkół i nurtów filozoficznych.

Dzisiaj preferuje się nazywać egzegezą te analizy tekstu skryptystycznego przeznaczone do odkrycia tego, co autor chciał powiedzieć swoim współczesnym, zaś hermeneutyką to wszystko, co sam tekst mówi nam dzisiaj w całkowicie zmienionym kontekście i w języku zrozumiałym dla człowieka współczesnego<sup>37</sup>.

Jan z Patmos, jak chyba żaden inny nowotestamentowy autor, miał świadomość, że jego księga jest aktualnym słowem Boga. Aktualnym, tzn. na „tu” i „teraz” wspólnoty słuchającej. Jeśli chce się zrozumieć tę księgę, to nie można o tym zapominać. Nie jest to podręcznik wiedzy o końcówce I lub początku II w. chrześcijaństwa (choć wiele na ten temat można się dowiedzieć z samej księgi), ale „list” Pana dziejów do swojego stworzenia.

---

<sup>37</sup> Grech, „Ermeneutica”, 464.

# Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę

**W**spomniany we wstępie św. Jan Paweł II zachęcał chrześcijan do czytania i rozważania Apokalipsy św. Jana, która miała się stać dla nich przewodnikiem na drogach życia w XXI wieku. Praktyka duszpasterska uczy jednak, że dla wielu wierzących jest to nadal księga zbyt trudna, tajemnicza i przerażająca, aby po nią sięgać. Istnienie całego mnóstwa komentarzy, które wskazują na Apokalipsę jako księgę pocieszenia, nadziei, nie zmienia jednak podejścia do niej ze strony przeciętnego wierzącego. Rodzi się zatem pytanie, co może pomóc czytelnikowi w uchwyceniu prawdziwego przesłania ostatniej księgi Nowego Testamentu. W tym rozdziale chcielibyśmy zastanowić się nad kryteriami czy kluczami hermeneutycznymi, które pomogą nam właściwie odczytać tę księgę. Lata badań nad Apokalipsą pozwoliły nam sformułować kilka wskazań, które powinny być uwzględnione przy interpretacji tej księgi<sup>1</sup>. Na końcu zastanowimy się także nad jednym z aspektów literackich Apokalipsy, tj. strukturą księgi i wynikającym z niej całościowym przesłaniem teologicznym.

## 1. Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot interpretujący

Jednym z aspektów fundamentalnych i najbardziej fascynujących w Apokalipsie św. Jana jest – jak zauważa Attilio Gangemi – jej charakter liturgiczny<sup>2</sup>. Pierre Prigent podkreśla, że Apokalipsa „wprost żywi się liturgią”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Na ten temat zob. Kotecki, „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, 15–34. Niniejszy rozdział stanowi znacznie poszerzoną wersję tego artykułu.

<sup>2</sup> Gangemi, „La struttura liturgica”, 301.

<sup>3</sup> Prigent, *Apocalypse et liturgie*, 10.

Jeszcze inny badacz, Thomas F. Torrance, mówi, że jest to najbardziej liturgiczna i eschatologiczna księga Nowego Testamentu<sup>4</sup>, a Allen Cabaniss już w 1943 r. podkreślił, że autor Apokalipsy prezentuje swoje wizje – przynajmniej w jakiejś części – w ramach kościelnej liturgii ostatnich lat I w. chrześcijaństwa<sup>5</sup>. W tym miejscu nie interesuje nas – choć zdajemy sobie sprawę, że jest to bardzo ważna kwestia – pierwowzór liturgii Apokalipsy: czy była to liturgia judaistyczna (być może liturgia święta namiotów lub liturgia synagogałna) czy imperialna, związana z kultem cesarzy rzymskich, czy być może paschalna liturgia chrześcijańska. O tym czytelnik może przeczytać w tych opracowaniach, które omawiają *status quaestionis* w tym względzie<sup>6</sup>. Nie będziemy próbować także odtworzyć – nawet w sposób przybliżony, choć byłoby to także niezwykle pasjonujące – przebiegu liturgii w I wieku. Wystarczy wspomnieć, że w narracji Apokalipsy znajduje się wiele elementów, które decydują o tym, że księga ta „żywi się wprost liturgią”<sup>7</sup>. Na pewno należy do nich sam **język kultyczny** z takimi słowami, jak: „pokłonić się” (gr. *proskyneō*)<sup>8</sup>, „służyć kultycznie, czcić” (gr. *latreuō*)<sup>9</sup>, „bać się Boga” w sensie *timor religiosus* (gr. *phobeomai*)<sup>10</sup>, „krzyczeć” (gr. *krazō*)<sup>11</sup>, „śpiewać” (gr. *adō*)<sup>12</sup>. Innym elementem są formuły liturgiczne:

<sup>4</sup> Torrance, „Liturgie et Apocalypse”, 28.

<sup>5</sup> Cabaniss, „Liturgy-Making Factors in Primitive Christianity”, 43–58.

<sup>6</sup> Zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 122–130.

<sup>7</sup> Dokładne omówienie wszystkich tych elementów znajdzie czytelnik w: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 130–172.

<sup>8</sup> Czasownik ten występuje 24 razy w Apokalipsie, dla porównania w całym Nowym Testamencie – 60 razy (Mt – 13; Mk – 2; Łk – 3; J – 11; Dz – 4; *Corpus Paulinum* – 1; Hbr – 1). W Apokalipsie łączy się on z czasownikiem *piptō* („upaść”), co może wskazywać, że czasownik *proskyneō* odnosi się do wewnętrznej postawy czci, której zewnętrznym przejawem jest gest padnięcia przed kimś. Adresatami tej czynności w księdze są Bóg i Baranek.

<sup>9</sup> Sam czasownik *latreuō*, użyty w Ap 7,15 i 22,3, wskazuje jedynie na służbę Bogu, nie precyzując, na czym miałyby ona polegać. Z kolei w LXX wskazuje on na rzeczywistość służby religijnej, sakralnej czy liturgicznej, która jednak nie odnosi się tylko do kapłanów czy lewitów, ale do całego ludu Bożego.

<sup>10</sup> Czasownik *phobeomai* wskazuje na *timor religiosus*, tj. rewerencję, respekt przysługujący jednemu Bogu. Fundamentalnymi tekstami dla zrozumienia znaczenia tego czasownika są teksty z Pwt 6,13; 10,12, w których „bojaźń Boga” stoi w paralelizmie do służby Bogu czy szeroko pojętej liturgii.

<sup>11</sup> Sam w sobie czasownik „krzyczeć” nie należy na pewno do języka kultycznego, ale w kontekście, w którym został użyty w Ap 6,10 czy 7,10, krzyk staje się rodzajem modlitwy.

<sup>12</sup> Czasownik ten występuje w Ap 5,9; 14,3; 15,3 w kontekście liturgii niebiańskiej. Śpiewanie hymnów, pieśni czy psalmów było nierozłącznym elementem liturgii w starożytnym

**doksologie** z czasownikiem „chwalić” (gr. *doksadzō*) czy rzeczownikiem „chwała” (gr. *doksa*), użytym w wyrażeniach „odebrać chwałę” (4,11; 5,12), „oddać chwałę” (4,9; 5,12; 11,13; 14,7; 16,9; 19,7), jako część aklamacji „Jemu chwała i panowanie” (1,6; 5,13; 7,12; 19,1) czy wezwanie do nieustannego chwaleń Boga w 19,5<sup>13</sup>; **modlitwy dziękczynienia** (4,9; 5,12,13; 7,12; 11,17) z czasownikiem *eucharisteuō* czy rzeczownikami *eucharistia* („dziękczynienie”) i *eulogia* (błogosławieństwo”); **formuły**, których kontekst liturgiczny jest powszechnie przyjmowany, takie jak: „godzien jesteś” (4,11; 5,9,12); „Amen” (1,6,7; 3,14; 5,14; 7,12; 19,4; 22,20), „Alleluja” (19,1,3,6), „Trishagion” (4,8), „Maranatha” (22,20); siedemnaście **hymnów** lub kompozycji przypominających hymny (1,5b-6; 4,8c.11; 5,9b-10.12b.13b; 7,10b.12; 11,15b.17-18; 12,10b-12; 15,3b-4; 16,5b-7b; 19,1b-1.3.5b.6b-8), które tworzą, z wyjątkiem samodzielnego hymnu 15,3b-4, osiem antyfonalnych jednostek (1,4-8; 4,8-11; 5,9-14; 7,9-12; 11,15-18; 16,5-7; 19,1-4.5-8). Kolejnym elementem jest obecność w narracji Apokalipsy **obiektów i przedmiotów kultu**, takich jak: „świątynia” (3,12; 7,15; 11,2,19; 14,15; 15,5,6,8; 16,1,17; 21,22); „namiot Boga” (13,6; 21,3) czy „namiot świadectwa” (15,5); „Arka Jego przymierza” (11,19); „siedem złotych świeczników” (1,12b; 2,1; 4,5); „ołtarz” (6,9; 8,3,4; 9,13; 14,18, 16,7); „kadzielnica” (8,3,5); instrumenty muzyczne używane w liturgii, takie jak: trąby (1,10; 4,1); harfy (5,8; 14,2; 15,2); inne przedmioty: „złota czasza” (5,8), „księga” (5,3); ubiór Jezusa z 1,13, przypominający szatę arcykapłana<sup>14</sup>. Do elementów liturgicznych w narracji Apokalipsy należy zaliczyć także **czynności liturgiczne**, takie jak: pokłony, śpiewanie, granie na instrumentach muzycznych, składanie kadzidła (te wszystkie czynności są związane z omawianym już językiem kultycznym), opłukiwanie szat (7,9-17), „pieczętowanie” (7,3; 9,4), „wybielenie szat we krwi Baranka” (7,14). Według Eugene’a H. Petersona centralne przesłanie księgi zostaje wyrażone w Ap 14,7: „Ułękniście się Boga [gr. *pho-*

---

chrześcijaństwie, o czym świadczą teksty z Nowego Testamentu (1 Kor 14,26; Kol 3,16; Ef 5,19). Jednym ze świadectw o śpiewie w liturgii jest list Pliniusza Młodszego, namiestnika Bitynii, do cesarza Trajana, z około 113 r. po Chr., w którym referuje on wyniki śledztwa zarządzonego przeciw chrześcijanom: „Zapewniali też [chrześcijanie badani przez namiestnika], że największą ich winą było to, że mieli zwyczaj w określonym dniu o świcie zbierać się i śpiewać pieśni ku czci Chrystusa jako Boga”.

<sup>13</sup> Cały ustęp Ap 19,1-8 jest nazywany „wielką doksologią”; zob. Popielewski, *Alleluja!*, 65–83.

<sup>14</sup> Podeszwa, „Chrystus jako Arcykapłan”, 192–207.

*bēthēte ton theon*) i dajcie mu chwałę [gr. *dote autō doksan*], bo godzina Jego sądu nadeszła. Oddajcie pokłon [gr. *proskynēsate*] Temu, co niebo uczynił i ziemię, i morze, i źródła wód”. Mamy w tym tekście czasowniki, które należą – jak to już zostało podkreślone – do języka kultycznego: *phobeomai*, *proskyneō*, *doksa*. Kult czy szerzej liturgia ukierunkowane na Jedyne Boga stają się – według Petersona – ostatnim słowem tej księgi<sup>15</sup>. Także sama nazwa księgi, „Apokalipsa” (gr. *apokalipsis*) w 1,1, która potem zostaje dookreślona jako „słowo proroctwa” i „słowo Boże” (1,3), może sugerować liturgiczne tło tych wyrażen. Nie chodzi wcale o gatunki literackie, ale o treść apokalipsy i proroctwa, które były – jak to zaświadcza św. Paweł w 1 Kor 14,26 – elementami życia liturgicznego w pierwotnym Kościele. W tym samym liście, w wersecie 14,6, zostają postawione obok siebie (jedyne takie miejsce w całym Nowym Testamencie) objawienie (*apokalipsis*) i proroctwo (*prophēteia*).

W Apokalipsie św. Jana zostaje bardzo wyraźnie zaznaczony jeden element, który wydaje się kluczowy w interpretacji tej księgi: **obecność zgromadzenia liturgicznego**. W Apokalipsie spotykamy siedem błogosławieństw (1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14), z których dwa – podobne do siebie – są szczególnie interesujące (1,3; 22,7)<sup>16</sup>. Pierwsze z nich brzmi: „Błogosławiony, który czyta i ci, którzy słuchają słów proroctwa i strzegą tego, co w nim zapisane, ponieważ chwila jest bliska” (1,3). Adresatami błogosławieństwa są: „ten, który czyta” (gr. *ho anaginōskōn*) i „ci, którzy słuchają” (gr. *oi akouentes*). Czasownik *anaginōskō* może określać zarówno czynność czytania prywatnego, jak i publicznego, jednak wzmianka o słuchających sugeruje wyraźne odróżnienie między tym, który czyta i tymi, którzy są adresatami tej czynności, tj. słuchającymi, tym bardziej że ich czynności odnoszą się do tego samego przedmiotu: „słów proroctwa”.

Księga nie jest jakimkolwiek pismem skierowanym do wspólnoty chrześcijan, ale księgą przeznaczoną do czytania publicznego, i to czytania o charakterze kultycznym czy liturgicznym. Czytania nie dokonuje jakiś prywatny lektor czy milczący indywidualny czytelnik, ale

---

<sup>15</sup> Peterson, *Reversed Thunder*, 57.

<sup>16</sup> O błogosławieństwach Apokalipsy pisał: Haręzga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*. Zob. także Haręzga – Popielewski, *Błogosławieństwa Apokalipsy dzisiaj*.

## Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot interpretujący

ktoś, kto spełnia publiczną posługę proklamowania słowa proroctwa pośród wspólnoty chrześcijańskiej<sup>17</sup>.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, nie jest wykluczone, że Ap 1,3 odzwierciedla strukturę konkretnego zgromadzenia liturgicznego, w którym ten, który czyta, zajmuje miejsce przewodniczącego liturgii, a słuchający to członkowie zgromadzenia. Obecność lektora w zgromadzeniu liturgicznym potwierdza świadectwo św. Justyna Męczennika, który w swojej pierwszej *Apologii* napisał:

W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się w jednym miejscu spotkanie wszystkich mieszkających w miastach i wsiach. Czyta się wtedy Pamiętniki Apostolskie albo Pisma prorockie, dopóki czas na to pozwala. Potem, gdy **lektor** skończy czytać, przełożony wspólnoty słowem upomina i zachęca nas do naśladowania tych pięknych nauk<sup>18</sup>.

Do osiągnięcia szczęścia, oprócz słuchania słów proroctwa, konieczne jest również strzeżenie tego, co jest w nim zapisane. Użyty na oznaczenie „strzegących” imiesłów *tērountes* pochodzi od czasownika *tēreō*, którego znaczenie rozciąga się między wartością bardziej wewnętrzną, bliską kategorii fundamentalnej „strzeżenia”, „zachowywania”, a bardziej zewnętrzna, która dotyczy raczej praktyki, stąd spotykamy także tłumaczenia: „za stosować” czy „praktykować” (w naszym tłumaczeniu: „wcielać w życie”)<sup>19</sup>.

Przedostatnie błogosławieństwo Apokalipsy (22,7) podejmuje treść pierwszego: „Błogosławiony, który strzeże słów proroctwa tej księgi”, z tą różnicą, że nie wspomina się już o czytającym ani słuchających, a mówi się tylko o „strzegącym słowa proroctwa tej księgi” (*ho tērōn tous logous tēs prophētais tou bibliou toutou*). Nie ma żadnych wątpliwości, że „słowa proroctwa tej księgi” odnoszą się do tego wszystkiego, co do tej pory w księdze zostało powiedziane. Zgromadzenie liturgiczne jest na końcu swojego doświadczenia liturgicznego, dlatego nie mówi się już więcej o czytającym ani słuchających. Błogosławionym staje się pojedynczy uczestnik

<sup>17</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 177.

<sup>18</sup> *I Apol.* 67.3.4. Tekst za: Justyn, „1 Apologia św. Justyna filozofa i męczennika apologia chrześcijan do Antonina Piusa”, 256.

<sup>19</sup> Na te dwa aspekty zwraca uwagę Marino, *Custodire la parola*, 14; Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, 41–42.

zgromadzenia liturgicznego, który to, co usłyszał, teraz indywidualnie ma wcielać w życie. Punkt ciężkości wyraźnie przesuwają się ze wspólnoty liturgicznej na poszczególnych jej członków, ze środowiska czy kontekstu liturgicznego na kontekst historyczno-egzystencjalny – czy może lepiej życiowy albo codzienny – życia wspólnoty i poszczególnych jej członków. To błogosławieństwo staje się apelem do przemiany postawy słuchania w konkretne działanie, w którym chodzi o to, by chronić to orędzie od zafałszowania poprzez ciągle aktualizowanie, tj. uobecnianie go w życiu<sup>20</sup>. To aktualizowanie staje się rodzajem „pamięci uobecniającej”, podobnej do tej, która była praktykowana przez wspólnoty żydowskie. Dla nich pamięć o pierwszej Passze Izraelitów była nie tyle wspomnieniem historycznego faktu wyprowadzenia ludu Bożego z niewoli egipskiej, co raczej ciągłym uobecnieniem („pamięć uobecniająca”) dzieła wyzwolenia dokonanego przez Boga. Takie przeżywanie danych zawartych w księdze Apokalipsy pomagało wspólnocie chrześcijańskiej i pojedynczym jej członkom w zachowaniu prawdziwej tożsamości chrześcijańskiej.

Z naszych krótkich analiz wynika dość jasno, że głównym podmiotem interpretującym Apokalipsę jest zgromadzenie liturgiczne<sup>21</sup>. Cała księga jest przeznaczona do lektury w zgromadzeniu liturgicznym. Obecność lektora dość mocno przywołuje liturgię synagogałną, jaka była praktykowana w czasach powstania Apokalipsy, chociaż nie mamy w tej księdze szczegółowego odzwierciedlenia jej przebiegu. Zgromadzenie liturgiczne jest w Apokalipsie zaprezentowane jako podmiot aktywny. Po prologu księgi (1,1-3) – jak to przekonywująco udowodnił Ugo Vanni – mamy do czynienia z początkowym dialogiem liturgicznym pomiędzy lektorem i zgromadzeniem słuchającym (1,4-8)<sup>22</sup>. Przebieg tego dialogu wyglądałby następująco:

Lektor: „Łaska **wam** i pokój od *Ten, który jest, który był i który przychodzi* i od siedmiu Duchów, które są przed Jego tronem, i od Jezusa Chrystusa, *świadek wierny, pierwotodny spośród umarłych i władca królów ziemi*”.

<sup>20</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 179.

<sup>21</sup> Tę tezę rozwinął jako pierwszy U. Vanni (*L'assemblea ecclesiale «soggetto interpretante» dell'Apocalisse*, 453–467).

<sup>22</sup> Vanni, „Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8”, 453–467.

## Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot interpretujący

Zgromadzenie: „Temu, który **nas** miłuje i który uwolnił **nas** od grzechów naszych we krwi swojej i uczynił **nas** królestwem, kapłanami dla Boga i Ojca swojego. Jemu chwała i moc na wieki wieków. Amen”.

Lektor: „Oto przychodzi z obłokami i ujrzy go wszelkie oko i wszyscy, którzy go przebili, i płakać będą nad Nim wszystkie pokolenia ziemi”.

Zgromadzenie: „Tak. Amen”.

Lektor: „Jan jest Alfa i Omega – mówi Pan, Bóg, Który jest, Który był i Który przychodzi, Wszchemogący”.

Wraz z pozdrowieniem wstępnym, poprzedzonym ogólną formułą: „Jan do siedmiu Kościołów, które są w Azji”, wchodzimy w prawdziwy dialog. Nieosobowe określenie „siedmiu Kościołów w Azji” zostaje przekształcone w formę osobową „wam”, obecną w pozdrowieniu. Pozdrowienie jest potrójnym błogosławieństwem, zbudowanym na bazie obecności potrójnego „od” (gr. *apo*). W drugim bloku narracyjnym nie znajdziemy już więcej zaimka „wy”, a tylko „my”, i to aż trzy razy. W pierwszym bloku podmiotem mówiącym był Jan, którego głos jest słyszalny w czytaniu lektora. Teraz zaś mamy do czynienia z nowym podmiotem w liczbie mnogiej, który wypowiada słowa: „temu, który **nas** miłuje i uwolnił **nas** od grzechów naszych i uczynił **nas** królestwem, kapłanami dla Boga i Ojca swojego”. Między tymi dwoma blokami zachodzi pewna niejednorodność, która staje się zrozumiała w kontekście pierwszego błogosławieństwa Apokalipsy: zgromadzenie słuchające, które jest adresatem pozdrowienia wstępnego („wam”) udziela odpowiedzi na to pozdrowienie.

Wewnątrz tego dialogu „łaska i pokój” przychodzą do zgromadzenia od Jezusa Chrystusa (1,5a) i od zgromadzenia powracają do Chrystusa „chwała i moc” (1,6b). Mamy moment zstępujący („łaska wam i pokój”) i wstępujący („Jemu chwała i moc na wieki”). Wszystko zostaje potwierdzone przez liturgiczne „Amen” wspólnoty słuchającej<sup>23</sup>.

Po reakcji wspólnoty w dialog na nowo włącza się lektor z proklamacją prorocką rozpoczynającą się słowami: „Oto nadchodzi z obłokami [...]”

<sup>23</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 187.



(1,7), która jest rodzajem odpowiedzi na dopiero co przed chwilą wyrażone pragnienie wspólnoty: „Jemu chwała i moc na wieki wieków. Amen”. Wspólnota w odpowiedzi proklamuje własne „tak”, które jest akceptacją wypowiedzianego prorocтва i nabiera jeszcze większego wydzźwięku przez wzmocnienie go liturgicznym „Amen”. Po odpowiedzi wspólnoty raz jeszcze zabiera głos lektor, który przywołuje głos samego Boga.

Struktura dialogu liturgicznego pozwala także zrozumieć pewne trudności gramatyczne w samym tekście, zwłaszcza tzw. solecyzm, czyli niewłaściwe połączenie struktury zdania. Według reguł gramatycznych po *apo* („od”) powinna następować konstrukcja rządzona przez dopełniacz. W dwóch jednak przypadkach – zaznaczonych w tekście kursywą – użyto mianownika. Zostaje rozbита jedność dyskursu, co jednak nie świadczy o brakach w znajomości gramatyki greckiej przez autora (w wielu miejscach połączenia są właściwe) czy o jego byciu w ekstazie prorockiej<sup>24</sup>; nie jest to też rodzaj rewolty autora przeciw językowi dominującemu w ówczesnej kulturze<sup>25</sup>. To rozbicie wskazuje raczej na świadomy zabieg, który w pierwszym rzędzie ma na celu pobudzenie wspólnoty słuchającej do większej uwagi i koncentracji (jest rodzajem formuły przebudzenia)<sup>26</sup>. Gregory K. Beale w swoim komentarzu podkreśla, że stosowanie solecyzmu przez autora jest wyraźnym sygnałem dla słuchających (czytelników) o obecności aluzji do tekstu ze Starego Testamentu<sup>27</sup>. Rzeczywiście w większości przypadków ta zasada się broni, co jednak nie wyklucza – w kontekście teorii komunikacji, a taką można zastosować na podstawie błogosławieństwa z Ap 1,3 i uwzględnienia przesłanki oralności dzieł starożytnych – że solecyzmy mają pobudzić słuchaczy do głębszej refleksji, przemyślenia, wnikięcia w głąb tego, co jest przekazywane wspólnocie.

Charakter dialogu liturgicznego posiada także epilog księgi (22,6-21), nazwany przez Michaela A. Kavanagha „końcowym dialogiem liturgicznym”, którego punktem kulminacyjnym jest wołanie: „Przyjdź”, skierowane do

---

<sup>24</sup> Tak wyjaśniał anomalie gramatyczne w Apokalipsie George Benedikt Winer w swoim dziele *Sacra pentecostalia. Disputatur de Soloecismis, qui in Apocalypsi Joannes inesse dicuntur*. Informacja za: Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 39.

<sup>25</sup> Callahan, „The Language of Apocalypse”, 468, 470.

<sup>26</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 189.

<sup>27</sup> Beale, *The Book of Revelation*, 100–103.

Jezusa (22,20)<sup>28</sup>. Nie można było z większą jasnością wskazać na związek istniejący między przyjściem Jezusa, które jest zasadniczym stwierdzeniem tej księgi, a kultem (liturgią) Kościoła<sup>29</sup>. Czy jednak chodzi tylko o przyjście Jezusa na końcu czasów (paruzja)? David E. Aune wskazał na trzy możliwości rozumienia przyjścia Jezusa: 1) odnosi się wyłącznie do kultycznego przyjścia Jezusa; 2) wskazuje wyłącznie na eschatologiczne przyjście Jezusa – paruzję; 3) może dotyczyć jednego i drugiego. Wydaje się, że najbardziej prawdopodobna jest ostatnia propozycja, na co wskazuje dialogiczny charakter epilogu. W takim spojrzeniu dialog końcowy mógłby być traktowany jako wprowadzenie do celebracji Wieczerzy Pańskiej i tym samym prośbą o przyjście Jezusa w Eucharystii, o które woła Kościół i Duch Święty (epikleza)<sup>30</sup>. W takim kontekście księga Apokalipsy byłaby widziana jako wielka liturgia słowa. Z drugiej strony nie można wyeliminować z wezwania „Przyjdź, Panie Jezu” odniesienia do paruzji, i to z dwóch powodów. Po pierwsze w Ap 22,12 Jezus jawi się jako Sędzia, który ma przyjść niebawem. Całe wołanie o przyjście jest skierowane właśnie do Niego. Już w Ap 19,11 zostaje ukazana paruzja Chrystusa, który przychodzi po to, aby dokonać ostatecznej rozprawy z wrogami Boga (19,20). Po drugie wczesne chrześcijaństwo żyło przekonaniem o rychłym powrocie Pana Jezusa. W tym kontekście nie można pominąć faktu, że Apokalipsa w wielu miejscach mówi o przyjściu Jezusa, nie odnosząc Go jednak do paruzji (2,5; 2,16; 3,3.11; 6,1). Chodzi o przychodzenie Pana w historii. Do tego wszystkiego należy dodać jeszcze jedną przesłankę. Wołanie „Przyjdź, Panie Jezu” na końcu księgi można potraktować jako jeden z elementów eucharystycznych. Zwrot ten w formie „Maranatha” jest poświadczony w *Didache* 10,6 oraz w 1 Kor 16,22. W pierwszym z tych tekstów mamy do czynienia z wyraźnym kontekstem eucharystycznym, którego nie można wykluczyć także w przypadku Pierwszego Listu do Koryntian. Augustyn Jankowski dostrzegał wyraźną analogię między Ap 22,17.20 a *Didache* 10,6 i 1 Kor 16,22<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Kavanagh, *Apocalypse 22:6-21*, 97–141.

<sup>29</sup> Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 725.

<sup>30</sup> Vanni, „Il sacerdozio dei cristiani nell'Apocalisse”, 99.

<sup>31</sup> Jankowski, *Duch Święty Dokonawcą Zbawienia*, 113–115.

Doniosłość tych paraleli wynika z faktu, że najstarsza forma kultu Chrystusa, która nawiązuje do paruzji, pochodząca z dużym prawdopodobieństwem z Kościoła jerozolimskiego, na co wskazuje zwrot aramejski, była w użyciu zarówno u Greków, którzy stanowili większość w gminie korynckiej, jak i u chrześcijan z Egiptu, gdzie umieszczono początki *Didache*. To rozmieszczenie geograficzne może prowadzić do wniosku, że w najstarszej liturgii chrześcijańskiej rozbrzmiewała tęsknota za ostatecznym przyjściem Pana i, co więcej, tekst Apokalipsy nie musi być tylko echem tej liturgii, ale to właśnie liturgia mogła ukształtować układ zarówno epilogu, jak i całej księgi<sup>32</sup>.

Łącząc nasze analizy w jedną całość, można powtórzyć za A. Jankowskim: „Uczta eucharystyczna, podczas której następuje przyjście chwalebne Chrystusa w misterium, była dla pierwszych chrześcijan – i jest dla nas – antycypacją paruzji o tyle, że już Pan przychodzi [...]”<sup>33</sup>. Wydaje się, że Jankowski trafił w sedno doświadczenia wspólnoty chrześcijańskiej zgromadzonej na niedzielnej liturgii, zaświadczone w narracji Apokalipsy.

Nie tylko w początkowym i końcowym dialogu liturgicznym można dostrzec obecność zgromadzenia liturgicznego<sup>34</sup>. Do jego odkrycia w narracji Apokalipsy może nas prowadzić uwzględnienie – wspomnianej już – przesłanki oralności tej księgi<sup>35</sup>, której implikacja w hermeneutyce dzieł starożytnych w ogóle, w tym także tekstów Nowego Testamentu, pozostawia jeszcze wiele do życzenia. M. Eugene Boring wyróżnił w Apokalipsie sto czterdzieści jednostek mówionych<sup>36</sup>. W. Hulitt Gloer podkreśla:

To jest jasne, że Jan napisał swoje dzieło, aby było słuchane, i oralność tego dokumentu jest podstawowym elementem jego hermeneutyki. Pierwotni słuchacze spotkali to jako doświadczenie uszne i jego [dokumentu] oralna natura determinuje zarówno jego strukturę, jak i znaczenie dla słuchaczy. Znak oralności, tak jak powtarzanie obrazów, ma za zadanie uczynić księgę jeszcze bardziej zrozumiałą i zapamięta-

---

<sup>32</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 200–201.

<sup>33</sup> Jankowski, *Duch Święty Dokonawcą Zbawienia*, 115.

<sup>34</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 183–205.

<sup>35</sup> Zob. Kotecki, „Tu jest potrzebna mądrość» (Ap 13,18)”, 253–254.

<sup>36</sup> Boring, „The Voice of Jesus”, 335, 356–359.

ną przez słuchaczy. W ten sposób Apokalipsa apeluje do sensu słuchu, tak jak do sensu znaku<sup>37</sup>.

Nie jest zatem wykluczone, że księga ta została napisana przede wszystkim jako ustno-uszna komunikacja, a nie po to, aby być czytana jako tekst<sup>38</sup>. W księdze niemal nieustannie rozbrzmiewa wezwanie do słuchania (czasownik *akouō* „słuchać”, jest użyty czterdzieści trzy razy w Apokalipsie). Warto przestudiować dwa teksty z Ap 13, które wyraźnie wprowadzają pewną przerwę w narracji tego rozdziału: „Jeśli kto ma uszy, niechaj posłysz! Jeśli kto do niewoli jest przeznaczony, idzie do niewoli, jeśli kto na zabicie mieczem – musi być mieczem zabity. Tu się okazuje wytrwałość i wiara świętych” (13,9-10); „Tu jest mądrość. Kto ma rozum, niech liczbę Bestii przeliczy, liczba to bowiem człowieka. A liczba jego: sześćset sześćdziesiąt sześć” (13,18). Teksty te – zwłaszcza pierwszy – można potraktować zarówno jako rodzaj proklamacji prorockiej, której zadaniem było zaproszenie do słuchania słowa Bożego czy nauczania o charakterze mądrościowym<sup>39</sup>, jak i przez analogię do podobnej formuły z Ewangelii synoptycznych – za Joachimem Jeremiasem – jako wezwanie do pobudki (niem. *Weckruf*)<sup>40</sup>, czy za Martinem Dibeliusem – jako formułę przebudzenia (niem. *Weckformel*)<sup>41</sup>. Nie ulega wątpliwości, że obydwie teksty funkcjonują jako zaproszenie do szczególnej uwagi, pogłębionej refleksji, domagającej się pewnej przerwy w słuchaniu i być może wyjaśnienia wszystkiego przez lektora, który mógłby się zwrócić do słuchających z czymś na kształt homilii, o której mówią najstarsze świadectwa liturgii Kościoła<sup>42</sup>.

Apokalipsa jest zatem księgą przeznaczoną do czytania publicznego, i to czytania o charakterze kultycznym czy liturgicznym, które ma miejsce – jak wskazuje na to analiza wyrażenia „w dzień Pański” (gr. *en tē kyriakē hēmera*) z Ap 1,10 – w niedzielę w ramach liturgicznej celebracji zmar-

<sup>37</sup> Gloer, „Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse”. 38.

<sup>38</sup> Aune, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre”, 89–90.

<sup>39</sup> Tak: Aune, *Revelation 1–5*, 174–175.

<sup>40</sup> Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 248.

<sup>41</sup> Dibelius, „Wer Ohren hat zu hören, der höre”, 461.

<sup>42</sup> Przykładem czegoś na kształt homilii może być wspomniane przez Justyna Męczennika upominanie i zachęta do naśladowania w życiu tego, co słuchacze usłyszeli słuchając Pamiętników Apostolskich i Pism Prorockich, skierowane do nich przez przełożonego wspólnoty (*I Apol.* 67.4).

twychwstałego Chrystusa (Eucharystia)<sup>43</sup>, w czasie której – jak to wynika chociażby ze świadectwa św. Justyna Męczennika (*I Apol.* 67,3) – była praktykowana liturgia słowa. Bardzo trudno jest w Ap 1,3 nie dostrzec świadectwa obecności konkretnego zgromadzenia liturgicznego, które przechodzi przez kolejne etapy eucharystycznej liturgii niedzielnej zaświadczone w najstarszych źródłach liturgicznych. *Didache* 14,1 zwraca uwagę na dwa elementy: wyznanie grzechów (element pokutny), które poprzedzało dziękczynienie i łamanie chleba. Z kolei św. Justyn (*I Apol.* 65–67) mówi o czytaniu Pisma Świętego, połączonym z modlitwami i komentarzami, co poprzedzało celebrację eucharystyczną<sup>44</sup>. Obecność tych elementów jest zaznaczona w narracji Apokalipsy. Nie chodzi oczywiście o odzwierciedlenie dokładnego schematu liturgii eucharystycznej. Echo elementu pokutnego można odnaleźć w listach do siedmiu Kościołów, w których Chrystus wzywa wspólnoty do nawrócenia (2,5.16.21.22; 3,3.19). Kościół w ten sposób zostaje zaproszony do oczyszczenia, aby móc przyjąć w pełni kierowane do niego słowo (4,1–22,5)<sup>45</sup>. Wielu komentatorów zwraca także uwagę na obecność w Apokalipsie obrazów eucharystycznych, do których zaliczają: spożywanie „z drzewa życia, które jest w raju Boga” (2,7b), dar „manny ukrytej” (2,17), zaproszenie na ucztę miłości z Chrystusem (3,20) czy końcowe wołanie „Przyjdź”, które jest odpowiednikiem aramejskiego „Maranatha” (22,17)<sup>46</sup>.

## 2. Apokalipsa jako medytacja nad Starym Testamentem w kluczu chrystologicznym

Chyba nie ma w świecie egzegetycznym badacza, który nie dostrzeżałby w Apokalipsie obecności Starego Testamentu. Od samego początku badań nad tą księgą podkreślano wyjątkowy jej związek ze Starym Testamentem.

<sup>43</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 87–97; Lijka, „Dzień Pański według Apokalipsy”, 33–39; Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 196–205; Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 80.

<sup>44</sup> Na temat celebracji eucharystycznej w pierwszych wiekach zob. Casel, *Pamiętka Pana*; Szmajdziński, „Eucharystia jako celebracja wiary”, 133–140.

<sup>45</sup> Vanni, „L'eucaristia nel «giorno del Signore» dell'Apocalisse”, 174–175.

<sup>46</sup> Prigent, *Apocalypse et liturgie*, 14–45; Jankowski, „Manna absconditum”, 3–9; Hareźga, „Rola słowa Bożego i Eucharystii w życiu chrześcijan według Apokalipsy św. Jana”, 17–24.

Niektórzy egzegeci mówią nawet o zależności strukturalnej tej księgi bądź jej ustępów od Starego Testamentu<sup>47</sup>. Słusznie zauważa Marek Karczewski:

Badania nad związkami Apokalipsy ze Starym Testamentem zmierzają w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich stanowią próby zdefiniowania zjawiska użycia tekstów, motywów literackich i symbolicznych oraz wypracowanie odpowiedniej metodologii badań naukowych, drugi natomiast to próby uchwycenia, które teksty starotestamentowe odgrywają istotną rolę w środowisku literacko-teologicznym Ap. Zadanie wspomagająco-porządkujące spełniają próby przedstawienia katalogu zestawień Starego Testamentu w Apokalipsie św. Jana<sup>48</sup>.

Cały czas trwa dyskusja nad sposobami wykorzystania tekstów Starego Testamentu w Apokalipsie czy klasyfikacji tych użyc<sup>49</sup>. Wielu badaczy stwierdza jednoznacznie, że w tej księdze nie ma cytatów, ale w każdym wersecie znajdują się aluzje. Attilio Gangemi, analizując odniesienia do Deuteroizajasza, rozróżnia cytaty *ad litteram* („dosłowne”) i *quasi ad litteram* („prawie dosłowne”)<sup>50</sup>. Gregory K. Beale, unika mówienia o cytacjach Starego Testamentu w Apokalipsie, przyjmując istnienie aluzji: „oczywistych” (identyczna terminologia i zasadniczo wspólne znaczenie wykluczające inne pochodzenie); „prawdopodobnych” (nie ma tego samego słownictwa, podobieństwo dotyczy zaś idei lub wyrażeń typowych dla Starego Testamentu lub struktur idei występujących jedynie w nich); „możliwych” (język jest tylko ogólnie zbliżony do przypuszczalnego źródła, używając

<sup>47</sup> Na ten temat zob. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 71–81 (z całą bibliografią).

<sup>48</sup> Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 6. Według Aland – Nestle, *Novum Testamentum Graece Et Latine* w Apokalipsie mamy 814 podjęć ze Starego Testamentu. Obecnością tekstów Starego Testamentu w Apokalipsie zajęli się m.in. Adolf Schlatter (*Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*); Angelo Lancellotti (*L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, 369–384); L. Paul Trudinger (*Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation*, 82–88); Ferrell Jenkins (*The Old Testament in the Book of Revelation*); Jon Paulien (*Elusive Allusions*, 37–55); Steve Moyise (*The Old Testament in the Book of Revelation*); Gregory K. Beale (*John's Use of the Old Testament in Revelation*); komentarz do Apokalipsy jego autorstwa skupia się przede wszystkim na obecności motywów starotestamentowych w tej księdze; zob. Beale, *The Book of Revelation*.

<sup>49</sup> Syntetyczne przedstawienie tego problemu znajduje się w: Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 71–76.

<sup>50</sup> Gangemi, „L'utilizzazione del Deutero-Isaia”, 111.

podobnych wyrażen lub koncepcji)<sup>51</sup>. Jon Paulien, zajmując się aluzjami do Starego Testamentu w Apokalipsie, zaproponował kryteria, które dość precyzyjnie określają, czym jest cytat, a czym aluzja. Z cytatem mamy do czynienia wtedy, kiedy następuje zbieżność i sztyk użytej terminologii, natomiast z aluzją, jeśli notuje się ewentualną zbieżność słowną lub zbieżność kontekstu. Wśród aluzji badacz wyróżnia – w zależności od stopnia zbieżności z tekstem wyjściowym – aluzje pewne, prawdopodobne, możliwe oraz echa (aluzje o najniższym stopniu prawdopodobieństwa)<sup>52</sup>. Trudno nie zgodzić się ze wszystkimi przywołanymi egzegetami w jednej kwestii: w Apokalipsie rzeczywiście nie ma dosłownych cytatów ze Starego Testamentu albo jest ich niezwykle mało, co nie zaprzecza jednak twierdzeniu, że księga ta oddycha wprost Starym Testamentem.

W Apokalipsie całą sprawę komplikuje fakt, że wewnątrz jednego tekstu nie mamy zazwyczaj do czynienia z odniesieniem do jednego tekstu ze Starego Testamentu, ale do wielu tekstów czy obrazów (kombinacja aluzji). Zacierają się wyraźne granice między tekstami, jedne teksty nachodzą na drugie, tworząc w ten sposób nowy obraz. Najwłaściwszym określeniem takiego zabiegu w odniesieniu nie tylko do całej Apokalipsy, ale także do pojedynczych obrazów, byłoby wyrażenie „mozaika aluzji”, które jednak nie oznacza antologii tekstów. Pozostaje sprawą otwartą, czy taki zabieg jest intencjonalny, czy też nie<sup>53</sup>. Należy jednak zauważyć, że kombinacja tekstów w jednym obrazie domaga się od odbiorcy pewnej aktywności intelektualnej, która nie tylko pomoże mu w zauważeniu aluzji, ale także w ich interpretacji w nowym obrazie. W przypadku takich aluzji proces ten domaga się rozległej wiedzy, dociekliwości i spostrzegawczości<sup>54</sup>. Można w tym miejscu mówić o **stymulującej funkcji aluzji**. Autor Apokalipsy intencjonalnie pobudza słuchacza czy czytelnika do podjęcia wysiłku szczególnej koncentracji, i to nie tylko w wybranych przez siebie momentach narracji (por. wspomniane już sołeczmy; formuła „Kto ma ucho, niechaj posłyszcy” w części epistolarnej: Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; czy formuły z Ap 13,9-10.18). Jest to zaproszenie do współuczestnictwa w spotkaniu z nie-

<sup>51</sup> Beale, *The Book of Revelation*, 77–78.

<sup>52</sup> Paulien, „Criteria and the Assessment”, 113–129. Na temat rodzajów aluzji zob. także Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 71–76.

<sup>53</sup> Por. Beale – McDonough, „Revelation”, 1083.

<sup>54</sup> Kostkiewicz, „Aluzja literacka”, 26.

zwykłą treścią Apokalipsy. Aluzje nie są jedynie nośnikami przesłania, ale mają wpływać na słuchaczy; często sugerują już właściwą interpretację. Należy sobie uświadomić, że Apokalipsa wykorzystuje obrazy, które były szerzej znane. „Odbiorcy – jak zauważa Michał Wojciechowski – mieli klucze do jej szyfrów, gdyż znali Stary Testament i ówczesną literaturę posługującą się wizjami, jak też rozumieli nawiązania do ówczesnych wydarzeń”<sup>55</sup>. Przy zanikającej dzisiaj znajomości tekstów biblijnych, zwłaszcza Starego Testamentu, odszyfrowanie aluzji na pewno pozostaje problemem dla wielu przeciętnych lektorów tej księgi.

Powstało już wiele monografii, które zajęły się obecnością tekstów z poszczególnych ksiąg Starego Testamentu w Apokalipsie: Ezechiela<sup>56</sup>, Daniela<sup>57</sup>, Izajasza<sup>58</sup>, Psalmów<sup>59</sup>, Pieśni nad pieśniami<sup>60</sup>, Księgi Rodzaju<sup>61</sup>. Nie brakuje też monografii, które analizując pojedyncze teksty Apokalipsy, wskazują na ich związek ze Starym Testamentem<sup>62</sup>. W tej księdze z całą pewnością mamy do czynienia z reinterpretacją tekstów Starego Testamentu. Jest to jednak nie tyle reinterpretacja literacka, co teologiczna, której właściwym kluczem wydaje się być wydarzenie Jezusa Chrystusa<sup>63</sup>. Angelo Lancellotti określa Apokalipsę jako chrześcijańską egzegezę figur i prorocत्व Starego Testamentu<sup>64</sup>.

Jako przykład takiego stanu rzeczy można przytoczyć pierwszą wizję Apokalipsy, tj. 1,9-20. Nie dokonamy teraz pełnej analizy tego doświadczenia, ale skupimy się tylko na wierszach, które stanowią część opisu wyglądu

---

<sup>55</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 31.

<sup>56</sup> Albert Vanhoye (*Ezéchiél dans l'Apocalypse*, 436–472) podał 146 odnośników do Księgi Ezechiela; Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel*; Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse*; Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel*; Linke, „Księga Ezechiela w Apokalipsie według św. Jana”, 79–101.

<sup>57</sup> Beale, *The Use of Daniel*.

<sup>58</sup> Marconcini, „L'utilizzazione del testo masoretico”, 113–136; Gangemi, „L'utilizzazione del Deutero-Isaia”, 109–144, 311–339.

<sup>59</sup> Obecnością Księgi Psalmów w Apokalipsie zajął się José Luis Monge García (*Los Salmos en el Apocalipsis*, II, 19–48).

<sup>60</sup> Feuillet, „Le cantique des cantiques et l'Apocalypse”, 321–353.

<sup>61</sup> Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*.

<sup>62</sup> Kilka przykładów: Fekkes, „«His Bride Has Prepared Herself»”, 269–287; Mathewson, *A New Heaven and a New Earth*.

<sup>63</sup> Zob. Kotecki, „Reinterpretación del Antiguo Testamento”, 509–524.

<sup>64</sup> Lancellotti, *Apocalisse*, 28, 36–37.



## Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę

Jezusa, którego percypuje wizjoner z Patmos. Przyjrzymy mu się w kluczu starotestamentowych odniesień<sup>65</sup>.

Głowa jego i włosy – białe jak biała wełna, jak śnieg, a oczy jego jak płomień ognia. Stopy jego podobne do drogocennego metalu, jak gdyby w piecu rozżarzonego, a głos jego jak głos wielu wód (1,14-15).

W tekście tym mamy wyraźną aluzję do wizji z Dn 7,9: „Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień”. Synowi Człowieczemu zostają przyporządkowane atrybuty, które w Księdze Daniela przynależą do samego Boga (dosł. „Starca dni” = Przedwiecznego). Jest On umieszczony nie tylko na tym samym poziomie transcendencji, ale także zrównany z Bogiem, który jest odwieczny i niezmienny. Autor Apokalipsy dokonuje przeniesienia bieli szat Przedwiecznego na głowę i włosy Syna Człowieczego. Bez wątplenia biel w Apokalipsie ma wymowę symboliczną. Obok boskiej transcendencji zawiera w sobie wyraźną aluzję do zmartwychwstania Jezusa. Jest to kolor Zmartwychwstałego i tych, którzy czerpią vitalne siły (moc) z Jego zmartwychwstania (por. Ap 7,9). Określenie oczu Syna Człowieczego („jak płomień ognia”) znajduje analogię w Dn 10,6, gdzie mamy opis istoty transcendentnej: „Oczy jego były jak pochodnie ogniste”. W Apokalipsie obraz ten zostaje wzmocniony przez fakt, że nie chodzi tutaj o „pochodnie ogniste”, ale o ogień w czystym stanie. W ten sposób obraz nawiązuje także do licznych starotestamentowych teofanii, począwszy od krzaku ognistego z Wj 3,2-5<sup>66</sup>. Może jednak wskazywać również na określenie stosowane w Starym Testamencie do samego Boga: „Bo Pan, Bóg wasz jest ogniem trawiącym [LXX: *pyr kataliskon*]. On jest Bogiem zazdrosnym” (Pwt 4,24). Jezus jest widziany jako uczestnik tożsamości Boga. Opis nóg Jezusa przypomina ten z Dn 10,6, dotyczący istoty transcendentnej: „jego ramiona i nogi jak **Isniący brąz**” (LXX: *ōsei chalkos eksastraptōn*; Teodocjon: *ōs hoprasis chalkou stlibontos*). Autor Apokalipsy określa materiał, z którego są zrobione nogi Jezusa, jako *chalkolibanon*. W egzegezie trwa dyskusja, o jaki metal tutaj chodzi. Większość badaczy widzi w nim metal

<sup>65</sup> Zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 304–306.

<sup>66</sup> Jankowski, „Transcendencja Chrystusa”, 87.

przypominający brąz, być może z dodatkiem złota lub kadzidła, mówi się też o „wypolerowanym mosiądzu” lub „czystym mosiądzu”<sup>67</sup>. Być może jednak mamy tutaj do czynienia z kolejnym zabiegiem wizjonera z Patmos, by podkreślić wyjątkowy charakter Syna Człowieczego, który nie da się zweryfikować za pomocą ludzkich wyobrażeń. Ugo Vanni uważa, że autor Apokalipsy wychodzi od Dn 10,6, ale jednocześnie przewyższa ten obraz:

*chalko* odpowiada brązowi z Dn i zostaje złączony z innym terminem, *libanon*, który pozwala myśleć o kadzidle, a więc o liturgii i transcendencji. Być może chodzi tutaj o neologizm, wymyślony przez autora, aby wyrazić jedność transcendentnego zmartwychwstałego Chrystusa a Jego relację ze zgromadzeniem liturgicznym<sup>68</sup>.

W obrazie „głos jego jak głos wielu wód” autor dokonał kombinacji przynajmniej trzech tekstów starotestamentowych. Być może punktem wyjścia był Dn 10,6, gdzie głos istoty transcendentnej jest opisany jako „głos tłumu”. Właściwszym jednak punktem odniesienia są dwie teofanie u Ezechiela: „I usłyszałem poszum ich skrzydeł [czterech Istot Żyjących] jak szum wielu wód, jak głos Wszechmogącego, odgłos ogłuszający jak zgiełk obozu żołnierskiego” (Ez 1,24); „I oto chwala Boga Izraela przyszła od wschodu, a głos Jego był jak szum wielu wód, a ziemia jaśniała od Jego chwały” (Ez 43,2). Ta kombinacja tekstów z dużym prawdopodobieństwem posłużyła utożsamieniu głosu Syna Człowieczego z głosem samego Boga.

Ta krótka analiza pokazuje bardzo wyraźnie, że w tekście tym nie mamy do czynienia z reinterpretacją tekstów typu filologicznego, co raczej z reinterpretacją teologiczną, która pokazuje z jednej strony, że Stary Testament wypełnia się w osobie Jezusa Chrystusa, z drugiej zaś, że Jezus Chrystus przekracza zapowiedzi Starego Testamentu<sup>69</sup>. Bez wątpienia Apokalipsa może posłużyć znakomicie jako księga wyjaśniająca augustyńskie twierdzenie: „Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet”<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Po całą dyskusję odsyłam do Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 55–56; Aune, *Revelation 1–5*, 96; Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 225–228.

<sup>68</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 131–132, przyp. 40.

<sup>69</sup> Analizę całego obrazu z Ap 1,9-20 znajdzie czytelnik w: Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 136–204. Tam też można zapoznać się z omówieniem wszystkich możliwych aluzji starotestamentowych.

<sup>70</sup> Augustine, *Quaest. in Hept.*, 2.73 (CSEL 28/3/3, 141).

Uwzględniając w tym miejscu pierwsze kryterium interpretacji księgi, można byłoby zadać sobie pytanie, czy zgromadzenie liturgiczne było w stanie odkryć to, co pokazaliśmy w naszej analizie. Pierwsi chrześcijanie, w tym pierwsi odbiorcy Apokalipsy, bardziej niż współcześni – jak to już zaznaczyliśmy – znali Stary Testament z jego historycznymi odniesieniami i potrafili interpretować te teksty, odnosząc je do Jezusa Chrystusa. Być może jednak rolę interpretatora odgrywał sam lektor, który mógł interweniować ze swoim wyjaśnieniem w miejscach rodzących wątpliwości. Z praktycznego punktu widzenia współczesny czytelnik, również ten, który nie korzysta z oryginalnych tekstów biblijnych, powinien sięgnąć do tych wydań Pisma Świętego, które na marginaliach mają odnośniki biblijne, np. Biblia Jerozolimka czy Biblia Paulistowska<sup>71</sup>. Teksty na marginaliach mogą oświecić nas w interpretacji czytanego ustępu, w naszym przypadku z Apokalipsy (ta sama zasada dotyczy wszystkich tekstów biblijnych). W ten sposób czytelnik może dokonać skrutacji słowa, której głównym założeniem są dwie zasady: 1) jedność całej Biblii; oraz 2) „jeden tekst biblijny powinien być wyjaśniony przez inny”. W ten sposób można zasmakować w egzegezie, nazywanej w religijności żydowskiej *deraszową* (od hebrajskiego słowa *deraš*, „szukać”, „indagować”, „badać”, „skrutować”), która – posługując się różnymi technikami – miała za zadanie interpretować i aktualizować teksty biblijne. W kolejnych rozdziałach naszego opracowania, w tłumaczeniach tekstu Apokalipsy, czytelnik odnajdzie także odnośniki do tekstów biblijnych (są one podane w nawiasach klamrowych, bezpośrednio w tekście, w ten sposób, aby czytelnik, czytając księgę, zatrzymał się w „chłonięciu” kolejnych jej elementów). Apokalipsa, jak chyba żadna inna księga Biblii, zaprasza czytelnika do egzegezy, którą dzisiaj nazywa się „egzegezą kanoniczną”, a która kieruje się zasadą: „Pismo Święte stanowi jedną całość”.

### 3. Gatunek literacki Apokalipsy

Kolejnym kryterium, które powinno zostać uwzględnione przy interpretacji Apokalipsy, jest jej gatunek literacki. Przy omawianiu przez badaczy gatunku literackiego tej księgi padają zasadniczo trzy propozycje: list,

---

<sup>71</sup> *Biblia Jerozolimka; Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem.*

księga prorocka lub apokalipsa<sup>72</sup>. Ramy całej księgi w Ap 1,4-8 oraz 22,21 przypominają formę listu. W Ap 2–3 są zawarte listy do siedmiu wspólnot Azji Mniejszej. Należy jednak pamiętać – co zauważyliśmy uprzednio – że Ap 1,4-8 może być potraktowana jako dialog liturgiczny początkowy, podobnie jak cały epilog w 22,6-21 jako dialog liturgiczny końcowy. Sam autor określa swoje dzieło jako *apokalipsis* („objawienie”; 1,1). Nazywa je jednak także „księgą prorocką” lub „proroctwem”, i to aż pięć razy (por. 1,3; 22,7.10.18.19). Użycie terminu „apokalipsa” w 1,1 oraz „proroctwo” w 1,3 sugeruje, że dla autora terminy te są wymienne. Apokalipsa jest interpretowana w znaczeniu proroctwa, nie w wąskim sensie przewidywania przyszłości (*nota bene* jest to niewłaściwe zrozumienie proroctwa biblijnego, którego jedynie jedną z części składowych mogło być przewidywanie przyszłości), ale w szerszym sensie objawienia danego od Boga, dotyczącego przeszłości, teraźniejszości i przyszłych wydarzeń widzianych w świetle Jego słowa. Apokalipsa św. Jana jest pierwszą starożytną kompozycją określaną jako *apokalipsis*. W kontekście Ap 1,1 należy jednak stwierdzić, że termin ten jest nie tyle określeniem gatunku literackiego, co opisem treści dzieła. Wielu badaczy argumentuje za prorockim charakterem Apokalipsy św. Jana, uznając ją za prorocką apokalipsę<sup>73</sup>. Dzisiaj większość uczonych przyjmuje, że Apokalipsa przynależy do apokaliptyki, który to termin został przyjęty na określenie szeregu pism żydowskich (arcydziełem wśród nich jest na pewno biblijna Księga Daniela) i wczesnochrześcijańskich (tu miano arcydzieła należy do Apokalipsy św. Jana), które w jakimś stopniu – nie przesądzając o chronologii ich powstawania – posiadają wiele elementów, które znajdują się także w Apokalipsie św. Jana<sup>74</sup>. Słusznie zauważa Ignacio Rojas Gálvez, że:

chrześcijanie II wieku byli pierwszymi, którzy zauważyli znaczne podobieństwa pomiędzy Apokalipsą św. Jana a poprzedzającą ją pewną częścią literatury żydowskiej, której początki sięgają późnego juda-

<sup>72</sup> Omówienie tych trzech propozycji zob. Aune, *Revelation 1–5*, LXX–XC. Rozwinięcie tego tematu znajdzie czytelnik także w Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic*, 39–65.

<sup>73</sup> Na ten temat zob. Aune, *Revelation 1–5*, LXXXIX–XC; Michał Czajkowski (*Ostatnie proroctwo*, 159–161) nazwał jeden z paragrafów poświęconych gatunkowi literackiemu Apokalipsy „A jednak proroctwo”.

<sup>74</sup> Porównanie pomiędzy Apokalipsą i innymi żydowskimi apokalipsami znajdzie czytelnik w: Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic*, 150–174.

izmu. Były ewidentne podobieństwa dotyczące wspólnego schematu narracyjnego, kontekstu tajemniczego boskiego przesłania i inne podobieństwa. Dlatego też używali pierwszego słowa chrześcijańskiego tekstu „apokalipsa” na określenie tej literatury żydowskiej<sup>75</sup>.

Termin „apokaliptyka” odnosi się zatem dzisiaj do gatunku literackiego i w tym sensie oznacza on szczególnie rodzaj pisma, tj. apokalipsę<sup>76</sup>. Zauważenie odrębności pism apokaliptycznych w dużej mierze zawdzięczamy publikacji Friedricha Lückego z 1832 roku<sup>77</sup>. Bardzo trudno jest jednak określić cechy charakterystyczne tego gatunku literackiego. Pytanie podstawowe dotyczy liczby i ważności elementów, które są charakterystyczne dla tego typu literatury.

Klaus Koch uważa, że apokaliptykę należy traktować jako zbiór lub kompozycję gatunków literackich, na które składają się różne komponenty lub podgatunki. Badając sześć dzieł apokaliptycznych: Księgę Daniela, *Pierwszą Księgę Henocha*, *Czwartą Księgę Ezdrasza*, *Drugą Księgę Barucha*, *Apokalipsę Abrahama*, Apokalipsę św. Jana, wyróżnił sześć charakterystycznych cech literackich i osiem idei. Tymi cechami literackimi są: 1) wizje, które często zawierają dialog między człowiekiem a istotą pozaziemską; 2) reakcja człowieka na wizję, tj. duchowy wstrząs; 3) mowy napominające, które wizjoner kieruje do odbiorców; 4) pseudonimia (autor realny ukrywa się pod autorytetem jakiejś wielkiej postaci z przeszłości, przypisując swo-

---

<sup>75</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 47–48.

<sup>76</sup> Szeroko na temat apokaliptyki pisze Marek Parchem (*Wprowadzenie do apokaliptyki*, 21–114), który podkreśla, że we współczesnych badaniach należy wyróżnić trzy określenia: apokaliptyka, eschatologia apokaliptyczna, apokaliptycyzm. Apokaliptyka odnosi się do gatunku literackiego, eschatologia apokaliptyczna to doktryna religijna, która opiera się na treści i przesłaniu apokalips, zaś przez apokaliptycyzm należy rozumieć społeczność, którą tworzy system myśli zbudowany na perspektywie eschatologicznej jako swojej ideologii. Niniejszym rozdziale korzystam z tego opracowania, jak i z: Michaels, *Interpreting the Book of Revelation*, 21–27; Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 123–205; Iwański, „Kłopotliwa Apokalipsa”, 23–28. Czytelnik, który chce studiować szczegółowo Apokalipsę, powinien zaznajomić się z literaturą apokaliptyczną, zarówno żydowską, jak i chrześcijańską. Do wymienionych wyżej pozycji na ten temat można jeszcze dodać: Stachowiak, „Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej”, 57–68; Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*; Hanson, *Old Testament Apocalyptic*; Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*; Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*; Rubinkiewicz, „Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej”, 51–59; Jędrzejewski, „Apokaliptyka jako rodzaj literacki”, 29–35.

<sup>77</sup> Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung*.

je dzieło np. Enochowi, Mojżeszowi, Izajaszowi, Ezdraszowi, Baruchowi); 5) obrazy czerpane z mitologii, które są bogate w symbolikę; 6) złożony charakter apokalips i długi okres ich powstawania. Typowymi zaś ideami są: 1) oczekiwanie na szybką zmianę ziemskiej rzeczywistości w przyszłości; 2) nadejście kosmicznej katastrofy, stanowiącej znak eschatologicznego końca; 3) periodyzacja historii zdeterminowanej już od stworzenia; 4) wiara w istnienie i działanie aniołów i demonów; 5) przyszłe zbawienie, które nawiązuje do rzeczywistości rajskiej; 6) ustanowienie królestwa Bożego na ziemi; 7) pośrednik, który jest gwarancją ostatecznego zbawienia i który jest różnie nazywany, m.in. Mesjasz, Syn Człowieczy, Wybraniec; 8) ostateczne połączenie sfery ziemskiej i niebiańskiej oraz chwalebna przemiana struktur społecznych<sup>78</sup>.

Giancarlo Biguzzi, dokonując syntezy badań nad literaturą apokaliptyczną, wymienia wspólne przesłanki ideologiczne i literackie tych dzieł. Do pierwszych zalicza: 1) wizję dualistyczną historii – teraz świat jest zdominowany przez zło i sprawiedliwi są prześladowani, zwycięstwo końcowe jednak będzie należało do Boga. Kontrapozycja między dobrem a złem jest widoczna w historii i przynależy do planu Boga; 2) napięcie eschatologiczne – Bóg szybko wymierzy sprawiedliwość swoim wiernym, niszcząc siły zła poprzez kataklizmy kosmiczne, dając w ten sposób początek nowemu światu; 3) oczekiwanie mesjańskie – zwycięstwo nad siłami zła, jak i założenie królestwa Bożego będą dziełem Mesjasza, który jest ukazany bądź jako figura korporacyjna, bądź jako figura indywidualna. Królestwo mesjańskie często nie jest eschatologiczne, ale preeschatologiczne. Główna charakterystyka literacka apokaliptyki obejmuje natomiast następujące elementy: 1) pseudonimię lub raczej pseudoepigrafię, przez którą autor realny podszywa się pod jakąś ważną postać z przeszłości, aby w ten sposób pozyskać dla swojego dzieła cechę autorytatywności, ale także wyrazić swoją duchową przynależność do kręgu duchowego czy intelektualnego reprezentowanego przez taką postać; 2) antedatowanie dzieł, przez które autorzy prezentują proroctwo jako relikwię przeszłej historii aż do ich czasów (w tym celu dzieła są często przedstawiane jako odnalezione po długim okresie ukrycia lub zamknięcia, aby w ten sposób ukazać je jako przeznaczone dla przyszłych pokoleń); 3) proroctwo *ex eventu* – proroctwo

---

<sup>78</sup> Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 23–33.

## Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę

jest skonstruowane po jakimś wydarzeniu, oparte na jego znajomości); 4) angelologia i demonologia – siły dobra i zła są uosabiane jako aniołowie i demony albo też poprzez symbolikę teriomorficzną (zwierzęcą); 5) wizje i sny – objawienia i przesłania są przekazywane za pomocą snów, wizji lub podróży niebiańskich, aby w ten sposób podkreślić ich boskie pochodzenie; 6) wszechobecna symbolika<sup>79</sup>.

Po kongresie w Uppsali (1979) w badaniach nad apokaliptyką przyjęła się tendencja, aby nie dążyć do ścisłej jej definicji, ile raczej do opisu społeczności, w której ta literatura powstała, jak i prądów religijnych, które są wyrażone w tych specyficznych formach literackich. W tym samym roku członkowie zespołu Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature's Genre Project, kierowanej przez Johna J. Collinsa, zaproponowali własną definicję apokalipsy, opartą na przebadanych tekstach pochodzących z okresu od 250 r. przed Chr. do 250 r. po Chr. Brzmiała ona:

Apokalipsa jest gatunkiem literatury objawieniowej, posiadającym ramy narracyjne, gdzie ludzkiemu odbiorcy przekazywane jest objawienie za pośrednictwem jakiegoś nadprzyrodzonego bytu, który odsłania przed nim transcendentną rzeczywistość, która jest zarówno czasowa (w takiej mierze, w jakiej dotyczy eschatologicznego zbawienia), jak i przestrzenna (tak dalece, jak opisuje inny, nadprzyrodzony świat)<sup>80</sup>.

W 1984 r. Adela Yarbro Collins wzbogaciła tę definicję przez sprecyzowanie funkcji apokalipsy, którą jest: „interpretowanie teraźniejszości w perspektywie nadprzyrodzonego świata oraz przyszłych wydarzeń, a także wpływanie na zrozumienie i postawę audytorium przy użyciu (przez odwoływanie się do) boskiego autorytetu”<sup>81</sup>. Te dwie definicje usiłują pokazać wspólny rdzeń wszystkich apokalips.

Inną propozycją jest ta opisana przez D.E. Aune'a, który wskazuje na formę, treść oraz funkcję apokalipsy. Co do formy, autor uważa, że jest ona prozą narracyjną wyrażoną w pierwszej osobie, z epizodyczną strukturą, składającą się z objawieniowych wizji, często przekazanych autorowi przez

<sup>79</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 48.

<sup>80</sup> Collins, „Introduction”, 9. Tłumaczenie za: Iwański, „Kłopotliwa Apokalipsa”, 27. Rezultaty badań tego zespołu zostały zebrane w: Collins, *Apocalypse. The Morphology*.

<sup>81</sup> Yarbro Collins, „Introduction”, 1. Tłumaczenie za: Iwański, „Kłopotliwa Apokalipsa”, 28.

nadprzyrodzonego objawiciela, tak skonstruowaną, że centralny przekaz objawieniowy staje się literackim szczytem, obramowanym przez narrację o okolicznościach towarzyszących objawieniowemu doświadczeniu. Treścią apokalipsy jest wpływ transcendentnej perspektywy – zazwyczaj eschatologicznej – na ludzkie doświadczenia oraz wartości. Autor wskazuje na trzy funkcje apokalipsy: 1) legitymizacja transcendentnej autoryzacji przesłania; 2) pośredniczenie nowej aktualizacji pierwotnego doświadczenia objawieniowego poprzez różnego rodzaju literackie plany, struktury, obrazy – ich zadaniem jest ukrycie przesłania, które tekst zamierza objawić; 3) zachęcenie odbiorcy do zmiany myślenia i postępowania na podstawie przesłania pochodzącego z transcendentnego świata<sup>82</sup>.

Jeszcze inną próbą ustalenia wspólnych elementów apokaliptyki jest propozycja Stanisława Mędała, który na podstawie Ap 1,1 wyróżnił cztery wspólne elementy: 1) Objawienie Boże; 2) przekazanie tego Objawienia przez pośrednika, często – jak w przypadku naszej księgi – przez anioła; 3) przedmiotem objawienia jest przyszłość, w której oczekuje się zbawienia; 4) sprawy objawione mają nastąpić w niedługim czasie. Autor ponadto zauważa, że apokalipsa: „oznacza wiele dzieł żydowskich lub chrześcijańskich, które nie określają się jako objawienie i nie mówią o objawieniach, opisują natomiast przestrzenie niebieskie i podróże po drugim świecie, gdyż ich głównym zainteresowaniem jest zbawienie w innym świecie”<sup>83</sup>.

Czytelnik ostatniej księgi Nowego Testamentu większość z omówionych wyżej elementów może odnaleźć w tym utworze, co tylko potwierdza, że Apokalipsa należy do apokaliptyki. Trzeba jednak pamiętać, że bardzo trudno jest udowodnić tezę, że księga ta jest czystą „apokaliptyką”. Znajdziemy bowiem w niej wiele elementów, zarówno literackich (np. formuła „Tak mówi” *tade legei*, w 2,1.8.12.18; 3,1.7.14, która przypomina początek wielu wyroczeni prorockich z hebrajską formułą *koh amar*), jak i teologicznych (teizm, przemiana obecnego świata, przesłanie dotyczy „tu” i „teraz”)<sup>84</sup>, wspólnych z profetyzmem. Ma rację J. Ramsey Michaels, który podkreśla: „Wielu teoretyków literatury sugerowało, że dobre i wielkie dzieła literackie, nie przynależą do pojedynczego gatunku”, dlatego:

<sup>82</sup> Aune, *Revelation 1–5*, LXXXII; Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic*, 62–64.

<sup>83</sup> Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 127–128.

<sup>84</sup> Por. Czajkowski, „Ostatnie prorocтво”, 159–160.



## Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę

„W skrócie, należy być przygotowanym na różnorodność w usiłowaniu odczytania i interpretacji księgi Apokalipsy”<sup>85</sup>. Obecność w Apokalipsie różnych gatunków być może świadczy – jak podkreśla to G. Biguzzi – o skomplikowanej sytuacji, w której znalazł się autor księgi. Wybrał on i apokaliptykę, i prorocstwo być może dlatego, że – jak podkreśla U. Vanni:

Apokaliptyka pomaga nam zinterpretować historię i zrozumieć najgłębiej nasz czas w jego dialektycznym rozwoju między dobrem i złem; prorocstwo przygotowuje nas, zmusza do działania i czyni odpowiedzialnymi w dziele aktualizowania Słowa z umysłem otwartym na nowość Boga<sup>86</sup>.

Nie ma też wątpliwości co do obecności w Apokalipsie – oprócz elementów apokaliptycznych i prorockich – także komponentów epistolarnych, które pozwalały wymienić konkretnie tego, który pisze, i tych, którzy będą czytali, co być może było potrzebne Janowi z Patmos, aby spersonalizować swoje dzieło i wskazać na tych, których on sam nosił w swoim sercu (odbiorców)<sup>87</sup>.

## 4. Symbol – narzędzie komunikacji

W porównaniu z innymi tekstami apokaliptycznymi w Apokalipsie św. Jana mamy do czynienia z niezwykle koncentracją treści symbolicznych<sup>88</sup>. Ignacio Rojas Gálvez określa symbol jako „środek (narzędzie) komunikacji apokaliptycznej”<sup>89</sup>. Gregory K. Beale podkreśla symboliczną naturę Apokalipsy. Powinna być ona zauważona od samego początku księgi, która jest przez Jezusa *esēmanen* za pośrednictwem anioła Janowi (1,1b). Według egzegety czasownik *sēmainō* (od niego pochodzi orzeczenie w formie aorystu *esēmanen*) oznacza: „komunikować przez symbole”<sup>90</sup>. Za Andrzejem Kiejzą można przyjąć następującą definicję symbolu: „Symbol to znak komunika-

<sup>85</sup> Michaels, *Interpreting the Book of Revelation*, 31–33.

<sup>86</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 34.

<sup>87</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 46.

<sup>88</sup> Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, 23.

<sup>89</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 103.

<sup>90</sup> Zob. Beale, *The Book of Revelation*, 50–52.

cji, który przenosi intelekt odbiorcy z poziomu materialnego i dosłownego na poziom abstrakcyjny i transcendentny”<sup>91</sup>. Janusz Sławiński zauważa:

Symbol to pojedynczy motyw lub zespół motywów występujący w dziele, który jest znakiem treści głęboko ukrytych i niejasnych, mający za zadanie kierować ku nim myśl czytelnika. Odbiór symbolu wymaga dwustopniowej interpretacji semantycznej: zlokalizowania określonej całości (postaci, przedmiotu, sytuacji, zdarzenia, fabuły) w obrębie świata przedstawionego utworu i rozpoznania w owej całości wykładnika znaczeń zaszyfrowanych<sup>92</sup>.

Innymi słowy istnieje zawsze dyskurs rzeczywisty, kiedy różne jego elementy posiadają konkretne znaczenie wewnątrz systemu lingwistycznego, którego używa autor. Jeżeli jednak ta tożsamość znaczeniowa nie jest przestrzegana, następuje wewnątrz tego samego systemu lingwistycznego pewne przeniesienie czy znacząca zmiana, która powoduje, że dyskurs staje się symboliczny<sup>93</sup>. Symbol jest znakiem umownym, który przywołuje inną rzeczywistość. Jest on szczególnie pomocny w przypadku rzeczywistości transcendentnej. Odszyfrować symbol to znaczy złączyć w jedną całość to wszystko, co odpowiada materialnemu znakowi, aby rozpoznać całość znaczenia (słowo „symbol” pochodzi od czasownika greckiego *syn-ballein*, „złączyć”, „położyć razem”). Słusznie zauważa I. Rojas Gálvez:

Apokalipsa jest księgą spisana, opartą na symbolach; przed naszymi oczami zostaje ukazana jedna część całości przesłania, ale powinniśmy zaangażować się w fascynujące zadanie odszyfrowania części brakującej. Musimy złączyć obraz i znaczenie, aby zanurzyć się w głębokim sensie przesłania<sup>94</sup>.

Nie ma chyba badacza, który nie twierdziłby, że dla właściwej interpretacji Apokalipsy należy zinterpretować jej symbole. W całej księdze można aż

---

<sup>91</sup> Kiejza, „Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1,12-20”. Za jedno z najlepszych opracowań tematu symboliki Apokalipsy na rynku polskim uważamy jeden z rozdziałów („Symbolika Apokalipsy św. Jana”) w monografii M. Karczewskiego *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 50–70.

<sup>92</sup> Sławiński, „Symbol”, 501.

<sup>93</sup> Por. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 32–33.

<sup>94</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 104.

71 razy spotkać partykułę *ὅς* „jakby”, która z jednej strony stanowi wspólną cechę opisów wizji apokaliptycznych, z drugiej może być postrzegana jako świadectwo trudności, na jakie napotykał autor Apokalipsy, aby precyzyjnie przekazać treść, która przekracza możliwości zwyczajnego języka (szczególnie jeśli chodzi o świat transcendentny)<sup>95</sup>.

Wielu badaczy dostrzega trudności w precyzyjnym odszyfrowaniu języka Apokalipsy. Gregory K. Beale uważa, że należy uwzględnić cztery poziomy komunikacji obrazów Apokalipsy: 1) lingwistyczny, który jest skomponowany jako zapis tekstu samego w sobie do czytania lub słuchania; 2) wizjonerski, składający się na aktualne doświadczenie wizjonerskie Jana; 3) odsyłający, który polega na historycznej identyfikacji przedmiotów widzianych w wizji; 4) symboliczny, składający się z tego, co symbole w wizji implikują do historycznych odnośników. Jednym z przykładów, który omawia egzegeta, jest wizja z Ap 13,1-10. Notuje się w niej poziom lingwistyczny (jest ona zapisem tekstu dla czytelników czy słuchaczy). Na poziomie wizjonerski składa się Janowe doświadczenie widzenia Bestii z morza. Na poziomie odsyłającym obraz Bestii z morza odpowiada osobie lub grupom osób, które ukazują się w historii. Bestia jednak nie jest tylko jakimś fotograficznym odzwierciedleniem historycznej siły, ale symbolem ze specyficznym znaczeniem: ludzka siła przeciwstawiająca się Bogu jest demoniczna, prześladowuje lud Boży, bluźni *etc.* Symbol Bestii, jego użycie w Starym Testamencie i inne obrazy związane z Bestią, wzmacniają znaczenie symbolu<sup>96</sup>.

Powstaje jednak pytanie, co należy uwzględnić, aby prawidłowo zinterpretować symbol. Można podać kilka zasad, ale trudno jest sprecyzować ich hierarchię w interpretacji symbolu. Na pewno należy uwzględnić budowę symboli Apokalipsy. Bardzo często nie spotykamy w Apokalipsie pojedynczych symboli, ale pewną ich kumulację w jednym obrazie. Można mówić o symbolicznej kolumnie. Często są one zbudowane na zasadzie kontrastu. Bardzo ważne w interpretacji symboli jest zwrócenie uwagi na ich budowę. Mogą one mieć strukturę ciągłą, tzn. taką, która sprzyja figuratywnemu odwzorowaniu obrazu, lub też przerwana, tzn. taką, która

---

<sup>95</sup> Por. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 53.

<sup>96</sup> Beale, *The Book of Revelation*, 52–53. Nie wszyscy badacze uznają wizjonerski i symboliczny poziom komunikacji.

nie pozwala nam sobie nawet wyobrazić obrazu, dlatego każdy symbol, który się na niego składa, musi być interpretowany oddzielnie i dopiero ta mozaika interpretacji, złożona razem, daje jakieś sensowne wytłumaczenie obrazu<sup>97</sup>. Śledząc interpretację Apokalipsy z perspektywy – wspomnianej już wcześniej – historii oddziaływania tekstu (niem. *Wirkungsgeschichte*), można zauważyć, że wielu artystów nie uwzględniła w swoich dziełach wspomnianej struktury symbolu, odtwarzając dosłownie poszczególne teksty, czego przykładem mogą być wspaniałe drzeworyty do Apokalipsy autorstwa Alberta Dürera. Dzieła sztuki stają się w ten sposób tylko ilustracjami, a nie interpretacjami tekstu.

Przy analizie symboliki Apokalipsy należy uwzględnić skomplikowany i niekiedy trudny do odtworzenia proces powstawania symbolu. Słusznie zauważa M. Karczewski:

Badanie pokładów redakcyjnych tekstu Ap ujawniło, że niektóre istotne dla tej księgi motywy literackie o znaczeniu symbolicznym, zanim osiągnęły ostatnie stadium kompozycji, zostały poddane wielu przeróbkom. Droga od treści zupełnie zewnętrznej dla środowiska biblijnego do Ap prowadziła nierzadko przez proces transformacji pozabiblijnej treści mitycznej w szeroko pojętej kulturze judaistycznej, aż do ostatecznie chrześcijańskiego jej zdefiniowania<sup>98</sup>.

Przykładem może być symbol Smoka z Ap 12, gdzie treści mitologiczne (kananejski mit o walce Baala z Yamem czy Motem, babiloński mit o walce Marduka z Tiamat), które uległy już transformacji w Starym Testamencie (pod imieniem Smoka kryją się historyczni nieprzyjaciele Boga i Jego ludu, np. Egipt i jego faraonowie czy Nabuchodonozor), uzyskują definicję chrześcijańską: symbol wrogości wobec Kościoła nieustannie komunikującego (głoszącego) Chrystusa<sup>99</sup>. Niektórzy badacze zajmowali się związkiem symboliki Apokalipsy z mitem, będącym jednak według nich zjawiskiem szerszym niż symbol. Należy jednak zauważyć, że:

---

<sup>97</sup> Na taką podwójną strukturę symboli Apokalipsy zwraca uwagę U. Vanni (*L'Apocalisse. Ermeneutica*, 55–58).

<sup>98</sup> Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 51.

<sup>99</sup> Por. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 59–60.

Mit nie jest w tym wypadku rozumiany jako opowiadanie nierzeczywiste, niehistoryczne, ale opowiadanie, przy pomocy którego autorzy starają się przybliżyć prawdy, których nie można przekazać drogą prostej komunikacji słownej, które nie dadzą się opisać językiem realistycznym. Narodziny i śmierć, los i przeznaczenie człowieka, jego uzależnienie od sił natury, początek i koniec wszechświata – to sprawy domagające się języka mitycznego. Takim językiem posługuje się Apokalipsa<sup>100</sup>.

W Apokalipsie notuje się także „metamorfozę symboli”: często konfiguracja symbolu nie jest rzeczą stałą, ale ulega pewnej transformacji, dotyczącej jakiegoś wybranego elementu lub całości, np. Wielka Nierządnicza z Ap 17 staje się miastem Babilonią<sup>101</sup> w Ap 18; Małżonka Baranka w 21,9 staje się miastem Jeruzalem w następnym fragmencie<sup>102</sup>. Te transformacje wcale nie muszą świadczyć o tym, że autor Apokalipsy wykorzystał przy tworzeniu obrazów wielorakie źródła. Te różne obrazy po prostu tworzą jedną całość. Bardzo często w tej księdze można zauważyć intencjonalne połączenie rozwoju narracji i dodawanie nowych treści, powiązanych z jakąś figurą symboliczną, której tożsamość nie jest do końca wyjaśniona, tworząc w ten sposób przestrzeń ponadczasową czy uniwersalną<sup>103</sup>. Ma rację G. Biguzzi, kiedy podkreśla, że należy być bardzo ostrożnym w przekazywaniu symboli Apokalipsy w terminach historycznych; to dotyczy nie tylko eschatologii, której precyzyjnych koordynat nie znał ani autor księgi, ani nie znamy my (np. batalia Chrystusa jeźdźca, pierwsze zmartwychwstanie, tysiącletnie królestwo, Jeruzalem Nowe), ale także symboli protologii, o której autor był bardziej poinformowany od nas, a jednak przedstawia ją za pomocą narracji, używając terminów fantastycznych czy mitologicznych (Niewiasta z Ap 12 i jej poród Mesjasza, walka na niebie, ucieczka Niewiasty na pustynię)<sup>104</sup>. Całe przesłanie Apokalipsy jest ponadczasowe i błędem jest zacieśnianie jego sensu jedynie do czasów Cesarstwa Rzymskiego tamtej epoki czy w ogóle do konkretnych wydarzeń i postaci historycznych. Apokalipsa jest

---

<sup>100</sup> Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, 138.

<sup>101</sup> Lepiej mówić o Babilonii, a nie – jak czyni to większość autorów – o Babilonie, gdyż użyty obraz wymaga rodzaju żeńskiego.

<sup>102</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 42.

<sup>103</sup> Por. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 52.

<sup>104</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 43.

bowiem aktualna we wszystkich czasach. Być może, aby uniknąć takiego zacieśniania, które dominuje w historycyzmie, autor Apokalipsy stosuje tak wiele symboli.

Czytając Apokalipsę należy zauważyć, że wiele symboli nie jest tak naprawdę symbolami, co raczej transfiguracją, dzięki której Jan z Patmos wzmacnia charakterystykę różnych postaci. „Baranek nie symbolizuje Chrystusa, ale jest Chrystusem”<sup>105</sup>.

Należy uwzględnić źródła symboliki Apokalipsy. Gregory K. Beale wskazując na trzy główne: Stary Testament (co do tego źródła panuje konsensus wśród naukowców), judaizm oraz Nowy Testament (szczególnie Pisma Janowe oraz Pisma św. Pawła), zauważa, że należy uwzględnić także świat grecko-rzymski, aby poszerzyć spojrzenie na wiele obrazów Apokalipsy<sup>106</sup>. Często dzieje się tak w Apokalipsie, że nie jest możliwe wyodrębnienie dla jednego obrazu jednego źródła. Raz może nim być kultura helleńska, innym razem szeroko pojęta kultura semicka ze Starym Testamentem oraz pozabiblijną apokaliptyką żydowską, innym zaś razem Nowy Testament z pismami Janowymi na czele, jeszcze innym razem źródła należy szukać w kilku tradycjach jednocześnie (np. obraz Smoka z Ap 12). Powinno się jednak pamiętać, że są obrazy w Apokalipsie, które stworzył sam autor (takim symbolem jest Bestia wychodząca z ziemi w Ap 13,11nn). Nie można zapomnieć, że symboliczny język tej księgi może mieć także związek z przeżyciami mistycznymi wizjonera z Patmos<sup>107</sup>. Należy pamiętać, że większość symboli Apokalipsy pozostaje bardzo ściśle złączona z tradycjami religijnymi. Każda grupa religijna ma swój świat symboli i aby właściwie odczytać symbol, nie można stracić z horyzontu owego związku ze źródłem<sup>108</sup>. W przeciwnym bowiem razie w interpretacji można zejść na manowce. Współczesny człowiek żyje w kontekście kryzysu wielkich tradycji, co powoduje, że w interpretacji symboli może ulec pokusie subiektywnych odczuć („coś mi się wydaje”; „odczuwam to w ten sposób”, „mam takie skojarzenia”) i w ten sposób całkowicie odejść od oryginalnego znaczenia

---

<sup>105</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 42.

<sup>106</sup> Beale, *The Book of Revelation*, 58. Na temat wpływów greckich w Apokalipsie zob. Wojciechowski, „Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana”, 115–124.

<sup>107</sup> Na ten temat zob. Vanni, „Linguaggio, simboli”, 5–28, 473–501. Należy zauważyć, że wielcy mistycy, aby opisać swoje przeżycia bardzo często korzystali z obrazów biblijnych.

<sup>108</sup> Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 168.

## Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę

danego symbolu, dlatego też czytelnik powinien korzystać z komentarzy do Apokalipsy, aby właściwie zrozumieć nagromadzone w niej symbole. Jest ona księgą, która zaprasza do powrotu do źródeł.

W końcu trzeba spojrzeć na sposób komunikacji treści symbolicznych w Apokalipsie. Na podstawie treści księgi nie da się zaprzeczyć uwadze M. Karczewskiego:

[...] autor Ap intencjonalnie stymuluje słuchacza czy czytelnika do podjęcia wysiłku szczególnej koncentracji w niektórych, wybranych przez siebie momentach narracji. Zaprasza go do współuczestnictwa w spotkaniu z niezwyklej treścią Ap. Dotyczy to także symboliki Ap<sup>109</sup>.

Przykładami takiego stanu rzeczy są chociażby dwa teksty z Ap 13, które kończą dwie wizje (już je przywoływaliśmy). Jeden z nich to 13,9, który jest umiejscowiony na końcu wizji Bestii wychodzącej z morza (13,1-9): „Jeśli kto ma ucho, niechaj posłyszysz. Jeśli kto do niewoli jest przeznaczony, idzie do niewoli, jeśli kto na zabicie mieczem, musi być mieczem zabity. Tu się okazuje wytrwałość i wiara świętych”. Drugi zaś tekst to wiersz 13,18, kończący wizję Bestii wychodzącej z ziemi: „Tu jest potrzebna mądrość. Kto ma rozum, niech liczbę Bestii policzy: liczba ta bowiem człowieka. A liczba jego: sześćset sześćdziesiąt sześć”. Jeden i drugi tekst przerywa nić narracyjną. Można je potraktować jako zaproszenie skierowane do wspólnoty, aby ta zastanowiła się nad konsekwencjami, jakie płyną z obydwu wizji dla niej samej<sup>110</sup>.

Wiele symboli tej księgi posiada bardzo silne zabarwienie kontrastujące, wywołujące przeciwne reakcje odbiorców, np. w Ap 12 zestawienie obok siebie znaku Niewiasty i Smoka może budzić przeciwstawne reakcje odrzucenia i obawy wobec Smoka oraz współczucia i poparcia dla Niewiasty<sup>111</sup>.

Innym problemem jest klasyfikacja symboli księgi Apokalipsy. Chyba najbardziej klarowną propozycję przedstawił U. Vanni. Wyróżnia on następujące rodzaje symboli: kosmiczne, kataklizmy kosmiczne, antropologiczne, teriomorficzne, chromatyczne i numeryczne<sup>112</sup>. Pewnej modyfikacji tego podziału dokonał M. Karczewski, który połączył w jedną całość dwie

<sup>109</sup> Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 52.

<sup>110</sup> Na ten temat zob. Kotecki, „«Tu jest potrzebna mądrość» (Ap 13,18)”, 254–257.

<sup>111</sup> Por. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 53.

<sup>112</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 34–55.

pierwsze kategorie i zaproponował następujące typy symboli: kosmiczny (to wszystkie obrazy, które dotyczą różnych sektorów stworzonego świata: niebo, ziemia, słońce, księżyc, gwiazdy; kataklizmy kosmiczne: słońce, które traci swój blask; księżyc, który staje się krwią; gwiazdy, które spadają z nieba), antropologiczny (to wszystko, co dotyczy człowieka i jego świata: jego wygląd, ubiór, postawy, zachowanie, środowisko, sytuacje życiowe *etc.*), teriomorficzny – dotyczących symboliki opisanej za pomocą obrazów zwierząt (smok, szarańcza, bestie, lew, baranek), kolorów (można w Apokalipsie wyróżnić pięć kolorów głównych: biały, złoty, ognisto-szkarłatny, trupioblady i czarny) oraz liczb (liczy 3; 3,5; 4; 7; 10; 12; 24; 666; 42; 1260; 144 000)<sup>113</sup>. Omówienia poszczególnych rodzajów symboli dokonamy w trakcie naszego komentowania Apokalipsy. W tym miejscu odsyłam czytelnika do monografii M. Karczewskiego<sup>114</sup>.

Giancarlo Biguzzi zauważył, że symbole Apokalipsy nie są rzucane tak sobie (przypadkowe), nie są arbitralne czy postawione w jakiejś anarchii, ale „mają zawsze sens i motywację”<sup>115</sup>, ich usytuowanie i konstrukcja jest przemyślana. Nie zostały jednak one zastosowane, aby ukryć przesłanie tej księgi przed przeciwnikami (wrogami, prześladowcami *etc.*), ale po to, aby pobudzać, prowokować, zatrzymać. Autor Apokalipsy w wielu miejscach przedstawia przy użyciu symboli świat, który wymyka się czytelnikowi spod kontroli jego logiki czy doświadczenia. Niektóre obrazy – jak to już zauważyliśmy – przekraczają możliwości naszej wyobraźni. Nie są jednoznaczne. Dzięki temu ofiarowują czytelnikowi możliwość nieustannej ich aktualizacji i tym samym aplikowania ich do sytuacji czy kontekstu, w którym żyje każdy czytelnik<sup>116</sup>. W tym sensie Apokalipsa jest księgą *metahistoryczną*, a jej symbole są nieśmiertelne.

## **5. Wspólnota zanurzona w swoim „tu” i „teraz”**

Apokalipsa św. Jana rodzi się – jak już zauważyliśmy – w kontekście liturgicznym. Jest dana wspólnocie zebranej na coniedzielnym celebrowaniu

<sup>113</sup> Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 59.

<sup>114</sup> Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 59–70. Zob. także Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, 150–158.

<sup>115</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 42.

<sup>116</sup> Por. Rojas Gálvez, *Los símbolos del Apocalipsis*, 113.



Zmartwychwstałego. Aby jeszcze lepiej zrozumieć przesłanie Apokalipsy należy uwzględnić nie tylko *Sitz im Leben* liturgiczne, ale także życiowe czy egzystencjalne wspólnoty<sup>117</sup>. Wspólnota zebrana na liturgii nie jest bowiem rzeczywistością abstrakcyjną, ale żyje w konkretnym „tu” i „teraz”.

Na pewno bardzo użyteczne jest prześledzenie uwarunkowań historycznych i społecznych związanych z siedmioma wspólnotami wymienionymi w Apokalipsie, tj. Efezem, Smyrną, Pergamonem, Tiatyrą, Sardes, Filadelfią i Laodyceą. Tutaj czytelnik Apokalipsy może sięgnąć do prac Williama M. Ramsaya, Colina J. Hemera, Elżbiety Jastrzębowskiej, Romana Tkacza czy Romana Bogacza<sup>118</sup>. Analizując poszczególne listy, zobaczymy blaski i cienie historycznych wspólnot chrześcijańskich.

Na *Sitz im Leben* wspólnoty kościelnej można spojrzeć jednak szerzej. Większość badaczy przyjmuje, że Apokalipsa w swoim ostatecznym kształcie powstała w ostatnich latach panowania cesarza Domicjana, około 95 r. po Chr. Oczywiście można znaleźć w niej elementy, które wskazywałyby na wcześniejszą datę (czasu Nerona)<sup>119</sup>. Badacze dość powszechnie wysuwali tezę, że Apokalipsa jest księgą pocieszenia dla chrześcijan żyjących w trudnych czasach prześladowań. Dane historyczne nie potwierdzają do końca tezy o powszechnych i systematycznych prześladowaniach chrześcijan w I w. po Chr., co nie oznacza oczywiście, że nie mogło być prześladowań o charakterze lokalnym. Prześladowania za czasów Nerona, opisane przez Henryka Sienkiewicza w *Quo vadis*, według wiedzy historycznej, nie wyszły poza Rzym. O prześladowaniach za czasów Domicjana także nie wiadomo zbyt dużo. Wielu badaczy łączy prześladowania z odmową chrześcijan udziału w kulcie imperialnym za czasów Domicjana<sup>120</sup>. Dane historyczne wskazują, że taki pogląd jest wielce przesadzony. Domicjan, o którym pisano, że kazał tytułować się jako „dominus et deus noster” („pan i bóg nasz”) nie był raczej pierwszym cesarzem żądającym, aby rozpoznawano w nim *deus praesens*. Wspomniane tytuły były w użyciu długo przed cesarzem

---

<sup>117</sup> Na ten temat zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 25–205.

<sup>118</sup> Zob.: Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*; Hemer, *The Letters to the Seven Churches*; Jastrzębowska, *Miasta Apokalipsy*; Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*; Bogacz, *Chrytusowe wskazania*.

<sup>119</sup> Na temat datowania powstania Apokalipsy zob. Aune, *Revelation 1–5*, LVI–LXX; Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 52–55.

<sup>120</sup> Na temat kultu imperialnego i jego śladów w Apokalipsie zob. Friesen, *Imperial Cults*; Marzec, *Apokalipsa św. Jana wobec kultu imperialnego*.

Domicjanem<sup>121</sup>. Nie da się jednak zaprzeczyć, że świat, który prezentuje Apokalipsa, jest jednak wrogi chrześcijanom. Świadczą o tym przesłanki obecne w samym tekście Apokalipsy. W księdze mówi się o ucisku (gr. *thlipsis*) doświadczanym przez chrześcijan (1,9; 2,9.10; 7,14)<sup>122</sup>. Jak to wynika z kontekstów użycia rzeczownika *thlipsis*, słowo to wskazuje na cierpienie czy trudności, które pochodzą od środowiska, w którym żyją chrześcijanie. Oni idą „pod prąd” temu środowisku, co powoduje wrogie reakcje z jego strony. Dla niektórych autorów „ucisk” jest związany z doświadczeniem spowodowanym odmową uczestnictwa w kulcie imperialnym. Autor Apokalipsy wspomina także o pobycie Jana na wyspie Patmos (1,9). Kontekst tej wypowiedzi wskazuje, że był to raczej karny pobyt, spowodowany głosem słowa Bożego (Dobrej Nowiny) i nie jest do końca ważne, jaki rodzaj kary odbywał Jan na Patmos, czy była to *damnatio ad metala, deportatio in insulam, relegatio in insulam*, czy też został skazany jako *vagabondus* lub *peregrinus*<sup>123</sup>. Apokalipsa mówi także o męczennikach. Na pewno zalicza się do nich Antypas z Pergamonu, określony jako „wierny świadek” Jezusa (2,13). O męczeństwie mówi się także w 6,9-10, gdzie znajduje się pytanie męczenników: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi” (6,10), które otrzymuje odpowiedź w 19,2, gdzie Bóg jest wychwalany za to, że „osądził Wielką Nierządnicę, co znieprawiała nierządem swym ziemię i zażądał od niej kary za krew swoich sług”. Prześladowcami chrześcijan w Apokalipsie są: Smok, tj. Szatan (12,17b), Bestia wychodząca z morza (12,7), Bestia wychodząca z ziemi (12,15), Wielka Nierządnica – Babilonia – Wielkie Miasto (17,6). Pierwsza Bestia reprezentuje potęgę polityczną, druga zaś propagandę tej potęgi. Za pomocą tych dwóch Bestii Szatan aktualizuje swoje pragnienie zajęcia miejsca Boga. Adoracja pierwszej Bestii, jak już pisałem:

[...] w czasach Ap pozwala myśleć o różnych praktykach kultu imperialnego. Państwu, które pragnie być adorowane, nie chodzi wyłącznie o formalne praktyki kultu. Ono chce wpływać w sposób absolutny

<sup>121</sup> Zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 36–37.

