

NIEBIAŃSKA JEROZOLIMA MIEJSCEM SZCZĘŚCIA

Historia biblijna rozpoczyna się w ogrodzie a kończy w mieście¹. Tym miastem jest Niebiańska Jerozolima z Apokalipsy św. Jana Apostoła. Jako miejsce eschatologicznego szczęścia, zbudowana została w oparciu o dwa wzorce formalne i ideowe: ogród i miasto.

Teksty Starego Testamentu dotyczące miast mają na ogół negatywną wymowę, co — być może — było wynikiem nomadycznego trybu życia patriarchów i ich ludu². Prawdopodobnie na taką postawę wpłynęły także przykre wspomnienia trudu Izraelitów przy budowie miast w niewoli egipskiej, o czym wspomina Księga Wyjścia: „Ustanowiono nad nim przełożonych robót publicznych, aby go uciskali ciężkimi pracami. Budowano wówczas dla faraona miasta na składy: Pitom i Ramses” (1, 11). Być może, była to także forma protestu przeciwko zepsuciu, jakie niesła cywilizacja miejsca ludów osiadłych. Częstym obiektem grózb i potępień w mowach prorockich były takie miasta, jak Babilon i Niniwa, Sodoma i Gomora, Tyr, Sydon i Damaszek³. W rozumieniu proroków, miasta antyczne budowano ku chwale fałszywych bogów; były one ośrodkami ich kultu i bogom właśnie przypisywano zasługę za rozkwit, potęgę oraz bogactwo tych miast.

Znamienny jest fakt, że u początków powstania Jerozolimy historycznej nie można dopatrzeć się ingerencji Jahwe. Jerozolima pierwotnie nie była Jego tworem tak, jak na przykład za dzieło Marduka uważany był Babilon. Początek Jerozolimy miał pogański i świecki charakter, Biblia zaś nigdy nie starała się ukrywać tego faktu. Jako *opus humanum*, zbudowana była na tradycyjnych wzorcach miast Wschodu⁴.

Dla Izraela sakralizacja Jerozolimy dokonała się w odmienny sposób, pośredni i bezpośredni. Pierwszy, polegający na naturalnej świętości miejsca, dotyczył jej pierwotnej lokalizacji. Istniejący od około 2000 roku przed Chr. akropol Jebuzejczyków nobi-

¹ J. Comblin, *La ville bien-aimée, Apocalypse 20, 9, La Vie Spirituelle* 112 (1965) 631.

² Tamże, 637.

³ R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, 140. Por. Iz 14, 22-23; J 1, 1-2; Rdz 18, 20; Am 1, 9; Iz 17, 1.

⁴ J. Comblin, dz. cyt., 639.

litowało usytuowanie go na wzniesieniu. Był to właściwie zespół wapiennych wzgórz o wysokości około 800 m. W wielu cywilizacjach góra, szczyt uważane były za miejsca zetknięcia się nieba z ziemią, za obszar nasycony *sacrum*⁵, za prototyp przestrzeni sakralnej⁶. Bogowie mieli tam swe mieszkania; tam kończyła się możliwość ludzkiego wznoszenia. Góra, jako centrum i oś świata, była symbolem stabilności, niezmienności i bezpieczeństwa⁷. Na wzniesieniach miały miejsce objawienia się bóstwa i na nich człowiek dostępował zaszczytu komunikowania się z nim⁸. Wszystkie te symboliczne walory można powiązać ze wzniesieniem, na którym rozłożona była najwcześniejsza zabudowa Jerozolimy. Dodatkowym i nie mniej ważnym elementem sakralizacji Jerozolimy był fakt istnienia na jej obszarze ośrodka kultu lokalnego bóstwa Shulmana ze świątynią zwaną „Mieszkaniem Shulmana”. Od jego imienia, według niektórych egzegetów, urobiona została pierwotna nazwa Jerozolimy — Urszalim, czyli Dzieło Shulmana. Nazwa miasta miała więc charakter teoforyczny⁹.

Dodatkowo Jerozolima nabierała *sacrum* przez istnienie na jej obszarze świątyni. Wzniesienie świątyni w określonym miejscu świata było nie tylko podkreśleniem jego świętości, lecz także wyrazem pragnienia życia w świecie świętym¹⁰. Mieszkanie, zbudowane dla bóstwa, jakby dodatkowo uświęcało świat, obejmowało go i zarazem wyobrażało. Świątynia stawała się obrazem kosmosu, była *imago mundi*¹¹.

