

Ks. Waldemar Linke CP

## PROROCKI SPÓR SĄDOWY W AP 1,1-3,22

Badania nad historią źródeł i historią redakcji Apokalipsy św. Jana<sup>1</sup> pozwoliły dostrzec różnice między redakcyjnymi ramami tekstu (1,1-3,22; 22,6-21)<sup>2</sup> a zasadniczym korpusem księgi. Jednym z najważniejszych elementów łączących początek i zakończenie księgi jest temat prorocstwa<sup>3</sup>. Jest on obecny w całej sekcji 1,1-3,22 zarówno

---

<sup>1</sup> Ideę tę sformułował jako pierwszy w swych artykułach M.-É. BOISMARD, *L'Apocalypse, ou les apocalypses de S. Jean*, RB 56(1949), s. 507-527; TENZE, *Notes sur L'Apocalypse*, RB 59(1952), s. 161-181. Dziś przyjmowana jest dość powszechnie. Stanowi jeden z nielicznych punktów styczności między badaczami posługującymi się metodą historyczno-krytyczną, jak reprezentującymi literackie podejście do Apokalipsy (zob. U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980, s. 107-119).

<sup>2</sup> Wspólne cechy dialogu liturgicznego w obydwu partiach tekstu zauważa U. VANNI, *L'assemblea ecclesiale 'soggetto interpretante' dell'Apocalisse*, w: *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 73-86; E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002, s. 391 (dalej cyt. jako E. CORSINI, *Apocalisse...* i nr strony). J. Gnilka wskazuje na motyw przyjścia Chrystusa, który pojawia się tylko w tych częściach księgi (*Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 538). Podobnie zdaje się podchodzić do tego zagadnienia M. Czajkowski, zestawiając teksty o Duchu Boga, zob. *Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, , red. J. Frankowski – R. Bartnicki, Warszawa 1992, s. 229 (dalej cyt. jako: *Ostatnie prorocstwo...* i nr strony).

<sup>3</sup> L. CERFAUX-J. CAMBIER, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux chrétiens*, Paris 1955, s. 200-206; F. ROUSSEAU, *L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament*, Paris – Tournai – Montréal 1971; D. HILL, *Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John*, NTS 18(1971-72), s. 401-418; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalypsis and Prophetia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy*, w: *L'Apocalypse johannique*, red. L. Lambrecht, Leuven 1980, s. 105-128; E. NORELLI, *I profeti nella comunità cristiana (I secolo)*, PSV 41(2000) 147-172, zwł. s. 167-170; G. BIGUZZI, *La profezia nell'Apocalisse di Giovanni*, tamże, s. 173-181.

przez użycie słownictwa („prorok”, „proroctwo”), jak specyficznych formuł. Mamy tu na myśli zwłaszcza formułę posłańca<sup>4</sup> Uważna analiza tej partii tekstu księgi prowadzi nas do wniosku, że przesłania do Kościołów z rozdziałów 2-3 nie mają charakteru listów<sup>5</sup>, lecz właśnie słów prorockich. Element epistolarny znaleźć można tylko w rozdziale pierwszym (Ap 1,4-5a)<sup>6</sup> Prorocki charakter pierwszych trzech rozdziałów Apokalipsy upoważnia nas do zastanowienia się, czy w tekście tym występują charakterystyczne dla proroctwa biblijnego elementy sądowe. W związku z tym, że nie można w tekście wyraźnie odróżnić oskarżyciela i sędziego, a zdaje się obydwie te role są skupione w osobie Jezusa Zmartwychwstałego zwracającego się do Kościołów Azji Mniejszej, wydaje się stosowne poszukiwać w Apokalipsie elementów sporu sądowego, który poprzedza proces właściwy i daje zważnionym stronom szansę zawarcia ugody przywracającej porządek prawny<sup>7</sup>

## Spór sądowy w literaturze prorockiej Starego Testamentu

Prorocy są z definicji obrońcami wierności prawu przymierza i mają swój udział w jego kodyfikacji<sup>8</sup> „Prorocy Starego Testamentu (...) byli heroldami Bożej woli, która może orzekać śmierć i przynosić

<sup>4</sup> R. RENDTORFF, *Botenformel und Botenspruch*. ZAW 74(1962), s. 165-177; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 391-392; J. WARZECHA, *Jeremiasz jako wysłannik Boży*, STV 31(1993), s. 135-140; J. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela: ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 30-31; T. BRZEGOWY, *Ogólne wprowadzenie do profetyzmu izraelskiego*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków cz. I. Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 4, red. J. Frankowski – T. Brzegowy, Warszawa 2001, s. 37-38.