<sup>122</sup> W Ap 2,22 „ucisk” jest widziany jako kara Boża.

<sup>123</sup> Na temat wszystkich tych możliwości zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 49–52.

## Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę

na wszystkie wymiary życia ludzkiego, by zająć miejsce przynależne jedynie Bogu. [...]. Trzeba jednak pamiętać, jak słusznie zauważa Giblin, że Imperium Rzymskie reprezentuje w wizji apokaliptycznej typ jakiegokolwiek potęgi deifikującej siebie, która przeciwstawia się Bogu i Jego ludowi<sup>124</sup>.

Apokalipsa, jak żadne inne dzieło Nowego Testamentu, reprezentuje bardzo negatywny stosunek do władzy świeckiej, zwłaszcza Cesarstwa Rzymskiego. Trzecią siłą przeciwstawiającą się chrześcijanom jest konsumpcyjny styl życia, otwarty tylko na jego wymiar horyzontalny, który w Apokalipsie jest ukazany w symbolu Wielkiej Nierządnic<sup>125</sup>. W czasach Apokalipsy pod tym obrazem kryło się na pewno Imperium Rzymskie (nie przez przypadek Wielka Nierządnicą jest przedstawiona jako miasto na siedmiu wzgórzach [17,9], które rządzi królami ziemi [17,9], i nazywana Babilonią, która to nazwa, jako kryptonim Rzymu, występuje w źródłach z końca I w.: 4 *Ezd* 3,1-2.28-31; 2 *Ba* 10,1-3; 1 *P* 5,13). Księga Apokalipsy jest świadectwem narastającego napięcia w relacjach chrześcijan do imperium i tego wszystkiego, co ono ze sobą niesie. Chodzi tutaj o dwa światy czy systemy całkowicie heterogeniczne. Nawet jeśli według świadectw historycznych w I w. po Chr. nie było masowych prześladowań chrześcijan, to nie jest jednak wykluczone, że chociaż „Apokalipsa mogła prześladowania wyolbrzymić i połączyć represje faktyczne z oczekiwanymi”<sup>126</sup>, to jednak przekazuje wspólnocie przesłanie o konieczności przyjęcia heroicznej postawy w konfrontacji ze wspomnianym wyżej systemem. Innymi słowy jest ona zaproszeniem do męczeństwa<sup>127</sup>. Podsumowując opracowanie na temat historycznego „siedliska życiowego” Kościoła w Apokalipsie, napisałem:

Kościół Apokalipsy żyje w świecie, który autor określa jako system wykluczający Boga ze wszystkich dziedzin życia. Słusznie zauważa Vanni: „Chrześcijanin musi przede wszystkim być świadomy siły, jaką przedstawia porządek ziemski, któremu on się przeciwstawia. Chrześcijanin nie musi się kryć z tym, co ma uczynić z państwem, które

---

<sup>124</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 81.

<sup>125</sup> Zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 81–94.

<sup>126</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 54.

<sup>127</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 105.

każe się uwielbiać (pierwsza «bestia» z Ap 13,1-10), z propagandą, która ją ożywia (druga «bestia» z Ap 13,11-17), z ośrodkami władzy («królowie ziemscy»). Wszystkie te siły o negatywnym znaczeniu stwarzają groźny, jednolity kontekst, który sięga swymi korzeniami wręcz szataństwa i znajduje swój ostatni wyraz w konsumpcyjnym mieście Babilonii”. Temu porządkowi ziemskiemu zostaje przeciwstawiony porządek Chrystusa, który w Ap zostaje oddany przez obraz Niewiasty-Oblubienicy. Ani państwo, które chce odbierać boską cześć, ani system konsumpcyjny i zsekularyzowany nie może być Bogiem. Porządek Chrystusa stoi w opozycji nie tylko do całego ekonomiczno-religijnego świata pogańskiego, ale także do tych wszystkich chrześcijan, którzy poszli na kompromis (tzn. przyjęli postawę Nierządniczy) i stali się w ten sposób częścią tego systemu<sup>128</sup>.

## **6. Fundament teologiczny Apokalipsy: proklamacja dotycząca historii**

Na tle przedstawionego *Sitz im Leben* można pokusić się o stwierdzenie, że Apokalipsa jest niczym innym jak ewangeliczną proklamacją dotyczącą historii. Przesłanie całej księgi jest jasne: Bóg jest Panem historii. On wszedł w historię ludzką nieodwracalnie przez swojego Syna Jezusa Chrystusa, w którym podarował światu zbawienie. Jezus jest przedstawiony w Apokalipsie jako zwycięzca<sup>129</sup>. Zwycięstwo Chrystusa, które dokonało się w Jego misterium paschalnym jest definitywne, chociaż jego skutków do końca jeszcze nie widać. Ono osiągnie swój finał w końcowej batalii Jezusa przeciw siłom zła (19,11–20,5). Chrześcijanie zwyciężają wspomniani wyżej system tylko i wyłącznie dzięki mocy, która płynie z paschalnego misterium Jezusa (por. 7,14; 12,11). Nie przez przypadek dwie części Apokalipsy (o tym będziemy mówić za chwilę) otwierają dwie wizje: Ap 1,9-20 i Ap 4–5, które przekazują słuchaczom nic innego jak teologiczny fundament zrozumienia rzeczywistości, w której żyją chrześcijanie. Żadna rzeczywistość nie wyrывa się spod panowania Boga i Baranka (Jezusa Zmartwychwstałego), stąd może w Apokalipsie tak liczne – jak w żadnej innej księdze Nowego

<sup>128</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 119.

<sup>129</sup> Na ten temat zob. Kotecki, „Prawdziwi zwycięzcy”, 243–267.

## Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę

Testamentu – nagromadzenie czasowników w formie strony biernej, którą możemy zinterpretować jako *passivum theologicum* lub *divinum*, tzn. taką formę, w której podmiotem czynności jest sam Bóg. Jest to szczególnie zaskakujący w tych miejscach Apokalipsy, gdzie opisywane są najróżniejsze plagi, kataklizmy, pojawienie się szatańskich istot (opowiemy o tym w dalszej części książki). Nie mamy wątpliwości, że dotykamy w Apokalipsie tajemnicy Bożej Opatrzności, która jest nie tylko wiedzą Boga o przyszłych losach świata i każdego z nas, ale oznacza Jego moc, która kieruje światem i jemu przewodzi<sup>130</sup>. Cała Apokalipsa przeczy współczesnemu pojmowaniu świata, o którym mówił papież Benedykt XVI w pierwszej części *Jezusa z Nazaretu*:

Dzisiaj Biblia jest bardzo często poddawana kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii, zatem wszystko, co odnosi się do Boga, należy lokować na obszarze podmiotu. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może czynić i co my zrobić chcemy lub powinniśmy<sup>131</sup>.

Współczesny spór wokół Boga jest sporem o to, kim jest Bóg. „To zmaganie się z problemem obrazu Boga”<sup>132</sup>. W Apokalipsie możemy znaleźć odpowiedź na to pytanie, odpowiedź, która jest – według nas – fundamentalnym przesłaniem tej księgi. Czytając ją należy o tym przesłaniu pamiętać. Bóg w Apokalipsie to nie jest bóg deistów, ale Bóg żywy, Bóg wiary biblijnej, Bóg, który niepokoi, może wyprowadza z komfortu pozornej równowagi i stawia wymagania. Tylko uwzględniając wyżej wymienioną przesłankę teologiczną, która w Apokalipsie staje się jednocześnie chrystologiczną (jest to przykład teocentryzmu chrystologicznego), można uniknąć w lekturze tej księgi niebezpieczeństwa „hermeneutyki zlaicyzowanej”, pozwalającej patrzeć na tekst biblijny tylko i wyłącznie jako na tekst z przeszłości, który należy badać jak każdy inny tekst starożytny, odróżniając źródła, określa-

---

<sup>130</sup> Taką definicję Opatrzności Bożej znaleźć można w: Lehner, *Bóg nie jest miły*, 54.

<sup>131</sup> Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, 43.

<sup>132</sup> Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, 43.

jąc formy czy zabiegi literackie, zapominając przy tym o występowaniu pierwiastka Bożego w ludzkich dziejach<sup>133</sup>.

## **7. Na koniec jeszcze kilka słów o literackiej strukturze księgi**

Zanim zaczniemy czytać tekst Apokalipsy, uczynimy jeszcze kilka uwag dotyczących struktury księgi. Apokalipsa jest tekstem narracyjnym i aby ją do końca zrozumieć należy mieć ideę dotyczącą jej planu literackiego, który w niczym nie przekreśla realizmu doświadczeń wizyjnych czy mitycznych wizjonera z Patmos. Księga Apokalipsy, wbrew opinii niektórych egzegetów, jest dziełem jednolitym, poprzedzonym prologiem (1,1-8) i zakończonym epilogiem (22,6-21), które wzajemnie sobie odpowiadają (są niemal lustrzanymi odbiciami). Całą Apokalipsę można podzielić na dwie części: 1,9–3,22 i 4,1–22,5, różniące się – i to znacznie – pod względem długości. Miejscem ulokowania pierwszej z nich jest mała wyspa Patmos, i ta część pokrywa się w dużej mierze z listami do siedmiu Kościołów, stąd wielu badaczy nazywa ją częścią epistolarną Apokalipsy. Uwzględniając jej tematykę można by było ją zatytułować: „Chrystus i siedem Kościołów Azji”. Składają się na nią: wizja Zmartwychwstałego lub „niedzielne spotkanie z Jezusem zmartwychwstałym”<sup>134</sup>, które dotyczy zarówno Jana, jak i zgromadzenia liturgicznego (1,9-20), oraz siedem listów do Kościołów czy przesłanie Jezusa zmartwychwstałego do siedmiu Kościołów (2,1–3,22).

Druga część księgi, której struktura jest już bardziej skomplikowana, rozgrywa się w niebie i tematycznie można by było określić ją jako „Plan i działanie Boga w historii”<sup>135</sup>. Cała struktura Apokalipsy, zarówno jej pierwsza, jak i druga część, jest zdominowana przez liczbę siedem, która w symbolice arytmetycznej wskazuje na pełnię: mamy siedem listów do Kościołów Azji (1,11; 2,1–3,22); siedem jest pieczęci zamykających zwój – książeczkę (6,1–8,1); słyhać dźwięk siedmiu trąb (8,7–11,15); i w końcu mamy wyłanie zawartości siedmiu czasz (16,2-17). Uwzględniając tę specyfikę, badacze dostrzegają w Ap 4,1–22,5 części, które nazywają sekcjami. Na początku

---

<sup>133</sup> Na niebezpieczeństwo „hermeneutyki zlaicyzowanej” zwraca uwagę Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* (nr 35).

<sup>134</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 9.

<sup>135</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 26.

mamy wizję tronu, Baranka oraz przekazanie Mu zwoju zapieczętowanego na siedem pieczęci (4,1–5,14). Niektórzy nazywają ten ustęp „sekcją wprowadzającą”<sup>136</sup>. Cała wizja, podobnie jak to miało miejsce w pierwszej części (1,9-20), jest wprowadzeniem do całej drugiej części księgi i zarazem oferuje ono klucz hermeneutyczny do jej głębszego zrozumienia. Można powiedzieć, że jest to fundament teologiczny drugiej części. Następnie rozpoczyna się „sekcja pieczęci”, którą można nazwać „sekcją zwoju i objawienia Baranka” (6,1–7,17). Składa się na nie otwieranie przez Baranka kolejnych pieczęci zwoju. Otwarcie ostatniej, siódmej pieczęci (8,1) jest wprowadzeniem czy przejściem do następnej sekcji – „sekcji trąb”, której głównym tematem jest terapeutyczne działanie Boga przeciwko idolatrii (8,1–11,14). Ostatnia trąba (11,15) wraz z „trzecim biada” (dwa poprzednie „biada” są złączone z dźwiękami piątej i szóstej trąby) rozpoczyna kolejną sekcję, zwaną sekcją znaków (11,15–16,16): znaku Niewiasty (12,1), znaku Smoka (12,3), znaku siedmiu aniołów trzymających siedem czasz z plagami (15,1), które są skierowane przeciwko idolatrii Bestii. Ostatnia czasza (16,17) wprowadza narrację do sekcji końcowej (16,17–22,5), która skupia się tematycznie na osądach Boga: nad Wielką Nierządnicą (17,1–19,10), nad dwoma Bestiami, Smokiem, śmiercią i krainą umarłych (19,11–21,8), oraz na wizji Niebiańskiej Jerozolimy (21,9–22,5)<sup>137</sup>.

Apokalipsa jawi się zatem jako spójne opowiadanie, chociaż nie brakuje w nim miejsc, które na pierwszy rzut oka przerywają nić narracyjną, wystarczy wspomnieć wizję dwóch świadków (11,1-13) czy dialog liturgiczny w 19,1-10. Te przerwy zmuszają czytelnika (i musiały zmuszać także pierwszych słuchaczy) do pewnego rodzaju zatrzymania się w lekturze, być może do uczynienia miejsca jakimś czynnościom liturgicznym, a być może do zostawienia miejsca na medytację<sup>138</sup>. Właśnie te przerwy pozwalają wczuć się w całą atmosferę tej księgi, która może stać się przedmiotem analizy w świetle teorii komunikacji.

Czytając Apokalipsę nie można zapomnieć, że jest to tekst narracyjny, opowiadanie. Słusznie zauważa Zdzisław Pawłowski, że kluczem do lektury wszelkich opowiadań jest rozumowanie narracyjne, przez które

<sup>136</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 9.

<sup>137</sup> Taką strukturę proponują: U. Vanni (*La struttura letteraria dell'Apocalisse*) oraz G. Biguzzi (*I settenari nella struttura dell'Apocalisse*).

<sup>138</sup> Por. Simoens, *Apocalisse di Giovanni*, 77.

rozumie się: „umiejętność konstruowania znaczenia przez opowiadanie, obejmująca także zdolność do słuchania i rozumienia ludzkich historii”<sup>139</sup>. W rozwinięciu tego stwierdzenia Z. Pawłowski przywołuje stanowisko żydowskiego myśliciela Waltera Beniamina, który uważał, że sztuka opowiadania jest najbardziej adekwatnym sposobem przekazywania doświadczeń. Pawłowski kontynuuje:

W opowiadaniu bowiem nie przekazuje się jakiegos zbioru informacji na określony temat, lecz dochodzi w nim do twórczej wymiany tego, co należy do istoty ludzkiej egzystencji. Wspomniany wyżej Walter Benjamin sugeruje, iż ludzie wyobrażają sobie tego, kto opowiada jako kogoś, kto przychodzi z daleka, kto zdaje relację z przebytej podróży i mówi o krainach, które widział, o zdarzeniach które przeżył. Do tego opisu narratora doskonale pasuje Biblia, która dla wielu współczesnych, przede wszystkim zaś dla młodzieży jest w dużym stopniu krainą jeszcze niezbadaną, a przemawiający w niej głos rzeczywiście przychodzi z daleka (zarówno w sensie czasowym, jak i przestrzennym) i opowiada o podróży przez ludzkie dzieje, z głębi doświadczenia, wyłaniającego się ze spotkania w historii między Bogiem a człowiekiem. Jeszcze raz podkreślmy: w lekturze biblijnych opowiadań nie dochodzi do przekazywania wiedzy, lecz do twórczej wymiany doświadczeń. A celem tej wymiany jest dążenie do dobrego życia. Ono z kolei potrzebuje mądrej rady, ta zaś wpleciona jest w tkanę realnego usytuowania każdej ludzkiej osoby w świecie. Rada, o której tutaj mowa, stanowi nie tyle odpowiedź na konkretne pytania, ile zawiera pewną propozycję, odnoszącą się do opowiadanej historii własnego życia. Dlatego też ktoś, kto poszukuje mądrej rady, musi w pierw być zdolnym do opowiedzenia swej historii<sup>140</sup>.

Narrator w Apokalipsie utożsamia się z Janem, który przebywając na wyspie Patmos doświadcza czegoś niezwykłego (nie rozstrzygamy w tym miejscu, czy było to widzenie, czy doświadczenie mistyczne, czy zwykła medytacja nad tekstami Starego Testamentu), czym chce się podzielić ze swoimi siostrami i braćmi w wierze. Jest to dzielenie się swoim doświad-

<sup>139</sup> Pawłowski, „Biblijne podstawy formacji”, 221.

<sup>140</sup> Pawłowski, „Biblijne podstawy formacji”, 222–223.



czeniu. Przekazując im to swoje doświadczenie, zaprasza ich w tę samą podróż, która w zetknięciu z ich doświadczeniem, zarówno wspólnotowym, jak i indywidualnym, staje się tą samą podróżą, ale wcale nie taką samą. Komentując Apokalipsę według zaproponowanej struktury, będziemy mieli możliwość uchwycenia jej nici narracyjnej i głębszego zrozumienia jej przesłania, i tym samym wejścia w doświadczenie Jana z Patmos.

Na sam koniec należy jeszcze zwrócić uwagę na jedną rzecz. Po przeczytaniu tego rozdziału być może wyda się on wielu czytelnikom zbyt techniczny. Przedstawione kryteria są jednak bardzo ważne, aby w interpretacji tej – nie wahamy się powiedzieć – najtrudniejszej księgi Biblii nie zejść na manowce hermeneutyczne. Wszystko to jednak nie zaprzecza temu, co jest przekonaniem wyrażonym już w samym prologu księgi, że jest ona słowem Bożym. Każdy, kto przystępuje do jej odszyfrowania, powinien uwzględnić zalecenie Papieskiej Komisji Biblijnej skierowane do egzegetów katolickich, przypomniane przez papieża Benedykta XVI w adhortacji *Verbum Domini*:

W swojej pracy interpretacyjnej egzegeci katolicy nie powinni nigdy zapominać, że tym, co interpretują jest słowo Boże. Ich zadanie nie kończy się wraz z rozróżnieniem źródeł, określeniem form lub wyjaśnieniem zabiegów literackich. Cel ich pracy zostaje osiągnięty dopiero wtedy, gdy wyjaśnią sens tekstu biblijnego jako aktualnego słowa Bożego<sup>141</sup>.

W tym stwierdzeniu kryje się ponadczasowy charakter całej Biblii. Ponadczasowa jest także Apokalipsa.

---

<sup>141</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 33.

## Początek „Objawienia Jezusa Chrystusa” (Ap 1,1-8)

Większość badaczy uważa, że trzy pierwsze wiersze Apokalipsy stanowią prolog do całej księgi. Słuszniej byłoby dołączyć jednak do niego jeszcze ustęp 1,4-8, który jest ukonkretnieniem pierwszego błogosławieństwa Apokalipsy: „Szczęśliwy ten, kto odczytuje i ci, którzy słuchają słów proroctwa i wcielają w życie to, co w nim napisane, ponieważ chwila jest bliska” (Ap 1,3). Mielibyśmy zatem w prologu rozszerzony tytuł, który chce powiedzieć prawie wszystko o księdze (1,1-2), pierwsze błogosławieństwo, uzasadnione (gr. *gar* „bowiem”) stwierdzeniem o bliskości czasu (gr. *ho kairos*) właściwego na podejmowanie decyzji (jakich, zobaczymy w trakcie lektury), oraz liturgiczne bądź – jak chce Giancarlo Biguzzi, podkreślający obecność formy epistolarnej Apokalipsy – „epistolarne otwarcie”<sup>1</sup>. W Ap 1,4-8 staje przed nami wspólnota chrześcijańska w akcie liturgicznym, stąd cały ustęp możemy potraktować – jak to już zauważyliśmy – jako dialog liturgiczny początkowy. Zaczniemy od trzech pierwszych wierszy. Tekst jest następujący:

**1,1** Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg, aby ukazał swoim sługom {Am 3,7} to, co musi się wydarzyć wkrótce {Ap 1,19; 4,1; 22,6; Dn 2,28n} i oznajmił [to], przez posłanego swego anioła {Ap

22,16}, słudze swemu Janowi. **2** Ten potwierdził, że to, co widział jest Słowem Boga {Ap 1,9; 6,9} i świadectwem Jezusa Chrystusa {Ap 19,10; 1 J 1,1-3}. **3** Błogosławiony {Ap 14,13; 16,15; 19,9; 20,6;

<sup>1</sup> Na ten temat zob. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 22.

## Początek „Objawienia Jezusa Chrystusa” (Ap 1,1-8)

22,7,14} ten, kto odczytuje i ci, którzy słuchają słów prorocstwa i wcielają w życie | to, co w nim napisane {Ap 22,18}, ponieważ waż chwila jest bliska {Ap 22,10}.

Pierwsze trzy wiersze Apokalipsy są syntetycznym wprowadzeniem, które jest nieodzowne do zrozumienia zarówno zawartości księgi, jej nadprzyrodzonego pochodzenia, jak i faktu, że jest ona przeznaczona do publicznego odczytywania i słuchania<sup>2</sup>. Wraz z dialogiem liturgicznym początkowym (1,4-8) można na nie spojrzeć jako na narracyjną bramę teologiczną i chrystoprophetyczną całej księgi. Główne tematy teologiczne przedstawione w tych wierszach zostaną podjęte i rozwinięte w kolejnych obrazach księgi.

Pierwsze słowo prologu w języku greckim brzmi *apokalipsis*. Oznacza ono „objawienie”, tzn. odkrycie czegoś, co do tej pory było ukryte i niejawne, a co dzięki tej księdze, stanie się odkryte. Wcale jednak nie musi chodzić o jakieś rzeczywistości tajemne (ezoteryczne), ale o to wszystko, czego człowiek na pierwszy rzut oka nie dostrzega w otaczającej go rzeczywistości, w swojej relacji do Boga, do otaczającego go świata. Uprzedzając dalszą część naszego komentarza, możemy powiedzieć, że chodzi o odkrycie działania Boga w całej historii ludzkiej, obecność tego pierwiastka Bożego (elementu boskiego) w ludzkich dziejach. Wyraz *apokalipsis* wraz z imieniem „Jezus Chrystus” przybiera uroczystą formę tytułu całego dzieła. Nigdy przedtem w literaturze słowo „apokalipsa” nie zostało użyte jako tytuł księgi. To słowo dało imię samej księdze Jana, a także, od początku XIX w., całemu gatunkowi literatury.

Jest to objawienie Jezusa Chrystusa. Źródłem objawienia pozostaje jednak Bóg („które dał Mu Bóg”). Jezus jest przekazicielem objawienia do ludzi. Jednak zarazem jest to objawienie o Nim: sam Jezus jest także przedmiotem tego objawienia<sup>3</sup>. Zatem wyrażenie „Jezus Chrystus” w dopełniaczu możemy traktować bądź jako *genetivus subiectivus* („Jezusa Chrystusa”), bądź jako *genetivus auctoris* (Jezus jest aktywnym podmiotem, który aktualizuje przejście objawienia od Boga do ludzi), bądź jako *genetivus obiectivus* („o Jezusie Chrystusie”), bądź nawet jako *genetivus mixtus* (łączy w sobie wszystkie wymienione propozycje). W narracji pojawiają się inne postaci, które stają się narzędziami, za pomocą których objawienie dotrze do

<sup>2</sup> Por. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 107, 109.

<sup>3</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 29–30.

konkretnych ludzi: słudzy Jego, anioł Jego, sługa Jego Jan. W kontekście całego prologu wydaje się, że mamy do czynienia z dwoma ciągami objawieniowymi: Bóg – Jezus – słudzy oraz Jezus – anioł – Jan (sługa Jezusa). Jezus jest głównym mediatorem objawienia, natomiast jego adresatami są słudzy, wśród których zostaje wyróżniony Jan. Ci słudzy, podobnie jak sam Jan, są ukazani w Apokalipsie przede wszystkim jako prorocy (por. Ap 22,9). Nie są to prorocy w sensie dość powszechnie przyjmowanego spojrzenia na proroków w Biblii, tj. jako osoby, które przewidują przyszłość, ale jako ci, którzy przekazują słowo Boga i patrzą na całą otaczającą rzeczywistość w świetle tego słowa. Jan w całej Apokalipsie nigdzie nie jest nazywany prorokiem, ale włączenie go do grona „jego braci proroków” w Ap 22,9 sugeruje, że jest prorokiem. To na nim powtarza się chociażby ryt inwestytury prorockiej, której doświadczył Ezechiel (Ap 10,8-11). Z dużym prawdopodobieństwem prorocy stanowili specjalną grupę we wspólnotach kościelnych Azji Mniejszej, co nie przekreśla spojrzenia Apokalipsy na cały Kościół jako wspólnotę prorocką<sup>4</sup>. O obecności proroków w zgromadzeniach chrześcijańskich świadczą także inne teksty Nowego Testamentu, zwłaszcza te z Dziejów Apostolskich (11,27-28; 13,1-3; 15,32; 21,9.10-11) czy Pism Pawłowych (1 Kor 11,4-5.12-14; Ef 4,11). Nie jest jednak wykluczone, że „słudzy Jego” (zaimek „jego” może odnosić się zarówno do Boga, jak i Jezusa Chrystusa) wskazuje – podobnie jak w innych miejscach księgi (por. 2,20; 7,3; 19,2.5; 22,3.6) – ogólnie na wierzących. Zatem nie mielibyśmy dwóch ciągów objawieniowych, ale jeden: Bóg – Jezus – wierzący, natomiast ustęp: „i oznajmił [to], przez posłanego swego anioła, słuźde swemu Janowi” ukonkretnia jedynie sposób, w jaki to objawienie dotrze do wierzących.

Na treść całej księgi składa się „to, co musi wydarzyć się wkrótce (niebawem, szybko)”. Całe wyrażenie, które można spotkać jeszcze w Ap 4,1; 22,6 i w przybliżonej formie w 1,19, wskazuje na wydarzenia, które wpisują się w plan Boga (użycie gr. *dei*, podobnie jak w pierwszej zapowiedzi misterium paschalnego Jezusa w Mk 8,31 par) i zostaną oznajmione zarówno słowami, jak i za pomocą symboli, wizji, które trzeba będzie odszyfrować (gr. *esēmanen*)<sup>5</sup>. Całą księgę można zatem potraktować nie

<sup>4</sup> Na ten temat zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 167–219.

<sup>5</sup> Sposób przekazania objawienia Janowi jest wyrażony za pomocą orzeczenia *esēmanen*, które pochodzi od czasownika *sēmainō*, znaczącego tyle co „oznajmiac, robić znaki,

tylko jako słowo objawiające, ale także jako „wydarzenie objawiające”. Ona jest rzeczywistym *dabar*, tzn. nie tylko wyartykułowanym dźwiękiem, ale także właśnie wydarzeniem. Warto spojrzeć na ten tekst w świetle ustępu z Dn 2,28.29, w którym w LXX spotykamy taką samą frazę grecką *ha dei genesthai* („co musi się stać”). Tekst ten wskazuje na wydarzenia historyczne, zmierzające do jakiegoś wydarzenia, od którego już nie będzie odwrotu. Nie można traktować tych słów oczywiście w sensie deterministycznym (o czym mogłoby świadczyć słowo *dei* „musi”). Cała historia i wydarzenia składające się na nią zależą od wolności człowieka. Wszystko jednak pozostaje pod kontrolą Boga, który objawia Janowi głęboki sens wszystkich wydarzeń. Wszystko to, co ma się wydarzyć, ma swój rytm, określony wyrażeniem *en tachei* („niebawem”, „szybko”, „wkrótce”). Owo „niebawem”, „szybko” (w innej formie) rozbrzmiewa także w epilogu księgi, kiedy Chrystus na wołanie Ducha i Oblubienicy: „Przyjdź” (22,17) odpowiada: „Tak. Przyjdę niebawem (*tachy*)”, na które to słowa odpowiada z kolei wspólnota wołaniem: „Amen. Przyjdź Panie Jezu” (22,20). Jan nie robi kalkulacji chronologicznych, ale ma świadomość, że cała historia ludzka będzie bardzo szybko (jest to wspólne doświadczenie wszystkich ludzi). Owo „niebawem” jest raczej określeniem pewności, że coś się stanie, i zarazem wezwaniem do stałości i wierności. Owo *en tachei* może wskazywać na prawdę, że wspólnota chrześcijańska żyje w perspektywie przyjścia Jezusa i w ten sposób od samego początku swojej egzystencji doświadcza *eschatonu*. Sama jest wspólnotą eschatologiczną. Czasy ostateczne – jak już to zostało podkreślone – rozpoczęły się wraz z wejściem Jezusa Chrystusa na scenę historii.

Droga objawienia będzie szła od Jezusa przez anioła do Jana i dzięki temu ostatniemu dotrze do wspólnoty wierzących. Anioł posłany przez Jezusa powróci raz jeszcze w Ap 22,16 (jest tam użyte co prawda inne orzeczenie: tutaj mamy *aposteilas*, tam zaś *epempsa*, które jednak wskazuje na tę samą czynność). Na anioła można spojrzeć jako na *angelus interpres*, znanego zarówno w literaturze prorockiej (por. Ez 40–48; Za 1–6), jak i apokaliptycznej (np. Gabriel w Dn 8,15; Uriel w 1 Hen 21,5-10; Rafał w 1 Hen 22,1-14; Raguel w 1 Hen 23,1-4, Michał w 1 Hen 24,1-25), postać

---

komunikować”. Gregory K. Beale uważa, że znaczy on także „komunikować przez symbole” (*The Book of Revelation*, 50–52).

mediatora między Jezusem a Janem z Patmos, który w różnych miejscach księgi jest podmiotem orzeczenia utworzonego od czasownika *deiknymi* „pokazać” (por. 17,1; 21,9.10; 22,1.6.8). Problem jednak jest w tym, że taki anioł w sensie ścisłym pojawia się właśnie dopiero w 17,1-8. Być może lepiej zatem mówić o „anielu objawienia”.

Sprawą otwartą pozostaje także pytanie, o jakiego Jana chodzi? Imię Jan spotykamy w Apokalipsie cztery razy: trzy razy na początku księgi (1,1.4.9) i raz jeden na jej końcu (22,8). Jeśli Apokalipsę zaliczyliśmy do literatury apokaliptycznej, dla której jednym z elementów wspólnych jest pseudoniemia czy pseudoepigrafia, powstaje pytanie, czy i w tej księdze nie mamy do czynienia z tym zjawiskiem. Według takiego spojrzenia (wielu badaczy przyjmuje to za pewnik) anonimowy autor podszyłby się pod Jana, syna Zebedeusza, brata Jakuba, który według starożytnej tradycji miał być autorem czwartej Ewangelii. Ta sama zresztą starożytna tradycja (Justyn, Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski) przypisuje autorstwo obydwu dzieł właśnie temu Janowi. Jednak w samej Apokalipsie nie znajdziemy żadnej przesłanki na korzyść pseudoepigrafii<sup>6</sup>. Nie można jednak zaprzeczyć pewnym faktom. Ostateczna kompozycja księgi nastąpiła z wielkim prawdopodobieństwem w pierwszej dekadzie II w., kiedy Jan Ewangelista już nie żył<sup>7</sup>. Sama księga, mimo że dość jednolita pod względem literackim, nosi na sobie jednak znamiona pracy redakcyjnej<sup>8</sup>. Dzisiaj w kręgach badaczy mówi się o trzech Janach: Janie, synu Zebedeusza, Ewangelistcie (teza tradycyjna), Janie Prezbiterze, o którym mówi Papiasz z Hierapolis, cytowany przez Euzebiusza z Cezarei w jego *Historii kościelnej* (3,39,4), i o Janie Proroku. Utożsamienie Jana z Patmos z którymś z tych Janów ma swoje mocne i słabe strony. Na pewno całą Apokalipsę można zaliczyć, na podstawie słownictwa i podejmowanych tematów, do pism Janowych. Na pewno powstała ona – podobnie jak czwarta Ewangelia i trzy listy Janowe – w środowisku Janowym, które niektórzy badacze nazywają szkołą Janową. Różnice pomiędzy Ewangelią św. Jana i Apokalipsą są jednak zbyt duże (użycie Starego Testamentu, słownictwo, sposób narracji), aby przyznać rację zwolennikom tezy tradycyjnej, którzy rozbieżności usprawiedliwiają

<sup>6</sup> Na ten temat zob. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 36.

<sup>7</sup> Zob. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 36.

<sup>8</sup> Zob. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 43–45.

## Początek „Objawienia Jezusa Chrystusa” (Ap 1,1-8)

odmiennymi okolicznościami napisania dzieła oraz różnicą gatunku literackiego. Autorem jest raczej ktoś, kto żyje w środowisku Janowym i być może nosił imię Jan<sup>9</sup>. Nie jest jednak wykluczone, że gdy autor Apokalipsy mówi o Janie, to rzeczywiście ma na myśli jednego z braci, synów Zebedeusza. Nie mamy jednak w tym miejscu do czynienia z pseudonimią. Sam autor jest tylko literackim twórcą tego wszystkiego, czego rzeczywiście doświadczył Jan i co przekazał swoim uczniom, i dlatego można mówić o Janie jako autorze, mimo że to nie on stworzył formę literacką opisu tego doświadczenia (trzeba odróżnić fakt trudnego do uchwycenia doświadczenia od opisu tego faktu). Nie rozstrzygając kwestii autorstwa księgi, dla nas Apokalipsa jest zapisem trudnego do wyrażenia w słowach duchowego doświadczenia kogoś, kogo będziemy nazywać Janem z Patmos albo po prostu Janem<sup>10</sup>.

Jan nie ma żadnej wątpliwości, że to, co mu zostało przekazane jest zarazem słowem Boga i świadectwem Jezusa. Bóg i Jezus są widziani zarówno jako podmioty, jak i przedmioty tego wszystkiego, co widział Jan. Od samego początku zostaje podkreślone, że całe objawienie, które otrzyma Jan, a które zostanie zapisane w księdze, przybiera postać wizji (*hosa eiden*, „co widział”), chociaż – jak zobaczymy w trakcie lektury – na treść tej księgi składają się także wyrocznie prorockie. W ten sposób treść Apokalipsy naśladuje to, co jest znane z ksiąg prorockich, chociażby wspomnieć Ha 1,1: „Wyrok, który widział prorok Habakuk”.

Apokalipsa jest zatem postrzegana zarówno jako słowo Boga i Jezusa, jak i słowo o Bogu i Jezusie, które wydobędzie na światło dzienne to wszystko, co nie jest do końca jeszcze dostrzegane albo co wyrывa się z powszechnej percepcji ludzkiej. Znowu wyprzedzając nasz dalszy komentarz, należy podkreślić, że Apokalipsa prowadzi do odkrycia wchodzenia Boga w historię ludzką w osobie Jezusa Chrystusa. To w Nim i przez Niego Bóg działa w historii. On jest Mesjaszem i Synem Bożym, równym w bóstwie Bogu Ojcu. Od samego początku księgi zostaje przekazana słuchaczom (czytelnikom) jasna wiadomość: Jezus jest na równi z Bogiem, On jest uczestnikiem jedyności Boga (księga bez wątpienia podkreśla monoteizm

---

<sup>9</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 39.

<sup>10</sup> Liczba hipotez na temat autorstwa Apokalipsy jest imponująca, ale chyba żadna z nich nie jest do końca przekonująca. Dla pogłębienia tematu odsyłam do: Aune, *Revelation 1–5*, XLVII–LVI; Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 49–52.

ekskluzywny)<sup>11</sup>. Takie odkrycie było fundamentalne w czasach św. Jana w kontekście obecności poglądów doktrynalnych odrzucających wcielenie oraz bóstwo Jezusa Chrystusa i pozostaje także kluczowe w czasach nam współczesnych, w których podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii<sup>12</sup>. Bóstwo Jezusa Chrystusa pozostaje fundamentalną prawdą wiary chrześcijańskiej. Wieki historii pokazały, że w walce „ideologicznej” z chrześcijaństwem na pierwszej linii frontu jest atakowana chrystologia.

Wyrażenie „słowo Boga”, które w Apokalipsie występuje siedem razy, w tym pięć razy w liczbie pojedynczej (1,2,9; 6,9; 19,13; 20,4) i dwa razy w liczbie mnogiej (17,17; 19,9), odsyła do Starego Testamentu (por. Oz 1,1; Jl 1,1; Jr 1,2; 4,11). Jan daje wspólnocie słuchającej jasny sygnał zarówno co do treści księgi, jak i swojej tożsamości. Jest on bez wątpienia prorokiem, który mówi w imieniu Boga. Wyrażenie „świadectwo Jezusa Chrystusa” występuje tylko w tym miejscu księgi, w innych ustępach mówi się o „świadectwie Jezusa” (Ap 1,9; 12,17; 19,10; 20,4) lub „świadectwie” (Ap 6,9; 11,17; 12,11). W miejscach, gdzie mówi się o świadectwie Jezusa, chodzi o historyczne świadectwo złożone przez samego Jezusa, które osiągnęło swoją pełnię w Jego misterium paschalnym. To świadectwo zostało przyjęte i jest zachowywane przez chrześcijan, którzy w ten sposób posiadają świadectwo („mają świadectwo”; 6,9; 11,17; 12,11)<sup>13</sup>. W kontekście prologu „świadectwo Jezusa Chrystusa” odnosi się do całego objawienia zawartego w tej księdze, które będzie docierało do poszczególnych wspólnot jako głos Ducha Świętego. Wyprzedzając naszą analizę listów do Kościołów, należy zauważyć, że wewnątrz poszczególnych listów mówiącym jest Jezus Chrystus, ale cały list jest głosem Ducha Świętego, stąd wspólnota na końcu poszczególnych listów słyszy wezwanie: „Kto ma ucho, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów”.

Wracając do wyrażenia „świadectwo Jezusa Chrystusa”, doprecyzowuje ono pierwsze wyrażenie „słowo Boga”. Spójnik „i” (*kai*) można rozumieć jako *kai* wyjaśniające. Świadectwo Jezusa wyjaśnia treść słowa Boga, jest: „syntetycznym streszczeniem całego objawienia, które pochodzi od Boga

<sup>11</sup> Na temat tej relacji Jezusa do Boga zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*.

<sup>12</sup> Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, 43.

<sup>13</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 41.



## Początek „Objawienia Jezusa Chrystusa” (Ap 1,1-8)

przez Jezusa Chrystusa”<sup>14</sup>. Objawione słowo Boga dotyczy tego wszystkiego, czego Bóg dokonał przez Jezusa Chrystusa. Na wyrażenie „świadectwo Jezusa” można spojrzeć również w kluczu „paschalnej pamięci o Jezusie”<sup>15</sup>. Jest to pamięć o Jezusie zmartwychwstałym („Baranku jakby zabitym”; Ap 5,6), która uobecnia się w różnych wymiarach rzeczywistości wierzących. Cała Apokalipsa odpowie, w jaki sposób energia, siła życiowa płynąca z misterium paschalnego, uobecnia się w życiu wierzących i w biegu historii.

W wierszu trzecim mamy pierwsze błogosławieństwo (w Apokalipsie znajduje się siedem błogosławieństw: 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14)<sup>16</sup>, ukazujące zgromadzenie liturgiczne, w którym jest obecny lektor i słuchacze, jako główny podmiot interpretujący przesłanie księgi<sup>17</sup> oraz określający zawartość księgi jako „słowo prorocтва”. Wyrażenia „słowo Boga” oraz „świadectwo Jezusa” z wersecie drugim zastają niejako doprecyzowane formułą „słowo prorocтва”. Bóg i Jezus są źródłem prorocтва. Stają się „Ja” wszystkich wyroczeni, które zostaną zaprezentowane w księdze i ogłoszone wspólnocie Kościoła przez proroków, którymi są Jan oraz jego bracia w wierze i charyzmacie prorockim. Bóg i Jezus są widziani na tym samym poziomie, zrównani w boskiej godności. Przytoczone błogosławieństwo pozwala także spojrzeć na całą księgę jako wielką liturgię słowa Bożego. W błogosławieństwie słuchacze księgi są zachęcani nie tylko do słuchania prorocтва, ale także do zachowania tego, co w nim napisane. Owo zachowanie (użyty jest tutaj grecki czasownik *tēreō*) nie wchodzi w zakres jakiegoś teoretycznego zapamiętywania, rozmyślenia czy powracania pamięcią, ale raczej wskazuje na praktykowanie tego wszystkiego w życiu (stąd w tłumaczeniu zostało użyte wyrażenie „wcielać w życie”)<sup>18</sup>. W przedostatnim błogosławieństwie (Ap 22,7), które należy do epilogu księgi (22,6-21), mówi się już tylko o zachowywaniu „prorocтва słów tej księgi”. To błogosławieństwo wskazuje na konkretny wymiar życia wspól-

---

<sup>14</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 87.

<sup>15</sup> Tak wyrażenie „świadectwo Jezusa” rozumie Paweł Podeszwa (*Paschalna pamięć o Jezusie*).

<sup>16</sup> Na temat tych błogosławieństw odsyłam do: Haręzga – Popielewski, *Błogosławieństwa Apokalipsy dzisiaj*.

<sup>17</sup> Na ten temat zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 23–62.

<sup>18</sup> Marino, *Custodire la parola*.

noty chrześcijańskiej: po zakończeniu liturgii jej uczestnicy są zaproszeni do praktykowania tego, co w niej usłyszeli. Można powiedzieć, że mamy do czynienia z przesunięciem kontekstu życia wspólnoty z liturgicznego na egzystencjalny. W czasie liturgii wspólnota była zaproszona, aby patrzeć na swoje życie z perspektywy słowa Bożego, po jej zakończeniu, każdy członek zgromadzenia jest wezwany do tego, aby oświecony słowem Boga, aplikował je do swojej codzienności. Dokonuje się w ten sposób to, co późniejsza tradycja Kościoła nazwała *lectio divina*, w której następuje przejście od lektury tekstu, tj. *lectio*, pamiętając o tym, że *lectio* to także słuchanie, poprzez rozmyślanie (*meditatio*), modlitwę (*oratio*), kontemplację (*contemplatio*) do działania, tj. *actio*<sup>19</sup>. Słuchanie całego przesłania Apokalipsy ma za zadanie pobudzić wiarę w Boga, który aktywnie jest obecny w historii. Z tej wiary (*fides*) rodzi się działanie chrześcijan. Można zatem mówić o *fides et actio*.

Uwzględnienie faktu, że głównym podmiotem interpretacyjnym tej księgi jest zgromadzenie liturgiczne, stanowi – według mnie – jeden z najważniejszych elementów właściwej interpretacji tej księgi. Wspólnota nie była skazana, aby po omacku wsłuchiwać się i interpretować przesłanie tekstu. Lektor nie tylko odczytywał tekst, ale był także tym, który pomagał w interpretacji obrazów. Taką rolę mógł odgrywać także przewodniczący zgromadzenia, co jest bardzo mocno zaświadczone chociażby w *I Apologii* św. Justyna: „Gdy zaś lektor skończy czytać [chodzi o Pamiętniki Apostolskie oraz o Pisma prorockie], ten, który przewodniczy, upomina nas i zachęca do wprowadzania w życie tych przepięknych pouczeń” (67.4)<sup>20</sup>.

Apokalipsa św. Jana jest jedynym dokumentem Nowego Testamentu, który pretenduje do bycia w całości prorocstwem. Porównując prolog i epilog księgi, zauważyć można, że w tym pierwszym księga jest nazwana „objawieniem” (*apokalipsis*) i „słowami prorocstwa” (*oi logoi tēs prophēteias*), w zakończeniu zaś – tylko „słowami prorocstwa” (22,7.10.18) bądź „księgą tego prorocstwa” (22,19). W całej księdze można spotkać wiele różnych form starotestamentowego dyskursu prorockiego<sup>21</sup>. Prorocstwo jest zaproszeniem do tego, aby na całą rzeczywistość, na różne wydarzenia w „tu” i „teraz” człowieka patrzeć przez pryzmat czy w świetle Bożego Słowa. Tym

<sup>19</sup> Zob. Witczyk – Hareźga, *Uważajcie, jak słuchacie* (Łk 8,18), 5–16 („Wprowadzenie. *Lectio divina* w życiu chrześcijańskim”).

<sup>20</sup> Tekst za: *1 Apologia św. Justyna filozofa*.

<sup>21</sup> Na ten temat zob. Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 511–536.

## Początek „Objawienia Jezusa Chrystusa” (Ap 1,1-8)

Bożym Słowem jest Jezus Chrystus, który w czwartej Ewangelii został nazwany *logos* („Słowem”), w Ap 19,13 zaś – *ho logos theou* („słowem Boga”).

Uzasadnieniem całego błogosławieństwa są słowa: „albowiem czas jest bliski” (*ho kairos engys*). Takie samo wyrażenie będzie słyszalne na końcu księgi, w Ap 22,10: „Nie kładź pieczęci na słowa proroctwa tej księgi, bo chwila jest bliska”. Samo słowo *kairos* oznacza „porę, właściwy czas”, który zmusza człowieka do konkretnego i adekwatnego działania, podejmowania odpowiednich decyzji. Całe to zdanie łączy się ściśle z treścią całej księgi, ‘z tym, „co musi stać się niebawem”. Wobec całego biegu historii, która zmierza do wydarzenia przyjścia Jezusa (por. Ap 22,7.12.20), w którym wypełni się plan Boga („co musi stać się niebawem”), chrześcijanin nie ma chwili do stracenia. Czasy ostateczne już się rozpoczęły, dlatego wierzący są wezwani do słuchania słów proroctwa i wcielania go w życie. Całe „Objawienie Jezusa Chrystusa” domaga się aktywowania go w życiu wierzących. Księga jest apelem, aby nie stracić w życiu, w swoim konkretnym „tu” i „teraz” tej okazji.

Od wiersza czwartego rozpoczyna się ustęp, który – jak już zauważyliśmy – traktujemy jako dialog liturgiczny początkowy. W kontekście całej księgi funkcjonuje on nie jako wprowadzenie do części epistolarnej, mimo że co formy pierwsze słowa przypominają początek listów, podających nadawcę, adresatów oraz pozdrowienie. Jest to raczej kontynuacja właściwego prologu. Tekst ustępu jest następujący:

**1,4** Jan do siedmiu Kościołów, tych w Azji {Ap 1,11}: Łaska wam i pokój od Tego, Który jest i Który był, i Który przychodzi {Ap 1,8; 4,8; 11,17; 16,5; Wj 3,14; Iz 41,4} i od siedmiu Duchów {Ap 3,1; 4,5; 5,6; Iz 11,2n}, które są przed tronem Jego, **5** i od Jezusa Chrystusa, świadka, tego wiernego {Ap 3,14; 19,11; Ps 89,38; Jr 42,5}, pierwszego, który powstał spośród umarłych {Ps 89, 28; Kol 1,18}, i władcy królów ziemi {Iz 55,4}. Temu, który nas miłuje i w swojej krwi uwolnił nas z więzów naszych grzechów {Iz 40,2; Ps 130,8; 1 J 1,7}

**6** i uczynił nas królestwem, kapłanami dla Boga i Ojca swojego {Ap 5,10; 20,6; Wj 19,6; 23,22; Iz 61,6; 1P 2,5.9}, Jemu chwala i panowanie na wieki wieków. Amen {Rz 16,27}. **7** Oto nadchodzi z obłokami {Dn 7,13; Mt 24,30} i ujrzy Go każdy, i ci [także], którzy go przebili {Za 12,10-14; J 19,37}, i wszystkie narody ziemi {Rdz 12,3; 28,14} będą nad Nim płakać. Tak! Amen! **8** Ja jestem Alfa i Omega {Ap 21,6; 22,13} – mówi Pan Bóg, Ten, Który jest, Który był i Który przychodzi, Wszzechmogący {Ap 1,4; 11,17; Am 3,13}.

Adresatami całej księgi jest „siedem Kościołów, tych w Azji”. W wizji wstępnej (1,9-20) zostaną podane nazwy poszczególnych wspólnot lokalnych, znajdujących się w rzymskiej prowincji *Asia Proconsularis*, która nie pokrywa się z geograficzną Azją Mniejszą (1,11). Uwzględniając symbolikę liczby siedem, całe wyrażenie wskazuje na Kościół wszystkich czasów i miejsc, na Kościół powszechny. To, co zostanie powiedziane do tych konkretnych siedmiu wspólnot jest obowiązujące dla Kościoła wszystkich miejsc i każdego czasu. Cały dialog rozpoczyna pozdrowienie liturgiczne, którego jednym z zadań jest pobudzenie wspólnoty do działania. Kościół jest odbiorcą „łaski i pokoju” (gr. *charis kai eirēnē*). To pozdrowienie syntetyzuje to wszystko, czego sobie życzyli przedstawiciele panującej wówczas kultury greckiej, pozdrawiając się słowami *chairein* lub *charis*, jak i ludzie Biblii, pozdrawiający się słowem hebrajskim *šalôm* (gr. *eirēnē*), tj. „pokój”. „Łaska i pokój” nie są to jednak „produkty” dobroci, życzliwości czy przyjaźni ludzkiej. Potrójne „od” (gr. *apo*) pokazuje potrójne źródło łaski i pokoju, które łączy się w jedną całość. Wymiar trynitarny pozdrowienia jest nie do zaprzeczenia. Źródłami „łaski i pokoju” są na równi Bóg Ojciec, przedstawiony jako ten, „Który jest, Który był i Który przychodzi” (*ho ōn kai ho ēn kai ho erchomenos*). Ta sama fraza powróci jeszcze w określeniu Boga w Ap 1,8; 4,8; por. 11,17; 16,5); Duch Święty, ukazany jako „siedem Duchów, które są przed tronem Boga”; oraz Jezus Chrystus, określony jako „świadek, ten wierny, pierwszy, który powstał spośród umarłych, władca królów ziemi”. To pozdrowienie jest kluczowe dla zrozumienia przesłania księgi. Bóg jest ukazany jako Pan historii, który nieustannie wkracza w nią ze swoim działaniem. Jemu wszystko podlega (nie jest to Bóg deistów, który nie interesuje się światem przez siebie stworzonym). Ten opis Boga jest medytacją, komentarzem, reinterpretacją, ponownym odczytaniem imienia Boga z Wj 3,14. Może też być potraktowany jako refleksja teologiczna do czasowego opisu Boga w Iz 41,4; 43,10; 44,6; 48,12. Podobne opisy Boga znajdziemy także w tradycji żydowskiej. Szczególnie bliski jest ten z *Targumu Pseudo-Jonatana* do Pwt 32,39, który to opis może być przetłumaczony na język polski jako: „Ja jestem, który jestem, który byłem i Ja jestem, który zawsze będę”, co odpowiadałoby greckiemu *ho ōn kai ho ēn kai ho esomenos*. Jeśli opis Jana w jakiś sposób wyrasta nawet ze wspólnej tradycji żydowskiej czy liturgicznej, to jednak wprowadza on pewną modyfikację, której celem jest ukazanie Boga jako aktywnego podmiotu całej historii ludzkiej, dlatego

przedstawia Go nie jako *ho esomenos* („tego nieustannie będącego”), ale jako *ho erchomenos* („tego nieustannie przychodzącego”)<sup>22</sup>. W obydwu przypadkach mamy użyte imiesłowy czasu teraźniejszego (odpowiedni od *eimi* [„być”] i *erchomai* [„przychodzić”]), który wskazuje na ciągłość wyrażonej nim czynności. Duch Święty jest ukazany w pełni swego działania, swojej mocy, dlatego też autor posłużył się symboliczną liczbą siedem, która w Biblii wyraża pełnię. Nie jest to tylko jakaś siła, tchnienie Boga (tak Stary Testament interpretował hebr. *ruach*, tłumaczony na grekę jako *pneuma*), ale osoba, która na równi z Bogiem i Jezusem jest źródłem „łaski i pokoju” (darów samego Boga)<sup>23</sup>. W Jezusowym tytule „świadek, ten wierny” spotykają się ze sobą dwie perspektywy: Jezus przez swoją mękę na krzyżu zaświadczył o swojej wierności Bogu Ojcu (całkowite posłuszeństwo Bogu) oraz o wierności Boga Ojca w stosunku do całego stworzenia (Jezus jest „Amen” [„Tak”] Boga do całego stworzenia; por. Ap 3,14)<sup>24</sup>. Jezus jest pierwszym, który powstał z martwych i dlatego ma władzę nad śmiercią. Jako „pierwszy spośród umarłych” może przewodzić tym, którzy umierają i prowadzić ich do życia (zbawienia). On przez swoje zmartwychwstanie staje się przyczyną i fundamentem zmartwychwstania umarłych. On, jako Zmartwychwstały, staje się źródłem mocy, witalnych sił, wewnętrznej tajemniczej energii dla tych wszystkich, którzy w pielgrzymce wiary zmierzają ku życiu wiecznemu. Jezus jest „władcą królów ziemi”. „Królowie ziemi” w Apokalipsie stanowią centra potęgi przeciwne Bogu, przez które Szatan realizuje czy aktualizuje swoje działanie w historii (por. 6,15; 17,2; 18,3,9). Tytuł Jezusa wskazuje na jego dominację nad „królami ziemi”. Ta dominacja zostanie ukazana w pełni w czasie ostatecznej interwencji Chrystusa, kiedy to przyjdzie jako Sędzieja noszący tytuł „Król królów i Pan panów” (Ap 17,14; 19,16). Jezus jest jedynym prawdziwym królem, mimo tego że władza ziemską pozornie należy wciąż do konkretnych królów ziemi, którzy zdają się ciągle zwyciężać, chociażby w relacji do chrześcijan. Zwycięstwa te są jednak pozorne.

<sup>22</sup> Po całą dyskusję nad tym wyrażeniem zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 216–221.

<sup>23</sup> W historii egzegezy dominują dwie interpretacje wyrażenia „siedem duchów”: angiologiczna (utożsamia „siedem duchów” z różnego rodzaju aniołami – wyższego lub niższego rzędu) i pneumatologiczna („siedem duchów” wskazuje na Ducha Świętego). Po całą dyskusję zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 225–238.

<sup>24</sup> Po egzegezę tego tytułu zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 221–225.

Wspólnota w odpowiedzi na pozdrowienie rozpoznaje nieustanną miłość Chrystusa (jest to miłość nieustannie trwająca, stąd mamy w tekście imiesłów czasu teraźniejszego), która objawiła się historycznie (spotykamy w tekście dwa razy aoryst, czyli czas przeszły dokonany: *lysanti* [„uwolniwszy”) i *epoiēsen* [„uczynił”) w Jego misterium paschalnym („we krwi swojej”; „Temu, który nas miłuje i uwolniwszy nas od grzechów naszych we krwi swojej”). Wspólnota czuje się umiłowaną Oblubienicą Jezusa (por. Ap 22,17), która zmierza na gody z Barankiem (por. 19,7; 21,2.9). Skutkiem zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest „uwolnienie od grzechów”. Wyrażenie to staje się metaforą zbawienia i oznacza odpuszczenie i przebaczenie grzechów, dzięki czemu człowiek ma dostęp do Boga. Przez Jezusa i Jego zbawczą śmierć Bóg wkracza w dzieje ludzi, ofiarując im doskonale pojednanie ze sobą<sup>25</sup>. Śmierć ofiarnicza Jezusa przyniosła jeszcze jeden skutek: powstanie nowego Ludu Bożego (chrześcijanie), który tak jak lud Boży Starego Testamentu pod Synajem (Wj 19,6), otrzymuje godność królewską i kapłańską: „uczynił nas królestwem, kapłanami dla Boga i Ojca swojego”<sup>26</sup>. Oni stają się pośrednikami (kapłanami) miłości Boga Ojca, objawionej w pełni w Jezusie Chrystusie, i otwierając się na wszystkie skutki Jego odkupieńczej śmierci, już w życiu ziemskim królują. W śmierci Jezusa dokonała się prawdziwa transformacja człowieka, któremu zostały odpuszczone grzechy i który, co więcej, został uczyniony „kapłanem”.

Po odpowiedzi wspólnoty głos ponownie zabiera lektor. Prezentuje on Jezusa jako tego, który „przychodzi z obłokami”. Wiersz ten rozpoczyna słowo „oto” (gr. *idou*), które spotykamy jeszcze w formie „i oto” w innych miejscach Apokalipsy (4,1.2; 6,2.5.8; 7,9; 12,3; 14,1.14; 19,11; 22,7). Ma ono za zadanie zarówno podkreślić prawdę tego wszystkiego, co po niej następuje, jak i pobudzić uwagę słuchacza, zmusić go do zatrzymania się, refleksji nad sprawami najistotniejszymi<sup>27</sup>. Należy ono z całą pewnością do znaków podkreślających oralność tej księgi. Według większości komentatorów wiersz ten streszcza zapowiedź paruzji – ostatecznego przyjścia Chrystusa na końcu czasów<sup>28</sup>, której doświadczą wszyscy ludzie („ujrzy go każdy”), a wśród nich także ci, „którzy go przebili”. Paruzja jest na pewno widziana

<sup>25</sup> Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 177.

<sup>26</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 195.

<sup>27</sup> Zob. Aune, *Revelation 1–5*, 103.

<sup>28</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 107.

jako wydarzenie przyszłe. W tekście jednak zostaje użyty czas terażniejszy *erchetai*. Bez wątpienia ma on wartość czasu przyszłego, na co wskazują kolejne orzeczenia właśnie w czasie przyszłym („zobaczy Go”, „będą go opłakiwać”). Być może jednak chodzi o podkreślenie pewności niebiańskiego przyjścia („z obłokami”) Chrystusa<sup>29</sup>. Kim są ci, którzy Go przebili? Sam fakt przebicia nawiązuje do wydarzenia przebicia boku Chrystusa włócznią po Jego śmierci na krzyżu z J 19,24, które przez Ewangelistę jest widziane jako wypełnienie Pism, a konkretnie prorocstwa z Za 12,10 (J 19,37). Tymi, którzy „Go przebili”, są zarówno ci, którzy z perspektywy przeszłości dokonali ukrzyżowania Jezusa, ale także ci, którzy w ciągu biegu całej historii, przeciwstawiając się Chrystusowi, stali się tymi, którzy potencjalnie mogli Go ukrzyżować, którzy chcieliby Go całkowicie wyeliminować z historii<sup>30</sup>. Płacz wszystkich narodów ziemi nad Jezusem nie jest płaczem żalobnym (tym, który przychodzi jest Pan zmartwychwstały i zwycięski), wyraża on raczej uświadomienie sobie całkowitej pomyłki. „Wśród wszystkich pokoleń ziemi znajdują się także ci, którzy uwierzyli w Jezusa. Uświadomienie sobie prawdy, że to z powodu ich grzechów Chrystus wydał samego siebie na ukrzyżowanie, prowokuje także ich płacz”<sup>31</sup>.

Odpowiedź zgromadzenia liturgicznego: „Tak. Amen”, jest z jednej strony potwierdzeniem usłyszanych słów, z drugiej – życzeniem sobie, aby to wszystko się wypełniło. Jest to wołanie wspólnoty podobne w swoim wydźwięku do tego z Ap 22,17.20 o przyjście Jezusa, zarówno to, które dokona się na końcu czasów, jak i to, które uobecnia się w liturgii Kościoła, zwłaszcza w Eucharystii.

Koniec dialogu liturgicznego stanowią słowa lektora, który przekazuje wspólnocie – na kształt starotestamentowych proroków – autoprezentację Boga („mówi Pan”). Całe zdanie ma formę prawdziwej wyroczni prorockiej. Bóg jest przedstawiony jako Alfa i Omega. Jest to pierwsza i ostatnia litera alfabetu greckiego (ich odpowiednikami w języku hebrajskim byłyby „alef” i „taw”). Tytuł „Alfa i Omega” ukazuje Boga, który swoją aktywnością obejmuje potrójny wymiar rzeczywistości, tj. przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Cała historia ludzka jest pod panowaniem wiecznego i nieskoń-

---

<sup>29</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 62–63.

<sup>30</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 312.

<sup>31</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 124.

czonego Boga. Całe wyrażenie powróci jeszcze raz w narracji w Ap 22,13 w autoprezentacji Jezusa: „Ja Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”. Słowa „Pierwszy i Ostatni” określają Jezusa w wizji wstępnej (1,17), natomiast „Początek i Koniec” są odniesione do Boga w 21,6. W kontekście całej Apokalipsy teologiczny tytuł „Alfa i Omega” staje się zatem tytułem chrystologicznym. Ap 22,13 pokazuje Jezusa jako skupiającego w sobie wszystkie tytuły Boga. Tytuły te nie wskazują tylko na preegzystencję i wieczność Jezusa Chrystusa, ale prezentują Go także jako cel osobowy całych dziejów. Wyrażenie „Ten, Który jest, Który był i Który przychodzi” przywołuje pozdrowienie wstępne. Chodzi o podkreślenie prawdy o Bogu, który jest początkiem, końcem i celem wszystkiego. Jeszcze raz zostaje wyrażona prawda, że Bóg jest Panem historii, wszystkich wydarzeń. On jest Panem Wszechmogącym. Ten ostatni termin, który po grecku brzmi *pantokratōr*, można spotkać aż 191 razy w greckim tłumaczeniu Starego Testamentu. Tytuł ten wyraża najwyższy stopień panowania Boga z mocą i Jego obecności w historii świata<sup>32</sup>. W kontekście poprzedzających słów o przyjściu Jezusa, Bóg jawi się jako potężny gwarant przyjścia Tego, „którego przebili”<sup>33</sup>.

Jeżeli połączymy w jedną całość wszystkie analizowane określenia: „objawienie”, „co musi się stać niebawem”, „słowo Boga”, „świadczenie Jezusa”, z danymi początkowego dialogu liturgicznego, to od samego początku staje się jasne, że Apokalipsa nie jest księgą, która chce pokazywać jakiś ciąg przyszłych wydarzeń, zmierzających do nieuchronnego końca, ale pragnie dać słuchaczowi (lektorowi), używając języka i obrazów symbolicznych, klucze do odczytywania różnych wydarzeń, w których on uczestniczy, i do odkrycia obecności Boga, który rządzi i kieruje historią świata. To jest Jego Opatrzność, która nie jest jedynie Bożą wiedzą o przyszłych losach świata, ale także Bożą mocą, która kieruje światem i mu przewodzi<sup>34</sup>. Historia ludzka jest częścią planu Boga. W tę historię wpisało się całe misterium paschalne Jezusa, które niesie za sobą dwa skutki, moglibyśmy powiedzieć transformacyjne dla kondycji człowieka: negatywny („uwolnił nas od grzechów naszych”) oraz pozytywny („uczynił nas królestwem, kapłanami”).

<sup>32</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 147.

<sup>33</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 64.

<sup>34</sup> Lehner, *Bóg nie jest miły*, 54.



### *Początek „Objawienia Jezusa Chrystusa” (Ap 1,1-8)*

Cała historia od tego momentu zmierza do ostatecznego przyjścia Jezusa Chrystusa. Jezus nie jest jednak jakimś wielkim nieobecnym w historii świata do czasu swojego ostatecznego przyjścia. Ci, którzy otwierają się na całą Jego witalność, moc, która płynie od Niego jako Zmartwychwstałego, doświadczają nieustannie – w swojej konkretnej sytuacji egzystencjalnej, w kontekście, w którym żyją – Jego miłości. To On jest obecny w historii ludzkiej. Apokalipsa staje się zaproszeniem do odkrywania tej obecności w dziejach.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

**W** Ap 1,9-20 rozpoczyna się pierwsza część Apokalipsy, na którą składa się wizja wstępna (1,9-20) oraz listy do siedmiu Kościołów (2,1-3,2). Cała wizja wstępna zostaje wprowadzona przez ustęp 1,9-10, podający dane dotyczące miejsca („wyspa, zwana Patmos”), czasu („w Dzień Pański”) doświadczenia „w duchu” Jana, określającego samego siebie jako: „wasz brat, współuczestnik w ucisku, królestwie i wytrwałości w Jezusie”. Następnie zostaje opowiedziana sama wizja, na którą składają się audycja (1,11) oraz sama wizja (1,12-20), złożona z kolei z wizji „podobnego do Syna Człowieczego” (1,12b-16), odpowiedzi wizjonera (1,17a) oraz interpretacji tej wizji (1,17b-20). Doświadczenie Jana jest niczym innym jak spotkaniem ze Zmartwychwstałym, przypominającym to z J 20,19-23, sama zaś wizja przybiera formę chrystofanii, która wykorzystuje – jak to zobaczymy za chwilę – elementy teofanii. Pod względem formy tekst ten – jak zauważa Ugo Vanni – jest wyraźną aluzją do Dn 10,1-21, gdzie spotykamy te same elementy co w naszym tekście: 1) określenie miejsca i innych konkretnych okoliczności: Dn 10,1-4; Ap 1,9-11; 2) ukazanie się „transcendentnego”; Dn 10,5-6; Ap 1,12-16; 3) reakcja słabości ze strony widzącego; Dn 10,7-9; Ap 1,17a; 4) interwencja ukazującego się i potwierdzenie zadania; Dn 10,10-21; Ap 1,17b-20<sup>1</sup>. Ta uwaga U. Vanniego może być bardzo pomocna w interpretacji całego obrazu. Tekst jest następujący:

---

<sup>1</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 115.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

**1,9** Ja, Jan, {Ap 22,8; Dn 8,1} wasz brat i współuczestnik w ucisku {Flp 4,14}, królestwie i wytrwałości w Jezusie {Ap 3,10; 2 Tm 2,12; 2 Tes 1,4}, znalazłem się z powodu słowa Boga i świadectwa Jezusa {Ap 6,9}, na wyspie, zwanej Patmos. **10** W Dzień Pański {1 Kor 16,2} znalazłem się pod wpływem Ducha [Świętego] {Ap 4,2; 17,3;} i usłyszałem za moimi plecami potężny głos, jakby trąby {Ap 4,1; Ez 3,12; Wj 19,16}, **11** który mówił: To, co widzisz zapisz w księdze {Ap 19,9; Iz 30,8} i pošlij siedmiu Kościołom: do Efezu i do Smyrny, i do Pergamonu, i do Tiatyry, i do Sardes, i do Filadelfii, i do Laodycei. **12** I obejrzałem się, aby zobaczyć głos, który rozmawiał ze mną. Gdy się obejrzałem, zobaczyłem siedem złotych świeczników {Ap 2,1; Wj 25,31.37; Za 4,2}. **13** Pomiędzy świecznikami kogoś, kto wyglądał jak Syn Człowieczy {Ap 14,14; Dn 7,13; Ez 1,26}. Był ubrany w długą szatę do stóp i przepasany na piersiach złotym pasem {Ap 15,6; Dn 10,5n; Ez 9,2.11} **14** Jego zaś głowa i włosy były jak biała wełna {Dn 7,9}, jak śnieg, a oczy jak płomień ognia {Ap 2,8; 19,12;

Dn 10,6}. **15** Nogi jego przypominały drogocenny metal rozżarzony w piecu. Jego głos był jak szum wielu wód {Ap 14,2; 19,6; Ez 1,24; 43,2}. **16** I miał w prawej swej ręce siedem gwiazd {Ap 1,20; 2,1; 3,1}, a z jego ust wychodził obosieczny, ostry miecz {Ap 2,12; Iz 49,2}. Z wyglądu podobny był do słońca, które jaśnieje w swej mocy {Ap 1,7; Sdz 5,31, Mt 17,2}. **17** Kiedy go zobaczyłem, padłem jak trup do jego stóp {Dn 8,18; Ez 1,28}. On położył na mnie swoją prawą rękę i powiedział: Nie bój się! {Iz 44,2} Ja jestem Pierwszy i Ostatni {Ap 2,8; 22,13; Iz 44,6; 48,12} **18**, i Żyjący {Ap 4,9; Pwt 32,40; Syr 18,1}. Stałem się trupem, a oto żyję na wieki wieków i posiadam klucze śmierci i krainy umarłych {Mt 16,9; Hi 38,17}. **19** Zapisz {Ap 19,9} zatem to, co widziałeś i to, co jest, i to, co nastąpi. **20** Ukryte znaczenie {Ap 1,1; Iz 48,6; Dn 2,45} siedmiu gwiazd, które widziałeś w mojej prawej ręce {Ap 1,16} i siedmiu złotych świeczników jest takie: siedem gwiazd są to aniołowie siedmiu Kościołów {Ap 1,12}, zaś siedem świeczników to siedem Kościołów.

W Ap 1,9-20 zostaje opisana pierwsza wizja, której doświadcza wspólnota zgromadzona na liturgii. Na pierwszym miejscu wizja ta jest *de facto* doświadczeniem Jana, zesłanego karnie przez lokalne władze na wyspę Patmos (mała wyspa należąca do archipelagu Sporad na Morzu Egejskim, dzień nawigacji od Efezu i Miletu), z powodu jego zaangażowania w głoszeniu Ewangelii w Azji Mniejszej („z powodu słowa Bożego i świadectwa Jezusa”). Jedno jest pewne: nie był to pobyt dobrowolny, jak go interpretują ci badacze, którzy uważają, że Jan wybiera Patmos z powodu wyczerpania w pracy apostołskiej bądź jako kolejne miejsce dla

jego pracy ewangelizacyjnej, lub najbardziej odpowiednio dla otrzymania objawienia. Za najbardziej właściwe wydaje się przyjąć, że pobyt Jana na Patmos był rzeczywiście karny, stanowił rodzaj internowania. Pozostaje natomiast sprawą otwartą, czy karą tą była *domnatio ad metalla* (karna praca w kopalni, zasądzona przez trybunał imperatora, przeznaczona dla skazańców z niższych sfer, przede wszystkim niewolników), *deportatio in insulam* czy *relagatio in insulam* (obydwie kary zesłania na jakąś wyspę dotyczyły sfer wyższych, przy czym w przypadku pierwszej kary wiązała się ona z utratą obywatelstwa, konfiskatą majątku oraz miała ona charakter stały i mogła skończyć się nawet wykonaniem kary śmierci, druga zaś mogła być tymczasowa i nie ściągała na skazanego wymienionych wyżej konsekwencji). Przeciwno pierwszemu rodzajowi kary przemawia fakt, że na Patmos nie istniały kopalnie. Za odrzuceniem dwóch pozostałych propozycji przemawia fakt nieobecności Patmos w starożytnych wykazach wysp, które traktowano jako miejsca zesłania skazańców. Jest najbardziej prawdopodobne, że Jan znalazł się na Patmos w wyniku sentencji władz prowincjalnych lub municypalnych Efezu lub Miletu, do którego wyspa administracyjnie należała. Władze te traktowały Jana nie jako obywatela rzymskiego, ale jako *peregrinus*, *vagus* lub *vagabundus*, co się wiązało z tym, że nie było potrzeby odwoływania się do jakichkolwiek procedur prawnych<sup>2</sup>.

Jan przedstawia siebie w kluczu solidarności ze wspólnotą oddaloną od niego fizycznie, jako „ich brat i współuczestnik w ucisku i królestwie, i wytrwałości w Jezusie”. Ucisk, królestwo i wytrwałość stanowią jedną całość (rodzajnik określony mamy tylko przed pierwszym rzeczownikiem, potem zaś użyte jest podwójne *kai*). Słowo „ucisk” (gr. *thlipsis*), które pojawia się jeszcze w Ap 2,9.10.22 i 7,14, wskazuje na jakieś cierpienie, prześladowanie pochodzące od środowiska, w którym żyją chrześcijanie (por. 7,14), prowadzące jednak do królestwa Chrystusa, widzianego jako Jego dar. Wspólnota, do której pisze Jan charakteryzuje się także wytrwałością w Jezusie, tj. zdolnością do cierpliwego znoszenia przeciwności, do bycia wiernym Jezusowi w ciężkich okolicznościach, w chwili próby i ucisku. Taka postawa jest możliwa tylko i wyłącznie dzięki więzi, komunii z Jezusem („w Jezusie”), który, wylewając swoją krew na krzyżu, uczynił chrześcijan „królestwem,

<sup>2</sup> Zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 49–52.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

kapłanami” (1,6). Jest to wytrwałość wzorowana na Jezusie i przez niego wspierana (por. 2 Tes 3,5; Hbr 12,2; 1 P 2,21-24)<sup>3</sup>. Całe analizowane zdanie pokazuje Jana jako kogoś, kto jest bardzo blisko swojej wspólnoty, który nie wywyższa się (David E. Aune mówi, że Jan się demokratyzuje<sup>4</sup>). Jest on prawdziwie jednym z nich i zarazem jest dla nich, dlatego kieruje do nich przesłanie, a przedstawiając się w powyższy sposób wspólnotom Azji, rzuca pomiędzy sobą i nimi niejako pomost<sup>5</sup>. On jest prawdziwym *pontifex*.

Cała wizja ma swoje ramy czasowe: „Dzień Pański”, interpretowany przez wielu badaczy – także przez nas – jako niedziela chrześcijańska, kiedy to wspólnoty chrześcijańskie zbierały się, aby celebrować Zmartwychwstałego Pana. Był to dzień wspólnoty (por. 1 Kor 16,2) i modlitwy (Dz 20,6-7)<sup>6</sup>.

Całe doświadczenie Jana dokonuje się *egenomēn en pneumatī* („znalazłem się w Duchu”). Identyczne wyrażenie powróci na początku wizji rozpoczynającej drugą część Apokalipsy (4,2), natomiast zmodyfikowane spotkamy jeszcze w 17,3 i 21,10, gdzie mówi się, że anioł: „zaniósł mnie w Duchu” (*apēnegken me en pneumatī*). Całe wyrażenie jest naprawdę istotne w Apokalipsie, skoro służy jako wprowadzenie do czterech najważniejszych wizji księgi. Jednak jego interpretacja jest niezwykle trudna. W samej wizji Jan mówi dwa razy o stanie, w jakim się znalazł, używając orzeczenia *egenomēn* („znalazłem się”): „znalazłem się na wyspie zwanej Patmos”, „znalazłem się w Duchu”. W Apokalipsie aż 38 razy spotykamy czasownik *ginomai* (od niego pochodzi *egenomēn*), który analizowany w swoich kontekstach, wskazuje na pewną zmianę sytuacji w porównaniu z poprzednią. „Znaleźć się w Duchu” sugeruje pewną zmianę, jakieś nowe doświadczenie, które jest związane z – nie do końca określoną relacją – Jana z Duchem Świętym (rzeczownik *pneuma* „duch” wskazuje na Ducha Świętego; por. zaproszenie do słuchania Ducha w Ap 2–3; 14,13 i 22,17)<sup>7</sup>. Dla wielu badaczy całe wyrażenie wskazuje na rodzaj ekstazy, zachwycenia (Nowy Testament zna

<sup>3</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 113.

<sup>4</sup> Aune, „The Social Matrix of the Apocalypse of John”, 19.

<sup>5</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 78.

<sup>6</sup> Inne znaczenia wyrażenia „dzień Pański” to: dzień YHWH (dzień ostatecznego sądu Boga w historii; dzień Paschy; dzień Pański jako przeciwwaga do wyrażenia „dzień Augusta”. Po wszystkie argumenty „za” i „przeciw” tym interpretacjom zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 54–58.

<sup>7</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 298.

jednak słowo *ekstasis*, które wskazuje na rzeczywistą ekstazę; por. Dz 10,10; 11,5; 22,17). Inni rozumieją słowo *pneuma* („duch”) w sensie antropologicznym (duch jako przeciwwaga do ciała) i uważają, że całe wyrażenie miałyby mówić o rodzaju medytacji dotyczącej najbardziej głębokiego punktu egzystencji Jana. Jest także grupa egzegetów, którzy interpretują nasz tekst w świetle Ap 19,10 i mówią o „duchu prorockim” (nie mówi się w tym miejscu o Duchu Świętym, ale o czymś, co wzbudza w prorokach rozumienie duchowe życia i całej historii)<sup>8</sup>. Dla nas rzeczownik *pneuma* odnosi się do Ducha Świętego (podobnie jak w innych miejscach księgi, np. 1,4; 3,1; 4,5; 5,6; 19,10). Tekst mówi jednak jedynie o zespoleniu z Duchem Świętym, o jakimś rodzaju kontaktu z Nim, na co wskazuje przyimek *en*, „w”, będący odpowiednikiem hebrajskiego *b<sup>e</sup>*. Można w tym miejscu poprzestać na tych ogólnych stwierdzeniach, poszerzając je o określenie „pod kontrolą Ducha Świętego”<sup>9</sup>. Porównanie tego tekstu z Mi 3,8, skierowanym przeciwko ekstatycznym prorokom, w którym spotykamy hebrajskie wyrażenie *et-ruach YHWH*, przetłumaczone w LXX jako *en pneumati kyriu* („w duchu Pańskim”), jest być może sygnałem skierowanym przez Jana do swojej wspólnoty, której chce pokazać, że jego udziałem jest doświadczenie prorockie, a samo wyrażenie mówi o inspiracji prorockiej<sup>10</sup>, skoro całe objawienie jest określone przez niego jako „słowa tego proroctwa”. Jednak w tej inspiracji aktywną rolę odgrywa właśnie Duch Święty. W „duchu” nie oznacza zatem tylko „w duchu prorockim” w tym sensie, że Jan zrównuje swoje doświadczenie z doświadczeniem innych proroków kanonicznych (w sensie: „myślę tak samo jak oni”, „patrzę na rzeczywistość jak oni”, „czynię coś zgodnie z ich duchem”). W wizji Jana Duch Święty, rozumiany jako osoba, jest tym, który pobudza proroków, „inspiruje proroctwo w prorokach” (Ap 19,10)<sup>11</sup>. Być może jednak, co pokazuje dalsza część wizji, będąca – jak już zauważyliśmy – mozaiką starotestamentowych aluzji, całe wyrażenie „znalazłem się w Duchu” wskazuje na inspirację ze strony Ducha Świętego do odczytania tego, co Jan będzie widział, w kluczu wypełnienia

<sup>8</sup> Omówienie całej tej problematyki znajdzie czytelnik w: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 289–336.

<sup>9</sup> Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 150–151.

<sup>10</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 299–300.

<sup>11</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 455 (na temat Ap 19,10: *ibidem*, 427–488).

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

się zapowiedzi ze Starego Testamentu (mamy kierunek od rzeczywistego doświadczenia wizji do jej opowiedzenia za pomocą schematu z Dn 10,1-21), bądź też Janowa zwyczajna medytacja nad Dn 10,1-21 prowadzi go do wniosku, że słowa te spełniają się na Jezusie zmartwychwstałym (kierunek od Dn 10,1-21 do stworzenia nowej wizji). Jan jest jednak przekonany, że wszystko to dzieje się pod wpływem czy z inspiracji Ducha Świętego. Można w tym miejscu mówić o natchnieniu aktualizującym<sup>12</sup>. Nie ma jednak powodu, aby ze względu na nagromadzenie w opisie wizji odniesień do tekstów ze Starego Testamentu, patrzeć na nią tylko i wyłącznie jako na twór czysto literacki, i tym samym wyeliminować możliwość realnego i mistycznego zarazem doświadczenia Janowego. Raczej trzeba przyjąć, że było to: „doświadczenie złożone, długie i mozolne. Chodzi o refleksję i pogłębienie, o modlitwę osobistą i wspólną z innymi, o kontakt z Duchem, być może na poziomie mistycznym, który autor kondensuje i proponuje w formie literackiej wizji”<sup>13</sup>.

Cała wizja ma zostać spisana w księdze i przesłana do siedmiu wspólnot chrześcijańskich w: Efezie, Smyrnie, Pergamonie, Tiatyrze, Sardach, Filadelfii i Laodycei. Przedmiot tej wizji nie pokrywa się zatem tylko z Ap 1,9-20, ale musi zostać rozszerzony na część epistolarną (Ap 2–3) lub nawet na drugą część Apokalipsy (por. 1,19). Wymienione Kościoły nie były w tamtym czasie jedynymi wspólnotami chrześcijańskimi w *Asia Proconsularis*, stąd przyjmuje się symboliczne ich znaczenie. Liczba siedem jest w Biblii symbolem pełni, zatem siedem Kościołów oznacza Kościół powszechny, wszystkich miejsc i czasów. Może wskazywać także na Kościół pielgrzymujący, zmierzający do swojej pełni w Niebiańskim Jeruzalem, które jest niejako „ósmą wspólnotą”, najdoskonalszą wspólnotą Apokalipsy<sup>14</sup>. Kolejność wymienienia poszczególnych wspólnot mogłaby odpowiadać – jak chce wielu komentatorów – przebiegowi trasy oficjalnych wysłanników cesarza rzymskich czy trasie doręczania poczty. Wysłannik w ten sposób, nawiedzając poszczególne miasta, zataczałby koło. Ostateczna odpowiedź na pytanie, dlaczego zostały wybrane te, a nie inne Kościoły (św. Ignacy Antiocheński prawie w tym samym okresie, w którym powstała Apokalip-

<sup>12</sup> Kotecki, „Natchnienie aktualizujące w Apokalipsie św. Jana. Nowe spojrzenie na wyrażenie *egenomēn en pneumati* w Ap 1,10 (por. 4,2)”, 110–118.

<sup>13</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Hermeneutica*, 122.

<sup>14</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 76–78.

sa, obok listów do Efezjan, Filadelfian czy Smyrneńczyków, pisał też listy do Magnezjan i Trallan), nie znajduje zadowolającej odpowiedzi. Nie ma bowiem dowodów na to, że te właśnie miasta wyróżniały się wśród innych miast pod względem praktykowania w nich kultu pogańskiego, w tym kultu imperialnego, i dlatego zostały zauważone przez Jana z Patmos. Nie były to także najważniejsze miasta z punktu widzenia organizacji kościelnej czy państwowej (nie wszystkie były metropoliami w znaczeniu politycznym, sądowniczym czy ekonomicznym), co mogłoby usprawiedliwiać ich wybór przez Jana. Nie we wszystkich wspólnotach pojawia się także problem hereetyków<sup>15</sup>. Najbezpieczniejszą i chyba najwłaściwszą zatem interpretacją jest ta symboliczna, i przy niej pozostaniemy.

Na całą wizję wstępną – jak już zauważyliśmy – można spojrzeć jako na chrystofanie, która posługuje się językiem i obrazami zaczerpniętymi z teofanii Starego Testamentu: „donośny głos, jakby trąby mówiącej” (por. Wj 19,16; 20,18; Iz 18,3; Jl 2,1; Za 9,14; Ps 47,5); nakaz spisania wizji w księdze przypominający prorockie nakazy ze strony Boga (por. Iz 30,8); wyrażenie „widzieć głos” (por. Wj 20,18; Iz 2,1; 13,1; Jr 23,18; Am 1,1; Mi 1,1); opis wyglądu Jezusa wykorzystujący elementy opisu Boga w Starym Testamencie (por. Dn 7,9; 10); gest Jana w postaci głębokiej prostracji (Ap 1,17); słowa Jezusa do Jana: „Nie bój się” w Ap 1,18 (por. Rdz 15,1; 26,24; 28,13; 46,3; Sdz 6,23; Iz 43,1; 44,2).

Na początku audycji (Ap 1,9-11) Jan mówi o potężnym głosie: „usłyszałem za moimi plecami potężny głos, jakby trąby mówiącej”. Głos jest określony przymiotnikiem *megalēn* („wielki”, „donośny”), który w Apokalipsie jest używany aż 80 razy (w reszcie Nowego Testamentu spotykamy go jeszcze tylko 44 razy). Być może ma rację Edmondo Lupieri, według którego częstotliwość użycia tego przymiotnika nie jest przypadkowa, ponieważ odpowiadający mu hebrajski rdzeń *rb* jest używany w judaistycznej literaturze mistycznej na określenie czegoś ponadnaturalnego, duchowego, ponadludzkiego, co przekracza możliwości percepcji ludzkiej. Trudność, na jaką natknął się Jan, aby opisać przeżywaną rzeczywistość, jest wyrażona także za pomocą partykuły porównawczej „jakby” (gr. *ōs*), która może wskazywać zarówno na symboliczny wymiar opisywanej rzeczywistości, jak i na niewystarczalność i nieadekwatność języka ludzkiego w opisy-

<sup>15</sup> Na temat wszystkich tych hipotez zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 67–71.



## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

waniu rzeczywistości objawionej. Mamy w tym miejscu nagromadzone aluzje do tekstów ze Starego Testamentu. Głos trąb miał przygotować na bezpośredni kontakt z Bogiem (por. Wj 19,16; 20,18), o głosie trąby mówi się w opisach teofanii w Iz 18,3; Jl 2,1; Za 9,14; Ps 47,5. W kulcie izraelskim głos trąby był traktowany jako imitacja głosu Boga. Jan, który ma świadomość, że przesłanie księgi jest „słowem Boga”, stosując aluzje do tekstów ze Starego Testamentu, wysyła słuchaczom (zgromadzeniu liturgicznemu) jasny sygnał, że to, co za chwilę usłyszą będzie głosem samego Boga, chociaż sam tekst nie mówi, kto bezpośrednio zwraca się do Jana. W innych tekstach Nowego Testamentu trąba była instrumentem, który wskazywał na realizację rzeczy ostatecznych (por. 1 Tes 4,16; 1 Kor 15,52; Mt 14,31). W takim kontekście informacja o „donośnym głosie, jakby trąby mówiącej” ma być może uświadomić wspólnocie, że żyją w czasach ostatecznych (jeszcze raz podkreślamy, że dla Jana czasy ostateczne rozpoczęły się wraz z wejściem Jezusa Chrystusa na arenę historii).

Jan otrzymuje rozkaz spisania w księdze całej wizji i przesłania jej siedmiu wspólnotom. Podobny rozkaz spisania otrzymanego objawienia otrzymują od Boga prorocy Starego Testamentu (por. Iz 30,8). Nie jest wykluczone, że Jan stosuje aluzję do Iz 30,8. Można w tym miejscu mówić o naśladowczej roli aluzji, dzięki której Jan znowu daje wspólnocie wyraźny znak, że to, co usłyszą, będzie prorocstwem, a on sam przedstawia siebie, na wzór starotestamentowego proroka, jako mediator przesłania Boga.

Cała wizja do tej pory dzieje się za plecami Jana i jest *de facto* audycją. Moment odwrócenia się Jana („I obejrzałem się, aby zobaczyć głos, który rozmawiał ze mną”) jest przejściem do właściwej wizji. Dla współczesnego słuchacza dość paradoksalnie brzmi wyrażenie „zobaczyć głos”. Nie musiało tak być dla zgromadzenia liturgicznego. W Starym Testamencie znajduje się wiele miejsc, gdzie mówi się o zobaczeniu głosu w kontekście teofanii (por. np. Wj 20,18). Także prorocy mówią o głosie, który widzieli (por. Iz 2,1; 13,1; Jr 23,18; Am 1,1; Mi 1,1; Ha 1,1). Jan wysyła zatem znowu jasny sygnał dla wspólnoty słuchającej, że to, czego za chwilę doświadczą, jest teofanią, a on sam jest prorokiem.

Analizowana audycja staje się znakomitą ilustracją tego, co powiedzieliśmy o orzeczeniu *esēmanen* z Ap 1,1, które wskazuje, że przesłanie księgi jest komunikowane za pomocą symboli i jest zarazem „wydarzeniem objawiającym”. Wydaje się, że Jan celowo nie precyzuje, do kogo należy

głos, aby przygotować słuchaczy na spotkanie z największą tajemnicą, jaką jest Bóg.

Pierwszym przedmiotem wizji jest siedem złotych świeczników, które na samym końcu wizji zostaną odszyfrowane jako siedem Kościołów (1,10). Sam termin *lychnia* („świecznik”) spotkać można w Apokalipsie 7 razy, z czego 6 razy w Ap 1–3 (poza nim zob. Ap 11,4). Pomocne w interpretacji tego obrazu mogą być teksty ze Starego Testamentu: Wj 25,31; 37,17-24; 1 Krl 7,49; Za 4,2. Teksty te mówią o jednym świeczniku, który jest – jak to wynika z kontekstu – siedmioramienny lub o dziesięciu świecznikach. Prawdopodobnie chodzi o menorę, stąd David H. Stern tłumaczy całe wyrażenie z Apokalipsy jako „siedem złotych menor”<sup>16</sup>. Sam świecznik był symbolem ludu Bożego lub też wskazywał na obecność samego Boga. W świetle Ap 1,20 staje się jasne, że dla Jana ta pierwsza interpretacja jest właściwa. Kościół widziany w swej pełni (siedem Kościołów) jest postrzegany jako nowy Lud Boży. Złoto w symbolice wskazuje na sferę transcendencji, otoczenie samego Boga. Siedem świeczników przywołuje także kontekst liturgiczny (spełnia niemal tę samą funkcję, co menora w świątyni w Jerozolimie). Zgromadzenie liturgiczne może sobie uświadomić, że właśnie liturgia jest idealną przestrzenią obecności dla tego, który za chwile zostanie im przedstawiony<sup>17</sup>. Ona sama może także odkryć swoją godność: będąc wspólnotą ziemską jest zarazem zanurzona w transcendencji. To nie jest jakaś zwykła ludzka wspólnota<sup>18</sup>.

Pośród świeczników, dokładnie w takiej samej odległości od każdego z nich, tj. w samym centrum (gr. *en mesō*), Jan widzi „kogoś podobnego do Syna Człowieczego”. Warto przed analizą tego obrazu przeczytać kilka tekstów ze Starego Testamentu, do których – według większości badaczy – Jan czyni aluzje w swojej wizji: Dn 3,25.92; 7,13; 10,5-6.18. Powiedzieliśmy sobie już o aluzji strukturalnej do Dn 10,1-21. W Ap 1,13 nie mamy wszystkich elementów z wizji Daniela. Należy jednak zwrócić uwagę, że ten, który ukazuje się Janowi, jest tylko podobny (*homios*) do Syna Człowieczego, który w Księdze Daniela oznacza po prostu „istotę ludzką”. Pomocne w interpretacji tego obrazu mogą być słowa Augustyna Jankowskiego: „Ten

<sup>16</sup> Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, 1059.

<sup>17</sup> Zob. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 125.

<sup>18</sup> Na tę cechę Kościoła w Apokalipsie wskazuje Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 129–165.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

ktos wyglądał na Syna Człowieczego, ale był więcej niż człowiekiem”<sup>19</sup>. „Jakby Syn Człowieczy” zostaje przedstawiony wśród „siedmiu złotych świeczników”, czyli Kościołów. Z jednej strony Jego pozycja – w centrum koła, jakie tworzą świeczniki (Kościoły Apokalipsy są rzeczywiście rozstawione na planie koła) – wskazuje na Jego wyższość, władanie, z drugiej zaś jednakowa odległość do wszystkich złotych świeczników, pokazuje Go jako tego, który traktuje wszystkie wspólnoty z taką samą atencją czy miłością i którego uwadze nic nie może umknąć. Ten obraz zostanie rozwinięty w listach do Kościołów. Wspólnota, raz jeszcze uczestnicząc w liturgii, może doświadczyć tego, co sama wyraziła w odpowiedzi na pozdrowienie wstępne: „Temu, który nas miłuje, i który uwolnił nas od grzechów naszych...”. Jego obecność pośród „siedmiu złotych świeczników” wydaje się być pasywna. W tym miejscu naszej analizy niech takie spojrzenie wystarczy.

Kolejne wiersze opisują wygląd „podobnego do Syna Człowieczego”. Samo wyrażenie „Syn Człowieczy” (w Apokalipsie spotkamy go jeszcze raz w 14,14) znane jest z Ewangelii jako tytuł chrystologiczny, tutaj jednak, z powodu słowa „podobny” (gr. *homoion*), nie posiada tej samej wartości. Nie można zaprzeczyć obecności w tym tekście aluzji do tekstów ze Starego Testamentu, zwłaszcza Dn 10,5-6. Ten tekst zostaje uzupełniony lub skorygowany przy pomocy innych tekstów. Jan tworzy wielką kolumnę symboliczną, której poszczególne elementy, analizowane oddzielnie, stworzą dopiero jedną całość. Uwzględniając wszystkie obecne w opisie elementy, nie można do końca wyobrazić sobie przedstawionej postaci. Jest ona „obleczone w szatę do stóp” (por. Dn 10,5; Ez 9,20). Chodzi prawdopodobnie o białą, lnianą szatę. Użyty tutaj termin *podērēs* spotykamy aż dwanaście razy w greckim tłumaczeniu tekstu hebrajskiego Starego Testamentu (LXX), z czego osiem razy odnosi się on do różnych części szaty arcykapłana, które język hebrajski oddaje różnymi słowami (Wj 25,7; 28,4.31; 29,5; 35,9; Ez 9,2.3.11; Za 3,4). Nie jest zatem wykluczone, że opis ten chce pokazać „podobnego do Syna Człowieczego” w jego godności arcykapłańskiej. Kolejnym elementem jest złoty pas. Położony jest on na piersiach, pod pachami, w zasadzie w obszarze sutków. W Dn 10,5 mówi się, że biodra istoty niebiańskiej były przepasane czystym złotem. Samo położenie tego detalu jest bardzo ważne. Według Józefa Flawiusza tak przepasywał się

---

<sup>19</sup> Jankowski, „Syn Człowieczy”, 40.

arcykapłan (*Ant.* III,7,2). Byłby to zatem kolejny element podkreślający godność arcykapłańską<sup>20</sup>. W jaki sposób ta godność się zrealizowała, stanie się jasne w momencie utożsamienia postaci „jakby Syna Człowieczego” z Jezusem zmartwychwstałym. To On, jedyny bez grzechu, ofiarował się jako ofiara przebłagalna. Na tej ofierze zasadza się wyższość Jego kapłaństwa w stosunku do kapłaństwa starotestamentowego. Pośrednio tę godność kapłańską rozpoznaje już przedtem wspólnota w swoich słowach: „Temu, który nas miłuje i uwolnił nas z grzechów naszych we krwi swojej” (1,5b)<sup>21</sup>.