Sacrum Jerozolimy nie było jednak wyłącznie oparte na idei naturalnej świętości miejsca. Jahwe był przede wszystkim tym, który przez swoją obecność czynił *sanctum sanctorum*. Naturalne *sacrum* dostąpiło nobilitacji i przekształciło się w *sanctum* dzięki interwencji Jahwe.

Według Ezechiela, Palestyna położona była „w środku ziemi” (38, 12). Jerozolima zaś, leżąca pośrodku Palestyny, jako swe centrum miała wzgórze Syjon ze zbudowaną na nim świątynią Salo-

⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, 101—102.

⁶ A. Guimbretière, *Quelques remarques sur la fonction du symbole à propos de l'espace sacralisé*, Cahiers Internationaux de Symbolisme 13 (1967) 39.

⁷ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 22.

⁸ R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris 1967, 100 nn.

⁹ A. Gelin, *Jérusalem dans le dessein de Dieu*, La Vie Spirituelle 85 (1952) 354.

¹⁰ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, 94.

¹¹ Tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, 110—111.

mona¹². Księga Jubileuszów (8, 19) nazywa Syjon „centralnym punktem pępka ziemi”. Wzniesienie to nie zostało zalane potopem¹³. Jerozolima uważana była przez Żydów za pępek świata — *umbilicus mundi*¹⁴. Jerozolima, Miasto Jahwe, czy też Syjon opiewane były między innymi w Pieśniach stopni i w hymnach zwanych przez egzegetów Pieśniami Syjonu¹⁵. Dla Narodu Wybranego Jerozolima była miejscem pokoju, szczęścia i radości. Jako stolica państwa teokratycznego i centrum religijne, była przede wszystkim — ze względu na świątynię — Domem Jahwe, Mieszkańcem Boga, Miastem Pana Zastępów, Miastem Wielkiego Króla, Miastem Świętym, Miastem Świątyni, Grodem Wiernym, Miastem Sprawiedliwości¹⁶. Mnogość określeń stosowanych do Jerozolimy historycznej świadczy o popularności symbolu.

Szczególnie rozbudowana była symbolika Syjonu. Jest on opisywany jako wspaniałe wzgórze, radość ziemi, kraniec północy, twierdza obwiedziona murami i basztami; nie porusza się i trwa na wieki, jest Górą Świętą i miejscem wybranym na siedzibę dla Jahwe, z którego rozlewane jest błogosławieństwo na całą ziemię. Syjon uważany był za Górę Pańską, Górę Świątyni Pańskiej, Miejsce Święte¹⁷. Ta wielorakość nazw, tak dla Miasta jak dla Syjonu, które zresztą były w świadomości ludu utożsamiane¹⁸, świadczy o wieloaspektowym *sacrum* Jerozolimy ziemskiej.

Jerozolima ziemską różni się od Niebiańskiej tym, że pierwsza, mimo dużego ładunku *sacrum*, była jednak dziełem ludzkim, druga natomiast — tworem wyłącznie boskim, nowym, świętym, zstępującym „z nieba od Boga” (Ap 21, 2). W Apokalipsie Jerozolima historyczna stała się symbolem o wymiarze niebiańskim poprzez nobilitowanie jej na dzieło Boże, Miasto Boże.

Teologia żydowska знаła dwie formy metaempirycznej Jerozolimy. Jerozolimę ziemską, mającą dostąpić przeobrażenia w cza-

¹² W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961, 182.

¹³ *The Old Testament. Pseudoepigrapha*, t. 2, (ed. J. H. Charlesworth), New York 1985, 73.

¹⁴ A. Piganiol, *L'hémisphairion et l'omphalos des lieux saints*, Cahiers Archeologiques 1 (1961) 10.

¹⁵ Za *Pieśni Syjonu* egzegeci uważają Psalmy 46, 48, 76, 84, 87. Por. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*, München 1963, 219.

¹⁶ Por. m. in. Ps 135, 2; 48, 2-3; Iz 1, 26.

¹⁷ Ps 48; 125, 1; Iz 56, 1; Ps 132, 13-14; Iz 2, 2; Ps 134, 2. Tradycję szczególnego wybraństwa Góry Syjon pielęgnowano głównie w samej Jerozolimie i w Judzie. Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 49.