<sup>5</sup> D.E. AUNE, *Revelation*, t. 1, Dallas 1997, s. 124-129 (dalej cyt. jako D.E. AUNE, *Revelation...* i nr strony); F. MARTIN, *Apocalypse. Les lettres aux sept Églises*, w: *Les Lettres dans la Bible et dans la littérature*, red. L. Panier, Paris 1999, s. 195-206.

<sup>6</sup> J.L. WHITE, *Saint Paul and the Apostolic Letter Tradition*, CBQ 45(1983), s. 433-444; R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, s. 24; D.E. AUNE, *Revelation...*, s. 26; E. CORSANI, *Apocalisse...*, s. 71.

<sup>7</sup> P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1986, s. 21.

<sup>8</sup> W. ZIMMERLI, *The Law and the Prophets*, Oxford 1965; R.V. BERGEN, *The Prophets and the Law*, Cincinnati – New York 1974.

życie”<sup>9</sup> Pełnili z tego tytułu funkcję sadowniczą<sup>10</sup> Wyrażając wolę Bożą, niejednokrotnie wchodzili w konflikt ze środowiskiem, któremu przypominali warunki przymierza i konsekwencje ich złamania. Stąd zakorzeniła się w literaturze prorockiej forma literacka, która opisuje spór sądowy (רִיב). Występowanie tej struktury będącej literackim odzwierciedleniem instytucji<sup>11</sup> i jej związku z teologią przymierza

<sup>9</sup> B.S. CHILDS, *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*, Cinisello Balsamo 1989, s. 158.

<sup>10</sup> W. ZIMMERLI, *The Law and the Prophets*, Oxford 1965. Nie zawsze badacze tematyki profetyzmu biblijnego poświęcali dostateczną uwagę zagadnieniu związków między profetyzmem a procedurami sądowymi. W polskiej literaturze przedmiotu np. zagadnienie to jest konsekwentnie marginalizowane. L. Stachowiak w monografii *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980, nie poświęca temu zagadnieniu uwagi, choć zapowiada to w tytule podrozdziału „Prorocy strażnikami ładu moralnego i socjalnego. Zagadnienie grzechu, sądu i nawrócenia” (s. 223-234). J. Synowiec bardzo pobieżnie omawia gatunek literacki „prorocka mowa oskarżycielska” (*Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 35). S. Gądecki jest właściwie jedynym, który poświęca procedurom sądowym w pismach prorockich nieco więcej uwagi, ale i on nie wychodzi poza formalny aspekt zjawiska (por. TENŻE, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, s. 43-44). Żaden z autorów nie zauważa związku między formami literackimi charakterystycznymi dla mowy sądowej a teologią przymierza.

<sup>11</sup> H. GRESSMANN, *Die literarische Analyse Deuterjesajas*, ZAW 34(1914) s. 254-297; L. KÖHLER, *Deuterjesaja stilkritisch untersucht*, Giessen 1923, s. 110-120; J. BEGRICH, *Studien zu Deuterjesaja*, Stuttgart 1938, s.19-42; E. WÜTHWEIN, *Der Ursprung der prophetische Gerichtsrede*, ZThK 49(1952) s. 1-16; H.B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, JBL 78(1959) s. 285-295; B. GEMSER, *The Rib – or Controversy – Pattern in Hebrew Mentality*, VTS 3(1960) s. 120-137; C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, s. 7-63; J. HARVEY, *Le 'Rib – Pattern', réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, Bib 43(1962) s.172-196; H.J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, Neukirchen 1964; J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, Brescia 1964, s. 65-110; J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, Bruges – Paris 1967; J. LIMBURG, *The Root רִיב and the Prophetic Lawsuit Speeches*, JBL 88(1969) s.291-304; M. MANNATI, *Le Psaume 50 est-il un rib?*, Sem 23(1973) s. 37-40; P. BUIS, *Les conflicts entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres*, VT 28(1978) s. 257-270; K. NIELSEN, *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib – Pattern)*, Sheffield 1978; TENŻE, *Das Bild des Gerichts (Rib – Pattern) in Jes I-XII. Eine Analyse der Beziehungen zwischen Bildsprache und dem Anliegen der Verkündigung.*, VT 29(1979) s. 309-324; C. MABEE, *Jacob und Laban. The Structure of Juridical Proceedings (Genesis XXXI 25-42)*, VT 30(1980) s. 192-207; M. DE ROCHE, *Yahwe's rib against Israel: a Reassessment of the so – called 'Prophetic Lawsuit' in the preexilic Prophets*, JBL 102(1983) s. 563-574; P. BOVATI, dz. cyt., s. 21-148; D.R. DANIELS, *Is the a 'Profetic Lawsuit' Genre?*, ZAW 99(1987), s. 339-360; B. NITZAN, *Post – Biblical Rib –*