Wzrok wizjonera z Patmos przenosi się z ubioru na sam wygląd „jakby Syna Człowieczego”, począwszy od głowy, przechodząc do stóp, wspominając Jego głos, zatrzymuje się na prawej ręce, aby zakończyć cały opis słowami: „Z wyglądu podobny był do słońca, które jaśnieje w swej mocy”. Początek opisu przywołuje Dn 7,9, gdzie zostaje opisany Bóg, który nosi szatę białą jak śnieg, jego włosy są jakby z czystej wełny, a tron „był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień”. Jan z Patmos nie cytuje tekstu z Księgi Daniela, ale służy mu on za inspirację do stworzenia własnego przedstawienia „jakby Syna Człowieczego”. W Dn 7,9 Bóg jest postrzegany w taki sposób, jakby cały był zanurzony w bieli. W skonstruowaniu wyglądu „jakby Syna Człowieczego” nie chodzi wcale o to, że Jan bierze pewne elementy z opisu Dn 7,9 i przenosi je na inne części ciała, tj. biel szat Boga na głowę i włosy „jakby Syna Człowieczego” (tak na ten obraz patrzy większość egzegetów). Wydaje się, że Janowi chodzi bardziej o uzyskanie efektu wizualnego. Tak jak Bóg w opisie z Księgi Daniela jest zanurzony w bieli, podobnie i „jakby Syn Człowieczy” jest cały w bieli. Biel jest kolorem boskiej transcendencji i Zmartwychwstałego oraz tych, którzy czerpią siły do życia właśnie od Niego (por. Ap 7,9). „Podobny do Syna Człowieczego” jest ukazany w tej samej boskiej godności, co Starowieczny (imię Boga w Dn 7,9). Kolejne elementy opisu kontynuują takie spojrzenie. Oczy Jego są jak płomień ognia. Obraz ten przywołuje z Dn 7,9 opis tronu, na którym zasiada Bóg („tron Jego to płomień ognia, jego koła to płonący ogień”) i spod którego wypływała „rzeka ognia”. Cały tron czy rydwan Boga jest jakby „żywym ogniem”, czyli ogniem w czystym stanie. Ogień w Starym Testamencie jest wspominany przy teofaniach, począwszy od krzaku gorejącego w Wj 3,2-5, czy też jest

<sup>20</sup> Na ten temat zob. Podeszwa, „Chrystus jako Arcykapłan”, 202–207.

<sup>21</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 157.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

używany jako określenie samego Boga. Bóg w Pwt 5,4 przemawia ze środka ognia, a w Pwt 4,24 określany jest jako „ogień trawiący”. W Dn 10,6 istota transcendentna ma oczy „jak pochodnie ogniste”. Nogi „jakby Syna Człowieczego” porównane są do drogiego metalu rozżarzonego w piecu. Opis ten przypomina tekst Dn 10,6, gdzie przedstawiona postać ma ramiona i nogi „jak lśniący brąz”. Stopy z metalu na pewno przywołują na myśl stabilność, stałość, moc. Nie wiadomo do końca, o jaki metal chodzi: czy o metal przypominający brąz, być może z dodatkiem złota, wypolerowany mosiądz, czy też o stop złota i srebra, a może – jak chce U. Vanni – brąz (gr. *chalko*) połączony z kadzidłem (gr. *libanon*), który przywołuje liturgię? Tym samym Jan stworzyłby neologizm *chalkolibanon*, aby podkreślić relację Zmartwychwstałego ze zgromadzeniem liturgicznym. Nie wydaje się jednak, że Jan chciał postawić w tym obrazie nierozwiązywalną do końca zagadkę. Bardzo ważne jest stwierdzenie, że chodzi o jakiś metal „jakby w piecu rozżarzony”. Kto widział metal w takim stanie, ten wie, że przypomina on żywy ogień. Janowi chodzi znowu bardziej o efekt wizualny. Tak jak Bóg w Księdze Daniela był ukazany w bieli i ogniu, tak samo „jakby Syn Człowieczy” jest pokazany na równi z Nim. Ogień przenika całe ciało „jakby Syna Człowieczego” (od stóp do oczu, które są jak „płomienie ognia”). On jest jakby jednym płomieniem. Skoro tron Boga w Dn 7,9 jest „żywym płomieniem” i z tronu wypływa żywy ogień, a tron w symbolice biblijnej wyraża aktywny wpływ na historię, to cały obraz z Ap 1,14-15 staje się jasny. Tak jak Bóg w Księdze Daniela jest pokazany jako aktywnie wpływający na historię, penetrujący ją jak ogień, osądzający całą rzeczywistość, tak te same prerogatywy zostają przypisane „jakby Synowi Człowieczemu”. To w nim uobecnia się Bóg Izraela z Dn 7,9.

Następnie wizjoner z Patmos skupia się na głosie, porównanym do „głosu wielu wód”. Inspiracji dla tego obrazu można szukać w Dn 10,6; Ez 1,24, ale chyba najbardziej w Ez 43,2, gdzie głos „chwały Pańskiej”, czyli samego Boga („chwała” jest to termin określający obecność Boga), jest także porównany do „głosu wielu wód”. To stwierdzenie dopełnia obraz z początku wizji, gdzie głos, który chce zobaczyć Jan, jest przyrównany do „głosu trąby”. Głos, który zapowiadał obecność Boga, zostaje zastąpiony głosem Boga, który jest głosem „jakby Syna Człowieczego”.

Kolejnym elementem opisu są słowa: „mający w prawej swojej ręce siedem gwiazd”, które nie mają swojego odpowiednika w Starym Testamen-

cie, chociaż Bóg jest tam widziany jako Stwórca, który podtrzymuje wszystkie elementy niebieskie (por. Hi 38,1-32). W starożytności siedem gwiazd odnosiło się do siedmiu planet (Słońce, Księżyc, Jowisz, Merkury, Mars, Wenus, Saturn) lub do siedmiu gwiazd w konstelacji Wielkiej Niedźwiedzicy lub Plejady<sup>22</sup>. Cały obraz mógłby wskazywać na boską moc nad elementami kosmosu, na wzór mocy Boga. Same gwiazdy w Apokalipsie należą do symboliki kosmicznej i odsyłają do rzeczywistości transcendentnej, sfery Boga (gwiazdy przynależą do nieba). Czynność „jakby Syna Człowieczego” ma charakter ciągły, za czym przemawia użyty w tym miejscu imiesłów czasu teraźniejszego. Cały obraz komplikuje jeden element: „prawa ręka”, która w tradycji biblijnej jest postrzegana jako ręka silniejsza. Mieć coś w prawej ręce wskazuje na moc w rozporządzaniu tym ze strony tego, który to coś posiada, oraz na podporządkowanie jemu tego, co jest posiadane. Dlaczego coś, co przynależy do sfery Boga, musi być podporządkowane? Ten obraz podporządkowania zostanie jeszcze bardziej wzmocniony w Ap 2,1: „Ten, który trzyma w prawej ręce siedem gwiazd”. Nie mówi się już o „mającym”, ale o „tym trzymającym” (gr. *ho kratōn*). Czasownik *krateō* (od niego imiesłów *kratōn*) znaczy tyle, co „trzymać z siłą, silnie, mocno”. Cały ten obraz zostanie odkodowany przed wspólnotą na końcu wizji: „siedem gwiazd to są aniołowie siedmiu Kościołów” (1,20). Owi aniołowie – różnie interpretowani w historii egzegezy (wrócimy do tego tematu w dalszej części książki) – reprezentują Kościół widziany w perspektywie ziemskiej i transcendentnej<sup>23</sup>. Zostaje w ten sposób podkreślony nadprzyrodzony charakter tej wspólnoty, która będąc jednocześnie na ziemi, jest wspólnotą grzeszników. Stąd do „anioła Kościoła” – jak zobaczymy w dalszej części naszej pracy – mogą być kierowane konkretne zarzuty, nagany. Pewne światło na nasz tekst mogą rzucić ustępy z Dn 10,13 i 12,1, w których aniołowie są widziani jako reprezentanci ludu Bożego.

Kolejnym elementem, który przykuwa uwagę wizjonera z Patmos, są usta „podobnego do Syna Człowieczego”: „i z jego ust wychodzi miecz obosieczny ostry” (por. Ap 2,16; 19,15.21). Miecz, przez fakt, że wychodzi z ust, staje się metaforą słowa, które nieustannie wypowiada „podobny do Syna Człowieczego”.

<sup>22</sup> Aune, *Revelation 1–5*, 98.

<sup>23</sup> Całą argumentację za taką interpretacją znajdzie czytelnik w: Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 131–144.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

wieczego” (miecz „nieustannie wychodzi” [imiesłów czasu teraźniejszego *ekporeuomenē*] z jego ust). Rodzaj miecza („obosieczny, ostry”) wskazuje na skuteczność i moc tego słowa. W całej Biblii zarówno skuteczna mowa, jak i słowo Boga są porównywane do miecza lub szpady (por. Ps 52,2; 57,4; Mdr 18,15-16; Ef 6,17; Hbr 4,12). Można potraktować ten tekst jako aluzję do Iz 11,14 i 49,2, w których „miecz-słowo” staje się metaforą sądu. „Jakby Syn Człowieczy” jest postrzegany jako sędzia. Takie spojrzenie potwierdzają obrazy z Ap 2,16 i 19,15.21, w których Zmartwychwstały rozsądza swoim słowem zarówno wierzących w Niego (2,16), jak i pogan (19,15.21).

Podsumowaniem całego obrazu „jakby Syna Człowieczego” są słowa: „Z wyglądu podobny był do słońca, które jaśnieje w swej mocy” (1,16b). Jan używa dwuznacznego słowa *opsis*, które może oznaczać zarówno „twarz”, „oblicze”, jak i „wygląd zewnętrzny”. Niektórzy badacze próbują w tym obrazie doszukać się aluzji literackich do Sdz 5,31; Mt 17,2. Jan z Patmos na pewno podkreśla olśniewający blask ukazującej się jemu postaci. Można mówić o „świecie boskości”<sup>24</sup>. Wydaje się jednak, że Jan tym obrazem chce pokazać, że postać „jakby Syna Człowieczego” ma wywołać w słuchających (zgromadzenie liturgiczne) „poczucie radości, pozytywności, siły, kreatywności, które daje słońce, kiedy świeci w swojej pełni (nie w pochmurny dzień)”<sup>25</sup>. Za chwilę stanie się jasne (do tej pory takim nie było), że „jakby Syn Człowieczy” to nikt inny jak Chrystus zmartwychwstały.

[Jan] komunikuje twarz Chrystusa zmartwychwstałego i, bardziej ogólnie, Jego osobę. Nie chodzi o wizję w sensie fizycznym: Chrystus zmartwychwstały, o którym się myśli, w którego się wierzy, jako taki ma dla grupy słuchającej, do której autor się zwraca, stymulujący urok słońca. Mówi się o słońcu *kiedy świeci w całej swej potędze*: podkreśla się energię promieniującą samego Chrystusa zmartwychwstałego w stosunku do wszystkich, którzy wchodzą w kontakt z Nim, będą ją mogli otrzymać i doświadczyć, tak samo jak doświadczyają energii słońca<sup>26</sup>.

Jak już zauważyliśmy, wszystkie elementy wizji trudno jest połączyć w jedną całość i błędem jest wyobrazić sobie tę wizję jako zunifikowany

<sup>24</sup> Tak Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 44.

<sup>25</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 136.

<sup>26</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 136.

obraz. Jest to obraz raczej dywizjonistyczny, którego piękno można docenić, patrząc na niego z pewnego dystansu<sup>27</sup>. Tylko wtedy można wejść w zamysł autora, który chciał wzbudzić w słuchaczach poczucie wielkiej potęgi, chwały, chciał postawić przed nimi kogoś, kto „ma udział w wieczności, we wspaniałości i osądzie Boga, który wzbudza szacunek i bojaźń”<sup>28</sup>.

W Ap 1,17 mamy opisaną reakcję Jana z Patmos na przeżyty wizję „jakby Syna Człowieczego” („kiedy go ujrzałem”). Reakcja skupia się bardziej na osobie niż na samej wizji. Nie mamy tutaj gestu głębokiej prostracji, który w Biblii towarzyszy teofaniom czy angelofaniom (por. Ez 1,28; Dn 8,18-19; 10,9-12a.15.18), a który w języku greckim jest wyrażony przede wszystkim przez czasowniki *proskyneō*. W Ap 19,10 i 22,8 temu czasownikowi towarzyszy czasownik *piptō* („upaść”), który spotykamy w naszym tekście. Być może pierwszy czasownik podkreśla w tamtych kontekstach wewnętrzną postawę czci i adoracji, natomiast drugi – zewnętrzny gest czci. W naszym przypadku bardziej chodzi o podkreślenie przerażenia, co jeszcze dobitniej zostaje spotęgowane przez porównanie własnego stanu Jana do trupa. Dla niektórych badaczy ten stan odnosi się do omdlenia w czasie wizji czy też kataleptycznego stanu połączonego z doświadczeniem transu<sup>29</sup>. Wydaje się jednak, że chodzi tu o ukazanie stanu sparaliżowania z przerażenia wobec kogoś, kogo ukazanie się przekracza możliwość percepcji zwykłym rozumem. Jest to upadek przed tajemnicą; towarzyszy mu lęk, który jest bojaźnią religijną (*timor religiosus*).

„Podobny do Syna Człowieczego” odpowiada na reakcje Jana gestem położenia prawej ręki, która wyraża z jednej strony dominację, siłę, potęgę, z drugiej zaś opiekę i ochronę. Można w tym geście widzieć zwyczajny gest bliskości, ale także, w kontekście poprzednich słów, gest wyrwania Jana z paraliżującego przerażenia („gest ożywienia”). Jest to ta sama ręka, w której „podobny do Syna Człowieczego” trzyma „siedem gwiazd”, co wyrażało jego boską moc. Ten gest może mieć sens teologiczny, ponieważ podobny gest spotykamy w Dn 10,10.18, gdzie jest on rodzajem inwestytury i ma zachęcić powołanego do podjęcia się zleczonej mu misji. Także Ezechiel jest świadomy tego, że nad nim jest ręka Pana (Ez 1,3), która poprowadzi

<sup>27</sup> Por. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 84.

<sup>28</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 85.

<sup>29</sup> Por. Aune, *Revelation 1–5*, 99–100.



## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

jego działalność prorocką. Przed wspólnotą również Jan ukazuje się jako prorok, jego przesłanie będzie także przesłaniem prorockim. On sam, skoro spoczęła na nim ręka trzymająca wspólnoty widziane w ich wymiarze ziemsko-niebiańskim, ukazuje się w relacji do tych wspólnot. Wymiar teologiczny gestu „podobnego do Syna Człowieczego” zostanie potwierdzony w następujących zdaniach.

Czynności położenia ręki na Jana towarzyszą słowa, które odkrywają tajemnice tożsamości „podobnego do Syna Człowieczego”. Jest to Chrystus zmartwychwstały. Jego pierwsze słowa brzmią: „Nie bój się”, które w Biblii często towarzyszą objawieniom Boga (por. Rdz 15,1; Sdz 6,23; Iz 43,1) czy istot pochodzących ze sfery Boga (por. Dn 10,12.19; Tb 12,17; Mt 28,5; Łk 1,13.30; 2,10). W przypadku teofanii po słowach tych zazwyczaj ma miejsce autoprezentacja Boga (ten element jest pominięty w angelofaniach). Następująca po słowach „Nie bój się” autoprezentacja „podobnego do Syna Człowieczego” jest niczym innym jak kerygmatem pierwotnego Kościoła, zapisanym chociażby w 1 Kor 15,1-8. Cała autoprezentacja jest skonstruowana koncentrycznie. Struktury tekstu nie przemawiają do nas dzisiaj tak bardzo jak przemawiały do ludzi w czasach starożytnych, które były przeniknięte kulturą pamięci.

**A** Ja jestem Pierwszy i Ostatni

**B** i Żyjący

**C** i stałem się trupem

**B** a oto jestem żyjący na wieki wieków

**A** i mam klucze śmierci i Hadesu [tj. krainy umarłych]

Początkowa formuła nawiązuje bardzo wyraźnie do samoobjawienia Boga z 1,8: „Ja jestem Alfa i Omega, mówi Pan Bóg”. Między tymi dwiema formułami zachodzi paralelizm synonimiczny. Słowa skierowane do Jana są dopełnieniem (doprecyzowaniem czy wyjaśnieniem) tego wszystkiego, czego on sam doświadczył, a z nim cała wspólnota słuchająca. Te tytuły Jezusa zostaną dopełnione – jak już zauważyliśmy – w tekście z Ap 22,13, na który można spojrzeć jako na syntezę teologiczno-chrystologiczną całej księgi. Jezus, który ma przyjść w paruzji, mówi o sobie: „Ja jestem Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”. W Ap 21,6 to Bóg mówi o sobie: „Ja jestem Alfa i Omega, Początek i Koniec”. Wszystkie tytuły: „Alfa” i odpowiadające mu „Pierwszy” (gr. *ho prōtos*) i „Początek” (gr. *hē archē*), oraz „Omega” i odpowiadające mu „Ostatni” (gr. *ho eschatos*) i „Koniec”

(gr. *to telos*), wzajemnie się dopełniają, stając się tytułami teologicznymi i chrystologicznymi. W paruzji Jezusa Bóg – początek i fundament wszystkich rzeczy (gr. *archē*), stanie się również końcem (gr. *telos*), ale nie tylko w sensie chronologicznym, lecz przede wszystkim celowym. Całe stworzenie jest ukierunkowane na Jezusa, który jako *archē*, jest ostateczną zasadą i racją stworzonego oraz odkupionego świata. Słusznie podkreśla Paweł Podeszwa: „Takie rozumienie Jezusa jest możliwe dzięki wierze w Jego zmartwychwstanie, przez które ukazuje On plan Boga zrealizowany i objawia się stworzeniu jako ostateczny cel, a nie jako koniec w znaczeniu chronologicznym”<sup>30</sup>.

W strukturze koncentrycznej temu pierwszemu opisowi odpowiada ostatni opis autoprezentacji Jezusa: „I mam klucze śmierci i krainy umarłych”. Choć ten opis nie znajduje swoich analogii w Starym Testamencie, to jednak pierwsza część Biblii jest przekonana, że władza nad życiem i śmiercią przynależy do Boga (por. Ez 37,12; Mdr 16,13). Podobnie patrzą na tę sprawę tradycje targumiczna i talmudyczna, które – choć późniejsze od Nowego Testamentu – odzwierciedlają jednak przekonania bardzo starożytne. Jezus jest widziany na równi z Bogiem. Śmierć i kraina umarłych (gr. *Hades* odpowiada hebr. *szeolowi*) są całkowicie podporządkowane Zmartwychwstałemu, który stoczył w pojedynkę zwycięski bój ze śmiercią i dlatego może teraz dysponować tym, co dotychczas było jej królestwem<sup>31</sup>.

Drugim tytułem jest „Ten Żyjący” (gr. *ho dzōn*). On jest kontynuacją poprzednich tytułów i funkcjonuje z nimi jako predykat Chrystusa (wszystkie trzy tytuły, tj. „Pierwszy”, „Ostatni” i „Żyjący”, są poprzedzone rodzajnikiem *ho*, a całość jest podporządkowana wyrażeniu: „Ja jestem”). W tradycji starotestamentowej sam Bóg jest określany jako „Bóg Żyjący” (hebr. *elohim hajjim* lub *el-hay*; obydwie wyrażenia są tłumaczone na język grecki jako *theos dzōn*; por. np. Pwt 5,26; Joz 3,10; 1 Sm 17,26.36; Oz 2,1; Jr 10,10; Ps 42,3). Tę tradycję kontynuuje Nowy Testament (por. Mt 16,16; 26,63; Dz 14,15; Rz 9,26; 2 Kor 3,3; Hbr 3,12). Jednak w tych tekstach „żyjący” nie funkcjonuje jako podmiot, ale jako przydawka. W Syr 18,1 mówi się o Bogu jako „Tym Żyjącym na wieki” (gr. *ho dzōn eis ton aiōna*). Sama Apokalipsa jeszcze w 4,9.10; 10,6; 15,7 użyje tego terminu na określenie Boga. Jan dokonuje

<sup>30</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 217–218.

<sup>31</sup> Po dokładną analizę całego obrazu zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 194–197.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

chrystologizacji danych teologicznych. Jezus zostaje przedstawiony jako ten, który ma udział w naturze samego Boga i jest Jemu równy.

W centrum autoprezentacji „podobnego do Syna Człowieczego” znajdują się słowa: „Stałem się trupem”. Orzeczenie w czasie przeszłym dokonanym (aoryst) „stałem się” (gr. *egenomēn*) wskazuje na konkretny moment historyczny. Nie ma wątpliwości, że odnosi się ono – jak to wynika już z pozdrowienia wstępnego – do śmierci Jezusa na krzyżu (okrutnej ofiarnej śmierci za grzechy), chociaż sam grecki termin *nekros* („umarły”, „trup”) nie mówi nic o sposobie śmierci. To stwierdzenie jest także pośrednim wskazaniem na wcielenie i tym samym człowieczeństwo Chrystusa. Następujące słowa: „i oto jestem żyjący na wieki wieków”, są z jednej strony – w kontraście do stwierdzenia „stałem się trupem” – proklamacją zwycięstwa Jezusa nad śmiercią (zmartwychwstanie), co było sednem pierwotnego kerygmatu Kościoła (por. 1 Kor 15,3-8; Rz 6,9), z drugiej zaś, przez fakt użycia tutaj konstrukcji peryfrastycznej (orzeczenie jestem [gr. *eimi*] z imiesłowem czasu teraźniejszego „żyjący” [gr. *zōn*]), która bardziej niż zwyczajny czas teraźniejszy podkreśla trwanie, jest to zatem *presens* wieczności – zostaje podkreślone trwanie i udzielanie tego życia ludziom. Co więcej, samo wyrażenie „żyjący na wieki wieków” powraca w Apokalipsie na określenie samego Boga (4,9.10; 10,6; 15,7), podobnie jak to spotykamy także w Starym Testamencie (np. Dn 4,34). „Na wieki wieków” staje się określeniem czasu samego Boga. W takim kontekście całe zdanie jeszcze raz bardzo mocno podkreśla boskość Jezusa<sup>32</sup>. Nie jest wykluczone, że w tle analizowanych słów stoi jakieś wyznanie wiary pierwotnego Kościoła<sup>33</sup> i że tym samym dotykamy kontekstu liturgicznego, na co może wskazywać już sama formuła „na wieki wieków”. W ten sposób wspólnota słuchająca zebrana na liturgii zostaje zaproszona, aby odkryć właśnie w liturgii miejsce, w którym „żyjący na wieki wieków” Jezus zmartwychwstały udziela ludziom nadprzyrodzonego życia. Nie wydaje się także, aby wizjoner z Patmos przypadkowo na pierwszym miejscu studiowanego zdania umieścił formułę „i oto” (gr. *kai idou*), użytą w całej Apokalipsie jeszcze jedenaście razy (4,1.2; 6,2.5.8; 7,9; 12,3; 14,1.14; 19,11; 22,7), mającą za zadanie zarówno podkreślić prawdę tego wszystkiego, co po niej następuje, jak i pobudzić

<sup>32</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 189–193.

<sup>33</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 266.

uwagę słuchacza, zmusić go do zatrzymania się, refleksji nad sprawami najistotniejszymi<sup>34</sup>.

Na całą autoprezentację Zmartwychwstałego można spojrzeć w kluczu objawienia Boga. W centrum przesłania znajdują się słowa „Stałem się trupem”. Słowa te zakładają fakt bycia człowiekiem. Dwa pierwsze elementy struktury koncentrycznej mówiły o boskości Jezusa, dlatego możemy je potraktować jako przesłanki za preegzystencją Chrystusa (jego istnienie w odwieczności Boga). Chrystus, który przyjął ciało ludzkie ze wszystkimi tego konsekwencjami, włącznie ze śmiercią (oprócz grzechu), objawia się jako Bóg, który uniżył samego siebie aż do złożenia siebie w ofierze prześlągalnej na krzyżu („stałem się trupem”), aby nieustannie ofiarowywać życie („i oto jestem żyjący na wieki wieków”; „ma klucze śmierci i krainy umarłych”) wierzącym w Niego. Na całą autoprezentację Zmartwychwstałego warto spojrzeć w świetle chrystologicznego hymnu z Flp 2,5-11.

Całą wizję z Ap 1,9-20 można odczytać także w kluczu estetycznym. Jest ona przepełniona jasnością, bielą, światłem i blaskiem. Obecność Zmartwychwstałego pośród „siedmiu złotych świeczników” (siedmiu wspólnot Azji Mniejszej), ukazująca go w głębokiej relacji miłości, jest fundamentem spojrzenia na obecny eon, w którym jest zanurzona wspólnota słuchająca: obojętnie jakie wydarzenia będą towarzyszyły życiu wspólnot, Chrystus jest gwarantem zwycięstwa, stąd bardzo mocno wybrzmiewają słowa Zmartwychwstałego skierowane do Jana „Nie bój się! Ja jestem Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Stałem się trupem, a oto żyję na wieki wieków i posiadam klucze śmierci i krainy umarłych”. Słowa te to nic innego jak kerygmat pierwotnego Kościoła, zapamiętany i zapisany chociażby w 1 Kor 15,1-8<sup>35</sup>.

Wizjoner z Patmos otrzymuje nakaz spisania zarówno tej pierwszej wizji, jak i tego, co „jest, i tego, co nastąpi” (1,19). Słowa nie tyle wskazują na strukturę księgi („to, co jest” odnosiłoby się do części epistolarnej, a „to co nastąpi” do części rozpoczynającej się w 4,1), ile raczej odnoszą się do całej rzeczywistości historycznej, w której żyją chrześcijanie, i są zachętą do patrzenia na teraźniejszość i przyszłość w świetle fundamentalnego dla zrozumienia całej historii faktu zmartwychwstania Jezusa<sup>36</sup>. Stąd można

<sup>34</sup> Zob. Aune, *Revelation 1–5*, 103.

<sup>35</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 178–179.

<sup>36</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 200.

## Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)

powiedzieć, że Jan spisuje wszystko i prześle to do wspólnot, aby oświecić cały popaschalny czas światłem Zmartwychwstałego, którego on sam spotkał osobiście.

Na końcu całej wizji zostaje zawarte wyjaśnienie tajemnicy siedmiu złotych świeczników i siedmiu gwiazd. Dokonaliśmy już interpretacji tych obrazów. Należałoby zwrócić jeszcze uwagę na samo słowo „tajemnica” (gr. *to mystērion*), które funkcjonowało niemal jako termin techniczny w tekstach prorockich i apokaliptycznych wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa. Wskazywało ono na sekretne znaczenie, które jest niemożliwe do odkrycia na poziomie dosłownym, lub na znaczenie symboliczne. Wyjaśnienie jest dane Janowi przez Jezusa, co pokazuje, że tylko ktoś pochodzący ze sfery nadprzyrodzonej może je przedłożyć. Bez tego „objawienia” (gr. *apokalypsis*) znaczenie „siedmiu złotych świeczników” i „siedmiu gwiazd” pozostałoby nadal zakryte. Na nasz tekst można spojrzeć w świetle tekstu z Dn 2,28-30 w wersji greckiej (LXX), będący jedynym tekstem w całym Starym Testamencie, w którym pojawia się słowo *mystērion*. Bóg jest tym, który objawia tajemnice dotyczące snu Nabuchodonozora i jego wyjaśnienie. Wyjaśnienie to dotyczy tego, „co musi się stać przy końcu dni”, tzn. w czasach ostatecznych, w których jednak nie nastąpi koniec historii w sensie definitywnego końca, ale dokona się decydująca zmiana w określonym czasie w przyszłości. Sen Nabuchodonozora i jego wyjaśnienie są niczym innym jak opisem realizowanego przez Boga – Pana historii – planu zbawienia. Jezus zatem kolejny raz byłby przedstawiony na równi z Bogiem Izraela jako Pan historii, który wskazuje na objawienie jako wypełnienie proroctwa Daniela co „do ostatnich dni”, a wiecznym i niezniszczalnym królestwem z Księgi Daniela jest Kościół<sup>37</sup>.

Chrystus zmartwychwstały w niedzielę, w czasie której wspólnoty chrześcijańskie spotykają się na Eucharystii, przedstawia się Janowi i całej wspólnocie słuchającej w swojej boskiej godności, jako Pan Kościołów („pośród siedmiu złotych świeczników”), jako Arcykapłan („złoty pas na piersiach”), Sędzia („z Jego ust wychodził długi miecz obosieczny”), który z mocą, ale także z miłością i troską interesuje się swoim Kościołem. On jest na równi z Bogiem Ojcem – Panem historii, Stworzycielem starego i nowego stworzenia oraz eschatologicznym Sędzią. On jest tym, który nieustannie

---

<sup>37</sup> Całą analizę zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 201–204.

udziela energii życia wierzącym w Niego. W całym tym obrazie łączą się ze sobą odwieczność i bliskość, boskość i bliskość. Jezus zmartwychwstały jest solidarny z całym rodzajem ludzkim. On jest rzeczywiście „Bogiem z nami” (por. Mt 1,23), jest żyjący we wspólnocie i dla wspólnoty Kościoła po wszystkie dni aż do skończenia świata (Mt 28,20), obdarzając go swoją mocą, energią i witalnością. To wszystko, co jawi się przed oczyma Jana i wspólnoty, było już antycypowane w doksologii w 1,5b-6, którą wspólnota wypowiedziała w odpowiedzi na pozdrowienie wstępne. Teraz wspólnota zebrana na niedzielnej liturgii otrzymuje potwierdzenie swojego wyznania ze strony samego Zmartwychwstałego. Za chwilę ten sam Chrystus, zapoznany przez wspólnotę, wejdzie w bardzo dynamiczny kontakt z nią przez swoje słowo. Zastanawiające jest jednak, dlaczego Jan na początku swojej wizji ukrywa niejako tożsamość Zmartwychwstałego pod formułą „podobny do Syna Człowieczego”, a przecież od samego początku musi wiedzieć, kim jest Ten, który się jemu objawia? Z całego opisu nie da się wyeliminować pewnego napięcia i niespodzianki, która jest udziałem Jana. W to napięcie i niespodziankę zostaje niejako „uwikłana” wspólnota słuchająca. Ona ma przeżyć to samo, co przeżywa Jan. Każdy z tej wspólnoty ma upaść martwy, tak jak Jan, ponieważ – jak genialnie zauważa to G. Biguzzi – „człowiek nie wejdzie we wspólnotę z boskim bytem i nie jest w stanie przyjąć i ogarnąć przesłania, jeśli coś w nim nie umrze i jeśli nie wzniesie się na inny poziom ducha”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 86.



---

# Zmartwychwstały mówi do Kościołów (Ap 2,1–3,22)

**W** Ap 2,1 rozpoczyna się właściwa część epistolarna księgi, na którą składa się siedem listów do lokalnych wspólnot *Asia Proconsularis*: Efezu, Smyrny, Pergamonu, Tiatyry, Sardas, Filadelfii oraz Laodycei. Nasz szkic podzielimy na dwie części, pierwsza będzie ogólnym wprowadzeniem do tej części księgi, druga zaś omówieniem – oczywiście w wielkim skrócie – poszczególnych listów<sup>1</sup>.

## 1. Wprowadzenie ogólne

Jak już powiedzieliśmy, Jan wybiera siedem Kościołów w Azji nie ze względu na ważność czy doniosłą rolę miast, w których te wspólnoty żyły (rolę kościelną, polityczną, ekonomiczną, religijną w propagowaniu kultów pogańskich, w tym kultu każdorazowego imperatora rzymskiego, czy też w podatności na przyjmowanie herezji), ale ze względu na zamiłowanie zarówno do samej liczby siedem, co uwidacznia się chociażby w zastosowaniu zasady siódemki w samej strukturze księgi, jak i do symbolizmu, który – jak to też już zostało podkreślone – stanowi naturalne narzędzie komunikacji w literaturze apokaliptycznej. Przesłanie księgi nie dotyczy zatem siedmiu historycznie konkretnych wspólnot, ale całego Kościoła. Na ten uniwersalizm należy patrzeć zarówno w perspektywie przestrzennej, jak i czasowej. To, co zostaje przekazane siedmiu historycznym wspólnotom

---

<sup>1</sup> W tym miejscu zachęcamy do lektury Harężga, *Kościół z Ducha Świętego*.



chrześcijańskim, pozostaje aktualne dla całego Kościoła wszystkich miejsc i czasów. W takiej perspektywie zupełnie bez znaczenia jest odpowiedź na pytanie, dlaczego zostały wybrane te Kościoły, ponieważ ich historia, z ich blaskami i cieniami, staje się reprezentatywna (możemy powiedzieć modelowa, paradygmatyczna) dla Kościoła wszystkich czasów.

Wielu badaczy jest przekonanych, że listy nie zostały napisane oddzielnie, by następnie trafić do poszczególnych wspólnot i dopiero później zostać zebrane w jedną całość, ale były wydawane łącznie i tak docierały do pojedynczych wspólnot. Konkretna wspólnota otrzymywała zatem wraz z listem do niej zaadresowanym wszystkie pozostałe sześć listów. Na taki stan rzeczy może wskazywać już sam tekst Apokalipsy. W adresie dzieła (1,4), jak i w poleceniu spisania i wysłania listów do siedmiu Kościołów (1,11), przed liczebnikiem „siedem” znajduje się rodzajnik, który wskazuje na grupę jako na pewną całość<sup>2</sup>. W poszczególnych listach zauważyć można także przejście od zindywidualizowanego adresu: „Aniołowi Kościoła w x napisz”, do formuły bardziej ogólnej: „Kto ma ucho niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów”. Przesłanie do poszczególnych wspólnot dotyczy także innych Kościołów i powinno być w nich odczytane. O takim rozumieniu adresatów przesłania świadczy także najstarsza tradycja, reprezentowana chociażby przez Prymazjusza, Bedę Czcigodnego czy Kanon Muratoriego.

Wszystkie listy opierają się na podobnym schemacie złożonym z sześciu elementów: 1) adres („Aniołowi Kościoła w...”); 2) autoprezentacja Chrystusa („tak mówi...”); 3) osąd Chrystusa nad Kościołem („Znam...”); 4) wezwanie szczegółowe rozpoczynające się w formie imperatywu (np. „pamiętaj”, „nie lękaj się”, nawróć się”); 5) obietnica dla zwycięzcy („zwycięzcy...”, „zwycięzca...”); 6) wezwanie ogólne („Kto ma ucho niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów”). Te dwa ostatnie elementy w strukturach zmieniają swoją pozycję: w trzech pierwszych wezwanie ogólne poprzedza obietnicę dla zwycięzcy, natomiast w czterech ostatnich występuje na końcu listów.

Wewnątrz listów mówi nieustannie (orzeczenie *legei* w czasie teraźniejszym wskazuje na ciągłość i aktualność wypowiedzanych słów) Jezus zmartwychwstały (stąd autoprezentacje nawiązują zazwyczaj do wizji z 1,9-20), który zwraca się do wspólnoty i wchodzi z nią w kontakt, jak Bóg Izraela

---

<sup>2</sup> Zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 74.

z wyroczni prorockich („Tak mówi” *tade legei*)<sup>3</sup>. Te słowa, przekazane przez Jana z Patmos wspólnocie, legitymizują go przed nią jako proroka. Na końcu listów siedmiokrotnie powtarza się ta sama formuła: „Kto ma ucho niechaj usłyszy, co mówi Duch do Kościołów”. Całe przesłanie jest zatem dziełem Ducha Świętego, który nieustannie, w syntonii z Jezusem (to samo orzeczenie w czasie teraźniejszym *legei*), mówi do Kościołów. W ten sposób mielibyśmy do czynienia z pewnego rodzaju spełnieniem obietnic posłania przez Jezusa Ducha Parakleta z Ewangelii św. Jana (14,26; 15,26; 16,13-15). Sama formuła może spełniać różne role, jak to zresztą podkreśla wielu badaczy: 1) proklamacja prorocka, której celem jest zaproszenie do słuchania słowa Boga czy nauczania o charakterze mądrościowym; 2) formuła przebudzenia (niem. *Weckformel*) lub wezwanie do przebudzenia (niem. *Weckruf*)<sup>4</sup>. Na pewno – uwzględniając oralność dzieł starożytnych i sam fakt, że głównym podmiotem interpretującym przesłanie Apokalipsy jest zgromadzenie liturgiczne – formuła ta ma pobudzić słuchaczy do słuchania i zobaczenia w usłyszanym słowie działania Ducha Świętego. Aby się to jednak dokonało, każdy członek wspólnoty słuchającej musi „mieć ucho” (czyli permanentną zdolność do słuchania, na co wskazuje imiesłów czasu teraźniejszego *echō*). Nie chodzi tutaj o zwykłe słuchanie, ale o stałą duchową dyspozycję do otwarcia się na to, co się słyszy, którą może dać słuchaczowi tylko Duch Święty, stąd można mówić o rodzaju „inteligencji pneumatycznej”. „Mieć ucho” jest niczym innym jak otwarciem się na działanie Ducha Świętego, które jest skutkiem spotkania się daru mądrości czy inteligencji z ludzkim wysiłkiem podjęcia wzmoczonej, przenikliwej refleksji.

Siedmiokrotnie w listach rozbrzmiewa Chrystusowe *oida* („znam”): Ap 2,2.9.13.19; 3,1.8.15. Pięć razy przedmiotem znajomości są „twoje czyny” (2,2.19; 3,1.8.15), w 2,9 Jezus zna „twój ucisk i ubóstwo”, zaś w 2,13 wie: „gdzie mieszkasz”. Siedmiokrotne użycie tego samego orzeczenia, uwzględniając zamiłowanie autora do symboliki, wskazuje na pełnię wiedzy Jezusa o swoim Kościele, jest znajomością przenikającą nawet najgłębiej ukryte sprawy wspólnot (por. 3,17). To ogólne stwierdzenie pokrywa się z tym, co

<sup>3</sup> Na temat formuły „Tak mówi” zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 206–211.

<sup>4</sup> Po dokładną analizę całej formuły odsyłam do: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 367–376.

powiedzieliśmy sobie, analizując obraz „podobnego do Syna Człowieczego”, którego oczy są „jak płomień ognia” (1,16). Wiedza Jezusa jest równa wszechwiedzy samego Boga. Taka sama znajomość zostanie podkreślona w liście do Kościoła w Tiaturze: „A wszystkie Kościoły poznają, że Ja jestem Ten, co przenika nerki i serce, i odpłacę każdemu według jego własnych czynów”. Ten obraz o przenikaniu nerek i serca jest dość często stosowany w Starym i Nowym Testamencie (por. np. Jr 11,20; 17,10; Ps 7,10; Rz 8,27; 1 Tes 2,4). Szczególnie ważny jest tekst z Jr 17,10, w którym za pomocą tego obrazu zostaje określona tożsamość Boga. Serce w Biblii wyraża bardzo szeroko pojęte wnętrze człowieka, jako siedlisko jego uczuć, wspomnień, myśli, zamiarów, intelektu, woli, świadomości. Nerki natomiast wskazują na miejsce najbardziej intymnych reakcji, które wymykają się spod wzroku innych. Tam rodzą się plany i gwałtowne uczucia. Jezus posiada zatem taką samą wszechwiedzę jak Bóg Izraela i tak samo jak Bóg odpłaca człowiekowi za jego działanie (Jezus jest widziany na tym samym poziomie co Bóg zarówno w swojej naturze, jak i w działaniu). Wracając do orzeczenia *oida*, Jan miał do wyboru dwa czasowniki, aby określić czynność znajomości ze strony Jezusa: *oida* lub *ginōskō*. Nie przez przypadek wybiera ten pierwszy, aby podkreślić wszechogarniającą znajomość Kościołów ze strony Jezusa (drugi czasownik sugeruje mniejszy zakres przedmiotu znajomości).

Adres poszczególnych listów („Aniołowi Kościoła w...”) wskazuje na wspólnotę widzianą w jej wymiarze ziemskim i transcendentnym<sup>5</sup>, chociaż nie brakuje egzegetów, którzy w wyrażeniu tym upatrują istotę indywidualną typu niebiańskiego (prawdziwy anioł, anioł stróż, niebiański protektor wspólnoty) lub ziemskiego (biskup lub ktoś odpowiedzialny za wspólnotę; delegat wspólnot posłany na Patmos, posłaniec prorocki), bądź istotę kolektywną podobnych typów, tj. niebiańskiego (niebiański odpowiednik Kościoła ziemskiego lub wizjonerski odpowiednik wspólnoty prorockiej) albo ziemskiego (cały Kościół)<sup>6</sup>.

Cały schemat listów jest dialogiczny (prowokuje wspólnotę do pytań o aktualny jej stan), pokutny (punktem kulminacyjnym jest wezwanie do wytrwałości i nawrócenia) i programowy (listy proponują program życia

<sup>5</sup> Na ten temat zob. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 131–144.

<sup>6</sup> Po całą dyskusję nad tymi i jeszcze innymi interpretacjami odsyłam do: Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 132–137.

i działania wspólnoty)<sup>7</sup>. Struktura i przesłanie listów pozwalają spojrzeć na nie w świetle starotestamentowego *rib* („kontrowersja bilateralna, kłótnia jurydyczna”), tj. procedury jurydycznej, która jest wymieniana w Biblii obok innej procedury sądowej, zwanej *mišpat* („osąd sądowy”). Jedna i druga procedura opierała się na dyskursie oskarżającym. Odbywały się jednak w innych kontekstach: pierwsza w kontekście rodzinnym, druga w trybunale. Celem pierwszej było pojednanie, natomiast drugiej – przywrócenie sprawiedliwości przez skazanie winnego i udzielenie odszkodowania ofierze<sup>8</sup>. Listy są napisane po to, aby niektóre wspólnoty się nawróciły (Efez, Pergamon, Tiatyra, Sardes, Laodycea) lub przestały się lękać prześladowań (Smyrna, Filadelfia). Taka procedura ma ich doprowadzić do całkowitego przyłgnięcia do Chrystusa, czego efektem stanie się udział w życiu wiecznym, w zbawieniu. Jezus zna (w każdym z listów jest użyte greckie orzeczenie *oida*) dogłębnie (na wskroś) sytuacje wspólnot. Nic nie może się ukryć przed Jego oczyma. Jezusowe „znam” wskazuje na boską wszechwiedzę Jezusa, którą można przyrównać do wszechwiedzy samego Boga Izraela (por. Jr 17,10).

Siedmiokrotnie rozbrzmiewają w listach także obietnice dla zwycięzcy (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21). Adresatem każdorazowej obietnicy jest: *tō nikōnti* („temu zwyciężającemu”), *ho nikōn* („ten zwyciężający”) w zależności od formy obietnicy („zwyciężającemu dam...”; 2,7.17; „zwycięzca...”; 2,11.26; 3,5.12.21). Użyta tutaj forma imiesłowu czasu teraźniejszego wskazuje, że nie chodzi o jednorazowy akt zwycięstwa, ale o nieustanne, ciągle zwyciężanie, które doprowadzi do konkretnej nagrody (jakiej, zobaczymy w dalszej części tego szkicu), mającej zawsze wymiar „wieczności”. Obietnica zwycięstwa pochodzi od Zmartwychwstałego, który już zwyciężył („Byłem trupem, a oto jestem żyjący na wieki wieków). W ten sposób każdy uczestnik liturgii czuje się zaproszony do aktualizowania zwycięstwa Chrystusa w swoim życiu, a listy stają się wezwaniem do wyjścia (*eksodusu*), do Paschy (przejścia z życia niezgodnego z wolą Chrystusa, do życia, które jest realizacją Jego wezwań), która prowadzi do zwycięstwa (zbawienia – bycia w Nowej Jerozolimie).

<sup>7</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 94.

<sup>8</sup> Por. Cucca – Rossi – Sessa, *Quelli che amo io li accuso*, 206–265.

Zmartwychwstały mówi do Kościołów (Ap 2,1-3,22)



Oprac. ks. Adam Pawlak.

## 2. Listy do Kościołów

### Przesłanie do Kościoła w Efezie (2,1-7)

2,1 Aniołowi Kościoła w Efezie {Am 1,6} napisz: Tak mówi Ten, który trzyma z mocą w prawej ręce siedem gwiazd {Ap 1,16}, Ten, który przechadza się pomiędzy siedmioma złotymi świecznikami {Ap 1,12; 2,13}. 2 Znam twój sposób postępowania {Ap 2,19; 3,1; 8,15}, trud i twoją wytrwałość {1 Tes 1,3} oraz to, że nie tolerujesz złych. Nawet poddałeś próbie tych, którzy uważają siebie za apostołów, a [w rzeczywistości] nimi nie są {2 Kor 11,13; 1 J 4,1}. Odkryłeś w nich kłamców. 3 Jesteś [też] wytrwały. Cierpiełeś z powodu mnie i nie poddałeś się. 4 Ale mam przeciwko tobie to {Ap 2,14.20}, że porzuciłeś miłość

swoją {Mt 24,12}, tę pierwszą. 5 Pamiętaj więc, skąd spadłeś {Gal 5,4} i nawróć się {Ap 2,16.22; 3,3.19}, to znaczy, postępuj jak na początku, bo jeśli nie, przyjdę do ciebie i ruszę twój świecznik z jego miejsca – jeśli się nie nawrócisz. 6 Ty jednak jeszcze tym się odznaczasz, że nienawidzisz sposobu postępowania nikolaitów {Ps 139,21}, którego i ja nienawidzę. 7 Kto ma ucho niech słucha, co Duch mówi do Kościołów {Ap 2,11.17.29; 3,6.13.22; 13,9; Mt 11,15}. Zwycięzcy {Ap 2,11.17.26; 3,5.12.21; 21,7} pozwolę spożywać z drzewa życia {Ap 22,2.14.19; Rdz 2,9; 3,22.24}, które jest w raju Boga {Rdz 3,3; Ez 31,8}.

Efez był stolicą rzymskiej prowincji *Asia Proconsularis* i bardzo ważnym ośrodkiem kulturowym, religijnym i handlowym. Słynął przede wszystkim z kultu Artemidy Efeskiej, wróżbiarstwa, magii i handlu<sup>9</sup>.

Jezus zmartwychwstały, który przemawia do wspólnoty w Efezie, jest ukazany w swojej dynamicznej i opiekuńczej relacji do Kościoła („przechadza się pomiędzy siedmioma złotymi świecznikami”). W wizji wstępnej Zmartwychwstały znajdował się pomiędzy siedmioma złotymi świecznikami. Teraz zaś jest przedstawiony jako nieustannie przechadzający się (gr. *ho peripatōn* to imiesłów czasu teraźniejszego, który w grece wskazuje na kontynuację czynności) wśród świeczników (Kościołów). Na ten tekst można spojrzeć w świetle wersetu z Kpł 26,12, w którym mówi się o Bogu: „Będę chodził wśród Was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”. Jezus jest widziany zatem w roli, jaką Stary Testament przypisuje

<sup>9</sup> Na temat Efezu zob. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 81–98; Janus, *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy*, 16–20; Bogacz, *Chrystusowe wskazania*, 10–28.

## Zmartwychwstały mówi do Kościołów (Ap 2,1–3,22)

Bogu Izraela. Następuje zatem po raz kolejny chrystologizacja danych teologicznych, która odzwierciedla przekonanie pierwotnego Kościoła o boskiej godności Jezusa (teocentryzm chrystologiczny). Ciekawą interpretację czynności Chrystusa podaje Paweł Podeszwa, który uważa, że dopełnia ona obrazu Jezusa jako arcykapłana z wizji wstępnej (1,17):

Według Miszny (*Tamid* 3,9) przed świecznikami znajdował się kamień z trzema schodkami. Kapłan Lewita, który pełnił dyżur w świątyni i do którego należało czyszczenie i zapalenie świecznika, wchodził po nich i stojąc zapalał lub czyścił Menorę. Jezus zmartwychwstały, który przechadza się pośród świeczników, ma zatem wolny dostęp do miejsca w świątyni, które było zarezerwowane dla kapłanów lewitów. W ten sposób zostaje symbolicznie dopełniony obraz Jezusa jako kapłana, który nie tylko jest obecny w przestrzeni kultycznej, ale pozostaje w relacji do wspólnot Azji Mniejszej symbolizowanych przez siedem świeczników<sup>10</sup>.

Drugim obrazem, który podejmuje autor, jest: „trzyma z mocą w prawej ręce siedem gwiazd”. W wizji wstępnej (1,16) mówiło się: „ma w prawej ręce”. W Ap 2,1 mamy do czynienia ze wzmocnieniem poprzedniego obrazu. Już samo wymienienie prawej ręki wystarczyłoby, aby podkreślić moc, z jaką Zmartwychwstały dzierży władzę nad Kościołem. Jednak wybór czasownika *krateō* („trzymać z mocą”), podobnie jak w poprzednim obrazie czasownika *peripateō* („przechadzać się”), wzmacnia dynamikę obrazu zarówno tę wizualną, jak i teologiczną. Wspólnota słuchająca w odpowiedzi na pozdrowienie wstępne przyznała Jezusowi, „świadcowi wiernemu”, „chwałę i moc na wieki”. Chodzi tutaj o moc Zmartwychwstałego, o całą Jego witalność, siłę ożywiającą, która pozwala wierzącym trwać w wierze.

Jezus zna „czyny” (gr. *ta erga*) wspólnoty efeskiej, tzn. praktykę jej życia, sposób działania. Kościół w Efezie jest chwalony za swoją wiarę, za znoszenie wszystkich trudów, a nawet prześladowań związanych z życiem chrześcijańskim w całkowicie pogańskim środowisku społecznym<sup>11</sup>. Jednak doświadcza on także obecności misjonarzy chrześcijańskich, którzy

<sup>10</sup> Podeszwa, „Chrystus jako Arcykapłan”, 206.

<sup>11</sup> Dokładną analizę wszystkich elementów listu znajdzie czytelnik w: Kotecki, „Przesłanie moralne Apokalipsy”, 169–189.

falszowali pierwotny kerygmat, jak i grupy nikolaitów. Była to nieznaną bliżej grupą chrześcijan. Święty Ireneusz traktował ją jako sektę gnostyczką. Usiłowali oni dostosować zasady wiary chrześcijańskiej do pogańskiej praktyki życia, na którą składały się kult bałwochwalczy i swoboda obyczajów (por. Ap 2,14.15.20.24)<sup>12</sup>. Kościół efeski odrzuca ich naukę. Wydaje się zatem, że Kościół w Efezie jest ugruntowany w wierze, a jednak Jezus zarzuca mu: „Ale mam przeciwko tobie, że miłość swoją, tę pierwszą, opuściłeś”. „Pierwsza miłość” może być rozumiana zarówno w sensie horyzontalnym, jak i wertykalnym. Odejście od niej może być rezultatem osłabienia gorliwości w miłości wzajemnej. Takie rozumienie „pierwszej miłości” sugeruje późniejsze wezwanie „Pierwsze czyny podejmij” w 2,5. Kościół w Efezie, dbając o czystość doktryny („że nie tolerujesz złych. Nawet poddałeś próbie tych, którzy uważają siebie za apostołów, a [w rzeczywistości] nimi nie są. Odkryłeś w nich kłamców”), zdolny do cierpienia z powodu Jezusa („Znam twój sposób postępowania, trud i twoją wytrwałość”, „Cierpiełeś z powodu mnie i nie poddałeś się”), zapomniał czy zaczął zaniedbywać i praktykować przykazanie miłości wzajemnej. Nie można wykluczyć drugiej możliwości rozumienia „pierwszej miłości”. Chodzi o miłość do samego Chrystusa. Nasz tekst mógłby być aluzją do Jr 2,2, który mówi o takiej miłości pomiędzy Izraelem a Bogiem. Sam grzech wspólnoty efeskiej przypominałby odstępstwo Izraela od samego Boga, opisane w Jr 2,13. Jezus, który nieustannie miłuje Kościół, ma być pierwszą miłością wspólnoty efeskiej. Te dwa spojrzenia na wyrażenie „pierwsza miłość” można pogodzić:

[...] Chrystus mówi do Kościoła: „Opuściłeś twoją pierwszą miłość – tzn. twoje najwyższe upodobanie, wewnętrzne usposobienie, które orientowało całą twoją relację do Mnie – tak jak kiedyś naród wybrany opuścił Boga. Twoje oddanie dla mnie nie jest już całkowite. Twoja wiara nie jest już prosta. W konsekwencji ustała Twoja miłość do braci. Aby ona wzrosła, musisz powrócić do całkowitego oddania się mnie, do twojej pierwotnej miłości i odkryć na nowo moją miłość do ciebie”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Na temat nikolaitów zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 106–113.

<sup>13</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 234.



Miłość objawiona w Jezusie Chrystusie i odkryta przez wierzących ma pobudzić ich do miłości wzajemnej, która jest jedyną godną odpowiedzią na tę właśnie miłość (por. J 13,1-18; 1 J 3,23-24; 4,7-12). Dlatego wspólnota otrzymuje wezwanie do nawrócenia: powrotu do swojej pierwotnej gorliwości w wypełnieniu przykazania miłości Boga i bliźniego. Po raz pierwszy w listach rozbrzmiewa Jezusowe: „Nawróć się” (gr. *metanoēson*; potem jeszcze w 2,16.21.22; 3,3.19). Mimo że jest w tych miejscach użyty czasownik, który wskazuje na przemianę wewnętrzną (zmiana sposobu myślenia), to jednak z kontekstu wynika, że chodzi bardziej o zawrócenie ze złej drogi. W ten sposób wezwanie to wpisuje się bardziej w starotestamentowe rozumienie nawrócenia. Wystarczy w tym miejscu przytoczyć kilka tekstów z Am 4,6-13; Oz 5,15–6,5; Jr 3,12-24, w których przemawia Bóg. Tym samym Jezus mówiący „Nawróć się” jest widziany w roli, jaką Stary Testament przypisuje samemu Bogu. Ceną odrzucenia tego wezwania jest unicestwienie tej wspólnoty („usunę twój świecznik z jego miejsca”). Nie chodzi tutaj o pozbawienie tej wspólnoty pierwszoplanowej roli, jaką mogła ona mieć – jak chcą niektórzy egzegeci – pośród innych, wymienionych w Apokalipsie wspólnot. Właściwym miejscem wspólnoty efeskiej jest bycie w obszarze zainteresowania samego Jezusa, w obszarze Jego miłości. Słowa Zmartwychwstałego nie są miłe, one szokują (takie musiały być także dla słuchających), ale muszą być takie, ponieważ pragnie On nawrócenia tej wspólnoty. Realizacja tego wezwania ze strony słuchających jest tożsama z „byciem zwycięzcą”, które prowadzi do życia z Bogiem w wieczności. W słowach: „pozwołę spożywać z drzewa życia, które jest w raju Boga”, zawarta jest wyraźna aluzja do drzewa rajskiego z Rdz 2,9; 3,22.24<sup>14</sup>. Cały obraz staje się zrozumiały w świetle opowiadania z Rdz 2,8–3,24. Drzewo życia w Apokalipsie jest symbolem życia z Bogiem w wieczności (por. Ap 22,2.14.19). Skoro dostęp do drzewa życia jest zaoferowany zwycięzcy przez Jezusa zmartwychwstałego, to staje się jasne, że dostęp do zbawienia jest rezultatem zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Bez nawrócenia chrześcijanie z Efezu pozbawiają się dostępu do tego, co dla nich zostało zdobyte „drogocenną krwią” Chrystusa. Ich nawrócenie uobecnia dar zbawienia – życie wieczne. „Drzewo życia” znajduje się w „raju Boga”, który według

---

<sup>14</sup> Na temat „drzewa życia” w Apokalipsie zob. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, 87–118.

Rdz 3,24 został całkowicie zamknięty przed człowiekiem. W nim pozostał Bóg i tylko On mógł pozwolić na spożycie owocu z drzewa życia. W obrazie z Apokalipsy po raz kolejny następuje chrystologizacja danych teologicznych (teocentryzm chrystologiczny). Zmartwychwstały – Bóg jest dawcą owocu z drzewa życia. Wspólnota ma w całym przesłaniu odkrywać to i tylko to, co chciał przekazać Duch Święty.

Każdemu chrześcijaninowi grozi „słomiany zapal”. Dotyczy on relacji zarówno do Boga, jak i do bliźnich. Antidotum na taki stan rzeczy jest zawsze pamięć o entuzjazmie, świeżości, zapale początku relacji z Bogiem, z której płynie pełna miłości relacja z drugim człowiekiem. Odkrywając na powrót „pierwotną miłość” wzbudzamy pragnienie powrotu do niej. Chodzi o odzyskanie świeżości wiary, która wyraża się najpełniej w uczynkach miłości, pojmowanych jednak nie tylko w kluczu miłości charytatywnej (bardzo ważnej), która na pewno czyni dobro, ale nie nawiązuje stałej i głębokiej więzi, tworzącej wspólnotę.

## Przesłanie do Kościoła w Smyrnie (2,8-11)

**8** Aniołowi Kościoła w Smyrnie napisz: Tak mówi Pierwszy i Ostatni {Ap 1,17}, który był trupem i ożył {Ap 1,18; Rz 14,9}. **9** Znam Twój ucisk i biedę, ale ty jesteś bogaty {2 Kor 6,10}. [Znam] oszczerstwo od tych, którzy uważają się za Żydów, podczas gdy nimi nie są, lecz synagogą Szatana {Ap 3,9; J 8,30-47; 2 Kor 11,14n}. **10** Nie bój się tego, co masz wycierpieć {Mt 10,28}. Oto Dia-

beł zamierza wtrącić niektórych z was do więzienia, abyście zostali wypróbowani. Znosić będziecie ucisk przez dziesięć dni {Dn 1,12,14}. Pozostań wierny aż do śmierci {2 Mch 13,14}, a otrzymasz ode mnie wieniec życia {1 Kor 9,25; Za 6,14}. **11** Kto ma ucho niech słuca, co Duch mówi do Kościołów {Ap 1,7}. Zwycięzca nie dozna krzywdy od śmierci drugiej {Ap 20,6}.

Smyrna to dzisiejszy Izmir w Turcji. W czasach powstania Apokalipsy był to znaczący ośrodek handlowy (z racji swojego położenia na końcu ważnej drogi handlowej prowadzącej ze wschodu na zachód) oraz miejsce wyrobu wina znanego na całym Wschodzie<sup>15</sup>. Jezus, który mówi do wspólnoty, jest

<sup>15</sup> Zob. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 13–138; Janus, *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy*, 20–24; Bogacz, *Chrystusowe wskazania*, 64–75. Dokładna analiza listu zob. Kotecki, „Bądź wierny aż do śmierci» (Ap 2,10)”, 159–184.

przedstawiony (mamy tu podjęcie niemal *ad litteram* słów z wizji wstępnej z Ap 1,17c-18a) jako Pan historii, dominujący nad śmiercią. Zastąpienie wyrażenia z wizji wstępnej „jestem żyjący” (gr. *dzōn eimi*) orzeczeniem „ożył” (gr. *edzēsen*) podkreśla nie tyle stan Jezusa (tak w wizji wstępnej, która uwypukla, że jest On ciągle żyjący, co zostaje spotęgowane jeszcze bardziej dodatkiem „na wieki wieków”), ile historyczność faktu zmartwychwstania. W osądzie Jezusa wspólnota w Smyrnie jawi się jako uboga pod względem materialnym, ale bogata pod względem duchowym. Jest poddana prześladowaniom ze strony przedstawicieli części wspólnoty żydowskiej w Smyrnie (nie chodzi o Żydów w ogóle), którzy donosili do władz na chrześcijan korzystających z religijnych przywilejów wspólnoty żydowskiej (Żydzi np. nie musieli uczestniczyć w kulcie imperialnym) i traktowanych jako sekta żydowska, mówiąc, że nie mają nic wspólnego z Żydami. W wyniku tych denuncjacji chrześcijanie mogli być prześladowani przez lokalne władze<sup>16</sup>. List ten nie ma za zadanie podsycać antyżydowskich nastrojów wśród chrześcijan, ale jest po prostu świadectwem rozchodzenia się dróg Kościoła i Synagogi. Członkowie wspólnoty są sparaliżowani strachem przed prześladowaniami, dlatego otrzymują słowa pocieszenia. Ich ucisk będzie trwał dziesięć dni. Symboliczne znaczenie dziesięciu dni wskazuje na krótki okres (por. Rdz 24,55; Lb 11,19; Dn 1,14)<sup>17</sup>. Wytrwałość w prześladowaniach skutkować będzie nagrodą („wieniec życia”) oraz uchronieniem od śmierci drugiej, tj. wiecznej kary (wieczny stan oddzielenia od Boga) zarezerwowanej dla tych, którzy odrzucili Boga (Ap 20,6). Do wspólnoty w Smyrnie mówi Chrystus zwycięski („który był trupem i ożył”), który przez swoje misterium paschalne pokazał swoją wierność Bogu Ojcu i wierność Boga do swojego ludu. Wierność aż do śmierci jest niczym innym jak uobecnianiem w życiu właśnie całego misterium paschalnego. Dzieje się to tylko przez otwarcie się człowieka na moc, łaskę, energię, które płyną od Zmartwychwstałego i pozwalają mu być człowiekiem paschalnym.

Kościół zawsze spotyka na swojej drodze tych, którzy go nienawidzą. Prześladowanie wcale nie musi oznaczać koniecznie jakiś fizycznych aktów przemocy wobec chrześcijan, ale także marginalizację społeczną, eko-

---

<sup>16</sup> Zob. Kotecki, „Kościół a Synagoga”, 22–29.

<sup>17</sup> Na temat symboliki liczby dziesięć zob. Podeszwa, „Il simbolismo della cifra dieci nell’Apocalisse di San Giovanni”, 85–101.

onomiczną, zepchnięcie na gorsze stanowisko, wykluczenie społeczne, traktowanie jako ludzi gorszej, bo przecież na pewno nie tej postępowej i nowoczesnej (takim może być tylko myślenie skrajnie liberalne, lewackie) kategorii. Zagrożenie jednak wcale nie musi zawsze płynąć od świata zewnętrznego. Zagrożenia wewnątrz samej wspólnoty Kościoła są być może jeszcze bardziej niebezpieczne, bo płyną od tych, którzy na ustach mają często slogany „poprawy” czy reformy wspólnoty. Męczeństwo, traktowane nie tylko jako bezpośrednie przelanie krwi za Jezusa, jest od samego początku wpisane w tożsamość chrześcijańską.

## Przesłanie do Kościoła w Pergamonie (2,12-17)

**2,12** Aniołowi Kościoła w Pergamonie napisz: Tak mówi Ten, który posiada miecz obosieczny, ostry {Ap 2,16; 1,16; 19,15.21; Hbr 4,12; Iz 49,2; Mdr 18,16}. **13** Wiem, gdzie mieszkasz {Ez 12,2}. Tam, gdzie jest tron Szatana {Ap 13,2}, a mocno się trzymasz imienia mojego i nie wyparłeś się mojej wierności {Ap 3,8} nawet za dni Antypasa, wiernego mojego świadka {Ap 1,5; 14,12}, który został zabity u was, tam, gdzie mieszka Szatan. **14** Ale mam co nieco przeciwko tobie {Ap 2,4}: są u ciebie gorliwi zwolennicy nauki Balaama {Lb 31,16; 2 P 2,15; Jud 11}, którzy pouczył Balaka, jak doprowadzić do upadku Izraelitów przez spożywanie po-

karmów składanych bożkom i uprawianie nierządu {Ap 2,20; Lb 25,1n}. **15** Podobnie również u ciebie są tacy, którzy trzymają się nauki nikolaitów {Ap 2,6}. **16** Zatem nawróć się {Ap 1,5}. Jeśli zaś nie, przyjdę do ciebie wkrótce {Ap 3,11} i będę walczył z nimi {Jr 21,5} mieczem moich ust {Ap 2,12}. **17** Kto ma ucho niech słucha, co Duch mówi do Kościołów {Ap 2,7}. Zwycięzca otrzyma ode mnie mannę {Ps 78,24} ukrytą {Wj 16,32nn; 2 Mch 2,4-8} i dam mu biały kamyk. Na kamyku będzie wypisane imię nowe {Ap, 3,12; Iz 62,2; 65,15}, którego nikt nie zna, oprócz tego, który je otrzymuje {Ap 19,12}.

Pergamon – obecnie Bergama w Turcji – było to miasto niezwykle ważne, znane w świecie ze szkoły lekarskiej i biblioteki. Słynęło także z kultu licznych bóstw, zwłaszcza Zeusa, Ateny, Asklepiosa, Dionizosa oraz egipskiego boga Serapisa. W mieście rozwijał się też kult imperialny cesarzy rzymskich. Tutaj, jako pierwszym mieście Azji Mniejszej, wzniesiono najstarszą świątynię kultu imperialnego – sanktuarium ku czci

Augusta<sup>18</sup>. Jezus przemawiający do wspólnoty jest widziany jako sędzia, który walczy „mieczem swoich ust” ze wspólnotą idącą w swojej wierze na pewien kompromis ze światem pogańskim, w którym żyje. W osądzie Jezusa nad wspólnotą pergamońską dominuje świadomość tego, że żyje ona w świecie na wskroś pogańskim. Mamy tutaj wyraźną aluzję do wielkiej liczby kultów pogańskich w Pergamonie, przede wszystkim jednak do imponującego swoimi rozmiarami ołtarza Zeusa – nazwanego w Ap 1,13 „tronem Szatana” – z białego marmuru, ufundowanego przez Eumenesa II (196-160 przed Chr.). Mimo życia w takim otoczeniu wspólnota nie wyparła się Chrystusa. Wspomina się Antypasa, nazywając go „wiernym świadkiem Jezusa” (gr. słowo *martys* początkowo oznaczało świadka, później zaś stało się określeniem męczennika), który musiał ponieść śmierć męczeńską. Jednak we wspólnocie są nikolaici, tutaj okreśłani jako „zwolennicy nauki Balaama, którzy obok wrogów zewnętrznych (idolotryczny świat pogański), są zagrożeniem wewnętrznym – i przez to o wiele bardziej niebezpiecznym – dla wspólnoty. Nowy Testament – idąc za tradycją judaistyczną – uważa Balaama za typ przewrotnego doradcy (por. Lb 31,16). Nikolaici byli takimi przewrotnymi doradcami, którzy uważali, że chrześcijanie mogą zarówno jeść pokarmy ofiarowane bóstwom, jak i uprawiać nierząd, ponieważ byłyby to tylko formalne (zewnętrzne) akty odstępstwa od wiary, a nie wewnętrzna zdrada wiary chrześcijańskiej. Zwrot „spożywanie pokarmów” może wskazywać bądź na uczestnictwo w uczcie sakralnej w świątyni pogańskiej, bądź na przyjmowanie pokarmów ofiarnych rozdawanych w czasie publicznych festiwali religijnych, bądź praktykę spożywania pokarmów zakupionych na targowisku, które mogły pochodzić z ofiar składanych bóstwom, bądź też na samą ucztę sakralną, w której brali udział członkowie stowarzyszeń lub grup religijnych<sup>19</sup>. W tradycji biblijnej nierząd nie oznaczał tylko rozpusty, ale także wszelkie formy bałwochwalstwa. Zmartwychwstały wzywa do nawrócenia, którego ceną jest życie wieczne, zobrazowane w tekście w symbolu manny ukrytej<sup>20</sup>. Manna jest nazwą tajemniczego pokarmu z Wj 16,15, który był darem miłosiernego Boga dla ludu wędrującego przez czterdzieści lat przez pustynię. Była nazywana

<sup>18</sup> Zob. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 163–182; Janus, *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy*, 24–28; Bogacz, *Chrystusowe wskazania*, 112–129.

<sup>19</sup> Aune, *Revelation 1–5*, 186, 191–194.

<sup>20</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 251–253.

„chlebem aniołów” (por. Ps 78,25; Mdr 16,20) czy „chlebem z nieba” (por. Ne 9,15, Ps 105,40). W judaizmie istniało przekonanie, że manna znajduje się teraz w niebie i jest przeznaczona dla wybranych, którzy będą się nią cieszyć w erze mesjańskiej (2 Bar 29,8; Sib. Or. 7,148) lub też, że jest ukryta w najwyższym niebie, aby stać się pokarmem eschatologicznym Izraela (Tg. Neof. 8,16). Manna, zarówno ta z czasów pobytu Izraela na pustyni, jak i ta z czasów mesjańskich czy eschatologicznych, jest widziana jako pokarm, którym Bóg karmi lud swój. Jest mało prawdopodobne, aby Jan nie znał tej tradycji. Po raz kolejny Jezus jest widziany na równi z Bogiem, jako dawca tego daru. W kontekście tekstów z Nowego Testamentu, chociażby wspomnieć J 6,31-58 czy 1 Kor 10,3nn, prawdziwą manną staje się Chrystus. On jest „prawdziwym chlebem z nieba”. Wydzwięk eucharystyczny tego obrazu jest jednoznaczny<sup>21</sup>. Sam Jezus Chrystus, którego spożywają członkowie wspólnoty jako „mannę ukrytą”, stanie się ostateczną nagrodą dla zwycięzcy. Spożywając Eucharystię, pokarm na dziś, pokarm pielgrzymów, wspólnota antycypuje w pełni życia. Drugim darem Zmartwychwstałego dla zwycięzcy jest biały kamyk, na którym jest wypisane „imię nowe”. Sam obraz „białego kamyka” jest trudny do odszyfrowania. Być może nawiązuje on do zwyczajów starożytnych, według których mógł służyć jako: *tessera honoris* (bilet honorowy); bilet wstępu na igrzyska, uczty, ryty pogańskie czy do teatru; drogocenny kamień umieszczony w pierścieniu; biała piłeczka w trybunale jako znak uwolnienia; kamień potwierdzający członkostwo lub zwycięstwo w zawodach; amulet magiczny czy kamień używany w głosowaniu (wybór danej osoby)<sup>22</sup>. Jedno jest pewne, posiadacz białego kamyka będzie mógł uczestniczyć w dobrach przygotowanych przez Zmartwychwstałego dla zwycięzcy (kolor biały w Apokalipsie jest kolorem Jezusa zmartwychwstałego i tych, którzy otwierają się na całą siłę witalną, która płynie z Jego zmartwychwstania). Imię, które otrzymuje zwycięzca, a które – zgodnie z użyciem semickim, obecnym w całym Nowym Testamencie (np. „wierzyć w imię Jezusa”, „czynić coś w imię Jezusa”) – oznacza osobę, jest zarówno „nowe”, jak i tajemne („nikt go nie zna, oprócz tego, kto otrzymuje”). Sam przymiotnik „nowe” wskazuje na przemianę, odnowienie. Jest to imię Chrystusa zmartwychwstałego (por. 3,12; 19,12), które przechodzi

<sup>21</sup> Zob. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 137.

<sup>22</sup> Zob. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 145.

na zwycięzcę (tego, który przylgnął do Jezusa i stał się kimś całkowicie odmienionym), dając mu udział w owocach Jego zmartwychwstania. W ten sposób zwycięzca czuje się „nowym stworzeniem”, w którym realizuje się wyjątkowa bliskość z Chrystusem. Na „biały kamyczek” można spojrzeć jako na prezent miłości, który

konstytuuje prawdziwy i właściwy dowód drogocennego narzeczeństwa, pełnego całej emocyjności właściwej dla pierwszej miłości [...]. Pozostanie tajemnicą pomiędzy obdarowanym a Jezusem, jak we wzajemnej intymnej relacji; wyrazi nową osobistą rzeczywistość ubogacającą miłością [...] rozwinięciem jedyną i ekskluzywną relacją międzyosobową z Chrystusem, który obdarowuje<sup>23</sup>.

List jest wezwaniem do nietolerowania tych, którzy chcą iść na kompromis z na wskroś idolatrycznym światem pogańskim. Taki kompromis prowadzi do asymilacji, przejawiającej się w uczestnictwie w pogańskim kulcie (dla wspólnoty pergamońskiej było to uczestnictwo w ucztach i świętach), który przybiera również w dzisiejszych czasach najróżniejsze formy, ale zawsze jest kultem bez Boga (nie tylko powrotem do kultu bożków pogańskich). Także dzisiaj nie brakuje tych, którzy w imię humanitaryzmu roztaczają przed chrześcijanami najróżniejsze kuszące propozycje (zawsze te propozycje są uzasadniane dobrem człowieka), które w gruncie rzeczy odrywają ich od jedyne go źródła – Boga. Asymilacja z takim światem jest idolatrią, która w całej Biblii jest piętnowana jako nierząd. Pozostaje ona zawsze wielką pokusą, także w czasach współczesnych, w których nastąpiła dywinizacja *ego* człowieka („ja decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”), a jednym z jej skutków jest rozpusta, nierząd (gr. *porneia*), która prędzej czy później oddala od Jezusa w myśl Jego słów: „Każdy, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3,20-21).

---

<sup>23</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 139.

## Przesłanie do Kościoła w Tiatyrze (2,18-29)

**2,18** Aniołowi Kościoła w Tiatyrze {Dz 16,14} napisz: Tak mówi Syn Boży, który ma oczy jak płomień ognia {Ap 1,14; Dn 10,6} i stopy jego podobne do drogocennego metalu. **19** Znam twój sposób postępowania i miłość, i wiarę, i służebność, i twoją wytrwałość {Ap 2,2}. [Wiem], że ostatnie czyny przewyższają pierwsze. **20** Ale mam przeciwko tobie {Ap 2,4} to, że pozwalasz działać kobiecie Jezabel {1 Krl 16,31; 2 Krl 9,22}, która uważa samą siebie za prorokinię. Ona naucza i zwodzi moje sługi, aby uprawiali nierząd i spożywali pokarmy złożone bożkom {Ap 2,14}. **21** Dałem jej czas, aby się nawróciła, ale nie chce nawrócić się od swego nierządu. **22** Oto przykuję ją do łoża, a na tych, którzy z nią uprawiają nierząd sprowadzę wielki ucisk, jeśli się nie odwrócą od jej czynów {Ap 2,5}. **23** Jej dzieci zabiję {Ez

33,27} i poznają wszystkie Kościoły, że Ja jestem tym, który przenika nerki i serca {Rz 8,27; Ps 7,10; Jr 11,20}, i odpłacę każdemu z was według waszego sposobu postępowania {Ap 18,6; 20,12n; 22,12; Rz 2,6; Jr 17,10; Prz 24,12; Ps 62,13}. **24** Wam zaś, tym pozostałym w Tiatyrze, którzy nie podzielają tej nauki, tym, którzy nie poznali – jak mówią – głębin Szatana, nie nakładam na was innego ciężaru. **25** Jednak, trzymajcie mocno to, co posiadacie, aż przyjdę {Ap 3,11}. **26** Zwycięzcy {Ap 2,7}, wcielającemu w życie aż do końca moje czyny, dam władzę nad narodami **27** i będzie je pasł laską żelazną, i stłucze je jak naczynie gliniane {Ap 12,15; 19,15; Ps 2,8.9} **28** Jemu dam gwiazdę poranną {Ap 22,16}, jak i ja otrzymałem od mojego Ojca. **29** Kto ma ucho niech słucha, co Duch mówi do Kościołów {Ap,2,7}.

Tiatyra – współczesne Akhisar w Turcji – była znana z produkcji luksusowej tkaniny purpurowej. W mieście miała swe siedziby duża liczba korporacji rzemieślniczych i handlowych (piekarzy, garbarzy, garncarzy, krawców, szewców, tkaczy, kowali *etc.*), których członkowie uczestniczyli w świątecznych ucztach związanych z kultami pogańskimi, w czasie których spożywano mięso ofiarowane bożkom, i często brali udział w orgiach, które następowały po ucztach<sup>24</sup>. Autoprezentacja Jezusa podejmuje obrazy z wizji wstępnej, dodając do niej tytuł „Syn Boży”, będący chrystologiczną interpretacją tekstu z Ps 2,7, do którego zresztą nawiązuje ten sam list w 2,26-27. Jan tylko raz w Apokalipsie nazywa Jezusa Synem Bożym (w Nowym Testamencie 46 razy). Z całego kontekstu listu wynika dość jasno, że

<sup>24</sup> Zob. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 216–221; Janus, *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy*, 28–31; Bogacz, *Chrystusowe wskazania*, 160–176.



tytuł ten oznacza boskie synostwo Jezusa i tym samym podkreśla chrystologiczny wymiar wiary w jedyne Boga. Zmartwychwstały zwraca uwagę na zalety wspólnoty tiatyrskiej (miłość, wytrwałość, wiarę). Zarzut, jaki stawia wspólnocie, dotyczy tolerowania działań kobiety – prorokini Jezabel<sup>25</sup>. Być może jest to postać fikcyjna. Jej imię nawiązuje do Izebel, żony króla izraelskiego Achaba, z czasów proroka Eliasza, która jako księżniczka pogańska, była propagatorką kultów bałwochwalczych (1 Krl 16,31; 2 Krl 9,22). Nie jest wykluczone, że może to być także postać realna, która odgrywała pewną rolę we wspólnocie tiatyrskiej (być może żona biskupa Tiatyry, jak chcą niektórzy komentatorzy). Z porównania tego listu z poprzednim, wynika, że Jezabel i jej zwolennicy prezentują poglądy nikoalitów. Zachęcała ona chrześcijan do pewnego rodzaju synkretyzmu religijnego, tj. łączenia chrześcijaństwa z praktykowaniem kultów pogańskich, aby w ten sposób mogli oni poprawić swoją sytuację ekonomiczną (poganie, ze względu na ich odmienny stosunek do kultów bałwochwalczych, nie korzystali z ich usług i nie kupowali od nich towarów, co skutkowało pogarszaniem się sytuacji materialnej chrześcijan). Pod pojęciem nierządu prawdopodobnie kryją się praktyki bałwochwalcze, być może zwłaszcza te związane z kultem cesarza (kult imperialny), mocno rozwiniętym w Azji Mniejszej, które były łączone z uctami sakralnymi. Cała działalność Jezabel określona jest jako nauczanie i zwodzenie. W zwrocie „naucza i zwodzi” (gr. *didaskkein kai plana*) spójnik „i” (gr. *kai*) może mieć znaczenie wyjaśniające. Nauka Jezabel jest niczym innym jak zwodzeniem opartym na kłamstwie (gr. czasownik *planō*), które stawia prorokinię w jednym rzędzie z innymi protagonistami zwodzenia wymienionymi w Apokalipsie: Szatanem (12,9; 20,3.8.10); Bestią wychodzącą z ziemi (fałszywy prorok), będącą na usługach Bestii wychodzącej z morza, ściśle związanej z Szatanem (13,14; 19,20); Wielką Nierządnicą (18,23). Zwodzenie jest prerogatywą Szatana, którego Ap 12,9 określa mianem „wielkiego Smoka, Węża dawnego, który zwie się Diabeł”. Nie ulega wątpliwości, że działanie Jezabel jest widziane jako szatańskie, czyli takie, które ma doprowadzić wiernych do zerwania relacji z Bogiem. Skoro wierni Jezusowi ze wspólnoty tiatyrskiej są określe-

---

<sup>25</sup> Na temat Jezabel i samego listu do Kościoła w Tiatyrze zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 113–119; Kotecki, „«Negatywna tolerancja» a Kościół”, 891–916.

ni, jako ci, którzy nie podzielają nauki Jezabel i „nie poznali głębin Szatana” (2,24), to jej zwolennicy są tymi, którzy poznali „głębin (gr. *ta bathea*) Szatana”. Być może – jak podkreśla David E. Aune – nikoalicy włączyli się w ruchy satanistyczne (podobnie jak to miało miejsce u gnostyków w II w. po Chr.) lub też wyrażenie „głębin Szatana” jest odwrotnością formuły „głębokości Boga” (gr. *ta bathē theou*), o której mówi 1 Kor 2,10<sup>26</sup>. Jezus jako sędzia („oczy jak płomień ognia”) wzywa wspólnotę do nawrócenia, tj. do niewchodzenia na drogę kompromisu ze światem pogańskim, na wskroś bałwochwalczym. Jezus w relacji do Jezabel, dając jej czas na nawrócenie, ukazuje się jako pełen cierpliwości. Jeśli jednak ta zwłoka nie przyniesie zamierzonego skutku („jeśli od czynów jej się nie odwróci”), zapowiada wobec niej i jej naśladowców kary: długotrwałą chorobę, wielki ucisk czy w końcu ciężką śmierć. Zapowiedź tych kar, poprzez które Jezus jawi się na równi z Bogiem Izraela (por. Ez 33,27-28), staje się jednocześnie przestrożą dla wszystkich Kościołów: „i poznają wszystkie Kościoły, że Ja jestem tym, który przenika nerki i serca, i odplacę każdemu z was według waszego sposobu postępowania” (2,23). Początkowy obraz Jezusa, jako mającego „oczy jak płomień ognia”, który wskazuje – jak już zauważyliśmy – na Jego umiejętność przenikania rzeczywistości, na boską wszechwiedzę, która jak ogień oczyszcza, udoskonala, bezwzględnie niszczy to wszystko, co jest niezgodne z wolą Boga, zostaje wzmocniony obrazem przenikania przez Jezusa „nerek i serca” (aluzja do Jr 17,10, gdzie podmiotem takiego działania jest sam Bóg). Zdolność ta wskazuje na Jego wiedzę o całym człowieku, o jego uczuciach, wspomnieniach, myślach, zamiarach, decyzjach, inteligencji, jego świadomej i wolnej osobowości (tego wszystkiego symbolem jest serce) i tym wszystkim, co podświadome, ukryte (tego wszystkiego symbolem są nerki). To, co dotknie niektórych członków wspólnoty w Tiatyrze, ma pomóc wszystkim wspólnotom w odkryciu takiej obecności Zmartwychwstałego, przed którą nie da się ani ukryć, ani uciec. On potrafi poznać najbardziej intymną prawdę o człowieku, aby odplacić mu według sprawiedliwości („według waszych czynów”). Takie działanie ma doprowadzić wszystkie wspólnoty do rozpoznania w Jezusie samego Boga („poznają, że Ja jestem ten...”). To objawienie Jezusa jest bardzo ważne i dzisiaj, w czasach, w których człowiek wydaje się zapominać o sprawiedliwości Bożej.

---

<sup>26</sup> Aune, *Revelation 1–5*, 207.

Zarówno Apokalipsie, jak i całemu Nowemu Testamentowi całkowicie obce jest – jak słusznie podkreśla Giancarlo Biguzzi – nauczanie o indyferencji etycznej w stosunku do postępowania człowieka<sup>27</sup>. Zasada, że Bóg odpłaca i sędzi według czynów, jest bardzo często przywoływana w Biblii (kilka przykładów: Ps 28,4; Prz 24,12; Jr 17,10; 27,9; Rz 2,6; 2 Kor 11,15; 2 Tm 4,14). Jest ona obecna także w Apokalipsie (por. 18,6; 20,12.13; 22,12). W naszym tekście następuje znowu chrystologizacja danych teologicznych (teocentryzm chrystologiczny).

Jezus nie pozostawia tych wiernych, którzy nie poszli za głosem Jezabel, lecz dodaje im odwagi, aby strzegli depozytu wiary (por. 2 Tes 2,15; 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14). Zwycięzcą jest ten, który strzeże czynów Jezusa do końca, tzn. jest nim ten, który praktykuje (czasownik *tēreō* – jak już podkreśliliśmy – nie wskazuje jedynie na teoretyczne zachowywanie czegoś, np. w pamięci, ale także na praktykowanie, wcielanie tego w życie) życie Jezusa (postępowanie, reagowanie, logikę życia *etc.*) w swoim życiu. Czyny Jezusa stają się czynami chrześcijanina<sup>28</sup>. Taki chrześcijanin będzie miał udział we władzy samego Mesjasza, którą Ten otrzymał od swego Ojca („będzie pasł narody laską żelazną”; wyraźna aluzja do tekstu z Ps 2,8-9; Psalm ten był traktowany zarówno przez tradycje żydowską, jak i chrześcijańską jako mesjański), oraz w Jego godności („i dam mu gwiazdę poranną”; „gwiazda poranna” jest w Ap 22,16 symbolem samego Jezusa).

Głównym problemem chrześcijan w Tiatyrze, których Jezus chwali i podziwia ich rozwój, jest tolerancja pogańskiego świata w imię świętego spokoju. Chrześcijanie z Tiatyry stoją przed pytaniem: kogo mamy słuchać? Jezusa czy Jezabel, której nauczanie chce zastąpić nauczanie Jezusa? Ona pokazuje się jako teolog głoszący „wymyśloną teologię”, która nie bazuje na objawieniu, ale na własnych poglądach i w gruncie rzeczy jest antyteologią, której towarzyszy „tolerancyjna etyka”<sup>29</sup>, bazująca na dogmacie etycznym: „Weź wszystko w swoje ręce, decyduj o wszystkim, tj. także o tym, co jest złe lub dobre”<sup>30</sup>. Nigdy nie brakowało chrześcijan, którzy za wszelką cenę chcieli adaptować się do otoczenia i w ten sposób upodobnić się do „większości”, uzasadniając swoje decyzje nowoczesnością, potrzebą chwili,

<sup>27</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 119.

<sup>28</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 253.

<sup>29</sup> Kotecki, „«Negatywna tolerancja» a Kościół”, 914.

<sup>30</sup> Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, 43.

zyskiem, „innymi czasami”. Takie myślenie wkraadało się i wciąż się wkraada do serc i umysłów pojedynczych chrześcijan. Postawa chrześcijanina wobec powabów „życia pogańskiego” może być tylko jedna, trzymać się mocno prawdziwej wiary i praktykować w swoim życiu życie Jezusa (być jak Jezus).

### Przesłanie do Kościoła w Sardach (3,1-6)

**3,1** Aniołowi Kościoła w Sardach napisz. Tak mówi Ten, który ma siedem Duchów Boga {Ap 1,4} i siedem gwiazd {Ap 1,16}. Zna twój sposób postępowania {Ap 2,2}. Nosisz imię, które mówi, że żyjesz, a jesteś trupem. **2** Stań się czujny {Ap 16,15; Mt 24,42} i utwierdź pozostałych {Łk 22,32}, którzy są bliscy śmierci {Ez 34,4}. Nie uznałem doskonałym przed moim Bogiem twojego sposobu postępowania. **3** Zatem przypomnij sobie {Ap 2,5}, w jaki sposób otrzymałeś i usłyszałeś, i wciel [to] w życie i nawróć się. Jeśli nie będziesz czuwał, przyjdę jak złodziej {1 Tes

5,2}. Nawet nie będziesz wiedział, o której godzinie przyjdę do ciebie. **4** Jest jednak w Sardes kilka osób, co szat swoich nie splamili {Jud 23} i będą chodzili ze Mną w bieli {Ap 6,11}, bo są tego godni. **5** Tak oto zwycięzca {Ap 2,7} zostanie przywdziany w białe szaty i nie wymażę jego imienia z księgi życia {Ap 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27; Łk 10,20; Wj 32,32n; Ps 69,29; Dn 12,1; Ml 3,16}, i wyznam jego imię przed Ojcem moim {Mt 10,32 i par.} i przed aniołami Jego. **6** Kto ma ucho niech słucha, co Duch mówi do Kościołów {Ap 2,7}.

Sardy – starożytne miasto, które przeżywało swój „złoty okres” za panowania króla Krezusa (VI w. przed Chr.), kiedy było stolicą królestwa Lidii, słynęło z bicia srebrnych i złotych monet oraz przemysłu włókienniczego. W ogromnej świątyni o powierzchni 5000 metrów kwadratowych czczono frygijską boginię Kybele – określaną jako Wielka Macierz Bogów – utożsamiając ją z Artemidą. Rozwijał się tam także kult imperialny<sup>31</sup>. Jezus, który przemawia do wspólnoty w Sardach, jest przedstawiony jako posiadający – na równi z Bogiem Ojcem – pełnię Ducha („ma siedem duchów Boga”; obraz podjęty z pozdrowienia wstępnego) oraz władzę nad Kościołem widzianym w perspektywie niebiańskiej i ziemskiej („Ma siedem gwiazd”, które –

<sup>31</sup> Zob. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 263–278; Janus, *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy*, 31–35; Bogacz, *Chrystusowe wskazania*, 220–234.

według Ap 1,18 – są „aniołami Kościołów”; jest to podjęcie obrazu z wizji wstępnej). Osąd nad Kościołem ukazuje, że wiara tej wspólnoty osłabła, że stała się tylko formalna, brak w niej zaangażowania duchowego. Na zewnątrz wszystko wydaje się być w porządku i tak wspólnota jest postrzegana przez innych (wyrażenie „masz imię” wskazuje na posiadanie sławy, na docenianie przez innych i służy do przeciwstawienia powierzchowności rzeczywistości)<sup>32</sup>, natomiast wewnątrz członkowie wspólnoty są duchowo puści, dlatego zostali przyrównywani do żywych trupów; są w stanie agonii duchowej. Ich sposób postępowania (dosł. „ich czyny”) jest niedoskonały wobec Boga (dosł. „czyny twoje niedopełnione przed Bogiem moim”). Nie chodzi jednak tylko o jakieś nieudane próby wypełnienia do końca woli Bożej, ale także o grzechy, skoro w 3,4 Zmartwychwstały powie: „masz kilka osób, co szat swoich nie splamili”, co oznacza, że jest wielu, którzy żyją grzesznie. Jedynym wyjściem, by zmienić tę sytuację, jest nawrócenie, którego fundament stanowi pamięć o tym wszystkim, co wspólnota otrzymała od Boga. Słowa: „Zatem przypomnij sobie, w jaki sposób otrzymałeś i usłyszałeś, i wciel [to] w życie i nawróć się”, są wezwaniem do powrotu do relacji z Jezusem, jaka była udziałem wiernych na początku ich drogi wiary, kiedy wspólnota z entuzjazmem przyjęła głoszoną im Dobrą Nowinę. Nie sposób nie spojrzeć na te słowa w świetle wyroczeni prorockich, które wzywały naród wybrany do powrotu do czasów młodości, chociażby wspomnieć te z Oz 2,1-17 czy Jr 2,2-3. To przypomnienie jest traktowane jako czuwanie. Wspólnota otrzymuje od Zmartwychwstałego przestrożę o Jego przyjściu „jak złodziej” (por. Mt 24,23; Łk 12,39; 2 P 3,10; Ap 16,15), które – jeśli zabraknie nawrócenia – okaże się całkowicie zaskakujące („i nawet nie będziesz wiedział, o której godzinie przyjdę do ciebie”). Jezus przyjdzie jako sędzia.

Nie wszyscy chrześcijanie w Sardach są w stanie śmierci duchowej. Wzrok Jezusa spoczywa teraz na nich. Są to ci, którzy nie splamili swego życia grzechem (nie wiadomo, o jakiego rodzaju grzechy chodzi). Są wierni Jezusowi, dlatego w nagrodę będą mieli udział w Jego życiu: „będą chodzili ze mną w bieleń”. Biel jest w Apokalipsie kolorem Zmartwychwstałego i tych, którzy współpracując z siłami witalnymi (łaskami), które dla wierzących wypływają z całego paschalnego misterium Chrystusa (por. Ap 7,9.14).

---

<sup>32</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 121.

Tacy chrześcijanie stają się już „mieszkańcami nieba”. Podobnie ci, którzy się nawrócą, staną się zwycięzcami i otrzymają białe szaty zwycięstwa, i będą przynależą do grona zbawionych („nie wymażę jego imienia z księgi życia”). „Księga życia” (motyw ten spotyka się zarówno w literaturze żydowskiej; por. Wj 32,32-33; Ps 69,29; Dn 12,1; *Jub* 30,22, jak i chrześcijańskiej; por. Łk 10,20; Flp 4,3; Hbr 12,23; *1 Clem* 53,4) jest w Ap 13,8; 21,27 nazywana „księgą życia Baranka”. Zawiera spis zbawionych wszystkich czasów. Sam motyw wymazania z księgi życia jest metaforą sądu. Księga ta nie ma nic wspólnego z ideą predestynacji (uprzednie przeznaczenie do zbawienia lub potępienia bez względu na postępowanie). Jezus zapisuje w księdze tych, którzy żyją zgodnie ze swoim chrześcijańskim powołaniem. Zmartwychwstały jawi się w końcu jako obrońca lub świadek zeznający na korzyść zwycięzcy (por. Mt 10,32). Czyni to przed swoim Ojcem i Jego aniołami. Nie jest wykluczone, że użyty czasownik *homologeō* („wyznawać”, „świadczyć”) przenosi nas w kontekst proklamacji liturgicznych. Otwiera się przed naszymi oczyma liturgia zbawionych. Cały list jest wezwaniem do obudzenia się, do wyjścia z letargu, do przypomnienia sobie pierwotnego entuzjazmu w przyjmowaniu wiary, do przejścia od tego, co niedoskonałe i martwe w postępowaniu, do pierwotnej gorliwości i świętości.

Cały list jest zaproszeniem do wyrwania się z duchowego uśpienia, z bylejakości wiary, z chrześcijaństwa od święta i na pokaz. Powrót do życia wiarą domaga się nawrócenia, które jest pamięcią aktualizującą (prowadzącą do konkretnego działania), pamięcią o tym wszystkim, co się otrzymało u początku drogi wiary. Trzeba wracać często do tych wyzwalających impulsów Bożych, które pobudzają na nowo do zapału, do gorliwości, do entuzjazmu wiary.