¹⁸ Przejawy tej tradycji można jeszcze zauważyć w Liście do Hebrajczyków 12, 22.

sach mesjańskich, i Jerozolimę niebiańską, korespondującą w pewnym sensie z ziemską¹⁹. Pierwsza była owocem wizji i przepowiedni prorockich, druga raczej apokaliptycznych. Obraz Jerozolimy zstępującej z nieba byłby więc transkrypcją Jerozolimy niebiańskiej egzystującej już w apokaliptyce judaistycznej²⁰. Nie zstępuje ona z nieba rozumianego w sensie kosmicznym, lecz z niebios, które są tajemnym obszarem Boga²¹. Ukazuje się jako stolica nowego kosmosu — nowego nieba i nowej ziemi²². Przeświadczenie o boskim pochodzeniu Niebiańskiej Jerozolimy dostrzec można także w tradycji apokryficznej. W tak zwanej *Syryjskiej Apokalipsie* Barucha Bóg jest tym, który zbuduje Niebiańską Jerozolimę opatrzoną w mury, bramy i wieże strzeżone przez aniołów z Michałem Archaniołem na czele²³. Niektóre zaś teksty Targumu i Talmudu jednoznacznie wskazują na wzajemną zależność między Jerozolimą ziemską i niebiańską²⁴.

Św. Jan Apostoł, jako spadkobierca starotestamentalnej i judaistycznej tradycji kulturowej i religijnej, nie mógł pominąć tego dziedzictwa, gdy kreślił wspaniałość Niebiańskiej Jerozolimy jako miejsca wiecznego szczęścia i wybrał dla niego miejsce i formę bardzo mocno powiązane z miejscem i formą Jerozolimy historycznej. Kontynuują tę tradycję późniejsze pisma apokryficzne. W Apokalipsie Piotra z około 135 roku znajduje się sformułowanie: „Mój Ojciec nałożył mi koronę na głowę w Jerozolimie, moim Mieście, Syjon wejdzie do mego Miasta ukazując się w całym swym blasku i godności”²⁵. Syjon w tym przypadku to Niebiańska Jerozolima rozumiana jako społeczność zbawionych. Z kolei apokryficzna, tak zwana *Pierwsza Apokalipsa Jana* z przełomu V i VI wieku także opisuje Niebiańską Jerozolimę jako

¹⁹ J. Comblin, *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 29 (1953) 10—12; D. Georgi, *Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk. 21 und 22*, w: *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, (ed. D. Lührmann, G. Strecker), Tübingen 1980, 363.

²⁰ J. Comblin, dz. cyt., 10.

²¹ Tamże.

²² A. Causse, *De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 27 (1947) 12.

²³ A. Ravenna, *The Heavenly Jerusalem in Jewish Tradition*, w: *Services International de Documentation Judéo-Chrétienne*, t. III, n. 1, Rome 1970, 22—23; K. L. Schmidt, *Jerusalem als Urbild und Abbild*, *Eranos Jahrbuch* 18 (1950) 222. Por. Iz 62, 6.

²⁴ A. Ravenna, dz. cyt., 22; K. Schmidt, dz. cyt., 223; R. L. Cohn, *Jerusalem: The Senses of a Center*, *Journal of the American Academy of Religion* 46 (1978), Supplement, III (1978) 16.

²⁵ *Apocalisse di Pietro*, w: *Gli Apocrieffi del Nuovo Testamento*, t. 3, Torino 1969, 230.

oblubienicę zstępującą z góry i przyozdobioną klejnotami ²⁶. W Księdze Objawień św. Jana, a także w tekstach apokryficznych, Niebiańska Jerozolima wyrwana jest na ogół nie tylko z kontekstu historycznego, lecz także topograficznego. Jedynym punktem orientacyjnym jest informacja, że zstępuje z góry.

Niebiańska Jerozolima, jako symbol odzyskanego raj, w wersji Apokalipsy św. Jana zlokalizowana jest w górze. Już św. Paweł w Liście do Galatów używa terminu „Górne Jeruzalem”: „Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością” (4, 26). Sakralny charakter nieba łączony jest zazwyczaj z tym, co znajduje się w górze. Góra w sensie kierunku, podobnie jak wysokość, kojarzyła się z dobrem. Była symbolem wznoszenia się, wstępowania, spirytualizacji, niedostępności. Poruszanie się w górę wymagało więcej wysiłku niż dążenie ku dołowi, ku niskości. Wysokość uważana była za symbol doskonałości, osiągnięcia celu, oddawania czci; wiązała się z psychiczną dynamiką, ze „stopniami” i „drabiną” ²⁷. Ku górze wznoszono nie tylko oczy i myśli, lecz mury i wieże. Św. Jakub stwierdza, że „każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry...” (Jk 1, 17).