zwrócić uwagę badaczy<sup>12</sup> Zainteresowanie to zaowocowało lepszym zrozumieniem osadzenia tej formy literackiej w kontekście życiowym o charakterze liturgicznym<sup>13</sup>

C. Westermann uważał<sup>14</sup>, że prorocka mowa oskarżycielska jest przeniesieniem na grunt teologiczny i literacki form wywodzących się ze świeckiego kontekstu prawniczego. Ten sąd okazuje się trudny do utrzymania w kontekście poglądu na samo prawo, jako na wynik aktu religijnego, jakim jest przymierze<sup>15</sup> Trzeba raczej przyjąć, że teologiczne zastosowanie użytkowych form literackich wywodzących się ze środowiska sądowego sprawiło, że te typy wypowiedzi miały swój alternatywny rozwój na gruncie teologii. Metaforycznym charakterem obrazów sądowych w Starym Testamencie zajmowało się wielu biblistów. B. Gemser kładł akcent na metaforyczne użycie schematu sporu sądowego<sup>16</sup>. Zdaje się, iż wiązać to należy z jego poglądem, że ten schemat myślowy służy wyrażaniu takich myśli i uczuć, które wymykają się rygorom systemu dogmatycznego<sup>17</sup>. Inaczej mówiąc, metafora sądowa sygnalizuje wizję Boga i Jego relacji ze swym ludem, która łączy w sobie biegunowo różne cechy. W.J. Rosłon w ramach swych badań nad metaforyką opisującą zbawienie<sup>18</sup> zwraca

---

*Pattern Admonitions in 4Q 302/302A and 4Q 381 69,76-77*, w: *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in the Light of Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literatur, 12-14 May 1996*, red. M. Stone – E.G. Chazon, Leiden – Boston – Cologne 1998, s. 159-174.

<sup>12</sup> Pierwszym, który zauważył ten związek był G.E. MENDNHALL, *Ancient Oriental and Biblical Law*, BA 17 (1954), s. 26-46. Za najistotniejsze punkty kontaktu między traktatem przymierza a procedurą sporu sądowego uznał wzięcie na świadków nieba i ziemi oraz rolę, jaką pełni opowiadanie o wydarzeniach historycznych, por. J. HARVEY, *Le 'Rîb – Pattern' réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, Bib 43(1962), s.175.

<sup>13</sup> P. BUIS, *Notification de jugement et confession nationale*, BZ(NF) 11(1967) s. 193-205; E. LIPŃSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, t.1, Roma 1991, s. 810-811.

<sup>14</sup> C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, s. 61-63.

<sup>15</sup> J. HARVEY, *Le 'Rîb – Pattern' réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, Bib 43(1962), s. 180.

<sup>16</sup> „The rîb – pattern is often, if not mostly, used mataphorically (...) as a form of thinking and feeling, a category, a frame of minde”, B. GEMSER, *The Rîb – or Controversy – Pattern in Hebrew Mentality...*, s. 128).

<sup>17</sup> „The rîb – pattern reveleas the undogmatic, unsystematic way of thinking, in religious matters, of the Old Testament” (tamże).