### Przesłanie do Kościoła w Filadelfii (3,7-13)

3,7 Aniołowi Kościoła w Filadelfii napisz: Tak mówi Święty {Ap 6,10}, Prawdziwy {Ap 19,11; 1 J 5,20}, Ten, który ma klucz Dawida {Ap 5,5; Iz 22,22; Hi 12,14; Mt 16,19}, który otwiera, a nikt nie zamknie, i który zamyka, a nikt nie otworzy. 8 Znam twój sposób postępowania {Ap

2,2}. Oto zostawiłem przed tobą otwarte drzwi {Dz 14,27}, których nikt nie może zamknąć, bo chociaż jesteś słaby, wcieliłeś w życie moje słowo {J 8,51} i Mnie się nie zaparłeś {Ap 2,13}. 9 Oto ja daję ci tych z synagogi Szatana {Ap 2,9}, którzy uważają się za Żydów, ale kłamią, bo

nimi nie są. Oto sprawię, że oni przyjdą i upadną do twoich stóp {Ps 86,9; Iz 60,14; 49,23}, i poznają, że Ja ciebie umiłowalem {Iz 43,4}. **10** Ponieważ wcieliłeś w życie mój nakaz {J 8,51} wytrwałości {Ap 1,9; Łk 8,15} i ja ciebie zachowam w godzinę próby {2 P 2,9}, która osiągnie całą ludzkość i wypróbuje mieszkańców ziemi. **11** Przyjdę niebawem {Ap 2,16.25; 22,7.12.20; Za 2,14}. Trzymaj mocno, co

masz, aby nikt nie zabrał ci twojego wieńca {1 Kor 9,25}. **12** Zwycięzcę {Ap 2,7} uczynię filarem {Ga 2,9} w świątyni mojego Boga {Ap 7,15} i nie wyjdzie na zewnątrz. I wypiszę na nim imię Boga mego {Ap 14,1} i imię miasta Boga mego {Ez 48,35}, nowego Jeruzalem, które z nieba zstępuje od mego Boga oraz moje nowe imię {Ap 2,17}. **13** Kto ma ucho niech słucho, co Duch mówi do Kościołów {Ap 2,7}.

Filadelfia to współczesne Alasehir w Turcji. Należała do mniejszych miast prowincji. Została ufundowana przez władcę Pergamonu Attalosa II Filadelfosa. Miała być „otwartą bramą” dla kultury helleńskiej. Słynęła z uprawy winorośli, stąd bardzo popularny był tam kult Dionizosa. Filadelfia była miejscem kultu licznych bóstw pogańskich: Asklepiosa, Heliosa, Janusa, jak i kultu władców Rzymu<sup>33</sup>. Jezus jest przedstawiony (cały obraz Jezusa jest niemal całkowicie nowy, tzn. nie jest podjęciem obrazu z wizji wstępnej) jako „Święty” i „Prawdziwy” („Prawdomówny”), tzn. posiadający przymioty samego Boga. Te dwa tytuły, które zostaną podjęte w prośbie skierowanej do Boga w Ap 6,10, wyraźnie pokazują Jezusa w Jego boskiej godności<sup>34</sup>. W Starym Testamencie tytuł „święty” w odniesieniu do Boga jest szczególnie eksponowany u Deuteroizajasza, którego głównym przesłaniem jest ekskluzywny monoteizm. „Świętość” Boga podkreśla Jego odrębność, inność od całego świata, jego transcendencję (hebr. *qdš*). Jan, przedstawiając Jezusa jako świętego, umieszcza Go wewnątrz monoteizmu, wskazując jednocześnie na jego chrystologiczny charakter. W Ap 19,11 Chrystus jest nazywany „wiernym i prawdziwym” (gr. *pistos kai alēthinos*). W greckim tłumaczeniu Biblii Hebrajskiej (LXX) rdzeń *mn*, który wskazuje na wierność, stabilność, jest oddawany słowami z rdzeniem *-pist* lub *-alēth*, stąd można mówić o bliskoznaczności terminów „wierny” i „prawdziwy”. Jezus jest widziany w całkowitej transcendencji w stosunku do całego świata stworzonego (jest święty), ale zarazem jako bliski i opiekuńczy. „Klucz

<sup>33</sup> Zob. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 306–316; Janus, *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy*, 35–38; Bogacz, *Chrystusowe wskazania*, 258–272.

<sup>34</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 217–219.

Dawida” wskazuje na absolutną władzę Jezusa w mesjańskim królestwie. Jest to władza doskonała, co ukazują słowa: „który otwiera, a nikt nie zamknie, i który zamyka, a nikt nie otworzy”. Zostaje wykluczony udział w tej czynności kogokolwiek oprócz Zmartwychwstałego, co wskazuje na Jego boską moc (por. 5,2-3). „Można to ująć w taką parafrazę: Święty i Prawdomówny to nie Bóg odległy i niewidzialny, lecz w Jezusie Chrystusie Wcielony, który zamieszkał między nami, a jako Syn Dawida ma On klucz do królestwa mesjańskiego”<sup>35</sup>. Wspólnota w Filadelfii, podobnie do tej ze Smyrny, nie otrzymuje od Jezusa żadnej nagany. Jezus zauważa, że mimo swojej słabości (dosł. „ma małą moc”) – być może z powodu liczby chrześcijan przynależących do niej lub też z powodu niskiego statusu społecznego czy ubóstwa – pozostała jednak wierna Jezusowi („Mnie się nie zaparłaś”), wcielając w życie Jego naukę („wcielałaś w życie moje słowo”). Prawdopodobnie to właśnie taka ich postawa, widoczna na zewnątrz w kontekście społecznym, w którym żyją filadelfijscy chrześcijanie (taka postawa ma bez wątpienia charakter misyjny), doprowadzi do nawrócenia żydowską wspólnotę tego miasta („Oto sprawię, że oni przyjdą i upadną do twoich stóp, i poznają, że Ja ciebie umiłowalem”), która wcześniej, podobnie jak to miało miejsce w Smyrnie, przyczyniała się do prześladowań chrześcijan, donosząc na nich do władz lokalnych (są nazywani, podobnie jak w 2,9, „synagogą Szatana”)<sup>36</sup>. Na cały obraz można spojrzeć jako na reinterpretację teologiczną kilku tekstów z Księgi Izajasza: 45,14; 49,23; 60,14. We wszystkich tych tekstach Bóg zapowiada przyjście pogan i oddanie przez nich pokłonu Izraelowi i Bogu Izraela. To proroctwo ironicznie wypełnia się na chrześcijańskiej wspólnocie z Filadelfii, której członkowie w dużej mierze byli pogańskiego pochodzenia. Są oni widziani jako nowy Izrael. Miejsce pogan z proroctwa Izajaszowego zajmuje filadelfijska wspólnota żydowska. Jezus jest znowu widziany w godności boskiej (On jest podmiotem mówienia, tak jak był nim Bóg w Księdze Izajasza), co jeszcze bardziej zostanie podkreślone słowami: „rozpoznają, że ciebie umiłowalem” (gr. *gnōsin hoti egō ēgapēsan se*), które są wyraźną aluzją do Iz 43,4, gdzie Bóg Izraela mówi o sobie: „ja umiłowalem ciebie” (LXX: *kagō se ēgapēsan*). Cały ten obraz potwierdza początkowe tytuły Jezusa. Rozpoznanie miłości

<sup>35</sup> Jankowski, *Jam jest Alfa i Omega*, 139.

<sup>36</sup> Zob. Kotecki, „Kościół a Synagoga”, 22–29.



Chrystusa do Kościoła w Filadelfii przez wspólnotę żydowską nie oznacza tylko tego, że odkrywają oni działanie Boga Izraela w Kościele, ale także, że uznają w Jezusie samego Boga, tego, który jest „Święty i Prawdziwy”<sup>37</sup>.

Wspólnota w Filadelfii wcielała w życie naukę Chrystusa, dlatego też Jezus obiecuje jej, że ustrzeże ją w przyszłości od decydującej, eschatycznej próby (gr. *peirasmos*), która dotknie całą ludzkość i będzie pochodziła prawdopodobnie od Boga, który – tak jak to zobaczymy w Ap 8–16 – próbuje, poprzez różne kataklizmy (plagi), nawrócić idolatryczny świat (9,20-21; 16,9.11). Ta obietnica dla wspólnoty filadelfijskiej dotyczy każdego, kto – podobnie jak ona – będzie trwał w nauce Chrystusa.

Jezus zapowiada wspólnocie filadelfijskiej swoje przyjście („przyjdę niebawem”), które niekoniecznie musi odnosić się tylko do Jego paruzji na końcu czasów, ale także do jego przychodzenia w liturgii, zwłaszcza tej eucharystycznej, dlatego też może być określone jako „niebawem, szybko, wkrótce”. Eucharystia jest antycypacją przyjścia Jezusa na końcu czasów. Pamiętać należy, że dla chrześcijan czasy eschatyczne – jak to już wielokrotnie zostało powiedziane – rozpoczęły się wraz z wejściem Jezusa Chrystusa na scenę historii. Temat obietnicy przyjścia Jezusa przebiega całą księgę (2,5.16; 3,3; 16,15; 22,7.12.20). Uwzględniając zamiłowanie Jana do symboliki, siedmiokrotna wzmianka o paruzji nie jest przypadkowa, określa ona pełnię i – jak wynika z poszczególnych kontekstów wzmiankowanych tekstów – odnosi się do różnego rodzaju przyjść Jezusa w historii. Jego ostateczne przyjście poprzedza nieustanne Jego przychodzenie, dlatego można powiedzieć, że paruzja jest tym, co się realizuje – częściowo, ale przez to wcale nie mniej realnie – każdego dnia<sup>38</sup>. Postępowanie chrześcijan z Filadelfii jest gwarantem ich zwycięstwa. Wezwanie: „Trzymaj mocno, co masz, aby nikt nie zabrał ci twojego wieńca”, jest zaproszeniem do wytrwałości (trzymania z całą energią, gr. *krateō*) w tym, co było przedmiotem pochwały Kościoła ze strony Jezusa: „znikoma moc” (ubóstwo?), wcielanie w życie nauki Chrystusa, zewnętrzne świadectwo przynależności do Niego. Nie jest możliwe, aby praktykującemu te sprawy w swoim życiu odebrano przynależną mu nagrodę. Praktykowanie tego wszystkiego jest gwarancją otrzymania „wieńca”. Chodzi oczywiście o wieniec jako laur,

<sup>37</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 237.

<sup>38</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 170.

który zdobywali zwycięzcy. Obietnica dla zwycięzcy odnosi się do życia w Nowym Jeruzalem (mieście zbawionych), w którym zrealizuje się całkowita, doskonała przynależność wierzących do Boga i Jezusa. Świątynia Boga w symbolice Apokalipsy oznacza sferę Boga, która stała się dostępna dla człowieka dzięki paschalnemu misterium Jezusa. Przeznaczeniem zwycięzcy jest właśnie ta sfera Boga, co więcej, jego obecność w tej sferze będzie czymś wprost koniecznym, niezastępowalnym, dlatego zostaje on nazwany „kolumną, filarem” świątyni Boga. Jego obecność tam będzie stała, wieczna („i już nie wyjdzie na zewnątrz”). Ta przynależność zwycięzcy do sfery Boga zostaje jeszcze bardziej doprecyzowana. To na nim, jako filarze, zostaną wypisane przez Zmartwychwstałego imiona: „imię Boga mojego”, „imię miasta Boga mojego, Nowego Jeruzalem, co z nieba zstępuje” oraz „moje nowe imię”. Zwycięzca przynależy zatem do Boga Ojca, do Jeruzalem Nowego (w ten sposób jest antycypowane to, co zostanie objawione w wielkim finale Apokalipsy, kiedy to wizjoner z Patmos ujrzy i opíše Nowe Jeruzalem zstępujące z nieba; Ap 21,2.10) oraz do samego Jezusa Chrystusa, który jako Zmartwychwstały posiada nowe imię. Co ciekawe, w Nowym Jeruzalem nie będzie świątyni, ponieważ świątynią zbawionych będzie „Pan, Bóg Wszechmogący i Baranek” (21,22). Takie spojrzenie wcale nie musi świadczyć – jak chce G. Biguzzi – o jakiejś sprzeczności typowej dla Apokalipsy, aby w ten sposób podkreślić złożoność i wspaniałość tajemnicy *echatonu*<sup>39</sup>. Obraz rozwija raczej temat wzajemnej relacji zbawionych do Boga i Jezusa. Oni osiągną maksimum swojej przynależności do nich (na ich czołach będzie „imię Jego”, tzn. – jak wynika z kontekstu – Boga i Baranka), dlatego świątynia straci swoją rolę i po prostu nie będzie potrzebna.

W kontekście całego listu należałoby zapytać o misyjność współczesnych wspólnot chrześcijańskich, czy rzeczywiście, tak jak wspólnota filadelfijska, przez praktykowaną wiarę, stają się „światłością świata i solą ziemi” (por. Mt 5,13-14) na nawrócenie tych, którzy są „na zewnątrz” (w tym przypadku członków wspólnoty żydowskiej w Filadelfii), którzy są może nawet wrogo nastawieni do wspólnot chrześcijańskich. Taka postawa jest skutkiem odkrycia przez wspólnotę tajemnicy Chrystusa (Jego boskości), może dlatego Jezus przedstawia się Jej w swojej boskiej godności: „Tak mówi Święty i Prawdziwy”.

---

<sup>39</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 126.

## Przesłanie do Kościoła w Laodycei (3,14-22)

**3,14** Aniołowi Kościoła w Laodycei {Ap 1,11; Kol 2,1; 4,13.15n} napisz: Tak mówi Amen {Iz 65,16; 1 Kor 1,20}, świadek wierny {Ap 1,5; Iz 65,16} i prawdziwy, początek stworzenia Bożego {Prz 8,22; J 1,3; Kol 1,15.18}. **15** Znam twój sposób postępowania {Ap 2,2}: nie jesteś ani zimny, ani gorący. Obyś był zimny albo gorący. **16** Skoro jednak jesteś letni i ani zimny, ani gorący, zamierzam cię zwmiotować z moich ust. **17** Mówisz: „Jestem bogaty i wzbogaciłem się, i niczego nie potrzebuję!” {Oz 12,9; Za 11,5; 1 Kor 4,8}. Nie wiesz jednak, że ty jesteś nędzny {Rz 7,24}, godny pożałowania, biedny {1 Kor 15,9}, ślepy {2 P 1,9} i nagi. **18** Radzę ci kupić {Iz 55,1} ode Mnie: złota w ogniu oczyszczonego {1 P 1,7}, abyś się

wzbogacił; białe szaty {Ap 6,11}, abyś się ubrał i nie została ujawniona haniebna twa nagość {Ap 16,15}; oraz balsam do namaszczenia twych oczu, abyś przejrzał. **19** Ja tych, których kocham upominam i karzę {Prz 3,12; 1 Kor 11,32; Hbr 12,6}. Bądź zatem gorliwy i nawróć się {Ap 2,5}. **20** Oto stoję przed drzwiami i pukam {Jk 5,9}. Jeśli ktoś usłyszy mój głos {Łk 12,36; Pnp 5,2} i otworzy drzwi {J 10,3}, wejść do niego {J 14,23} i spożyję wieczerzę {Łk 22,30} z nim, a on ze Mną. **21** Zwycięzcy {Ap 2,7} pozwolę zasiąść ze Mną na moim tronie {Mt 19,28}, jak i ja zwyciężyłem {Ap 5,5} i zasiadłem z Ojcem moim na Jego tronie {Mt 22,44}. **22** Kto ma ucho niech słucho, co Duch mówi do Kościołów {Ap 2,7}.

Laodycea w starożytności była bardzo zamożnym miastem handlowym, ważnym ośrodkiem bankowym, leżącym niedaleko od Hierapolis (stamtąd płynęła do Laodycei gorąca woda) i Kolosów (stamtąd dostarczana była zimna woda). Miasto było miejscem sprawowania różnych kultów pogańskich: Zeusa, Apolla, Asklepiosa, Kybele. Było ośrodkiem wytwarzania wyrobów wełnianych z czarnej wełny hodowanych tam owiec. Słynęło także z produkcji środków leczniczych, zwłaszcza balsamu do oczu<sup>40</sup>. List do Kościoła w Laodycei jest listem wyjątkowym z tej racji, że nie znajdziemy w nim ani jednej pochwały pod adresem tamtejszych chrześcijan. Jezus, który mówi do wspólnoty, jest przedstawiony najpierw jako „Amen”<sup>41</sup>. Iz 65,16 oraz Ap 3,14 są jedynymi tekstami w Biblii, gdzie słowo „Amen” jest imieniem. W Iz 65,16 odnosiło się do Boga Izraela. Jezus jest zatem

<sup>40</sup> Zob. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, 349–359; Janus, *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy*, 38–40; Bogacz, *Chrystusowe wskazania*, 321–339.

<sup>41</sup> Po dokładną analizę listu odsyłam do: Kotecki, „«List do Kościoła w Laodycei» (Ap 3,14-21)”, 239–263.

widziany w boskiej prerogatywie. Sam tytuł wskazuje na wierność, stałość, stabilność, bezpieczeństwo (hebr. rdzeń 'mn). Tytuły „świadek wierny i prawdziwy” wskazują na zbawczą śmierć Jezusa, przez którą ukazał on zarówno swoją wierność Bogu (posłuszeństwo Ojcu), jak i wierność Boga w stosunku do całej ludzkości (przebaczenie grzechów).

Takie spojrzenie na świadectwo Jezusa mogłoby Go umieszczać jedynie w serii wielkich postaci historii zbawienia, którzy byli wierni Bogu (Abraham, Mojżesz, prorocy, Hiob) i ich działanie ukazywałoby wierność Boga wobec narodu wybranego. Wydaje się, że Jan świadomie chce wzmocnić cały ten obraz [...]. Czyni, przyporządkowując Zmartwychwstałemu tytuł „Amen”, który w Starym Testamencie odnosił się tylko do Boga, oraz dodając do określenia Jezusa z wizji wstępnej „świadek ten wierny” jeszcze *kai alēthinos* („prawdziwy”) – sugerując w ten sposób także boską naturę Jezusa<sup>42</sup>.

Wyrażenie „początek stworzenia Bożego” wskazuje na Jezusa jako początek nie w sensie czasowym, ale jako zasadę, przyczynę, model. Całe wyrażenia mogłoby odnosić się do stworzenia świata opisanego w Rdz 1, wtedy zostałyby podkreślone kosmiczne panowanie Jezusa nad światem, ale też do zmartwychwstania Jezusa, „pierworodnego spośród umarłych” (por. Kol 1,15-20). On jest zrodzony przed jakimkolwiek stworzeniem (istnieje w odwieczności Boga; por. Prolog w czwartej Ewangelii – J 1,1-18) i nad każdym z nich sprawuje władzę, a jako Zmartwychwstały znajduje się na początku nowego szeregu ludzi, którzy zmierzają ku zmartwychwstaniu<sup>43</sup>. Głównym problemem wspólnoty z Laodycei była wola bycia niezależną. Mieszkańcy Laodycei stanowili społeczność ludzi bogatych materialnie. Do nich należeli także chrześcijanie, którzy nawet nie zauważyli, że ten sam schemat niezależności przenoszą na swoją relację do Jezusa. Ich stosunek do Jezusa jest nijaki: są letni. Opis reakcji Jezusa, tj. zwymiotowanie chrześcijan przez Niego, jest niezwykle dosadny, szokujący. Opis ten ma pobudzić ich do refleksji nad stanem ich wiary. Stając w prawdzie (zostaje przytoczony niejako ich dyskurs: „Ty mówisz: «Jestem bogaty i wzbogaciłem się, i niczego nie potrzebuję!»”, który kontrastuje z całą prawdą o nich:

<sup>42</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 225.

<sup>43</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 224–226.

„Nie wiesz jednak, że ty jesteś nędzny, godny pożałowania, biedny, ślepy i nagi”), mogą zrozumieć kolejne obrazy. Są wezwani do otwarcia się na łaski (darmowe dary) Jezusa, które ukrywają się w tekście pod symbolami złota w ogniu oczyszczonego, białych szat, balsamu do namaszczenia oczu. Na ten tekst można spojrzeć jako na aluzję do Iz 55,1-2. Pierwszym darem, który mają nabyć wierzący jest „złoto w ogniu oczyszczone”, tzn. najczystsze złoto, które w języku symbolicznym Apokalipsy wskazuje na uczestnictwo w życiu samego Boga (por. Ap 21,18.21). Ten dar należy do samego Jezusa, na co wskazuje wyrażenie „ode mnie”. Życie zatem w Bogu jest życiem w Chrystusie. Drugim darem są białe szaty, które w Apokalipsie wskazują na szaty zbawionych (por. 6,11; 7,9.14; 19,8.14). Są one białe dzięki wybieleniu we krwi Baranka, tj. dzięki otwarciu się na całą witalność, energię, łaskę, która płynie z paschalnego misterium Jezusa. Szata w symbolice antropologicznej jest znakiem dla kogoś, kto patrzy z zewnątrz. Posiadać białą szatę, tzn. pokazać także zewnętrznie (przez swoje życie, wybory, logikę życia) przynależność do Zmartwychwstałego. Cel nabycia takich szat jest jasno określony: „abyś się ubrał i nie została ujawniona haniebna twa nagość”. „Odkrycie nagości” może być aluzją do tekstów ze Starego Testamentu, w których staje się obrazem idolatrii (por. Ez 16,36; 23,29; Na 3,50). Na grzech laodycejczyków można zatem spojrzeć w kluczu idolatrii, ale nie jakiegokolwiek, tylko idolatrii materialnej (konsumpcjonizm, horyzontalny wymiar życia), która oddala ich od prawdziwego źródła życia. Ostatnim towarem jest balsam do oczu, który ma doprowadzić do odzyskania właściwego widzenia („abyś przejrzał”). Ugo Vanni widzi w nim symbol Ducha Świętego<sup>44</sup>. My natomiast patrzmy na te teksty w świetle Kol 1,26-27 (Kolosalicy znajdowali się w bliskości geograficznej z Laodyceją). Tego, czego nie dostrzegają chrześcijanie z Laodycei, to „tajemnica Boga”, którą jest sam Jezus Chrystus. „Przejrzeć” oznacza odkryć na nowo Jezusa Chrystusa i uczynić z Niego największy skarb (bogactwo) życia. Wszystkie upomnienia (karcenia) ze strony Jezusa są objawieniem Jego miłości do wspólnoty, która jest taka sama jak miłość Boga Izraela do swojego ludu (jest tutaj wyraźna aluzja do Prz 3,12: „Kogo bowiem Pan kocha, ćwiczy i każe każdego syna, którego akceptuje”). Relacja Jezusa do Kościoła w Laodycei jest ojcowska, na wzór relacji Boga Izraela do

---

<sup>44</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 155.

swojego ludu: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swojego syna, tak Bóg wychowuje ciebie” (Pwt 8,5). Celem całego zaangażowania Jezusa jest doprowadzenie członków Kościoła w Laodycei do nawrócenia. Działanie Jezusa jest wielką szansą dla tej wspólnoty. Jego słowa, rozpoczynające się od „Oto stoję u drzwi i kołaczę...”, wydają się być aluzją do Pnp 5,2 lub też adaptacją powiedzenia Jezusa z Mk 13,33-37 i Łk 12,25-28. Są one znakami miłości Jezusa do wspólnoty i zaproszeniem, aby wspólnota odpowiedziała na tę miłość swoją miłością. Podobną rolę spełniają słowa: „Jeśli ktoś posłyszy mój głos i mi otworzy”. Jedno i drugie zdanie przepełnia niezwykłą delikatność, która kontrastuje z surowością początku listu. Pięknie zinterpretował je Adam Sikora: „Ani w «kołataniu», ani w «głosie» nie ma nuty narzucania się, próby zniewolenia. Wprost przeciwnie, subtelne «jeśli ktoś [...]» wskazuje na delikatną, nieśmiałą miłość, która pragnie być wysłuchana”<sup>45</sup>. Pozytywna odpowiedź chrześcijan może doprowadzić do wzajemnej zażyłości z Jezusem, której symbolem jest wspólna wieczerza. Ma ona na pewno wymiar eschatologiczny, ale nie można wykluczyć, że odnosi się ona także do Eucharystii. Zwycięzca jest ukazany w ścisłym paralelizmie do Jezusa zwycięzcy. Jego zwycięstwo dokonało się raz na zawsze w misterium paschalnym (por. Ap 5,5). To właśnie to zwycięstwo czyni chrześcijan zdolnymi do nieustannego zwyciężania. Zwycięzca otrzymuje obietnicę daru, którym jest zasiadanie na tronie Jezusa. Jest to jednocześnie tron samego Boga. Nie można chyba było wymyślić lepszego obrazu na podkreślenie bliskiej, wprost intymnej relacji zbawionego do Boga i Jezusa. Należy zwrócić uwagę na ściśle powiązanie zwycięstwa wierzącego ze zwycięstwem Jezusa, który mówi o sobie: „jak i ja zwyciężyłem i zasiadłem z Ojcem moim na Jego tronie” (4,21). Zwycięstwo Jezusa dokonało się już raz na zawsze (stąd mamy czas przeszły dokonany – aoryst – *enikēsa*) w Jego misterium paschalnym (por. 5,5). To właśnie to zwycięstwo czyni chrześcijan zdolnymi do nieustannego zwyciężania.

List do Kościoła w Laodycei jest na pewno zaproszeniem do otwarcia się na łaskę. W świecie zdominowanym dogmatem, że wszystko ode mnie zależy, że wszystko trzeba brać we własne ręce, czego przejawem staje się konsumpcyjny styl życia i zadowolenie z siebie, list jest zaproszeniem do zatrzymania się i zadania pytania o prawdziwe wartości (skarby) życia. Nie

---

<sup>45</sup> Sikora, „«...będę z nim wieczerzał, a on ze Mną» (Ap 3,20)”, 210.

ma wątpliwości, że dla chrześcijanina jest nim Jezus Chrystus. Odkryciu tej prawdy towarzyszy zawsze decyzja bycia gorącym w wierze.

Podsumowując, zgromadzenie liturgiczne, wsłuchując się w głos Ducha Świętego, który prowadzi je „do całej prawdy”, przeżywa spotkanie ze Zmartwychwstałym. Wspólnota słuchająca odkrywa w tym spotkaniu prawdę o Jezusie Chrystusie, prawdę o sobie samej oraz o sensie i celu „pielgrzymki wiary”. Jest to odkrywanie tego wszystkiego, co do tej pory nie było przez nią zauważane, w pewnym sensie było zakryte. Listy stają się zatem prawdziwą apokalipsą. W 2017 r. w Stanach Zjednoczonych ukazała się książka Ulricha L. Lehnera pod prowokacyjnym tytułem *God is not Nice. Rejecting Pop Culture Theology and Discovering the God Worth Living For*, która została przetłumaczona na język polski i wydana w 2020 r. przez dominikańskie wydawnictwo „W drodze” pod tytułem *Bóg nie jest miły. Pułapka pluszowego chrześcijaństwa*<sup>46</sup>. Według autora chrześcijanie tworzą sobie różne, ale zawsze „miłe” w odbiorze obrazy Boga, zapominając przy tym, że Bóg religii biblijnej (taką jest też chrześcijaństwo) „niepokoi, wyprowadza z równowagi, rządzi i stawia wymagania. Może szokować”<sup>47</sup>. Może w tym cytacie brakuje jeszcze jednego dopowiedzenia: „ale zawsze kocha”. Taki jest Jezus, którego współcześnie chce się przedstawić jako nic niewymagającego jegomością, do którego można się przytulić. Miłość zaś to nie tylko przytulanie. Lehner zauważa:

„Bóg nie jest miły” [...] Dlaczego to oświadczenie obudziło moich studentów z ich uczelnianej drzemki? Odpowiedź jest bardzo prosta: nigdy zapewne nie słyszeli, by ktoś powiedział: „Bóg nie jest miły”. To sprzeciwiało się narracji, którą są karmieni przez naszą kulturę dzięki dwudziestoczoletniemu bombardowaniu w telewizji, w *social mediach* i, niestety, nawet w kościele; narracji mówiącej o tym, że jeśli Bóg istnieje, to jest miły i zrobi wszystko, o co Go poprosimy. Możemy iść na „układ” z Bogiem albo targować się z Nim o to, czego chcemy, tak jakby był solidnym, ale miłym handlarzem ze straganu z warzywami<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Lehner, *Bóg nie jest miły*.

<sup>47</sup> Hahn, „Przedmowa”, 9.

<sup>48</sup> Lehner, *Bóg nie jest miły*, 11–12.

Jezus, który mówi do Kościoła wszystkich miejsc i czasów, nie jest miły, On szokuje, stawia wymagania. Jest Bogiem wiary biblijnej. Całe przesłanie Ap 2–3 stoi w kontrze do chrześcijaństwa synkretycznego, do chrześcijaństwa, które głosi indyferentyzm etyczny, do teologii, która zaprzecza istnieniu rzeczywistości kary i proponuje pójście na coraz dalsze kompromisy z „nową świadomością”, wolną od chrześcijańskiej hierarchii wartości<sup>49</sup>, chrześcijaństwa „mięczaków”, które eliminuje ze świadomości wierzących konieczność walki duchowej (nie chodzi tutaj wcale o jakieś nowe krucjaty), chrześcijaństwa „nijakiego”, które za wszelką cenę chce się dogadać z otaczającym go światem, chrześcijaństwa „spokoju za wszelką cenę”, chrześcijaństwa lizusostwa całemu neopogańskiemu światu, w którym przyszło nam żyć. Kościoły Apokalipsy żyły w środowisku całkowicie pogańskim, na wskroś idolatrycznym, przesiąkniętym konsumpcjonizmem wielu warstw społecznych. Często to pogaństwo przenikało do wnętrza samych wspólnot chrześcijańskich i stawało się kuszącą propozycją. Czasy współczesne są neopogańskie i stają się wyzwaniem dla Kościoła współczesnego<sup>50</sup>. Chodzi na pierwszym miejscu o „myślenie pogańskie”, które w dalszej części skutkuje powolnym opuszczeniem wspólnoty wiary. Wezwania Zmartwychwstałego są zatem na nasze dziś, stąd czytając i aktualizując księgę Apokalipsy, odpowiadamy na wezwanie: „Kto ma ucho niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów”.

---

<sup>49</sup> O tej nowej świadomości pisał Henryk Seweryniak (*Apologia pokolenia JP II*, 30).

<sup>50</sup> Zob. Śniegowski, „Zjawisko neopogaństwa wyzwaniem”, 501–516.





## Bóg, Baranek i Duch Święty – Pan dziejów (Ap 4,1–5,14)

Według niektórych komentatorów drugą część Apokalipsy rozpoczynają wizje prorockie rozumiane w kluczu „tego, co ma przyjść”. Nie jest to do końca właściwy kierunek. Jak już napisałem, wizje te odnoszą się do całej rzeczywistości historycznej, w której żyją chrześcijanie, i są zachętą do patrzenia na teraźniejszość i przyszłość w świetle dwóch danych teologicznych, które nie są przez to mniej realne: 1) Bóg jest Panem historii; oraz 2) zwycięstwo nad „całym złem tego świata” – które w Apokalipsie otrzymuje imiona grzechu, śmierci, Szatana i wszystkich, których on zwodzi: królów ziemi, mieszkańców ziemi, Wielkiej Nierządniczy, dwóch Bestii – już się dokonało w zmartwychwstaniu Jezusa, chociaż skutki tego zwycięstwa wydają się jeszcze niedostrzegalne. Chodzi w całej Apokalipsie o „odczytanie «teraźniejszości w perspektywie przyszłości» (Karl Rahner)”<sup>1</sup>.

Ap 4,1–5,14 jest wprowadzeniem do drugiej części księgi, chociaż niektórzy badacze łączą ten ustęp z sekcją pieczęci, rozpoczynającą się w 6,1<sup>2</sup>. Nie ma wątpliwości, że te dwa rozdziały stanowią opis wielkiej liturgii niebiańskiej, stąd nie brakuje egzegetów, którzy szukali wzorców liturgicznych dla tego opisu<sup>3</sup>, chociażby wspomnieć tylko dwie propozycje: poran-

<sup>1</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 7.

<sup>2</sup> Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo*, 44.

<sup>3</sup> Wielu egzegetów podkreśla charakter liturgiczny całej księgi. *Status quaestionis* tego tematu znajdzie czytelnik w: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 121–130. Autor rozwija również tezę, że jedno z *Sitz im Leben* tej księgi jest liturgiczne (*ibidem*, 121–205).

na liturgia synagogałna (Pierre Prigent)<sup>4</sup> czy liturgia imperialna (David E. Aune)<sup>5</sup>. Za pomocą pewnych elementów zostaje przywołana pierwsza wizja z Ap 1,9-20 („głos, jaki na początku słyszałem, jakby trąby mówiącej” z Ap 4,1 przywołuje Ap 1,10; formuła „znalazłem się pod wpływem Ducha” z 4,2 przywołuję tę samą formułę z 1,10). To odwołanie się do pierwszej wizji ma uświadomić słuchaczom, że to, czego będą teraz świadkami, jest kontynuacją tego wszystkiego, co już usłyszeli. Do literackiej stylistyki Apokalipsy przynależy przywoływanie uprzednich obrazów w celu dokonania ich rozwinięcia czy modyfikacji. Ta wizja wstępna ma za zadanie ofiarować słuchaczom fundament teologiczno-chrystologiczny, bez którego opisy następujące potem w narracji stają się po prostu tylko i wyłącznie katastroficznymi obrazami nie do zniesienia, przerażającymi w swej wymowie (może w tym należałoby upatrywać dość dużej niechęci do czytania tej księgi przez wielu chrześcijan). Dopiero w świetle wizji z Ap 4–5 następane obrazy, zawarte w kolejnych częściach Apokalipsy, które nazywamy sekcjami, a więc w sekcji pieczęci (6,1–8,1), sekcji trąb (8,1–11,14), sekcji znaków (11,15–16,16) oraz sekcji końcowej (16,17–22,5), są zrozumiałe i stają się znakami pocieszenia i nadziei. „Autentyczna Apokalipsa jest zatem księgą teraźniejszości i przyszłości, walki i nadziei, nasienia i drzewa, Jerozolimy historycznej, goszczącej także okrutny Babilon, oraz Jerozolimy nowej i świętej, łęki i radości, sądu i chwały”<sup>6</sup>.

Całą wizję z Ap 4–5 można podzielić na dwie części, odpowiadające rozdziałom 4 i 5. Wizja z Ap 4 dzieli się także wyraźnie na dwie części: pierwsza z nich ma charakter statyczny (4,1-8a) i składają się na nią: zapowiedź wizji (4,1-2a), obraz „Siedzącego na tronie” (4,2b-3) oraz opis tego, co jest wokół tronu (4,4-8a); druga zaś jest niezwykle dynamiczna i opisuje wielką liturgię nieba, która skupia się na uwielbieniu Zasiadającego na tronie (4,10). Tekst Ap 4 jest następujący:

4,1 Potem zobaczyłem, a oto drzwi otworzyły się, i głos, jaki na początku słyszałem, jakby trąby	{Ap 1,10}, który rozmawiał ze mną mówiąc: „Wejdziesz tutaj {Ap 11,12; Wj 19,24}, a pokażę ci, co potem musi się wy-
--	---

<sup>4</sup> Prigent, *Apocalypse et liturgie*, 46–79.

<sup>5</sup> Aune, „The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial”, 5–26; Aune, *Revelation 1–5*, 315–317.

<sup>6</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 15.

darzyć” {Ap 1,1; Dn 2,29.45}. **2** Natychmiast znalazłem się pod wpływem Ducha [Świętego] {Ap 1,10}: Oto w niebie stał tron {Ps 11,4; 103,19; Ez 1,26}, a na tronie ktoś siedział {Ap 5,7}. **3** Ten siedzący na tronie podobny był z wyglądu do kamienia jaspisu i sardu, a tęcza dookoła tronu {Ap 10,1; Ez 1,27n} była podobna z wyglądu do szmaragdu. **4** Wokół tronu dwadzieścia cztery trony, a na tronach siedziało dwudziestu czterech starszych {Ap 4,10; 5,5-8.14; 6,1; 7,11.13; 11,16; 14,3; 19,4; Iz 24,23} ubranych w białe szaty {Ap 6,11}, a na ich głowach złote wieńce {Za 6,11}. **5** Z tronu wychodziły błyskawice, głosy i grzmoty {Ap 8,5; 11,19; 16,18; Ez 1,13; Wj 19,16; Est 1,1d}. Przed tronem płonie siedem pochodni ognistych, którymi jest siedem Duchów Boga. **6** Przed tronem jakby morze szklane {Ap 15,2; Ez 1,22} podobne do kryształu. A pośrodku tronu i wokół tronu stały cztery istoty żywe {Ap 5,6.8.11.14; 6,1; 7,11; 14,3; 15,7; 19,4; Ez 1,5}, pełne oczu z przodu i z tyłu {Ez 1,18; 10,12}. **7** A pierwsza istota żywa {Ap 6,1.3.5.7; Ez 1,10; 10,14} podobna do lwa, druga

zaś istota żywa podobna do byka, trzecia istota żywa ma jakby ludzką twarz, czwarta istota żywa podobna do lecącego orła. **8** Cztery istoty żywe, każda z osobna, mają po sześć skrzydeł {Iz 6,2} i mnóstwo oczu {Ez 1,18; 10,12} na zewnątrz i wewnątrz, i bez wytchnienia, dniem i nocą, mówią: „Święty, Święty, Święty {Iz 6,3}, Pan, Bóg Wszechmogący {Ap 11,17; Am 3,13}, Który był i Który jest, i Który przychodzi {Ap 1,4}”. **9** Ilekroć istoty żywe oddadzą chwałę i cześć, i dziękczynienie Siedzącemu na tronie {Ap 5,7}, Żyjącemu na wieki wieków {Ap 4,10; 1,18; 10,6; 15,7; Dn 4,34; 6,27; 12,7}, **10** pada dwudziestu czterech starszych {Ap 4,4} przed Siedzącym na tronie {Ap 5,7} i kłaniają się Żyjącemu {Ap 4,9} na wieki wieków, i rzucają swoje wieńce przed tron, mówiąc: **11** „Jesteś godny {Ap 5,9.12}, Panie i Boże nasz, odebrać chwałę i cześć, i moc {Ap 5,13; 7,10.12; 11,15.17; 12,10; 15,3n; 19,1n.5.6n; Rz 16,27; 1 Krn 29,11}, ponieważ Ty wszystko stworzyłeś {Ef 3,9; Mdr 1,14; Syr 18,1} i dzięki Twojej woli zaistniało i zostało stworzone” {1 Kor 12,7}.

Na pewno mamy do czynienia z nową wizją, o czym świadczy użycie wyrażenia potem (gr. *meta tauta*) oraz przywołanie po raz drugi (por. 1,10) doświadczenia określonego za pomocą wyrażenia „znalazłem się w Duchu”. Cała wizja jest wizją niebiańską. Jan widzi „otwarte niebo”, co więcej, jest zaproszony, aby do niego wstąpić, po czym podkreśla: „A oto w niebie stał tron”. Niebo jest miejscem całkowitej, absolutnej transcendencji, które jednak otwiera swoje podwoje wizjonerowi z Patmos. Już samo pierwsze stwierdzenie: „Potem zobaczyłem, a oto drzwi otwarte w niebie”, będące

wyraźną aluzją do tekstu z Ez 1,1, gdzie jest wprowadzeniem do Bożego objawienia, sugeruje, że cała wizja będzie teofanią, co znajduje swoje potwierdzenie w następnych elementach wprowadzenia: formule „głos jakby trąby mówiącej” (por. Ap 1,10; Wj 19,16; Hbr 12,9) oraz pierwszym elemencie wizji: „Oto w niebie stał tron, a na tronie ktoś siedział” (4,2), który jest przypieczętowaniem teofanicznego charakteru wizji.

Głównym motywem tej pierwszej wizji jest tron. Rzeczownik ten spotykamy aż czternaście razy, prawie we wszystkich wierszach, z czego dwanaście razy odnosi się on do tronu Zasiadającego, zaś dwa razy do tronów dwudziestu czterech starców. Nie ma wątpliwości, że cała wizja koncentruje się na tronie i na tym, który na nim zasiada. Kolejne obrazy będą odkrywały tajemnicę owego Zasiadającego. W miarę rozwoju narracji stanie się jasne, że tym Zasiadającym jest Bóg. Jan prowadzi jednak wspólnotę – podobnie jak to miało miejsce w wizji Zmartwychwstałego, najpierw przedstawionego jako „podobnego do Syna Człowieczego” – do przeżycia pewnego napięcia, doświadczenia niespodzianki, powolnego odkrywania tajemnicy Boga. Formuła „Zasiadający na tronie”, użyta w różnych konfiguracjach gramatycznych w całej Apokalipsie (4,2.9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 20.11; 21,5), staje się opisowym imieniem Boga<sup>7</sup>. Cała figura została przedstawiona za pomocą symboli znanych ze starotestamentowych wizji chwały Boga z Iz 6,2-3; Ez 1,10; czy Dn 7<sup>8</sup>.

Tron, będąc symbolem władzy, suwerenności i potęgi, wskazuje na aktywny wpływ tego, kto na nim zasiada na historię ludzką. Ten, który zasiada na tronie, zostaje ukazany zatem jako ktoś, kto ma absolutną władzę nad historią i aktywnie wpływa na bieg dziejów świata. Nie jest On widziany jako postać statyczna, wyłącznie w swoim absolutnym i transcendentnym majestacie (te elementy oczywiście są obecne w samej wizji), ale jako ktoś, kto w tej historii ludzkiej jest aktywnie obecny. Całą wizję Boga w Ap 4 można potraktować jako rozwinięcie tego, co sam Jan stwierdził o Bogu i czego doświadczyła wspólnota zebrana na liturgii w dialogu początkowym, słysząc, że Bóg jest tym, „Który jest i Który był, i Który przychodzi”, jest „Alfa i Omega [...] Wszchemogący” (1,4.8). W ten sposób potwierdza się nasze

<sup>7</sup> Po cały, dokładny opis Ap 4 odsyłam do: Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 271–295.

<sup>8</sup> Tę zależność bardzo mocno akcentuje G.K. Beale (*The Book of Revelation*, 315–316), który zwraca uwagę zwłaszcza na tekst z Dn 7, dostrzegając aż 14 wspólnych elementów pomiędzy Ap 4–5 a Dn 7.

spojrzenie na ten dialog jako na bramę teologiczną całej Apokalipsy. „Zasiadający na tronie” ukierunkowuje całą historię na ostateczny, wyznaczony przez samego Boga cel „nowego nieba i nowej ziemi” (21,1).

Następne obrazy wydają się podkreślać olśniewającą wspaniałość i absolutną transcendencję „Zasiadającego na tronie”. Jan ma problem z przedstawieniem całego majestatu opisywanej postaci, dlatego używa określenia „podobny”. Wspaniałość jaspisu, krwawnika i szmaragdu (do tego ostatniego jest porównana tęczą wokół tronu) oddają tylko w części cały majestat „Zasiadającego na tronie”. Kamienie te były uważane za najintensywniej lśniące. Jaspis należał do najbardziej cenionych kamieni szlachetnych, którego różnorodność odmian i kolorów sprawiła, że stał się symbolem różnorodnych sił. W samej Ap 21,11 jest on jedynym kamieniem, który łączy się bezpośrednio z obecnością Boga („chwała Boga”). Być może cały obraz jest antycypacją tego, co wspólnota przeżyje na końcu księgi. Bardzo trudna jest jednoznaczna identyfikacja jaspisu i krwawnika. Jan wydaje się skupiać bardziej na kolorach. Jaspis jest zwykle czerwony, podobnie i krwawnik. Cały obraz wydaje się być pełen blasku i czerwieni. Powoduje to dość mocne skojarzenie go z wizją z Księgi Ezechiela, który opisując tron Boga, mówi o ogniu i blasku (1,28). Giancarlo Biguzzi stwierdza, że podobieństwo do droższych kamieni odsyła słuchacza do

milczącej i tajemniczej piękności natury. Piękno, przynajmniej w części wyrażalnej, stworzeń, jest zatem językiem, który wybiera Jan, aby powiedzieć o niewyraźnym pięknie Stworzyciela: w wielkiej odległości i wyraźnym oddzieleniu, stworzenie i Stworzyciel są w pewnej ciągłości, i ponieważ nie ma słów, aby mówić o Nim, mówi się o Nim, skupiając w innych odbiciach Jego potęgę i piękno<sup>9</sup>.

Cały obraz mówiłby zatem o bliskości Boga ze swoim stworzeniem. Takie spojrzenie na relację Boga do stworzenia kontynuuje obraz „tęczy wokół tronu, podobnej z wyglądu do szmaragdu”. Greckie słowo *iris*, zazwyczaj tłumaczone jako „tęcza”, może oznaczać okrąg, nimb, aureolę. Szmaragd jest zazwyczaj kamieniem jasnozielonym, ale także kryształem, w którym załamanie światła powoduje ukazanie się wszystkich kolorów tęczy. Na ten obraz można spojrzeć w świetle dwóch tekstów ze Starego Testamentu:

<sup>9</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 136.

Rdz 9,12-17 i Ez 1,28. Co prawda w greckim tłumaczeniu tych tekstów (LXX) jest użyte słowo *tokson*, które jednak ma takie samo znaczenie, co *iris*. Tęcza pojawiająca się po potopie, będąca znakiem pokoju między Bogiem i ludźmi, staje się symbolem niezniszczalnej relacji między Stworzycielem i stworzeniem. Jest znakiem Jego dobroci, łaskawości i miłosierdzia. Podobnie można spojrzeć na tekst z Ez 1,28, istotny w kontekście osądu ze strony Boga w Ez 4–5, w którego wyniku Bóg opuszcza świątynię jerozolimską i idzie na wygnanie wraz ze swoim ludem (Ez 10,18-22), aby potem do świątyni powrócić (Ez 43,4). Dla proroka tęcza staje się symbolem miłosierdzia, przymierza i pokoju. Jego sprawiedliwy osąd zostaje „utemperowany” przez Jego miłosierdzie. Jan chce ukazać w całym obrazie uobecnienie czy aktualizację przymierza Boga z Noem z Księgi Rodzaju. Tak jak przymierze noachickie było początkiem nowego stworzenia (por. Rdz 9,1-3), tak wspólnota słuchająca przekona się, że przynależy do nowego stworzenia, które zrealizowało się dzięki paschalnemu misterium Jezusa (por. Ap 5,9).

Kolejnym obrazem, który przedstawia Jan jest otoczenie tronu: dwudziestu czterech starszych (4,4), siedem lamp ognistych i szklane morze (4,5-6), cztery istoty żywe (4,6-7a). Obraz dwudziestu czterech starszych, którzy przynależą do dworu „Zasiadającego na tronie” i są widziani w pewnej relacji do Niego (zasiadają także na tronach) oraz pełnią funkcje liturgiczne (4,11; 5,8.9.14; 11,16.17; 19,4) i objaśniające Janowi wizje (por. Ap 5,5; 7,13), był różnie interpretowany: suma dwóch dwunastek, tj. 12 patriarchów Izraela oraz 12 apostołów; święci okresu Starego Testamentu bądź Starego i Nowego Testamentu; przedstawiciele Kościoła w jego pełni – Starego i Nowego Izraela; reprezentacja ogółu zbawionych. Uwzględniając symbolikę liczby dwanaście (symbol pełni) oraz jej użycie w Apokalipsie na oznaczenie dwunastu pokoleń Izraela i dwunastu apostołów Baranka, można dojść do przekonania, że obraz dwudziestu czterech starszych jest symbolem Ludu Bożego w jego pełni<sup>10</sup>. Ich ubiór („białe szaty”, „wieńce na głowie” [obydwa symbole zostały już omówione]), pokazuje, że są oni widziani w sytuacji zwycięstwa (po ziemskich zmaganiach), które jest rezultatem ich otwarcia się na moc, energię i witalność płynącą od Zmartwychwstałego. Ten Lud Boży uczestniczy aktywnie w królowaniu „Zasiadającego na tronie”. Ich udział w królowaniu Boga jest konsekwencją zwycięstwa Jezusa

---

<sup>10</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 276–278 wraz z całą bibliografią.

nad śmiercią i grzechem w misterium paschalnym. Obraz ten antycypuje sytuację wszystkich zbawionych, którzy „będą królować na wieki wieków” (Ap 22,5). Dwudziestu czterech starszych jest zatem widzianych jako pierwociny zbawionych.

Zjawiska atmosferyczne, które są tłem całej wizji, w opisach Starego Testamentu towarzyszyły ukazywaniu się Boga, wskazując na Jego obecność, działanie i pragnienie, aby człowiekowi objawić swoją egzystencję (por. Wj 19,16). Przed tronem płonie „siedem pochodni ognistych, które są siedmioma duchami Boga”. „Siedem duchów Boga” będzie wymienionych w Ap 5,6 jako „siedem oczów Baranka”. Te dwa obrazy są wyraźną aluzją do Za 4. Tekst ten stanowi dla Jana punkt wyjścia. „Siedem lamp” w Za 4,10 zostaje zidentyfikowane z „oczami Pana, który przypatruje się całej ziemi”. Pod wyrażeniem „siedem Duchów Boga” kryje się Duch Święty w pełni bogactwa swego działania, który stanowi jedno z Bogiem („Zasiadającym na tronie”) i Jezusem Chrystusem („Barankiem jakby zabitym”; 5,6), i dlatego nie jest wymieniony w całym opisie wśród adoratorów Boga i Baranka, a raczej – przynależąc do jednego i drugiego – jest przedmiotem adoracji. Ogień w symbolice biblijnej jest nie tylko elementem teofanii (por. Wj 13,21; 14,24; Lb 14,14; Ne 9,12.19), narzędziem sądu Boga (por. Am 1,4.7.10.12; Jr 43,12), znakiem łaskawej interwencji Boga (Iz 10,17-18), ale także określeniem samego Boga (por. Pwt 4,24; 9,3; Iz 33,14).

Przed tronem Boga znajduje się „jakby morze szklane podobne do kryształu”. Nie jest wykluczone, że obraz ten nawiązuje do Ez 1,22, gdzie prorok widzi coś podobnego do firmamentu „jakby kryształu lśniącego”, który w dalszej części wizji staje się podstawą tronu Boga (Ez 1,26). Cały obraz wpisuje się także w kosmogonię biblijną, według której Bóg, czyniąc w drugim dniu sklepienie, nazwane niebem, oddzielił wody dolne od górnych. Wody górne stały się w ten sposób podnóżkiem tronu Boga (por. Ps 29,10). Wody niebieskie często były widziane jako zamarznięte (lód przypomina kryształ). W starożytności nie widziano różnicy w wyglądzie pomiędzy lodem, kryształem a szkłem, dlatego też Jan mógł użyć takiego porównania. Być może cały obraz nawiązuje do wielkiego basenu z brązu, który był umieszczony w świątyni Salomona (1 Krl 7,23-26) i nazywany morzem (1 Krl 7,24), „odlanym morzem” (1 Krl 7,23) lub „brązowym morzem” (2 Krl 25,13). Jan chciałby w ten sposób wprowadzić do całej wizji posmak kultu, wszak to, co za chwilę nastąpi jest wielką liturgią pochwalną. Być może



jednak cały obraz jest nośnikiem jeszcze głębszych treści. Jeżeli „Zasiadający na tronie” w dalszej części wizji jest ukazany jako Bóg Stworzyciel, to może cały obraz lepiej jest odczytać w kontekście teologii stworzenia. Tradycja biblijna patrzyła na dzieło stworzenia – być może pod wpływem teologii babilońskiej – jako na zwycięstwo Boga nad morzem, symbolizującym pierwotny chaos, które często było przedstawiane w formie potworów morskich: Lewiatana, Rahab (Iz 17,12-13; Jr 5,22; Ha 3,9; Ps 18,16; 33,7; 104,6-9 – to tylko niektóre przykłady z Biblii). Całe to dzieło było postrzegane jako jedno z największych (por. Ps 104,9; Hi 7,12; 26,10; Prz 8,29; Am 5,8), dzięki któremu Bóg wyznaczył morzu granice na wieczność. Wracając teraz do naszego tekstu, z punktu widzenia analizy symbolicznej mielibyśmy tu do czynienia z antyfrazą. Morze, które jest dla Jana uobecnieniem sił zła (por. Ap 13,1; 21,1), zostaje pozbawione pierwotnej swej mocy przez uczynienie z niego morza szklą podobnego do kryształu<sup>11</sup>. „Zasiadający na tronie” jest przedstawiony jako ten, który panuje nad siłami zła, ukazanymi w symbolu morza. Takie spojrzenie jest niezwykle ważne dla wspólnoty słuchającej, która być może jeszcze w tym momencie nie rozumie całego przesłania, ale w chwili, kiedy przed jej oczyma stanie Bestia wychodząca z morza (por. 13,1), przypomnienie sobie analizowanego obrazu będzie dla wspólnoty „pocieszające”. Przed tronem (gr. *enōpion tou thronou*) „Zasiadającego” znajduje się zarówno „morze szklane podobne do kryształu”, jak i „siedem pochodni ognistych”. Jeżeli wspólnota słuchająca miałaby wyobrazić sobie ten obraz, to najłatwiej byłoby umieścić płonące pochodnie na morzu. Tym samym Jan nawiązałby do opisu stworzenia z Rdz 1, w którym „Duch Pana unosił się nad wodami”, nadając wyrażeniu „Duch Pana” zabarwienie pneumatologiczne. Takiego rozumienia tego obrazu nie można wykluczyć w kontekście całej Apokalipsy.

Obraz czterech istot żywych był różnie interpretowany. Najpopularniejszą jest ta zaproponowana przez św. Ireneusza: cztery istoty to czterech Ewangelistów. W istotach tych widziano także nawiązanie do: konstelacji gwiazdnych, czterech znaków zodiaku (Lew, Byk, Wodnik, Skorpion); przedstawicieli stworzenia (zwierzęta dzikie i oswojone, ptaki oraz ludzie); bytów anielskich, reprezentujących stworzenie, kosmos czy cztery części świata; obrazu nowego stworzenia, którego pierwocinami są właśnie czte-

---

<sup>11</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 282–283.

ry istoty żywe<sup>12</sup>. Punktem wyjścia całej wizji czterech istot żyjących jest tekst z Ez 1,4-28 (zwłaszcza 1,5.18), do którego zostaje dołączony portret istot żyjących z Ez 10,12-15.20-22 oraz opis ich funkcji, wzorowany na Iz 6,1-3. Nie jest to dosłowne powtórzenie tych wizji. Jan wprowadza pewne modyfikacje, chociażby dotyczące liczby skrzydeł (w Apokalipsie jest ich sześć, w Księdze Ezechiela tylko cztery). Można jednak powiedzieć, że obraz z Apokalipsy jest oryginalną, twórczą syntezą Ez 1,5.18 i Iz 6,1-3. Zatem już sam fakt obecności różnych elementów starotestamentowych w obrębie jednej wizji pokazuje zarówno kreatywność Jana, jak i problem w zobrazowaniu własnego doświadczenia. Cała ta część wizji jest trudna do wyobrażenia z jednego powodu. Nie do końca jest wiadome położenie czterech istot w stosunku do tronu. Wydaje się, że są one na rogach tronu, otaczają go i zarazem podtrzymują, stanowiąc z nim jedną całość. Nie jest to takie ważne, bowiem dla Jana liczy się nie tyle plastyczne przedstawienie wizji, co podkreślenie związku tych istot z tronem. Są one całkowicie podporządkowane Bogu, stąd znajdują się w środku tronu, a jednocześnie są także wokół, co może wskazywać na ich „ekspansję od Boga, ku zewnętrznemu światu” (takie spojrzenie potwierdzi rola, jaką odgrywają w Ap 6,1-8)<sup>13</sup>. Istoty żywe są cztery. Ta liczba sugeruje ich związek z czterema kierunkami świata, czterema żywiołami czy czterema głównymi wiatrami (por. *1 Hen* 18,2). Można zatem traktować je jako reprezentantów całego stworzenia lub pełnię stworzenia. Najpierw mówi się, że są „pełne oczu z przodu i z tyłu” (4,6), aby potem podkreślić, że są pełne oczu „dookoła oraz wewnątrz” (4,8). Oczy są symbolem wiedzy, wnikliwości, mądrości i poznania. Istoty żywe posiadają absolutną pełnię tych prerogatyw. Punktem wyjścia opisanego wyglądu są rzeczywistości istniejące na poziomie ludzkim. Pierwsza z istot przypomina lwa, który w starożytności – i w powszechnym przekonaniu także dzisiaj – był uważany za najsilniejsze spośród zwierząt dzikich. Druga istota przypomina byka, traktowanego jako najsilniejszego wśród zwierząt domowych. Trzecia ma twarz człowieka, uważnego za najszlachetniejsze stworzenie. W końcu czwarta ma wygląd orła, uznawanego za najsilniejszego wśród istot latających. Na te zwierzęta można jednak spojrzeć także w innych kluczach. Tylko dwa przykłady. Wojciech Popielewski patrzy na

<sup>12</sup> Po dokładną analizę odsyłam do: Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 284–288.

<sup>13</sup> Popielewski, *Alleluja!*, 219.

nie w kluczu siły zewnętrznej: lew manifestuje tę siłę na ziemi nieuprawianej, wół na ziemi uprawianej, człowiek w stosunku do całego stworzenia, orzeł zaś dominuje nad niebem<sup>14</sup>. Michele Mazzeo podkreśla, że człowiek jest stworzeniem najbardziej szlachetnym przez swoją inteligencję i serce, lew reprezentuje dziką siłę i majestat, byk płodność, orzeł zaś ruchliwość<sup>15</sup>. Wybór tych czterech punktów odniesienia dla wyglądu istot żyjących nie jest przypadkowy. Przez sam fakt, że w wizji nie wspomina się Lewiatana – reprezentanta wód – który w tradycji biblijnej jest symbolem sił wrogich Bogu, Jan maluje w tym obrazie idealne stworzenie, żyjące w pełnej harmonii z Bogiem. W Ap 19,1-8 (ostatnie miejsce w księdze, gdzie wspomina się cztery istoty żywe):

zostają ukazani jako preludium ostatecznego zwycięstwa nad złem i definitywnej przemiany świata: *nowego nieba i nowej ziemi*. Wtedy całe stworzenie będzie tym, czego pierwocinami są *Cztery Istoty Żyjące*: stworzeniem poddanym całkowicie Bogu i przemienionym ostatecznie mocą zmartwychwstałego Baranka<sup>16</sup>.

Te istoty uosabiają zamysł Boga wobec swojego stworzenia i być może dlatego są ukazane jako całkowicie zjednoczone z tronem Boga. Będąc wokół tronu stają się

objawieniem zamysłu Boga w stosunku do stworzenia: doprowadzać całe stworzenie do doskonałego zjednoczenia ze Stwórcą. Takie zjednoczenie jest możliwe tylko i wyłącznie dzięki przelanej krwi Chrystusa, który uwolnił ludzi od grzechów (1,5). Ten moment [...] jest początkiem nowego stworzenia. Nie jest wykluczone, że cztery istoty żywe reprezentują pierwociny nowego stworzenia<sup>17</sup>.

Bóg objawia się jako panujący nad całym stworzeniem i pragnący doprowadzić go do definitywnej przemiany.

W Ap 4,8 rozpoczyna się liturgia niebiańska. Cztery istoty żywe nieustannie proklamują świętość (potrójne „Święty”, czyli *Trishagion*, jest zaczerpnięte z Iz 6,3), wszechmoc Boga oraz jego aktywny wpływ na dzieje

---

<sup>14</sup> Popielewski, *Alleluja!*, 219.

<sup>15</sup> Mazzeo, *Dio Padre e Signore*, 251.

<sup>16</sup> Popielewski, *Alleluja!*, 223.

<sup>17</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 288.

(„Który był i Który jest, i Który przychodzi”). W proklamacji tej staje się jasne, że pod „Zasiadającym na tronie” kryje się „Pan, Bóg Wszechmogący”. Adresat całej tej liturgii jest określony jako „Zasiadający na tronie” i „Żyjący na wieki wieków”. Wyrażenia te podkreślają Jego aktywny wpływ na przebieg historii świata. Bóg nie jest Bogiem deistów (stworzył świat, ale się nim nie interesuje), ale jest Tym, który aktywnie w tym świecie działa, pozostając całkowicie transcendentny. Do tej liturgii przyłącza się dwudziestu czterech starszych, którzy swoją proklamację poprzedzają gestami adoracji Boga (dwudziestu czterech starszych „upada”, „oddaje pokłon”) oraz wdzięczności i uznania Jego włodarstwa w świecie stworzonym („rzuca przed tron swe wieńce”). Ich proklamacja jest rodzajem hymnu. W greckiej literaturze świeckiej „godna” była ta osoba, która z racji swoich zasług mogła zająć wysoką pozycję. Takie słowo było stosowane w liturgii imperialnej w odniesieniu do cesarzy rzymskich, podobnie zresztą jak – użyty również w naszym tekście – tytuł „Pan i Bóg nasz”, co mogłoby wskazywać na polemiczny charakter tekstu z Ap 4–5 w stosunku właśnie do kultu imperatorów rzymskich<sup>18</sup>. Słowo to było i jest nadal wykorzystywane w liturgii chrześcijańskiej („Zaprawdę godne to i sprawiedliwe”). Wydaje się, że odnosząc do Boga to słowo, trzeba poczynić pewne doprecyzowanie, które dobrze określił G. Biguzzi: „Przyjmowane tłumaczenie przymiotnika «godny» jest właściwe tylko wtedy, jeśli z «Ty jesteś godzien» rozpoznaje się to, kim Bóg jest przed i bez nas, i nie w sensie, że adorator jest sędzią Boga i przyporządkowuje Mu jakiś atrybut, którego On przedtem nie posiadał”<sup>19</sup>. Powodem oddawania chwały Bogu jest dzieło stworzenia (dwa razy zostaje użyty czasownik *ktidzō* „stworzyć”). Cały hymn celebrytuje Boga jako Stwórcę. Wiersz jedenasty jakby przerywa liturgię, zostanie ona jednak podjęta w 5,8, ale już – jak to za chwilę zobaczymy – w innym kluczu.

Kulminacyjnym punktem zatem całego rozdziału czwartego jest adoracja Boga, przez którą dwór niebiański rozpoznaje w Bogu Pana historii („Zasiadający na tronie”, „Który był i Który jest, i Który przychodzi”), tajemnicę Jego świętości i potęgi („Święty, Święty, Święty, Pan, Bóg Wszechmogący”) oraz Boga Stworzyciela („bo stworzyłeś wszystko”). Bóg jest „najwyższym, suwerennym władcą, od którego wszystko wychodzi i do którego wszystko

<sup>18</sup> Ten polemiczny charakter podkreśla D.E. Aune (*Revelation 1–5*, 315–317).

<sup>19</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, s. 143.

się odnosi. On jest prawdziwym centrum świata. On jest jedynym Bogiem, trzykroć świętym, Stwórcą wszystkiego, który ma plan zbawienia w stosunku do ludzkości”<sup>20</sup>. On realizuje swój plan zbawienia na korzyść swego ludu w historii. W jaki sposób? Odpowiedź znajduje się w rozdziale piątym. Tekst jest następujący:

5,1 I zobaczyłem w prawej ręce Siedzącego {Ap 5,7} na tronie zwój zapisany {Ap 10,2; Ez 2,9n; Iz 29,11; Jr 32,10n; Dn 12,4,9} z obu stron, zapieczętowany na siedem pieczęci. 2 I zobaczyłem potężnego anioła {Ap 10,1; 18,21} głoszącego donośnym głosem: „Kto jest godny rozwinąć zwój i złamać jego pieczęcie?”. 3 A nikt, ani w niebie, ani na ziemi, ani pod ziemią {Ap 5,13; Wj 20,4; Pwt 5,8}, nie mógł rozwinąć zwoju i nawet go obejrzeć. 4 I płakałem bardzo, bo nie znalazł się nikt godny rozwinąć zwoju i nawet go obejrzeć. 5 A jeden ze starszych {Ap 4,4} powiedział mi: „Nie płacz {Łk 7,13}, oto zwyciężył {Ap 3,21} Lew z pokolenia Judy {Rdz 49,9; Hbr 7,14}, odrośl Dawida {Ap 22,16; Iz 11,1.10; Rz 15,12}, aby rozwinąć zwój i [złamać] siedem jego pieczęci”. 6 I zobaczyłem na środku tronu {Ap 4,6}, wśród czterech istot żywych i pośród starszych stojącego Baranka {Ap 5,12; 7,17; 13,8; J 1,29; Iz 53,7; Jr 11,19}, jakby zabitego {Ap 5,9}. Miał siedem rogów i siedmioro oczu {Za 4,10}, to jest siedem Duchów Boga, posłanych na całą ziemię {Ap 1,4}. 7 Podszedł i wziął [zwój] z prawej ręki Siedzącego na tronie {Ap 4,2.9n; 5,1.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11;

21,5; 1 Krl 22,19; 2 Krn 18,18; Ps 47,9; Iz 6,1; Syr 1,8}. 8 A kiedy wziął zwój, cztery istoty żywe {Ap 4,6} i dwudziestu czterech starszych {Ap 4,4} upadło przed Barankiem, każdy z harfą {Ap 14,2; 15,2; 1 Kor 14,7} i złotą czarą napełnioną kadzidłem {Ap 8,3n; Ps 141,2}, to jest modlitwami świętych. 9 I śpiewają nową pieśń {Ap 14,3; Ps 144,9}: „Jesteś godny {Ap 4,11} wziąć zwój i złamać jego pieczęcie, ponieważ zostałeś zabity {Ap 5,6.12; 13,8; Iz 53,7} i przez krew swoją {1 P 1,19} nabyłeś Bogu {Ap 14,4} ludzi z każdego plemienia, języka, ludu i narodu {Ap 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15}, 10 i uczyniłeś ich dla Boga {Ap 1,6; Wj 19,6} naszego królestwem i kapłanami {Iz 61,6}, i będą królować na ziemi” {Ap 20,6b; 22,5}. 11 W widzeniu usłyszałem głos wielu aniołów wokół tronu {Ap 7,11; 1 Krl 22,19} i [głos] istot żywych {Ap 4,6} oraz starszych {Ap 4,4}, a było ich miriady miriad {Dn 7,10; Hbr 12,22} i tysiące tysięcy. 12 Mówili donośnym głosem: „Baranek zabity {Ap 5,9} jest godny {Ap 4,11} wziąć moc, bogactwo, mądrość, siłę, cześć, chwałę i błogosławieństwo” {1 Krn 29,11n}. 13 I usłyszałem całe stworzenie, które jest na niebie, na ziemi,

<sup>20</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 295.

<p>pod ziemią {Ap 5,3; Flp 2,10} i na morzu oraz to wszystko, co się w nich znajduje {Ps 146,6}, które mówiło: „Siedzącemu na tronie {Ap 4,11} i Barankowi {Ap 5,7},</p>	<p>błogosławieństwo, cześć, chwała, moc na wieki wieków”. 14 Cztery istoty żywe {Ap 4,6} mówiły: „Amen” {Ap 7,12}. A starsi {Ap 4,4} upadli i oddali pokłon.</p>
--	--

Cały piąty rozdział jest kontynuacją poprzedniego. Podobne tło liturgiczne (tron, gesty adoracji, doksologia), obecność podobnych postaci („Zasiadający na tronie, dwudziestu czterech starszych i czterech istot żywych), każą w ten sposób patrzeć na ten rozdział. Cała liturgia opisana w rozdziale czwartym koncentrowała się na uwielbieniu Boga Stworzyciela, a jej końcowym akordem była doksologia zogniskowana właśnie na akcie stworzenia (4,11). Po tym hymnie liturgia niebiańska wydaje się być przerwana i podjęta na nowo w 5,8, aby zostać zakończona w 5,13-14. W całym rozdziale można wyróżnić trzy części: pierwsza dotyczy zapieczętowanego zwoju i problemu jego otwarcia (5,1-4), druga daje odpowiedź na ten problem, prezentując Baranka (5,6-7), trzecia natomiast przedstawia liturgię (5,8-14).

Pierwszym przedmiotem, który widzi wizjoner z Patmos jest zwój, chociaż większość tłumaczeń oddaje słowo *biblion* przez „księga” czy „książeczka”, uwzględniając być może zdolności poznawcze współczesnego czytelnika. Książka jednak ma formę kodeksu. Jest zatem raczej niemożliwe, aby Jan miał na myśli taką formę (nie była ona jeszcze wtedy w użyciu), stąd najlepszym tłumaczeniem greckiego słowa *biblion* jest „zwój”<sup>21</sup>. Motyw zwoju przewija się przez cały rozdział: 5,1.2.3.4.5.8.9. Zwój znajduje się w prawej dłoni „Zasiadającego na tronie”, jest zatem mocno przez niego strzeżony. On ma władzę nad nim. Zapieczętowanie go na siedem pieczęci – uwzględniając symbolikę liczby siedem, należącej do symboli arytmetycznych – podkreśla doskonałe, pełne zamknięcie. Co więcej obraz pieczęci łączy się z ideą gwarancji i strzeżonego sekretu. Jego zapisanie z jednej i drugiej strony – uwzględniając, że mamy do czynienia ze zwojem, który był zapisywany tylko wewnątrz – wskazuje na jego wyjątkowość i niepowtarzalność oraz na obfitość jego treści. Co więcej, żadne ze stworzeń („ani w niebie, ani na ziemi, ani pod ziemią”) nie jest w stanie otworzyć zwoju, a nawet go obejrzeć. Jego treść jest zatem całkowicie niedostępna dla

<sup>21</sup> Dyskutuje się nad formą *biblion*. Jest to: 1) *opistograph*, tj. zwój zapisany z jednej i drugiej strony; 2) podwójnie zapisany dokument sądowy; 3) siedem oddzielnie zwiniętych jedna na drugiej kartek; 4) kodeks. Zob. Beale, *The Book of Revelation*, 342–343.

człowieka i całego stworzenia. Tylko złamanie pieczęci mogłoby zmienić ten stan rzeczy. To wszystko prowokuje rozpacz wizjonera z Patmos.

W historii egzegezy różnie interpretowano zawartość zwoju: historia w ogólności; wykaz długów człowieka w stosunku do Boga; dekrety wyniszczające przeciwko narodom; plan Boży dotyczący końca świata; Stary Testament wyjaśniony w pełni przez Jezusa Chrystusa; imiona wiernych zapisanych w zwoju od stworzenia świata (księga zbawionych); wydarzenia związane z wielkim uciskiem poprzedzającym przyjście Jezusa w paruzji; cała Biblia czy księga Apokalipsy; lament podobny do tego z Ez 2,9-10; wydarzenia związane z otwarciem pieczęci, a opisane w Ap 6,1–8,5<sup>22</sup>. Klucz do interpretacji tego obrazu znajduje się – według nas – w tym, że tego, który trzyma ów zwój Jan nie nazywa Bogiem, chociaż po doksologii z 4,11, mógłby tak śmiało uczynić. Nadal jednak posługuje się opisową formułą „Zasiadający na tronie”. Być może chce w ten sposób podkreślić, że skoro formuła „Zasiadający na tronie” oznacza Boga – Pana historii, który aktywnie działa w dziejach świata, to zwój ma także coś wspólnego z tymi dziejami. Treścią zwoju wydaje się być po prostu plan i opis działania Boga w historii bądź sens i przebieg ludzkiej historii, która zanurzona w eschatologii „już” (Jezus już przyszedł), zmierza do swej eschatologicznej pełni, tj. owego „jeszcze nie”. Cały opis dość mocno przypomina ten z Ez 2,9-10. Nie oznacza to jednak, że Jan tak samo patrzy na treść zwoju, czyli że są nią – jak w Księdze Ezechiela – „skargi, wzdychania i biadania”. Jan traktuje teksty ze Starego Testamentu jako punkt wyjścia czy może szkielet konstrukcji, który zostaje zapełniony zupełnie czymś nowym, tworząc całkowicie nowy budynek, którego wygląd zaprasza do ciągłych poszukiwań.

Napięcie spowodowane całkowitym zamknięciem zwoju ciągle rośnie. Pierwszym, który chce usunąć tę przeszkodę, jest mocarny anioł, pełniący rolę herolda (jego tożsamość, chociaż interesuje niektórych badaczy, nie jest zupełnie istotna), zadający pytanie: „Kto godzien jest otworzyć zwój i złamać jego pieczęcie?”. Jest to pytanie o posiadanie odpowiednich osobistych kwalifikacji do dokonania tego zadania. Napięcie rośnie, gdy okazuje się, że nie ma absolutnie nikogo ze świata stworzonego („ani na niebie, ani na ziemi, ani pod ziemią”), kto miałby kwalifikacje do złamania pieczęci, a tym samym rozwinięcia zwoju. Ten fakt powoduje desperację Jana, wy-

---

<sup>22</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 297.

rażoną jego płaczem, który jeszcze bardziej wzmacnia napięcie wewnątrz narracji. Jest to płacz przeciągnięty w czasie (por. imperfectum *eklaion*) połączony z lamentem, zawodzeniem, krzykiem, któremu towarzyszą także gesty bólu (gr. *klaiō*). Jakość tego płaczu podkreśla także przysłówek „bardzo” (gr. *poly*). Można mówić w tym miejscu o totalnej, desperackiej rozpacz. Zostaje ona rozładowana dzięki słowom jednego ze starszych (jednego z reprezentantów zbawionych, którzy doświadczyli już zbawionych owoców misterium paschalnego), skierowanych do Jana: „Przestań płakać”, po których następuje uzasadnienie tego wezwania w dwóch odśłonach: najpierw w formie audycji (por. 5,5), a potem wizji (por. 5,6-7).

Słowo „oto” – jak już zauważyliśmy – w całej Apokalipsie ma za zadanie zarówno podkreślić prawdę tego wszystkiego, co po nim następuje, jak i pobudzić uwagę słuchacza, zmusić go do zatrzymania się, refleksji nad sprawami najistotniejszymi. Ten, który ma kwalifikacje, aby zerwać pieczęcie, jest przedstawiony jako zwycięzca, który nosi dwa tytuły: „Lew z pokolenia Judy” oraz „Odrośl Dawida”. Nawiązują one bardzo wyraźnie do tekstów mesjańskich ze Starego Testamentu (odpowiednio do Rdz 49,9 oraz Iz 11,1.10)<sup>23</sup>. Motyw Mesjasza jako lwa był wykorzystywany zarówno we wczesnym judaizmie (por. 4 *Ezdr* 11,36-46 z interpretacją w 12,31-34) oraz wczesnym chrześcijaństwie (por. Justyn, *Dial.* 52,2). Jest on widziany jako król-wojownik, który pokonuje wszystkich wrogów. W Starym Testamencie do lwa zostaje przyrównany również sam Bóg (por. Hi 10,16; Iz 31,4; Jr 50,44; Oz 5,14; Am 3,8). Wśród tekstów z pierwszej części Biblii, które mogłyby stanowić punkt wyjścia tytułu „Odrośl Dawida”, są wymieniane jeszcze Jr 23,5; 33,15, Za 3,8. Wydaje się jednak, że wskazane na początku dwa teksty mogły dla słuchających stanowić spontaniczne skojarzenie. To, co mogło ich zaskoczyć, to tytuł „Odrośl Dawida” (występuje on tylko w tym miejscu Biblii). Iz 11,1.10 mówi o „odrośli Jessego”, czyli ojca Dawida. Jan mógł celowo zamienić te imiona, aby całemu wyrażeniu nadać jeszcze bardziej koloryt mesjański, ponieważ jedną z najważniejszych cech żydowskiego królewskiego Mesjasza miało być jego pochodzenie z królewskiego rodu Dawida (por. Mk 12,35-37; J 7,42). Zwycięstwo musi być konkretnym faktem historycznym, skoro mówi się o nim, używając w orzecze-

<sup>23</sup> Dokładna analiza całego tekstu Ap 5,5-7 znajduje się w: Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 298-315.



niu czasu przeszłego dokonanego – aorystu *enikēsen*. Z kontekstu zdania wynika jasno, że jest nim całe paschalne misterium Jezusa – „Baranka jakby zabitego”. Idea Mesjasza królewskiego zostaje złączona z ideą Mesjasza cierpiącego. Jest to zwycięstwo definitywne i nieodwołalne, które nadaje Mesjaszowi odpowiednie kwalifikacje do zerwania pieczęci zwoju. Z kontekstu wynika, że „Lew z pokolenia Judy” posiada nie tylko godność mesjańską. Skoro bowiem nikt z trzech sfer kosmosu nie mógł zerwać pieczęci zwoju, to może dokonać tego tylko ktoś, kto jest spoza tych sfer, a zatem „nie stworzony”, ktoś, kto posiada godność boską. Jeżeli Jan – jak już zauważyliśmy – jako punktu wyjścia obrazu „Zasiadającego na tronie ze zwojem w prawej ręce” użył Ez 2,9-10, w którym sam Bóg otwiera zwój, to staje się jasne, że zadaniem tej aluzji wcale nie było określenie treści zwoju, ale właśnie ukierunkowanie na chrystologiczne dopowiedzenie w Ap 5,5. Cała audycja może być traktowana jako obwieszczenie zwycięstwa przez kogoś, kto skutków tego zwycięstwa doświadczył we własnym życiu („jedna z czterech istot żywych”). Reprezentant Kościoła zbawionych obwieszcza zwycięstwo reprezentantowi Kościoła na ziemi, który jest zaproszony do tego, aby otwierać się na całą energię, witalność, moc, wpływające z misterium paschalnego.

Słowa z audycji ujęte w kontekście wizji można potraktować jako zaproszenie do tego, aby Jan spojrział i zobaczył Tego, który ma odpowiednie kwalifikacje do zerwania pieczęci i otwarcia zwoju. Jan z tego zaproszenia korzysta („I zobaczyłem”). Przedmiotem wizji jest Baranek. Samo słowo „baranek” (gr. *arnion*), które gramatycznie jest zdrobnieniem od rzeczownika *arnē*, *arnos*, ale w czasach Nowego Testamentu straciło znaczenie „małego baranka”, spotykamy w Apokalipsie aż 29 razy, zawsze odnosi się ono do Chrystusa. Staje się tytułem chrystologicznym. W odniesieniu do obrazu Baranka należy podkreślić, że mamy tutaj do czynienia nie tyle z symbolem, co raczej z transfiguracją. Baranek nie symbolizuje Chrystusa, ale jest Chrystusem. Baranek jest „stojący”. Taka postawa w symbolice antropomorficznej w Apokalipsie wskazuje na zmartwychwstanie Jezusa (por. 11,11), w którym udział pozwala innym zwyciężać (Ap 7,9; 11,11; 15,2.3). Wyrażenie „jakby zabity” nie wskazuje na pozorność jego śmierci. Użyta tutaj pomiędzy imiesłowem „stojący” a „zabity” partykuła „jakby” (gr. *ōs*) wskazuje w Apokalipsie na pewną równorzędność oraz równoczesność. Baranek jest równocześnie żyjący i zabity. Najlepszą próbę roz-

wiązania tego kontrastu znajdujemy, za U. Vannim, w tekście z J 20,19-20, w którym Jezus zmartwychwstały staje wśród apostołów ze śladami męki<sup>24</sup>. Podobnie w Apokalipsie nie chodzi o jakiegokolwiek zabicie, ale o śmierć brutalną, gwałtowną (gr. *sphadzō*). Takiej śmierci doświadczył Chrystus. Użyty tutaj imiesłów *esphagmenon* pochodzi od czasownika *sphadzō*, który w Biblii Greckiej (LXX) mógł mieć zabarwienie kultyczne i odnosił się do zabijania zwierząt składanych w ofierze. Wydaje się jednak, że Jan, który w swoim słownictwie odznacza się pewną niezależnością od języka LXX, chciał podkreślić brutalność śmierci Baranka. „Baranek jakby zabity” to Chrystus zmartwychwstały ze znakami swojej męki<sup>25</sup>. Jan w jednej figurze Baranka łączy ze sobą teologiczny motyw śmierci i zmartwychwstania Jezusa – misterium paschalnego, które jednak nie jest tylko historycznym wydarzeniem, ale czymś, czego skutki są ciągle trwające i wpływające na dzieje świata, dlatego spotykamy w tym obrazie dwa imiesłowy czasu *perfectum*, określającego czynność z przeszłości, której skutki trwają jednak do dzisiaj. Dla pierwszych słuchaczy, którzy żyli w kręgu środowiska św. Jana, jak i dla współczesnych słuchaczy motyw Jezusa jako Baranka, kojarzy się także z czwartą Ewangelią, w której Jezus jest określony jako „Baranek Boży” (J 1,29.36). Tytuł ten znajdzie najpełniejsze swoje wyjaśnienie w scenie przebicia boku Chrystusa po Jego śmierci (J 19,32-37), uzasadnione koniecznością wypełnianie się między innymi słów z Wj 12,46: „Kość Jego nie będzie złamana” (J 19,36), odnoszących się do baranka paschalnego. Mimo że w J 1,26.39 spotykamy greckie określenie *amnos theou*, a nie – jak w Apokalipsie – tylko *arnion*, to trudno nie zauważyć pewnej kontynuacji teologicznej.

Co mogło być inspiracją dla obrazu Zmartwychwstałego jako Baranka? Padają różne odpowiedzi, które dopatrują się aluzji do obrazów ze Starego Testamentu: 1) baranek składany na ofiarę każdego poranka i wieczoru w świątyni jerozolimskiej (por. Wj 29,38-42; Lb 28,3-8); 2) baranek paschalny (por. Wj 12,1-27; Kpł 23,5-6; Pwt 16,1-7); 3) cierpiący Sługa YHWH z Iz 53,7; 4) baranek z Jr 11,19; 5) baranek z ofiary Izaaka z Rdz 22,7<sup>26</sup>. To tylko niektóre przykłady. Wydaje się, że najbardziej prawdopodobna

<sup>24</sup> Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica*, 182–183.

<sup>25</sup> Zob. Siemieniec, „Zmartwychwstanie Jezusa”, 251–154.

<sup>26</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 308.

i narzucająca się spontanicznie – także wspólnocie słuchającej – jest druga propozycja. Jan mówi często o „krwi Baranka” (1,5; 5,9; 7,14; 12,11), która wskazuje na całe misterium paschalne, przez które dokonuje się odkupienie. W tradycji wczesnochrześcijańskiej, zaświadczonej w 1 Kor 5,7, Chrystus jest nazwany „naszą Paschą”. Święty Paweł utożsamia Jezusa z Barankiem paschalnym, dzięki którego ofierze nastąpiło dla wierzących przejście do zupełnie nowego stanu. W taką optykę wpisują się także teksty z J 1,29.36; 19,32-37. W całej Apokalipsie mamy wiele – zobaczymy to wkrótce – elementów z opisu wyjścia z Egiptu i poprzedzających go wydarzeń (por. Ap 15–16), które mogą prowadzić do wniosku, że jest to księga nowego wyjścia, dokonującego się dzięki krwi Baranka.

Wygląd Baranka nie jest na pewno obrazem możliwym do odmalowania graficznego. Bruno Moriconi powie nawet, że jeśli byśmy chcieli tego dokonać, to stanie przed naszymi oczami jakiś „monstrualny byt”<sup>27</sup>. Nie o to wcale chodzi Janowi. Z punktu widzenia analizy symbolu obraz ten stanowi rodzaj kolumny symbolicznej, której struktura jest nieciągła, i zachęca do tego, aby każdy z jej elementów przeanalizować oddzielnie i tylko wnioski końcowe ująć w jedną całość. Baranek ma „siedem rogów i siedmioro oczu”. Ten ostatni element znajduje swoje wyjaśnienie w słowach: „siedem duchów Boga posłanych na całą ziemię”. Zarówno rogi, jak i oczy przynależą do Baranka, są czymś osobistym (on je ma i to nieustannie, stąd imiesłów czasu teraźniejszego *echōn*). Inspiracji dla tego obrazu niektórzy doszukują się w Ps 132,17, gdzie do Mesjasza Dawidowego zostają odniesione dwa elementy: róg, symbolizujący moc, oraz pochodnia, wskazująca na obecność Ducha YHWH. Jan przekazałby wspólnocie prawdę, że w Zmartwychwstałym „Lwie z pokolenia Judy” wypełniają się obietnice złożone dynastii Dawidowej. Róg w Biblii jest zarówno symbolem potęgi (por. Lb 23,22; Pwt 33,17; Ps 18,3), jak i godności królewskiej (Ps 112,9; 148,14; Za 2,1; Dn 7,7.20). Oznaczał także Bożego Mesjasza (por. Ps 132,17; 148,14; Ez 29,21). Liczba siedem – jak to już wielokrotnie podkreśliliśmy – symbolizuje pełnię. Baranek posiada zatem pełnię mocy, potęgi, władzy, królewskości. Jest jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym Mesjaszem. Oczy w symbolice biblijnej są symbolem troski, czujności, opieki, wszechwiedzy i mądrości. Wspólnota

---

<sup>27</sup> Moriconi, *Lo Spirito e le chiese. Saggio sul termine «Pneuma» nel libro dell'Apocalisse*, 52–53.

słuchająca miała okazję usłyszeć już coś o oczach Jezusa w wizji wstępnej, w której Zmartwychwstały, posiadający oczy jak płomień ognia, jest przedstawiony jako ten, którego wszechwiedza jest w stanie przeniknąć każdą rzeczywistość. Baranek posiada pełnię takiej wiedzy. W identyfikacji siedmiorga oczu z siedmioma Duchami Boga jest zawarta wyraźna aluzja do Za 4,10<sup>28</sup>. Cały obraz odnosi się do Ducha Świętego, który jest posłany przez Zmartwychwstałego na ziemię. Ten Duch należy do Jezusa i do Boga Ojca. Są oni posiadaczami pełni tego Ducha. Na całą tę wizję można spojrzeć w świetle J 14,26; 15,26; 16,7. Jan nadał jej głębokie znaczenie trynitarnie. Cały obraz można potraktować, razem z tym z Ap 5,3-5, jako uzupełniający komentarz do pozdrowienia wstępnego. Posłanie Ducha jest wyrażone w imiesłowie czasu *perfectum*, podobnie jak stwierdzenia odnoszące się do Baranka: „stojący”, „zabity”. Jan dokonuje powiązania misterium paschalnego z posłaniem Ducha Świętego. Misterium paschalne i posłanie Ducha rzutują na całą rzeczywistość popaschalną. Czytelnik przyzwyczajony do wizji zesłania Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy, opisanej w Dz 2,1-13, może czuć się trochę zaskoczony tymi stwierdzeniami. Jednak jego zdumienie szybko minie, jeśli przeczyta sobie Ewangelię św. Jana, zwłaszcza teksty J 7,38-39; 19,30.34; 20,21-27 wraz z przynależącymi do nich perykopami, i zobaczy, że w tej Ewangelii Jezusowy dar Ducha Świętego jest owocem „godziny Jezusa”, tj. całego misterium paschalnego, i że ziemski Jezus w godzinie swojej śmierci (19,30) i bezpośrednio po zmartwychwstaniu (20,21-22) udziela swego Ducha, który jest też Duchem Jego Ojca. W Ap 5,6 posłanie Ducha Świętego wpisuje się w zwycięstwo Baranka, jest konsekwencją całego misterium paschalnego. Moc, tajemnicza witalna siła płynąca z tego misterium, uobecniają się i każdorazowo aktualizują przez posłanie Ducha Świętego na ziemię.

Czy Baranek jest jednak tylko Dawidowym Mesjaszem? O Jego tożsamości może powiedzieć także pozycja, którą zajmuje w opisie, jak i pewna anomalia gramatyczna, niebędąca nieświadomym zabiegiem Jana z Patmos. Słuchacze mogli – i mogą nadal – czuć się trochę zagubieni w określeniu miejsca, gdzie znajduje się Baranek. Baranek pojawia się w centrum wszystkiego: tronu, czterech istot żywych i dwudziestu czterech starszych. Baranek zajmuje miejsce „Zasiadającego na tronie”. Jest zatem przedstawiony na

<sup>28</sup> Zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 273–285.

równi z Nim w boskiej godności, na równi z Bogiem Stworzycielem i Panem historii. Nie oznacza to, że zastępuje on „Zasiadającego na tronie”. On się z Nim stapia w jedno. Jeśli do tych stwierdzeń dołączymy jeszcze obraz „siedmiu oczu Baranka”, to w jedno stapiają się w tym obrazie Bóg Ojciec, Jezus Chrystus i Duch Święty. Janowi wcale nie zależy na tym, aby jego słuchacz zaczął wyobrażać sobie graficznie cały obraz. „Zasiadający na tronie” jest w Ap 4–5 obrazowym imieniem Boga, i uwzględniając to spojrzenie, można dopiero do końca zrozumieć cały opis położenia Baranka. Takie widzenie pełnego obrazu Baranka potwierdzają anomalie gramatyczne, które raczej nie wynikają z braku znajomości greki ze strony Jana czy jego barbarzyństwa stylistycznego, ale są nośnikami głębokiej treści teologicznej, a w kluczu teorii komunikacji stają się zaproszeniem do zatrzymania się, do głębszej refleksji, do medytacji. Sam rzeczownik „baranek” w języku greckim jest rodzaju nijakiego. Zatem wszystkie odnoszące się do niego określenia powinny być tego samego rodzaju. Ta zasada sprawdza się w przypadku imiesłowu „stojący” oraz „zabity”. Natomiast imiesłowy „mający” („rogi i siedmioro oczu”) oraz „posłanych” (przez Niego, a odnoszących się do „siedmiu duchów”, które w grece są rodzaju nijakiego) są rodzaju męskiego. W wy tłumaczeniu takiego stanu rzeczy zgadzamy się z Januszem Kaczmarkiem, który pisał:

Zgodnie z niekwestionowaną tradycją literacką Biblii, Bóg, chociaż jako byt duchowy nie posiada płci, gramatycznie jest zawsze w rodzaju męskim – w naszym tekście imiesłów „zasiadający”, który najczęściej określa Boga Ojca, występuje w tym właśnie rodzaju [...]. Wydaje się, że łamiąc morfologiczny związek zgody, autor sugeruje Boskość Osób symbolizowanych przez Baranka i Siedem Duchów poprzez traktowanie ich wbrew naturze języka (można powiedzieć: *ad sesnum*) jako charakteryzujących się tym samym rodzajem gramatycznym, który określa samego Boga<sup>29</sup>.

Dlaczego jednak na początku opisu użył Jan właściwej formy gramatycznej („stojący”, „zabity”)? Zastosował w tym miejscu taki sam zabieg, jaki spotykamy w pozdrowieniu wstępnym, w którym po potrójnym „od”

---

<sup>29</sup> Kaczmarek, „Trynitologia Apokalipsy”, 77–78.

zawsze powinny następować dopełniacze. Tak jednak nie jest. Po pierwszym „od” mamy opisowe imię Boga w mianowniku: „Od Ten Który jest i Który był, i Który przychodzi”, co mogłoby być odzwierciedleniem starożytnego przekonania, że imię Boga jest nieodmienne. Po drugim „od” następuje właściwa forma, natomiast po trzecim „od” najpierw spotykamy prawidłową formę „od Jezusa Chrystusa”, która potem jednak przechodzi w wyrażenie w mianowniku: „Świadek wiernym, pierworodny spośród umarłych, władca królów ziemi”, co sugeruje, że Jan widzi go na równi z Bogiem. W tych dwóch przypadkach, tam, gdzie Jan mówi o Chrystusie historycznym, używa reguł gramatycznych, zmieni je w momentach, kiedy odnosi się do Jezusa uwielbionego.

Jezus zmartwychwstały (Baranek) podchodzi (logicznie powinno być dodane „do tronu”, czego jednak w tekście nie ma) i bierze z dłoni Boga zwój. Znowu ten obraz wymyka się z logiki graficznej. W podejściu Baranka nie chodzi o ruch dosłowny (czasowy i przestrzenny), ponieważ On jest już „stopy” z „Zasiadającym na tronie” (zajmuje to samo miejsce). Jego zajęcie tronu jest skutkiem zwycięstwa dokonanego w przeszłości w misterium paschalnym. To jest główny powód tego, że może On wziąć zwój z ręki Boga. On ma władzę nad zwojem, którą można porównać tylko z władzą „Zasiadającego na tronie”. Nie mamy tutaj do czynienia – jak chcą tego niektórzy badacze – z rodzajem inwestytury królewskiej, która przewidywała wręczenie jakiegoś symbolu władzy. Ten gest wskazuje na dwie rzeczy: 1) Jezus jest na równi ze swoim Ojcem („Zasiadający na tronie”) Panem historii; 2) w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym wypełnia się cały sens historii świata<sup>30</sup>. Tym samym misterium paschalne i to, co ono ze sobą niesie, jest ostatecznym kluczem do zrozumienia sensu i ukierunkowania całej historii<sup>31</sup>. Wspólnota zgromadzona na liturgii jest zaproszona do tego, aby odkryć tę prawdę i w jej świetle patrzeć na to wszystko, co za chwilę zostanie jej zakomunikowane.

Kulminacyjnym momentem całego rozdziału jest: liturgia istot żyjących i dwudziestu czterech starców (5,8b-10); liturgia – wprost niewyobrażalna – zastępów anielskich (5,11-12), których jest miriady miriad” (miriada = 10 000, zatem „miriady miriad” to 100 000 000) oraz „tysiące tysięcy”

<sup>30</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 315.

<sup>31</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 247.