Chociaż architektem Niebiańskiej Jerozolimy jest sam Bóg, to jednak św. Jan ukazał ją jako dzieło ludzkiej wiedzy, matematyczno-geometrycznych kalkulacji, owocem *ars*. Już sama czynność mierzenia była bardzo istotną przy zakładaniu miast ²⁸. Na sakralny charakter Niebiańskiej Jerozolimy wskazywać miała jej forma geometryczna — kwadrat. Miasto ma kształt kwadratu ²⁹. Tę formę miało miejsce Święte Świętych w świątyni Salomona (1 Krl 6, 20) oraz w świątyni z wizji Ezechiela (41, 4). Formę kwadratu miało także palenisko dla ofiar ³⁰. Również w innych kulturach przestrzenie sakralne organizowane były w kwadrat. Babilon, zwany też Miastem Niebieskim, zbudowany był na planie czworoboku ³¹. Agory greckich miast najczęściej formowano w kwadrat; antyczny Rzym zwano *Urbs quadrata* ³².

W świecie starożytnym kwadrat był symbolem doskonałości ³³. Przez przyjęcie tej figury geometrycznej dla Niebiańskiej Jero-

²⁶ *La Prima Apocalisse Apocryfa di Giovanni*, w: j.w., 423.

²⁷ A. Guimbretière, dz. cyt., 35.

²⁸ J. Comblin, *La ville...*, 641.

²⁹ B. Brentjes, *Die Stadt des Yima. Weltbilder in der Architektur*, Leipzig 1981, 29.

³⁰ Por. Ez 43, 16; 45, 2; 48, 20.

³¹ A. Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegeln*, Freiburg—Basel—Wien 1981, 176.

³² W. Müller, dz. cyt., 22 nn.

³³ D. Georgi, dz. cyt., 367.

zolimy Autor Apokalipsy pragnął wskazać przede wszystkim na doskonałość i trwałość Miasta Bożego, jako że kwadrat — symbol kosmosu i rzeczy stworzonych — implikował także ideę stabilności³⁴. Mógł również wskazywać na pełną liczbę wybranych³⁵. Podobny cel miało osadzenie Miasta na dwunastu warstwach fundamentu z drogocennych kamieni.

W Jerozolimie eschatologicznej chwała utożsamiana jest ze światłem³⁶, łączona z radością, miłosierdziem, sprawiedliwością. „Z radością bowiem poprowadzi Bóg Izraela do światła swej chwały z właściwą sobie sprawiedliwością i miłosierdziem” (Ba 5, 9)³⁷. Podobnie w Jerozolimie z Apokalipsy Jana: „I Miastu nie potrzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświeciła, a jego lampą Baranek” (Ap 21, 23). „A nie potrzeba im światła lampy i światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi” (Ap 22, 5).

Szczególną właściwością materiałów składających się na strukturę architektoniczną Niebiańskiej Jerozolimy oraz na jej wyposażenie jest świetlistość będąca odbłaskiem Boga, który jest „światłem okryty jak płaszczem” (Ps 104, 2) i jest „Ojcem światel” (Jk 1, 17). Szlachetne kamienie, złoto przewyższające wszelkie próby, którym wyłożony jest rynek, perły mające, według tradycji antycznej, rodzić się z promieni światła księżycowego, wiążą się ściśle ze światłem³⁸. Mają one na celu wyrazić nie tylko bogactwo Miasta Bożego, lecz przede wszystkim nasycić je nieziemską *claritas*.

W świadomości Kościoła miejsce szczęścia wiązane jest ze światłem, co zauważalne jest przede wszystkim w liturgii. W sformułowaniach modlitw za zmarłych często używa się terminu światła; „a światłość wieczna niechaj im świeci”. Obrzędy paschalne są misterium światła³⁹. Wejście zbawionych do Niebiańskiej Jerozolimy jest powrotem człowieka do pierwotnego światła⁴⁰.

Ważnym wymiarem szczęścia jest poczucie jego nieutralności. Sam Chrystus informował swoich uczniów o niektórych

³⁴ J. Chevalier — A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, t. 1, Paris 1973, 266—267.