(= 1 000 000). Te określenia liczbowe stają się symbolami nieskończoności. Na końcu zaś mamy liturgię całego stworzenia (5,13-14)<sup>32</sup>. Baranek jest wielbiony za całe dzieło zbawienia i staje się, na równi z „Zasiadającym na tronie”, adresatem doksologii i adoracji. Liturgia, która w 4,9 była adresowana do Stworzyciela, przekształca się w liturgię skierowaną do Baranka – Zbawiciela. Oprawa liturgii ukazuje Baranka w Jego boskiej godności. Pierwsza pieśń (czy hymn), rozpoczynająca się od „Godzien jesteś”, wyraźnie łączy się z hymnem skierowanym do Boga w 4,11. Pieśń ta jest nazwana „nową”. Wyrażenie „pieśń nową” spotyka się w Starym Testamencie, gdzie była ona wyrazem uwielbienia Boga za zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi i czasami zawierała motyw dziękczynienia za dzieło stworzenia (zob. Ps 33,3; 40,4; Iz 42,10). Jezus, będąc adresatem takiej pieśni, byłby widziany w boskiej godności. Może jednak chodzi bardziej o podkreślenie nowości dzieła dokonanego przez Jezusa (nowe stworzenie). Powodem wychwalania Boga w pierwszym hymnie było dzieło stworzenia, teraz jest nim dzieło odkupienia. Cały hymn nawiązuje do pozdrowienia wstępnego z Ap 1,5b-6, podkreśla przy tym uniwersalizm zbawczego dzieła Baranka („z każdego plemienia, języka, ludu i narodu”), który jest twórcą nowego Ludu Bożego („i uczynił nas królestwem i kapłanami”), przeznaczonego do aktywnego udziału w królowaniu Boga i Baranka na ziemi. Drugi hymn, wykonywany przez zastępy anielskie, przyporządkowuje Barankowi prerogatywy samego Boga. Jest on niemal podjęciem przyporządkowanego do Stwórcy hymnu z 4,11. Całe stworzenie w niezwyklej harmonii wszystkich jego sektorów kieruje doksologię do „Zasiadającego na tronie” (Boga Stworzyciela) i do Baranka (Boga Zbawiciela). Końcowa adoracja oddana Barankowi, do którego na równi z Bogiem przynależy Duch Święty („siedmioro oczu” Baranka, którymi jest „siedem Duchów Boga posłanych na ziemię”), jak i „Zasiadającemu na tronie” jest pokłonem oddanym jednemu Bogu w trzech Osobach.

Jan, a wraz z nim wspólnota słuchająca, kontempluje głębokie znaczenie dwóch wydarzeń historycznych: stworzenia i odkupienia, w których objawia się panowanie Boga nad całymi dziejami. Cała liturgia pokazuje, że dzieło stworzenia jest kontynuowane i osiąga swój szczyt w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Ono rozpoczyna nowe stworzenie. W tej

---

<sup>32</sup> Zob. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 315–325.

liturgii nieba, słuchając jej, uczestniczy zgromadzenie liturgiczne, które wraz z Janem zostaje niejako porwane do nieba, po to, aby zobaczyć fundament nadający sens całej historii ludzkiej, wszystkim wydarzeniom przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ta liturgia, piękna i olśniewająca, pełna harmonii, modlitwy, może wzbudzić tęsknotę za harmonią i radością mieszkańców nieba, którzy już zwyciężyli dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa – „Baranka stojącego, jakby zabitego”. Jest ona także zaproszeniem do dziękczynienia i adoracji. Wspólnota zebrana na liturgii zostaje zaproszona do głębokiego spojrzenia na swoją wiarę, a przez nią na historię nie tylko świata, ale także własną, zarówno tę personalną, jak i wspólnotową, na każdy kryzys i ciemność własnego życia. Te dwa rozdziały bardzo wyraźnie pokazują, że Jan z Patmos, wspólnota słuchająca i czytelnicy wszystkich miejsc i czasów otrzymują w tej księdze pewien klucz do zrozumienia dziejów. Tym kluczem jest teologia historii i teologia odkupienia, które stają się teologią objawienia. Pozostaje pytanie, jak dzieło stworzenia i odkupienia nadaje sens całym dziejom świata, a zwłaszcza „tu” i „teraz” wspólnoty słuchającej? Bez odpowiedzi na to pytanie człowiek czuje się zagubiony, tak jak Jan, który był przerażony tym, że nie ma nikogo, kto mógłby ten plan Boga, Jego wolę rozpoznać. Odpowiedź na to pytanie znajdzie wspólnota słuchająca w kolejnych odsłonach Apokalipsy Jezusa Chrystusa.





## Baranek otwiera siedem pieczęci (Ap 6,1–8,5)

**W** Ap 6,1 rozpoczyna się sekcja pieczęci, która koncentruje się na otwieraniu kolejnych pieczęci przez Baranka. Całą wizję z 6,1–8,5 można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich jest wizją otwierania czterech pierwszych pieczęci (6,1-8), oddzielającą się od drugiej części – opisu otwierania kolejnych trzech pieczęci (6,9–8,1) – podobnym schematem budowy: 1) otwarcie pieczęci przez Baranka (cztery razy spotykamy frazę: „gdy otworzył”; 6,1a.3a.5a.7a); 2) część foniczna z czterokrotnie powtórzonym „usłyszałem”, którego dopełnieniem są kolejno głosy każdej z czterech istot żyjących (pierwociny zbawionych): „Przyjdź” (6,1b.3b.5b.7b); 3) część wizualna, rozpoczynająca się trzykrotnie wyrażeniem „i ujrzałem”, po którym następuje początek wizji, wprowadzony przez formułę „i oto” (6,1b.5c8a). Obydwa te elementy są domyślne przy otwieraniu drugiej pieczęci (6,4a). Na całą wizję składa się wejście na scenę kolejnych czterech koni określonego koloru (biały, barwy ognia, czarny, trupioblady), dosiadanych przez jeźdźców. Na końcu zostają opisane skutki pojawienia się każdego z nich, wprowadzone trzykrotnie przez: „zostało dane mu” (gr. *edothē*; 6,2.4a.8b), jedynie w 6,6 formuła ta zostaje zastąpiona rozkazem wydanym przez „jakby głos pośrodku czterech zwierząt”, który jednak spełnia podobną rolę. Już samo orzeczenie *edothē* w stronie biernej, która może funkcjonować jako *passivum theologicum*, tzn. podmiotem tej czynności jest Bóg, mówi wiele wspólnocie słuchającej. Bóg jest Panem dziejów i wszystko, co się dzieje, jest wpisane w Jego plan. Mimo determinacji różnych sił (jakich, zobaczymy za chwilę) w tworzeniu świata anty-Bożego, nie są one w stanie nic zrobić bez

## *Baranek otwiera siedem pieczęci (Ap 6,1–8,5)*

tajemniczego przyzwolenia ze strony Boga – Pana dziejów. Przy otwieraniu kolejnych trzech pieczęci spotykamy trochę inny schemat: 1) otwarcie pieczęci („gdy otworzył”; 6,9.12; 8,1); 2) początek wizji („i ujrzałem”; 6,9.12; 7,2); 3) opis wizji (6,9b-11; 6,12-7,17; 8,2nn). Nie ulega wątpliwości, że głównym bohaterem tej części Apokalipsy, czy – jak mówi Giancarlo Biguzzi – „absolutnym bohaterem”, jest Baranek (Chrystus zmartwychwstały), który otwierając poszczególne pieczęci, dokonuje objawienia całego przebiegu i sensu historii świata<sup>1</sup>.

### **Czterej jeźdźcy (6,1-8)**

**6,1** I zobaczyłem, kiedy Baranek {Ap 5,1n.6.8} otworzył pierwszą z siedmiu pieczęci, usłyszałem pierwszą z czterech istot żywych {Ap 4,6} mówiącą głosem podobnym do huku gromu {Ap 14,2}: „Przyjdź!”. **2** I zobaczyłem: a oto biały koń {Za 1,8; 6,1-3.6; Ap 19,11.14}. Jego jeździec trzymał łuk. Został mu dany wieńiec i wyruszył zwycięski, aby zwyciężyć. **3** Kiedy [Baranek] otworzył drugą pieczęć, usłyszałem drugą istotę żywą {Ap 4,7}, mówiącą: „Przyjdź!”. **4** I wyszedł inny koń, ognisty. Jeźdźcowi na nim pozwolono odebrać ziemi pokój, aby jedni drugich mordowali, i dano mu wielki miecz. **5** A gdy otworzył pieczęć trzecią, usłyszałem trzecią istotę {Ap 4,7}, która po-

wiedziała: „Przyjdź!”. I zobaczyłem: oto czarny koń. Jego jeździec miał w swojej ręce wagę. **6** I usłyszałem głos, jakby pośrodku czterech istot żywych {Ap 4,6}, mówiący: „Kwarta pszenicy za denara i trzy kwarty jęczmienia za denara {2 Krl 7,1}, ale nie niszczy ani oliwy, ani wina. **7** A gdy otworzył pieczęć czwartą, usłyszałem głos czwartej istoty żywej {Ap 4,7}, mówiący: „Przyjdź!”. **8** I zobaczyłem: oto koń trupiozielony, a jeździec na nim ma na imię Śmierć i Kraina Umarłych {Oz 13,14} mu towarzyszy. Otrzymał on władzę nad czwartą częścią ziemi, aby zabijać mieczem, głodem, zarazą {Ez 5,12.17; 14,21; 33,27; Jr 14,12; 15,2n; 21,7} i przez dzikie zwierzęta {Ez 29,5}.

W czterech jeźdźcach Apokalipsy widziano często – tak patrzy na ten obraz jeszcze wielu komentatorów – symbole najróżniejszych plag, które dotyczą ludzkość<sup>2</sup>. Być może jest to spowodowane tym, że widzi się w tym tekście aluzję do ustępu z Ez 14,12-21, w którym wymienia się

<sup>1</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 163.

<sup>2</sup> Po analizie tego obrazu odsyłam do: Kotecki, „Pokój odebrany ziemi”, 257–278; Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 326–330.

razem cztery plagi: miecz, głód, dzikie zwierzęta i zarazę. Wszystkie te plagi w Apokalipsie są jednak związane z czwartym jeźdźcą. Spod takiej interpretacji wymyka się jednak jeździec na białym koniu, ale o tym za chwilę. Niektórzy badacze dostrzegają w Ap 6,1-8 aluzję do tekstów z Za 1,11-17 i 6,1-8, gdzie zostają przedstawione cztery rydwany wiatrów, do których były zaprzężone konie czworakiej maści, symbolizujące posłańców Pana obiegających całą ziemię.

We wszystkich czterech obrazach na samym początku pojawia się koń, który w symbolice Apokalipsy wskazuje na realną siłę dynamicznie działającą w historii ludzkiej o charakterze – w zależności od kontekstu – pozytywnym lub negatywnym.

Pierwszy koń jest barwy białej. Interpretacja jeźdźcy na białym koniu szła w dwóch kierunkach. Jedni interpretowali ten obraz pozytywnie, dostrzegając w tej postaci Chrystusa jako Bożego wojownika lub triumf Ewangelii. Inni natomiast patrzyli na tę postać w kluczu negatywnym, odnosząc go bądź do konkwisty militarnej (być może Persów), bądź Antychrysta czy Fałszywego Mesjasza.

Uwzględniając: 1) symbolikę bieli w Apokalipsie (symbol transcendencji, przynależności do Boga, kolor Zmartwychwstałego oraz wszystkich, którzy otwierają się na siłę witalną i moc, płynące od Niego) oraz 2) wizję z Ap 19,11-21, jak i 3) zdanie określające jeźdźcę jako tego, który otrzymał wieńiec – symbol zwycięstwa – i „wyszedł zwycięski, aby zwyciężyć” (chodzi o zwycięstwo już dokonane w historii, które ma jednak zostać jeszcze uwieńczone definitywnie w czasie: w świetle Apokalipsy jest nim zwycięstwo Jezusa nad śmiercią i całą rzeczywistością złą, jego zaś uwieńczeniem będzie ostateczne Jego przyjście jako Sędziego, przedstawionego w 19,11), trudno nie dostrzec w jeźdźcu na białym koniu samego Chrystusa. Problematyczna może być interpretacja łuku w Jego ręku, który został mu dany przez samego Boga (*passivum theologicum* „został dany”, gr. *edotē*). W Biblii może on być symbolem kary Bożej czy sądu Bożego, który prowadzi do zniszczenia nieprzyjaciół Izraela (por. Pwt 32,42; Iz 34,6; Ha 3,9; Lm 3,12-13; Ps 7,13-14). Wielu komentatorów dostrzegало w nim nawiązanie do wyposażenia wojsk Partów, którzy stanowili realne zagrożenie w Cesarstwie Rzymskim. Samo słowo „łuk” (gr. *tokson*) może nawiązywać także do łuku tęczy z Rdz 9,13 – w tłumaczeniu greckim (LXX) znajduje się to samo słowo. Tęcza jest znakiem zakończenia potopu i nowego pokoju między

ludźmi a Bogiem. W takim kontekście łuk staje się znakiem miłosierdzia Boga, które objawiło się w pełni w paschalnym misterium Jezusa i które „oświeca” całą historię ludzką<sup>3</sup>. Słuchaczom greckim na pewno był znany obraz Apolla z łukiem, który podkreślał jego majestat. Jan mógłby nawiązać do tego obrazu, aby podkreślić majestat Chrystusa. Wracając do zdania: „wyszedł zwycięski, aby dalej zwyciężać”, zwycięstwo jeźdźca jest ściśle związane z jakimś wydarzeniem z przeszłości, stąd Jan mówi o nim, że wyszedł, używając czasu przeszłego dokonanego – aorystu (gr. *eksēlthen*). Jeździec dzięki temu zwycięstwu jest nieustannie zwycięski (stąd mamy imiesłów czasu teraźniejszego *nikōn*). Wchodzi on na scenę historii (symbol konia), aby zwieńczyć to zwycięstwo w określonym czasie (na takie rozumienie wskazuje tryb przypuszczający aorystu czasu teraźniejszego *nikēsē*). Będzie to definitywne zwycięstwo. Tym wydarzeniem z przeszłości – w kontekście całej Apokalipsy – jest paschalne misterium Jezusa (por. Ap 5,5; 3,21), zaś wydarzeniem z przyszłości będzie Jego ostateczne przyjście, aby pokonać ostatnich wrogów (19,11–20,15). Definitywne zwycięstwo nie oznacza, że pierwsze było niepełne. Zwycięstwo już się dokonało, nie zawsze są jednak widoczne jego skutki. Misterium paschalne jest antycypacją tego definitywnego zwycięstwa, które objawi się w ostatecznym przyjściu Jezusa. Chrystus zwycięski nieustannie wchodzi w historię ludzką, aby wciąż uobecniać w niej swoje zwycięstwo, dokonane w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu, stąd jest „ciągle zwyciężający” (gr. *nikōn*). To zwycięstwo uobecnia się w życiu chrześcijan, którzy otwierając się na jego skutki, stają się jak Zmartwychwstały zwycięzcami<sup>4</sup>. Obraz jeźdźca na białym koniu można potraktować jako Janowy komentarz do pozdrowienia wstępnego, w którym Bóg jest ukazany jako „przychodzący”. Jan z Patmos nie ma raczej wątpliwości, że to przychodzenie Boga w historii ma wymiar chrystologiczny. Bóg wchodzi w dzieje świata w Chrystusie zmartwychwstałym.

Uważny słuchacz (czytelnik) Apokalipsy mógłby zarzucić naszej interpretacji pewną niespójność. Baranek otwiera pieczęć i Baranek wchodzi w historię. Jan z Patmos w wielu obrazach wydaje się być niespójny (np. Lew staje się Barankiem), ale ta niespójność zachęca do głębszej refleksji.

---

<sup>3</sup> Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, 148; Simoens, *Apocalisse di Giovanni*, 114.

<sup>4</sup> Zob. Kotecki, „Prawdziwi zwycięzcy”, 243–267.

On nie odmalowuje przed nami kolejnych obrazów po to, abyśmy je sobie graficznie wyobrażali i logicznie układali, ale – używając całej gamy symboli – chce przekazać głębię teologiczną. On nie zadowala się łatwymi rozwiązaniami, bo czuje, że wiele spraw jest ciągle tajemniczą.

Kolejni jeźdźcy są symbolami negatywnych sił. Dochodzą one do głosu przez cały czas trwania historii świata. Jeździec na koniu barwy ognia (ten kolor w Apokalipsie jest typowy dla sił demonicznych; por. 9,17) symbolizuje wojny i przemoc, których skutkiem jest wzajemne zabijanie się ludzi. Poprzez przyporządkowanie mu koloru ognia staje się jasne, że jego aktywność uobecnia działania demoniczne. Prowadzą one do usunięcia pokoju z ziemi. Jeździec na czarnym koniu ma w ręku wagę, ale może to być także jarzmo<sup>5</sup>. Sama symbolika koloru czarnego nie jest łatwa do wyjaśnienia. Stary Testament nie jest nam tu pomocny. W Ap 6,12 kolor ten uobecnia coś negatywnego, dlatego można go interpretować jako jakieś złe siły, które wchodzą w historię ludzką. Większość tłumaczy (również my) grecki termin *dzygos* oddaje przez rzeczownik „waga”. W rzeczywistości odnosił się on do centralnego ramienia wagi, łączącego dwie szale, które jeśli były właściwie ustawione, w momencie, gdy kładło się taki sam ciężar na obu szalach, powinny zachować równowagę. Waga mogła być używana prawidłowo lub nie, tzn. sprawiedliwie lub też niesprawiedliwie. W naszym tekście – jak to wynika z kontekstu – waga ma służyć do odmierzenia żywności. Nie jest ona jednak symbolem głodu, jak chce tego wielu komentatorów. W kontekście słów: „Kwarta pszenicy za denara i trzy kwarty jęczmienia za denara, ale nie niszczy ani oliwy, ani wina”, wiedząc, że właściwa relacja denara (podstawowa rzymska moneta srebrna, która była zapłatą za dniówkę robotnika) do jednej kwarty (była to miara płynów i ciał sypkich, zbliżona do jednego litra) pszenicy powinna wynosić 1:12, jęczmienia zaś 1:24<sup>6</sup>, jeździec ten staje się symbolem niesprawiedliwości społecznej, ucisku czy krzywdy społecznej<sup>7</sup>. Zaproponowane w Apokalipsie proporcje powodowały, że towary niezbędne do życia (pszenica i jęczmień) stawały się prawie nieosiągalne dla ludzi (zwłaszcza z ubogich warstw społecznych), natomiast towary, bez których można byłoby się obyć (wino

<sup>5</sup> Brandstaetter, *Krąg biblijny*, 125–126.

<sup>6</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 270.

<sup>7</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 271.

i oliwa), stawały się łatwo dostępne. Te drugie nie oczywiście towarami luksusowymi, ale bez pszenicy i jęczmienia, służących do przygotowywania podstawowych potraw, stawały się dla ludzi zupełnie niepotrzebne<sup>8</sup>.

Jeździec na koniu trupiozielonym (trupiobladym, gr. *chloros*, jest interpretowany jako kolor ciała ulegającego rozkładowi albo towarzyszący chorobie lub przerażeniu), ma władzę, chociaż ograniczoną (dotyka tylko części ziemi), i uosabia śmierć (nosi on imię „Śmierć”, za którą kroczy [gr. *ēkolouthei* „idzie za”] i stanowi z nią jedno [gr. *met'autou* „z nią”] Kraina Umarłych [gr. *hadēs*, „Hades”]) z całym jej orszakiem: mieczem, głodem, zarazą (morem), dzikimi zwierzętami (być może aluzja do walk na arenach ówczesnego Imperium Rzymskiego). Zestawienie poszczególnych elementów orszaku śmierci zostało zaczerpnięte z Ez 14,21.

Cały obraz czterech jeźdźców można zinterpretować następująco: w historii ludzkości zawsze będą wojny, przemoc, niesprawiedliwość społeczna, ucisk społeczny i śmierć z różnymi jej przyczynami. „W tym ponurym obrazie streszcza się wiele wieków historii, wyżłobionych strumieniami krwi przelanej w czasie wojen. Kryją się w nim nieprzeliczone osobiste dzieje nienawiści, niechęci i zemsty. Zawierają się w nim stosunki społeczne oparte na wyzysku i ucisku”<sup>9</sup>. Chrześcijanie mogą mieć jednak pewność, że oddziaływanie tych sił jest ograniczone, a nad wszystkim panuje Chrystus – prawdziwy zwycięzca (jeździec na białym koniu). On tym, którzy Go przyjmują okazuje nieustannie miłosierdzie, będące uobecnieniem Jego zwycięstwa w misterium paschalnym.

Głos, który przyzywa do wejścia na scenę historii kolejnych jeźdźców pochodzi od kolejnych z czterech istot żywych, reprezentujących pierwociny zbawionych. To w nich uobecnił się już zamysł Boga co do zbawienia człowieka. Nie wydaje się przypadkowe, że to właśnie oni czterokrotnie wołają: „Przyjdź”. Oni w swoim życiu przeszli to wszystko, co uosabiają jeźdźcy i zwyciężyli dzięki mocy Chrystusa – Pana dziejów. Cała ta wizja pokazuje jednocześnie, że stan egzystencjalny ludzkości nie odpowiada jeszcze zamysłowi Boga. Póki ten zamysł się nie dopełni, to wojny, głód,

---

<sup>8</sup> Niektórzy badacze słowa „Nie krzywdź oliwy i wina” odnoszą do decyzji Domicjana z roku 92 po Chr., która ograniczała do połowy liczbę ziem uprawnych pod winnice, co było spowodowane nieproporcjonalnością w produkcji pszenicy i wina. Po ocenę tej propozycji odsyłam do: Kotecki, „Pokój odebrany ziemi”, 270–271.

<sup>9</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 60.

niesprawiedliwość nieustannie będą uderzać w ludzkość. Czy jest zatem jakaś nadzieja? Zaznaczyliśmy już – interpretując obraz jeźdźca na białym koniu – związek tego obrazu z tekstem Ap 19,11-16. To tam znajdzie się odpowiedź na postawione pytanie. Ap 6,1-8 stanowi niejako preludeum do tego tekstu.

## Piąta i szósta pieczęć (6,9-17)

**6,9** A kiedy otworzył pieczęć piątą, zobaczyłem pod ołtarzem {Ap 14,18} dusze zabitych {Ap 20,4} z powodu słowa Boga i swojego świadectwa {Ap 1,2,9; 12,11.17; 19,10; 20,4}. **10** Zawołali donośnym głosem: „Aż do kiedy {Za 1,12; Ps 79,5}, Władco {Dz 4,24} święty {Ap 3,7} i prawdziwy, nie osądzisz i nie pomścisz krwi naszej {Pwt 32,43; 2 Krl 9,7; Ps 79,10; Łk 18,7} [wylanej] przez tych, którzy mieszkają na ziemi? {Ap 18,24; 8,13}. **11** A każdemu z nich [Bóg] dał białą szatę {Ap 3,4n.18; 4,4; 7,9.13; 19,14} i powiedział im, aby odpoczęli jeszcze przez chwilę, aż dopełni się liczba {Hbr 11,40} ich współsług i braci, którzy – tak jak oni – mają być zabici. **12** I zobaczyłem, gdy otworzył pieczęć szóstą: powstało wielkie trzęsienie ziemi {Ap 16,18; Jr 10,22; Ez 38,19}, słońce stało się czarne {Jl 3,4; Dz 2,20} jak wór włosiany {Iz 50,3}, cały księżyc stał się jak krew

{Ap 8,12; Iz 13,10; Ez 32,7n; Jl 2,10; 4,15; Mt 24,29 par}, **13** gwiazdy nieba spadły na ziemię {Ap 8,12; Iz 13,10; Ez 32,7n; Jl 2,10; 4,15; Mt 24,29 par}, tak jak spadają niedojrzałe figi z drzewa figowego miotanego silnym wiatrem {Iz 34,4}, **14** niebo zostało usunięte {Ap 20,11; Hbr 1,12}, jak zwój, który się zwija {Iz 34,4}, a wszystkie góry i wyspy zostały ruszone ze swoich miejsc {Ap 16,20; Ez 26,15}. **15** Ziemszy zaś królowie, wielmoże, dowódcy, bogaci, mocarze {Ap 19,18; Iz 24,21; 34,12; Mk 6,21}, wszyscy niewolnicy i wolni {Ap 13,16; 19,18} ukryli się w jaskiniach i górskich skałach {Iz 2,10.19.21; Jr 4,29}, **16** i mówili do gór i do skał: „Padnijcie na nas {Oz 10,8; Łk 23,30} i ukryjcie nas przed obliczem Siedzącego na tronie i gniewem Baranka {Ap 5,7}, **17** ponieważ nadszedł dzień wielkiego ich gniewu i któż może go przetrwać?” {Jl 2,11; 3,4; So 1,14n; Na 1,6; Ml 3,2}.

W Ap 6,9 zostaje zapoczątkowane otwieranie kolejnych pieczęci przez Baranka. Po otwarciu piątej pieczęci następuje wizja składająca się z trzech elementów:

1) wizja „dusz zabitych z powodu słowa Bożego i swojego świadectwa” (w tekście dosłownie: „świadectwa, które mieli”), tj. męczenników chrześcijańskich, którzy poszli za Jezusem „aż na śmierć” i w ten sposób upodobnili



## *Baranek otwiera siedem pieczęci (Ap 6,1–8,5)*

się do Niego (w tekście mówi się o zabitych jako o *esphagmenoi*; Jezus jest także w 5,6 przedstawiony jako Baranek *esphagmenon*). Ich dusze znajdują się pod ołtarzem, co sugeruje, że ich śmierć jest pojmowana jako ofiara (por. Rz 12,1; Flp 2,17; 2 Tm 4,6). Powodem ich męczeństwa jest ich przynależność do Boga i Jezusa;

2) pytanie męczenników skierowane do Boga, a dotyczące zwłoki w pomśczeniu ich przelanej krwi. U podstawy tego pytania leży przekonanie, że Bóg pomści ich krew i w ten sposób wymierzy karę ich przeciwnikom (por. Pwt 32,41-43), co jest motywem dość często spotykanym w Starym Testamencie (por. Rdz 4,10; 9,5-6; Lb 35,33; 2 Mch 8,3). Jest to zarazem pytanie o to, czy Bóg pozwoli dalej działać prześladowcom chrześcijan. Znajduje ono swoją odpowiedź w Ap 19,2, gdzie Bóg jest przedstawiony jako ten, który „pomścił krew swoich sług”<sup>10</sup>. Giancarlo Biguzzi uważa, że to pytanie należy do najważniejszych w Apokalipsie, jest „jądrem genetycznym” nie tylko narracji o otwieraniu pieczęci, ale całej drugiej części księgi;

3) odpowiedź Boga: po pierwsze, męczennicy otrzymują białą szatę – symbol zbawienia, czystości i nieśmiertelności – jako udziału w owocach zmartwychwstania Jezusa; biała szata jest darem Boga (*passivum theologicum edothē*); po drugie, męczennicy dowiadują się, że sąd ma nastąpić po krótkim czasie, kiedy dopełni się liczba męczenników. „W całym obrazie chodzi o to, aby ci, co będą zabici, wydoskonaliłi się w swoim świadectwie do tego stopnia, że ich śmierć będzie podobna do śmierci męczenników, którzy już są w niebie, a którzy przez swoją śmierć upodobnili się całkowicie do Baranka, świadka wiernego”<sup>11</sup>. Innymi słowy, jest to zaproszenie skierowane do tych, którzy są jeszcze na ziemi, aby wypełnili w życiu drogę samego Chrystusa<sup>12</sup>. Wspólnota słuchająca otrzymuje jasny sygnał, że męczeństwo jest wpisane w los chrześcijanina. Każdy chrześcijanin jest potencjalnym męczennikiem.

Otwarceniu szóstej pieczęci towarzyszy opis całej serii kosmicznych kataklizmów (trzęsienie ziemi, zaćmienie słońca, księżyc staje się czerwony jak krew, gwiazdy spadają, poruszenie gór i wysp z ich miejsca), będący echem wielu tekstów ze Starego Testamentu zapowiadających nadejście

---

<sup>10</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 174.

<sup>11</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 171.

<sup>12</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 335.

Boga (por. Jł 2,10; 4,16; Iz 24,18-23; Jr 4,24) czy Dnia Pańskiego, dnia sądu Bożego (Ez 32,7; Iz 34,4; Jł 3,4.4,15), postrzeganego w Starym Testamencie jako dzień sądu zarówno nad Izraelem (por. Iz 13,16; Ez 13,5; Jł 1,15; Am 5,18-20), jak i innymi narodami (por. Ez 30,1-9; Ab 15). Ów dzień, po upadku Jerozolimy w 586 r. przed Chr., zaczął być postrzegany już nie tyle jako dzień zniszczenia, ile raczej odnowienia, uwolnienia i ostatecznego zbawienia (Ez 33,21-22; Za 12,1-9). Reakcją na te kosmiczne fenomeny jest strach i ukrycie się wszystkich w jaskiniach i górskich skałach. Wymienione w tym miejscu grupy (tekst przypomina mocno wykaz z 19,18, gdzie mówi się o ich trupach): „Ziemszy zaś królowie, wielmoże, dowódcy, bogaci, mocarze, wszyscy niewolnicy i wolni”, praktycznie wskazują na całą ludzkość. Ich wołanie do gór i skał o to, aby ich ukryły, ukazuje wyraźnie ich przeświadczenie, że te kataklizmy kosmiczne były znakami poprzedzającymi dzień gniewu Boga i Baranka – dzień sądu nad ludzkością<sup>13</sup>. Z tekstu jasno wynika, że Jan z Patmos odnosi się do dnia dobrze znanego słuchaczom, dlatego używa rodzajnika określonego przed rzeczownikiem „dzień” i dodaje przymiotnik atrybutywny „wielki”. Z tekstu jasno wynika, że jest to dzień gniewu zarówno Boga (stąd wołanie o „zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie”), jak i Baranka. O tym samym świadczy przyjęta przez nas lekcja tekstualna w 6,17, która mówi o „ich gniewie”, a nie o „jego [Baranka] gniewie”. Bóg i Baranek są widziani jako równi.

Końcowa część ostatniego pytania: „a któż zdoła się ostać”, wypowiedziana w kontekście antycypowanego sądu (por. 1 Sm 6,20; 2 Krn 20,6; Hi 41,20; Ps 76,7; Jr 49,19; 50,44; Na 1,6; Mł 3,2), ma charakter pytania otwartego, które otrzymuje swoją odpowiedź w 7,1-17<sup>14</sup>. Wspólnota słuchająca może czuć się wprzęgnięta w całą narrację. Padające tam pytania były także kwestiami, które ją nurtowały. Dzień Pański będzie dotyczył całej ludzkości, zatem odpowiedź na postawione pytanie jest istotna także dla wspólnoty wierzących.

7,1 Potem zobaczyłem czterech aniołów {Ap 9,14n}, którzy stali na czterech narożnikach ziemi {Ez 7,2; Jr 49,36} i trzy-	mali cztery wiatry {Dn 7,2; Za 2,10; 6,5} ziemi, aby wiatr nie wiał ani na ziemię, ani na morze, ani na żadne drzewo.
---	---

<sup>13</sup> Na temat gniewu Baranka zob. Tułodziecki, „L'ira dell'Agnello”, 208–227.

<sup>14</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 339.

2 I zobaczyłem innego anioła, wstępującego od strony wschodu słońca {Iz 41,25}, który miał pieczęć Boga żyjącego, a krzyknął on donośnym głosem {Ap 18,2} do czterech aniołów, którym pozwolono zniszczyć ziemię i morze: **3** „Nie niszczyście ziemi ani morza, ani drzew {Ap 9,4} aż odciśniemy pieczęć na czołach {Ez 9,4.6} sług Boga naszego”. **4** I usłyszałem liczbę {Ap 9,16} opieczętowanych: sto czterdzieści cztery tysiące {Ap 14,1.3}, opieczętowani z każdego plemienia synów Izraela {Ap 21,12; Iz 49,6}: **5** z plemienia Judy: dwanaście tysięcy opieczętowanych, z plemienia Rubena: dwanaście tysięcy, z plemienia Gada: dwanaście tysięcy {Rdz 35,22-26}, **6** z plemienia Asera: dwanaście tysięcy, z plemienia Neftalego: dwanaście tysięcy, z plemienia Manasse: dwanaście tysięcy {Rdz 48,1.5; Sdz 17n; Oz 5,3n}: dwanaście tysięcy {Rdz 35,22-26}, **7** z plemienia Symeona: dwanaście tysięcy, z plemienia Lewiego: dwanaście tysięcy, z plemienia Issachara: dwanaście tysięcy {Rdz 35,22-26}, **8** z plemienia Zabulona: dwanaście tysięcy, z plemienia Józefa: dwanaście tysięcy, z plemienia Beniamina: dwanaście tysięcy {Rdz 35,22-26} opieczętowanych. **9** Potem zobaczyłem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z wszystkich narodów, plemion, ludów i języków {Ap 5,9}, stojący przed tronem i przed Barankiem, ubrany w białe szaty {Ap 6,11}, w ich rękach zaś palmy {Kpł

23,40.43; 2 Mch 10,7}, **10** i wołał donośnym głosem: „Zbawienie u naszego Boga siedzącego na tronie {Ap 4,11} i u Baranka {Ap 5,7}”. **11** A wszyscy aniołowie stanęli wokół tronu {Ap 5,11}, starszych {Ap 4,4} oraz czterech istot żywych {Ap 4,6} i upadli przed tronem na swoje twarze {Ap 11,16}, i pokłonili się Bogu {Ps 96,7}, **12** mówiąc: „Amen. Błogosławieństwo i chwała, i mądrość, i dziękczynienie, i cześć, i moc, i siła {Ap 4,11; 5,12} Bogu naszemu na wieki wieków. Amen” {Ap 5,14}. **13** I odezwał się jeden ze starszych {Ap 4,4; 5,5} i zapytał mnie: „Ci, ubrani w białe szaty {Ap 6,11}, kim są i skąd przyszli?” **14** I odpowiedziałem mu: „Panie mój, ty wiesz” {Ez 37,3}. I powiedział mi: „To są ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku {Dn 12,1; Mt 24,21 par} i wypłukali swoje szaty, i wybielili je we krwi Baranka {1 J 1,7}. **15** Dlatego też są przed tronem Boga {Ap 22,3} i służą Mu dniem i nocą w Jego świątyni {Ap 3,12; 11,1n.19; 14,15.17; 15,5n.8; 16,1.17; 21,22}, a Siedzący na tronie {Ap 5,7} rozbije swój namiot nad nimi {Ap 21,3; Ez 37,27}. **16** Nie będą już głodować ani pragnąć i nie porazi ich już ani słońce, ani żaden upał {Iz 49,10}, **17** ponieważ Baranek {Ap 5,7}, który jest pośrodku tronu, będzie ich pasł {Ez 34,23; Ps 23,1} i poprowadzi ich {Ps 23,2n} do źródeł wód życia {Ap 21,6; Iz 49,10}, a Bóg otrze każdą łzę z ich oczu {Ap 21,4; Iz 25,8; Jr 31,16}.

W opisie z Ap 7,1-17, który jest odpowiedzią – jak już zauważyliśmy – na pytanie otwarte z 6,17, mamy dwie sceny, które wzajemnie się dopełniają<sup>15</sup>:

1) Najpierw zostaje ukazana grupa 144 tysięcy pieczętowanych ze wszystkich pokoleń Izraela<sup>16</sup>, która przedstawia odnowiony Izrael – Kościół, na który składają się zarówno Żydzi, jak i poganie (niektórzy chcą ograniczyć ten tłum tylko do świętych Starego Testamentu) całkowicie przynależący do Boga (opieczętowanie pieczęcią Boga jest symbolem przynależności do Niego). Jest w tym obrazie zawarta idea ciągłości i kontynuacji, a nie przeciwstawienia sobie ludu Bożego Starego Przymierza i Kościoła. Liczba 144 tysiące jest symboliczna (12×12×1000). Liczba 12 w Apokalipsie przywołuje dwanaście pokoleń Izraela oraz Dwunastu Apostołów; liczba tysięcy symbolizuje Boga i wieczność (liczba tysięcy jest największą w hebrajskiej numeracji). Dosłowne rozumienie tej liczby jest wykluczone. Liczby w Biblii, a zwłaszcza w Apokalipsie, mają zazwyczaj charakter symboliczny. Liczba ta powstała przez pomnożenie 12 plemion Izraela przez 12 000 opieczętowanych. Staje się ona symbolem olbrzymiej liczby (nieprzebranej rzeszy) zbawionych z dawnego Izraela, który jest Kościołem „w punkcie wyjścia”, utożsamiającym się z grupą „z każdego narodu, z wszystkich plemion, ludów i języków” z 7,9<sup>17</sup>. Na liście 12 pokoleń Izraela brakuje plemienia Dana. Być może pominięto je z powodu negatywnej opinii o nim (z racji zbrodniczych postępów; Rdz 49,17; Sdz 18,30; Jr 8,16) oraz faktu, że z niego miał wywodzić się Antychryst.

2) Następnie zostaje ukazany wielki i niepoliczalny tłum, pochodzący z całej ludzkości (z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków), przedstawiony jako zwycięski: postawa stojąca jest postawą zwycięskiego Baranka – Chrystusa zmartwychwstałego (Ap 5,6) – i tych, którzy do Niego należą; białe szaty są symbolem uczestnictwa w rzeczywistości zbawienia – owocach zmartwychwstania Jezusa; palmy są symbolem zwycięstwa, jak i życia po śmierci (3,5; 6,11; por. 1 Mch 13,51; 2 Mch 10,7)<sup>18</sup>. Tekst podaje, że tworzący tłum są ubrani w białe szaty, stosując w tym miejscu imiesłów strony biernej czasu perfekt (*peribeblēmenous*), co może podkreślać fakt

<sup>15</sup> Dokładną analizę zob. w: Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 126–128, 234–243; Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 325–354.

<sup>16</sup> Na temat listy pokoleń w Ap 7,5-8 zob. Kubiś, „Lista dwunastu plemion”, 51–83.

<sup>17</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 126–128.

<sup>18</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 339–340.

obdarowania ze strony Boga (*passivum theologicum*), a także wskazywać na ich aktywność w przeszłości, która skutkuje ich obecnym stanem. Cała wizja przedstawia tłum zbawionych, do którego należą nie tylko męczennicy<sup>19</sup>, chociaż męczeństwo w świetle Apokalipsy jest najwyższą i najdoskonalszą formą wierności Jezusowi (nie wszyscy chrześcijanie staną się męczennikami, ale wszyscy powinni być przygotowani na męczeństwo). Wszyscy oni stają się uczestnikami liturgii. Ich krzyk, który przypomina ten z 6,10, nie dotyczy pytania, ale staje się celebracją zbawienia, którego źródłem jest zarówno Bóg Stworzyciel, Pan historii („Zasiadający na tronie”), jak i Chrystus zmartwychwstały (Baranek). Są oni widziani w tej samej boskiej godności. Jeżeli do tego obrazu dołączymy to, co już wiemy o Baranku, tzn. że posiada pełnię Ducha Świętego, to trudno temu obrazowi odmówić wymiaru trynitarnego. Chodzi zatem o jedno zbawcze dzieło całej Trójcy Świętej. Do tej celebracji przyłączają się wszyscy aniołowie, których Jan z Patmos wymienił już w 5,11. Adresatami ich adoracji są ci, którzy razem stanowią tron, tj. Bóg, Baranek i Duch Święty<sup>20</sup>.

Odpowiedź jednego ze starców na pytanie Jana: „Ci przyodziani w białe szaty kim są i skąd przybyli?”, wskazuje na drogę, która prowadzi do znalezienia się w gronie zbawionych:

1) „To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku”. Tłum zbawionych nieustannie się powiększa, stale zapełnia niebo, na co wskazuje użyty tutaj imiesłów czasu teraźniejszego *hoi erchomenoi* „ciągle przychodzący”. Podobnie jak nieustannie zapełniają niebo, tak samo bez przerwy doświadczają wielkiego ucisku, tzn. sytuacji cierpienia, trudności, pochodzących od środowiska, w którym żyją (aby być uczniem Jezusa, tzn. być Mu wiernym, trzeba być gotowym na konfrontacje z przeciwnościami i prześladowaniami ze strony środowiska – i to nie tylko pogańskiego, ale także wewnątrzkościelnego – w którym żyją chrześcijanie<sup>21</sup>). Ten ucisk jest nazwany „wielkim”, ponieważ może okazać się próbą decydującą (a tym samym ostateczną): presja środowiska, w którym żyją chrześcijanie, może dojść w pewnym momencie do swojego zenitu, zmuszając ich do radykalnego wyboru. W ten sposób chrześcijanie upodabniają się do swojego Mistrza, który w swojej

<sup>19</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 220.

<sup>20</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 341–342.

<sup>21</sup> O tych zagrożeniach zewnętrznych i wewnątrzkościelnych w Apokalipsie pisaliśmy w: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 105–119.

śmierci na krzyżu – jako „jedyń sprawiedliwy”, „Bóg wcielony” – przeżył „wielki ucisk”<sup>22</sup>. Ucisk zatem towarzyszy całemu życiu chrześcijan i słuchający tego przesłania mają na niego patrzeć z perspektywy uczniów Jezusa, którzy, aby być Mu wierni, będą musieli nieustannie zderzać się z kontrastami i prześladowaniami. Ostateczne zwycięstwo należy jednak do nich.

2) „[...] i opłukali swe szaty, i wybielili je we krwi Baranka”. Płukanie i wybielanie szat jest odniesione do krwi Baranka. Akcent zostaje położony na ich działanie. Być może w geście tym jest zawarta aluzja do starotestamentowego rytu oczyszczenia, wymaganego do tego, aby stanąć przed Bogiem (por. Wj 19,10.14; 29,4). Płukanie i wybielenie szat dokonuje się we krwi Baranka, która w Apokalipsie (1,5; 5,9; 7,14; 12,11; 19,13) wskazuje nie tylko na śmierć Jezusa, ale na cały akt zbawczy dokonany przez Niego w misterium paschalnym. Oznacza ona zbawczą siłę i moc śmierci Jezusa, która staje się narzędziem wybielającym, wprowadzającym chrześcijan w witalność Zmartwychwstałego<sup>23</sup>. W kontekście wszystkich tekstów z Apokalipsy, mówiących o krwi Jezusa, jasno widać, że chrześcijanie są z jednej strony biernymi odbiorcami daru zbawienia wysłużonego przez Jezusa (1,5; 5,9), którzy jednak powinni aktywnie zaangażować się w ten dar. W paradoksalnej metaforze „wybielania we krwi” (zanurzenie we krwi raczej powinno zabarwić niż wybielić tkaninę), zostają ukazani ci dochodzący do zwycięstwa („białe szaty”) przez aktywne uczestnictwo w zbawczej śmierci Jezusa i przyjęcie wielkiego daru zbawienia zrealizowanego w Jego krwi. Oni nie zwyciężają dzięki samym sobie, ale dzięki krwi Baranka, która uzdalnia ich (daje moc, energię) do zwycięstwa. Należałoby zwrócić uwagę jeszcze na jeden szczegół: czynności opłukiwania i wybielania są wyrażone w czasie przeszłym dokonanym (aoryst), co może sugerować, że odnoszą się one do jakiś konkretnych wydarzeń z życia chrześcijan. Nie można wykluczyć w tym obrazie – uwzględniając obecność w Apokalipsie jej liturgicznego i sakramentalnego wymiaru<sup>24</sup> – aluzji do chrztu świętego, traktowanego zarówno jako oczyszczenie, jak i zanurzenie w śmierci Jezusa, które prowadzi i uzdalnia (daje moc) do nowego życia, tzn. przyjęcia życia samego Jezusa za swój sposób egzystowania<sup>25</sup>. Nie

<sup>22</sup> Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo*, 165.

<sup>23</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 264.

<sup>24</sup> Na ten temat pisał Pierre Prigent (*Apocalypse et liturgie*).

<sup>25</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 346.

jest także wykluczona w tym miejscu aluzja zarówno do Eucharystii, czy w ogóle całego życia sakramentalnego (według nas autor Apokalipsy – podobnie jak autor Ewangelii św. Jana – zakłada istnienie rozbudowanego życia sakramentalnego we wspólnocie chrześcijańskiej), jak i do całej współpracy wierzącego z łaską Chrystusa, która wypływa z Jego misterium paschalnego. Chrześcijanie nie są jednak biernymi odbiorcami tej łaski, ale jej aktywnymi współpracownikami przez wiarę, nawrócenie, udział w życiu sakramentalnym Kościoła<sup>26</sup>. Konsekwencją takiego sposobu życia (tekst grecki w 7,15 mówi *dia touto*, tzn. „dlatego też”, „z tego powodu”) jest ich bycie w niebie („są przed tronem Boga i służą mu dniem i nocą”). Są oni mieszkańcami nieba, przebywającymi nieustannie w obecności Boga i uczestniczącymi w kulcie Nowej Jerozolimy (por. Ap 22,3). Bóg jak Beduin, który udziela na pustyni gościny, rozbija namiot (gr. *skēnōsei*) dla zbawionych. Jest to obraz troski i wspólnoty ze zbawionymi, nawiązujący do Namiotu Spotkania na pustyni (Wj 25,8; 29,42-46; 40,34) czy przebywania w świątyni (1 Krl 8,10-13). Kryje się w tym obrazie idea obecności Boga pośród swego ludu. Można spojrzeć na ten tekst także w świetle Ez 37,26-27, gdzie w perspektywie Nowego Przymierza mówi się o wiecznym zamieszkaniu Boga pośród ludu. Ten obraz jest niejako preludium do wizji z Ap 21,3, gdzie rzeczywistość Nowej Jerozolimy zostaje opisana za pomocą obrazu namiotu (gr. *skēnē*): „Oto namiot [zazwyczaj tłumaczony jako „przybytek”] Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi, ich Bogiem”. Bycie z Bogiem jest celem życia wierzących. Jest to możliwe tylko i wyłącznie dzięki wcieleniu i w konsekwencji całemu paschalnemu misterium Jezusa. To On jest tym, w którym Bóg rozbił namiot pośród swego ludu, jak czytamy w J 1,14: „A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot [gr. *eskēnōsen*] pośród nas, i oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką jedyny w swoim rodzaju u Ojca [ma], pełnia łaski i prawdy”. W Jezusie, który jako „Pełnia Łaski i Prawdy”, jest pełnym uobecnieniem łaskawości, dobroci, miłości i miłosierdzia Boga („łaska”) oraz pełnią Jego objawienia („prawda”), Bóg zamieszkuje pośród ludu – sam Jezusa staje się Nową Świątynią Boga<sup>27</sup>. W ten sposób zamieszkanie Boga z ludźmi, zapowiadane

<sup>26</sup> Tak już w 1908 r. pisał Henry B. Swete (*The Apocalypse of St. John*, 103).

<sup>27</sup> Szeroko na ten temat zob. Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 139–170; Kotecki, „Słowo stało się ciałem”, 29–53.

w Starym Testamencie i zrealizowane w Jezusie Chrystusie, osiągnie swoją pełnię w niebie<sup>28</sup>. Baranek będzie ich pasterzem, który poprowadzi ich do „źródeł wód życia”. Jan ma na myśli pełnię życia (życie wieczne), którym jest sam Bóg (por. Jr 2,13; 17,13)<sup>29</sup>. Takie przedstawienie Baranka przypomina obrazy Boga (por. Rdz 49,24; Iz 40,11; Jr 3,15; Ez 34,11-31; Na 3,18; Ps 23,1-2). W Ez 34,23 Bóg objawia się jako ten, który będzie pasł swój lud przez swojego sługę Dawida (przyszłego Mesjasza). Ten obraz wpasowuje się idealnie w przedstawienie prezentowane przez Jana: „Lew z pokolenia Judy” (Mesjasz) jest Barankiem – Pasterzem. Konsekwencją wszystkich działań Boga i Baranka będzie pozbawienie zbawionych wszelkich niedogodności życia (pragnienie, upał, ła). To, co było ich udziałem w ich ziemskim życiu, a co sugeruje partykuła „już więcej” (gr. *eti*), dojdzie całkowicie do swego kresu. W życiu tych, którzy osiągnęli niebo, dokonuje się Pascha. Tak jak lud na pustyni po wyjściu z Egiptu cierpiał głód i pragnienie, zaspokojone przez Boga, tak teraz dokonuje się wyjście pod wodzą Baranka. On jednak nie spełnia roli Mojżesza, ale tak jak Bóg, wyprowadza z niewoli, żywi ten lud, poi, aby doprowadzić go do nowej Ziemi Obiecanej – do nieba. Jan w całym tym obrazie bardzo twórczo odmalowuje przecinanie się działań Boga i Baranka, aby w ten sposób słuchający nabrali pewności, że jest to działanie Jedyne Boga<sup>30</sup>.

To, co wspólnota przeżywa słuchając tych obrazów, staje się preludem do tego, co stanie się ich udziałem na końcu księgi (Ap 21–22). Dla dzisiejszych czytelników jest jasne, że ci opisani w 7,9-17 mają już udział w rzeczywistości Nowej Jerozolimy. Wchodząc jednak w doświadczenie zgromadzenia liturgicznego, które po raz pierwszy słucha przesłania, cały obraz jest przedsmakiem „wieczności”, ma wzbudzić w nich tęsknotę za stanem opisanym w tym, co przed chwilą usłyszeli. Otrzymują oni w tych wierszach bardzo głębokie uzasadnienie dla ich chrześcijańskiego życia. Ma ono być od samego początku ukierunkowane – przez konkretne wybory ich życia, zwłaszcza ten jeden, tj. nieustanne upodobnianie się do Chrystusa – na znalezienie się w sytuacji wielkiego tłumu.

<sup>28</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 267.

<sup>29</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 352.

<sup>30</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 350.



## Siódma pieczęć (8,1-5)

**8,1** Gdy [Baranek] otworzył siódmą pieczęć, nastąpiła w niebie cisza {Za 2,17; Ha 2,20; Sof 1,7; Mdr 18,14} na około pół godziny. **2** I zobaczyłem siedmiu aniołów {Ap 8,6; 1,4; 4,5; Tb 12,15; Mt 24,31}, którzy stali przed Bogiem i dano im siedem trąb {Joz 6,4,6}. **3** Przybył też inny anioł {Ap 10,1; 18,1} i stanął na ołtarzu {Ap 14,18; Am 9,1; Wj 30,1.3}. Trzymał złotą kadzielnicę {Ap 5,8; Wj 30,7}. Da-

no mu dużo kadzidła, aby je złożył razem z modlitwami {Tb 12,12} świętych na złotym ołtarzu przed tronem. **4** Dym kadzidła wraz z modlitwami świętych wzniósł się z ręki anioła do Boga. **5** Anioł wziął kadzielnicę {Kpł 16,12}, napełnił ją ogniem {Ap 14,18} z ołtarza i rzucił na ziemię {Ez 10,2}, a powstały gromy, głośy, błyskawice i trzęsienie ziemi {Ap 4,5; Iz 29,6}.

Tekst z Ap 8,1-5 rozpoczyna sekcję trąb. W tekście tym jesteśmy świadkami otwarcia siódmej pieczęci, którego konsekwencją jest cisza zapadająca na pół godziny (8,1) oraz pojawienie się siedmiu aniołów z trąbami (8,2). Sekcja trąb jest zawartością siódmej pieczęci<sup>31</sup>. Z tym obrazem ściśle łączy się akcja liturgiczna „innego anioła” (8,3-5), po której następuje właściwa sekcja trąb (8,7–11,14). Scena w świątyni niebiańskiej, opisana w 8,2-5, staje się preludem do całej sekcji trąb, podobnie jak liturgia przedstawiona w 4,1–5,14 jest wstępem teologicznym do drugiej części Apokalipsy i zarazem wstępem literackim – przez motyw Baranka i zamkniętego na siedem pieczęci zwoju – do właściwej sekcji pieczęci<sup>32</sup>. Cisza, która trwa „jakby pół godziny” przywołuje przejście od transcendencji do immanencji: cisza realizuje się w niebie (strefa transcendencji) i ma ograniczony czas trwania na ziemi – pół godziny w immanencji<sup>33</sup>. W tej ciszy Jan widzi siedmiu aniołów. Ich liczba wskazuje na pełnię. Są oni, tak jak inni aniołowie, wysłannikami Boga, mającymi do spełnienia określoną misję. Cisza przygotowuje słuchacza na słuchanie, bycie uważnym na to, czego za chwilę będzie świadkiem. Zostanie ona przerwana dopiero w 8,5. „Inny anioł” rozpoczyna uroczyste sprawowanie liturgii, w której kluczową rolę odgrywają modlitwy świętych, tj. chrześcijan, które docierają do samego Boga (ruch wstępujący). On z kolei odpowiada (ruch zstępujący): „Wziął

<sup>31</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 331.

<sup>32</sup> Aune, *Revelation 6–16*, 545.

<sup>33</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 326.

anioł kadzielnicę, napełnił ją ogniem z ołtarza i rzucił na ziemię”, w wyniku czego na ziemi powstają: gromy, głosy, błyskawice i trzęsienie ziemi. Te cztery fenomeny atmosferyczne towarzyszą w Apokalipsie objawianiu się Boga (4,5; 11,19; 16,18-21). Symbolizują one przesłanie Boże, towarzyszące historii ludzkiej. Trzęsienia ziemi – obok gradobicia, o którym mówi się w 11,10 – są także symbolami kary, będącej skutkiem negatywnej oceny przez Boga tej części ludzkości, która zamyka się na Jego obecność, żyjącej tylko i wyłącznie w perspektywie horyzontalnej (w Apokalipsie tacy ludzie są nazywani „mieszkańcami ziemi”)<sup>34</sup>. Kara jest objawieniem działania Boga. Cała ta scena jest niczym innym jak opisem kontynuacji historii zbawienia, w której Bóg objawia się w słowie i wydarzeniach wewnętrznie ze sobą powiązanych (hebr. *dabar*).

Baranek, łamiąc kolejne pieczęcie zwoju, objawia słuchającym sens całej historii. Ludziom nieustannie będą towarzyszyły wojny, głód, zarazy, niesprawiedliwość społeczna *etc.*, chrześcijanie będą nieustannie prześladowani (bezpośrednio lub w sposób zakamuflowany), wszystko jednak zmierza do konkretnego celu, do Dnia Pańskiego (Boga i Baranka), który dla jednych będzie dniem sądu (unicestwienia), dla innych dniem ocalenia. Tego ostatniego doświadczą ci, którzy nieustannie otwierają się w swoim życiu na ożywiające działanie Boga, wypływające z paschalnego misterium Jego Syna, „Baranka jakby zabitego”. To On jest gwarantem dojścia do nieba.

---

<sup>34</sup> Na ten temat zob. Kotecki, „Mieszkańcy ziemi w Apokalipsie św. Jana”, 251–285.



## Aktywna bliskość Boga w historii (Ap 8,6–11,19)

**W** Ap 8,6 rozpoczyna się właściwa sekcja trąb. Zatrąbienie każdego z siedmiu aniołów zapowiada obecność samego Boga, doświadczaną w konkretnych wydarzeniach. Ostatnia trąba (11,15) wraz z trzecim „biada” (11,14) rozpoczyna już następną sekcję, której przedmiotem staną się trzy znaki (11,15–16,16). Cała wizja zdominowana jest przez dwa motywy literackie: czynność trąbienia (8,6.7.8.10.12.13; 9,1.13; 10,7; 11,15) i wyrażenie „trzecia część” (8,7.8[2×].10.11.12[5×]; 9,15.18). Podkreślają one zarówno rozwój całej sekcji, jak i jej jedność<sup>1</sup>. To drugie wyrażenie, wskazujące na ograniczone skutki dokonującego się zniszczenia (jest ono jednak większe niż to, które towarzyszyło otwieraniu pieczęci; tam mówiło się o „czwartej części ziemi”; Ap 6,8), ukazuje miłosierdzie samego Boga<sup>2</sup>. Cała nić narracyjna pozornie zostaje przerwana przez opis inwestytury prorockiej wizjonera z Patmos (10,1-11) oraz wizję dwóch świadków (11,1-13). Schemat towarzyszący pojawieniu się pierwszych sześciu trąb jest podobny: najpierw dźwięk trąby, a potem wystąpienie kolejnych plag. Trzy ostatnie trąby są ściśle związane z kolejnymi trzema „biada”. Dźwięk trąb jest konkretnym znakiem, który w tekstach prorockich i wczesnym judaizmie wskazywał na przyjście Dnia Pańskiego (Dnia YHWH) – dnia sądu Boga (Za 1,14-16; 9,14; 4 Ezdr 6,23), w literaturze wczesnochrześcijańskiej był zaś zapowiedzią powrotu Chrystusa (1 Tes 4,16; Mt 24,31; 1 Kor 15,52; *Didache* 16,6). Dźwięk kolejnych trąb objawia aktywną bliskość Boga w hi-

<sup>1</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 334.

<sup>2</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 183.

storii ludzkiej<sup>3</sup>. Katakлизmy towarzyszące dźwiękowi czterech pierwszych trąb dotyczą środowisko, natomiast plagi, które pojawiają się na dźwięk czwartej i piątej trąby dosięgają bezpośrednio ludzi.

## **Cztery pierwsze trąby (8,6-13)**

**8,6** A siedmiu aniołów {Ap 8,2} z siedmioma trąbami przygotowało się, aby zatrąbić {Ap 8,7.8.10.12; 9,1.13; 10,7; 11,15}. **7** Ten pierwszy zatrąbił. Powstał grad {Wj 9,23-25; Ez 38,22; Jl 3,3; Syr 39,29} i ogień zmieszane z krwią, i spadły na ziemię, a trzecia część ziemi {Ap 9,15; Ez 5,2.12; Za 13,9} została spalona, trzecia część drzew została spalona i cała trawa zielona została spalona {Mdr 16,22}. **8** I drugi anioł zatrąbił {Ap 8,6}. Do morza została wrzuciona jakby wielka góra {Jr 51,25} płonącego ognia, a jedna trzecia morza stała się krwią {Ap 16,3; Wj 7,20}. **9** I zginęła w morzu jedna trzecia część żyjących stworzeń i jedna trzecia statków została zniszczona. **10** I trzeci anioł zatrąbił {Ap 8,6}, a spadła z nieba wielka gwiazda {Ap 9,1; Iz 14,12; Dn 8,10} płonąca jak pochodnia, i spadła na jedną trzecią rzek i na źródła

wód {Ap 16,4}. **11** A nazwa gwiazdy brzmi Piołun {Jr 9,14; 23,15}, i jedna trzecia wód zamieniała się w piołun, a wielu ludzi umarło od tych wód, ponieważ były gorzkie {Wj 15,23}. **12** I czwarty anioł zatrąbił {Ap 8,6; 16,8}. Została porażona jedna trzecia słońca i jedna trzecia księżyca {Ap 6,12n} oraz jedna trzecia gwiazd, aby jedna trzecia z nich została zaciemniona {Wj 10,21; Am 8,9} i aby dzień – podobnie i noc – przez jedną trzecią nie był jasny. **13** A zobaczyłem i usłyszałem jednego orła lecącego przez środek nieba {Ap 14,6}, który mówił donośnym głosem: „Biada, biada, biada {Ap 9,12; 11,14; 12,12} mieszkającym na ziemi {Ap 3,10; 6,10; 11,10; Iz 24,17; 26,21; Oz 4,1} z powodu pozostałych głosów trąb trzech aniołów, którzy mają zatrąbić” {Ap 9,1.13; 11,15}.

Cztery pierwsze trąby (8,6-13) ukazują straszliwe plagi, które dotyczą środowisko czy naturę. Są rodzajem katastrofy ekologicznej<sup>4</sup>. Pojawiające się plagi na pewno – przynajmniej w jakimś stopniu – były znane pierwszym odbiorcom Apokalipsy. Pierwsza plaga, która niszczy część ziemi, drzew i całą trawę, przypomina siódmą plagę egipską (Wj 9,23-27). Grad, ogień, krew są w Biblii przedstawiane jako narzędzie Bożej pomsty (Syr

<sup>3</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 341.

<sup>4</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 199.

39,29; Jł 3,3; Iz 30,30). Katakлизм towarzyszący drugiej trąbie (zamiana morskich wód w krew i zabicie mieszkających tam istot) odpowiada pierwszej pladze egipskiej, opisanej w Wj 7,20-21. Trzecia plaga dotyka wody słodkie i przypomina część pierwszej plagi egipskiej. Nazwanie gwiazdy, która spadła na wody, piołunem, czyli imieniem ziela charakteryzującego się niezwykle goryczą, być może przywołuje obrazy ze Starego Testamentu (Jr 9,14; 23,15), w których piołun był symbolem goryczy sądu Boga i kary. Czwarty katakлизм dotyka ciał niebieskich. Odpowiada on dziewiątej pladze egipskiej (Wj 10,21-23).

Po czwartej trąbie zostaje opisane pojawienie się orła (8,13), którego głos jest tak donośny, że dociera do wszystkich mieszkańców ziemi. Orzeł staje się niejako łącznikiem między niebem (on leci w najwyższym punkcie firmamentu) i ziemią (jego przesłanie jest przeznaczone dla ziemi). W swoim orędziu zapowiada kolejne nieszczęścia, które zrealizują się w trzech kolejnych trąbach i będą związane z zapowiadany przez niego potrójnym „biada” („zgroza”, „strach”), a dotkną „mieszkańców ziemi”, tj. tych, którzy nie są wierni Chrystusowi i zamykają się na jakikolwiek pierwiastek nadprzyrodzony (Boży) w swoim życiu<sup>5</sup>. Trzykrotne „biada” przywodzi na myśl przestrogi zawarte w innych księgach biblijnych (por. Syr 2,12-14; Am 5,16.18; Iz 1,4). Wszystkie plagi przypominają konkretne, cykliczne katakлизmy naturalne, dotyczące środowisko na przestrzeni dziejów. Pierwsi odbiorcy Apokalipsy mogli doświadczyć ich na własnej skórze czy też o nich słyszeć<sup>6</sup>. W kontekście współczesnej ekologii plagi wydają się zaznaczać jakąś wrogość między „niebem” a ziemią. „Niebo” niszczy ziemię i naturę. Ten kierunek interpretacyjny nie jest jednak właściwy. Tekst ten pobudza raczej słuchaczy do pytania, czy te wydarzenia niosą jakieś przesłanie od Boga, czy pobudzają do refleksji i odpowiedzi na pytanie, po co człowiek ich doświadcza. W Apokalipsie rozwiązanie tej kwestii znajduje się w wersektach Ap 9,20-21, które wskazują na celowość wszystkich plag, również tych związanych z piątą i szóstą trąbą<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Na temat „mieszkańców ziemi” w Apokalipsie zob. Kotecki, „Mieszkańcy ziemi w Apokalipsie św. Jana”, 251–285.

<sup>6</sup> Zob. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 182–188.

<sup>7</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 198.

## Trąba piąta i pierwsze biada (9,1-12)

**9,1** I piąty anioł zatrąbił {Ap 8,6; 16,10}. I zobaczyłem gwiazdę z nieba {Ap 8,10}, która spadła na ziemię. Dano jej klucz do studni otchłani {Ap 9,11; 20,1; 11,7; 17,8; 20,3}. **2** I otworzyła studnię otchłani, a wzniósł się dym {Wj 19,18; Rdz 19,28} ze studni, jak dym z wielkiego pieca i zostało zaciemnione słońce {Jl 2,10} i powietrze od dymu ze studni. **3** Z dymu wyszła szarańcza {Wj 10,12; Mdr 16,9} na ziemię i dano jej taką moc, jaką na ziemi mają skorpiony. **4** I powiedziano jej, aby nie niszczyła ani ziemskiej trawy, ani jakiegokolwiek rośliny czy drzewa {Ap 7,3}, lecz tylko ludzi, którzy nie mają pieczęci Boga na czołach {Ez 9,4.6}. **5** Pozwolono jej, aby ich nie zabijała, ale męczyła ich przez pięć miesięcy. Męczarnia spowodowana przez nią jest jak męczarnia wywołana przez skorpion, gdy ukłuje człowieka. **6** W owych dniach ludzie będą pra-

gnąć śmierci {Hi 3,21; Jr 8,3}, a ona ich nie dotknie. Będą chcieli umrzeć, a śmierć ucieknie od nich. **7** A szarańcza z wyglądu podobna była do koni {Hi 39,19n; Jl 2,4n} przygotowanych do bitwy. Na ich głowach jakby wieńce podobne do złota, a ich pyski jak ludzkie twarze. **8** Miały grzywy jak włosy kobiet, a ich zęby jak zęby lwów {Jl 1,6}. **9** Miały też torsy jak żelazne pancerze, a odgłos ich skrzydeł jak odgłos wielu rydwanów konnych {Jl 2,5} galopujących do bitwy. **10** I mają ogony oraz żądła podobne do skorpionów, a w ogonach ich jest moc {Ap 9,19} wyrządzania szkody ludziom przez pięć miesięcy. **11** Mają nad sobą króla {Ap 9,1}, anioła otchłani {Hi 26,6; 28,22; Ps 88,12; Prz 15,11}, którego imię po hebrajsku brzmi Abaddon, a po grecku Apollyon. **12** Jedno biada odeszło. Oto jeszcze dwa biada przyjdą potem {Ap 8,13}.

Piątej trąbie, która współgra z pierwszym „biada”, towarzyszy pojawienie się gwiazdy spadającej na ziemię i otrzymującej klucz do studni „Otchłani” („Czeluści”). W Biblii i judaizmie gwiazdy były identyfikowane z istotami nadprzyrodzonymi, zwłaszcza aniołami (Sdz 5,20; Hi 38,7; Dn 8,10; 1 Hen 23,1-3). Jednak „spadająca gwiazda” bardziej wskazuje na „złe byty anielskie”, demona (1 Hen 86,3; 88,1; 90,24; Jud 13) lub samego Szatana (1 Hen 86,1; Łk 10,18). W tekście greckim czynność wręczenia klucza Otchłani jest wyrażona w stronie biernej, którą można zinterpretować jako *passivum theologicum* czy *divinum* – tzn. podmiotem czynności jest sam Bóg, co ukazuje Go jako Pana historii, któremu żadne wydarzenie nie wymyka się spod kontroli. Jest to obraz zgodny z całym przesłaniem Biblii. Zostaje w ten sposób doprecyzowane to, co już wyraża sam dźwięk trąby: Bóg ze swoją

aktywnością w historii jest bliski. Tylko Bóg może mieć absolutną władzę nad wszystkim. Słowo „otchłań” to tłumaczenie greckiego wyrazu *abyssos*, oznaczającego nieskończoną głębię, cały dolny poziom świata widzianego jako trzypiętrowa struktura (podziemie, ziemia, niebo), do którego – logicznie ujmując – musiał prowadzić pionowy korytarz, rodzaj studni<sup>8</sup>. Otchłań pozostaje zamknięta, stąd demony nie mogły szkodzić ziemi. Wręczenie kluczy zmienia całą sytuację. Otchłani nie należy mylić z Szeolem (gr. *Hades*), krainą zmarłych. Otchłań w Apokalipsie jest miejscem zesłania złych duchów (por. 11,7; 17,8; 20,1.3), podobnie jak w Łk 8,31 czy 2 P 2,4. W ten sposób otchłań staje się symbolem całej negatywności demonicznej, nad którą władzę ma demon (ma klucze do otchłani), jednak ta władza znajduje się zawsze pod kontrolą samego Boga.

Otworzeniu studni towarzyszy pojawienie się dymu (Otchłań musi być pełna ognia), który w opowiadaniach biblijnych zarówno towarzyszy teofaniom (Wj 19,18; Iz 4,5; 6,4), jest symbolem gniewu Boga (2 Sm 22,9; Ps 18,9), jak i charakteryzuje los grzeszników (Ps 37,20; Mdr 5,14). W naszym tekście symbolizuje on raczej uwolnione złe moce. Z dymu wychodzi szarańcza, czyli duże, latające owady, przypominające koniki polne, które na Bliskim Wschodzie często niszczyły uprawy i doprowadzały do klęski głodu. W samej Biblii szarańcza jest zawsze symbolem zniszczenia. Przywołuje ona ósmą plagę egipską (Wj 10,12-20). Szarańcza jednak otrzymuje moc, jaką mają skorpiony. Zatem jej działanie, skierowane normalnie przeciw uprawom, nie odpowiada jej naturze. Jest ono obrócone przeciw tym, którzy nie przynależą do Boga (nie mają pieczęci Boga na czołach). Moc szarańczy jest jednak ograniczona. Jej ukłucia nie są śmiertelne, chociaż ich bolesność i trwanie (5 miesięcy) powoduje, że ci, którzy ich doświadczają, pragną śmierci, ale jej nie otrzymują. Ograniczoność (ją symbolizuje liczba pięć) tej katuszy wskazuje, że nie jest to kara ostateczna, ale ma raczej charakter upomnienia czy lekarstwa niebiańskiego<sup>9</sup>. Działanie szarańczy znajduje się pod panowaniem Boga (orzeczenia „dano jej”, „powiedziano jej” w tekście greckim to *passiva theologica*). W wierszach 7-11 znajduje się detaliczny opis szarańczy. Przypomina ona wojsko, o czym świadczą

<sup>8</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 187; Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 235.

<sup>9</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 188.



formuły zaczerpnięte z języka batalistycznego: „jak konie gotowe do ataku”, „pancerze żelazne”, „wielokonne wozy, pędzące do boju”. Sam ich wygląd (oblicze ludzi, włosy kobiet, zęby lwa) przypomina jakąś hybrydę, która wymyka się spod schematów natury<sup>10</sup>. Wojsko szarańczy podlega także pewnej hierarchii. Na jej czele znajduje się „anioł otchłani”, którego imię po hebrajsku brzmi *Abaddon* (jest to rzeczownik, który znaczy „całkowite zniszczenie”), po grecku zaś *Apollyōn* (jest to imiesłów czasu teraźniejszego od czasownika *apollyō* [„niszczyć, dewastować”] i dlatego imię to można tłumaczyć jako „Niszczyciel”, „ten, który ciągle niszczy”). To przejście w tekście od rzeczownika do imiesłowu jest znaczące: rzeczywistość związana z otchłanią – *abaddon* – w kontakcie z historią ludzką staje się działającą, konkretną siłą destrukcyjną – *apollyōn*<sup>11</sup>. „Anioł otchłani” w Apokalipsie ma charakter demoniczny. Szarańcza jawi się w ten sposób jako demoniczne wojsko, którego działanie – zgodnie zresztą z myśleniem biblijnym (Bóg jest widziany jako pierwsza przyczyna wszystkiego, także klęsk, plag, których jednak bezpośrednią przyczyną są moce zła i żywioły) – jest dopuszczone przez Boga<sup>12</sup>.

## **Szósta trąba i drugie biada (9,13-21)**

**9,13** I szósty anioł zatrąbił {Ap 8,6; 16,12}. I usłyszałem jeden głos z czterech narożników {Wj 27,2} złotego ołtarza {Ap 14,18; Wj 30,1-3; 40,5}, który stał przed Bogiem, **14** mówiący do szóstego anioła z trąbą: „Uwolnij czterech aniołów {Ap 7,1} skutych nad wielką rzeką Eufkrat” {Ap 16,12; Rdz 15,18; Pwt 1,7; Joz 1,4}. **15** Zostali uwolnieni czterej aniołowie przygotowani na tę godzinę, dzień, miesiąc i rok, aby zabić jedną trzecią ludzi {Ap 9,18; 8,7-12}. **16** I usłyszałem ich liczbę: liczba wojska

konnego wynosiła dwie miriady miriad {Ap 7,4}. **17** I tak zobaczyłem w widzeniu konie i ich jeźdźców, mających pancerze w kolorze ognia, hiacyntu i siarki, a łby koni podobne były do łbów lwów. Z ich pysków wydobywał się ogień, dym i siarka {Hi 41,10-12}. **18** Od tych trzech plag zginęła jedna trzecia ludzi {Ap 9,15}: od ognia, dymu i siarki, wychodzących z ich pysków. **19** Bowiem moc tych koni była w ich pyskach i w ich ogonach {Ap 9,10}, ponieważ ich ogony są podobne do węży:

<sup>10</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 202.

<sup>11</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 363.

<sup>12</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 237.

mają głowy, którymi kęsają. **20** Pozostali zaś ludzie, którzy nie zginęli od tych plag, nie odwrócili się {Ap 16,9.11} od dzieł swoich rąk {Iz 2,8; 17,18; 2 Mch 5,12} i nie zaprzestali kłaniać się demonom oraz idolom {1 Kor 10,20; Pwt 32,17; Ps 95,5} ze złota, srebra, brązu, kamienia

i drewna {Iz 2,20; Dn 5,4.23; Ps 115,4-7; 135, 15-17}, które ani nie mogą widzieć, ani słyszeć, ani chodzić. **21** I nie odwrócili się od swych morderstw ani od swych czarów, ani od swojej rozpusty, ani od swoich kradzieży {Wj 20,13-15; 2 Krl 9,22; Na 3,4; Rz 1,29}.

Szósta trąba współgra z drugim biada, stąd cała ta część Apokalipsy rozciąga się od 9,13 aż do 11,14. Realizacja drugiego biada wypełnia się jednak w pojawieniu się w 9,15-21 diabelskiej konnicy, „szwadronu śmierci”. Cała scena zostaje wprowadzona w 9,13-14. Pojawienie się plagi nie zostaje przywołane bezpośrednio dźwiękiem szóstej trąby, co raczej jest konsekwencją dochodzącego z nieba głosu, który można utożsamić z głosem samego Boga. Ten głos stanowi dalszą część odpowiedzi Boga na modlitwy chrześcijan, o których była mowa w 8,3-4. Celem działania Boga jest przywrócenie sprawiedliwości. Jest ono rodzajem *mišpat* (rozprawy sądowej) Boga nad ludzkością. Głos ten zwraca się z rozkazem do anioła, który dopiero co przed chwilą zatrąbił, aby uwolnił „czterech aniołów, skutych nad wielką rzeką Eufrat”. Aniołowie ci pełnią rolę podobną do tej związanej z „aniołem otchłani”: prowadzą do boju demoniczną konnicę, która ma za zadanie zabić trzecią część ludzkości. Liczba cztery, która wyraża pewną całość (w Biblii mówi się o czterech wiatrach, czterech narożnikach ziemi), wskazuje na powszechny zasięg ich działania. Ich związek z rzeką Eufrat, która w Biblii wyznaczała granicę Ziemi Obiecanej (Rdz 15,18; Pwt 1,7; Joz 1,4) i była związana z regionami, z których wyruszały na podbój Izraela wrogie i niszczycielskie wojska, wskazuje na charakter ich działania. Ci aniołowie zła pozostają jednak – podobnie jak to było w przypadku plag i działania szarańczy – na służbie Bożego sądu. Te siły są potężne. Zostają przedstawione pod postacią ogromnej – wprost niewyobrażalnej – liczebnie konnicy („dwie miriady miriad”, czyli dwieście milionów). Ich wygląd przypomina jakieś hybrydy: 1) kolory pancerzy jeźdźców – odpowiadające kolorom ognia (jaskrawo czerwony), hiacyntu (sino-niebieski) i siarki (żółty), które spotkać można także przy opisie miejsca wiecznego potępienia (piekła), czyli „jeziora gorejącego ogniem i siarką” (20,10; 21,8), gdzie swoje ostateczne miejsce znajdzie Szatan – sugeruje ich ścisły związek

## *Aktywna bliskość Boga w historii (Ap 8,6–11,19)*

z siłami demonicznymi czy szatańskimi; 2) łby koni są porównane do łba lwa, zwierzęcia uważanego w starożytności za najgroźniejszego drapieżnika; 3) ich ogony, przypominające jadowite węże, które czynią szkodę, z jednej strony podkreślają niszczycielski charakter całej konnicy, z drugiej zaś – zwracając uwagę na ich głowy oraz na fakt, że właśnie w nich znajduje się ich destrukcyjna siła – każą na ten obraz spojrzeć w kluczu symbolicznym. Głowa jest symbolem inteligencji, myślenia, zatem w obrazie tym należałoby widzieć symbol ich zaplanowanej strategii zniszczenia<sup>13</sup>.

Ustęp Ap 9,20-21 dostarcza klucza do zrozumienia celu pojawienia się straszliwych plag na ziemi (nie tylko tej związanej z szóstą trąbą, ale także z poprzednimi): wydarzenia związane z sześcioma pierwszymi trąbami można potraktować jako aktywność terapeutyczną Boga w stosunku do tych, którzy poddali się tradycyjnemu bałwochwalstwu (oddawanie czci bożkom – wytworom ludzkich rąk – oraz niemoralne postępowanie). Celem pojawienia się wszystkich plag jest doprowadzenie ludzkości do odwrócenia się od bałwochwalstwa i zwrócenie się do jedyne Boga (9,20), który jawi się jako Pan wszechświata. To działanie Boga przypomina bardzo *riħ* prorockie, jest rodzajem oskarżenia ludzkości przez Boga, który pragnie okazać jej miłosierdzie w celu doprowadzenia jej do nawrócenia. Opis wszystkich sześciu trąb i wydarzeń z nimi związanych jest jednocześnie zaproszeniem skierowanym do każdorazowych słuchaczy, aby dokonać refleksji nad własnym życiem, aby je przemyśleć<sup>14</sup>. W świetle „sześciu trąb” Apokalipsa raz jeszcze jawi się jako księga „teologii historii”<sup>15</sup> i prawdziwe proroctwo, które w Biblii nie jest „telewizją przyszłości, lecz nade wszystko interpretacją znaków czasu rozsianych w teraźniejszości, odkrywaniem Bożego działania w ludzkich losach, promieniowaniem wieczności i zbawienia na historię, w której żyjemy”<sup>16</sup>.

W kontekście wskazania na celowość działania Boga w historii, opisanej w 9,2-21, zostaje przedstawiona nowa inwestytura prorocka Jana z Patmos (10,1-11), która kończy się wezwaniem: „Trzeba, abys znowu prorokował...” (10,11), po czym zostaje opisana wizja dwóch świadków – proroków (11,1-13).

<sup>13</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 194.

<sup>14</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 209.

<sup>15</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 209.

<sup>16</sup> G. Ravasi, *Apokalipsa*, s. 7.

## Otwarta księżeczka (10,1-11)

**10,1** I zobaczyłem innego potężnego anioła {Ap 8,3; 5,2}, schodzącego z nieba. {Ap 18,1; 20,1} Ubrany [był] w obłok {Wj 13,21}, a nad jego głową była tęcza {Ap 4,3}. Jego twarz podobna była do słońca {Ap 1,16}, a jego stopy do słupów ognia. **2** W swojej ręce miał otwartą księżeczkę {Ap 10,8; Ez 2,9}. Swoją prawą nogę postawił na morzu, lewą zaś na ziemi. **3** I krzyknął donośnym głosem {Ap 18,2; 1 Sm 7,10; Oz 11,10; Am 3,8; 1,2}, tak jak ryczy lew. Gdy krzyknął, odpowiedziało swoim grzotem siedem gromów {Jr 25,30; Ps 29,3n}. **4** Kiedy zaś odpowiedziało siedem gromów, miałem zamiar pisać, ale usłyszałem głos {Ap 10,8; 14,2.13; 18,4} z nieba: „Zapieczętu j to {Ap 22,10; Dn 8,26; 12,4.9}, co powiedziało siedem gromów, i nie zapisuj tego”. **5** Anioł, którego widziałem stojącego na morzu i na ziemi, podniósł swoją prawą rękę w kierunku nieba {Pwt 32,40; Dn 12,7} i przysiągł na Żyjącego na wieki wieków {Ap 4,9}, **6** który stworzył niebo i to, co w nim jest, i ziemię {Rdz 14,19.22; Wj 20,11; Ne 9,6; Ps

146,6; Dz 4,24} i to, co na niej jest, oraz morze i to, co w nim się znajduje: „Już nie będzie zwłoki, 7 lecz w dniach, gdy odezwie się siódmy anioł {Ap 15,1; 17,17} i zacznie trąbić {Ap 11,15}, wypełni się tajemnica Boga {1 Kor 15,51n}, tak jak ogłosił swoim sługom, prorokom” {Ap 11,18; Jr 7,25; 25,4; Dn 9,6.10; Am 3,7; Za 1,6}. **8** A głos, który usłyszałem z nieba {Ap 10,4} znowu rozmawiał ze mną i rzekł: „Idź, weź otwartą księżeczkę {Ap 10,2} z ręki anioła, stojącego na morzu i na ziemi”. **9** Poszedłem do anioła, mówiąc mu, aby dał mi księżeczkę. Powiedział mi: „Weź i zjedz ją {Ez 2,8; 3,1-3}. Poczujesz gorycz w twoim żołądku, ale w ustach twoich będzie słodka {Jr 33,9} jak miód” {Ps 119,103}. **10** Wziąłem księżeczkę z ręki anioła i zjadłem ją {Ez 2,8; 3,1-3}, a była w moich ustach jak słodki miód. Kiedy ją zjadłem mój żołądek napełnił się goryczą. **11** Powiedział mi: „Trzeba, abyś znowu prorokował {Jr 25,30; Ez 25,2} o ludach, narodach, językach i wielu królach” {Ap 5,9; Jr 1,10; Dn 3,4}.

W 10,1-11 możemy wyróżnić dwie sceny: ukazanie się innego anioła (10,1-7) oraz samą inwestyturę prorocką Jana (10,8-11). Pierwsza scena jest odmalowana jako objawienie się samego Boga przez pośrednika – potężnego innego anioła (nie jest to zatem jeden z aniołów „siedmiu tręb”). Jego wygląd wskazuje na teofaniijny charakter całej sceny: 1) jego szatę stanowi obłok, który był nieodłącznym elementem w teofaniach, w samej zaś Apokalipsie towarzyszy ostatecznemu przyjsciu Jezusa (1,7; 14,14) i jest znakiem wchodzenia transcendencji w świat ludzi; 2) tęcza przywołuje

## *Aktywna bliskość Boga w historii (Ap 8,6–11,19)*

zarówno tę z Rdz 9,12-17, która była symbolem przymierza i miłosierdzia Boga, jak i tę, która otacza tron Boga w Ap 4,3; 3) oblicze porównywane do słońca koresponduje z obliczem Jezusa z 1,16; 4) nogi jak słupy ognia przypominają stopy Jezusa z 1,15. W kontekście tego, co zostało powiedziane, nie wydaje się rzeczą konieczną poszukiwanie w opisanym aniele konkretnej postaci, np. Archanioła Gabriela, leczy chodzi raczej o zobaczenie w nim kogoś, kto symbolizuje i interpretuje aktywną obecność Jezusa zmartwychwstałego w historii<sup>17</sup>. Trzyma on w swojej prawej dłoni „otwartą książeczkę” (rozwinęty mały zwój), symbolizującą nic innego jak przesłanie, które ma dotrzeć do wspólnoty chrześcijańskiej i zostać przez nią zinterpretowane. Jest to przesłanie prorockie, jak to wynika z wersetu 11. Głos anioła jest porównywany do ryku lwa. Takie skojarzenie spotykamy w Oz 11,10; Am 1,2; 3,8, gdzie prorocy odnoszą go do głosu samego Boga. W przyrównaniu głosu anioła do ryku lwa mielibyśmy zatem jeszcze jeden „boski element”, który łączy w sobie przerażenie ze strony tych, którzy jej doświadczają (podobną reakcją powoduje ryk lwa), z jej tajemniczym charakterem (misterium), tak jak tajemnicza i niezrozumiała pozostaje dla ludzi „mowa” lwa<sup>18</sup>. Gest postawienia prawej nogi na morzu, a lewej na ziemi symbolizuje panowanie anioła nad kosmosem, stąd niektórzy badacze – uwzględniając pozostałe rysy anioła, upodabniające go do Chrystusa zmartwychwstałego z 1,9-21 – chcą widzieć w tej postaci Chrystusa anielskiego<sup>19</sup>. Wydaje się jednak, że obecność wszystkich elementów teofanijnych i chrystofanijnych służy jedynie podkreśleniu związku anioła z samym Bogiem i Jezusem, jego bezpośredniego pochodzenia sprzed majestatu Boga, jego przychodzenia jako jakiegoś rodzaju wszechmoc Boga<sup>20</sup>.

W czasie przekazywania Janowi tajemniczego objawienia rozlega się huk siedmiu grzmotów, które są głosem samego Boga, na co wskazują teksty ze Starego Testamentu (Wj 19,19; 1 Sm 7,10; 2 Sm 22,14; Hi 37,2-5). Liczba siedem może wskazywać na pełnię tego, co Bóg pragnie przekazać ludziom. To jednak przesłanie powinno zostać zamknięte (zapieczętowane), w prze-

<sup>17</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 381.

<sup>18</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 197.

<sup>19</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 246.

<sup>20</sup> Por. Carrell, *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, 137.

ciwieństwie do przesłania zawartego w książeczce. Być może odnosi się ono do finału całego planu Boga<sup>21</sup>.

Anioł składa uroczystą przysięgę na Boga Stworzyciela, której towarzyszy gest podniesienia prawej ręki ku niebu (jego nogi już znajdowały się na ziemi i morzu). Dotyczy ona bliskości spełniania się tajemnicy Boga, ujawnionej wcześniej prorokom, a wśród nich Janowi. Cała scena jest wzorowana na tej z Dn 12,5-7. Objawienie tajemnicy Boga będzie miało miejsce, kiedy zabrzmi siódma i ostatnia trąba. W takim kontekście cała wizja powraca do tematu otwartej książeczki, trzymanej w prawej ręce anioła, która – jak to wynika z wersetu 11 – zawiera przyszłe proroctwa księgi. Wizjoner z Patmos otrzymuje prawdopodobnie od samego Boga polecenie wzięcia książeczki od anioła. To, co następuje po tym nakazie, przypomina w opisie scenę z Ez 3. Intencja tekstu wydaje się być jasna. Jan zostaje przedstawiony jako prorok na wzór Ezechiela. Całe proroctwo jest zaś dziełem Boga. Gest zjedzenia książeczki symbolizuje przyswojenie i przyjęcie treści proroctwa, które jest zarówno gorzkie (bolesne), jak i słodkie, jak miód (w Księdze Ezechiela zwój zjedzony przez proroka był tylko słodki jak miód). Całą scenę kończy wezwanie do prorokowania: „Trzeba, abys znowu prorokował o ludach, narodach, językach i wielu królach”. Początkowe „trzeba” (gr. *dei*) sugeruje zarówno nieuniknioną konieczność prorokowania, jak i wpisanie proroctwa w plan samego Boga, zaś „znowu” (gr. *palin*) podkreśla, że mamy do czynienia z odnowioną misją czy ponowną inwestyturą prorocką Jana. Samą treść proroctwa można interpretować dwojako, uwzględniając znaczenie zastosowanego w tym tekście greckiego przyimka *epi*: może to być proroctwo „o”, tzn. „dotyczące” „ludów, narodów, języków i wielu królów”, bądź też „przeciw” wymienionym kategoriom, które wskazują na powszechny zasięg tego proroctwa. W 5,9 mówiło się o „plemionach i językach, i ludach, i narodach”. Trzy kategorie: „ludy, narody i języki” można spotkać w Księdze Daniela (np. 3,4; 5,19). W Apokalipsie zostaje dodana (bądź też zastępuje słowo „plemiona” z 5,9) kategoria „wielu królów”. Proroctwo będzie uderzało we władzę (być może ówczesnych cesarzy).

---

<sup>21</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 384.

## Dwaj świadkowie (11,1-14)

**11,1** I została dana mi trzcina podobna do pręta mierniczego {Ap 21,15; Ez 40,3} ze słowami: „Powstań i zmierz świątynię Boga {Ap 7,15}, ołtarz {Ap 14,18} i tych, którzy oddają w niej pokłon. **2** Dziedzinec zewnętrzny świątyni {Mt 4,5} pomiń i nie mierz go, ponieważ został wydany poganom {Za 12,3; Ps 79,1; Iz 63,18; Łk 21,24}. Będą deptać miasto święte przez czterdzieści dwa miesiące {Ap 12,6}. **3** Dwom moim świadkom {Ap 11,10; J 8,17} pozwolę, aby ubrani w wory {2 Krl 19,2; Iz 37,2}, prorokowali przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni. **4** Oni są dwoma drzewami oliwnymi {Za 4,3.11.14} i dwoma świecznikami stojącymi przed Panem ziemi. **5** A jeśli ktoś chce ich skrzywdzić, z ich ust wychodzi ogień {2 Sm 22,9; Jr 5,14}, który trawi ich nieprzyjaciół. I jeśli ktoś zechce ich skrzywdzić, powinien tak zgiąć {Ps 97,3; 2 Krl 1,10}. **6** Mają oni moc zamykania nieba, aby nie padał deszcz w dniach ich prorokowania {1 Krl 17,1; Jk 5,17}, mają także władzę nad wodami, aby zamienić ją w krew {Wj 7,17.19; 1 Sm 4,8} i porazić ziemię każdą plagą, kiedy tylko zechcą. **7** A kiedy dokończą swoje świadectwo, wówczas Bestia {Ap 13,1; 17,8; Dn 7,3} wychodząca z otchłani {Ap 9,1} wyda im wojnę, zwycięży ich i zabije {Ap 12,7.17; 13,7; 16,14; 19,19; Dn 7,21}.

**8** Ich zwłoki zaś [leżeć będą] na placu Wielkiego Miasta {Ez 11,6; Jr 22,8}, które symbolicznie zwie się Sodoma {Iz 1,9n; Ez 16,46.49} i Egipt {Jl 4,19}. Tam również został ukrzyżowany ich Pan. **9** A [przedstawiciele] ludów, plemion, języków i narodów {Ap 5,9} będą oglądać ich zwłoki przez trzy i pół dnia i nie pozwolą złożyć ich zwłok do grobu {Ps 79, 2n}. **10** A ci, którzy mieszkają na ziemi {Ap 8,13}, będą radować się i cieszyć nad nimi {J 16,20; Ps 105,38}, i podarunki posyłać będą sobie nawzajem, ponieważ ci dwaj prorocy udreńczyli tych, którzy mieszkają na ziemi. **11** Po trzech i pół dniach duch życia od Boga wszedł w nich i stanęli na równe nogi {Ez 37, 5.10}, a wielki strach {Rdz 15,12; Wj 15,16; Ps 105,38} padł na tych, którzy na nich patrzyli. **12** I usłyszałem donośny głos z nieba {Ap 4,1}, który powiedział do nich: „Wstąpcie tutaj!”. I wstąpili do nieba na obłoku {2 Krl 2,11}, a ich wrogowie patrzyli na nich. **13** W tej godzinie nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi {Ap 11,19; Ez 38,19n} i zawałiła się jedna dziesiąta miast. W trzęsieniu ziemi zginęło siedem tysięcy ludzi. Ci zaś, którzy pozostali przy życiu zlekli się i oddali chwałę Bogu nieba {Ap 16,11; Dn 2,18n; Jon 1,9; Ezd 1,2}. **14** Drugie biada odeszło. Oto wkrótce nadejdzie trzecie biada {Ap 8,3}.

Całe opowiadanie rozpoczyna się poleceniem zmierzenia świątyni Boga (z pominięciem dziedzińca zewnętrznego, czyli dziedzińca pogan) oraz

wzmianką, że Miasto Święte będzie deptane przez pogan przez czterdzieści dwa miesiące. Jaki sens ma to polecenie, zważywszy na fakt, że w czasie spisywania Apokalipsy świątynia, jak i cała Jerozolima, leżała już od co najmniej 20 lat w gruzach? Świątynia była dla chrześcijan (wspólnoty pochodzącej zarówno z Żydów, jak i pogan, którzy pomnażali w ten sposób rzesze Nowego Izraela – Kościoła) symbolem Kościoła jako wspólnoty czczącej Boga (1 Kor 3,16-17; 2 Kor 6,16; Ef 2,19-22; 1 P 2,5). Czynność mierzenia oznacza symbolicznie ocalenie, zachowanie i utwierdzenie. Ma ona objąć także ludzi, którzy przynależą do Boga. Cały ten obraz symbolizuje opiekę ze strony Boga. Jest zapewnieniem, że Kościoła nie spotka los zdeptanej przez pogan Jerozolimy (Miasta Świętego). Czas owego deptania jest określony jako 42 miesiące, czyli trzy i pół roku czy tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni. Wszystkie te liczby spotykamy w księdze: Jerozolima jest deptana przez 42 miesiące (11,2), dwaj świadkowie prorokują 1260 dni (11,3), Niewiasta – symbolizująca Kościół – znajduje protekcję na pustyni przez 1260 dni (12,6.14); czas działania Bestii wychodzącej z morza wynosi 42 miesiące (13,5). W całej Apokalipsie liczby te wskazują na czas działania sił wrogich Bogu i Jego ludowi, ale zarazem na czas Kościoła<sup>22</sup>. Jest to czas popaschalny, znajdujący się pod znakiem opieki Bożej i szatańskich zagrożeń<sup>23</sup>. W takim kontekście zostają wprowadzeni na scenę dwaj świadkowie (11,3), którzy są symbolem Kościoła jako wspólnoty prorockiej<sup>24</sup>, a ich ukazanie się jest odpowiedzią na pośrednie pytanie, wynikające z nakazu prorockiego skierowanego do Jana w 10,11: co znaczy prorokować i jakie konsekwencje może mieć proroctwo? W narracji Ap 11,3-13 są używane różne czasy (przyszły, teraźniejszy, przeszły dokonany – aoryst), co może sugerować, że cała wizja ma charakter metahistoryczny i symboliczny zarazem. Oczywiście w historii egzegezy obraz dwóch świadków był różnie interpretowany. Jedne interpretacje patrzyły na nich w kluczu historycznym, jako na: 1) konkretnych proroków lub bohaterów ze Starego Testamentu (Enoch i Elias, Mojżesz i Elias; Elias i Jeremiasz; eschatologiczni prorocy); 2) postaci z Nowego Testamentu (Piotr i Paweł, Szczepan i Jakub, Jakub i Jan – synowie Zebedeusza, Jan Chrzciel i Jezus);

<sup>22</sup> Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, 346.

<sup>23</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 347.

<sup>24</sup> Całą analizę Ap 11,1-13 zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 337–359.



3) arcykapłanów żydowskich Ananusa i Joshuę, zamordowanych przez Idumejczyków w 68 r. po Chr., których ciała pozostawiono w Jerozolimie bez pogrzebu. Inne interpretacje podkreślają symboliczny charakter tego obrazu i dostrzegają w dwóch świadkach: 1) Stary i Nowy Testament czy też Prawo i Proroków, których uosabiają Mojżesz i Eliasz; 2) wartości duchowe religii Izraela zachowane w dziewiczym stanie w chrześcijaństwie; 3) słowo Boga i świadectwo Jezusa Chrystusa, tj. starotestamentowe przesłanie prorockie i nowotestamentowe świadectwo apostołskie; 5) symboliczne przedstawienie Kościoła prorockiego<sup>25</sup>. Naszym zdaniem najwłaściwszą interpretacją jest ta ostatnia.