³⁵ A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford 1964, 218.

³⁶ H. Urs von Balthasar, *La gloire et la crix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. III, Paris 1974, 265; M. - M. Davy, J. - P. Renneveau, *La lumière dans le Christianisme*, w: *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris 1976, 271 nn.

³⁷ Por. Tob 13, 13.

³⁸ J. Chevalier — A. Gheerbrant, dz. cyt., t. 3, Paris 1974, 377.

³⁹ A. Davy — J. Renneveau, dz. cyt., 162—163.

⁴⁰ Tamże, 264.

symptomach zabezpieczenia szczęścia. „Ja dam im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki” (J 10, 28). „Znowu was jednak zobaczę, i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (J 16, 22).

Jedną z form zabezpieczenia ludzkiego dobra były mury. Już prorok Zachariasz pisał o Jerozolimie eschatologicznej: „Jerozolima pozostanie bez murów, gdyż tak wiele ludzi i zwierząt w niej będzie. Ja będę dokoła niej murem ognistym — a chwała moja zamieszka pośród niej” (2, 8-9). Podobnie w Jerozolimie Niebiańskiej symboliczną funkcję zabezpieczenia, a nie tylko ograniczenia, pełnią mury i bramy oraz czuwający w nich aniołowie. Warowny charakter Miasta Bożego ma wzbudzić poczucie bezpieczeństwa i nieutralności szczęścia. I w tym przypadku, w apokaliptycznej wizji Niebiańskiej Jerozolimy, nastąpiło przemieszanie się walorów obronnych Jerozolimy historycznej z wizjami prorockimi Jerozolimy eschatologicznej.

Niebiańska Jerozolima, ukazana w Apokalipsie św. Jana jako miasto warowne, ma w sobie także elementy ogrodu. Wskazuje na to między innymi obecność „rzeki wody życia”, „drzewa życia” oraz fakt ogrodzenia. W celu pełniejszego wyjaśnienia symbolicznej wymowy tych składników, należy sięgnąć do Księgi Rodzaju: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (1, 31). Bardzo dobra była zatem cała przestrzeń kosmiczna, a w niej Ziemia z całym bogactwem flory i fauny, wód i światła. Jednak Bóg w tym, „co uczynił” i co „było bardzo dobre”, wydzielił jeszcze coś lepszego. Wyizolował obszar, który w Biblii został nazwany Edenem, a który to termin *Septuaginta* i *Wulgata* określiły jako „raj rozkoszy”⁴¹. Miał on być naturalnym terenem egzystencji i aktywności człowieka, który doświadczał jego niezwykłości. Przede wszystkim był to obszar ogrodzony i położony na Wschodzie⁴². Ziemia była zatem miejscem lokalizacji raju i — zgodnie z biblijną narracją — Bóg był pierwszym, który wydzielił i ogroził fragment stworzonej przez siebie przestrzeni *Paradisus* miał charakter ogrodu, który nawadniały cztery rzeki: Piszon, Gichon, Chiddekel i Perat. Rosły w nim „wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące”⁴³. Według mistyki hebrajskiej, „Drzewo Życia” symbolizowało także Mesjasza, który określany był jako Kolumna Środka, Żywiciel podtrzymujący całe

⁴¹ *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (opr. S. Łach), Poznań 1962, 202; M. Eliade, *Historia wierzeń...*, 117.

⁴² Rdz 28; 2, 15.

⁴³ Rdz 2, 9; 2, 10-14.

stworzenie w bycie⁴⁴. Według tej samej tradycji, źródło, z którego wypływa rzeka w Edenie, nosi miano Ojca, cztery zaś strumienie, na które się dzieli, oznaczają Ducha Świętego⁴⁵.

Raj był obszarem *sacrum*, miejscem szczęścia, po którym przechadzał się Bóg: „Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu” (Rdz 3, 8).

Do takiego obrazu rajy będą nawiązywali prorocy ukazujący nowy Izrael. Podobnie Jerozolima, do której tęsknili deportowani do Babilonu Żydzi, porównywana była do Edenu: „Zaiste, zlituje się Pan nad Syjonem, zlituje się nad wszelką jego ruiną. Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stepy na ogród Pana” (Iz 51, 3). Podobnie pisał Ezechiel: „I będą mówić: Ten spustoszony kraj stał się jak ogród Eden” (36, 35).

Raj, według relacji Księgi Rodzaju, zamieszkiwali wspólnie: Bóg i człowiek. Po upadku perwsiych Rodziców, raj stał się dla nich niedostępny, a Bóg przeniósł się w strefy nieba, zostawiając człowieka w obszarze ziemi, która stała się strefą *profanum*.

Apokaliptyczna Niebiańska Jerozolima ma w sobie elementy rajy⁴⁷. Jest rajem odzyskanym w wyniku dzieła zbawienia człowieka; nawiązuje do miejsca jego pierwotnego szczęścia, Edenu. Wody, które zraszały raj, wody eschatologiczne, o których mówili prorocy, znalazły swoje miejsce w Mieście Bożym. Jan Apostoł wywodzący się z narodu, który przeszedł przez pustynię, nie mógł wyobrazić sobie miejsca szczęścia, nawet w wymiarze eschatologicznym, bez „źródła wody życia” (Ap 21, 6) i „rzeki wody życia” (Ap 22, 1), mimo że zbawieni „Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał” (Ap 7, 17). Woda, znak Bożego błogosławieństwa, odrodzenia, oczyszczenia, nabrała w Apokalipsie jeszcze bardziej pogłębionej symboliki.

Podobnie ma się rzecz z zielonym, owocującym drzewem. Wiadomo, jak bardzo ważną rolę odegrało drzewo w biblijnym obrazie rajy. Nic więc dziwnego, że w Niebiańskiej Jerozolimie; w tym

⁴⁴ K. Eborowicz, „Drzewa” i „rzeka” w ogrodzie Eden w świetle egzegezy mistycznej hebrajskiej (Gen II-III), Ruch Biblijny i Liturgiczny 4 (1951) 255.

⁴⁵ Tamże, 263—264.

⁴⁶ Por. W. Berg, *Israels Land, der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heils im Alten Testament*, Biblische Zeitschrift 1 (1988) 46.

⁴⁷ Niektórzy teologowie, przyjmujący mistyczną interpretację 2 i 3 rozdziału Księgi Rodzaju, używają na te teksty określenia „mała Apokalipsa” K. Eborowicz, dz. cyt., 267.

raju odzyskanym, pojawiło się drzewo. „Pomiędzy rynkiem Miasta, a rzeką po obu brzegach, drzewo życia, rodzące dwanaście owoców — wydające swój owoc każdego miesiąca — a liście drzewa służą do leczenia narodów” (Ap 22, 2). Po usunięciu człowieka z raju dostęp do drzewa życia został mu przywrócony dopiero w dziele odkupienia przez drzewo Krzyża, co doskonale ilustruje prefacja o Krzyżu Świętym: „Tyś postanowił dokonać zbawienia rodzaju ludzkiego na drzewie krzyża. Na drzewie rajskim śmierć wzięła początek, na drzewie krzyża powstało nowe życie, a szatan, który na drzewie zwyciężył, na drzewie również został pokonany”. W apokaliptycznym drzewie życia wyraźnie zostały wyeksponowane jego lecznicze własności.

Przez wszystkie wieki, a zwłaszcza w okresie średniowiecza, świadomość o niezwykłym charakterze Jerozolimy historycznej była zawsze żywa wśród chrześcijan. W niej nauczał, cierpiął i poniósł śmierć Chrystus. Za jej murami było miejsce, na którym został pogrzebany. Miasto Zbawiciela, Miasto Święte, nobilitowane przez św. Jana Apostoła w Apokalipsie do rangi miejsca szczęścia w wymiarze eschatologicznym, ukazywane było przez Kościół wiernym jako Niebiańska Jerozolima. Z kolei Jerozolima ziemska, cel nieustannych wypraw pątników, ściśle związana była z Jerozolimą Niebiańską — celem pielgrzymowania ziemskiego. Najbardziej odpowiednią dziedziną, którą można było się posłużyć, aby ukazać pociągające piękno Miasta Górnego, była sztuka. Architektura, malarstwo, rzeźba, rzemiosło artystyczne były stale i z powodzeniem przez Kościół wykorzystywane w celu upowszechniania apokaliptycznego symbolu raju odzyskanego — miejsca szczęścia człowieka odkupionego⁴⁸.

⁴⁸ Por. S. Kobielus, *Niebieska Jerozolima — temat biblijny w sztuce*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1985) 85—107.