Główną czynnością świadków jest prorokowanie. Ich liczba – nawiązująca zresztą do wymogów prawa Mojżeszowego, aby oskarżenie opierało się na zeznaniu dwóch świadków (Lb 35,30; Pwt 17,6) – oznacza pełnię i prawdziwość ich prorocstwa. Ich strój (wory pokutne) może symbolicznie wskazywać na pokutny kerygmat prorocki, może jednak być także zewnętrznym znakiem ich wewnętrznego zerwania ze światem, w którym żyją. W ten sposób ich strój, dla patrzących na nich z zewnątrz, staje się on wezwaniem do nawrócenia<sup>26</sup>. Ich określenie jako „dwa drzewa oliwne i dwa świeczniki” jest wyraźną aluzją do Za 4,2-3, gdzie dwiema oliwkami byli Jozue i Zorobabel – budowniczości świątyni, określane w Za 4,14 jako namaszczeni. Dwaj świadkowie z Apokalipsy są także namaszczeni i przyrównani do dwóch świeczników. W części epistolarnej księgi mówi się o siedmiu świecznikach, będących symbolem powszechnego Kościoła. To porównanie ma za zadanie ukazać w dwóch świadkach Kościół głoszący pełne i prawdziwe świadectwo (stąd liczba dwa). Następnie są oni ukazani jako służby Boga („stoją przed Panem całej ziemi”). W Biblii „stać przed kimś” oznacza zarówno być w jego obecności, jak i być na jego służbie.

Sekwencja czynności, które dokonują dwaj świadkowie, nawiązuje do historii wielu proroków: Jeremiasza (Jr 5,14; Ap 11,5), Eliasza (1 Krl 17,1; 2 Krl 1,5-12), Mojżesza widzianego jako proroka (Wj 7,17.19-20). W takim przedstawieniu nie tyle chodzi o utożsamienie ich z konkretnymi postaciami historycznymi, co o podkreślenie ich relacji do Boga i ukazanie ich na

---

<sup>25</sup> Omówienie tych propozycji zob. w: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 337–342.

<sup>26</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 396.

wzór starotestamentowych proroków, którzy z punktu widzenia narracji, stają się modelami narracyjnymi. Adresatami ich proroctwa jest cały świat (pełnią swoją misję wśród „mieszkańców ziemi” – 11,10; pomiędzy „ludami, szczepami, językami i narodami” – 11,9).

W końcu dwaj świadkowie są przedstawieni jako męczennicy. Koniec ich ziemskiej wędrówki przypomina męczeństwo samego Chrystusa. Ich oprawcą i katem staje się Bestia wychodząca z otchłani, która w czasach współczesnych autorowi Apokalipsy była symbolem pogańskiego Imperium Rzymskiego, którego demoniczny czy szatański charakter autor podkreśla przez przywołanie właśnie obrazu Bestii. Jest to jednak obraz ponadhistoryczny, który symbolizuje jakąkolwiek władzę, mającą na celu otwartą lub utajnioną walkę z Bogiem i Jego ludem – Kościołem. Taka władza ma zawsze – według Apokalipsy – podłoże szatańskie. Zwłoki dwóch świadków zostają zbezczeszczone (nie pozwalają ich pochować) na placu Wielkiego Miasta, które „symbolicznie jest nazwane Sodoma i Egipt, gdzie również ich Pan został ukrzyżowany”. Sodoma i Egipt symbolizują w Biblii niemoralność (por. Iz 1,10; 3,9; Jr 23,14), ucisk ludu Bożego (Wj 1,11-14) oraz idolatrię (Iz 19,1; Ez 20,7). Stają się one paradygmatem (modelem) negatywności, który zrealizował się zarówno w Jerozolimie, gdzie został ukrzyżowany Jezus, jak i w Wielkim Mieście, która to nazwa w Apokalipsie odnosi się do Wielkiej Nierządnicy, symbolu społeczności wrogiej Bogu i jego ludowi (dla wspólnoty chrześcijańskiej czasów Jana Wielkie Miasto było utożsamiane z Rzymem). „Na poziomie symbolu wszystkie trzy społeczności – Rzym, Sodoma i Egipt – oznaczają radykalnie wrogi ludowi Bożemu i na wskroś zepsuty świat pogański”<sup>27</sup>. Śmierć dwóch świadków prowokuje powszechną radość, zadowolenie „mieszkańców ziemi” (to ci, którzy całe swoje życie ograniczają do horyzontalnego wymiaru egzystencji, którzy nie przynależą do Boga i nie chcą mieć z Nim nic wspólnego; ci, którzy ulegają bałwochwalstwu ekonomicznemu [konsumpcjonizm])<sup>28</sup>, dlatego że ich proroctwo – przez swoją prawdziwość – dało się całemu światu we znaki, było dla świata niewygodne. „Prorocy im przeszkadzali przez swoje słowo, dręczyli sumienia, niepokoili serca, burzyli sztuczny spokój,

<sup>27</sup> Sikora, „Jerozolima w Apokalipsie św. Jana”, 59.

<sup>28</sup> Na temat „mieszkańców ziemi” w Apokalipsie zob. Kotecki, „Mieszkańcy ziemi w Apokalipsie św. Jana”, 251–285.

sama ich obecność była potępieniem grzechu”<sup>29</sup>. Tryumf nad świadkami jest jednak pozorny i ściśle ograniczony w czasie. „Po trzech i pół dniach” to świadkowie odnoszą zwycięstwo. Mówi się o nich, że stanęli na nogi. Obraz ten przypomina Baranka stojącego z Ap 5,6, gdzie postawa stojąca wskazuje na Jego zmartwychwstanie. Nie chodzi w całym tym obrazie świadków o rzeczywistą śmierć i zmartwychwstanie jakichś konkretnych dwóch postaci historycznych, co raczej o przekazanie prawdy, że Kościół tylko pozornie wydaje się pokonany w swoim świadczeniu – prorokowaniu, że tylko pozornie jest zupełnie nieznaczący i pokonany, i dlatego zostaje potraktowany niegodnie. Wygrana sił wrogich Kościołowi nie jest w stanie powstrzymać misji prorockiej Kościoła.

Kościół jest nieustannie powołany do tego, aby przekazywać orędzie prorockie w świecie, zarówno w miejscach zepsucia (symbol Sodomy), prześladowania (symbol Egiptu), jak i wrogości antychrześcijańskiej („tam, gdzie ukrzyżowano ich Pana”). W świetle całej Apokalipsy Kościół przepowiada, że zbawienie jest tylko w Jezusie Chrystusie oraz że odrzucenie Go równe jest idolatrii, która prowadzi do wiecznego potępienia<sup>30</sup>.

Przerażenie, które towarzyszy obserwatorom ożywienia dwóch świadków (10,11b), nie ma nic wspólnego z bojaźnią Bożą. Jest raczej skutkiem poczucia niższości i całkowitej przegranej<sup>31</sup>. To przepowiadanie rzuca światło na całą egzystencję człowieka. Przeznaczeniem świadków (Kościół prorokującego) jest tryumfalne wejście do nieba. Zwycięstwo świadków (innymi słowy to, że mieli rację) staje się jednocześnie czasem wystąpienia trzęsienia ziemi, które jest znakiem interwencji Boga i Jego kary. Skutki tej interwencji są ograniczone: „dziesiąta część miasta runęła” (liczba dziesięć w symbolice arytmetycznej wskazuje na pewną ograniczoność). Podobnie – w tym konkretnym kontekście – liczba siedem tysięcy ludzi, którzy zginęli, może mieć także takie samo znaczenie (symbolicznie mogłaby wskazywać na powszechność [sama liczba siedem], jak i ogrom [tysiąc] kary). Ta ograniczoność kary może wskazywać na jej łagodność bądź częściowość działania Boga (nie jest to jeszcze koniec czasów), bądź też na profilaktyczny charakter aktywności Boga, która – w przeciwieństwie do opisów z 9,18

---

<sup>29</sup> Ravasi, *Apokalipsa*, 96.

<sup>30</sup> Kotecki, „Mieszkańcy ziemi w Apokalipsie św. Jana”, 273–274.

<sup>31</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 306.

i 16,11 – przynosi zamierzony skutek: „A pozostali ulegli przerażeniu i oddali chwałę Bogu”. Można mówić o prawdziwym nawróceniu: odwróceniu się od idolatrii i uznaniu prawdy o Bogu czy przyznaniu Jemu racji<sup>32</sup>. W ten sposób kończy się drugie biada, którego treścią – jeszcze raz to podkreślmy – było jednak to wszystko, co zostało opisane w 9,13-21.

## Siódma trąba (11,15-19)

**11,15** I zatrąbił siódmy anioł {Ap 10,7; 8,6}, a w niebie rozległy się donośne głosy, mówiące: „Nastąpiło nad światem królowanie Pana naszego i Chrystusa {Ap 4,11; Ab 21; Ps 22,29; 2,2; Dn 7,14}, i będzie królowała na wieki wieków” {Ps 10,16; Dn 2,44; 7,14}. **16** A dwudziestu czterech starszych {Ap 4,4} siedzących na tronach przed Bogiem padło na twarze i pokłoniło się Bogu {Ap 7,11}, **17** mówiąc {Ap 4,11}: „Dziękujemy Ci, Panie, Boże Wszechmogący {Ap 1,8; 4,8; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22; 2 Kor 6,18; 2 Sm 7,8; Am 3,13; 4,13}, Który jesteś i Który byłeś {Ap 1,4}, ponieważ użyłeś swej wielkiej mocy i zakrólowałeś {Ap 19,6}. **18** Rozgniewały się na-

rody {Wj 15,14; Ps 98,1; 46,7}, ale przyszedł Twój gniew {Ap 15,1; Jr 37,23} i czas sądzenia umarłych {Ap 20,12}, udzielenia zapłaty Twoim sługom: prorokom {Ap 10,7}, świętym, tym, którzy się boją Twego imienia {Ps 61,6; Mi 6,9}, małym i wielkim {Ap 19,5; 20,12; Ps 115,13}, oraz zniszczenia tych, którzy niszczą ziemię {Ap 19,2; Jr 51,25}. **19** W niebie została otworzona [przez Boga] świątynia Boga {Ap 15,5; 7,15} i Arka Jego Przymierza {2 Krl 8,1.6; 2 Mch 2,4-8} została ukazana [przez Boga] w Jego świątyni. Powstały błyskawice, głosy, grzmoty {Ap 4,5}, trzęsienie ziemi {Ap 11,13; 8,5; Iz 29,6} i wielki grad {Ap 16,21; Wj 9,24}.

Wiersz 11,14 kończy drugie „biada” i zapowiada zarazem nadejście – i to niezwłoczne, prędkie (gr. *tachy*) – trzeciego „biada”, które powinno być związane z dźwiękiem siódmej trąby. Przy dźwięku siódmej trąby powstają w niebie potężne głosy, które – tak jak w innych miejscach Apokalipsy – zapowiadają pojawienie się czegoś ważnego. Siódmej trąbie – w przeciwieństwie do dwóch poprzednich, związanych z podwójnym „biada” – nie towarzyszy jednak żadna plaga. Pozostaje zatem pytanie, co jest tematem trzeciego „biada”. W narracyjnej dynamice Apokalipsy ostatni element spośród siedmiu (np. siódma pieczęć) funkcjonuje jako

<sup>32</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 309.

przejsie do następcnej sekcji, w tym przypadku do „sekcji znaków”. Stąd można się spodziewać, że trzecie „biada” obejmuje to, o czym będzie się mówiło w sekcji znaków<sup>33</sup>, którą można tematycznie – jak zauważymy za chwilę – streścić jako: „Kościoł, triada antyboską i idolatria Bestii”<sup>34</sup>. Bestia z otchłani, jako antagonista Kościoła, została wprowadzona na scenę właśnie w historii dwóch świadków, natomiast sekcja znaków ukazuje jej działanie.

W 11,15 rozpoczyna się coś na kształt liturgii, w czasie której do chóru niebiańskich głosów (11,15) – bez doprecyzowania, do kogo one należą – dołącza się chór dwudziestu czterech starszych, reprezentujących – jak już zauważyliśmy – cały Lud Boży, jako pierwociny zbawionych (11,16-18). Tematem pierwszej pieśni (11,15) jest nastanie królestwa Boga, określanego jako „nasz Pan” oraz Jego Pomazańca – Chrystusa. Jest to wspólne panowanie nad światem, o czym świadczy liczba pojedyncza orzeczenia „będzie królować” (teocentryzm chrystologiczny). Z dźwiękiem siódmej trąby – zgodnie z zapowiedzią w 10,7 – miała zostać dopełniona tajemnica Boga czy tajemnica o Bogu (w zależności czy dopełniacz *tou theou* [„Boga”] w wyrażeniu „tajemnica Boga” potraktujemy jako dopełniacz podmiotowy czy przedmiotowy). Tą tajemnicą jest kosmiczne panowanie Boga i Jego Pomazańca (Jezusa Chrystusa). Cała pieśń zostaje wprowadzona orzeczeniem „nastalo” w czasie przeszłym dokonanym (gr. *egeneto*), natomiast o królowaniu mówi się w czasie przyszłym (gr. *basileusei*). W świetle Ap 12,10 panowanie Boga objawiło się historycznie w paschalnym misterium Jezusa, aktualizuje się nieustannie w historii ludzkiej po zmartwychwstaniu Jezusa i znajdzie swoje dopełnienie w rzeczywistości eschatologicznej, kiedy ostatecznie zostanie pokonany Szatan i wszystkie rzeczywistości z nim związane (Ap 19,11–20,10). Zatem w pierwszym przyjsciu Jezusa objawił się początek „tajemnicy Boga i o Bogu”, w misterium paschalnym zostało ukazane, kto jest prawdziwym królem świata, skutki tego zwycięstwa są jednak nadal niewidoczne, dlatego królowanie Boga i Baranka (z Duchem Świętym) musi się dopełnić na końcu czasów. Nie będzie to jednak jakieś nowe zwycięstwo, ale potwierdzenie zwycięstwa, które już się dokonało. Formuła „na wieki

---

<sup>33</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 409.

<sup>34</sup> Por. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 231.

wieków” bardzo przypomina tę z pieśni Mojżesza (Wj 15,18), która mówi o Bogu: „Pan jest królujący na wieki wieków i jeszcze”.

Tematem pieśni dwudziestu czterech starszych, którzy najpierw adorują Boga, jest dziękczynienie Bogu określonemu za pomocą tytułów znanych z innych tekstów księgi: „Pan, Bóg Wszechmogący” (por. 1,8; 4,8), „Ten, Który jest i Ten, Który był” (por. 1,4.8; 4,8). Powodem dziękczynienia jest objęcie przez Boga władzy i panowania. Objęcie władzy jest wyrażone za pomocą orzeczenia w *perfectum* („użyłeś” z dopełnieniem „swoją wielką moc”), czyli czasie wskazującym na czynność w przeszłości, której skutki trwają w teraźniejszości. Druga czynność wyrażona jest w czasie przeszłym dokonanym, który można tłumaczyć jako aoryst ingresywny (stąd tłumaczenie „zacząłeś królować”), jednak nie jest wykluczone, że odnosi się ona do konkretnego wydarzenia historycznego. Kontekst poprzedniego zdania, jak i paralelizm z Ap 12,10 pozwalają odnieść ją do paschalnego misterium Chrystusa, które zapoczątkowało prawdziwe królestwo Boga. Wszystkie rzeczywistości Bogu przeciwne zostały już pokonane w misterium paschalnym. To ono rozpoczęło jednocześnie czasy ostateczne, w których zostanie potwierdzone królowanie Boga<sup>35</sup>.

Do obwieszczenia królowania Boga zostaje dołączone przesłanie o sędzie Boga nad poganami („przyszedł Twój gniew i czas sądenia umarłych”, „zniszczenia tych, którzy niszczą ziemię”) oraz przywróceniu sprawiedliwości („udzielenia zapłaty Twoim sługom: prorokom, świętym, tym, którzy się boją Twego imienia, małym i wielkim”). Gniew pogan („rozniewały się narody”) jest opisem reakcji pogan na to wszystko, co zostało objawione o paschalnym misterium Jezusa, i rezultatem odrzucenia przez nich skutków całego misterium paschalnego (wyzwolenia od grzechu, śmierci i Szatana), a tym samym pozostania przy tym wszystkim, co człowieka zniewala, przy swoim idolatrycznym (pogańskim) sposobie życia. Odpowiedzią na gniew pogan jest gniew Boga. W Starym Testamencie łączył się on ściśle z dniem YHWH (por. Ez 7,19; So 1,18; 2,2-3). Gniew Boga wskazuje na Jego zaangażowanie się w zniszczenie całego zła, zorganizowanego w różnego rodzaju systemach ziemskich. Rezultatem gniewu Boga jest zniszczenie lub nagroda. Zniszczenie dotyczy tych, którzy „niszczą ziemię”. W świetle tekstu z 19,12 staje się jasne, że „niszczących ziemię” należy utożsamić

<sup>35</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 369.

z bałwochwalcami, a nie – jak może dzisiaj chcieliby ekolodzy – z dewastującymi przyrodę. Nagroda dotyczy zaś: proroków, świętych, tych, co się boją imienia Boga, małych i wielkich. Podobne kategorie ludzi spotkamy w 19,5 (oprócz proroków i świętych) jako adresatów wezwania do chwaleń Pana za zniszczenie Wielkiej Nierządniczy.

To wszystko, o czym mówi tekst, jest jasne i wiadome dla tych, którzy patrzą na wydarzenia historyczne z perspektywy nieba (dwudziestu czterech starszych). Dla Jana i słuchaczy przesłania, żyjących w konkretnych warunkach historycznych, w świecie zanurzonym w idolatrii, zdania te stają się Dobrą Nowiną o zwycięstwie Boga, które już się dokonało w paschalnym misterium Jezusa, chociaż jego skutków – z perspektywy ziemi – jeszcze nie widać. Jedno jest pewne – wygrana „świata” pogańskiego jest tylko pozorna. W ten sposób to przesłanie jest pełne nadziei.

Wiersz 11,19 wielu komentatorów traktuje jako przejście do następnej perykopy (12,1-18) i tym samym do sekcji znaków. Nie można jednak wykluczyć, że kończy on całą sekcję trąb. Zaczniemy od tej drugiej możliwości.

Wizjoner z Patmos po raz pierwszy mówi o świątyni Boga w niebie (jej istnienie można było założyć w Ap 4–5). Dzięki jej otwarciu przez samego Boga (*passivum theologicum* „została otworzona”) ma on możliwość zobaczenia jej – najbardziej sekretnej – zawartości, tj. Arki Przymierza Boga, która zostaje mu pokazana przez samego Boga (*passivum theologicum* „została ukazana”). Nowy Testament wspomina Arkę Przymierza jeszcze tylko w jednym tekście: Hbr 9,4. Według Wj 25 Arka miała być wzorowana na pierwowzorze niebiańskim, objawionym przez Boga. W świątyni Salomona była przechowywana w miejscu „Świątym Świętych” (1 Krl 8,6), dostępnym tylko dla nielicznych. W Starym Testamencie Arka stanowiła znak obecności Boga pośród ludu (por. Kpł 16,2), przypominała konkretną interwencję Boga w historii narodu wybranego, tj. wyprowadzenie z niewoli egipskiej, stąd była nazywana także Arką Świadectwa (Joz 4,16). Ukazaniu się Arki towarzyszą zjawiska atmosferyczne, które można spotkać także przy opisach teofanii, zwłaszcza tej synajskiej (Wj 19,16.19; 20,18). Cały wiersz można zatem potraktować jako teofanię Boga Przymierza. Nie chodzi jednak o Stare Przymierze, którego symbolem była Arka (w niej przechowywano, obok naczyń z manną i laski Aarona, kamienne tablice z przykazaniami; Pwt 10,2.5), ale o Nowe Przymierze zawarte we krwi Baranka (Jezusa Chrystusa). Wraz z wydarzeniem śmierci Jezusa na krzyżu,

której towarzyszyło rozdarcie się zasłony Przybytku oraz trzęsienie ziemi (Mt 27,51), rozpoczął się nowy kult, w którym materialna Arka Przymierza (*de facto* jej już nie było w przybytku za czasów Jezusa) zostaje zastąpiona przez samą obecność Boga.

W ten sposób ukazanie przez Boga Arki Jego Przymierza wpisuje się w kontekst poprzednich wierszy, opiewających królowanie Boga i Jego Pomazańca. Arka Przymierza ukazuje się jako rękojmia Nowego Przymierza między Bogiem i całą ludzkością. Tą rękojmią może być tylko Jezus Chrystus. W 11,15 autor mówił o panowaniu Boga i jego Pomazańca, potem koncentruje się znowu na samym Bogu, pośrednio mówiąc o Chrystusie. Być może na końcu powraca znowu do Pomazańca, który był realną obecnością Boga pośród swojego ludu. On spełnia rolę Arki Przymierza<sup>36</sup>.

Na zjawiska, które towarzyszą ukazaniu się Arki można patrzeć także jako na oznaki sądu. Te same fenomeny atmosferyczne będą towarzyszyły zniszczeniu Babilonii – Wielkiej Nierządnicy – Wielkiego Miasta (16,18-21), będącego wstępem do ostatecznego sądu, który zostanie dokonany przez Mesjasza zasiadającego na białym koniu (19,11). Teksty te jedynie mogą potwierdzić chrystologiczne znaczenie Arki.

Apokalipsa jest księgą, która zaprasza ciągle do dalszych poszukiwań. Nie sposób nie zauważyć pewnego podobieństwa pomiędzy Ap 11,19 a początkiem sekcji znaków. Są tylko trzy miejsca w Apokalipsie, w których Jan z Patmos, opisując swoje doświadczenie, mówi, że coś „zostało ukazane”. Po raz pierwszy w naszym tekście „została ukazana Arka Przymierza”, potem w 12,1 „został ukazany wielki znak” i w 12,3 „został ukazany inny znak”. Może Jan chciał ukazać całą sekcję znaków w kontekście Przymierza, które się zrealizowało w Jezusie Chrystusie i nieustannie uobecnia się w wygranych Boga w historii; stąd zjawiska atmosferyczne z końcowej części studiowanego wiersza pojawią się w Apokalipsie po raz ostatni na zakończenie sekcji znaków (16,18-21)<sup>37</sup>.

Przed całym zgromadzeniem liturgicznym słuchającym doświadczenia Jan z Patmos staje Bóg i Baranek z całą swoją aktywnością w dziejach świata, której jedynym celem jest doprowadzenie ludzi do spotkania z Bogiem. Całe ich działanie nie jest rodzajem zachcianki rozkapryszonego bóstwa,

<sup>36</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 374–375.

<sup>37</sup> Por. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 421.



### *Aktywna bliskość Boga w historii (Ap 8,6–11,19)*

ale ma wyraźny cel terapeutyczny, który ma pobudzić do refleksji tych, którzy go doświadczają. Całe przesłanie mówi bardzo jasno o kontekście, w jakim żyje wspólnota. Jest to kontekst całkowicie pogański, tj. przesiąknięty idolatrią różnego typu, wrogi wspólnotcie chrześcijańskiej. W takim kontekście przyszło żyć Kościołowi. Ma on być prorocki i z odwagą głosić prawdę o Bogu i o świecie, stając nieraz pod prąd tendencjom, modom, systemom, ideologiom tego świata, ryzykując nawet pozorne unicestwienie (ile razy w historii Kościoła był ogłaszany jego koniec). Przed wspólnotą słuchającą zostaje postawiona alternatywa: ocalenie, równające się niebu, albo unicestwienie, które – jak za chwilę w kolejnych odsłonach wspólnota będzie mogła zobaczyć – utożsamia się z wiecznym potępieniem.

# Kościół, antyboska trójca i idolatria Bestii (Ap 12,1–16,21)

Jak już zauważyliśmy, głos ostatniej trąby (11,15) wraz z trzecim „biada” (11,14) można uznać za rodzaj preludium do następnej sekcji księgi, zwanej „sekcją znaków” (12,1–16,16): znaku Niewiasty (12,1), znaku Smoka (12,3), znaku siedmiu aniołów trzymających siedem czas (pucharów) z plagami (15,1). Ostatnia czasza (16,17) wprowadza słuchacza do sekcji końcowej (16,17–22,5).

## Znak Niewiasty i znak Smoka (12,1-18)

**12,1** I wielki znak {Ap 12,3} ukazał się w niebie. Niewiasta {Iz 7,14} ubrana w słońce {Ps 104,2} i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z dwunastu gwiazd {Rdz 37,9}. **2** Jest w ciąży i krzyczy, cierpiąc bóle porodowe {Iz 26,17; 66,7; Mi 4,10} i męcząc się, aby urodzić. **3** I inny znak {Ap 12,1; 15,1} ukazał się w niebie. Oto wielki ognisty Smok {Ap 12,9; 13,2; 16,13; 20,2; Ez 29,3; Iz 27,1; 14,29}, z siedmioma głowami {Ap 13,1; Dn 7,7.24} i dziesięcioma rogami, a na jego głowach siedem diademów. **4** Jego ogon ciągnie jedną trzecią gwiazd {Ap 8,12} i zrzucił je

na ziemię {Dn 8,10}. Smok stanął przed niewiastą, która miała rodzić, aby gdy urodzi swoje dziecko, pożreć je. **5** I urodziła syna, mężczyznę {Ap 12,13; Iz 7,14; 66,7}, który będzie pasł wszystkie narody laską żelazną {Ap 2,27; Ps 2,9}. Jej dziecko zostało porwane do Boga i do Jego tronu. **6** Niewiasta uciekła na pustynię {Mt 2,13; 1 Krl 17,1-7; Oz 2,16}, gdzie Bóg przygotował jej miejsce, aby tam ją karmiono przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni {Ap 11,3; 13,5; 12,14}. **7** W niebie rozpętała się bitwa {Dn 10,13.21; 12,1; Jud 9}: Michał i jego aniołowie ruszyli, aby walczyć

ze Smokiem. Smok zaś i jego aniołowie {Mt 25,41} stanęli do bitwy {Ap 11,7}, **8** ale [Smok] nie miał mocy, tak że nie było już dla nich miejsca {Ap 20,11; Dn 2,35} w niebie. **9** I został zrzucony wielki Smok {Ap 12,3}, dawny Wąż {Ap 12,14; 20,2; Rdz 3,1.14nn}, zwany Diabłem i Szatanem {Ap 12,12; 20,2.10; Za 3,1n; Hi 2,1nn}, który zwodzi {Ap 20,7; Łk 10,18} cały zamieszkały świat {Ap 13,14}. Został zrzucony na ziemię, a z nim zostali zrzucony jego aniołowie {Ap 12,13}. **10** I usłyszałem donośny głos w niebie: „Teraz nastąpi zbawienie i moc {Ap 4,11}, królowanie naszego Boga {Ap 11,15} i władza Chrystusa {Mt 28,18}, ponieważ został zrzucony oskarżyciel naszych braci {Hi 1,9-11; 2,4n; Za 3,1; J 12,31}, ten, który oskarżał ich dniem i nocą przed Bogiem {Ap 6,11}. **11** Oni zaś pokonali go {Rz 8,37; 1 J 2,14} dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa {Ap 6,9}. Nie ukochali swojego życia aż do śmierci {Mt 16,25 par}. **12** Dlatego cieszcie się niebiosa {Ap 18,20; Pwt 32,43; Iz 44,23; 49,13; Ps 96,11} oraz ich miesz-

kańcy! Biada {Ap 8,13} ziemi i morzu, ponieważ Diabeł rozwścieczony zstąpił do was {Ap 12,8}, wiedząc, że ma mało czasu. **13** A kiedy Smok zobaczył, że został zrzucony na ziemię {Ap 12,9}, popędził za Niewiastą, która porodziła mężczyznę {Ap 12,5}. **14** A Niewieście zostały dane dwa skrzydła wielkiego orła {Ap 8,13; Wj 19,4; Iz 40,31; Ez 17,3.7}, aby poleciała na pustynię, na jej własne miejsce {Ap 12,6; Dn 7,25; 12,7}, gdzie jest karmiona przez czas, czasy i połowę czasu, z dala od Węża {Ap 12,9}. **15** Wąż wyrzucił za Niewiastą ze swej paszczy {Lb 16,30.32; Pwt 11,6} wodę jak rzekę, aby ją porwał nurt. **16** Ale Niewieście pomogła ziemia. Otworzyła swoją paszczę i pochłonęła rzekę, którą Smok wyrzucił ze swej paszczy. **17** Smok zaś rozwścieczył się na Niewiastę i wyruszył, aby stoczyć bitwę {Ap 11,7} z pozostałymi z jej potomstwa {Rdz 3,15}, z tymi, którzy praktykują przykazania Boga {Ap 14,12} i posiadają świadectwo Jezusa {Ap 6,9; 1 J 5,10}. **18** Stanął [Smok] na plaży morskiej.

Cała perykopa 12,1-18 ukazuje dwa znaki: znak Niewiasty (12,1-2) i znak Smoka (12,3-4). Wizja rozpoczyna się od „wielkiego znaku w niebie”<sup>1</sup>. Określenie tego znaku jako „wielki” podkreśla jego doniosłość i istotne znaczenie. Orzeczenie (dosł. „został ukazany”) wprowadzające wizję jest w stronie biernej (*passivum theologicum*), która wskazuje zarówno na Boga jako jej autora, jak i na jej teofanijny charakter<sup>2</sup>. To samo zostaje

<sup>1</sup> Po dokładną analizę tego znaku oraz znaku Smoka odsyłam do: Kotecki, „Niewiasta obleczona w słońce”, 257–274; Kotecki, „Szatan a Kościół – Ap 12”, 236–262.

<sup>2</sup> Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie*, 311.

zaakcentowane przez określenie miejsca wizji: „w niebie”, czyli w sferze transcendencji.

Identyfikacja Niewiasty idzie w dwóch kierunkach: eklezjologicznym i maryjnym (niektórzy egzegeci mówią o interpretacji eklezjalno-mariologicznej lub o interpretacji „między mariologią a eklezjologią”)<sup>3</sup>. Dla wspólnoty słuchającej pierwszym skojarzeniem mogła być historyczna Matka Jezusa, którą Ewangelista Jan w dwóch miejscach nazywa „Niewiastą” (J 2,4; 19,26). Cała jednak symbolika tego obrazu przekracza ramy takiej interpretacji. Apokaliptyczna Niewiasta jest ukazana jako związana z Chrystusem. Opis Niewiasty łączy w sobie dwa poziomy: niebiański i antropologiczny. Przypomina ona Królową Nieba. Jest ona przez Boga obleczona w słońce, które w języku symbolicznym wskazuje na transcendencję. Jest elementem przynależnym do samego Boga, stąd Niewiasta jest częścią świata właściwego Bogu. „Księżyc pod jej stopami” ukazuje ją jako tę, która panuje nad czasem (księżyc w Biblii nie miał raczej wartości symbolicznej, jest natomiast traktowany jako źródło światła, narzędzie odmierzania czasu i jego następstw). Ona jest ponad czasem, nie dotykają jej konkretne wydarzenia, chociaż jest zanurzona w czasie (księżyc jeszcze nie stracił swojej funkcji odmierzania czasu, co będzie miało miejsce – zgodnie z Ap 21,23 – w fazie eschatologicznej). Niewiasta jest rzeczywistością ponadczasową. Obraz „wieńca z gwiazd dwunastu” łączy w sobie symbolikę kosmiczną (gwiazdy) i arytmetyczną (liczba dwanaście). Sam wieniec w Apokalipsie jest symbolem otrzymanej już nagrody i zwycięstwa, które jest skutkiem zwycięstwa Chrystusa w Jego misterium paschalnym. (por. 2,10; 3,11; 4,4.10; 6,2; 14,14). W Apokalipsie liczba dwanaście – jak to już zostało podkreślone – wskazuje na lud Boży, zarówno Starego Testamentu (dwanaście pokoleń synów Izraela), jak i Nowego Testamentu („dwunastu apostołów Baranka”), który na poziomie eschatologicznym (należy wciąż pamiętać, że czasy ostateczne rozpoczęły się – według Apokalipsy – wraz z wejściem Jezusa Chrystusa na arenę dziejów) stanowi jeden powszechny lud Boży, uobecniony w Kościele. „Niewiasta obleczona w słońce” symbolizuje zatem Kościół widziany jako wspólnota wierzących, mająca charakter zarówno ziemski, jak i nadprzyrodzony (wspólnota ziemiska i transcendentna).

<sup>3</sup> Monografią, która najszerszej omawia historię interpretacji znaku Niewiasty jest: Far-kaś, *La “Donna” di Apocalisse 12*, 11–171.

Na poziomie antropologicznym cały opis koncentruje się na porodzie. Niewiasta jest ukazana w permanentnym stanie brzemienności, nieustannie odczuwając bóle porodowe, czemu towarzyszy jej krzyk (wszystkie czynności są wyrażone w czasie terażniejszym za pomocą imiesłowów: „mająca w łonie” [*en gastri echousa*]; „cierpiąca bóle porodowe” [*ōdinousa*]; „cierpiąca” [*basanidzomenē*]; i orzeczenia: „krzyczy” [*kradzei*]). Cały ten obraz znajduje swoje dopełnienie w 12,5, gdzie jest mowa o porodzie oraz zostaje określona tożsamość potomka, którym jest Chrystus – mesjański król (tekst Apokalipsy jest tutaj wyraźną aluzją do Ps 2,9)<sup>4</sup>. Na planie historycznym lud Boży Starego Przymierza wydał na świat Chrystusa dla zbawienia świata, a Lud Boży Nowego Przymierza – Kościół wydaje nieustannie na świat swojego Chrystusa, tzn. komunikuje Go, obwieszcza całemu światu poprzez swoje świadectwo prorockie<sup>5</sup>.

Przeciwno potomkowi Niewiasty występuje Smok (12,4), który jest drugim znakiem tej sekcji (samo słowo „inny” podkreśla z jednej strony jego odrębność od znaku Niewiasty, z drugiej zaś go przywołuje), a który później zostanie utożsamiony z „Wężem dawnym, który zwie się Diabeł i Szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię” (12,9)<sup>6</sup>. Wydaje się, że to właśnie Smok staje się głównym protagonistą Ap 12, a ustęp 12,3-4a można potraktować jako rodzaj jego prezentacji<sup>7</sup>. Najpierw Jan z Patmos mówi o „jakimś Smoku”: rzeczownik jest bez rodzajnika. W dalszej narracji słowo „smok” będzie zawsze poprzedzone rodzajnikiem (por. 12,4.7bis.9.13.16.17), staje się wtedy wiadomym, o jakiego Smoka chodzi. W obrazie tym można doszukać się aluzji zarówno do mitologii Bliskiego Wschodu, które na moment kreacji patrzą w kluczu walki jakiegoś bóstwa z siłami pierwotnego chaosu (walka Baala z Yam w mitologii kananejskiej, Marduka z Tiamat w mitologii mezopotamskiej), jak i do tych tekstów biblijnych, które czynność porządkowania przez Boga pierwotnego chaosu także określają jako walkę z potworami morskimi, np. z Lewiatanem (por. Hi 3,8; Ps 74,14; 104,26), Rahab (Hi 9,3; Ps 89,11; Iz 59,9) lub Tannin (Ez 29,3-5; 32,2-8). Hebrajskie

<sup>4</sup> Na temat tekstów przedstawiających w Apokalipsie Mesjasza zob. Kotecki, „Jezus jako Mesjasz”, 447–469.

<sup>5</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 153.

<sup>6</sup> Na temat Szatana w Apokalipsie zob. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*.

<sup>7</sup> Na temat Smoka w Apokalipsie zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 57–70.

imię Lewiatan i Tannin wersja grecka Biblii Hebrajskiej (LXX) oddaje w niektórych tekstach przez słowo „smok” (gr. *drakōn*; np. Wj 7,9-12; Hi 7,12; Ps 73,13; Iz 27,1). W Starym Testamencie pod imieniem „smok” kryją się także historyczni wrogowie Boga i Jego ludu. Egipt i jego faraonowie są opisywani jako smok Rahab (Iz 30,7; 51,9-10; Ps 87,4) lub Tannin (Ez 29,3-5; 32,2-8). Nabuchodonozor w Jr 51,34 jest przyrównywany do Tannina. Cud rozdzielenia Morza Czerwonego jest złączony ze zwycięstwem Boga nad smokiem (Ps 74,13-14). Również ostateczne (eschatologiczne) zwycięstwo Boga jest opisywane jako zwycięstwo nad Lewiatanem i Tanninem (por. Iz 27,1). Smok w tych wszystkich tradycjach jest uosobieniem kogoś wrogiego Bogu i jego ludowi. Ten obraz musiał być na pewno znany wspólnocie słuchającej.

Cały obraz powinien być interpretowany w kluczu symbolicznym. Smok jest barwy ognia, która jest typowa dla sił demonicznych (por. 6,4; 9,17). Ma „siedem głów”, które symbolizują pełnię (liczba siedem) jego witalności, potęgi, autorytetu i inteligencji. Na nich jest umieszczonych „siedem diademów”. Diademy są typowymi insygniami króla (por. 13,1; 19,12). Obraz ten może przywoływać ideę królewskości, może także wskazywać na działanie Smoka w historii, które realizuje się w centrach potęgi reprezentowanych przez królów (por. 17,12), czy wskazywać na charakter jego mocy: modus rządzenia podobny do sposobu władania historycznych królów. Smok na pewno chce stworzyć swoje królestwo. Jedynym prawdziwym królem w Apokalipsie jest Chrystus (1,5b; 19,16), dlatego na obraz „siedmiu diademów” można spojrzeć w kluczu uzurpacji władzy królewskiej przez Smoka. Kolejnym elementem jego wyglądu jest „dziesięć rogów”. Badacze dostrzegają tutaj aluzje do tekstów Dn 7,7.24, w których czwarta Bestia ma dziesięć rogów, interpretowanych jako alegoria następców Aleksandra Wielkiego. Sam róg jest symbolem potęgi, siły oraz królewskości. Liczba rogów wskazuje jednak na to, że siła ta jest ograniczona (por. 2,10). Poszczególne elementy opisu Smoka układają się w sposób asymetryczny i nawet jeśli Jan nie chce prowadzić słuchacza do obliczeń matematycznych, to jednak przez ten obraz prowokuje w słuchaczu spontaniczne poczucie pewnego nieuporządkowania czy chaosu<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Por. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, 138–139.

Gest zmiotania z nieba trzeciej części gwiazd może być symbolem przypisania sobie przez niego władzy do stworzenia nowego porządku w świecie (odwrócenie porządku ustanowionego przez Boga). Jest to próba naśladowania Stwórcy. Jest to próba całkowicie nieudana, stąd mówi się tylko o „trzeciej części gwiazd”. Cały opis koncentruje się na dwóch czynnościach Smoka: czyhaniu czy staniu na czatach („i stał przed mającą porodzić, aby skoro tylko porodzi”) oraz zniszczeniu potomka („aby pożreć jej dziecko”). Stanie na czatach jest podporządkowane zniszczeniu dziecka. Całe działanie Szatana jest ukierunkowane na wyeliminowanie z ziemi Chrystusa, jego rywala. Celem tej aktywności jest oddzielenie Kościoła (Niewiasty) od Chrystusa. Uczynienie go bezpłodnym, niezdolnym do komunikowania Jezusa światu. Bez Jezusa Kościół nie ma żadnego znaczenia i nie reprezentuje żadnego zagrożenia dla Smoka. Cały jednak wysiłek Szatana idzie na marne z powodu porwania narodzonego potomka Niewiasty do „Boga i Jego tronu”. W geście porwania – z uwagi na zastosowane *passivum theologicum*: „zostało porwane” (gr. *ērpasthē*) – można odkryć działanie samego Boga. Żadne działanie Smoka nie jest w stanie wyeliminować Chrystusa. Porwanie Chrystusa można utożsamić z momentem śmierci Jezusa na krzyżu, które jest jego zwycięstwem nad Szatanem<sup>9</sup>.

Następuje ucieczka Niewiasty przed atakiem Smoka na pustynię. Ten sam motyw zostanie podjęty w 12,14, stąd można mówić o jednej ucieczce Niewiasty. Za chwilę powrócimy do tego obrazu.

Cały ciąg opisu konfrontacji Smoka i Niewiasty (12,1-6.13-17) zostaje pozornie przerwany w 12,7-12. W apokalipcie (do tego nurtu należy także Apokalipsa św. Jana) to wszystko, co dzieje się na ziemi, ma swój odpowiednik w wydarzeniach rozgrywających się w niebie. Porwanie Mesjasza przed tron Boga (= Jego wywyższenie w męce, śmierci i zmartwychwstaniu) ma swój odpowiednik w walce Michała (w tradycji biblijnej księcia aniołów) ze Smokiem, która kończy się jego strąceniem na ziemię. Przesłanie jest jasne: całe misterium paschalne Jezusa jest zwycięstwem nad Szatanem, co zostanie potwierdzone w 12,10 chóralnym głosem mieszkańców nieba, tzn. tych, którzy pokonali w swoim życiu Szatana dzięki otwarciu się na energię, moc, łaskę, płynące z paschalnego misterium Jezusa („A oni pokonali go dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa”).

---

<sup>9</sup> Farkaš, *La “Donna” di Apocalisse 12*, 217–223.

Słuchacze tego przesłania muszą sobie jednak uświadomić, że miejscem działania Szatana staje się ziemia, gdzie jego aktywność skoncentruje się na nieustannym oddzielaniu ludzi od Boga. Smok jest w tym ustępie określony jako: „Wąż dawny”. W wyrażeniu tym jest zawarta wyraźna aluzja do Rdz 3,1-24: on jest reprodukcją czy uobecnieniem Węża kusiciela, który chce – podobnie jak w raju – stworzyć system życia całkowicie niezależny od Boga. Jego prawdziwa tożsamość wyraża się w dwóch imionach: Diabeł, które wskazuje na funkcję oddzielenia ludzi od Boga, oraz Szatan (transkrypcja grecka hebrajskiego terminu), podkreślające jego wrogość, która wyraża się w nieustannym oskarżaniu ludzi (w 12,10 zostanie on nazwany „oskarżycielem” [gr. *ho katēgōr*], który jest nieustannie „oskarżającym” [gr. *ho katēgorōn*]). Jego wrogie działanie polega na zwodzeniu, oszukiwaniu, wprowadzaniu w błąd, prowadzeniu na manowce (takie znaczenie ma czasownik *planaō*, od którego pochodzi imiesłów *planōn*). On jest nieustannym (imiesłów *planōn* jest w czasie teraźniejszym) zwodzicielem wszystkich ludzi („całej zamieszkałej ziemi”). W całej Apokalipsie jako zwodziciele – oprócz Szatana (20,3.8.10) – są przedstawieni jeszcze: prorokini Jezabel (2,20), druga Bestia (13,14; 19,20) oraz Babilonia – Wielka Nierządnicza (18,23). Zwodzenie ma doprowadzić ludzi do praktykowania stylu życia całkowicie zamkniętego na Boga. W swoim działaniu jest on zdeterminowany przez dwie sprawy: wielki gniew oraz świadomość ograniczoności czasowej swojego działania („wiedząc, że ma mało czasu”). Przesłanie całego obrazu dla wspólnoty słuchającej zdaje się być jasne: zwycięstwo jest pewne, ono już się dokonało w paschalnym misterium Jezusa; jedyną zaś rzeczą, która pozostaje do wykonania, jest zajęcie miejsca po właściwej stronie albo pozostanie po właściwej stronie<sup>10</sup>.

Powróćmy do ucieczki Niewiasty na pustynię. Pustynia, która w tradycji biblijnej była widziana z jednej strony jako miejsce śmierci, kuszenia, niewierności ludu (tradycje Pięcioksięgu), z drugiej zaś jako obszar idealnych relacji Boga ze swoim ludem (prorocy Ozeasz, Jeremiasz), jest ukazana jako miejsce właściwe dla Niewiasty–Kościoła („miejsce przygotowane przez Boga” w 12,4 staje się „jej miejscem” w 12,14). Jest to miejsce stałej protekcji ze strony Boga. Niewiasta jest tam karmiona nieustannie przez 1260 dni (w 12,14 jest to „czas i czasy, i połowę czasu”, który w świetle Dn 7,25; 12,7

<sup>10</sup> Por. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, 223.



zinterpretowany został jako trzy i pół roku, czyli 1260 dni, 42 miesiące). Liczba ta – jak już to zostało zauważone – wskazuje na czas Kościoła, gdy dostępuje on ochrony ze strony Boga i zarazem jest narażony na szatańskie ataki. W kluczu protekcji ze strony Boga należy też patrzeć na dar dwóch skrzydeł orła, dzięki którym Niewiasta zbiega na pustynię (12,14), a które stają się symbolem wyzwalającej mocy Boga, wymykającej się spod kontroli racjonalizmu<sup>11</sup>. Ta opieka Boga jest możliwa do weryfikacji tylko poprzez odwołanie się do wiary. Nie jest wykluczone w tym obrazie nawiązanie do tekstów z Wj 19,4; Pwt 32,11, w których działanie Boga wyprowadzającego Izraela z Egiptu i prowadzącego przez pustynie jest porównywane do lotu orła niosącego na swych skrzydłach pisklęta. Na pustyni Niewiasta jest także nieustannie żywiona przez Boga (użyte w tekście orzeczenie „jest żywiona” to *passivum theologicum*, natomiast czas terażniejszy podkreśla ciągłość czynności żywienia). Spontaniczne skojarzenia, które prowokuje ten tekst, to myśl o mannie na pustyni (Wj 16, Pwt 8,2n) czy pożywieniu, które otrzymuje na pustyni Eliasz (1 Krl 17,1-7). Cały ten obraz pokazuje, że Kościołowi nigdy nie zabraknie środków koniecznych do życia, podobnie jak nie zabrakło ich ludowi na pustyni czy Eliaszowi. Wspólnota słuchająca tych słów mogła sobie uświadomić, że tą życiową przestrzenią dla Kościoła, w jego konkretnej sytuacji „tu” i „teraz”, na pewno jest liturgia, zwłaszcza ta eucharystyczna, na której doświadcza ona zarówno opieki Boga, jak i otrzymuje moc do życia w świecie przenikniętym idolatrią<sup>12</sup>.

Czas Kościoła rozwija się także pod znakiem ataku Szatana, który chce go zniszczyć, i to w sposób niezwykle inteligentny. Wypuszczając ze swej gardzieli wodę, skierowuje swoją aktywność przeciwko pustyni, czyli naturalnej przestrzeni życia wspólnoty wierzących, powodując, że zaczyna się na niej wegetacja, i stwarza w ten sposób „pozorne złudzenie rajy na ziemi”<sup>13</sup>. „[...] całe działanie Szatana jest ukierunkowane na pozbawienie Kościoła czy wyrwanie go z tego środowiska [liturgii] po to, aby nie miał on kontaktu z Chrystusem zmartwychwstałym, którego aktualizująca

<sup>11</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 158–159.

<sup>12</sup> Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 389; Marino, *Custodire la parola*, 121; Kotecki, „Czy wspólnoty chrześcijańskie potrzebują jeszcze liturgii”, 41–64.

<sup>13</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 466.

obecność dokonuje się w liturgii<sup>14</sup>. Pochłonięcie wody przez ziemię jest kolejnym znakiem ochronnej interwencji Boga.

Reakcją Smoka na niepowodzenie w ataku na Niewiastę jest jego gniew oraz skierowanie jego wrogości przeciwko reszcie jej potomstwa, czyli chrześcijanom (Ap 12,17). Szatan nie może nic uczynić Kościołowi jako takiemu (wspólnocie ziemskiej i transcendentnej), dlatego żywi nadzieję, że może zwyciężać pojedynczych członków wspólnoty. W jaki sposób się to dokona? Wiersz 18: „I stanął [Smok] na plaży morskiej” stanowi przejście do rozdziału 13, w którym znajduje się odpowiedź na postawione pytanie. Trzy postacie: Smok, Bestia wychodząca z morza i Bestia wychodząca z ziemi są ściśle ze sobą powiązane. Stanowią szatańską triadę, którą można potraktować jako parodię Trójcy Świętej.

## Bestia wychodząca z morza na usługach Smoka (13,1-10)

**13,1** I zobaczyłem Bestię {Ap 11,7; Dn 7,3; Iz 27,1} wychodzącą z morza, z dziesięcioma rogami i siedmioma głowami {Ap 17,3.7.9.12.16; Dn 7,7.24}. Na jej rogach dziesięć diademów {Ap 12,3}, a na jej głowach imiona bluźniercze. **2** Bestia, którą zobaczyłem, była podobna do pantery. Jej łapy [były] jak u niedźwiedzia {Dn 7,4-6; Oz 13,7n}, zaś jej paszcza jak paszcza lwa. Smok przekazał jej swoją moc, swój tron oraz ogromną władzę {2 Tes 2,8n; Ap 2,13; 16,10}. **3** Jedna z jej głów [była] jakby śmiertelnie zraniona, ale śmiertelna rana została wyleczona {Ap 13,12.14}. Cała zaś ziemia podziwiała Bestię {Ap 17,8}. **4** I pokłonili się Smokowi za to, że przekazał Bestii władzę. Pokłonili się też Bestii {Ap 13, 8.12}, mówiąc: „Kto jest podobny do Bestii i kto może stoczyć z nią walkę?” {Wj

15,11; Ps 89,7}. **5** Zostały jej dane usta mówiące wielkie rzeczy {Dn 7,8.11.20} i bluźnierstwa oraz sprawowanie władzy przez czterdzieści dwa miesiące {Ap 11,2; 12,6}. **6** I otworzyła swoją paszczę dla bluźnierstw przeciwko Bogu {Dn 7,25; 11,36}, aby znieważyc Jego imię i Jego Dom, i tych, którzy mieszkają w niebie {Ap 21,3; 12,12}. **7** I pozwolono jej wszcząć walkę {Ap 11,7; Dn 7,8.21.25} ze świętymi i pokonać ich. Została jej dana władza nad każdym plemieniem, ludem, językiem i narodem {Ap 5,9}. **8** I oddali jej pokłon {Ap 13,4} wszyscy mieszkańcy ziemi {Ap 8,13}, ci, których imiona nie są zapisane od założenia świata w Księdze życia {Ap 3,5; Dn 12,1} zabitego Baranka {Ap 5,6}. **9** Jeśli ktoś ma ucho, niech usłyszy {Ap 2,7}: **10** „Jeśli ktoś [ma iść] do niewoli, do

<sup>14</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 161.

## *Kościół, antyboska trójca i idolatria Bestii (Ap 12,1–16,21)*

niewoli idzie {Jr 15,2; 43,11}. Jeśli ktoś ma być zabity mieczem, mieczem będzie za-

bity {Mt 26,52}. Tu jest wytrwałość i wiara świętych” {Ap 14,12; Łk 8,15}.

Cała wizja z Ap 13,1-10 koncentruje się na Bestii wychodzącej z morza<sup>15</sup>. Już samo jej wyłonienie się z morza, podobnie jak i drugiej Bestii – z ziemi, symbolizuje ich wejście na scenę historii ludzkiej. Morze w tradycji biblijnej jest symbolem zła, pierwotnego chaosu, miejscem zamieszkiwania sił nieczystych, wrogich Bogu, stąd można powiedzieć, że morze kwalifikuje negatywny charakter Bestii. Zostaje podkreślony ścisły związek Bestii ze Smokiem (Szatanem): ma taką samą liczbę rogów i głów. Siedem głów symbolizuje pełnię (symboliczne znaczenie liczby siedem) witalności, energii, potęgę inteligencji (symboliczne znaczenie głowy). Rogi symbolizują moc, siłę, a także królewskość. Ich liczba (10) wskazuje jednak na pewne ograniczenie mocy Bestii. Z rogami ściśle związane są diademy, czyli insygnia króla, które w 17,12 znajdują swoje wyjaśnienie jako królowie, którzy otrzymują władzę z Bestią na „jedną godzinę”. Diademy zatem określają kontakt Bestii z centrami władzy. Na głowach Bestii są wypisane imiona bluźniercze (inna lekcja tekstualna ma: „imię bluźniercze”). Być może te imiona – jak chce wielu badaczy – odnoszą się do tytułów „pan”, „zba-wiciel” i „syn Boży”, które przynależały samemu Bogu, a używane przez cesarzy rzymski stawały się bluźnierstwami przeciwko Bogu, gdyż zawierały w sobie pragnienie samoubóstwienia. Podobnie, jeśli przyjęlibyśmy obecność lekcji „imię bluźniercze”, mogłoby ono odnosić się do imienia Augusta, które tłumaczy się jako „adorowany” czy „godny adoracji”, a które w Apokalipsie przysługuje tylko i wyłącznie jednemu Bogu.

Bestia jest rodzajem hybrydy, która łączy w sobie wygląd pantery, niedź-wiedzia i lwa (13,2a). Cały ten obraz jest wyraźną aluzją do tekstu z Dn 7,4-6, w którym mówi się o czterech bestiach wychodzących z morza, które reprezentują przeciwników Boga i jego ludu: Babilon (Dn 7,4), królestwo Medów (Dn 7,5), imperium Persów (7,6) i prawdopodobnie imperium Aleksandra Wielkiego i jego diadochów. Ostatnia Bestia z Księgi Daniela była w czasach Jana utożsamiana z Rzymem. Cała wizja chce podkreślić, że Bestia skupia w sobie wszystkie bestie ukazane w Księdze Daniela. Pantera jest

<sup>15</sup> Dokładna analiza tego obrazu znajduje się w: Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 70–81.

symbolem inteligencji. Łapy Bestii, przyrównywane do łap niedźwiedzia, mogą podkreślać jej stabilność, jak i permanentny charakter jej wrogości. Jej usta, porównane z paszczą lwa, uznawanego w czasach powstania tej wizji za najgroźniejsze zwierzę na świecie, wskazują na przerażającą moc wypowiedzianych przez nią bluźnierstw (13,6). Bestia wyzwała energię (gr. *dynamis* „siła, moc”), aktywne włodarstwo w historii (gr. *thronos* „tron”) i autorytet (gr. *eksousia* „potęga”) Smoka – Szatana (13,2). Wszystkie wymienione słowa są w Apokalipsie również określeniami tego wszystkiego, co jest przynależne samemu Bogu i Barankowi (por. 1,4,16; 3,21; 4,2,11; 5,12; 7,12; 11,17; 12,10; 15,8). Smok jest „anty-bogiem”. Relację Smoka i Bestii można byłoby określić jako demoniczne synostwo. Bestia przydaje widzialności niewidzialnej tajemnicy Smoka (por. 13,14-15; 14,9,11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4).

Informacja o śmiertelnym zranieniu jednej z głów Bestii (w 13,12,14 mówi się już o śmiertelnym zranieniu całej Bestii) oraz o jej zagojeniu, może być traktowana jako nawiązanie do wyglądu Baranka w Ap 5,12. W takim kontekście Bestia staje się szatańską imitacją lub parodią Baranka<sup>16</sup>. Niektórzy badacze dostrzegają tutaj obecność śladu legendy *Nero redivivus*, według której Neron miał po swojej śmierci ożyć i na czele Partów najechać na Rzym. Według niektórych ta legenda była bardzo żywa pod koniec I w. po Chr., a jej spełnienie upatrywano w rządach Domicjana czy Trajana lub też wcześniejszych imperatorów: Kaliguli, Nerwy czy Wespazjana. Symboliczny charakter Apokalipsy nie zmusza słuchacza do szukania jakiś odpowiedników historycznych dla postaci tej Bestii. Nie można wykluczyć oczywiście – na poziomie pierwszych słuchaczy Apokalipsy – jej identyfikacji z Imperium Rzymskim, które w swoim charakterze demonicznym pragnęło być definitywnie nieśmiertelne. Uwzględniając jednak ponadczasowy charakter tej księgi, Bestia wychodząca z morza reprezentuje ogólnie państwo (władzę polityczną) pragnące być adorowane, zając miejsce przynależne Bogu, państwo, które na przestrzeni dziejów ludzkich znajdowało swoje uobecnienie w różnych imperiach, ideologiach czy systemach politycznych. Jan nie ma wątpliwości, że takie pragnienie jest zawsze demoniczne.

Wydaje się, że „cała ziemia”, tzn. cała ludzkość, ulega Bestii, oddając boską cześć (gr. *proskyneō*) najpierw samemu Smokowi, a potem Bestii (13,4).

<sup>16</sup> Beale, *The Book of Revelation*, 689.

Ten gest adoracji powróci w 13,8.12.15; 14,9.11; 19,20; 20,4. W świetle 13,4b-6 staje się jasne, że głównym celem wejścia na scenę historii tej Bestii jest zdezorientowanie ludzi poprzez prezentację siebie jako alternatywy dla prawdziwego Zbawiciela. W 13,8 adresatem prostracji nie będzie jednak Bestia, ale sam Szatan, na którego usługach jest Bestia<sup>17</sup>. Można więc mówić o idolatrii Szatana. Aktywność Bestii, skierowana przeciwko Bogu i chrześcijanom, tylko wydaje się być nieograniczona (13,7b), w rzeczywistości jednak całe jej działanie spełnia się za przyzwoleniem Boga (*passivum theologicum edothē* „zostało dane” w 13,5.7), co więcej, spod jej władzy – niemal powszechnej (w narracji „cały świat podziwia Bestię [13,3]; „dano jej władzę nad każdym szczepem, ludem, językiem i narodem” [13,7]); gest adoracji Bestii jest udziałem „wszystkich mieszkających na ziemi” [13,8]) – wyłączają się „święci” i ci, „których imiona są zapisane w księdze życia zabitego Baranka” i którzy są w Apokalipsie traktowani jako prawdziwi mieszkańcy nieba (12,12). Chodzi oczywiście o chrześcijan. W 13,8 adoratorzy Szatana są nazwani „mieszkańcami ziemi”. Wyrażenie to spotyka się także w innych miejscach Apokalipsy (3,10; 6,10; 8,13; 11,10bis; 13,14bis; 17,8). Wskazuje ono – jak to już zostało powiedziane – na system ludzki, który jest całkowicie zamknięty na pierwiastek Boży w życiu, na transcendencję, i skupia się wyłącznie na horyzontalnym wymiarze egzystencji.

Czas działania Bestii jest obliczony na czterdzieści dwa miesiące. Jak już zauważyliśmy, jest to czas Kościoła, który biegnie zarówno pod znakiem protekcji ze strony Boga, jak i ataku ze strony Szatana i tych, którzy są na jego usługach. Czas ten symbolizuje również tymczasowość, która dotyka nie tylko działania Bestii, ale także czasu funkcjonowania Kościoła ziemskiego. Jan jest niezwykłym realistą i stawia przed oczyma wspólnoty teologicznej – co nie oznacza nierealny – obraz świata, w którym przyszło żyć nie tylko zgromadzeniu liturgicznemu, które – żyjąc w tym samym co Jan czasie – słucha przesłania księgi, ale także chrześcijanom wszystkich miejsc i czasów.

Cała scena kończy się rodzajem pauzy, która ma pobudzić słuchających do refleksji mądrościowej („Kto ma ucho, niechaj słucha”) nad ich losem:

---

<sup>17</sup> Słowo „bestia” jest tłumaczeniem greckiego terminu *thērion*, który jest rodzaju nijakiego, natomiast dopełnieniem bliższym orzeczenia „adorowali” jest w Ap 13,8 biernik rodzaju męskiego, który musi odnosić się do Smoka (gr. *drakōn*), który jest rodzaju męskiego.

„Jeśli ktoś [ma iść] do niewoli, do niewoli idzie. Jeśli ktoś ma być zabity mieczem, mieczem będzie zabity. Tu jest wytrwałość i wiara świętych”. Chrześcijanin powinien zgodzić się na wszystko, co wynika z jego wiary i pragnienia naśladowania Chrystusa, nawet na więzienie i śmierć. Chrześcijaństwo – jak słusznie zauważa Tomáš Halík – nie jest „prymarnie «systemem wywodów teologicznych», ale jest *metodą*, drogą. Drogą naśladowania Tego, który nie cofnął się przed ciemnością ogrodu Getsemani, Wielkiego Piątku i wielkosobotniego «zstąpienia do piekieł»<sup>18</sup>. Jest to naśladowanie Tego, który zwyciężył (zmartwychwstanie) przez – paradoksalnie – absurdalną klęskę. Wytrwałość i wiara chrześcijan objawia się przez aktualizowanie tej logiki paschalnej w życiu. Jest to wezwanie do tego, aby nie poddawać się zewnętrznym przejawom pozornego zwycięstwa Bestii, aby pojmować paradoks całej sytuacji: zwycięstwo w prześladowaniu, nadzieja życia „w” i „poza” granicą śmierci. Całe ich zaufanie ma się opierać na przeświadczeniu, że ich imiona są zapisane w księdze życia zabitego Baranka (13,8).

## Bestia wychodząca z ziemi na usługach pierwszej Bestii i Smoka (13,11-18)

**13,11** I zobaczyłem inną Bestię, wychodzącą z ziemi {Ap 16,13}, z dwoma rogami podobnymi do [rogów] Baranka {Dn 8,3; Mt 7,15}, ale wyrażała się jak Smok. **12** I całą władzę pierwszej Bestii wykonuje przed nią {Ap 13,1-7}. Doprowadza ziemię i jej mieszkańców do tego, aby pokłon oddawali pierwszej Bestii {Ap 13,4}, której śmiertelna rana została uleczona {Ap 13,3}. **13** I czyni wielkie znaki {Ap 16,14; 19,20; Mt 24,24; 2 Tes 2,9}, tak że nawet ogień sprowadza z nieba na ziemię na oczach ludzi {1 Krl 18,38; Łk 9,54}. **14** I zwodzi mieszkańców ziemi przez znaki {Ap 19,20; 20,3.8.10; Mt 24,24}, które

dano jej czynić przed Bestią, nakłaniając mieszkańców ziemi {Ap 8,13}, aby wykojali obraz Bestii {Ap 13,15}, która ma ranę od miecza, a przeżyła {Ap 13,3}. **15** I pozwolono jej tchnąć ducha w obraz Bestii, aby obraz Bestii {Ap 13,14; 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4; Dn 3,5n} mówił i działał, aby ci, którzy się nie pokłonili obrazowi Bestii, zostali zabici. **16** Sprawia, że wszyscy: mali i wielcy {Ap 19,18}, bogaci i nędzarze, wolni i niewolnicy {Ap 6,15}, otrzymują znamię na prawą swoją rękę {Ap 14, 9.11; 16,2; 19,20; 20,4} lub na swoje czoło {Iz 44,5; Wj 28,36} **17** i że ktoś, kto nie ma znamienia imienia Bestii albo

<sup>18</sup> Halík, *Noc spowiednika*, 24.

liczby jej imienia, nie mógł kupić ani   sprzedać. <b>18</b> Tu jest mądrość {Ap 17,9}.   Kto ma rozum niech przeliczy liczbę Be-	stii {Ap 15,2}, bowiem jest to liczba czło- wieka. Liczba zaś jego: sześćset sześćdzie- siąt sześć {Ezd 2,13}.
---	--

Cały ustęp przedstawia Bestię wychodzącą z ziemi. Od samego początku słuchacz uświadamia sobie jej zewnętrzne podobieństwo do Baranka („miała dwa rogi podobne do rogów Baranka”). Jej głos jest jednak demoniczną mową Smoka. Pragnieniem Bestii jest zatem zaprezentowanie siebie jako zbawiciela. Ona jest anty-Chrystusem. Bestia wychodząca z ziemi pozostaje na usługach pierwszej, która w całym tekście jest przywołana aż osiem razy. Bestia z ziemi jest ukazana w pełni swej aktywności (czasownik „robić”, gr. *poieō*, na oznaczenie czynności Bestii, spotykamy w tym tekście aż siedem razy: 13,12bis.13bis.14a.15b.16a). Bestia ta sprawuje władzę przekazaną jej przez pierwszą Bestię (13,12a); doprowadza ludzkość do jej adorowania (13,12b), realizuje wielkie znaki (13,13a), doprowadza do zejścia na ziemię ognia (13,13b), naśladując w ten sposób dwóch świadków z 11,15; zostaje jej przypisana czynność zwodzenia „mieszkających na ziemi”, tzn. wykonywania przez kłamstwo tego, co przynależy do Szatana (12,9; 20,3.8.10). Jej główną prerogatywą jest jednak obdarzenie duchem (przekazanie życia) obrazu pierwszej Bestii. Jest to wypaczenie obrazu działania Ducha Świętego. Bestia wychodząc z ziemi jest więc anty-duchem. W innych tekstach zostaje zaprezentowana jako „fałszywy prorok” (16,13; 19,20; 20,10). Jako Bestia reprezentuje wszelkiego typu propagandę, przez którą wywiera taki wpływ na ludzi, że doprowadza ich do aktu adoracji Bestii z morza. Jest „tubą medialną” pierwszej Bestii. Jej zadaniem jest doprowadzenie ludzi do tego, aby w pierwszej Bestii (potędze politycznej, państwie) upatrywali jedyne go swojego zbawiciela i pana. W czasach powstania Apokalipsy Bestią z ziemi mogli być propagatorzy kultu imperialnego (jego rzecznicy, kapłani), którzy przyczyniali się do prześladowań chrześcijan odrzucających taki kult. Znowu jednak – uwzględniając ponadczasowy charakter tej księgi – można widzieć w niej najróżniejsze ideologie i ich propagatorów, którzy systemy polityczne przedstawiają w perspektywie soteriologicznej, rozumianej w tych przypadkach jako jedyne rozwiązania różnych problemów egzystencji ludzkiej.

Inną formą działalności Bestii z ziemi jest opieczętowanie ludzi. Znamię na prawej ręce lub na czole jest widzialnym znakiem tych, którzy poddali

się propagandzie, i to do tego stopnia, że ich życie, zawężone do zaspakajania tylko potrzeb materialnych („kupowania i sprzedawania”), jest na usługach Bestii z morza. Opieczętowanie jest w tym przypadku swoistym chrztem szatańskim, który kontrastuje z obrazem opieczętowywania sług Baranka (7,4; 14,1). Niepoddanie się temu działaniu skutkuje wyłączeniem ekonomicznym („kto nie ma znamienia Bestii lub liczby jej imienia, nie może nic kupić ani sprzedać”). Tej formie działalności drugiej Bestii poddają się „wszyscy, mali i wielcy, bogaci i nędzarze, wolni i niewolnicy”. Mamy tutaj do czynienia z trzema parami skrajności społecznych, które uosabiają całe społeczeństwo. Tekst mówi o opieczętowaniu na prawej ręce lub na czole. Czoło jest symbolem myśli i osobowości, ręka wyraża działanie i praktyczne wybory. Przynależność do Bestii wyrazić się może w myśleniu, w sposobie postrzegania rzeczywistości, jak i w konkretnym działaniu. Nie można też wykluczyć w tym obrazie pewnego odniesienia do kultu imperialnego. Grecki termin *charagma*, tłumaczony jako „pieczęć”, „znamień”, mógł odnosić się do pieczęci cesarów. Cały obraz dotyczyłby boskiej czci oddawanej imperatorom. Ci którzy się z tego kultu wyłamywali („nieopieczętowani”), byli skazani na klęskę ekonomiczną<sup>19</sup>. Wspólnota słuchająca mogła w tym miejscu przypomnieć sobie przesłanie do Kościoła w Tiatyrze, w którym było obecne myślenie, że w imię powodzenia ekonomicznego należy iść na kompromis z kultem bałwochwalczym, w tym kultem imperatorów. Teraz zgromadzenie liturgiczne uzyskuje głębokie uzasadnienie, dlaczego taki kompromis jest szatański.

Na końcu perykopy zostaje przerwana nić narracyjna: „Tu jest mądrość”. Jest to wezwanie do odczytania swojej historii w świetle usłyszanego słowa. Aby to zrealizować, słuchacze (zgromadzenie słuchające) muszą odszyfrować tożsamość pierwszej Bestii. Pomocą do tego ma być liczba 666, której interpretacja może iść w dwóch kierunkach: wskazywać na słabość i niedoskonałość Bestii (liczba, która jest zestawieniem trzech szóstek, wyrażających niedoskonałość [siedem – liczba pełni – minus jeden], odniesionych do setek, dziesiątek i jednostek, staje się symbolem absolutnej niedoskonałości) lub – stosując zasady gematrii hebrajskiej (każdej literze z alfabetu hebrajskiego jest przyporządkowana liczba) – odnosić się do Nerona lub Domicjana jako *Nero redivivus*. Wspólnota słuchająca może

<sup>19</sup> Zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 79–80.



ma odkryć w Bestii typ wcielonego Nerona (przeciwnika chrześcijan), który będzie pojawiać się w różnych, bliżej nieokreślonych momentach historii. Ta interpretacja jest jednak dość wątpliwa, ponieważ liczba 666 nie wskazuje jednoznacznie na imię Nerona (transkrypcja aramejska imienia „Cezar Neron” odpowiadałaby liczbie 667, łacińska zaś liczbie 616)<sup>20</sup>. Może lepiej zatem pozostać przy interpretacji symbolicznej. Jeżeli 666 wskazuje na absolutną słabość i niedoskonałość, to może liczba ta staje się dla wspólnoty Dobrą Nowiną: władza Bestii (państwa, systemu politycznego) nie jest nieograniczona. Przesłanie całego rozdziału 13 jest dość jasne. Dzieje świata naznaczone są wpływem dwóch Bestii, które będąc na usługach samego Szatana, pragną zawładnąć światem i zająć miejsce Boga. W całej ludzkości nie brakowało i nie będzie brakowało ludzi, którzy im ulegną. Chrześcijanie – różnie określane w Ap 12–13 (potomstwo Niewiasty; „ci, którzy praktykują przykazania Boga i mają świadectwo Jezusa”; ci, „których imiona są zapisane od założenia świata w księdze życia zabitego Baranka”, którzy nie przyjęli znamienia Bestii) – są zaproszeni do tego, aby zająć właściwe miejsce. Jakże? Na to pytanie odpowie następny obraz.

## **Orszak Baranka (14,1-5)**

**14,1** I zobaczyłem: a oto Baranek stojący na górze Syjon {Jl 3,5; Iz 4,5}, a z Nim sto czterdzieści cztery tysiące {Ap 7,4}, którzy mieli Jego imię {Ap 3,12; 22,4} i imię Jego Ojca napisane na swoich czołach {Ap 7,3; Ez 9,4}. **2** I usłyszałem głos z nieba {Ap 10,4}, jak głos wielu wód {Ap 1,15} i jak głos potężnego grzmotu {Ap 6,1; 19,6}. A głos, który usłyszałem [był] podobny do harfarzy grających na swoich harfach {Ap 5,8}. **3** I śpiewają jakby nową pieśń {Ap 5,9; Ps 144,9; 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 149,1; Iz 42,10} przed tronem i przed czterema istotami żywymi

{Ap 4,6} i starszymi {Ap 4,4}. A nikt nie mógł nauczyć się tej pieśni, za wyjątkiem stu czterdziestu czterech tysięcy {Ap 7,4} tych, którzy zostali wykupieni z ziemi {Ap 5,9}. **4** To są ci, którzy z kobietami nie splamili się, są bowiem dziewiczy {2 Kor 11,2; Mt 25,1-12}; ci, którzy chodzą za Barankiem {Mt 10,38} dokądkolwiek idzie {Jl 10,4}; ci zostali wykupieni {Ap 5,9} spośród ludzi [jako] pierwociny {Jk 1,18} dla Boga i Baranka. **5** W ich ustach nie znaleziono kłamstwa {So 3,13; Iz 53,9; Ps 32,2}, są bez zarzutu {Ef 5,27; Kol 1,22}.

<sup>20</sup> Aune, *Revelation 6–16*, 770–773.

Początek sekcji znaków opisał niebezpieczeństwo ukierunkowanej na Bestię idolatrii, która w gruncie rzeczy jest oddawaniem boskiej czci samemu Szatanowi. Z Ap 13 wynika jasno, że wiele osób podporządkowało się takiemu typowi bałwochwalstwa, stąd ma się wrażenie, że zwycięstwo Bestii jest powszechne. Są jednak tacy, którzy nie poddali się takiemu wpływowi: święci, męczennicy, ci, których imiona są zapisane w księdze życia. To właśnie ich dotyczy wizja odmalowana w 14,1-5, która ma nie tylko charakter narracyjny, co raczej nakłaniający: takimi należy być, aby nie ulec idolatrii Bestii i tym samym znaleźć się w gronie zbawionych<sup>21</sup>. Może ona także być odpowiedzią na pytanie o los tych, którzy nie ulegli idolatrii Bestii. Wydaje się, że funkcja narracyjna tego opisu jest podobna do tej z Ap 7,1-17, która to wizja jest odpowiedzią na pytanie: „bo nadszedł wielki Dzień Jego gniewu, a któż zdoła się ostać?”.

Całe widzenie składa się – podobnie jak w przypadku wielu innych w Apokalipsie – z wizji („i ujrzałem”; 14,1) i audycji („i usłyszałem”; 14,2). Początek wizji prezentuje dwóch głównych jej bohaterów: Baranka stojącego, czyli Chrystusa zmartwychwstałego (Ap 5,6), i 144 tysiące całkowicie przynależnych (znak pieczęci na czołach) do Baranka i do Boga Ojca, przedstawiających nieprzebraną liczbę (symbolika liczby 144 tysiące) zbawionych, reprezentujących Lud Boży – Kościół, kontynuatora ludu Bożego Starożytności (ten symbol już został omówiony). Wydaje się, że przedstawiona tutaj grupa jest tożsama z tą ukazaną w 7,4-8<sup>22</sup>. Wizjoner z Patmos w swojej stylistyce czy logice narracyjnej stosuje dość często powroty do przedstawionych już obrazów. Znajduje się ona na górze Syjon. Wiele tekstów ze Starego Testamentu patrzy na Syjon (wzgórze w południowo-wschodniej Jerozolimie, najstarsza część miasta) jako miejsce zgromadzenia się odkupionych w królestwie mesjańskim (por. 2 Krl 19,30; Jl 3,5; Am 1,2; Ab 17; Mi 4,6-8; So 3,12-20). W Ap 14,1-5 miejsce to zostało podporządkowane całkowicie Barankowi, który jest jego pasterzem („stać na czymś” w symbolice biblijnej wskazuje na ideę podporządkowania).

Towarzyszący całej wizji głos z nieba jest elementem teofanii, która uzupełnia wizję z 14,1 (głos wielu wód towarzyszy ukazaniu się Zmartwychwstałego w 1,5; gromy są elementem teofanii w 4,5; dźwięki harf czy

<sup>21</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 276.

<sup>22</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 389–390.

cytr towarzyszą adoracji Baranka w 5,9). Nie jest do końca wiadome, kto śpiewa „pieśń nową” (chór anielski?), która wydaje się być tożsama z tą śpiewaną w Ap 5,9, głoszącą pochwałę Baranka za Jego dzieło zbawcze. Jedno jest jednak pewne, że wśród tych, którzy są zdolni do jej nauczenia się, czyli zrozumienia i przyjęcia za swoją (takie znaczenie ma użyty tutaj czasownik *manthanō*), jest 144 tysiące, czyli rzesza zbawionych, określonych jako „wykupieni z ziemi”, tj. z całej ludzkości (por. formuła paralelna „ci spośród ludzi zostali wykupieni” w 14,4). Czynność wykupienia, wyrażona czasownikiem greckim *agoradzō*, wskazuje w Nowym Testamencie na rzeczywistość zbawienia (por. 1 Kor 6,10; 7,23; Ga 3,13; 4,5; 2 P 2,1). Jest to dalszy ciąg liturgii z Ap 4–5, w której nowi uczestnicy powtarzają pieśń nową, będącą pieśnią zbawionych i o zbawieniu.

Ostatnie dwa wiersze przedstawiają charakterystykę zbawionych, która staje się dla wspólnoty słuchającej wyzwaniem do tego, aby iść za ich przykładem. W opisie zbawionych jako tych, którzy się „nie splamili z kobietami i są dziewicami”, nie chodzi wcale o celibatariuszy chrześcijańskich. Kontekst wizji, jak i starotestamentowe użycie czasownika „splamić” (Oz 2,14-21; Jr 2,-26) pozwalają interpretować ten obraz jako odrzucenie praktyki idolatrii – porównywanej w Biblii do nierządu (por. Iz 57,3; Jr 5,7; 13,27; Ez 24,43; Oz 1,2) – i całkowite przyłgnięcie do Jezusa. Drugi obraz, tj. „idą za Barankiem, dokądkolwiek idzie”, wskazuje na ich wejście w relację z Jezusem, która zakłada całkowite Jemu podporządkowanie i implikuje relację przynależności, służby, posłuszeństwa i przyjęcia za swój Jego sposobu życia, wartościowania i patrzenia na rzeczywistość. Jest to całkowite utożsamienie się z Jego osobą i uznanie w Nim jedyne Pana, co – niewykluczone – stanowi rezultat chrystologicznej interpretacji modlitwy „Słuchaj Izraelu” z Pwt 6,4-5<sup>23</sup>. Ostatnia charakterystyka zbawionych („i w ich ustach kłamstwa nie znaleziono, są nienaganni”) wskazuje na ich prawdomówność, która jest skutkiem ich przynależności do Jezusa – Świadka Wiernego i Prawdomównego. Oni, w całym systemie bałwochwalczym, w którym żyją, zobaczyli zakłamywany system szatański (por. 12,9), stojący w opozycji do Boga i Jego planu zbawienia. Nie ulegając temu systemowi, stali się „nienaganni”, tzn. są bez plamy grzechu bałwochwalcstwa, i są gotowi do ofiarowania własnego życia, składając w ten sposób świadectwo

---

<sup>23</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 395.

przynależności do jedyne go Boga i tym samym odrzucając naśladowanie szatańskiej triady. Zbawieni są określeni także jako „pierwociny dla Boga i Baranka”. Są takimi dzięki zbawczej śmierci Jezusa, dzięki której zostali wykupieni. Słowo „pierwocina” (gr. *aparchē*) niekoniecznie musi oznaczać pierwsze plony ziemi, zarezerwowane Bogu, które dlatego musiały być Mu złożone w ofierze (takimi pierwszymi plonami misterium paschalnego byłiby zbawieni), co raczej wyraża wewnętrzną postawę gotowości poświęcenia Bogu tego wszystkiego, co najcenniejsze w życiu, uznania w Bogu jedyne go Pana i tym samym całkowitej zależności od niego.

### Przesłanie trzech aniołów (14,6-13)

**14,6** I zobaczyłem innego anioła {Ap 14,8.9.15.17.18}, lecącego przez środek nieba {Ap 8,13}, mającego ogłosić wiecystą Dobrą Nowinę {Mt 24,24 par} mieszkańcom ziemi, każdemu narodowi, plemieniu, językowi i ludowi {Ap 5,9}. **7** Mówił donośnym głosem {Ap 18,2}: „Ułękajcie się Boga {Ap 15,4} i oddajcie Mu chwałę {Jr 13,16}, ponieważ nadeszła godzina Jego sądu, pokłońcie się Stworzycielowi nieba, ziemi, morza {Dz 4,24} i źródła wód”. **8** A inny anioł {Ap 14,6}, drugi, przyszedł za [Nim], mówiąc: „Runęła, runęła Wielka Babilonia {Ap 18,2; 16,19; 17,5; 18,10.21; Iz 21,9; Jr 51,8; Dn 4,27}, która szaleńcym winem {Ap 14,10; 17,2; 18,3; Jr 51,7} rozpuszty napoiła wszystkie narody. **9** A inny anioł {Ap 14,6}, trzeci, przyszedł za nimi, mówiąc donośnym głosem {Ap 18,2}: „Jeśli ktoś pokłon oddaje Bestii i jej obrazowi {Ap 13,15} oraz przyjmuje [jej] znamię na swoje czoło {Ap

13,16} lub na swoją rękę, **10** ten będzie pił wino gniewu Boga {Ap 14,8; 15,7; 16,19; Iz 51,17.22; Jr 25,15; Ps 75,9}, zamieszanego bez rozcieńczenia w kielichu Jego gniewu. Będzie torturowany ogniem i siarką {Ap 19,20; 20,10.14n; 21,8; Mt 25,41; Rdz 19,24; Ps 11,6; Ez 38,22} wobec świętych aniołów i wobec Baranka. **11** A dym {Ap 19,3; Iz 34,10} ich tortur wznosić się będzie na wieki wieków. Ci, którzy pokłon oddają Bestii i jej obrazowi {Ap 13,15} oraz przyjmują znamię jej imienia {Ap 13,17.16}, nie będą mieli wytchnienia dniem i nocą. **12** Tu jest wytrwałość świętych {Ap 13,10}, tych, którzy wcielają w życie przykazania Boga {Ap 12,17} i wiarę w Jezusa {Ap 2,13}. **13** I usłyszałem głos z nieba {Ap 10,4}: „Napisz {Ap 19,9}: odtąd błogosławieni {Ap 1,3} umarli, ci, którzy w Panu umarli. Tak – mówi Duch – niech odpoczną {Ap 6,11; Hbr 4,9n} od swoich trudów, bo idą z nimi ich czyny”.

Po wizji 14,1-5 następuje nowa scena, wprowadzająca tematy, które będą obecne w dalszej części księgi: upadek wszelkich idolatrii symbolicznie ukazany w upadku Wielkiej Babilonii (14,8), osąd (14,9-11) oraz nowy świat (14,12-13). Temu wszystkiemu towarzyszą obwieszczenia trzech aniołów. Pierwszy anioł, lecąc przez środek nieba, ma do proklamacji całej ludzkości „wieczystą Dobrą Nowinę”, tzn. ciągle aktualną nowinę, na której treść składa się nie tylko jego proklamacja, ale także przesłanie dwóch następnych aniołów, co sugeruje wyrażenie odnoszące się do obydwu: „przyszedł za” [pierwszym aniołem]. Na pierwszym miejscu ta proklamacja jest wezwaniem do uczczenia Boga i uznania Jego władzy nad światem, którego jest Stworzycielem. Tę „Dobrą Nowinę” można potraktować zarówno jako wyrocznię przeciw bałwochwalstwu, jak i obwieszczenie czy przypomnienie tego, co jest wiadome od samego początku księgi: Pan jest Bogiem jedynym. Adresatem tej nowiny jest cała ludzkość („mieszkańcom ziemi, każdemu narodowi, plemieniu, językowi i ludowi”). Na drugim miejscu (14,8) znajduje się obwieszczenie upadku Babilonii, które zostanie dopełnione w Ap 17–19. Po raz pierwszy w tekście Apokalipsy zostaje wymieniona Babilonia. O jej upadku, mimo że tutaj mamy jego zapowiedź, mówi się w czasie przeszłym dokonanym – aoryście (gr. *epe-sen*), być może po to, aby uświadomić wspólnocie słuchającej jeden fakt: Babilonia, mimo że jeszcze istnieje, w planach Boga i tak już upadła. Babilonia to historyczne mocarstwo leżące nad Eufratem, które w tekstach prorockich jest symbolem sił wrogich Bogu (por. Iz 13; 21,1-10; Jr 51,11). Ta sama rzeczywistość w Apokalipsie przyjmuje różne określenia: „Wielka Nierządnica” (17,1), „Niewiasta” (17,3); „Wielka Babilonia” (14,8; 17,5; 18,12); „Wielkie Miasto” (17,18; 18,10.21), „Potężne Miasto” (18,10). W czasach powstania Apokalipsy obraz ten odnosił się do Cesarstwa Rzymskiego, które propagowało kulturę bałwochwalczą i konsumpcyjny styl życia (w symbolicznym języku Apokalipsy: „napoiła wszystkie narody szaleńczym winem rozpusty”). W interpretacji ponadhistorycznej Babilonia symbolizuje każdą społeczność nastawioną całkowicie na konsumpcyjny styl życia, ograniczającą się do horyzontalnego wymiaru życia i tym samym zamkniętą na prawdziwego Boga. Taka społeczność zawsze będzie wroga

prawdziwym chrześcijanom<sup>24</sup>. Do tematu Babilonii wrócimy w komentarzu do Ap 17–19.

Proklamacja trzeciego anioła (14,9-11) jest rodzajem ostrzeżenia dla czcicieli Bestii i zawiera zapowiedź ich wiecznego potępienia („na wieki wieków”), zobrażowanego w tekście za pomocą wyrażen: „wino jego gniewu”, „kielich Jego gniewu”, „będzie torturowany w ogniu i siarce”. Wyrażenia „wino Jego gniewu”, „kielich Jego gniewu” zostały zaczerpnięte ze Starego Testamentu (por. Iz 51,17.22; Jr 25,15; 49,12; 51,7; Ez 23,31-34), gdzie były symbolem wiecznej kary dla grzeszników. W Ap 19,20; 20,10 i 21,8 kara ta jest przeznaczona także dla Szatana, Bestii z morza oraz Bestii z ziemi – fałszywego proroka. Ostatni obraz przywołuje wizję jeziora siarki i ognia z Ap 19,20; 20,10.14n; 21,8, która wskazuje na miejsce wiecznego potępienia. Do tych obrazów jeszcze powrócimy.

Ap 14,12 przerywa nić narracyjną. Jest rodzajem wezwania skierowanego do wspólnoty słuchającej, które ma ją ożywić do praktykowania w życiu tego, co ona usłyszała. Jest to zaproszenie do tego, aby członkowie wspólnoty odpowiedzieli sobie, czy należą do prawdziwych adoratorów Boga, czy raczej są tymi, którzy poszli za głosem Bestii, spotykanym na co dzień w świecie przenikniętym idolatrią. W cierpliwym znoszeniu różnych trudności, prześladowań ze strony całego bałwochwalczego systemu, który w czasach Apokalipsy, mógł przybrać imię Cesarstwa Rzymskiego, okazuje się wytrwałość (gr. *hypomonē*) chrześcijan, określonych w tekście jako „świętych, którzy zachowują przykazania Boga i wiarę Jezusa”. Podobna definicja chrześcijan znajduje się w 12,17. Są oni tymi, którzy praktykują, wcielają wolę Boga w życiu („przykazania Boga”). Mają tego przykład w Jezusie Chrystusie, który był posłuszny (wierny) Ojcu aż do śmierci. Stąd praktykowanie przykazań jest odzwierciedleniem wiary w Jezusa, jest ukierunkowane na praktykowanie w codziennym życiu Jego wierności Bogu<sup>25</sup>. W celu wzmocnienia tego wezwania zostaje dodana na końcu obietnica w formie błogosławieństwa (jest to drugie, po 1,3, spośród siedmiu błogosławieństw Apokalipsy: 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14). Błogosławieństwo dotyczy tych, którzy potrzebują umocnienia

<sup>24</sup> Na temat Babilonii – Wielkiej Nierządniczy zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 81–94.

<sup>25</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 401.

w kontekście trudności, prześladowań, jakie spotykają ich ze strony świata, w którym żyją. Tym umocnieniem jest również więź z Panem („w Panu”) w śmierci, niekoniecznie rozumianej tylko w wymiarze śmierci fizycznej, ale jakiegokolwiek śmierci (umierania), tzn. wyrzeczenia się czegoś (swojego ego, planów, koncepcji na życie swoje i innych *etc.*), które jest konsekwencją zjednoczenia z Panem, tzn. Jezusem umarłym i zmartwychwstałym, czyli Barankiem. „Umierać w Panu” można potraktować jako ekwiwalent formuły z 14,4: „idą za Barankiem, dokądkolwiek idzie”<sup>26</sup>. Takie umieranie w Panu jest ukierunkowane na nagrodę („aby odpoczęli od swych trudów”). To, co jest w tym miejscu ważne, to błogosławieństwo nie jest adresowane do już umarłych, ale do tych, którzy są na ziemi (na to wskazuje wyrażenie: „od teraz”, gr. *ap’arti*) i potrzebują umocnienia, wsparcia w kontekście przeżywanych trudności i prześladowań (realnych i zakamuflowanych).

## Żniwo i winobranie (14,14-20)

**14,14** I zobaczyłem {Ap 14,6; 1,13; Dn 7,13; Mt 24,30}: a oto biały obłok i na obłoku ktoś siedzący, podobny do Syna Człowieczego. Miał na swej głowie złoty wieńiec {2 Sm 12,30; 1 Krn 20,2}, a w swojej ręce ostry sierp {Ap 14,17; Mk 4,29}. **15** A inny anioł {Ap 14,6} wyszedł ze świątyni {Ap 7,15}, krzycząc donośnym głosem {Ap 18,2} do siedzącego na obłoku: „Zapuć swój sierp i żniwuj {Ap 14,18; Jl 4,13}, ponieważ nadeszła pora zbierania {Jr 51,33; Mk 4,29; J 4,35}, bo dojrzał plon ziemi”. **16** Siedzący na obłoku {Ap 14,14} zapuścił swój sierp na ziemię i ziemia została zżęta {Za 5,2n}. **17** A inny anioł {Ap 14,6} wyszedł ze świątyni w niebie

{Ap 7,15} i miał on także ostry sierp {Ap 14,14}. **18** A inny anioł {Ap 14,6}, mający władzę nad ogniem, wyszedł od ołtarza {Ap 6,9; 8,3,5; 9,13; 11,1; 16,7} i zawołał donośnym głosem do mającego ostry sierp: „Zapuć swój ostry sierp {Ap 14,15; Jl 4,13} i zbierz kiście winorośli ziemi {Jr 25,30}, ponieważ dojrzały jej grona. **19** I zapuścił anioł swój sierp na ziemię, i zebrał kiście winorośli ziemi, i wrzucił do ogromnej tłoczni gniewu Boga {Ap 19,15; Jl 4,13; Iz 63,2n}. **20** Została udeptana tłocznia {Ap 19,15; Jl 4,13; Iz 63,2n} poza miastem i wypłynęła krew z tłoczni aż do wędzideł koni, na tysiąc sześćset stadiów.

<sup>26</sup> Tak Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 282.

Po błogosławieństwie w 14,13 następuje nowa wizja (14,14-20), która podejmuje obraz sądu, ukazanego w postaci żniwa i winobrania. Najpierw zostaje przedstawiony Syn Człowieczy na obłoku. Rozpoczyna On osąd, będący wypełnieniem wezwań trzech kolejnych aniołów. Tym, który przychodzi jest Chrystus Zmartwychwstały (por. 1,3), On z piedestału absolutnej transcendencji („obłok” i do tego biały) wchodzi w historię ludzką. Jego atrybutami są złoty wieniec – symbol zwycięstwa, oraz ostry sierp – symbol sądu. Cały ustęp przedstawia zapowiedziany przez proroka Joela eschatologiczny osąd (Jl 4,13). „Podobny do Syna Człowieczego” wykonuje całą swoją aktywność w odpowiedzi na głos anioła ze świątyni (miejsce zamieszkiwania Boga). Jak słusznie zauważa Augustyn Jankowski:

Siedzący na obłoku, jakby czekał na rozkaz Ojca. Istotnie – zgodnie z powszechnie przyjętym u Żydów poglądem – anioł jest jakby wcieleieniem Bożego rozkazu. Powtarza więc rozkaz, posługując się słowami proroka Joela. Mimo swej niewątpliwej transcendencji ukazanej poprzednio, Syn Człowieczy, zgodnie z samym brzmieniem tytułu i teologią Janową, jest ściśle zależny od Ojca [...] <sup>27</sup>.

Rozkaz zostaje wykonany. Po żniwie następuje winobranie, a dokonuje go „inny anioł, który wyszedł ze świątyni” (14,17-20). Zbieranie zboża obrazuje gromadzenie sprawiedliwych, natomiast zbiór winogron i ich zdeptanie w tłoczni wskazuje na ukaranie złych. „Tłocznia Bożego gniewu” ma podobny sens jak „kielich Bożego gniewu” z 14,10. Do ogromnej kadzi lub zagłębienia w ziemi wrzucano winogrona, które udeptywane nogami, puszczały sok, porównywany w starożytności do krwi. Deptanie symbolizuje tutaj karę, winny zaś sok jest krwią ukaranych. Krew ukaranych rozlewa się na tysiąc sześćset stadiów, tzn. dokładnie na 300 km. Interpretacja tej liczby powinna być raczej symboliczna. Jest ona wynikiem mnożenia 4×4×100 (lub 40×40), co oznaczałoby cztery strony świata do kwadratu i jeszcze więcej. Obraz ten wskazywałby na cały świat. Sąd dokonuje się „poza miastem”. Ta informacja współgra z oczekiwaniami proroków, według których sąd Boży miał się dokonać poza Miastem Świętym – Jerozolimą (Jl 4,14; Za 14,4-5). Ta scena wydaje się antycypować przyszłą chwilę Sądu Ostatecznego, który będzie towarzyszył ostatecznemu przyjsciu Jezusa,

<sup>27</sup> Jankowski, *Jam jest Alfa i Omega*, 154.



opisanemu w 19,11-16. Lokalizacja osądu może mieć jednak jeszcze inny wymiar. „Poza miastem” ukrzyżowano także Jezusa. W tekście zostaje określony czas sądu jako godzina (gr. *hōra*). „Godzina” jest w Ewangelii św. Jana – przyjmujemy zaś, że Apokalipsa wyrasta z tego samego kręgu duchowego – tematem teologicznym, który odnosi się do całego misterium paschalnego (J 2,4; 7,30; 8,20; 12,23; 13,1; 17,1), które w czwartej Ewangelii jest związane z „sądem nad światem” (J 12,31). Ten sąd niesie za sobą efekty pozytywne (zbawienie świata), których alegorią w Apokalipsie jest obraz żniwa, i negatywne (zniszczenie zła), których alegorią jest obraz winobrania<sup>28</sup>. Jan może chce słuchającym uświadomić poprzez obraz osądu „poza miastem”, że w zasadzie on już się dokonał w misterium paschalnym, chociaż jego skutki nie zawsze są już widoczne. Trudno jest jednak nie połączyć obrazu Przychodzącego na obłoku z obrazem z Ap 19,11-16, który jednak całe przyjście Chrystusa traktuje jako uobecnienie czy aktualizację tego wszystkiego, co już się dokonało w Jego misterium paschalnym. Takie samo spojrzenie mogło towarzyszyć zatem Janowi także w odmalowaniu wizji w 14,14-20. Cała wizja koncentruje się na żniwie i winobranii. Nie odpowiada ona na pytanie, kim są konkretnie ci, którzy będą zerżnięci, ani kim są ci, którzy znajdą się w tłoczni Bożego gniewu. Wiadomo tylko, że żniwo obrazuje nagrodę, winobranie zaś karę. We wspólnocie słuchającej może zrodzić się pytanie, jak znaleźć się wśród protagonistów żniwa, a nie winobrania? Wydaje się, że zgromadzenie liturgiczne otrzyma odpowiedź na to pytanie w następnej wizji.

## **Ostatni znak: siedmiu aniołów trzymających czasie z siedmioma plagami (15,1-8)**

15,1 I zobaczyłem inny znak na niebie {Ap 12,3}, wielki i zadziwiający: siedmiu aniołów miało w posiadaniu siedem plag {Ap 15,6-8; 16,1; 21,9; Kpł 26,21}, tych ostatnich, bo w nich dopełnił się gniew Bo-	ga {Ap 10,7}. 2 I zobaczyłem jakby szklane morze {Ap 4,6} zmieszane z ogniem oraz tych, którzy zwyciężyli Bestię {Ap 13,1; 14,15}, jej obraz i liczbę jej imienia {Ap 13,18}, stojących nad morzem
---	--

<sup>28</sup> Tak Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo*, 290–297. Eugenio Corsini patrzy także na krew, która wypłynęła z tłoczni w świetle Ap 19,13 jako na krew Chrystusa. Trudno jest przyjąć taką interpretację, ponieważ w tym miejscu obraz winobrania jest obrazem sądu nad niesprawiedliwymi.

szklanym, trzymając harfy Boga {Ap 5,8}. **3** I śpiewają pieśń Mojżesza {Wj 15,1}, sługi Boga {Lb 12,7; Pwt 34,5; Joz 1,2,7; 14,7}, i pieśń Baranka {Ap 4,11}: „Wielkie i zadziwiające są Twoje dzieła {Ps 111,2; 139,14; Wj 34,10} Panie, Boże wszechmogący {Ap 11,17; Am 3,13; 4,13}. Sprawiedliwe i prawdziwe są drogi Twoje {Pwt 32,4; Ps 145,17}, Królu narodów {Jr 10,7}. **4** Któż nie bałby się, Panie {Ap 14,7; Jr 10,7}, i nie będzie chwalić Twojego imienia {Ps 86,9; Ml 1,11}, ponieważ: Ty jesteś jedyny święty {Pwt 32,4}; wszystkie narody przyjdą {Iz 2,2; Jr 16,19} i oddadzą Ci pokłon; zostały ujawnione Twoje sprawiedliwe wyroki {Jr 11,20; Ps 98,2}. **5** A potem zobaczyłem: w niebie został otwarty

przybytek {Ap 11,19; 7,15; Wj 40,34} namiotu świadectwa {Dz 7,44}. **6** Ze świątyni wyszło siedmiu aniołów dzierżących siedem plag {Ap 15,1; Kpł 26,21}, ubranych w czysty, błyszczący len i przepasanych na piersi złotymi pasami {Ap 1,13; Dn 10,5n}. **7** A jedna z czterech istot żywych {Ap 4,6} przekazała siedmiu aniołom siedem złotych czasz {Ap 16,1; 17,1; 21,9}, pełnych gniewu Boga {Ap 14,10} żyjącego na wieki wieków {Ap 4,9}. **8** Świątynia Boga {Ap 7,15} napełniła się dymem od chwały Boga i od Jego mocy {Iz 6,4.1; Wj 40,34; 1 Krl 8,10n; 2 Krn 5,13}. A nikt nie mógł wejść do świątyni {Wj 40,35; 2 Krn 5,14} aż się dopełni siedem plag siedmiu aniołów {Ap 15,1}.

W 15,1 pojawia się trzeci, ostatni znak z sekcji znaków, który jest określony jako „wielki i zadziwiający”. Cały rozdział 15 jest najkrótszym w Apokalipsie. Składa się na niego: 1) wizja siedmiu aniołów trzymających siedem plag ostatecznych, które będą definitywnym objawieniem gniewu Boga (po nich nie będzie już żadnych innych) i wydaje się, że są one realizacją trzeciego „biada”, obwieszzonego w 11,14<sup>29</sup>; oraz 2) wizja stojących na morzu szklanym, którzy zwyciężają Bestię (15,1-2). Ten drugi obraz jest kolejnym przedstawiającym rzeszę odkupionych (15,2-4). „Morze szklane zmieszane z ogniem” – nawiązanie do wyjścia Izraelitów z Egiptu. Według Mdr 19,6-22 woda morza dla Izraelitów zrobiła się twarda jak kryształ i tłumiła w sobie karzące płomienie ognia, dla Egipcjan natomiast pozostała ona płynna i ognista. Obraz ten symbolizuje także morze próby (przebyte przesładowania), nad którym wierzący odnieśli zwycięstwo. Morze szklane to takie, które utraciło swoje właściwości (w Biblii samo morze jest symbolem zła), tzn. nie może już wyrządzić żadnej krzywdy. Pieśń śpiewana przez zbawionych jest nazwana Pieśnią Mojżesza i Baranka. Mojżesz jest tutaj na-

<sup>29</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 285.

zwany „sługą Boga” (dosł. „niewolnikiem”, gr. *doulos*), aby podkreślić jego niższość w stosunku do Baranka – Jezusa zmartwychwstałego, ukazanego w swej boskiej godności. Jest to pieśń o wszechmocy i sprawiedliwości Boga. Ta wszechmoc i sprawiedliwość objawiła się historycznie w wydarzeniu wyjścia Izraela z Egiptu, które było zapowiedzią Paschy Jezusa, stąd ta pieśń może być nazwana Pieśnią Mojżesza i Baranka, ale aktualizuje się w życiu tych, którzy zostali zaproszeni przez Boga do „swojego wyjścia” (tzn. do nawrócenia) i w konsekwencji nie poddali się działaniu Bestii (to jest ich nowe wyjście z własnego Egiptu, własnego „domu niewoli”). Dokonało się to przez ich otwarcie się na całą moc, która płynie od Zmartwychwstałego (o tym świadczy ich postawa stojąca, która w Apokalipsie przynależy do Chrystusa zmartwychwstałego i tych, którzy czerpią moc do życia właśnie od Niego). To właśnie On jest przewodnikiem „każdego wyjścia”. Patrząc na ten tekst można powiedzieć, że zaznaczone w nim przejście od Mojżesza do Chrystusa, od Morza Czerwonego do morza szklanego, od Izraela do pogan, powoduje, że mamy w nim do czynienia z prawdziwym traktatem teologii historii<sup>30</sup>. Wydaje się, że omawiana scena – podobnie jak ta w 7,1-17; 14,1-5 – jest niezbędna w całej narracyjnej dynamice Apokalipsy. Ona odpowiada – podobnie, jak te dwie wymienione sceny – na konkretne pytanie: kto może z wiarą i odwagą skonfrontować się z zniwowaniem i winobranieniem opisanym w 14,14-20? Cała pieśń staje się zarazem preludeum do następnej wizji i pozostałych części Apokalipsy.

Następnie zostaje ukazana wizja siedmiu czasz i siedmiu plag, które są kolejno wylewane na ziemię przez siedmiu aniołów. Sama scena rozpoczyna się niebiańską wizją otwarcia „świątyni namiotu świadectwa”, przypominającą tę z 11,19. Ze świątyni, czyli bezpośrednio ze sfery Boga, wychodzą aniołowie trzymający siedem plag. Ich ubiór (szaty z białego lnu, złoty pas na piersi) przypomina strój arcykapłanów. Oni otrzymują od jednego z dwudziestu czterech starszych siedem złotych czasz (tj. płytkich i szerokich naczyń kultowych, podobnych do pater używanych przy ofiarach z płynów) pełnych gniewu Boga, a cała świątynia napelnia się dymem, który w Biblii jest znakiem zarówno obecności Boga (por. Wj 19,6; Iz 6,4), jak i kary Bożej (Pwt 29,20; 2 Sm 22,9). „Czasze gniewu Boga” stają się narzędziami plag, które – tak jak wino na ofiarę – mają być wylane

---

<sup>30</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 286.

na ziemię. Jest tutaj obecne wyraźne nawiązanie do „wina gniewu Boga” z 14,10. Cała scena jest wprowadzeniem do opisu siedmiu plag, a jej przedstawienie (aniołowie są określani jako „znak wielki i zadziwiający”; doprecyzowanie, że są to czasie funkcjonujące jako definitywne wypełnienie gniewu Boga; swoisty ryt inwestytury aniołów; dym teofanijny) podkreśla wagę tych plag.

## Siedem czas gniewu Boga (16,1-21)

**16,1** I usłyszałem donośny głos mówiący ze świątyni {Ap 16,17; 7,15; Iz 66,6} do siedmiu aniołów {Ap 15,1}: „Idźcie i wylejcie na ziemię {Jr 10,25; Ez 14,19; 23,31; So 3,8; Ps 69,25} siedem czas gniewu Boga! {Ap 15,7}”. **2** I wyszedł pierwszy i wylał czasę swoją na ziemię, a na ludziach noszących znamię Bestii {Ap 13,16} i oddających pokłon jej obrazowi {Ap 13,15} wystąpiły dokuczliwe i złośliwe wrzody {Wj 9,10n; Pwt 28,35}. **3** Drugi [anioł] wylał swoją czasę na morze, a stało się krwią, jakby martwego {Ap 8,8n; Wj 7,17-21}. Wszystko zaś, co żyło w morzu wyginęło. **4** I trzeci wylał swoją czasę na rzeki i na źródła wód, a stały się krwią {Ap 8,10; Wj 7,17-21; Ps 78,44}. **5** I usłyszałem anioła wód, mówiącego: „Jesteś sprawiedliwy {Pwt 32,4; Ps 119,137; 145,17}, Który jesteś i Który byłeś {Ap 1,4}, Święty, że tak osądziłeś: **6** oni przelali krew świętych i proroków {Ap 18,24; Ps 79,3}, Ty dałeś im do wypicia krew {Iz 49,26}. Zasługują na to”. **7** I usłyszałem, jak ołtarz mówił {Ap 14,18}: „Tak, Panie, Boże wszechmogący {Ap 11,17}, prawdziwe i sprawiedliwe są Twoje wyroki” {Ap 19,2; Ps 19,10; 119,137;

Dn 3,27n}. **8** I czwarty wylał swoją czasę na słońce {Ap 8,12}, któremu pozwolono, aby przypalić ludzi ogniem. **9** A ludzie zostali udrećzeni wielkim upałem i bluźnili imieniu Boga {Ap 16,11.21; Iz 52,5}, mającego władzę nad tymi plagami, ale nie nawrócili się {Ap 9,20n}, aby oddać Jemu chwałę. **10** I piąty wylał swoją czasę na tron Bestii {Ap 9,1n; 13,2}, a królestwo jej zatopiło się w ciemności {Wj 10,22; Iz 8,22}, ludzie zaś z bólu gryźli swoje języki. **11** Bluźnili {Ap 16,9} Bogu nieba {Ap 11,3; Dn 2,18n} z powodu swojego bólu i z powodu wrzodów, ale nie zmienili swego postępowania {Ap 9,20n}. **12** I szósty wylał swoją czasę na wielką rzekę Eufrat {Ap 9,14}, a jej wody zostały wysuszone {Iz 11,15; 44,27; Jr 50,38; 51,36}, aby została przygotowana droga dla królów {Iz 11,16; 51,10; Ps 106,9} ze wschodu słońca {Iz 41,2.25; 46,11}. **13** I zobaczyłem: z paszczy Smoka {Ap 12,3}, z paszczy Bestii {Ap 13,1-8} i z ust fałszywego proroka {Ap 13,11-17; 19,20; 20,10; 1 Krl 22,21-23} [wyszły] trzy duchy nieczyste, podobne do ropuch {Wj 8,3; Ps 78,45; 105,30}. **14** Były to duchy demonów, czyniące znaki

{Ap 13,13}. Udały się do królów całej zamieszkałej ziemi, aby ich zebrać do bitwy {Ap 11,7} w wielkim dniu {Ap 1,3} wszechmogącego Boga {Ap 11,17; 1 Tes 5,2}. **15** Oto przychodzę jak złodziej. Błogosławiony ten, który czuwa i strzeże swojej szaty, aby nie chodził nagi i aby nie zobaczyli jego sprośności {Ap 3,18}. **16** I zgromadzono ich na miejscu zwanym po hebrajsku Harmagedon {Iz 14,13; Sdz 5,19; 2 Krl 9,27; 23,29; Za 2,11}. **17** I siódmy wylał swoją czaszę na powietrze, a od świątyni {Ap 7,15} i od tronu {Ap 21,3} wyszedł donośny głos {Ap 16,1; Iz 66,6}, mówiący: „Stało się!” {Ap 21,6}. **18** A powstały błyskawice, głosy,

grzmoty {Ap 4,5}, powstało też wielkie trzęsienie ziemi {Ap 6,12}, tak wielkiego rozmiaru, tak ogromne, jakiego nie było {Dn 12,1; Wj 9,24} odkąd człowiek pojawił się na ziemi. **19** A Wielkie Miasto rozpadło się na trzy części, a miasta pogzańskie runęły. Bóg wspomniał Wielką Babilonię, aby dać jej kielich z winem zapalczego swego gniewu {Ap 14,8}. **20** Wszystkie wyspy znikły i nie odnaleziono [żadnej] góry {Ap 20,11}. **21** A wielki grad {Ap 11,9} – o wadze prawie talentu – spadł z nieba na ludzi. Ludzie jednak bluźnili Bogu {Ap 16,9} za plagę gradu, gdyż była to plaga ponad miarę {Lb 11,33}.

Na początku, przed przedstawieniem wypadków związanych z wylaniem poszczególnych czasz, zostają one jeszcze raz ukazane razem. Donośny głos, który odzywa się ze świątyni, przynależy do samego Boga. Nakaz otrzymany przez siedmiu aniołów jest podwójny: najpierw „idźcie”, potem zaś „wylejcie”. Przez pierwszy rozkaz aniołowie wchodzą w kontakt z historią ludzką. Plagi te przywołują na pamięć kary, jakie Bóg zsyłał na faraona i Egipt przed wyjściem Izraela z Egiptu. Cztery pierwsze plagi (16,2-9) dotyczą natury (analogia do Ap 8,6-12), piąta i szósta – odnoszą się do biegu historii (16,10-16; por. 9,21), siódma zaś jest plagą końcową.

Dokuczliwe i złośliwe wrzody na ciele (pierwsza plaga) przypominają wrzody z szóstej plagi egipskiej (Wj 9,10). Ta plaga jest skierowana przeciwko tym, którzy przynależą do Bestii i jej oddają boską cześć. Woda morza zamieniona w krew (plaga druga), jak i wody słodkie przemienione w krew (plaga trzecia) przywołują pierwszą plagę egipską (Wj 7,20). W przypadku drugiej plagi jest ona podobna do tej z Ap 8,8, jednak jej zasięg w tym miejscu jest o wiele większy: giną w jej wyniku wszystkie żywe istoty (w 8,8 tylko trzecia część stworzeń). Przy trzeciej pladze głos anioła podkreśla zasadność Bożej kary. On chwali Boga za sprawiedliwy osąd i jednocześnie podaje uzasadnienie kar: prześladowanie tych, którzy służą Bogu (święci

i prorocy to chrześcijanie prorokujący o Bogu)<sup>31</sup>. Kara ta nie jest wcale wymierzona w naturę, ale przede wszystkim w prześladowców, którzy przelewają krew chrześcijan. Czwarta plaga (spotęgowanie żaru słonecznego) nie ma swojego odpowiednika w plagach egipskich, przypomina natomiast tę z sekcji trąb (8,12). Ap 16,9 opisuje reakcję ludzi na czwartą plagę (zaczęli bluźnić Bogu) i jednocześnie podaje prawdziwą intencję jej wylania: nawrócenie, aby „oddać chwałę Bogu”. W ten sposób na plagi trzeba patrzeć jako na medyczną interwencję Boga przeciwko tym, którzy ulegają idolatrii Bestii, a nie jak na katastrofy kosmiczne. Bóg nie jawi się jako mściciel, ale jako miłosierny lekarz, który pragnie doprowadzić ludzi do nawrócenia<sup>32</sup>. Tak samo należy spojrzeć także na piątą plagę, która wylana na tron Bestii (chodzi o Bestię z morza), dotyczy jej królestwa (społeczności) przez ciemność, przypominającą dziewiątą plagę egipską (Wj 10,21-29), natomiast jego mieszkańców – bólem i wrzodami, które nie mają związku z ciemnościami, ale ściśle nawiązują do pierwszej plagi, wymierzonej przeciw adoratorom Bestii. Nie tylko te dwie plagi ściśle się ze sobą łączą. Także druga i trzecia są wymierzone przeciwko środowisku Bestii. Świadczy o tym wzmianka o „krwi przelanej” (14,6). Bestia także morduje dwóch świadków (11,7), prowadzi wojnę przeciwko świętym i ich zwycięża (13,7); Bestia wychodząca z ziemi – będąca na usługach Bestii z morza – doprowadza do śmierci tych, którzy nie oddają czci Bestii (13,15). Wszystkie plagi są wymierzone przeciwko idolatrii Bestii.

Również piąta plaga nie odnosi zamierzonego skutku: społeczność ludzka, zamiast odwrócić się od swojego postępowania (chodzi o całą kulturę bałwochwalczą), przeklina Boga.

Szosta plaga dotyczy Eufratu, tradycyjnej północno-wschodniej granicy Imperium Rzymskiego, który został wymieniony przy okazji szóstej trąby: stamtąd wyruszają aniołowie z demoniczną armią, która zabija jedną trzecią ludzi (9,14-15). W wyniku szóstej plagi Eufrat całkowicie wysycha, otwierając w ten sposób drogę dla królów Wschodu. Plaga ta – interpretowana historycznie – mogła odnosić się do królestwa Partów, zagrażającego Rzymowi, czy też wschodnich królestw wasalnych Rzymu, które potencjalnie mogły się zbuntować. Można widzieć w niej zapowiedź realizacji –

<sup>31</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 317.

<sup>32</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 292.

wspominanej już przez nas – legendy *Nero redivivus*, która odżyła pod koniec I wieku. Według niej cesarz Neron nie popełnił samobójstwa, ale zbiegł do Partów i stamtąd na ich czele miał powrócić do Rzymu, aby przywrócić porządek. W 16,13 narracja przechodzi jednak nieoczekiwanie do obrazu szatańskiej triady: Smoka, Bestii (Bestia wychodząca z morza) i fałszywego proroka (Bestia wychodząca z ziemi). Z gardzieli tych potworów wychodzą trzy duchy nieczyste, dalej określone jako duchy demoniczne (16,14), przyrównywane do ropuch (nawiązanie do drugiej plagi egipskiej z Wj 8,1-11; ropuchy były też zwierzętami rytualnie nieczystymi), których zadaniem jest zebrać królów ziemi na definitywną batalię przeciwko Bogu i Barankowi. Dzień tej bitwy jest określony jako „wielki dzień Boga Wszechmogącego”. Określenie to – na co zwracają uwagę niemal wszyscy badacze – nie pozwala sytuować zapowiedzianej bitwy na planie historyczno-politycznym, ale raczej w perspektywie teologiczno-eschatologicznej. Głównym argumentem, który ma przekonać królów ziemi do tej wojny, są – dokonywane przez duchy demoniczne – znaki (gr. *sēmeion*), czyli cuda. Użyte na określenie duchów nieczystych greckie słowo *pneuma* nie tylko oznacza ducha, ale także wiatr, tchnienie. Być może zatem wcale nie chodziło tutaj o przedstawienie duchów nieczystych jako osobowych reprezentantów triady szatańskiej, co raczej o ukazanie jej działania<sup>33</sup>, o jakąś szatańską energię, siłę przekonywującą, witalność, która używając najróżniejszych trików (znaków, cudów), doprowadzi królów ziemi do wystąpienia przeciwko Bogu.

Tak jak poprzednie plagi były skierowane przeciwko tym, którzy dopuszczali się idolatrii Bestii, tak szósta plaga opisuje rebelię ludzi praktykujących idolatrię przeciwko Bogu. Nie jest zatem w tym momencie plagą w sensie ścisłym, ale staje się zapowiedzią tego, co spotka adoratorów Bestii, królów ziemi i samą triadę szatańską.

Wiersz 16,15 przerywa całą wizję słowami, które na początku nawiązują do Ap 3,3, o niespodziewanym, zaskakującym przyjsciu Chrystusa, jak złodzieja (por. Mt 25,10.13; Mk 13, 13-37; Łk 12,37), oraz zawierają kolejne błogosławieństwo, będące zachętą do ufności i czujności, które mogą uchronić od kompromitacji („aby nie chodził nagi i aby nie zobaczyli jego sprośności”) przed Panem, który przyjdzie jak złodziej.

---

<sup>33</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 319.

Miejsce mobilizacji wszystkich potęg zła Apokalipsa nazywa Harmagedon. Nazwa ta pozostaje wciąż zagadką egzegetyczną. Zazwyczaj wyprawada się ją z języka hebrajskiego i interpretuje jako „góra Megiddo”. Megiddo było miastem położonym u stóp góry Karmel, na której Eliasz rozgromił pogańskich proroków bożka Baala (1 Krl 18,20-40). Równina Megiddo była miejscem wielu ważnych bitew w czasach Starego Testamentu (np. Sdz 5,19; 2 Krl 9,27; 23,29; 2 Krn 35,22). Harmagedon staje się zatem symbolem miejsca zbiórki wszystkich wrogów Boga (triady szatańskiej i adoratorów Bestii), wierzących w swoje zwycięstwo, na decydujące starcie, które – można na razie tylko przypuszczać, ponieważ myśl wyrażona w tym zdaniu zdaje się być niedokończona – przerodzi się w ostateczną ich klęskę (por. Ap 19).

Siódma plaga, wylana na powietrze, przewyższa wszystkie inne i dotyka dobra wspólnego wszystkich ludzi<sup>34</sup>. Rozpoczyna ją głos Boga (głos wychodził „ze świątyni od strony tronu”), który mówi: „Stało się”. Samo orzeczenie jest bez żadnego dopełnienia. Zostało wyrażone w *perfectum*, tzn. wyraża czynność z przeszłości, której skutki trwają do teraz. Może zatem wskazywać – jak zresztą chce większość egzegetów – na dopełnienie plag związanych z czasami. Może jednak odnosić się także do interwencji Boga opisanej w 16,19 i być obwieszczeniem pewnym i już dokonanym zniszczenia Wielkiego Miasta, Babilonii (w czasach Jana widziano w nim Rzym). Owo „stało się” antycypuje to wszystko, co spotka Babilonię, a co zostanie opisane w kolejnych rozdziałach księgi. Wylaniu ostatniej czaszy towarzyszą fenomeny teofanijne (błyskawice, dudnienia, gromy, wstrząsy), przewyższające nie tylko te, które opisane zostały w Ap 4,5; 8,5; 11,19, ale wszystkie, które kiedykolwiek się wydarzyły w historii. Zakres zniszczeń jest ogromny: dotyka Babilonię, która zostaje zniszczona doszczętnie (rozpada się na trzy części, czyli całkowicie) i w ten sposób realizuje się na niej sprawiedliwa kara Boża (wypicie kielicha Bożego gniewu), oraz miasta pogańskie, wyspy i góry. Plaga gradu o wielkość wprost niewyobrażalnej (talent odpowiadał wadze około 34 kilogramów) nawiązuje do piątej plagi egipskiej (Wj 9,24). Jest symbolem kary. Wszystkie te elementy podkreślają ogromny rozmiar zniszczeń towarzyszących wylaniu ostatniej czaszy. Ta plaga przewyższa wszystkie pięć pierwszych i nie wydaje się, aby miała

<sup>34</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 275.



## *Kościół, antyboska trójca i idolatria Bestii (Ap 12,1–16,21)*

– tak jak poprzednie – charakter uzdrawiający (wezwanie do nawrócenia). Jej związek z tym, co zostanie opowiedziane w kolejnych rozdziałach, przez samo wspomnienie Wielkiego Miasta, Babilonii, jest ewidentny. Dlatego można ten opis traktować jako syntetyczną wizję tego, co spotka Wielkie Miasto (Ap 17–18).

Kończy się sekcja znaków, która ukazuje wspólnocie słuchającej prawdę o niej samej („Niewiasta”) i świecie czy kontekście, w którym ona żyje, o jej „siedlisku życiowym”. Chrześcijanie mają sobie uświadomić prawdę, że ich życie jest zanurzone w świecie na wskroś idolatrycznym. Funkcjonuje on jako zorganizowany system, pragnący oderwać ludzi od Boga, proponujący ułudę raju na ziemi. Jan daje wspólnocie jasne przesłanie, że u źródeł takiego świata stoi działanie Szatana. Chrześcijanom żyjącym w takim świecie może się wydawać, że Szatan jest powszechny, wszechogarniający, a oni sami są „ostatnimi Mohikanami”, wyznającymi inne wartości. Jan jednak dodaje im odwagi, pokazując, że w centrum życia chrześcijanina stoi zwycięski Baranek, który w swoim misterium paschalnym pokonał wszystkie siły zła. Obrócić w Nim Pana i Przewodnika swojego życia, to jest właściwy kierunek. W tym zwycięstwie Baranka jest cała nadzieja chrześcijanina. Wybierając logikę Jego życia i przyjmując ją jako życiową tożsamość, chrześcijanie już zwyciężają wrogi dla siebie świat. Jan z Patmos pobudza wspólnotę do tego, aby zajęła właściwą pozycję. Kompromis ze światem bałwochwalczym prowadzi tylko do bałwochwalstwa, którego konsekwencją jest oderwanie od jedyne go źródła życia.

## Ostateczne osądy Boga (Ap 17,1–22,5)

Opis wylania siódmej czaszy (16,17-19), przy którym dopełnia się gniew Boga, staje się przejściem do ostatniej sekcji księgi, która jest poświęcona ostatecznej interwencji Boga w historii. Zawiera ona osądy Boga, w tym cztery negatywne i jeden pozytywny<sup>1</sup>. Pierwsze cztery obejmują: 1) osąd nad Wielką Babilonią (17,1–19,10), nazywaną też Wielką Nierządnicą (17,1b), Niewiastą (17,3), Wielkim Miastem (17,18; 18,10.21), Potężnym Miastem (18,10); 2) osąd dwóch Bestii i królów ziemi (19,11-21); 3) osąd nad Smokiem – Szatanem (20,1-10); 4) osąd nad śmiercią i Hadesem – krainą umarłych (20,11-15). Jedyny osąd pozytywny pokrywa się z wizją Nowej Jerozolimy (21,1–22,5).

### Wielka Nierządnicą i osąd Boga (17,1–19,10)

Na opis pierwszego osądu składają się: zapowiedź upadku Babilonii w Ap 17, opis jej rzeczywistego unicestwienia w Ap 18, po którym głos niebiański intonuje liturgię allelujatywną – jej powodem jest osąd Boga nad Wielką Nierządnicą oraz pomśzczenie krwi chrześcijan (19,1-4). Do tej liturgii dołączają się inne głosy, wprowadzające temat godów Baranka, na które przygotowała się Jego Oblubienica (19,5-8)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 311, 357.

<sup>2</sup> Na temat „Wielkiej Nierządniczy” zob. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 81–94; Witkowski, „Wielki Babilon” w *Janowej Apokalipsie*; Di Giorgio, *Il mistero di “Babilonia la grande”*.

### Zapowiedź upadku Wielkiej Nierządnicy (17,1-18)

**17,1** I przyszedł jeden z siedmiu aniołów {Ap 17,7; 15,1} dzierżących siedem czasz i rozmawiał ze mną, mówiąc: „Chodź, pokaże ci osąd nad Wielką Nierządnicą, która siedzi nad licznymi wodami {Ap 17,15; Jr 51,13}, **2** z którą uprawiali rozpustę królowie ziemi {Ap 17,18; 18,3,9; Iz 23,17; Jr 25,15; 51,7; Na 3,4}, mieszkańcy zaś ziemi upili się winem jej rozpusty {Ap 14,8}”. **3** I zaniósł mnie na pustynię {Iz 21,1}, [byłem] pod wpływem Ducha {Ap 21,10; 1,10}, i zobaczyłem kobietę siedzącą {Ap 17,9} na szkarłatnej bestii, pełnej imion bluźnierczych, mającej siedem głów i dziesięć rogów {Ap 13,1}. **4** Kobieta była ubrana w purpurę i szkarłat, ozdobiona złotem, drogocennymi kamieniami i perłami {Ap 18,16; Ez 28,13}, w swojej zaś ręce trzymała złoty kielich {Jr 51,7} wypełniony czymś ohydny {Mt 24,15 par} i nieczystością swego nierządu. **5** Na jej zaś czole wypisane było imię – tajemnica {2 Tes 2,7}: Wielka Babilonia {Ap 14,8}, matka rozpusty i ohydy ziemi. **6** I zobaczyłem kobietę pijaną od krwi świętych i od krwi świadków Jezusa {Ap 18,24; Iz 34,7}. Widząc ją bardzo się zdziwiłem. **7** I powiedział mi anioł {Ap 17,1}: „Dlaczego się zdziwiłeś? Ja wyjawię ci tajemnicę tej kobiety i bestii, którą ona dosiada, mającej siedem głów i dziesięć rogów {Ap 13,1}. **8** Bestia, którą widzisz, była, lecz jej nie ma {Ap 17,11}, ale wyjdzie niebawem {Ap

11,7} z otchłani {Ap 9,1} i pójdzie na całkowite zniszczenie. A mieszkańcy ziemi {Ap 8,13}, których imię nie jest zapisane w księdze życia {Ap 3,5} od założenia świata, zdziwią się, spoglądając na bestię {Ap 13,3}, że była i jej nie ma, ale ma się pojawić. **9** Tu jest [potrzebny] umysł posiadający mądrość {Ap 13,18}. Siedem głów {Ap 13,1} to siedem gór, gdzie kobieta zasiada na nich {Ap 17,3}, i siedmiu jest królów: **10** pięciu upadło, jeden jest, inny jeszcze nie przyszedł, gdy zaś nadejdzie na krótki czas musi pozostać. **11** A Bestia, która była i jej nie ma {Ap 17,8}, jest ósmym królem. Należy do tych siedmiu, ale idzie na całkowite zniszczenie. **12** A dziesięć rogów {Ap 13,1; Dn 7,20.24}, które zobaczyłeś, to dziesięć królów, którzy jeszcze nie otrzymali królestwa, ale razem z bestią otrzymali na jedną godzinę władzę jak królowie. **13** Ci mają jeden zamysł {Ap 17,17}: moc i swoją władzę przekazują bestii {Ap 13,4}; **14** ci będą walczyć z Barankiem, ale Baranek ich pokona, ponieważ jest Panem panów i Królem królów {Ap 19,16; 1 Tm 6,15; Pwt 10,17; Ps 136,3; Dn 2,47; 2 Mch 13,4}. Ci zaś, którzy są z Nim, to powołani, wybrani i wierni”. **15** I wyjaśnił mi: „Wody {Ap 17,1; Jr 51,13}, które zobaczyłeś, nad którymi zasiada nierządnicą, są to ludy, tłumy, narody i języki {Ap 5,9}. **16** Dziesięć zaś rogów, które zobaczyłeś, oraz Bestia {Ap 17,12n} znienawidzą nierządni-

cę, złupią ją {Ez 26,19} i rozbiorą do naga {Ez 16,39; 23,29; Oz 2,5}, i będą jedli jej ciało {Ps 26,2; Mi 3,3}, i spalą ją w ogniu {Ap 18,8; Jr 34,22; Kpł 21,9}. 17 Bóg bowiem pobudził ich serca, aby wykonali Jego zamysł, aby jeden zamysł {Ap 17,13}

wykonali i oddali swoje królowanie bestii aż wypełnią się słowa Boga {Ap 10,7}.  
**18** A kobieta, którą zobaczyłeś, jest to Wielkie Miasto {Ap 18,10}, panujące nad królami ziemi {Ap 17,2; Ps 2,2; 89,28; Iz 24,21}.

Na samym początku wizji pojawia się jeden z siedmiu aniołów trzymających czasze. To on pokazuje wizjonerowi z Patmos Babilonię i jej los. Drugi z tej samej grupy aniołów ukaże Janowi Jerozolimę Niebiańską (Ap 21). Można widzieć w nich aniołów interpretatorów. Cała scena zaczyna się od zaproszenia: „Chodź, pokaże ci osąd nad Wielką Nierządnicą”. Ten osąd został już obwieszczony w 14,8 i 16,19. Nie ma żadnych wątpliwości, że Wielka Nierządnicą jest to ta sama postać, która kryje się pod innymi nazwami: „Wielka Babilonia” (17,5), „Niewiasta” (17,3), „Wielkie Miasto” (17,18; 18,10.21). Jej określenie jako „Wielkiej Nierządnicy” (można byłoby zastosować w tym miejscu mniej archaiczne słowo „prostytutka”) natychmiast zostaje wyjaśnione faktem uprawiania przez nią nierządu. Tekst ten jest wyraźną aluzją do Iz 23,17, który mówi o Tyrze: „Prostytuowała się ze wszystkimi królestwami ziemi”. „Uprawiać rozpustę” jest rozumiane w Biblii zarówno dosłownie, jak i przenośnie. W tym ostatnim znaczeniu odnosi się do bałwochwalstwa (por. Ap 14,4n). Wyrażenie „upić się winem nierządu” oznacza praktykować różnego rodzaju kultu bałwochwalcze, w tym kult cesarski. Zostaje w ten sposób podkreślony negatywny, destrukcyjny wpływ Wielkiej Nierządnicy na centra władzy („królowie tej ziemi”). W czasach Apokalipsy mogły oznaczać ówczesnych władców wasalnych Rzymu, którzy wpływali także na swoich poddanych w praktykowaniu bałwochwalstwa, w tym kultu imperialnego. Pierwsi słuchacze Apokalipsy na pewno utożsamiali Wielką Nierządnicę z Rzymem, który narzucał narodom podbitym kultu bałwochwalcze, w tym kult imperialny. Ten wpływ zostaje podkreślony również przez nazwanie jej „matką nierządnic i obrzydliwością ziemi” (17,17,5).

W całym rozdziale 17 anioł interpretator wyjaśnia tajemnicę Wielkiej Nierządnicy przez ukazanie jej trojakiemu tronowi. W 17,1 jest ukazana jako „siedząca na wielu wodach”, które w 17,15 zostają zinterpretowane jako „ludy i tłumy, narody i języki”. To ostatnie wyrażenie symbolizuje całą

ludzkość. Siedzieć „na” kimś lub „nad” kimś (dwa znaczenia użytego tutaj greckiego przyimka *epi*) symbolicznie wyraża ideę dominacji, wpływu, ale także bliskości. Cały obraz jest symbolem aktywnego wpływu, dominacji i bliskości Wielkiej Nierządniczy w stosunku do ludzkości.

Drugim tronem Nierządniczy jest „Bestia szkarłatna”, którą z racji jej wyglądu (siedem głów i dziesięć rogów, imiona bluźniercze) należy utożsamiać z Bestią z morza z 13,1. Ma ona jednak ścisły związek ze Smokiem – Szatanem. Ten obraz zostanie wyjaśniony przez anioła interpretatora w toku narracji w 17,7, gdzie Bestia zostaje ukazana jako niosąca Nierządnicę. Bestia jest dla Nierządniczy podporą, instrumentem sprawowania władzy, dominacji nad całą ludzkością.

Trzecim tronem jest siedem wzgórz (17,9), które są zinterpretowane jako siedmiu królów: „pięciu upadło, jeden istnieje, inny jeszcze nie przyszedł, a kiedy przyjdzie, ma na krótko pozostać. A Bestia, która była i nie ma jej, i ona jest ósmym, a jest spośród siedmiu i zdąży na zagładę” (17,10-11). W słowach tych nakładają się na siebie dwa obrazy, które odpowiadają na pytania o miejsce przebywania Nierządniczy i o to, kim jest Bestia. Odpowiedź na pierwsze pytanie jest raczej prosta. Na monetach z czasów Wespazjana znajduje się przedstawienie bogini Romy (personifikacja Rzymu), siedzącej na siedmiu wzgórzach. Kult bogini Romy był rozwinięty także w Azji Mniejszej. Drugi obraz jest bardzo zagadkowy i jego interpretacje idą w kierunku historycznym lub symbolicznym. Mimo wielu wysiłków badaczy, trudno jest ułożyć listę imperatorów, do których mógłby odnosić się ten obraz, dlatego właściwiej jest go rozumieć symbolicznie: chodziłoby o ukazanie imperium jako całości (liczba siedem) w jego wymiarze historycznym. Ono jest uosobieniem samej Bestii. Autor koncentruje się na ósmym królu (Bestia we własnej osobie), który przekroczy wszelkie dotychczasowe granice, chcąc zastąpić samego Boga i Chrystusa (ten obraz mógł być jasny dla pierwszych słuchaczy Apokalipsy i wiązać się z legendą *Nero redivivus*). Do tego obrazu dołącza interpretacja dziesięciu rogów Bestii jako dziesięciu królów. Obraz ten odnosi się do królestw wasalnych, ukazanych jako jednomyślne z Bestią w walce z Chrystusem, który ich jednak całkowicie pokona (17,12-14).

Wielka Nierządnicza jest przedstawiona jako bogata prostytutka, o czym świadczy jej ubiór, podkreślający luksus, bogactwo, pozycję (17,4). W opisie tym brakuje koloru białego, który w Apokalipsie wskazuje na przy-

należność do Chrystusa. W całym tym obrazie zostaje podkreślony pełen przepychu styl życia i samowystarczalność (życie „poza Bogiem”). Obecność w jej stroju złota, purpury, szkarłatu, bisioru, drogocennych kamieni przypomina strój arcykapłana czy wygląd przybytku (por. Wj 25,3-7; 26,31-32; 28,5-9). Być może chodzi tutaj o ukazanie jej dążenia do stania się kapłanką nowego kultu<sup>3</sup>. Chodziłoby oczywiście o kult bałwochwalczy, z imperialnym na czele. Dalej jest ona ukazana jako wróg i prześladowczyni chrześcijan („jest pijana od ich krwi”; 17,6) z racji niepoddawania się przez nich całej kulturze bałwochwalczej. Na końcu rozdziału Wielka Nierządnicą jest identyfikowana z „Wielkim Miastem”. To określenie jest najczęściej do niej stosowane (17,18; 18,10.16.18.19.21). Można w nim dopatrywać się odniesienia do historycznego Rzymu. W znaczeniu symbolicznym miasto kryje w sobie ideę współżycia ludzkiego, społeczności ludzkiej, relacji. Co jest podstawą tego ładu społecznego? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w kolejnym rozdziale.

### Zagłada i oplakiwanie Babilonii (18,1-24)

**18,1** Potem zobaczyłem innego anioła zstępującego z nieba, posiadającego ogromną władzę {Ap 10,1}, ziemia zaś została oświetlona od jego chwały {Ez 43,2}. **2** I zawołał potężnym głosem {Ap 7,2; 10,3; 14,7.9.15; 19,17}: „Upadła, upadła Wielka Babilonia {Ap 14,18; Iz 21,9}! I stała się mieszkaniem demonów {Jr 9,10; Iz 13,21n; 34,11.14; Ba 4,35} i więzieniem wszelkich duchów nieczystych, wszelkiego ptaka nieczystego, wszelkich nieczystych i obrzydliwych zwierząt, **3** bo winem zapalczywym jej rozpusty {Ap 14,8; Jr 51,7; 25,15} upiły się wszystkie narody, a królowie ziemi {Ap 17,2; Iz 23,17} dopuścili się z nią nierządu, kupcy zaś

ziemi {Ap 18,11.15.19; Ez 27,12.18.33; Iz 23,8} wzbogacili się dzięki jej ogromnemu przepychowi”. **4** I usłyszałem inny głos z nieba, mówiący {Ap 10,4}: „Wyjdź z niej, ludu mój {Jr 51,45.6.9; 50,8; Iz 48,20; 52,11; 2 Kor 6,17}, abyście nie uczestniczyli w jej grzechach {2 J 11} oraz abyście nie otrzymali jej plag, **5** ponieważ jej grzechy spiętrzyły się aż do nieba {Rdz 18,20; Jr 51,9} i Bóg przypomniał sobie jej występki. **6** Oddajcie jej, jak ona oddawała {Ap 2,23; Ps 137,8; Jr 50,15.29}. Za jej czyny odpłaćcie podwójnie {Jr 16,18; Iz 40,2}, w kielichu, który przygotowała do picia, nalejcie jej podwójnie. **7** Ile zdobyła sobie sławy i przepychu, tyle dajcie

<sup>3</sup> Beale, *The Book of Revelation*, 912.

jej udręki i żaloby, ponieważ mówi sobie: «Zasiadam jak królowa i nie jestem wdową {Iz 47,8}, żaloby więc nie doznam». **8** Dlatego w jednym dniu {Iz 47,9; Jr 50,31} dosięgną ją plagi: śmierć, żaloba i głód. Zostanie spalona w ogniu {Ap 17,16; Iz 47,14}, bo potężny jest Pan {Jr 50,34}, Bóg, który ją osądził». **9** Królowie zaś ziemi, ci, którzy uprawiali z nią rozpusztę i oddawali się rozkoszom {Ap 17,2}, będą płakać i lamentować {Ez 26,16n; 27,30-32}, kiedy zobaczą dym jej pożaru {Ap 18,18}, **10** stojąc z daleka, ze strachu {Ap 18,15} przed jej męczarnią, i mówiąc: „Biada, biada Wielkiemu Miastu {Ap 18,16; 17,18; 14,8}. Babilonio, Miasto Potężne {Ez 26,17}, ponieważ w jednej godzinie {Ap 18,17.19} przyszedł wyrok na ciebie”. **11** A kupcy ziemscy {Ap 18,3; Ez 27,36} płaczą i ubolewają nad nią, ponieważ nikt nie kupuje ich towaru: **12** złota i srebra; drogocennych kamieni i pereł; bisioru, purpury, jedwabiu i szkarłatu; żadnego drewna pachnącego; żadnych rzeczy z kości słoniowej; żadnej rzeczy z najcenniejszego drewna, brązu, żelaza i marmuru {Ez 27,12-22}; **13** cynamonu, amomumu, wonności, mirry, kadzidla; wina, oliwy, znakomitej mąki, zboża, bydła, owiec, koni, powozów, ciał i dusz ludzkich {Rdz 36,6; Ez 27,12-22}. **14** „Dojrzałe owoce – požądanie twej duszy, oddaliły się od ciebie. Wszystko, co wykwintne i luksusowe przepadło ci raz na zawsze”. **15** A kupcy {Ap 18,3; Ez 27,36}, którzy się na niej wzbogacili, będą stać z daleka ze strachu

przed jej męczarnią, płacząc i ubolewając {Ez 27,21}: **16** „Biada, biada Wielkiemu Miastu {Ap 18,10; 14,8}, ubranemu w bisior, purpurę i szkarłat, wystrojonemu w złoto, drogocenne kamienie i perły {Ap 17,4}, **17** ponieważ w jedną godzinę {Ap 18,10} zostało spustoszone tak wielkie bogactwo”. Każdy sternik, każdy podróżnik, marynarze i ci, którzy pracują na morzu {Ez 27,27-29}, zatrzymali się z daleka **18** i krzyczeli, widząc dym jego pożaru {Ap 18,9; Iz 34,10}: „Kto podobny jest do Wielkiego Miasta?” {Jr 22,8; Ez 27,32}. **19** Posypali popiół na swoją głowę i krzyczeli, płacząc i ubolewając {Ez 27,30-34}: „Biada, biada, Wielkiemu Miastu, na którym wzbogacili się – z powodu jego bogactwa – wszyscy właściciele statków morskich, ponieważ w jednej godzinie {Ap 18,10} zostało spustoszone {Ez 26,19}. **20** Ciescie się z jego powodu niebo {Ap 12,12; Jr 51,48}, święci, apostołowie i prorocy, ponieważ Bóg osądził wyrok wydany na was przez nie”. **21** A jeden potężny anioł {Ap 5,2} podniósł kamień, podobny do wielkiego młyńskiego kamienia i rzucił w morze {Jr 51,63n; Ez 26,12}, mówiąc: „Tak z rozmachem, raz na zawsze, zostanie rzucona Babilonia {Ap 14,8}, Wielkie Miasto {Ez 26,21}. **22** Głos harfiarzy, śpiewaków, fletnistów i trębaczy nie będzie już słyszany u ciebie {Iz 24,8; Ez 26,13} ani żaden rzemieślnik jakiegokolwiek rzemiosła już nie znajdzie się u ciebie {Jr 25,10}, ani odgłosu młyńskiego kamienia nie usłyszy się u ciebie,

**23** ani światło lampy nie rozbłyśnie u ciebie, ani głosu pana młodego i panny młodej {Jr 7,34; 16,9} nie usłyszysz się u ciebie {Jr 25,10}, ponieważ twoi kupcy byli wielmożami ziemi {Iz 23,8; 34,12; Mk 6,21}, ponieważ twymi czarami zostały zwie-

dzione wszystkie narody {Iz 47,9; Na 3,4}. **24** W nim została odnaleziona krew proroków i świętych oraz wszystkich zamordowanych na ziemi {Ap 6,10; 16,6; 17,6; 19,2; Mt 23,35.37 par; Jr 51,49; Ez 24,7; 36,18}.

Rozdział 18 obwieszcza realizację tego, co było zapowiedziane w 14,8; 16,19; 17,1, tj. upadek Babilonii. Z końcowej części wizji (18,21-24) wynika bardzo jasno: zniszczenie Babilonii jest całkowite i ostateczne. W rozdziale 18 nie pojawia się ani razu określenie „Wielka Nierządnicza”, a tylko „Babilonia Wielka” (18,2) lub „Babilonia” (18,10.21) oraz „Wielkie Miasto” (18,10.16.18.19.21) lub „Potężne Miasto” (18,10). W obrazie tym zostaje podkreślony społeczny wymiar, międzyludzkie relacje wspólnoty, które kryją się pod tymi wyrażeniami. Źródeł literackich dla wyroczni upadku Babilonii należy szukać w starotestamentowych tekstach prorockich, zapowiadających upadek Babilonii i Tyru (przeciwko Babilonii: Iz 13,1-14,23; 21,1-10; 47; Jr 25,12-38; 50-51; przeciwko Tyrowi: Iz 23; Ez 26-28). Babilonia z Ap 17-18 jest personifikacją całego zła tych dwóch wielkich miast pogańskich. Babilonia w Starym Testamencie była symbolem potęgi politycznej i bałwochwalczej, przeciwstawiającej się Bogu i Jego ludowi. Tyr natomiast – należąc do największych centrów handlowych świata starożytnego – staje się symbolem dobrobytu, luksusu, konsumpcji. Babilonia z Apokalipsy (historycznie Rzym) jest spadkobiercą Babilonii w jej działalności politycznej i religijnej, natomiast Tyru w aktywności ekonomicznej. Co ciekawe, Iz 23,17 patrzy na handel Tyru z innymi państwami w kluczu idolatrii. Apokaliptyczna Babilonia została zaprezentowana w Ap 17 jako społeczność odznaczająca się samowystarczalnością, skupiona na swoim luksusie, bogactwie. Tak też patrzy na nią Ap 18,7-8. Ten obraz zostanie rozwinięty w lamencie trzech grup społecznych nad jej upadkiem: królów ziemi (18,9-10), kupców (18,11-14) oraz ludzi morza (18,17-20). Babilonia (ówczesny Rzym) była największym konsumentem towarów, stąd zrozumiały wydaje się lament tych wszystkich, którzy z nią handlowali. Rozpacz tych trzech grup nad upadkiem Babilonii ma zawsze kontekst ekonomiczny. Określenie królów ziemi, jako tych, którzy dopuścili się z nią nierządu jest paralelne do formuły „żyli w zbytkach”. Powód rozpacz



kupców jest następujący: „bo ich towaru nikt nie kupuje”. Ludzie morza wypowiadają swoje podwójne biada, a powodem jest: „ponieważ Wielkie Miasto, na którym wzbogacili się – z powodu jego bogactwa – wszyscy właściciele statków morskich, w jednej godzinie zostało spustoszone” (18,19). W 18,12-13 zostaje podana lista dwudziestu dziewięciu towarów (głównie luksusowych), importowanych przez nią drogą morską z różnych zakątków ziemi (Hiszpanii, Indii, Chin, Afryki Północnej, Persji, Arabii). Wśród tych towarów są także takie, które wydają się niezbędne do życia (wino, oliwa, pszenica, bydło i owce), jednak ich ogromna ilość daje wyobrażenie o konsumpcyjnym charakterze tej społeczności. Takimi towarami byli także niewolnicy i jeńcy wojenni (ostatni na liście towar: „ciała i dusze ludzkie”, odnosi się do niewolników: por. Rdz 36,6; Tb 10,10; 2 Mch 8,11; Ez 27,13), co pokazuje, że Babilonia (Rzym) odznaczała się pogardą do ludzkiego życia. Niewolnicy, zarówno ci regularni, jak i jeńcy wojenni czy przestępcy, byli traktowani jak towar i często przeznaczani do walki o własne życie w amfiteatrach imperium. Podobne listy można znaleźć w tekstach pisarzy rzymskich, którzy krytykowali Rzym za jego konsumpcyjną ekstrawagancję, bogactwo i dekadencję<sup>4</sup>. Wielka Nierządnica staje się zatem symbolem nie tylko społeczności zanurzonej w różnych formach idolatrii tradycyjnej, wśród których ogromną rolę odgrywał kult imperialny, ale przede wszystkim bałwochwalstwo o charakterze ekonomicznym. Jest ona symbolem społeczności całkowicie nastawionej na konsumpcjonizm i przez to zamkniętej na Boga. Historyczną emanacją takiego systemu był na pewno Rzym, ale – uwzględniając ponadhistoryczny charakter tej księgi – Wielka Nierządnica uosabia w sobie każdy system ludzki, który – odznaczając się samowystarczalnością, samouwiebieniem czy wręcz deifikacją, oparty na konsumpcjonizmie – w konsekwencji przeciwstawia się Bogu i Jego ludowi.

W Ap 18,7 zostaje ukazany główny grzech Wielkiej Nierządniczy, którym jest pycha, polegająca na samouwiebieniu czy nawet samodeifikacji oraz na samowystarczalności ekonomicznej. Jej sposób rozumowania jeszcze bardziej rozwinie tę myśl: „Ponieważ mówi w sercu swoim: «Zasiadam jak królowa i nie jestem wdową, żałoby więc nie doznam»”. Inspiracji dla tych słów należy szukać w tekście z Iz 47,7-8 (pieśń o zagładzie Babilonii), gdzie Babilonia mówi: „Będę na zawsze władczynią [...] Nie zostanę wdową i nie

---

<sup>4</sup> Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 371.

zaznam sieroctwa”, czy też z Ez 28,2, w którym władca Tyru mówi: „Ja jestem Bogiem, ja zasiadam na boskiej stolicy, w sercu mórz”.

Sposób, w jaki chrześcijanie mają zachować się wobec systemu uobecniającego się w symbolu Wielkiej Nierządniczy, zostaje sformułowany niezwykle jasno w nakazie Jezusa w 18,4: „Wyjdź z niej, ludu mój...”. Ten nakaz, który zawiera aluzje do tekstów Jr 51,6,45, nie musi być traktowany w sensie materialnym (ucieczka z Rzymu), ale w sensie metaforycznym, jako wezwanie do odseparowania się od sposobu egzystencji Wielkiej Nierządniczy, od tego wszystkiego, co ona sobą reprezentuje. Zgoda na taki sposób życia równa się utożsamieniu z Wielką Nierządnicą i tym samym akceptacją takiej samej kary, jaka ją spotka ze strony Boga.

Można pokusić się o pewną syntezę przesłania Apokalipsy, wpływającą z omówionych obrazów. W księdze tej zostaje przedstawiony konflikt Kościoła z całym systemem, który jest na wskroś idolatryczny w swoim wymiarze zarówno religijnym, jak i ekonomicznym (ekstremalny konsumpcjonizm). Charakter tego systemu można określić następująco:

pod wpływem sił demonicznych ludzie zmierzają do zorganizowania życia w jego aspekcie indywidualnym, jak i społecznym, w systemie zamkniętym na Boga. Jest jednak i drugi świat, który można zobaczyć tylko oczyma wiary, ale przez to nie jest mniej realny. Jest to świat samego Boga, reprezentowany przez chrześcijan. Relację między jedną i drugą rzeczywistością można nazwać trudną koegzystencją, która jednak prowadzi do wzrostu napięcia i doprowadzi do absolutnej opozycji między tymi dwoma systemami<sup>5</sup>.

### Radość w niebie (19,1-10)

**19,1** Po tym usłyszałem jakby donośny głos wielkiego tłumu {Ap 19,6; Dn 10,6} w niebie, który mówił {Ap 4,11}: „Alleluja {Tb 13,18; Ps 104,35}! Zbawienie, chwala, moc od naszego Boga, **2** bo prawdziwe i sprawiedliwe są Jego wyroki {Ap

16,7}, ponieważ osądził Wielką Nierządnicę, która psuła ziemię swym nierządem {Ap 11,18; Jr 51,25}, i pomścił krew swoich sług {Ap 18,24; Pwt 32,43; 2 Krl 9,7; Ps 79,10}, którą przelała”. **3** I przemówił raz jeszcze: „Alleluja {Ps 104,35}! Jej dym

<sup>5</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 308.

unosy się na wieki wieków” {Ap 14,11; Iz 34,10}. **4** Dwudziestu czterech starszych {Ap 4,4} i cztery istoty żywe {Ap 4,6} upadły i oddały pokłon Bogu siedzącemu na tronie {Ap 5,7}, mówiąc: „Amen! Alleluja!” {Ps 106,48}. **5** Od tronu rozległ się głos {Ap 21,3}, mówiący {Ap 4,11}: „Sławcie naszego Boga wszyscy Jego słudzy {Ps 22,24; 134,1; 135,1.20} i którzy się Go boicie, mali i wielcy {Ap 11,18; Ps 115,13}”. **6** I usłyszałem jakby głos wielkiego tłumu {Ap 19,1; 1,15}, jakby szum wielu wód {Ap 14,2}, jakby odgłos głośnych grzmotów, który mówił {Ap 4,11}: „Alleluja! {Ps 104,35} bo zakrólował Pan, Bóg nasz wszechmogący {Ps 93,1; 97,1; 99,1; 1 Krn 16,31; Za 14,9}. **7** Radujmy się i weselmy {Ps 118,24; Mt 5,12}, i oddajmy Jemu

chwałę {1 Krn 16,28}, bo nadeszły zaślubiny Baranka {Ap 19,9; 21,2.9; Mt 22,2}, a Jego żona się przygotowała. **8** I pozwolono jej, aby ubrała się w lśniący, czysty bisior {Ap 19,14; Iz 61,10}, a tym bisiosem są sprawiedliwe czyny świętych”. **9** I powiedział mi: „Napisz! {Ap 1,11.19; 14,13; 21,5} Błogosławieni {Ap 1,3; Łk 14,15n} są ci, którzy zostali zaproszeni na ucztę weselną Baranka {Ap 19,7}”. I dodał: „To są prawdziwe słowa Boga” {Ap 22,6}. **10** A ja upadłem {Ap 22,8n} do jego nóg, aby oddać mu pokłon {Dz 10,25n}. Powiedział mi: „Uważaj! Nie! Jestem współsługą twoim i twoich braci, mających świadectwo {Ap 6,9} Jezusa. Bogu oddaj pokłon! Bowiem świadectwem Jezusa jest duch proroctwa.

Po upadku Wielkiego Babilonu rozgrywa się w niebie podwójna liturgia, sprawowana przez mieszkańców nieba (istot niebiańskich oraz zbawionych): liturgia zwycięstwa Boga nad Wielką Nierządnicą (19,1-3), po której następuje gest adoracji Boga ze strony dwudziestu czterech starszych (reprezentantów nowego ludu Bożego) i czterech istot żywych (pierwociny nowego stworzenia, poddanego całkowicie Bogu i przemienionego ostatecznie mocą zmartwychwstałego Baranka); oraz wezwanie do chwaleń Boga (19,4-5), na które odpowiada potężny głos niebian sprawujących liturgię zwycięstwa Boga i radości z faktu zbliżających się zaślubin Baranka i Jego Oblubienicy. Te dwie liturgie kontrastują wyraźnie z płaczem lamentujących nad zniszczeniem Babilonii (19,15-19). Początkowe „Alleluja” jest transkrypcją grecką formuły hebrajskiej znaczącej: „chwalcie Pana”, spotykanej 24 razy w Biblii Hebrajskiej. Powróci ono także w drugiej części liturgii (19,6b). Należy zatem tę liturgię traktować jako jedną całość. Jej przedmiotem staje się: 1) zakrólowanie Boga, ujawnione w karze wymierzonej Wielkiej Nierządnicy; kara ta jest oznaką sprawiedliwości Boga i odpowiedzią na wołanie zbawionych z Ap 6,10 o sprawiedliwą odplątę

oprawcom chrześcijan; oraz 2) nadejście godów Baranka. Wielkiej Nierządniczy, nazwanej także kobietą, zostaje przeciwstawiony triumf „kobiety Baranka” (zazwyczaj mamy tłumaczenie „małżonka Baranka”). Małżonką Baranka jest nikt inny jak Miasto Świąte, Jeruzolima Nowa (21,2.10). Gody Baranka zostają ukazane jako punkt dojścia całej historii, do którego mają dążyć chrześcijanie, co zostanie dobitnie podkreślone w błogosławieństwie z 19,9. Gody Baranka ukazują istotę relacji między Jezusem a Jego małżonką, wzorowanej na opisach w kluczu małżeńskim relacji między YHWH a Jego ludem w tekstach prorockich (por. Oz 1–3; Iz 50,1; 54,4-10; Jr 2,2; Ez 16,1-63). Gotowość małżonki Baranka na gody zakłada jej wcześniejsze działanie w ramach całej historii zbawienia. W tej historii ta, która ma stać się „małżonką” (gr. *gynē*, dosł. „kobieta”) Baranka, była cały czas jego „narzeczoną” (gr. *nymphē*; por. 21,10). Narzeczoną Baranka jest wspólnota Kościoła w jej historii, zanurzonej w historii ludzkości, która jest w stanie permanentnego przygotowywania się na wypełnienie tego, do czego została przeznaczona: bycia prawdziwie małżonką Baranka, co zostanie uobecnione w Niebiańskiej Jeruzolimie<sup>6</sup>. Zbliżający się moment zaślubin jest darem Boga. To On daje jej (mamy w tekście orzeczenie *edothē* w stronie biernej – *passivum theologicum*) szatę z bisioru (najwyższej jakości lnu), który jest lśniący i czysty (takie same określenia będą użyte w opisie Nowej Jeruzolimy w 21,18.21b; 22,1). Len ten zostaje zinterpretowany jako „sprawiedliwe czyny świętych” (21,8). To właśnie Bóg: „w ciągu historii wchodzi w relację ze wspólnotą Kościoła i z każdym wierzącym, by każdego z osobna i całą wspólnotę uczynić doskonałą Małżonką Baranka”<sup>7</sup>. Szata wspólnoty chrześcijańskiej, gotowej na moment zaślubin, jest zarazem darem Boga i rezultatem zaangażowania chrześcijan w realizację sprawiedliwości Boga w historii. Gody Baranka są umieszczone w ścisłym paralelizmie do królowania Boga, które już się dokonało w Jego interwencji przeciwko Wielkiej Nierządniczy i przygotowało miejsce dla tych godów. W takim kontekście wyrażenie „gody Baranka”, do którego nawiąże błogosławieństwo z 19,9, oznacza pełną realizację zbawienia, do którego są nieustannie wzywani wszyscy<sup>8</sup>. To wyrażenie dotyczy także roz-

<sup>6</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 243–253.

<sup>7</sup> Popielewski, *Alleluja!*, 270.

<sup>8</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 411.

poczynającej się uroczystości zaślubin z Kościołem, który – jako Małżonka – zostanie wprowadzony do domu Ojca.

## **Osąd dwóch Bestii i królów ziemi (19,11-21)**

**19,11** I zobaczyłem otwarte niebo {Ap 4,1; Ez 1,1; Dz 10,11}: a oto biały koń {Ap 19,14; 6,2; 2 Mch 3,25; 11,8}, siedzący zaś na nim, [jest] nazwany Wierny {Ap 1,5} i Prawdziwy {Ap 3,7}, sędzi i walczy sprawiedliwie {Ps 9,9; 72,2; 96,13; 98,9; Iz 11,4n}. **12** Jego oczy zaś jak płomień ognia {Ap 1,14; Dn 10,6; Iz 62,3,2}, a na jego głowie wiele diademów, ma wypisane imię, którego nikt nie zna, z wyjątkiem Niego samego {Ap 2,17; Flp 2,9}. **13** Ubrany jest w szatę zanurzoną we krwi {Iz 63,1-3}, a nosi imię „Słowo Boga” {J 1,1}. **14** Postępują za Nim wojska niebieskie dosiadające białe konie {Ap 19,11,8}, ubrane w biały, czysty bisior. **15** Z Jego ust wychodzi ostry miecz {Ap 2,12; Iz 49,2}, aby za pomocą niego pobić narody {Iz 11,4}. On będzie je pasł łaską żelazną {Ap 2,27; Ps 2,9}. On także wyciśnie w tłoczni wino zapalczego {Ap 14,10} gniewu Boga {Ap 14,19n; Iz 63,2n} Wszzechmogącego {Ap 11,17}. **16** Na szacie zaś i na swoim biodrze ma wypisane imię: „Król królów {Ap 17,14; 2 Mch 13,4} i Pan panów {Pwt 10,17}”. **17** I zobaczyłem jednego anioła, stojącego w słońcu. Wołał

on donośnym głosem {Ap 18,2} do wszystkich ptaków latających przez środek nieba {Ap 19,21; Ez 39,4.17-20}: „Przylećcie! Zgromadźcie się na wielką ucztę Boga, **18** aby pożywić się trupami królów, trupami dowódców, trupami mocarzy, trupami koni i ich jeźdźców, trupami wszystkich wolnych i niewolników {Ap 6,15}, małych i wielkich” {Ap 13,16; 19,21; Ez 39,4.17-20}. **19** I zobaczyłem bestię, królów ziemi {Ap 17,12-14; Ps 2,2} i ich wojska zebrane, aby stoczyć bitwę z Jeźdźcem i z Jego wojskiem {Ap 11,17}. **20** Bestia {Ap 13,1; Dn 17,11} została schwytana, a wraz z nią fałszywy prorok {Ap 16,13}, czyniący w jej obecności znaki {Ap 13,13}, za pomocą których zwiódł tych, którzy przyjęli znamię bestii i pokłonili się jej obrazowi {Ap 13,14.15.16}. Oboje żywcem zostali wrzuceni {Lb 16,33; Ps 55,16} do jeziora ognia {Ap 20,10.14n; 21,8}, płonącego siarką {Ap 14,10; Iz 30,33}. **21** A pozostali zostali zabici mieczem {Ap 2,12} Jeźdźca, który wychodzi z Jego ust {Iz 11,4}. Wszystkie zaś ptaki najadły się do syta ich mięsem. {Ap 19,17n}.

Na cały obraz składają się dwie części. Pierwsza opisuje ostateczne przyjęcie jeźdźca na białym koniu (19,11-16), druga natomiast pochwycenie Bestii i fałszywego proroka oraz zniszczenie wojsk, którymi oni przewodzili (19,17-21). Otwarcie nieba, będące przedmiotem wizji Jana, pozwala

odkryć Boże objawienie tego, co do tej pory było zakryte. Bóg definitywnie otworzył niebo i ono już takie pozostanie. W obrazie jeźdźca na białym koniu należy dokonać analizy poszczególnych elementów. Koń jest symbolem siły, energii, która wchodzi w historię ludzką. Obraz ten nawiązuje wyraźnie do 6,2 i wydaje się, że jeździec jest tą samą postacią. Tam był nim Chrystus zmartwychwstały, który niesie swoje zwycięstwo do świata zdominowanego przez wojny, głód, niesprawiedliwość społeczną czy śmierć. Tutaj jeźdźcem na pewno jest Chrystus, o czym świadczą imiona „Wierny i Prawdziwy”, spotkane w odniesieniu do Niego w 3,4. Jest On ukazany jako sprawiedliwy Sędzia i Wojownik („sprawiedliwie sądzi i walczy”), którego oczy, przyrównane do płonącego ognia (obraz przywołuje ten z 3,18), są symbolem Jego boskiej wszechwiedzy, która przenika – jak ogień – całą rzeczywistość, umożliwiając sprawiedliwy osąd. Sam motyw sprawiedliwego sądu pojawia się dość często w Starym Testamencie. Fundamentem ludzkiej sprawiedliwości zawsze było sprawiedliwe działanie Boga (por. Ps 7,11; Jr 11,20). Samo wyrażenie „sądzi sprawiedliwie” (dosł. „sądzi w sprawiedliwości”, gr. *krinei en dikaiosynē*) spotyka się w tekście greckim (LXX) Psalmów na określenie sprawiedliwego sądu Boga (Ps 9,9; 71,2; 95,13; 97,9; 98,9). Również o sprawiedliwym sądzie Boga mówi sama Apokalipsa (16,5). Jeździec na białym koniu jest zatem boskim Sędzią. Na głowie ma on diademy, będące symbolami władzy królewskiej, potwierdzonej potem tytułem „Król królów i Pan panów”, których określenie jako „liczne” wskazuje na Jego niczym nieograniczoną, absolutną władzę, kontrastującą z władzą Smoka czy Bestii z morza (Smok miał siedem diademów, Bestia dziesięć). „Wypisane imię, którego nikt nie zna prócz Niego”, wydaje się kontrastować z tym, co o Jego imieniu będą mówić dwa teksty: w 19,13 wskazuje się, że Jego imię brzmi „Słowo Boga” (wyraźne nawiązanie do J 1,1.14), natomiast w 19,16 nazywa się Go „Król królów i Pan panów” (wyrażenie wyraźnie nawiązuje do tekstów ze Starego Testamentu [Pwt 10,17; Ez 26,7; Dn 4,37; Ps 136,3], gdzie było używane w odniesieniu do Boga). Nie wydaje się, aby te dwa imiona definiowały to tajemnicze imię, którego miejsce umieszczenia jest także nieznanne, być może dlatego, aby podkreślić, że to imię definiuje Jego całą osobę, Jego naturę. To imię wychodzi poza granice ludzkiego poznania, nikt nie może nad nim zapanować, tzn. mieć nad nim kontroli. Takim imieniem w Biblii jest tylko imię YHWH, którego Żydzi nie wymawiali i nie wymawiają. Jezus nosi imię

samego Boga. Jest boskim Sędzią i Wojownikiem. Jego szaty są zanurzone we krwi. Badacze widzą tutaj aluzję do Iz 61,2 i interpretują krew jako krew nieprzyjaciół. Motyw poplamionej krwią szaty walczącego Boga jest obecna w Starym Testamencie (Wj 15; Pwt 33; Iz 26,16-27,6; 59,15-20; Za 14,1-21). W Apokalipsie przelana krew jest jednak zawsze krwią Baranka, dlatego bardziej właściwa wydaje się ta interpretacja, która w tej krwi widzi własną krew Jezusa, wskazującą na Jego dzieło zbawcze<sup>9</sup>. Kolejnym elementem opisującym jeźdźca jest „ostrzy miecz, który wychodzi z Jego ust” (19,15). Obraz ten nawiązuje wyraźnie do wizji wstępnej (1,16; por. 2,12.16) i przywołuje miecz z Hbr 4,12. Służy on uderzeniu narodów. Innym elementem opisu jeźdźcy jest: „On paść ich będzie różgą żelazną”, będący aluzją do tekstów z Ps 2,9 i Iz 11,4, zapowiadających Mesjasza Dawidowego, który będzie sprawował władzę królewską i pasterską. Ten sam Ps 2 mówi, że przyszedł Mesjasz odniesie zwycięstwo nad królami ziemi występującymi przeciw Bogu i Jego Pomazańcowi. Kolejny element opisu przedstawi Go jako tego, który „wyciska tłocznię wina zapalczego gniewu Boga”. Obraz ten nawiązuje do Jl 4,13 i Iz 63,3, gdzie prorocy zapowiadają zwycięstwo Boga – wojownika, nad symbolicznym wrogiem Izraela (Edomem), które zostaje ukazane jako ostateczny i największy akt Jego sądu. W Ap 19,15b obraz ten zostaje zinterpretowany chrystologicznie. Chrystus staje się ostatecznym wyrazem gniewu Boga<sup>10</sup>. Ostatnim elementem opisu jest zdanie: „I ma na szacie i na biodrze wypisane imię swoje: Król królów i Pan panów”. Samo imię – jak już powiedzieliśmy – jest boskim imieniem. Położenie tego napisu jest znaczące. Jest ono umieszczone na szacie, o której było powiedziane, że jest „we krwi zanurzona”. Krew wskazuje na całe paschalne misterium Chrystusa. To On, dzięki wydarzeniu misterium paschalnego, jest zwycięzcą i dlatego nosi boskie imię: „Król królów i Pan Panów”. Misterium paschalne objawiło to imię.

W tych wszystkich nakładających się na siebie określeniach jeźdźca odbija się prawda o Chrystusie. Są one niejako syntezą chrystologii nowotestamentowej. Chrystus, równy w bóstwie Bogu (nosi Jego imię), staje się człowiekiem („Słowo stało się ciałem”; J 1,14), który we krwi swojej odkupił świat i już odniósł zwycięstwo nad siłami zła („szata we krwi

<sup>9</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 419.

<sup>10</sup> Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 589.

skąpana”), przychodzi jako Wojownik i Sędzia, aby uobecnić definitywnie swoje zwycięstwo osiągnięte w misterium paschalnym i potwierdzić swoją boską godność (jest „Panem panów i Królem królów”).

Cały orszak Chrystusa jest określony jako „wojska, które są w niebie”. Ta formuła dość spontanicznie każe widzieć w nich zastępy anielskie, które w Biblii są interpretowane jako armia YHWH czy wykonawcy Bożych osądów (Rdz 32,1; Joz 5,14-15; Iz 21,10; Mt 25,31; Mk 8,38; 13,27; 1 Tes 1,7). Z całego opisu można jednak wywnioskować, że chodzi o wiernych chrześcijan, którzy zwyciężają dzięki udziałowi w paschalnym misterium Jezusa i są zbawieni (są ukazani już w fazie zwycięstwa). Szata biała w Apokalipsie, poza jednym wyjątkiem w 15,6, jest symbolem zbawienia udzielonego zwycięzcy, który w ten sposób już w teraźniejszości doświadcza rzeczywistości eschatologicznej (por. 3,4.5.18; 4,4; 6,11; 7,9.13). W zwycięstwo Baranka nad królami i Bestią w 17,14 są włączeni „powołani, wybrani i wierni”, tj. chrześcijanie. Wszyscy ci jeźdźcy są ukazani jako „podążający za Chrystusem” (gr. *ēkolouthēi autō*), tj. w jakości uczniów Jezusa. Wizja w 19,17-18 funkcjonuje jako wstęp do bitwy. Zbawienie jest utożsamione w 19,9 z ucztą ślubną Baranka, natomiast tutaj mówi się o uczcie, na której pokarmem będą trupy pokonanych wrogów Boga, reprezentujących różne warstwy i stany (19,18). Tym, co łączy tych wrogów jest wspólnota grzechu: służyli siłom zła, podążając za Bestią z morza i fałszywym prorokiem (Bestia wychodząca z ziemi). Obraz ten jest wyraźną aluzją do Ez 39,17-20, gdzie prorok ma walczyć z tajemniczym królem Gogiem z Magog, który nastaje na mesjańskie królestwo końca czasów. Po tej walce Bóg z trupów przeciwników przygotowuje ucztę dla ptaków wszelkiego rodzaju.

Chrystus, ukazany jako jeździec na białym koniu, jest tym samym, który przez swoje misterium paschalne zwyciężył wszystkie moce zła. On teraz wchodzi ze swoją mocą w ostatni akord dziejów jako ostateczny zwycięzca.

Pierwszym przeciwnikiem jeźdźca na białym koniu i Jego wojska jest Bestia wraz z królami ziemi oraz ich wojskami. Są to wojska szatańskiej triady, przedstawione w 16,13-14. Nie ma zupełnie opisanej samej bitwy. Jest to bitwa bez historii<sup>11</sup>. Mówi się tylko, że „zostali schwyceni” i „wrzuceni do jeziora ognia, płonącego siarką”. W walce zostaje pokonana Bestia, fałszywy prorok oraz cała ich armia. Końcowy los Bestii i fałszywego proroka

<sup>11</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 341.



## *Ostateczne osądy Boga (Ap 17,1–22,5)*

zostaje przedstawiony za pomocą obrazu „jeziora ognia, płonącego siarką”. Motyw ten powróci jeszcze w obrazach kolejnych osądów Boga. Miejsce to zostanie zdefiniowane w 20,14 i 21,8 jako „śmierć druga”, tzn. śmierć wieczna (potępienie). Sam symbol jeziora płonącego siarką nie znajduje swoich ścisłych paraleli w literaturze starotestamentowej, judaistycznej czy grecko-rzymskiej, chociaż pewne elementy z tego opisu można tam odnaleźć (por. Rdz 19,1-29; Ez 38,22; Dn 7,11; Ps 11,6; *1 Hen* 90,24-36; *4 Ezdr* 7,36.39; 1QM 11)<sup>12</sup>. David E. Aune zauważa obecność tego motywu w egipskiej *Księdze Umarłych* (17,40-42; 24,4; 175,15.20), gdzie jezioro to należy do świata podziemnego<sup>13</sup>. Apokaliptyczny obraz na tle możliwych aluzji do innych tekstów zachowuje całkowicie swoją oryginalność.

Jest chyba rzeczą niemożliwą i zarazem zbyt dużą poszukiwać jakiegoś konkretnego źródła dla motywu jeziora siarki i ognia. Autor Apokalipsy jest genialnym twórcą, który na podstawie źródeł potrafi tworzyć nowe obrazy, w których poszczególne symbole nakładają się na siebie, tworząc kolumnę symboliczną. Ich odszyfrowanie polega na interpretacji pojedynczych obrazów<sup>14</sup>.

Obraz ten potwierdza istnienie pośmiertnego miejsca dla odrzuconych przez Boga (por. Mk 9,43.45.47; Mk 10,28)<sup>15</sup>. Jest to miejsce wiecznego potępienia wszystkich tych, którzy nie wchodzą do Nowej Jerozolimy. Jawi się ono:

jako miejsce pozbawione nadziei, bez żadnej możliwości odmiany losu. Jezioro siarki i ognia jest także symbolem cierpienia, a właściwie udręki obejmującej ciało potępionego. Ma ona także charakter psychiczny, jest efektem świadomości poniesionej klęski, dokonanych wyborów, bezmyślnie odrzuconej szansy. Obraz jeziora potępionych przeraża beznadzieją. Dla odbiorców Apokalipsy stanowi przestrożę, uświadamia, że walka Szatana z Bogiem dzieje się naprawdę<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Aune, *Revelation 17–22*, 1066, 1092; Karczewski, „Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana”, 107–108.

<sup>13</sup> Aune, *Revelation 17–22*, 1066, 1092.

<sup>14</sup> Kotecki, „Kto może zostać potępiony? Lektura kontekstualna Ap 21,8”, 144–145.

<sup>15</sup> Karczewski, „Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana”, 108.

<sup>16</sup> Karczewski, „Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana”, 112–113.

Wszyscy sojusznicy Bestii zostają zabici mieczem jeźdźca (słowo wychodzące z jego ust), a padlinożerne ptaki pożywiły się ich zwłokami (19,21). Z perspektywy całej Apokalipsy ich śmierć odpowiadałaby „śmierci pierwszej” (śmierci fizycznej), założonej (nie ma takiego określenia w księdze) w 20,4-6, gdzie mówi się o „pierwszym zmartwychwstaniu”. Czyżby w planach Bożych było jeszcze miejsce na Jego miłosierdzie dla nich?

## Osąd nad Smokiem – Szatanem (20,1-10)

Ap 20,1-10 ukazuje ostateczny osąd nad Szatanem w dwóch wizjach. W pierwszej z nich Szatan zostaje poddany kontroli i na pewien czas pozbawiony jest swej mocy (20,1-3), w drugiej zaś – podejmuje ostatni szturm na wspólnotę wierzących, który kończy się jego przegraną (20,7-10). Pomiędzy tymi dwiema scenami znajduje się opis tysiąclecia królowania Chrystusa i Jego naśladowców (20,4-6).

**20,1** I zobaczyłem anioła zstępującego z nieba {Ap 10,1}, mającego w swojej ręce klucz otchłani {Ap 9,1} oraz ogromny łańcuch. **2** Chwytał on Smoka {Ap 12,3}, dawnego Węża, którym jest Diabeł i Szatan {Ap 12,9}. Związał go na tysiąc lat. **3** I wrzucił go do otchłani {Ap 9,1; Iz 24,21n}, którą zamknął i opieczętował, aby on nie zwodził już narodów {Ap 13,14} aż dopełni się tysiąc lat. Potem trzeba go uwolnić na krótki czas. **4** I zobaczyłem trony {Dn 7,9.22; Mt 19,28; 1 Kor 6,2} – tym, którzy usiedli na nich, dano władzę sądenia – i ściętych z powodu świadectwa Jezusa i z powodu słowa Boga {Ap, 6,9}, którzy nie pokłonili się bestii ani jej obrazowi {Ap 13,15} i nie przyjęli znamienia na czoło ani na swoją rękę {Ap 13,16}. Ożyli {Ez 37,10} i królowali z Jezusem tysiąc lat {Ap 20,6; Dn 7,27}.

**5** Pozostali zaś zmarli nie ożyli aż dopełni się tysiąc lat. To jest pierwsze zmartwychwstanie. **6** Błogosławiony {Ap 1,3} i święty ten, który ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu. Nad tymi druga śmierć nie ma władzy {Ap 20,14; 2,11; 21,8}, ale będą kapłanami Boga i Chrystusa. Będą królować z Nim przez tysiąc lat {Ap 20,4; 1,6}. **7** A kiedy dopełni się tysiąc lat {Ap 20,3}, zostanie uwolniony Szatan ze swego więzienia. **8** I wyjdzie, aby zwodzić narody {Ap 13,14}, te z całej ziemi {Ez 7,2}, Goga i Magoga {Ez 38,1–39,16}, aby zgromadzić ich do bitwy. Są zaś liczni jak piasek morski {Joz 11,4; Sdz 7,12; 1 Sm 13,5}. **9** A wyszli oni na powierzchnię ziemi {Ha 1,6} i okrążyli obóz świętych {2 Krl 6,14} i umiłowane miasto {Jr 11,15; 12,7; Ps 87,2; 78,68}. Zstąpił ogień z nieba {2 Krl 1,10.12; Ez 38,22; 39,6} i ich pochłonął. **10** Diabeł

zaś, ten, który ich zwodził {Ap 12,9}, został wrzucony do jeziora ognia {Ap 19,20} i siarki {Ap 14,10}, gdzie jest Bestia i fałszywy prorok {Ap 16,13}. Będą zaś cierpieli męczarnie we dnie i w nocy, na wieki wieków.

Związanie Szatana unicestwia go w jego działaniu na tysiąc lat. To jest strona negatywna tego okresu, której przeciwstawia się strona pozytywna: tysiącletnie panowanie Chrystusa z męczennikami oraz tymi, którzy nie ulegli idolatrii Bestii (20,4-6). Te dwie grupy ludzi doświadczają „pierwszego zmartwychwstania”, w którym nie uczestniczą pozostali zmarli. Z wyrażeniem „tysiąc lat” jest związana doktryna millenaryzmu, która głosiła nastanie ziemskiego królestwa Mesjasza przed końcem czasów. Pojawiała się ona – z różnym natężeniem – w kolejnych okresach historii chrześcijaństwa (do tej pory jest ona głoszona przez niektóre wspólnoty chrześcijańskie) i wskazywała nawet konkretne miejsca geograficzne realizacji tego królestwa. Jednak sam tekst nie pozwala na umiejscowienie tego królestwa w jakiejś ziemskiej lokalizacji. Uwzględniając zamiłowanie Apokalipsy do symboliki, należy przyjąć symboliczne znaczenie liczby tysiąc. Może ona wskazywać na długi okres rozwoju królestwa Bożego na ziemi – od zmartwychwstania Jezusa aż do końca czasów – współgrający z historią Kościoła. Jest to zarazem historia zbawienia odznaczająca się aktywną obecnością Chrystusa i tych, którzy do Niego należą w przestrzeni historycznej. Można ten okres zestawić z „krótkim czasem”, który jest czasem działania uwolnionego Szatana (20,3).

Ta liczba symbolicznie oznacza, z wielkim prawdopodobieństwem, cały czas historii, abstrahując od matematycznego czasu trwania, w tej mierze jest określona przez aktywną obecność potęgi Jezusa. Na biegunie przeciwstawnym – jakościowym, a nie chronologicznym – jest krótki czas właściwy potęgom negatywnym, które pod wpływem sił demonicznych wybuchają w historii. Obecność Jezusa w biegu historii, której symbolem jest tysiąc lat, jest szczególnie aktywna: Chrystus króluje, przygotowując i troszcząc się o królestwo<sup>17</sup>.

Na tysiąc lat można spojrzeć także z perspektywy Ps 90,4: „Bo tysiąc lat w Twoich oczach jest jak dzień wczorajszy, który przeminął, niby straż

---

<sup>17</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 365.

nocna”. W takim kontekście „tysiąc lat” wskazuje na czas Boga, w którym króluje Chrystus i Jego naśladowcy<sup>18</sup>. Aktywny udział w tym działaniu Chrystusa mają męczennicy oraz ci, którzy nie poddali się idolatrii Bestii. Reprezentują oni tych, którzy nie poszli na kompromis ze światem pogańskim. To oni, usunięci fizycznie z ziemi, cieszą się jakimś tajemniczym życiem, zinterpretowanym jako „pierwsze zmartwychwstanie” (20,5), i uczestniczą z Jezusem w Jego królowaniu. Apokalipsa, mówiąc o „pierwszym zmartwychwstaniu” (20,5b.6a), nie wzmiankuje „drugiego zmartwychwstania” (zmartwychwstania ostatecznego), chociaż je zakłada, podobnie jak wtedy, gdy mówiąc o „śmierci drugiej”, tj. tej wiecznej (2,11; 20,6.14; 21,8), nie wspomina „śmierci pierwszej”, chociaż także ją zakłada (20,12). Wyrażenie „pierwsze zmartwychwstanie” należy interpretować raczej metaforycznie, wbrew interpretacji realistycznej, proponowanej przez wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich (Justyn, Ireneusz, Meliton z Sardes, Tertulian, Hipolit) i przedstawicieli współczesnych ruchów religijnych. Jest ono widziane jako gwarancja uniknięcia „śmierci drugiej” (wiecznego potępienia) i jest niczym innym, jak uczestnictwem w życiu samego Boga. Jest ono pełnią życia, tajemniczym życiem, które wypływa z zbawczego dzieła Zmartwychwstałego<sup>19</sup>. To życie objawia się w ziemskim wymiarze życia chrześcijan (aktualizacja królestwa dokonuje się przez ich wybory życiowe, odrzucające idolatrię Bestii), ale przedłuża się także na okres po śmierci (być może przez ich wstawiennictwo). Oni wpływają na historię ludzką. Oni, będąc w całkowitej jedności z Chrystusem, mogą uczestniczyć we władzy nad światem i przyczynić się do ożywiania Kościoła<sup>20</sup>. Jak wynika z błogosławieństwa w 20,6, chrześcijanie mają możliwość uczestniczenia w tym pierwszym zmartwychwstaniu, które jest niczym innym jak udziałem – czy lepiej – wykorzystaniem całej mocy, energii, siły witalnej, wypływających od Zmartwychwstałego (to na Nim dokonało się pierwsze – w porządku chronologicznym – zmartwychwstanie). W ten sposób już na ziemi doświadczają „pierwszego zmartwychwstania” (nie jest wykluczone – jak chce wielu Ojców Kościoła i komentatorów – że dokonuje się to w chrzcie świętym i sakramentach Kościoła, zwłaszcza w Eucharystii)

<sup>18</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 245.

<sup>19</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 114.

<sup>20</sup> Sikora, „Miejsce realizacji kapłaństwa”, 182.

i pokonują ryzyko potępienia wiecznego („nad nimi druga śmierć nie ma władzy”), otrzymując pełny udział w „drugim zmartwychwstaniu”, tj. w zmartwychwstaniu cielesnym.

W Ap 20,7 rozpoczyna się scena uwolnienia Szatana, które jest spełnieniem zapowiedzi z 20,3 i wpisuje się w plan samego Boga (orzeczenie „został uwolniony” to *passivum divinum*). Terenem jego działania, które polega na zwodzeniu (podobnie jak w 12,9), staje się cała ziemia (symbolizują ją „cztery narożniki ziemi”). Dwa imiona: „Gog i Magog”, są zaczerpnięte z Ez 38,1–39,20 (jest to jednak dość wolna aluzja) i symbolizują narody pogańskie, przeciwników Boga i Jego ludu. Z czasem stali się oni symbolem wszelkich sił wrogich Bogu. To oni stanowią armię Szatana, która rozpoczyna atak na chrześcijan, ukazanych jako „obóz świętych i umiłowane miasto”. Pierwszy z tych obrazów („obóz świętych”) może oczywiście przywoływać obozy Izraela na pustyni w czasie jego wędrówki do Ziemi Obiecanej (por. Wj 29,14; Hbr 13,11) i być interpretowany jako idealny symbol ludu Bożego<sup>21</sup>. Może on także podkreślać pielgrzymi charakter egzystencji chrześcijan<sup>22</sup>. Kontekst jednak sugeruje raczej, aby go traktować w kluczu batalistycznym: „obóz” wskazuje na gotowość do podjęcia zbliżającej się walki (chrześcijanie są gotowi do zwarcia szyków bojowych). Drugi obraz – zgodnie z tradycją biblijną i judaistyczną – kojarzy się oczywiście z Jerozolimą. Tak jak Jerozolima była przedmiotem miłości Boga, tak samo jest nią wspólnota naśladowców Jezusa. Armia Smoka, mimo swej potęgi (jest liczna jak piasek morski), zostaje doszczętnie unicestwiona przez interwencję Boga (kara wyrażona zdaniem: „Zstąpił ogień z nieba i ich pochłonął”, przypomina tę, która spotkała Sodomę i Gomorę w Rdz 19,24-25), który następnie dokańcza dzieła sądu nad Diabłem przez wrzucenie go do jeziora ognia i siarki – miejsca wiecznego potępienia, gdzie przebywają już Bestia i fałszywy prorok. Jan bardzo mocno podkreśla, że jest to miejsce ich wspólnego losu, a sama kara ma charakter wieczny i nieodwracalny.

---

<sup>21</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 367.

<sup>22</sup> Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 329.

## Osąd śmierci i Hadesu – krainy umarłych (20,11-15)

**20,11** I zobaczyłem wielki biały tron i Tego, który na nim siedzi {Ap 5,7; 1 Krl 10,18; Dn 7,9}. Sprzed Jego oblicza uciekły niebo i ziemia {Ap 6,14; 16,20; 21,1; Ps 114,3,7; 2 P 3,7.10.12}. Nie znaleziono dla nich miejsca {Ap 12,8; Dn 2,35}. **12** I zobaczyłem zmarłych {Ap 11,18}, wielkich i małych, stojących przed tronem. A księgi zostały otwarte {Dn 7,10} i inna księga została otwarta, która jest księgą życia {Ap 3,5; Iz 4,3}. I zostali osądzeni zmarli {Dn 12,1} według swoich czynów zapisanych w księgach {Ap 2,23;

Ps 28,4; Syr 16,12}. **13** A morze wyrzuciło zmarłych, którzy w nim byli. Także śmierć i kraina umarłych wydało zmarłych, którzy w nich byli {J 5,28n}. A każdy został osądzony według swoich czynów {Ap 2,23; Ps 28,4; Syr 16,12}. **14** Śmierć {Ap 21,4; Iz 25,8; 1 Kor 15,26} zaś i kraina umarłych zostały wrzucone do jeziora ognia {Ap 19,20}. Jezioro ognia to jest śmierć druga {Ap 20,6}. **15** A jeśli ktoś nie znalazł się zapisany w księdze życia {Ap 3,5}, został wrzucony do jeziora ognia.

W 20,11 rozpoczyna się osąd Boga nad śmiercią i krainą umarłych. Bóg zostaje przedstawiony jako zwycięski Pan historii (siedzi na białym tronie) i absolutny władca świata (następuje przemiana obecnego świata: „niebo i ziemia uciekły i nie znaleziono dla nich miejsca”, tzn. ustępują miejsca nowemu światu, o którym będzie mowa w 21,1-2). Cała sceneria przypomina salę sądową<sup>23</sup>: jest tron, na którym siedzi sędzia; są księgi, w których są zarejestrowane czyny, stanowiące podstawę do wydania odpowiedniego wyroku; jest księga życia z imionami tych, którzy zostaną osądzeni jako godni życia; są ci, którzy będą sądzeni – są to umarli; przebieg procesu jest określony za pomocą dwukrotnego „i zostali osądzeni” (gr. *ekrithēsan*); w końcu mamy też wyrok (20,12.14-15). Osądzanymi są wszyscy umarli według swoich czynów. Mówi się na razie tylko o losie tych niezalezionych jako zapisani w księdze życia. Ich losem jest wieczne potępienie, którego symbolem jest jezioro ognia. Jest to również przeznaczenie śmierci i krainy umarłych. W Ap 14,10 mówi się, że adoratorzy Bestii i jej obrazu oraz przynależący do niej (mają znak na czole lub prawej ręce) będą katowani ogniem i siarką wobec świętych aniołów i wobec Baranka. Następny wiersz podkreśli nieodwracalność tego stanu: „dym ich udręki wznosi się na wieki

<sup>23</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 349.

wieków i nie mają odpoczynku dniem i nocą”. Wracając do naszej perykopy, należy podkreślić, że cały ten ustęp – z punktu widzenia narracji księgi – jest bardzo ważny, ponieważ otwiera całą historię – po unicestwieniu przez Boga wszystkich sił zła – na życie wieczne, zobrazowane w wizji Niebiańskiej Jerozolimy, w której znajdują się ci umarli, których imiona są zapisane w księdze życia.

## **Pozytywny osąd Boga: Nowa Jerozolima (21,1–22,5)**

W Ap 21,1–22,5 zostaje przedstawiony opis końcowej wizji zbawienia. Dominującym tematem staje się Nowa Jerozolima, określana także jako „Miasto Święte” (21,2.10), „Miasto zstępujące z nieba od Boga” (21,2.20); „Jerozolima Nowa” (21,2); „Oblubienica Baranka” (21,9); „Małżonka Baranka” (21,9). Jej pojawienie się jest skutkiem pozytywnego osądu Boga. Zostaje ona opisana dwa razy: w 21,1-8 oraz w 21,9-22,5.

### **Nowe niebo i nowa ziemia (21,1-8)**

**21,1** I zobaczyłem {Iz 65,17; 66,22; 2 P 3,13}, bowiem pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły {Ap 20,11} i morza też już nie ma. **2** I zobaczyłem miasto święte {Mt 4,5; Iz 52,1; Ne 11,1.18}, nowe Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga {Ap 3,12; Hbr 11,16; 12,22; Ga 4,26}, przygotowane jak panna młoda wystrojona dla swojego męża {Ap 19,7; Iz 61,10}. **3** I od tronu usłyszałem donośny głos {Ap 16,17; 19,5}, mówiący: „Oto mieszkanie Boga z ludźmi {Ap 13,6; J 1,14}. On zamieszka z nimi, a oni będą jego ludem {Za 2,14n; Kpł 26,12; Ez 37,27; 2 Kor 6,16}, On zaś będzie Bogiem z nimi {1 Krl 8,27; Iz 8,8; Jr 31,1; Ps 95,7}. **4** I otrze z ich oczu wszelką łzę {Ap 7,17; Iz 25,8; Jr 31,16}, a śmierci już nie będzie {Ap

20,14} i nie będzie też ani żałoby {Iz 35,10; 51,11; 65,19}, ani krzyku, ani bólu, bowiem to, co było przedtem, przeminęło” {Iz 43,18; 65,17}. **5** A Siedzący na tronie {Ap 5,7} powiedział: „Oto czynię wszystko nowe” {Iz 43,19; 2 Kor 5,17}. I dodał: „Zapisz {Ap 19,9}, bo to są słowa wierne i prawdziwe” {Ap 22,6}. **6** I powiedział mi: „Stało się {Ap 16,17}! Ja jestem Alfa i Omega {Ap 1,8}, Początek i Koniec {Ap 22,13}. Ja spragnionemu dam pić za darmo ze źródła wody życia {Ap 7,16n; 22,1.17; J 7,37; Iz 55,1; Jr 2,13; Za 14,8}. **7** Zwycięzca to odziedziczy {Ap 2,7}, Ja będę dla niego Bogiem, on zaś będzie dla mnie synem {2 Sm 7,14; Kpł 26,12; Ez 11,20; Za 8,8}. **8** Dla tchórzów, niewiernych, postępujących obrzydliwie {Rz 1,29;

Tt 1,16}, morderców, rozpustników, czarowników, bałwochwalców i wszelkich kłamców {Ap 22,15; Ef 5,5n} jest [prze-

znaczony] udział w jeziorze płonącym ogniem {Ap 19,20} i siarką {Ap 14,10}. To jest śmierć druga” {Ap 20,6}.

W tej pierwszej wizji mamy wyraźnie oddzielone dwie części: 21,1-5 oraz 21,5-8. Pierwszym przedmiotem wizji Jana z Patmos jest niebo nowe i ziemia nowa, „bowiem pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma” (21,1). Wzorca literackiego dla tego obrazu należy szukać w Iz 65,17; 66,22. Tekst ten jest opisem odnowienia stworzenia, które było widziane – zarówno w Księdze Izajasza, jak i w literaturze judaistycznej (por. 1 Hen 91,16) – jako końcowy akt działania Boga w dotychczasowej historii<sup>24</sup>. Jest to bardziej opis odnowionego świata już stworzonego niż wizja nowego stworzenia „z niczego”<sup>25</sup>. Motyw zniknięcia morza, które w tradycji biblijnej było symbolem sił negatywnych (chaosu), wskazuje na usunięcie przez Boga jakichkolwiek sił zła ze świata stworzonego. Drugim przedmiotem wizji staje się „miasto święte, nowa Jerozolima, zstępująca z nieba od Boga, przygotowana jak panna młoda wystrojona dla swojego męża”. W tej wizji nakładają się na siebie różne obrazy. Obraz oblubienicy („narzeczonej”, gr. *nymphēn*), która w 21,9 staje się małżonką Baranka, akcentuje przede wszystkim więź miłości i komunii. Określenie tej rzeczywistości jako miasta, podkreśla jej wymiar społeczny. Połączenie tych dwóch symboli pozwala patrzeć na ten obraz jako na symbol niebiańskiej wspólnoty (ona zstępuje z nieba od Boga, tzn. ze sfery transcendencji, z miejsca przynależnego Bogu, i w ten sposób niweluje różnicę między niebem a ziemią), której łącznikiem jest wzajemna miłość z Barankiem – Chrystusem. Jest to obraz doskonałego uobecnienia czy dopełnienia tej miłości, którą ziemską wspólnota wierzących rozpoznała i doświadczyła w swoim życiu (1,5b), i co więcej, była zaproszona do uczestnictwa w niej (por. 3,12). Określenie tego miasta jako „święte” wskazuje na szczególną obecność w niej samego Boga. Miastem świętym była też historyczna Jerozolima. Mamy tutaj pewne napięcie pomiędzy tym, co było a tym, co jest teraz. Teraz jest to „nowa Jerozolima” lub „zupełnie nowa”, dlatego że wpisuje się w kontekst odnowionego przez Boga świata, co jeszcze

<sup>24</sup> Aune, *Revelation 17–22*, 1116–1117.

<sup>25</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 254.



dobitniej zostanie podkreślone na końcu tej wizji: „bo to, co było przedtem, przeminęło” (21,4).

Nowa Jerozolima jest już gotowa na zaślubiny. Głos Boga („wielki głos od tronu”), który słyszy wizjoner z Patmos, określa Nową Jerozolimę jako „mieszkanie Boga z ludźmi”. Tekst mówi dosłownie o namiocie (gr. *skēnē*), co nawiązuje do obecności Boga w Namiocie Spotkania (por. Wj 26). Zostaje podkreślona w ten sposób intymna relacja między Bogiem i ludźmi, która zapowiedziana w Starym Testamencie, uobecniona w momencie wcielenia Jezusa i w czasie Jego ziemskiego życia (por. J 1,14), zostanie ostatecznie spełniona na końcu czasów (por. Jł 4,17.21; Za 2,14; So 3,15-17; Iz 12,6). Liczba mnoga rzeczownika *anthrōpoi* „ludzie” może wskazywać na fakt, że do tej intymnej relacji z Bogiem nie jest zaproszony tylko lud Izraela, ale cała ludzkość. Kolejne zdanie: „Oni będą Jego ludem, a On, Bóg z Nimi, będzie ich Bogiem”, rozwinięciem obraz „mieszkania”, podkreślając jeszcze bardziej intymną relację Boga z ludźmi. Tekst nie precyzuje, o jakich ludzi chodzi, dopiero w toku narracji stanie się wiadome, że mieszkańcami Nowej Jerozolimy są zbawieni. W niej nie ma także żadnego elementu negatywnego (21,4). Usunięcie tych elementów (łzy, śmierć, żałoba, krzyk, bóle), które towarzyszą ziemskiej egzystencji człowieka, jest wynikiem działania samego Boga: „i otrze łzę” (w osądach, które zostały zaprezentowane do tej pory, Bóg posługiwał się pośrednikami), co podkreśla miłość Boga do stworzenia<sup>26</sup>.

Druga część wizji (21,5-8) składa się z trzech dyskursów Boga. Pierwszy z nich rozpoczyna się słowami Boga: „Oto czynię wszystko [wszystkie rzeczy] nowe”. Bóg, który według wiary biblijnej jest stwórcą świata, doprowadza całe stworzenie do kresu. W tekście z 4 *Ezdr* 7,50 (*Czwarta Księga Ezdrasza* jest przykładem apokaliptyki żydowskiej, przyjętej także przez chrześcijan) podkreśla się, że Bóg stworzył dwa światy. Obecny świat jest skażony złem, ale w nowym świecie („nowym niebie i nowej ziemi”) nie będzie już żadnego elementu negatywnego, ale będzie on miejscem zamieszkania sprawiedliwości (por. 2 P 3,11-13). Następny dyskurs zawiera nakaz zapisania słów Boga. Akcent pada nie tyle na sam nakaz spisania, co na same słowa Boga. Cały dyskurs staje się w ten sposób Bożą deklaracją wiarygodności i prawdziwości słów (autoryzacja Boga dla tego, co przekaże

---

<sup>26</sup> Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, 168.

Jan wspólnotom), która powoduje, że wspólnota słuchająca nie może ich nie przyjąć<sup>27</sup>. Ostatni dyskurs rozpoczyna się od stwierdzenia: „Stało się”. W zasadzie ten tekst powinien być przetłumaczony jako „stały się” (mamy tam liczbę mnogą, w przeciwieństwie do podobnego tekstu w 16,17). Nie ma w tym stwierdzeniu podanego dopełnienia. Czy odnosi się ono tylko do „wszystkie rzeczy nowe” z poprzedniego wiersza? Chodziłoby zatem o dopełnienie całej historii. A może chodzi po prostu o wszystkie słowa Boga zapisane do tej pory w księdze, pod którymi kryją się te artykułowane jako dźwięki, ale także te w formie opisanych wydarzeń? Być może chodzi jednak o dopełnienie całej historii ludzkości, rozpoczętej dziełem stworzenia, a dopełnionej jego odnowieniem, które jest skutkiem całego paschalnego misterium Chrystusa. To ostatnie spojrzenie potwierdzają kolejne słowa, które podkreślają: „Ja jestem Alfa i Omega, Początek i Koniec”. Bóg jest u początku i końca wszystkiego, nie tylko w sensie chronologicznym, ale jest także fundamentem (*principium*) i celem (w tekście mamy greckie słowo *telos*, które wskazuje na koniec chronologiczny, ale także na celowość) całej historii. Te słowa powrócą w 22,12 jako zdanie wypowiedziane przez Jezusa, który „przyjdzie niebawem”: „Ja jestem Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”. W Jezusie Chrystusie realizuje się w pełni plan Boga.

Cały dyskurs kończy się ukazaniem pewnej alternatywy pomiędzy zwycięzcą (ten tekst przypomina wszystkie obietnice dla zwycięzcy z listów do siedmiu Kościołów z Ap 2–3 oraz łączy się z Ap 7,17b; 22,17), który stanie się spadkobiercą tego wszystkiego, tzn. tego, o czym była mowa w 21,3-4 oraz w 21,6b: „Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia”, a przedstawicielami siedmiu kategorii grzechów. „Woda życia” obrazuje Boże życie, wspólnotę życia z Bogiem, życie wieczne, które jest samym życiem Boga i Jezusa – Baranka, jak to wynika z Ap 22,1. Jest to na pewno dar eschatologiczny, ale dotyczy każdego, kto ma nieustanne pragnienie, stałą dyspozycję pragnienia takiego życia. Zwycięzca ma odziedziczyć to wszystko, co jest konsekwencją definitywnego zwycięstwa Chrystusa nad rzeczywistością zła. Zwycięzca otrzymuje także obietnicę: „I będę Bogiem dla niego, a on będzie dla mnie synem” (21,7). To, co w 21,3 określało – używając terminologii przymierza – los zbawionych

<sup>27</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 353.

(„Oto mieszkanie Boga z ludźmi. On zamieszka z nimi, a oni będą Jego ludem, On zaś będzie Bogiem z nimi”) zostaje spersonalizowane i odniesione do pojedynczego zwycięzcy. Z tej relacji ojcowsko-synowskiej wyłączają się wymienieni w 21,8. Losem przedstawiciele siedmiu grzechów (nie chodzi raczej o ekskluzywną listę grzechów, ponieważ liczba siedem wskazuje w symbolice na pełnię, w tym przypadku na pełnię negatywną) jest udział w wiecznym potępieniu, zilustrowanym przez – omawiany już – obraz „jeziora gorejącego siarką i ogniem” (21,8). Los ten jest określany – podobnie jak w 20,14 – mianem śmierci drugiej. Z kontekstu całej perykopy 20,11-15 można wywnioskować, że śmierć pierwsza, która nie jest jednak wymieniona bezpośrednio w tekście, dotyczy śmierci fizycznej, natomiast śmierć druga, używając języka chrześcijańskiego, to nic innego jak piekło<sup>28</sup>. Z kontekstu wiersza 21,8 wynika jasno, że los wymienionych w tym tekście jest całkowicie odwrotny do losu zwycięzcy. Jest on niczym innym jak wyłączeniem z intymnej obecności Boga. Jest wiecznym odseparowaniem od Niego. Alternatywa zatem jest następująca: być w wiecznej komunii z Bogiem i dostąpić godności syna lub być we wspólnocie z Szatanem, Bestią, fałszywym prorokiem i ich zwolennikami w miejscu wiecznego potępienia. Ten ostatni wiersz funkcjonuje jako ostrzeżenie, które domaga się podjęcia konkretnej decyzji. Jest to wezwanie do uchwycenia tego Bożego momentu (gr. *kairos*), od którego zależy zbawienie. Na liście potencjalnie potępionych znajdują się: tchórze, niewierni, obmierzli, zabójcy, rozpustnicy, guślarze, bałwochwalcy. Podsumowaniem wszystkich tych kategorii jest wyrażenie: „i wszyscy kłamcy”<sup>29</sup>. W paralelnym wykazie w 22,15 na końcu znajduje się podobna formuła: „i każdy, kto kocha i czyni kłamstwo”. Nie jest to na pewno katalog kompletny, na co wskazują różnice między tym tekstem a innymi wykazami grzechów w Ap 9,20-21; 21,27; 22,15 oraz – jak to nazywa Michał Wojciechowski – „ostentacyjnie retoryczny charakter”<sup>30</sup>. Jeżeli Ap 21,8 poprzedzona jest obietnicą dla zwycięzcy, którego los kontrastuje całkowicie z losem wymienionych grzeszników, to można powiedzieć, że „potępieni” to ci, którzy nie mieli odwagi być zwycięzcami. Oni należą do tych, którzy również nie mają pragnienia życia Bożego, życia w relacji

<sup>28</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 344.

<sup>29</sup> Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 664; Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 661.

<sup>30</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 376.

z Nim („woda życia”). To pragnienie, jak i bycie zwycięzcą, jest pewnym remedium na nieznanie się w gronie wiecznie potępionych<sup>31</sup>. Całą listę otwierają tchórze (gr. *deiloi*) i niewierni (*apistoi*)<sup>32</sup>. Te dwa słowa występują w Apokalipsie tylko w tym miejscu i nie są wymienione na żadnej liście wad w Nowym Testamencie (por. Rz 1,32; 1 Kor 6,10; Ga 5,21; Ef 5,5; Kol 3,6; 1 P 4,5). Tchórzami są ci, którzy nie mają odwagi żyć swoją wiarą we wrogim im środowisku pogańskim i idą z nim na kompromis. Ten brak odwagi wynika z niewiary. „Postępujący obrzydliwie” (dosł. „czyniący obrzydliwość”, gr. *ebdelygmenoi*) oznacza praktykujących idolatrię, która objawia się w różnych formach kultów pogańskich i prowadzi do wyniszczenia wnętrza człowieka. Na liście grzechów w Ap 22,15 terminowi „czyniący obrzydliwość” odpowiada termin „psy”, który – według analizy D.E. Aune – wskazuje na różne praktyki seksualne zakazane przez Biblię (w tym czyny homoseksualne)<sup>33</sup>. Kolejną kategorię stanowią mordercy (gr. *phoneis*), którzy przekroczyli przykazanie „Nie morduj” (Wj 20,3; Pwt 5,17; Ap 9,21; 22,15). Może też chodzić o prześladowców chrześcijan, którzy będąc na usługach Bestii i Wielkiej Nierządnicy, współpracowali z systemem idolatrii (Ap 13,15; 17,6). Obok nich są postawieni *pornois*. Tłumaczenie tego terminu oscyluje między „rozpustnicy”, tzn. praktykujący wszelkiego rodzaju nadużycia seksualne, a „prostytuujący się” (być może chodzi o prostytucję kultyczną). W Biblii nierząd i prostytucja są obrazami bałwochwaltwa. Kolejną kategorią są *pharmakoi*. Kryją się pod nimi praktykujący wszelkiego rodzaju magię i wróżbiarstwo, surowo zabraniane przez Torę (zob. Kpł 19,26-29; Pwt 18,9-11), które często było połączone z idolatrią i rozwijało się bardzo pręźnie w Azji Mniejszej. Cała Apokalipsa – jak zauważa Rodney L. Thomas – przeciwstawia się pogańskim praktykom magicznym i wierzeniom znanym w I w. chrześcijaństwa<sup>34</sup>. Na liście znajdują się także bałwochwaltcy (gr. *eidōlotrais*). Nie chodzi w tym miejscu o tych, którzy praktykują idolatrię bezpośrednią. Jan z Patmos jest przekonany, że istnieje także idolatria o podłożu ekonomicznym, tj. konsumpcjonizm, posunięty do absolutnej samowystarczalności i zamknięcia się na jakikolwiek pierwia-

<sup>31</sup> Kotecki, „Kto może zostać potępiony? Lektura kontekstualna Ap 21,8”, 147.

<sup>32</sup> Omówienie tej listy zob. Kotecki, „Kto może zostać potępiony? Lektura kontekstualna Ap 21,8”, 147–153.

<sup>33</sup> Aune, *Revelation 17–22*, 1131, 1234–1235.

<sup>34</sup> Thomas, *Magical Motifs in the Book of Revelation*.

## Ostateczne osądy Boga (Ap 17,1–22,5)

stek Boży w życiu, który w Apokalipsie jest ukryty pod symbolem Wielkiej Nierządniczy. Całą listę podsumowuje wyrażenie: „dla wszelkich kłamców”. W Ap 21,27 z Niebieskiej Jeruzolimy są wykluczeni „czyniący obrzydliwość i kłamstwo”. Obydwa terminy można połączyć z idolatrią. W tym miejscu nie chodzi zatem o kłamstwo werbalne, ale o jakość czy styl życia, które jest przeżywane w opozycji do jedynej prawdy, jaką jest Chrystus. Takie życie staje się przepełnione idolatrią. Całą listę można potraktować jako obraz świata pogańskiego, w którym żyją chrześcijanie i który może także przeniknąć – i przenika, czego dowodem jest część epistolarna Apokalipsy – do wspólnot chrześcijańskich.

### Niebiańska Jeruzalem (21,9-22,5)

**21,9** I przyszedł jeden z siedmiu aniołów, którzy trzymali siedem czasz wypełnionych siedmioma ostatecznymi plagami {Ap 15,1.7}, i rozmawiał ze mną, mówiąc: „Chodź! Pokażę ci pannę młodą, małżonkę Baranka” {Ap 19,7}. **10** I przeniósł mnie, pod wpływem Ducha {Ap 17,3}, na górę wielką {Ez 40,1n} i wysoką {Mt 4,8}, i pokazał mi miasto święte {Mt 4,5}, Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga {Ap 21,2}, **11** dzierżące chwałę Boga. Jego blask {Ap 21,23; Iz 58,8; 60,1n.19; Ez 43,2nn} podobny był do najcenniejszego kamienia, jakby do krystalicznego kamienia jaspisu. **12** Miał wielki i wysoki mur {Iz 62,6}, dwanaście bram, a na bramach dwunastu aniołów i wypisane imiona {Wj 28,21; 39,14}, które są imionami dwunastu plemion synów Izraela {Ap 7,4; Ez 40,5; 48,30-35}: **13** od wschodu {Łk 13,29} trzy bramy, od północy trzy bramy, od południa trzy bramy i od zachodu trzy bramy {Ez 40,5; 48,30-35}. **14** A mur mia-

sta miał dwanaście fundamentów {Hbr 11,10; Ef 2,20} i na nich imiona dwunastu apostołów Baranka. **15** Ten, który rozmawiał ze mną miał złoty pręt mierniczy {Ap 11,1; Ez 40,3.5}, aby zmierzyć miasto, jego bramy i jego mury. **16** Miasto miało kształt czworokąta {Ez 43,16}: jego długość była równa szerokości {Za 2,6; Ez 48,16n}. I wymierzył miasto prętem na dwanaście tysięcy stadiów: jego długość, szerokość i wysokość były sobie równe. **17** I wymierzył miarą ludzką, która jest miarą anioła, mury jego: sto czterdzieści cztery łokcie {Pwt 3,11}. **18** A mur jego jest zbudowany z jaspisu {Ap 21,11}, zaś miasto to czyste złoto, podobne do czystego szkła. **19** Fundamenty muru miasta były przyozdobione wszelkimi drogocennymi kamieniami: pierwszy fundament był z jaspisu, drugi z szafiru, trzeci z chalcidonu, czwarty ze szmaragdu {Tb 13,17; Iz 54,11n; Wj 28,17-20; Ez 28,13}, **20** piąty z sardonyksu, szósty z krwawnika, siód-

my z chryzolit, ósmy z berylu, dziewiąty z topazu, dziesiąty z chryzoprazu, jedenasty z hiacyntu, dwunasty z ametystu {Tb 13,17}. **21** Dwanaście zaś bram to dwanaście pereł, każda z bram była z jednej perły. A plac miasta {Ap 22,2} to czyste złoto, podobne do przezroczystego szkła. **22** A świątyni {Ap 7,15} w nim nie widziałem, ponieważ Pan, Bóg wszechmogący {Ap 11,17} i Baranek jest jego świątynią. **23** Miasto nie potrzebowało ani słońca, ani księżyca, aby mu jaśniały {Ap 22,15; Iz 60,1.19n; 24,23}, bo chwała Boga oświetlała je {Ap 21,11}, a jego lampą był Baranek. **24** I będą chodzić w świetle miasta narody {Iz 60,3-5}, a królowie ziemi przyniosą do niego swoją chwałę {Ps 68,30}. **25** W dzień bramy miasta nie będą zamykane {Iz 60,11}, gdyż nocy tam nie będzie {Ap 22,5; Za 14,7}. **26** I wniosą do niego chwałę i cześć narodów {Iz 60,11; Ps 72,10n}. **27** Nie wejdzie zaś do niego nic nieczystego {Iz 35,8; 52,1}, ani ten, co popelnia ohydę {Ez 33,29}, ani kłamca

{Ap 22,15} – jedynie ci, którzy są zapisani w księdze życia {Ap 3,5; Iz 4,3} Baranka.

**22,1** I pokazał mi rzekę {Ap 21,6; Rdz 2,10; Ez 47,1; Za 14,8; Ps 46,5} wody życia {J 7,38}, przejrzystą jak kryształ, wypływającą od tronu Boga i Baranka. **2** Pomiędzy placem miasta {Ap 21,21} i rzeką, po jednej i po drugiej stronie, znajdowało się drzewo życia {Rdz 2,9; Ez 47,12} rodzące dwanaście owoców {Ap 2,7} – każdego miesiąca wydaje swój owoc. Liście drzewa [służą] do leczenia narodów {Jl 1,14; Jr 3,17}. **3** Nie ma tam niczego, co przeklęte {Za 14,11}. Będzie w mieście tron Boga i Baranka {Ap 3,21}, a służy jego będą Go czcili {Ap 7,15} **4** i będą oglądać Jego oblicze {Ps 17,15; 42,3; Mt 5,8}, a na ich czołach będzie Jego imię {Ap 14,1}. **5** A nocy już nie będzie {Ap 21,25} i nie będą potrzebowali światła lampy ani światła słońca {Ap 21,23}, ponieważ Pan Bóg będzie świecił nad nimi {Iz 60,19}, i będą królować na wieki wieków {Ap 5,10; Dn 7,18.27}.

Ustęp 21,9–22,5 jest drugim opisem rzeczywistości Niebiańskiej Jerozolimy. Można go podzielić na cztery części, w których wprowadzenia opisują trzy czynności aniołów (21,10.15; 22,1) i jedną wizjonera z Patmos (21,22). Na początku całej wizji jeden z aniołów czasz (zapewne ten sam, który obwieścił wizjonerowi osąd nad Wielką Nierządnicą, rozpoczynający się taką samą formułą: „Chodź ukażę ci” [17,1]), obiecuje pokazać wizjonerowi pannę młodą, Małżonkę Baranka. Los Małżonki Baranka jest całkowicie odmienny od losu Wielkiej Nierządnicy (nie da się ukryć podobieństw opisów między 17,1-3 a 21,9-10). To, co zobaczy Jan na wysokiej górze, gdzie zostaje porwany przez anioła, dzieje się „w Duchu”. To wyrażenie nie wskazuje raczej na ekstazę Jana (tak je interpretuje większość komentatorów),

## *Ostateczne osądy Boga (Ap 17,1–22,5)*

co raczej podkreśla aktywny udział Ducha Świętego w przekazaniu tego wszystkiego, co zna tylko Bóg<sup>35</sup>. On jest Duchem proroctwa. Jan ogląda całą wizję z góry wielkiej i wysokiej. Już sama góra w tradycji biblijnej była miejscem objawiania się Boga i Jego spotkania z człowiekiem. Podkreślenie jej wysokości – podobnie jak w scenie Przemienienia Jezusa w Mk 9,1 – być może ma na celu zwrócenie uwagi na konieczność oderwania się od starego świata, od tego co tylko materialne, a spojrzenie na to wszystko w duchu wiary.

W całym opisie świętego miasta Jeruzalem, które jest ukazane na pierwszym miejscu jako dar od Boga („zstępuje z nieba od Boga”), dominuje jego piękno i harmonia. Jest ono przepełnione chwałą Boga, która w całej tradycji biblijnej wskazuje na Jego obecność. W dalszym opisie ta obecność staje się źródłem światła oświecającego całe miasto (21,11.23-25) i jest przyrównana do splendoru, blasku drogocennych kamieni, wśród których wymienia się jaspis. Do tego samego kamienia został już w 4,3 porównany wygląd samego Boga. Ta obecność Boga jeszcze dobitniej zostanie określona w 21,22-23, gdzie Jan mówi, że sam Bóg i Baranek są świątynią tego miasta. Dzięki tej obecności całe miasto staje się świątynią i każdy jej mieszkaniec będzie miał bezpośredni kontakt z Bogiem. Bóg i Baranek będą także źródłami światła („Miasto nie potrzebowało ani słońca, ani księżyca, aby mu jaśniały, bo chwała Boga oświecała je, a jego lampą był Baranek”). Zostaje podkreślona także powszechność Nowej Jerozolimy. Obejmuje ona lud Starego (na dwunastu bramach wypisane są imiona dwunastu pokoleń Izraela) i Nowego Przymierza (fundament miasta stanowi dwanaście warstw z imionami apostołów Baranka). Nowa Jerozolima jest syntezą całej historii zbawienia. Dwanaście pokoleń Izraela (lud Starego Przymierza) otwiera możliwość wejścia (bramy) do tego miasta, ale ono całe spoczywa na dwunastu apostołach (Lud Nowego Przymierza). Należy do tego ludu nie tylko jeden naród, ale wszyscy, którzy uwierzyli w Jezusa. Splendor Nowej Jerozolimy zostanie podkreślony w dalszym opisie: całe miasto jest przyrównane do czystego złota i czystego szkła (21,18); fundamenty są ozdobione drogocennymi kamieniami, które zostają wymienione jeden po drugim, a których dokładna identyfikacja jest bardzo trudna (21,19-20); bramy miasta to dwanaście pereł (21,21), rynek zaś to „czyste złoto jak czy-

---

<sup>35</sup> Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 327.

sty kryształ” (21,21). Dwanaście drogocennych kamieni przywołuje według niektórych listę kamieni ze stroju arcykapłana (por. Wj 28,16-20; 39,10-13) lub też minerały, które znajdowały się w raju<sup>36</sup>. Wszystkie te elementy należy jednak interpretować w kluczu symbolicznym. Służą one podkreśleniu transcendentnego charakteru miasta, odzwierciedlającego chwałę Boga, Jego obecność. Jest ono przepełnione pięknem i wspaniałością. Słuchanie (czytanie) tych strof staje się doświadczeniem estetycznym, pobudzającym pragnienie przebywania w Niebiańskiej Jerozolimie.

Na doskonały charakter tego miejsca wskazuje także jego wielkość i kształt (21,16-17). Układa się ono w bryłę doskonałego sześcianu, który w symbolice liczbowej wyraża nieprzemijającą trwałość, maksimum zrealizowanej doskonałości<sup>37</sup>. Jego rozległość (12 tysięcy stadiów, tj. około 2400 km) jest wprost niewyobrażalna. Już w samej liczbie 12, podobnie jak w liczbie 144, określającej wielkość muru (144 łokcie), można doszukać się symbolu jednego Ludu Bożego.

Kolejną cechą tego miasta jest jego otwartość (21,24-25), która jest realizacją zapowiedzi z Iz 60,3-5 o pielgrzymce narodów, oraz jego świętość: nie wejdzie do niego nic nieczystego („coś niemoralnego), ani ten, kto popełnia ohydę i kłamstwo, tzn. bałwochwalcy (być może także zdeprawowani seksualnie) i negujący swoim życiem (jakością życia, sposobem życia) Boga i Chrystusa. Wejście do miasta jest metaforą zbawienia. Jego społeczność stanowią tylko zapisani w księdze życia Baranka, tzn. ci, którzy przyjęli dar zbawienia.

W końcowym opisie Niebiańskiej Jerozolimy (21,1-5) anioł pokazuje Janowi „rzekę wody życia” (22,1) oraz „drzewo życia” (22,2). Te dwa elementy wyraźnie nawiązują do wizji raju i pierwotnej szczęśliwości z Rdz 2,8-10. „Rzeka wody życia” przywołuje także wizję Ez 47,1-12, gdzie wody wypływające spod świątyni na wschód stają się rzeką, która nawadnia Pustynię Judzką, prowadząc do vegetacji wspaniałych drzew, a następnie dociera do wód Morza Martwego i uzdrawia je (stają się one słodkie i napełniają się istotami żyjącymi). Te wody napełniają życiem to wszystko, co do tej pory było martwe. W Apokalipsie wody wypływają spod tronu Boga i Baranka (nie ma bowiem już świątyni). Obraz wody życia znajdujemy w innych

<sup>36</sup> Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, 159.

<sup>37</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 383.



tekstach z Apokalipsy (7,17; 21,6; 22,1.17). Woda życia może z jednej strony obrazować Boże życie, wspólnotę życia z Bogiem, życie wieczne, z drugiej zaś – Ducha Świętego, który jest darem Ojca i Baranka (Syna) i napełnia wszystko swoją witalnością<sup>38</sup>. W obrazie tronu, z którego wypływa „rzeka wody życia”, mielibyśmy symboliczne ukazanie Trójcy Świętej.

Obraz „drzewa życia” nie odnosi się raczej do pojedynczego drzewa, ale do całej alei drzew, których owoce dają życie. Cały obraz, będący aluzją do Ez 47,12, symbolizuje udział w życiu Bożym bez żadnych ograniczeń. To życie jest ofiarowane wszystkim. Jest lekarstwem dla całej ludzkości („do leczenia narodów”), a wypływa z paschalnego misterium Jezusa. Jest zbawieniem ofiarowanym wszystkim (Ap 5,9; 7,9-17).

Ostatnie wiersze tej części opisu przedstawiają na nowo mieszkańców miasta (22,3-5). Najpierw zostanie podkreślony brak w nim jakiegokolwiek elementu negatywnego („Kłątwy już tam nie będzie”, tzn. ani aktu kłątwy, ani osoby czy rzeczy objętej kłątwą, która prowadziła do separacji od Boga). Jest ono wypełnione tylko tym, co święte, stąd – niejako będąc przeciw wagą do poprzedniego stwierdzenia – podkreśla się: „tron Boga i Baranka w niej będzie” (22,3). Ci, którzy się znajdą w Niebiańskiej Jerozolimie są określani jako „słudzy Jego”, co wskazuje na całkowitą przynależność do Boga i Baranka (zaimiek „Jego” można odnieść do jednej i drugiej osoby) i co – w konsekwencji – prowadzi ich do nieustannej liturgii, której adresatem będzie Bóg i Baranek. Zbawieni będą oglądać oblicze Boga (Ojca i Syna, i Ducha Świętego [rzeki wody życia]). Jest to wypełnienie tęsknoty człowieka za obecnością Boga. Zbawieni będą kontemplowali Boga takim, jakim jest. Będą zarazem całkowicie do Niego należeć („imię Jego na ich czołach”). Cała Nowa Jerozolima będzie wypełniona blaskiem obecności Boga („i odtąd już nocy nie będzie. Nie potrzeba im światła lampy i światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi”), a jej mieszkańcy będą mieli udział w wiecznym królowaniu Boga i Baranka. To ich działanie będzie dopełnieniem tego, do czego byli powołani jako wspólnota ziemskiego Kościoła (1,6). Chrześcijaństwo króluje na ziemi (w historii doczesnej), współpracując z Chrystusem, stając się „Chrystusowi” (przyjmując za swój Jego sposób egzystowania) i w ten sposób doświadczają „tu” i „teraz” tego, co będzie ich udziałem w wieczności.

---

<sup>38</sup> Kaczmarek, „Trynitologia Apokalipsy”, 80.

Święte Miasto – Jerozolima Niebiańska – Oblubienica – Małzonka Baranka jest celem pielgrzymki całego Kościoła. Jest to obraz uwielbionego Kościoła. Kościół – żyjąc w eonie obecnym – jest przeznaczony na zniknięcie (stąd czas ziemskiego Kościoła był określany symboliczną liczbą 1260 dni, 42 miesiące czy trzy i pół roku) ponieważ Kościół uwielbiony nie będzie działał już jako pośrednik między Bogiem a ludzkością, ale jako sakrament obecności Boga<sup>39</sup>.

Cała sekcja końcowa jest przepelniona triumfem Boga nad wszelkimi siłami zła. W tej ostatecznej batalii uobecnia się to, co w historii już się raz dokonało w paschalnym misterium Chrystusa: zwycięstwo nad grzechem, śmiercią i Szatanem ze wszystkimi jego potęgami. Chrześcijanie, żyjąc we wrogim dla siebie świecie, przenikniętym różnego rodzaju idolatrią, narażeni na jego wrogość, odrzucenie, a nawet prześladowanie (czynne lub zakamuflowane pod postacią chociażby wykluczenia ekonomicznego, zawodowego), być może zadawali sobie pytanie: „Boże, gdzie jest Twoje zwycięstwo?“, „Jak mamy wierzyć, że jesteś Panem naszych dziejów i losów?“, „Jak długo mamy znosić odrzucenie i prześladowanie?“. Być może wielu popadało w przygnębienie, inni szli na kompromis ze światem pogańskim, jeszcze inni słabli w swej gorliwości. Sekcja końcowa stawia przed chrześcijanami alternatywę: potępienie czy zbawienie. Jest ona zachętą do właściwego wyboru. Dzieje świata będą kroczyć pod znakami dominacji różnych sił o podłożu demonicznym, chrześcijanie jednak żyją w perspektywie zwycięstwa, które już się dokonało (misterium paschalne), chociaż jego skutków jeszcze nie widać. Otwierając się na całą witalność, energię, moc, która płynie od Zmartwychwstałego, stają się zwycięzcami tego świata. Te wybory są także gwarantami przynależności do wspólnoty zbawionych.

---

<sup>39</sup> Spatafora, *From the "Temple of God"*, 247.



## „Tak, przyjdę wkrótce” (Ap 22,20) Epilog Księgi Apokalipsy św. Jana (22,6-21) i epilog książki

Cały epilog nawiązuje treściowo do całości księgi, stąd można mówić o jego „metatekstualności”<sup>1</sup>. Można go potraktować jako dialog liturgiczny końcowy<sup>2</sup>. Cała treść koncentruje się na przyjściu Jezusa, które nie jest wcale traktowane jednak jako Jego powrót<sup>3</sup>. W Apokalipsie Jezus jest nieustannie obecny. Cała historia toczy się niejako wokół Jego słów: „Przyjdę niebawem”, znajdujących się w listach do Kościołów (2,6; 3,11) oraz trzy razy w epilogu (22,7.12.20).

**22,6** Powiedział mi anioł: „Te słowa są wiarygodne i prawdziwe {Ap 19,9; 21,5}, a Pan, Bóg duchów proroków {Lb 27,16; 1 Kor 14,32} posłał anioła swego, aby pokazać sługom swoim to, co wkrótce musi się wydarzyć {Ap 1,1; Dn 2,28n.45}. **7** Oto wkrótce przyjdę {Ap 3,11; Iz 40,10}. Błogosławiony {Ap 1,3}, kto wciela w życie słowa proroctwa tej księgi {Ap 22,18n}. **8** Ja, Jan, {Ap 1,9} słyszałem i widziałem

te rzeczy {1 J 1,1-3}. Kiedy zaś usłyszałem i zobaczyłem, upadłem, aby się pokłonić do stóp anioła, który pokazał mi te rzeczy {Ap 18,10}. **9** Powiedział do mnie: „Uważaj! Nie! Ja jestem współsługą twoim i braci twoich proroków, i tych, którzy wcielają w życie słowa tej księgi” {Ap 18,10}. **10** I dodał: „Nie pieczętuj {Ap 10,4} słów proroctwa tej księgi {Ap 22,18n}, bo chwila jest bliska {Ap 1,3}. **11** Krzywdziciel

<sup>1</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 393.

<sup>2</sup> Kavanagh, *Apocalypse 22:6-21*; Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 692–694.

<sup>3</sup> Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 695.

„Tak, przyjdę wkrótce” (Ap 22,20)

niech jeszcze krzywdzi, podły niech się jeszcze upodli {Ez 3,27; Dn 12,10}, sprawiedliwy niech jeszcze czyni sprawiedliwość {Iz 56,1}, a święty niech się jeszcze uświęci. **12** Oto przyjdę wkrótce {Ap 3,11}, a moja zapłata jest ze mną {Iz 40,10}, aby każdemu oddać zgodnie z jego czynem {Ap 2,23; Ps 28,4; Jr 17,10}. **13** Ja jestem Alfa i Omega {Ap 1,8}, Pierwszy i Ostatni {Ap 1,17}, Początek i Koniec {Ap 21,6}. **14** Błogosławiony {Ap 1,3} płuczący swe szaty {Ap 7,14}, aby posiadać władzę nad drzewem życia {Ap 2,7} i wejść przez bramy do miasta {Ps 118,19n}. **15** Na zewnątrz są psy {Flp 3,2}, czarodzieje, rozpustnicy, mordercy, bałwochwalcy {Ap 21,8,27; Ef 5,5; Rz 1,29} i wszyscy, którzy kochają i czynią kłamstwo {1 J 1,6}. **16** Ja, Jezus, posłałem mojego anioła {Ap 1,1; Ml 3,1}, aby potwierdził wam to, co dotyczy Kościołów. Ja jestem odróżną {Ap

5,5} i potomkiem Dawida {Rz 1,3}, Poranną Gwiazdą świecącą” {Ap 2,28; Lb 24,17}. **17** Duch {Ap 2,7} i panna młoda {Ap 21,2,9} mówią: „Przyjdź”. Ten, kto słucha niech powie: „Przyjdź!”. Ten, kto pragnie, niech przyjdzie; ten kto chce, niech za darmo wody życia zaczerpnie {Ap 21,6; Iz 55,1; J 7,37}. **18** Ja oświadczam każdemu, kto słucha słów proroctwa tej księgi {Ap 22,7,10; 1,3}: „Jeśli ktoś coś doda {Pwt 4,2; 13,1}, Bóg nałoży na niego plagi {Ap 15,1; Pwt 29,19} opisane w tej księdze, **19** a jeśli ktoś coś usunie {Pwt 4,2; 13,1} ze słów księgi tego proroctwa, Bóg odsunie go od udziału w drzewie życia {Ap 2,7} i z miasta świętego {Mt 4,5}, które są opisane w tej księdze. **20** Mówi to ten, który świadczy: „Tak, przyjdę wkrótce” {Ap 3,11}. Amen! Przyjdź, Panie Jezu {1 Kor 11,26; 16,22}! **21** Łaska Pana Jezusa ze wszystkimi {2 Tes 3,18}.

Na początku do Jana zwraca się anioł (22,6), odnoszący się do słów, które zostały przekazane wspólnocie w czasie słuchania (odczytywania) księgi. To, co zostało im przekazane, ma cechy słowa samego Boga („jest godne wiary i prawdziwe”) i jest słowem prorockim, dotyczącym tego, co jest nieodwołalnie wpisane w plan Boga („co musi się stać niebawem”; por. Ap 1,3). Kolejne słowa kieruje do Jana sam Chrystus i zapewnia go o swoim przyjsciu. W 22,7 spotykamy przedostatnie błogosławieństwo (prawdopodobnie wypowiedziane przez anioła, chociaż nie można wykluczyć, że wypowiada je sam Chrystus), które szczęśliwym określa tego, kto wciela w życie (praktykuje) słowa prorockie tej księgi. Pierwsze błogosławieństwo mówiło o „słuchaniu i praktykowaniu” (Ap 1,3) usłyszanego słowa, teraz mówi się tylko o praktykowaniu, być może dlatego, że doświadczenie liturgiczne wspólnoty dobiega końca i to, co poszczególni członkowie zgromadzenia liturgicznego usłyszeli, teraz powinni wcielić w życie. Co więcej mówi się

o proroctwie zapisanym w tej księdze. W ten sposób błogosławieństwo staje się ponadczasowe i dotyczy każdego, kto przyjąwszy przesłanie tej księgi, będzie je chciał uobecnić w życiu codziennym. Co to znaczy wcielić w życie (praktykować) prorockie słowa tej księgi? To nic innego jak patrzeć na swoje życie w świetle całego paschalnego misterium Jezusa Chrystusa, w którym Bóg objawił się najpełniej jako Pan dziejów. Misterium paschalne nie jest jednorazowym aktem historycznym, ale wydarzeniem fundamentalnym i „embrionalnym”, tj. wpływającym na całe dzieje świata.

Jan, jako świadek wizji i objawień, upada do stóp anioła, oddając mu w ten sposób boską cześć (22,8), co jednak spotyka się z dezaprobatą anioła, który wyjaśnia swoją pozycję w stosunku do Jana, proroków i posłusznych usłyszananemu słowu (jest ich sługą). Konsekwencją tych słów jest wezwanie: „Oddaj pokłon Bogu!”. Cały dyskurs anioła jest kontynuowany. Jan otrzymuje zakaz opieczętowania usłyszanego i zapisanego prorocтва, co pokazuje, że nie ma ono charakteru jakiegoś ezoterycznego pisma. Jest przeznaczone dla Kościoła, który musi zdać sobie sprawę z bliskości decydującego o zbawieniu i wyznaczonego przez Boga momentu (gr. *kairos*), na który wspólnota wierzących ma być zawsze gotowa (stąd zostaje podkreślone: „czas jest bowiem bliski”; 22,10). Bóg jednak pozostawia człowieka całkowicie wolnym w jego wyborach i to człowiek decyduje, czy chce dalej trwać w grzechu, czy żyć sprawiedliwie i święcie („Krzywdziciel niech jeszcze krzywdzi, podły niech się jeszcze upodli, sprawiedliwy niech jeszcze czyni sprawiedliwość, a święty niech się jeszcze uświęci”). Jest to alternatywa, przed którą jest postawiony każdy. Dla chrześcijanina, który wierzy w to, że moment został ustalony przez Boga (czas Boga może nadejść w każdej chwili), te słowa są zachętą, aby jeszcze bardziej dążyć do sprawiedliwości i świętości. Odrzucenie prawdy o bliskości czasu Boga prowadzi w konsekwencji do wyboru charakteryzującego się owym: „jeszcze” mam czas na nawrócenie. W takim kontekście do głosu dochodzi Chrystus, zapowiadający Janowi swoje przyjście jako Sędzieja czasów ostatecznych (22,12), który odpłaci za każdy czyn (cały sposób postępowania). W zapowiedzi przyjścia i zapłaty egzekucji dopatrują się aluzji do tekstów z Iz 40,10; 62,11; Prz 24,12, które odnoszą się do działania samego Boga. Jezus zatem jest widziany jako boski Sędzia. Potwierdzeniem tego jest Jego autoprezentacja, która ukazuje Go w boskiej godności („Ja Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek [Fundament] i Koniec [Cel]) i jest niejako podsumowaniem całej

chrystologii tej księgi. Jezus jest „Początkiem” stworzenia (3,14), ale także jego „Końcem”. Świat ma swoją przyczynę w Jezusie i cała historia zmierza w Nim do swojej pełni. On jest celem całej historii.

Charakter zapłaty zostaje sprecyzowany w 22,14: „posiadać władzę nad drzewem życia i wejść przez bramy do miasta”. Nie ma wątpliwości, że wspólnota słuchająca, po zapoznaniu się z wizją Niebiańskiej Jerozolimy, jest pewna, że odpłatą za każdy sprawiedliwy czyn jest zbawienie wieczne – uczestnictwo w życiu samego Boga. Taką zapłatę otrzymują ci, którzy „nieustannie płuczą swe szaty”. Zdanie to należy do ostatniego błogosławieństwa w Apokalipsie. Nawiązuje ono do Ap 7,14, gdzie mówi się o płukaniu szat we krwi Baranka. „Płukanie szat” jest symbolem otwarcia się na całą moc, energię, które wypływają z paschalnego misterium Jezusa, a co – jak zauważyliśmy – dokonuje się w sakramentach Kościoła (chrzest, Eucharystia). Z tej zapłaty zostaną wykluczeni grzesznicy (w tekście mamy siedem określeń, aby podkreślić pełnię grzeszników, podobnie jak w 21,8), którzy – jak wynika z kontekstu – nie otwierają się na dary wypływające z misterium paschalnego, nie współpracują z nimi. W tym miejscu nie chodzi zatem o pojedyncze grzechy, ile raczej o postawę życia. Jest to obraz ludzkiej degeneracji. Na poprzedniej liście w 21,8 nie wystąpiło jedynie określenie „psy”, które może odnosić się do nieczystych, praktykujących czyny homoseksualne (por. Pwt 23,17-18), ludzi wstrętnych i niebezpiecznych (2 Sm 16,9; 2 Krl 8,13), bezbożnych<sup>4</sup>. Być może wspólnota słuchająca, słysząc słowo „pies”, miała przed oczyma nie psy, które towarzyszyły człowiekowi, a które były często przedstawiane na mozaikach w starożytności jako zwierzęta przy stołach swoich panów, ale te, które są rzeczywiście „na zewnątrz” murów miast. Bardzo często skupiały się w watahy, atakowały ludzi, krążyły wśród nieczystości, aby zdobyć pożywienie (ten obraz jest do dzisiaj obecny na Bliskim Wschodzie i krajach basenu Morza Śródziemnego). Wydaje się, że „psy” z naszego tekstu stają się symbolem wszelkiego rodzaju nieczystości<sup>5</sup>.

W 22,16 po raz pierwszy w Apokalipsie przedstawia się sam Jezus. Formuła „Ja, Jezus” jest jedyną w całym Nowym Testamencie. Imię Jezus jest historycznym, ziemskim imieniem Chrystusa. Być może Jan chciał wprowadzić wspólnotę słuchającą w wyjątkową, niemal intymną relację

<sup>4</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 397.

<sup>5</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 375.

z Jezusem<sup>6</sup>. To on posłał swojego anioła, aby zaświadczyć o tym, co dotyczy Kościołów. Jezus jawi się jako źródło objawienia, co wydaje się kontrastować z informacją z tego samego epilogu w 22,6, gdzie to Bóg jest takim źródłem. Jezus jest przedstawiony w boskiej godności. Po tych słowach następuje dalsza część autoprezentacji Jezusa: „Ja jestem odroślą i potomkiem Dawida, Poranną Gwiazdą świecącą” (22,16). Pierwsze dwa tytuły są podjęciem i modyfikacją określenia przyszłego Mesjasza jako „odrośl Jessego” z Iz 1,1.10. Drugie określenie (gr. *ho astros ho lampos ho prōinos*) może być aluzją do tekstu z Lb 24,17 o mesjańskiej „gwieździe z Jakuba”. Nie można jednak wykluczyć, że odnosi się ono do słońca, które porankiem rozpoczyna swoje wznoszenie się na niebie, lub też bezpośrednio do Zmartwychwstałego, który ukazał się kobietom i uczniom wczesnym rankiem Paschy (Mk 16,2 ma tam greckie słowo *prōi*). W Ap 22,17 głos zabiera – z dużym prawdopodobieństwem – Jan, który zwraca się do swej wspólnoty, deklarując przekonanie, że „Duch i Oblubienica” proszą Jezusa o przyjście (22,17). „Duch i Oblubienica” to Duch Święty obecny w ziemskim Kościele (Oblubienicy Chrystusa) lub też Kościół animowany przez Ducha. Wołanie o przyjście jest skierowane do Pana Jezusa i dotyczy zarówno Jego ostatecznego przyjścia na końcu czasów (paruzji), jak i przyjścia do zgromadzenia liturgicznego w czasie Eucharystii. Każdy uczestnik zgromadzenia liturgicznego („ten słuchający”), jak i każdy członek Kościoła, pragnący przyjąć dar zbawienia („ten pragnący, ten chcący, niech weźmie dar wody życia”), powinien włączyć się w to wołanie.

W 22,18-19 prawdopodobnie anioł wypowiada formułę, którą można nazwać „formułą kanonizacyjną” księgi – włączenie do kanonu<sup>7</sup> i która nadaje jej absolutną nienaruszalność. Jeszcze raz podkreśla się jej charakter prorocki. Zakaz dodawania lub odejmowania czegokolwiek od treści księgi przypomina nakazy z Pwt 4,1-2; 13,1; 29,19-20, które dotyczyły nakazów i Prawa danych przez Boga. W świetle tych tekstów Apokalipsa byłaby pomyślana jako nowy Kodeks Prawa dla Nowego Ludu Bożego<sup>8</sup>.

Na końcu Jan przytacza słowa samego Jezusa, potwierdzające Jego przyjście niebawem (22,10), na które odpowiada zgromadzenie liturgiczne: „Tak.

<sup>6</sup> Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione*, 377.

<sup>7</sup> Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 719.

<sup>8</sup> Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela*, 432.



„Tak, przyjdę wkrótce” (Ap 22,20)

Przyjdź, Panie Jezu”. Te ostatnie słowa są liturgicznym wołaniem (aram. *Marana tha*) pierwotnego Kościoła (por. 1 Kor 16,22), wyrażającym niecierpliwe oczekiwanie na przyjście Pana, które realizuje się – jak to już podkreśliliśmy – w liturgii, biegu historii, a którego dopełnieniem będzie przyjście Jezusa na końcu czasów.

Cała Apokalipsa kończy się pozdrowieniem przypominającym pozdrowienie z listów Pawłowych (najbliższe tej formule są 2 Kor 13,14 i 2 Tes 3,18). To pozdrowienie może wskazywać na charakter epistolarny tej księgi, ale może być też pozdrowieniem końcowym liturgii, która właśnie się kończy. Zakończenie to ma charakter zakończenia otwartego. Rozpoczyna się czas odpowiedzi poszczególnych członków wspólnoty na błogosławieństwo: „Błogosławiony, kto wciela w życie słowa prorocstwa tej księgi” (22,7) w oczekiwaniu na przyjście Pana.

## Nasz epilog

Chcielibyśmy, aby i nasze szkice egzegetyczno-teologiczne miały także charakter otwarty, dlatego nie zamieścimy w tej publikacji żadnego zakończenia. Mamy tylko nadzieję, że szkice te przyczynią się do lepszego zrozumienia wspaniałej księgi Apokalipsy. Nie chodziło nam wcale o poszerzenie wiedzy kogokolwiek na temat tej księgi, ale o to, aby poczuć jej klimat, stać się częścią tego doświadczenia apokaliptycznego, w którym przewodnikiem był Jan z Patmos. Do tej księgi trzeba sięgać nieustannie, aby zrozumieć własną historię i dzieje świata, te przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, i patrzeć na nie z perspektywy Boga, Pana historii, „Który jest i Który był, i Który przychodzi” (Ap 1,4). Apokalipsa wydarza się naprawdę i może tego doświadczyć tylko ten, „kto ma ucho”.

# Bibliografia

- Adamiak, S., „Eklezjologiczny Charakter «Komentarza Do Apokalipsy» Donaty-  
sty Tykoniusza”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 151–153.
- Aland, K. et al. (red.), *The Greek New Testament*, wyd. 4 (Stuttgart: Deutsche  
Bibelgesellschaft – United Bible Societies 1994).
- Aland, K. – Nestle, E. (red.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, wyd. 28  
(Münster: Deutsche Bibelgesellschaft 2012)
- Augustine, *Quaestionum in heptateuchum Libri VII* (red. I. Zycha) (Corpus Scrip-  
torum Ecclesiasticorum Latinorum 28/3/3; Vindobonae: Tempsky 1887).
- Aune, D.E., *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected  
Essays* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2006).
- Aune, D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*  
(Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983).
- Aune, D.E., *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52A; Nashville, TN:  
Nelson 1997).
- Aune, D.E., *Revelation 6–16* (Word Biblical Commentary 52B; Nashville, TN:  
Nelson 1998).
- Aune, D.E., *Revelation 17–22* (Word Biblical Commentary 52C; Nashville, NT:  
Nelson 1998).
- Aune, D.E., „The Apocalypse of John and the Problem of Genre”, *Semeia* 36 (1986)  
65–96.
- Aune, D.E., „The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches  
(Revelation 2–3)”, *New Testament Studies* 36/2 (1990) 182–204.
- Aune, D.E., „The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apoca-  
lypse of John”, *Biblical Research* 28 (1983) 5–26.
- Aune, D.E., „The Social Matrix of the Apocalypse of John”, *Biblical Research*  
26 (1981) 16–32.
- Bauckham, R., *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the  
New Testament’s Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans  
2008).

## Bibliografia

- Bauckham, R., *La teologia dell'Apocalisse* (Brescia: Paideia 1994).
- Bauckham, R., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: Clark 1993).
- Bauckham, R., „The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity”, *New Testament Studies* 27/3 (1981) 322–341.
- Bauckham, R., *John's Use of the Old Testament in Revelation* (Journal for the Study of the New Testament 166; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).
- Bauckham, R., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Carlisle: Eerdmans – Paternoster 1999).
- Bauckham, R., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America 1984).
- Beale, G.K., *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011).
- Beale, G.K. – Carson, D.A. (red.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI – Nottingham: Baker Academic – Apollos 2007).
- Beale, G.K. – McDonough, S.M., „Revelation”, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (red. G.K. Beale – D.A. Carson) (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2007) 1081–1161.
- Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Verbum Domini” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Kraków: Wydawnictwo M 2010).
- Biblia Jerozolimaska* (Poznań: Pallottinum 2006).
- Biguzzi, G., *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri Biblici. Nuovo Testamento 20; Milano: Paoline 2005).
- Biguzzi, G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (Supplementi alla Rivista biblica 31; Bologna: Dehoniane 1996).
- Biguzzi, G., *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (Studi biblici 143; Brescia: Paideia 2004).
- Bogacz, R., *Chrystusowe wskazania na czas próby. Listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II 2015).
- Boring, M.E., „The Voice of Jesus in the Apocalypse of John”, *Novum Testamentum* 34/4 (1992) 334–359.
- Brandstaetter, R., *Krąg biblijny* (Warszawa: Pax 1986).
- Budzanowska-Weglenda, D., *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2015).
- Cabaniss, A., „Liturgy-Making Factors in Primitive Christianity”, *The Journal of Religion* 23/1 (1943) 43–58.

- Callahan, A.D., „The Language of Apocalypse”, *Harvard Theological Review* 88/4 (1995) 453–470.
- Carrell, P.R., *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John* (Society for New Testament Studies Monograph Series 95; Cambridge – New York: Cambridge University Press 1997).
- Casel, O., *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła: główne idee kanonu mszalnego* (Kraków: Tyniec 2005).
- Collins, J.J. (red.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14; Missoula, MT: Society of Biblical Literature 1979).
- Collins, J.J., „Introduction: Towards the Morphology of a Genre”, *Semeia* 14 (1979) 1–20.
- Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad 1984).
- Contreras Molina, F., *El espíritu en el libro del Apocalipsis* (Salamanca: Secretariado Trinitario 1987).
- Corsini, E., *Apocalisse di Gesù Cristo. Secondo Giovanni* (Torino: Società Editrice Internazionale 2002).
- Corsini, E., *Apocalisse prima e dopo*, wyd. 2 (Torino: Società Editrice Internazionale 1993).
- Cucca, M. – Rossi, B. – Sessa, S.M., *Quelli che amo io li accuso. Il rib come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi* (Commenti e studi biblici. Sezione Studi biblici; Assisi: Cittadella 2012).
- Czajkowski, M., „Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)”, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (red. J. Frankowski – R. Bartnicki) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 10; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1992) 156–232.
- Di Giorgio, M., *Il mistero di “Babilonia la grande” e della sua caduta nell’Apocalisse di Giovanni. Realtà profetico-sapienziale per il cristiano di oggi* (Studi e ricerche; Assisi: Cittadella 2016).
- Dibelius, M., „Wer Ohren hat zu hören, der höre”, *Theologische Studien und Kritiken* 83 (1910) 461–471.
- Farkaš, P., *La “Donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (Roma: Pontificia Università Gregoriana 1997).
- Fekkes, J., „«His Bride Has Prepared Herself»: Revelation 19–21 and Isaian Nuptial Imagery”, *Journal of Biblical Literature* 109/2 (1990) 269–287.
- Feuillet, A., „Le cantique des cantiques et l’Apocalypse”, *Recherches de Science Religieuse* 49/3 (1961) 321–353.
- Forstner, D., *Świat symboliki chrześcijańskiej* (Warszawa: Pax 1990).

## Bibliografia

- Friesen, S.J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins* (Oxford: Oxford University Press 2001).
- Gallus, L., „The Exodus Motif in Revelation 15–16. Its Background and Nature”, *Andrews University Seminary Studies* 46/1 (2008) 21–43.
- Gangemi, A., „La struttura liturgica dei capitoli 4 e 5 dell’Apocalisse di S. Giovanni”, *Ecclesia Orans* 4 (1987) 301–358.
- Gangemi, A., „L’utilizzazione del Deutero-Isaia nell’ Apocalisse di Giovanni”, *Euntes Docete* 27 (1974) 109–144; 311–339.
- Gądecki, S., *Wstęp do pism Janowych*, wyd. 2 (Gniezno: Gaudentinum 1996).
- Gloer, W.H., „Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse”, *Review & Expositor* 98/1 (2001) 35–57.
- Grech, P., „Ermeneutica”, *Nuovo dizionario di teologia biblica* (red. P. Rossano – A. Girlanda – G. Ravasi) (Cinisello Balsamo: Paoline 1988) 464–489.
- Hahn, S., „Przedmowa”, *Bóg nie jest miły. Pułapka pluszowego chrześcijaństwa* (Poznań: W drodze 2020) 7–10.
- Halík, T., *Noc spowiednika. Paradoxy małej wiary w epoce postoptymistycznej* (Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007).
- Hanson, P.D., *Old Testament Apocalyptic* (Interpreting Biblical Texts; Nashville, TN: Abingdon 1987).
- Haręzga, S., *Błogosławieństwa Apokalipsy* (Attende Lectioni 17; Katowice: Księgarnia św. Jacka 1992).
- Haręzga, S., *Kościół z Ducha Świętego. Medytacje biblijne (Ap 2–3)* (Kielce: Jedność 1998).
- Haręzga, S., „Rola słowa Bożego i Eucharystii w życiu chrześcijan według Apokalipsy św. Jana”, *Ateneum Kapłańskie* 82/1 (1990) 17–24.
- Haręzga, S. – Popielewski, W., *Błogosławieństwa Apokalipsy dzisiaj* (Lublin: Dzieło Biblijne im. św. Jana Pawła II 2014).
- Hemer, C. J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 11; Sheffield: JSOT 1986).
- Hurtado, L. W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003).
- Iwański, D., „Kłopotliwa Apokalipsa”, *Theologica Thoruniensia* 2 (2001) 23–28.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (Kraków: Wydawnictwo M 2003).
- Jankowski, A., *Aniołowie wobec Chrystusa. Chrystocentryczna angelologia Nowego Testamentu*, wyd. 2 (Kraków: Tyniec 2003).

- Jankowski, A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w Dwunastu Tomach 12; Poznań: Pallotinum 1959).
- Jankowski, A., *Duch Święty Dokonawcą Zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego* (Myśl Teologiczna 41; Kraków: WAM 2003).
- Jankowski, A., *Eschatologia Nowego Testamentu* (Kraków: WAM 2007).
- Jankowski, A., *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22,13). Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, wyd. 2 (Kraków: Tyniec 2020).
- Jankowski, A., „Łączność ziemi z niebem według Janowej Apokalipsy”, *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin* (red. S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk) (Kielce: Jedność 1997) 307–318.
- Jankowski, A., „«Manna absconditum» (Ap 2,17) quonam sensu ad Eucharistiam referatur”, *Collectanea Theologica* 29/1–4 (1958) 3–9.
- Jankowski, A., *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu* (Kraków: WAM 2005).
- Jankowski, A., „Syn Człowieczy w Janowej Apokalipsie”, *Przegląd Tomistyczny* 1 (1984) 39–48.
- Jankowski, A., „Transcendencja Chrystusa według Apokalipsy Janowej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 47/2 (1994) 82–95.
- Janus, E., *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy i Jezusowe sposoby ich przewyżnienia (Ap 2–3)* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2013).
- Jastrzębowska, E., *Miasta Apokalipsy* (Warszawa: DiG 1999).
- Jenkins, F., *The Old Testament in the Book of Revelation* (Marion, IN: Cogdill 1972).
- Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, wyd. 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962).
- Jędrzejewski, S., „Apokaliptyka jako rodzaj literacki”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 51/1 (1998) 29–35.
- Justyn, „1 Apologia św. Justyna filozofa i męczennika apologia chrześcijan do Antonina Piusa”, *Pierwsi apologetyci greccy* (red. J. Naumowicz; tłum. L. Misiarczyk) (Biblioteka Ojców Kościoła 24; Kraków: Wydawnictwo M 2004) 205–270.
- Kaczmarek, J., „Trynitologia Apokalipsy”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 12 (1999) 71–84.
- Karczewski, M., „Chrystus zmartwychwstały jako Pasterz w Ap 7,17”, *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszczka* (red. C. Rogowski et al.) (Olsztyn: Hosianum 2004) 31–38.

## Bibliografia

- Karczewski, M., „Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 103–113.
- Karczewski, M., „Jezus Chrystus jako «Król królów i Pan panów» (Ap 17,14b; 19,16) na tle teologii Apokalipsy”, *Ewangelia o Królestwie* (red. A. Paciorek – A. Czaja – A. Tronina) (Scripturae Lumen 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009) 265–281.
- Karczewski, M., „Motyw «Pieśni nowej» w świetle lektury teologicznej Biblii”, *Studia Elbląskie* 11 (2010) 135–145.
- Karczewski, M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 55; Olsztyn: SQL 2010).
- Karczewski, M., *Szatan w Apokalipsie św. Jana* (Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2013).
- Kasprzak, D., „Millenaryzm: «ziemski raj» tylko dla wybranych sprawiedliwych – okres patrystyczny”, *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia* (red. P. J. Śliwiński) (Kraków: Wydawnictwo M 2000) 89–124.
- Kavanagh, M.A., *Apocalypse 22:6-21 as Concluding Liturgical Dialogue. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultae Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1984).
- Kiejza, A., „Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1,12-20”, *Collectanea Theologica* 65/4 (1995) 21–37.
- Kittel, R. – Rudolph, W. (red.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. 4 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990).
- Koch, K., *The Rediscovery of Apocalyptic* (Studies in Biblical Theology 2.22; London: SCM 1972).
- Kopania, K. (red.), *Czas Apokalipsy. Koniec dziejów w kulturze. Od późnego średniowiecza do współczesności* (Warszawa: Fundacja „Ars Auro Prior” – Neriton 2012).
- Kopania, K., „Przedmowa”, *Czas Apokalipsy. Koniec dziejów w kulturze. Od późnego średniowiecza do współczesności* (red. K. Kopania) (Warszawa 2012) 9.
- Kostkiewicz, T., „Aluzja literacka”, *Słownik terminów literackich* (red. J. Sławiński) (Wrocław etc.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1998) 26.
- Kotecki, D., „«Bądź wierny aż do śmierci» (Ap 2,10)”, *Verbum Vitae* 11 (2007) 159–184.
- Kotecki, D., „Chrzest Jezusa w Ewangelii według św. Marka (1,9-11) a idea samoużyczenia się Boga. Przyczynek do chrystologii drugiej Ewangelii”, *Teologia i Człowiek* 20/2 (2012) 9.

- Kotecki, D., „Czy wspólnoty chrześcijańskie potrzebują jeszcze liturgii w dobie pandemii koronawirusa i po niej? Odpowiedź Apokalipsy św. Jana”, *Teologia i Człowiek* 50/2 (2020) 41–64.
- Kotecki, D., „Dlaczego «siedem Kościołów» w Apokalipsie św. Jana?”, *Theologica Thoruniensia* 6 (2005) 5–19.
- Kotecki, D., „Duch Święty jako dar Jezusa w Ewangelii według św. Jana”, *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2008) 240–257.
- Kotecki, D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 26; Warszawa: Vocatio 2006).
- Kotecki, D., „Eschatologia Apokalipsy św. Jana”, *Theologica Thoruniensia* 6 (2005) 21–40.
- Kotecki, D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (Scripta Theologica Thoruniensia 27; Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2013).
- Kotecki, D., „Jezus jako Mesjasz w Apokalipsie św. Jana. Przyczynek do chrystologii Apokalipsy”, *Ateneum Kapłańskie* 159/3 (2012) 447–469.
- Kotecki, D., „Komentarz do Apokalipsy”, *Znaki Apokalipsy. Międzynarodowa wystawa sztuki współczesnej* (red. M. Rochecka) (Toruń: Centrum Sztuki Współczesnej Znaki Czasu – Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora” – Stowarzyszenie Przyjaciół Wydziału Sztuk Pięknych UMK 2020) 22–28.
- Kotecki, D., „Kościół a Synagoga w tradycji Janowej”, *Collectanea Theologica* 78/2 (2008) 11–30.
- Kotecki, D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana* (Series Biblica Paulina 6; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).
- Kotecki, D., „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 15–34.
- Kotecki, D., „Kto może zostać potępiony? Lektura kontekstualna Ap 21,8”, *Verbum Vitae* 36 (2019) 133–160.
- Kotecki, D., „«List do Kościoła w Laodycei» (Ap 3,14-21) w świetle hermeneutycznego klucza objawieniowo-liturgicznego”, *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi, Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin* (red. M. Olczyk – P. Podeszwa) (Gniezno: Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne 2010) 239–263.
- Kotecki, D., „Mieszkańcy ziemi w Apokalipsie św. Jana”, *Veritas cum Caritate – Intellegentia cum Amore* (red. C. Rychlicki – I. Werbiński) (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2011) 251–285.



## Bibliografia

- Kotecki, D., „Natchnienie aktualizujące w Apokalipsie św. Jana. Nowe spojrzenie na wyrażenie *egenomēn en pneumatē* w Ap 1,10 (por. 4,2)”, *Omnium artifex docuit me sapientia (Mdr 7,21). Księga pamiątkowa dla księdza doktora Stanisława Jankowskiego SDB w 75. rocznicę urodzin* (red. D. Sztuk) (Warszawa: Vocatio 2019) 110–118.
- Kotecki, D., „«Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię» (Mk 1,15) – fundament życia chrześcijańskiego”, *Collectanea Theologica* 72/3 (2002) 33–53.
- Kotecki, D., „«Negatywna tolerancja» a Kościół. Odpowiedź Ap 2,18-29”, *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin* (red. B. Strzałkowska) (Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2011) II, 891–916.
- Kotecki, D., „«Niewiasta obleczone w słońce» (Ap 12) – przyczynek do eklezjologii Apokalipsy św. Jana”, *Teologia i Człowiek* 6 (2005) 257–273.
- Kotecki, D., „«Pokój odebrany ziemi...». Refleksja biblijno-teologiczna nad Ap 6,4”, *Oto idę. Księga pamiątkowa dla biskupa profesora Jana Bernarda Szłagi w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 2005) 257–278.
- Kotecki, D., „Prawdziwi zwycięzcy w Apokalipsie św. Jana”, *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla biskupa profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Ad Multos Annos 16; Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2011) 243–267.
- Kotecki, D., „Przesłanie moralne Apokalipsy w świetle listu do Kościoła w Efezie (Ap 2,1-7)”, *Moralność objawiona w Biblii* (red. W. Pikor) (Analecta Biblica Lublinensia 7; Lublin: Wydawnictwo KUL 2011) 169–189.
- Kotecki, D., „Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: cristología teocéntrica en el Apocalipsis de san Juan”, *Scripta Theologica* 40/2 (2008) 509–524.
- Kotecki, D., „«Słowo stało się ciałem». Teologia i historia w J 1,14: klucz do chrystologii”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9/4 (2016) 29–53.
- Kotecki, D., „Szatan a Kościół – Ap 12”, *«Bóg jest Miłością» (1 J 4,16). Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 2006) 236–262.
- Kotecki, D., „«Tu jest potrzebna mądrość» (Ap 13,18). O egzystencjalnym słuchaniu słowa Bożego w świetle Apokalipsy św. Jana”, *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (red. S. Szymik) (Analecta Biblica Lublinensia 4; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009) 249–269.
- Kotecki, D., „Zagadkowe wyrażenie «anioł Kościoła» w Apokalipsie według św. Jana”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 3 (2006) 257–271.

- Kotecki, D. (tłum.), *Apokalipsa Świętego Jana* (ilustr. A. Majka) (Warszawa – Paris: Muzeum Archidiecezji Warszawskiej – Galerie Roi Doré 2019).
- Kowalski, B., *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (Stuttgarter biblische Beiträge 52; Stuttgart 2004).
- Kubiś, A., „Lista dwunastu plemion w Ap 7,5-8”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 51–83.
- Lancellotti, A., *Apocalisse* (Roma: Paoline 1970).
- Lancellotti, A., „L’Antico Testamento nell’Apocalisse”, *Rivista Biblica* 14 (1966) 369–384.
- Lectio divina. Boże czytanie* (Z Tradycji Mniszej 2; Kraków: Tyniec 1991).
- Ledwoń, D., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Biblia Impulsy. Nowy Testament 19; Katowice: 2019).
- Lehner, U., *Bóg nie jest miły. Pułapka pluszowego chrześcijaństwa* (Poznań: W drodze 2020).
- Lempa, H., „Apokalipsa św. Jana a dzieje Kościoła. Interpretacja eklezjologiczna Apokalipsy św. Jana w historii egzegezy”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 2/1 (1994) 33–48.
- Lijka, K., „Dialogi liturgiczne w Apokalipsie,” *Collectanea Theologica* 59/1 (1989) 83–90.
- Lijka, K., „Dzień Pański według Apokalipsy”, *Liturgia Sacra* 3/2 (1997) 33–39.
- Linke, W., „Bóg jako Ojciec Jezusa w Apokalipsie św. Jana”, *«Ty Panie jesteś naszym Ojcem»* (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu* (red. J. Warzecha – F. Mickiewicz) (Warszawa: Vocatio 1999) 166–186.
- Linke, W., „Księga Ezechiela w Apokalipsie według św. Jana”, *Collectanea Theologica* 77/4 (2007) 79–101.
- Lücke, F., *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis. Und in die gesammte apokalyptische Litteratur* (Bonn 1832).
- Lupieri, E., *L’Apocalisse di Giovanni*, wyd. 4 (Roma: Fondazione Lorenzo Valla 2005).
- Marconcini, B., „L’utilizzazione del testo masoretico nelle citazioni isaiane dell’Apocalisse”, *Rivista Biblica* 24 (1976) 113–136.
- Marino, M., *Custodire la parola. Il verbo terein nell’Apocalisse alla luce della tradizione giovannea* (Supplementi alla Rivista biblica 40; Bologna: EDB 2003).
- Marzec, M., *Apokalipsa św. Jana wobec kultu imperialnego* (Kraków: I-Press 2013).
- Mathewson, D., *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1–22.5* (Journal for the Study of the

## Bibliografia

- New Testament Supplement Series 238; Sheffield: Sheffield Academic Press 2003).
- Mazzeo, M., *Dio Padre e Signore. Nel libro dell'Apocalisse* (Milano: Paoline 1998).
- Mazzeo, M., *La sequela di Cristo. Nel libro dell'Apocalisse* (Milano: Paoline 1997).
- Mazzucco, C., „Il millenarismo cristiano delle origini (II–III sec.)”, *Atti delle III Giornate patristiche torinesi «Millennium». L'attesa della fine nei primi secoli cristiani, Torino, 23–24 ottobre 2000* (red. R. Uglione) (Torino: Celid 2002) 145–182.
- Mejzner, M., „Wokół idei millenarystycznych wczesnego chrześcijaństwa”, *Teologia Polityczna Co Tydzień* 39 (2016).
- Meyers, C. L., *The Tabernacle menorah. A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult* (Dissertation Series 2; Missoula, MT: American Schools of Oriental Research 1976).
- Mędała, S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Biblioteka Zwójów tło Nowego Testamentu 1; Kraków: Enigma 1994).
- Michaels, J. R., *Interpreting the Book of Revelation* (Guides to New Testament Exegesis 7; Grand Rapids, MI: Baker 1992).
- Miłosz, C. (tłum.), *Ewangelia według Marka. Apokalipsa* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989).
- Monge García, J.L., „Los Salmos en el Apocalipsis. I”, *Cistercium* 28 (1976) 269–278.
- Monge García, J.L., „Los Salmos en el Apocalipsis. II”, *Cistercium* 29 (1977) 19–48.
- Moriconi, B., *Lo Spirito e le chiese. Saggio sul termine «Pneuma» nel libro dell'Apocalisse* (Studia Theologica-Teresianum 3; Roma: Teresianum 1983).
- Moyise, S., *The Old Testament in the Book of Revelation* (Journal for the study of the New Testament Supplement Series 115; Sheffield: Sheffield Academic Press 1995).
- O'Hear, N. – Anthony, O., *Picturing the Apocalypse. The Book of Revelation in the Arts over Two Millennia* (Oxford: Oxford University Press 2015).
- Ostański, P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (Ząbki: Apostolicum 2005).
- Paczkowski, M.C., *Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu przedchalcedońskiego* (Biblioteka Ziemi Świętej; Wrocław: Fundacja Komisariat Ziemi Świętej Kraków 2003).
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (red. i tłum. R. Rubinkiewicz) (Rozprawy i Studia Biblijne 4; Warszawa: Vocatio 1999).

- Parchem, M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 26; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).
- Parchem, M., „Wprowadzenie do apokaliptyki”, *Pisma apokaliptyczne i Testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków – Mogilany: Enigma 2010) 21–114.
- Paulien, J., „Criteria and the Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation”, *Studies in the Book of Revelation* (red. S. Moyise) (Edinburgh: Clark 2001) 113–129.
- Paulien, J., „Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation”, *Biblical Research* 33 (1988) 37–53.
- Pawłowski, Z., „Biblijne podstawy formacji młodzieży w oparciu o lekturę narracyjną Ewangelii wg św. Marka”, *Warszawskie Studia Pastoralne* 13 (2011) 217–230.
- Peterson, E.H., *Reversed Thunder. The Revelation of John and the Praying Imagination* (San Francisco, CA: Harper & Row 1988).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).
- Podeszwa, P., „Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13”, *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 193–207.
- Podeszwa, P., „Dawidowe pochodzenie Jezusa według Apokalipsy Janowej”, *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin* (red. B. Strzałkowska) (Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2011) III, 1229–1246.
- Podeszwa, P., „Il simbolismo della cifra dieci nell’Apocalisse di San Giovanni”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012).
- Podeszwa, P., „«Pan świeczników i gwiazd» (Ap 1,12-20) G. Bednarskiego – ilustracja czy interpretacja pierwszej wizji Apokalipsy Janowej?», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11/1 (2018) 57–85.
- Podeszwa, P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia i martyria Iisou w Apokalipsie Św. Jana* (Studia i Materiały 142; Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2011).
- Popielewski, W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)* (Studia Biblica 1; Kielce: Verbum 2001).
- Popielewski, W., „Zbawieni przez miłość Baranka (Ap 1,5b-6)”, *Verbum Vitae* 1 (2002) 185–198.

## Bibliografia

- Prigent, P., *Apocalypse et liturgie* (Cahiers théologiques 52; Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1964).
- Prigent, P., *L'Apocalisse di S. Giovanni, traduzione e commento* (Roma: Borla 1985).
- Prigent, P., *L'Apocalypse de saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament 14; Genève: Labor et Fides 2000).
- Prigent, P., „Pour une théologie de l'image : Les visions de l'Apocalypse”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 59/3 (1979) 373–378.
- Pytel, J.K. (tłum.), *Apokalipsa Świętego Jana Apostoła* (ilustr. G. Bednarski) (Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007).
- Ramsay, W.M., *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*, Updated Edition (Peabody, MA: Hendrickson 2001).
- Ratzinger, J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. I. Od chrztu w Jordanie do przemienienia* (Kraków: Wydawnictwo M 2007).
- Ravasi, G., *Apokalipsa* (Kielce: Jedność 2002).
- Ravasi, G., „Biblia i wyobrażenia artystyczna”, *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej* (red. M. Pieniążek-Samek) (Kielce: Jedność 2013) 141–144.
- Rojas Gálvez, I., *Los símbolos del Apocalipsis* (Qué se sabe de; Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino 2013).
- Roloff, J., *Die Offenbarung des Johannes* (Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament 18; Zürich: Theologischer Verlag 1987).
- Rowland, C., *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK 1982).
- Rubinkiewicz, R., „Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 41/1 (1988) 51–59.
- Ruiz, J.-P., *Ezekiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17–19,10* (Europäische Hochschulschriften 23. Theologie 376; Frankfurt am Main – New York: Lang 1989).
- Schlatter, A., *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 16/6; Gütersloh: Bertelsmann 1912).
- Seweryniak, H., *Apologia pokolenia JP II* (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2006).
- Seweryniak, H., *Teologia fundamentalna* (Biblioteka „Więzi” 258; Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010) I.
- Siemieniec, T., „Zmartwychwstanie Jezusa jako klucz do interpretacji dziejów świata (Ap5,6-10)”, *Verbum Vitae* 15 (2009) 249–262.
- Signs of the Apocalypse. Znaki Apokalipsy. Międzynarodowa Wystawa Sztuki Współczesnej* (Toruń: Centrum Sztuki Współczesnej „Znaki Czasu” – TNOiK

- „Dom Organizatora” w Toruniu – Stowarzyszenie Przyjaciół Wydziału Sztuk Pięknych UMK 2020).
- Sikora, A.R., „«...będę z nim wieczerzał, a on ze Mną» (Ap 3,20)”, *Biblia o Eucharystii* (red. S. Szymik) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997) 199–214.
- Sikora, A.R., „Jerozolima w Apokalipsie św. Jana”, *W drodze do Jerozolimy* (red. Z. Małecki) (Opole: Redakcja Wydawnictw WTUO 2001) 55–67.
- Sikora, A.R., „Miejsce realizacji kapłaństwa chrześcijan według Apokalipsy św. Jana”, *Roczniki Teologiczne* 43/1 (1996) 161–184.
- Simoens, Y., *Apocalisse di Giovanni. Apocalisse di Gesù Cristo. Una traduzione e un'interpretazione* (Bologna: EDB 2010).
- Sławiński, J., „Symbol”, *Słownik terminów literackich* (red. J. Sławiński) (Wrocław etc.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1998) 501–502.
- Södin, T., „Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse”, *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (red. K. Backhaus) (Stuttgarter Bibelstudien 191; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001) 77–120.
- Spatafora, A., *From the “Temple of God” to God as the Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 27; Roma: Pontificia Università Gregoriana 1997).
- Stachowiak, L., „Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej”, *Ateneum Kapłańskie* 63 (1971) 57–68.
- Stern, D.H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu* (tłum. A. Czwojdrak) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2004).
- Swete, H.B., *The Apocalypse of St. John the Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, wyd. 3 (London – New York: Macmillan 1909).
- Szmajdziński, M., „Eucharystia jako celebrowanie wiary w życiu pierwszych chrześcijan (I–III w.)”, *Przegląd Biblijny* 12 (2020) 133–140.
- Szymik, S., „Historia oddziaływania tekstu (Wirkungsgeschichte) a studium Nowego Testamentu”, *The Biblical Annals* 51/1 (2017) 127–140.
- Śniegowski, P., „Zjawisko neopogaństwa wyzwaniem dla Kościoła XXII wieku w ujęciu Benedykta XVI”, *Studia Pelplińskie* 53 (2019) 501–516.
- Thomas, R.L., *Magical Motifs in the Book of Revelation* (Library of New Testament Studies 416; London – New York: Clark 2010).
- Thompson, L., „Cult and Eschatology in the Apocalypse of John”, *The Journal of Religion* 49/4 (1969) 330–350.
- Tkacz, R., *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1–3,22). Studium historyczno-egzegetyczne* (Rozprawy i Studia Biblijne 11; Warszawa: Vocatio 2003).
- Torrance, T. F., „Liturgie et Apocalypse”, *Verbum Caro* 11 (1957) 28–40.

## Bibliografia

- Trudinger, L. P., „Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation”, *The Journal of Theological Studies* 17/1 (1966) 82–88.
- Tułodziecki, T., „«L'ira dell'Agnello» nell'Apocalisse di san Giovanni (6,16-17)”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 6 (2014) 207–227.
- Vanhoye, A., „Ezéchiél dans l'Apocalypse”, *Biblica* 43 (1962) 436–472.
- Vanhoye, A., „L'utilisation du livre d'Ezéchiél dans l'Apocalypse”, *Biblica* 43/3 (1962) 436–476.
- Vanni, U., *Apocalisse di Giovanni* (Assisi: Cittadella 2018).
- Vanni, U., „Il sacerdozio dei cristiani nell'Apocalisse”, *Il sacerdozio della Nuova Alleanza* (red. A. Vanhoye – F. Manzi – U. Vanni) (Milano: Ancora 1999) 85–99.
- Vanni, U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, wyd. 2 (Aloisiana 8a; Brescia 1980).
- Vanni, U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Rivista Biblica Supplementi 17; Bologna: Dehoniane 1988).
- Vanni, U., „L'assemblea ecclesiale «soggetto interpretante» dell'Apocalisse”, *Rassegna di Teologia* 23 (1982) 497–513.
- Vanni, U., „L'eucaristia nel «giorno del Signore» dell'Apocalisse”, *Parola, Spirito e Vita* 7 (1983) 174–185.
- Vanni, U., „Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell'Apocalisse. I.”, *Gregorianum* 79/1 (1998) 5–28, 473–501.
- Vanni, U., „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, *New Testament Studies* 37/3 (1991) 348–372.
- Vanni, U., „Postawa chrześcijanina wobec świata zewnętrznego: prześladowanie w Apokalipsie”, *Communio* 7/5 (1987) 47–55.
- Vanni, U., „Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8”, *Biblica* 57/4 (1976) 453–467.
- Vanni, U., „«Vieni, Signore Gesù!» (Ap 22,20)”, *Parola, Spirito e Vita* 8 (1983) 227–242.
- Vogelgesang, J. M., *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation* (Dys. Harvard University; Ann Arbor, MI 1985).
- Winer, G. B., *Sacra pentecostalia. Disputatur de Soloecismis, qui in Apocalypsi Joannes inesse dicuntur* (Erlangae: Ex Officina Kunstmanniana 1825).
- Witczyk, H., *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii* (Biblioteka „Verbum Vitae” 3; Kielce: Verbum 2012).
- Witczyk, H. – Hareźga, S. (red.), *Uważajcie, jak słuchacie (Łk 8,18). Teoria i praktyka „lectio divina”* (Studia Biblica 8; Kielce 2004).

- Witkowski, S., „*Wielki Babilon*” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata* (Dębowiec: PROeMS 2012).
- Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Wojciechowski, M., *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu* (Rozprawy i Studia Biblijne 2; Warszawa: Vocatio 1996).
- Wojciechowski, M., „Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 115–124.
- Wold, B.G., „Revelation 16 and the Eschatological Use of Exodus Plagues”, *Eschatologie* (red. H.-J. Eckstein – C. Landmesser – H. Lichtenberger) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 272; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 249–266.
- Yarbro Collins, A., „Introduction: Early Christian Apocalypticism”, *Semeia* 36 (1986) 1–11.
- Yarbro Collins, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Harvard Dissertations in Religion 9; Missoula, MT: Scholars Press 1976).
- Zalewska-Lorkiewicz, K. (red.), *Czas Apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII* (Warszawa: Neriton 2013).
- Zevini, G. – Cabra, P.G. (red.), *Lectio divina na każdy dzień roku. Czas Adwentu* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2007).





# Indeks autorów

- Adamiak, Stanisław 14  
Aland, Kurt 23, 37  
Augustyn 41  
Aune, David Edward 23, 35, 41, 43,  
47, 56, 70, 73, 77, 84, 93,  
95, 99, 116, 121, 138, 147,  
176, 216, 248, 255, 259
- Bauckham, Richard 48, 85, 240,  
256, 263  
Beale, Gregory K. 23, 32, 37–39, 48,  
50, 53, 68, 140, 149, 211,  
237  
Benedykt XVI 60, 61, 64, 71, 122  
Biguzzi, Giancarlo 10, 13, 23, 32, 36,  
46, 48, 52, 53, 55, 61, 62,  
65, 69, 70, 78, 79, 84, 95,  
101, 107, 122, 124, 129,  
141, 147, 162, 168, 180,  
181, 184, 186, 196, 205,  
207, 217, 222, 225, 226,  
229, 233, 247, 251, 253,  
257, 258, 270, 271  
Bogacz, Roman 56, 109, 113, 116,  
119, 123, 126, 130  
Boring, M. Eugene 34  
Brandstaetter, Roman 165  
Budzanowska-Weglenda,  
Dominika 14
- Cabaniss, Allen 26  
Callahan, Allen Dwight 32  
Carrell, Peter R. 188  
Casel, Odo 36  
Collins, John Joseph 44, 46  
Corsini, Eugenio 137, 173, 191, 224  
Cucca, Mario 107  
Czajkowski, Michał 43, 47
- Di Giorgio, Marco 233  
Dibelius, Martin 35
- Farkaš, Pavol 203, 206  
Fekkes, Jan 39  
Feuillet, André 39  
Friesen, Steven J. 56
- Gangemi, Attilio 25, 37, 39  
Gądecki, Stanisław 52, 55  
Gloer, W. Hulitt 35  
Grech, Prosper 24
- Hahn, Scott 134  
Halík, Tomáš 12, 213  
Hanson, Paul D. 44  
Hareźga, Stanisław 28, 29, 36, 72,  
73, 103  
Hemer, Colin J. 56
- Iwański, Dariusz 44, 46  
Jan Paweł II 11

## *Indeks autorów*

- Jankowski, Augustyn 23, 33, 34, 36,  
40, 90, 127, 223
- Janus, Ewa 109, 113, 116, 119, 123,  
126, 130
- Jastrzębowska, Elżbieta 56
- Jenkins, Ferrell 37
- Jeremias, Joachim 35
- Jędrzejewski, Sylwester 44
- Justyn 29
- Kaczmarek, Janusz 156, 264
- Karczewski, Marek 37–39, 49–52,  
54, 55, 112, 204, 248
- Kasprzak, Dariusz 14
- Kavanagh, Michael Aelred 33, 267
- Kiejza, Andrzej 49
- Koch, Klaus 44, 45
- Kopania, Kamil 9, 19
- Kostkiewicz, Teresa 38
- Kotecki, Dariusz 9, 18, 23, 25, 26,  
29–32, 34, 36, 39–41, 51,  
54, 56–59, 66, 67, 71, 72,  
76, 78, 83–87, 89, 91, 93,  
97–100, 104–106, 110, 111,  
113, 114, 116, 120, 122,  
126–128, 130, 131, 137,  
140, 142, 144–146, 148,  
150, 151, 153, 155, 157,  
158, 162, 164, 166, 168,  
169, 171–175, 177, 181,  
191–194, 197, 199, 202,  
204, 208–210, 215, 217,  
218, 221, 233, 241, 243,  
246, 248, 251, 255, 259,  
262, 271
- Kowalski, Beate 39
- Kubiś, Adam 171
- Lancellotti, Angelo 37, 39
- Ledwoń, Dawid 23
- Lehner, Ulrich 12, 60, 79, 134
- Lempa, Henryk 15
- Lijka, Kazimierz 36
- Linke, Waldemar 39
- Lücke, Friedrich 44
- Lupieri, Edmondo 164
- Marconcini, Benito 39
- Marino, Marcello 29, 72, 208
- Marzec, Magdalena 56
- Mathewson, David 39
- Mazzeo, Michele 146
- Mazucco, Clementina 14
- McDonough, Sean M. 38
- Mejzner, Mirosław 15
- Mędała, Stanisław 44, 47
- Michaels, J. Ramsey 44, 48
- Monge García, José Luis 39
- Moriconi, Bruno 154
- Moyise, Steve 37
- Nestle, Erwin 23, 37
- O'Hear, Anthony 20
- O'Hear, Natasha 20
- Ostański, Piotr 13, 179, 181, 183,  
186, 188, 231, 252
- Paczkowski, Mieczysław C. 15
- Parchem, Marek 44
- Paulien, Jon 37, 38
- Pawłowski, Zdzisław 63
- Peterson, Eugene H. 28
- Podeszwa, Paweł 20, 27, 72, 77, 79,  
91, 97, 110, 114, 157, 173,  
175, 194, 195, 202
- Popielewski, Wojciech 27, 28, 72,  
145, 146, 243

- Prigent, Pierre 23, 25, 33, 36, 41,  
138, 173, 208, 246, 258,  
271
- Ramsay, William Mitchell 56
- Ratzinger, Joseph 60, 71, 122
- Ravasi, Gianfranco 9, 17, 19, 21, 22,  
137, 138, 166, 194
- Rojas Gálvez, Ignacio 13, 16–18, 20,  
21, 44, 48, 49, 53, 55
- Roloff, Jürgen 94
- Rossi, Benedetta 107
- Rowland, Christopher 44
- Rubinkiewicz, Ryszard 44
- Ruiz, Jean-Pierre 39
- Schlatter, Adolf 37
- Sessa, Salvatore Maurizio 107
- Seweryniak, Henryk 135
- Siemieniec, Tomasz 153
- Sikora, Adam Ryszard 133, 193, 251
- Simoens, Yves 62, 164
- Sławiński, Janusz 49
- Spatafora, Andrea 265
- Stachowiak, Lech 44
- Stern, David H. 89
- Swete, Henry Barclay 174
- Szmajdziński, Mariusz 36
- Szymik, Stefan 18
- Śniegowski, Przemysław 135
- Thomas, Rodney Lawrence 259
- Tkacz, Roman 41, 56, 109, 113, 116,  
119, 123, 126, 130
- Torrance, Thomas F. 26
- Trudinger, L. Paul 37
- Tułodziecki, Tomasz 169
- Vanhoye, Albert 39
- Vanni, Ugo 23, 30, 33, 36, 41, 48, 49,  
51, 53, 54, 61, 62, 66, 69,  
78, 81, 86, 89, 94, 117, 118,  
128, 132, 153, 165, 176,  
179, 180, 184, 188, 189,  
192, 196, 199, 208, 250,  
258, 263, 267
- Vogelgesang, Jeffrey Marshall 39
- Winer, George Benedikt 32
- Witczyk, Henryk 73, 77, 174
- Witkowski, Stanisław 233
- Wojciechowski, Michał 13, 23, 39,  
53, 56, 58, 59, 69, 70, 77,  
84, 98, 117, 172, 183, 184,  
188, 229, 230, 252, 258,  
267, 270
- Yarbro Collins, Adela 46
- Zalewska-Lorkiewicz, Katarzyna 9



# Spis treści

<b>Przedmowa</b> . . . . .	5
<b>Wprowadzenie</b> . . . . .	9
<b>I. Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę</b> . . . . .	25
1. Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot interpretujący . . .	25
2. Apokalipsa jako medytacja nad Starym Testamentem . . .	36
3. Gatunek literacki Apokalipsy . . . . .	42
4. Symbol – narzędzie komunikacji . . . . .	48
5. Wspólnota zanurzona w swoim „tu” i „teraz” . . . . .	55
6. Fundament teologiczny Apokalipsy: proklamacja dotycząca historii . . . . .	59
7. Na koniec jeszcze kilka słów o literackiej strukturze księgi . . . . .	61
<b>II. Początek „Objawienia Jezusa Chrystusa” (Ap 1,1-8)</b> . . . . .	65
<b>III. Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)</b> . . . . .	81
<b>IV. Zmartwychwstały mówi do Kościołów (Ap 2,1–3,22)</b> . . . . .	103
1. Wprowadzenie ogólne . . . . .	103
2. Listy do Kościołów . . . . .	109
<b>V. Bóg, Baranek i Duch Święty – Pan dziejów (Ap 4,1–5,14)</b> . . .	137
<b>VI. Baranek otwiera siedem pieczęci (Ap 6,1–8,5)</b> . . . . .	161
<b>VII. Aktywna bliskość Boga w historii (Ap 8,6–11,19)</b> . . . . .	179
<b>VIII. Kościół, antyboska trójca i idolatria Bestii (Ap 12,1–16,21)</b> .	201

*Spis treści*

<b>IX. Ostateczne osądy Boga (Ap 17,1–22,5) . . . . .</b>	<b>233</b>
<b>X. „Tak, przyjdę wkrótce” (Ap 22,20). Epilog Księgi Apokalipsy św. Jana (22,6-21) i epilog książki . . . . .</b>	<b>267</b>
<b>Bibliografia . . . . .</b>	<b>273</b>
<b>Indeks autorów . . . . .</b>	<b>289</b>

## *Notatki*

A series of horizontal dotted lines for writing notes.



## *Notatki*

A series of horizontal dotted lines for writing notes.

# INSTITUT Nauk Biblijnych





Stowarzyszenie na rzecz  
Wspierania Biblistyki  
“Verbum Sacrum”

Stowarzyszenie zrzesza byłych i obecnych pracowników Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie oraz absolwentów i obecnych studentów specjalizacji teologia biblijna w tej Sekcji.

Celem Stowarzyszenia jest prowadzenie i koordynacja działań, które mają na celu uprawianie biblistyki o charakterze naukowym i popularyzację jej wyników.

e-mail: [kontakt@verbumsacrum.pl](mailto:kontakt@verbumsacrum.pl)

Konto bankowe:  
Bank Pekao S.A., Oddział w Lublinie  
PKO SA 89 1240 5497 1111 0011 0243 7767

[www.verbumsacrum.pl](http://www.verbumsacrum.pl)



# TABOR

DOM DIECEZJALNY

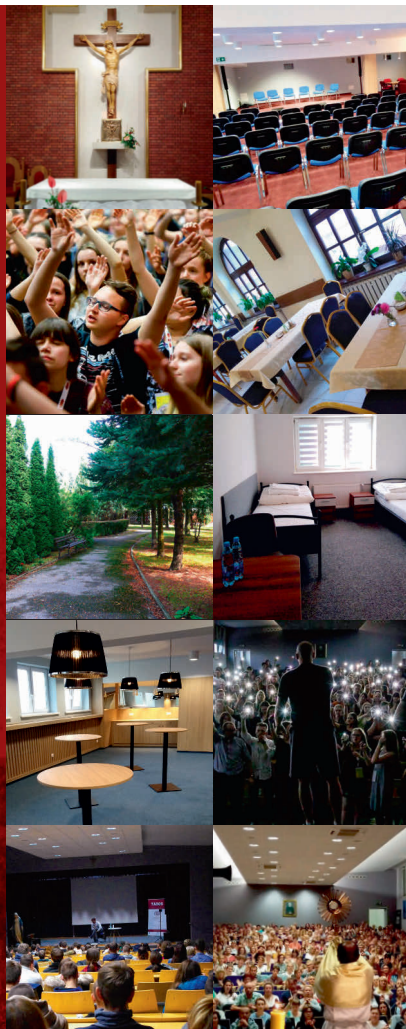


## DOM REKOLEKCYJNY KATOLICKI AKADEMIK DLA STUDENTÓW

Dom jest miejscem troski o człowieka jako osoby i odpowiada na jego potrzeby doczesne i wieczne.

Zapraszamy do przeżywania na TABORZe rekolekcji zorganizowanych i indywidualnych, różnego rodzaju szkoleń, warsztatów i seminariów.

TABOR jest domem dla każdej wspólnoty i każdego człowieka który pragnie relacji z Bogiem.



e-mail: [recepcja@tabor.rzeszow.pl](mailto:recepcja@tabor.rzeszow.pl)

Nr konta:  
Bank Spółdzielczy w Jarosławiu oddział w Rzeszowie:  
PL89 9096 0004 2012 0080 8938 0001  
SWIFT: POLUPLPR

[www.tabor.rzeszow.pl](http://www.tabor.rzeszow.pl)