<sup>18</sup> W.J. ROSŁON, *Zbawienie – życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych*, CT 36(1966) z. 1, s. 157-176; CT 37(1967), z. 1, s. 77-88; CT 37(1967),

uwagę na związek między sądem YHWH a jego następstwem – „nowym stworzeniem”, nowym przymierzem, nowymi zaślubinami, odnowieniem raju<sup>19</sup> Innym związkiem, w który wchodzi obraz sądu, jest relacja z metaforą królowania YHWH – jako opiekuna życia<sup>20</sup> Tłem dla metafory sądu w IV Ewangelii są według tego autora starotestamentalne metafory zwycięstwa<sup>21</sup>

Reasumując, możemy stwierdzić, że metafora sądu stosowana jest przez proroków biblijnych w celu objawienia władzy Boga (funkcja kratofaniczna) i jego wierności planowi zbawczemu przedstawionemu w przymierzu. Takie wykorzystanie metafory sądowej ma cechy ciągłości na różnych etapach powstawania Biblii i w literaturze międzytestamentalnej. W takim też znaczeniu była używana na progu ery chrześcijańskiej: „z niego [Jakuba] powstanie berło sprawiedliwości dla narodów, aby osądzić i zbawić wszystkich, którzy wzywają Pana” (TJud 24).

Według interpretacji teologicznych, jakie można znaleźć w nowych i najnowszych studiach, sąd jest zbawieniem, które nie mogło dotrzeć do człowieka z winy tego ostatniego<sup>22</sup> Jest włączony w szeroki kontekst zbawienia<sup>23</sup>, objawiają się w nim wyroki Boże, także te, które mają wymiar zbawczy<sup>24</sup> Boże działanie sędziowskie jest karą dla wrogów i zbawieniem dla wiernych przymierzu<sup>25</sup> Pozytywna wizja sądu, wynikająca z podporządkowanego miejsca biblijnych metafor sądowych względem innych, które opisują relację przymierza i sytuację zbawienia, podkreśla, że Bóg zawsze jest Bogiem zbawienia, a sąd nie

z. 2, s. 49-66; TENŻE, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970; TENŻE, *Teologia zbawienia u Pawła i Jana*, w: *Studia z biblistyki*, red. J; Łach, t. 1, Warszawa 1978, s. 7-153.

<sup>19</sup> W.J. ROSŁON, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970, s. 39.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 46.

<sup>21</sup> TENŻE, *Teologia zbawienia u Pawła i Jana...*, s. 19-22.

<sup>22</sup> D. KENDALL, *The Use of Mišapt in Isaiah 59*, ZAW 96(1984) s. 391-405. Według autora w 59,11 „mišapt is salvation manquée”, s. 402.

<sup>23</sup> P. KLIMEK, *'Rok łaski' i 'dzień pomsty' w Iz 61,2a*, *Studia Loviciensa* 1(1999) s. 17-23; por. opinię V. Hertricha, że „sąd to inne oblicze zbawczego działania Boga” (κρίνω, TWNT, t. 3, s. 932).

<sup>24</sup> Z. MAŁECKI, *Wypowiedzi prorockie 'początek' i 'koniec' mówiące o stworzeniu, sądzie i zbawieniu Bożym*, *ScrS* 3(1999), s. 79-89.

<sup>25</sup> L. STACHOWIAK, *Zbawcze działanie Boże a grzechy Izraela według Iz 59,1-21*, w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu*, red. T.M. Dąbek – T. Jelonek, Kraków 1993, s.271-280.

ma na celu skutków negatywnych, lecz pełną realizację chwały Bożej<sup>26</sup>. Nie przypadkiem po paraboli sądowej Iz 5,1-7 i jej interpretacji<sup>27</sup>, w serii sześciu “biada” (w. 8-24), w sekcji zawierającej wyrok (w. 13-17) po zapowiedzi upokorzenia ludzi następuje zapowiedź wywyższenia się Pana Zastępów przez sąd (w. 16) i ocalenia dla trzody Bożej, która paść się będzie bezpiecznie wśród ruin (w. 17)<sup>28</sup>

## Spór sądowy w Apokalipsie

Procedura sporu sądowego wymaga prezentacji strony wnoszącej oskarżenie przed tym, wobec którego jest ono wnoszone. Przedstawienie powodów oskarżenia musi być poprzedzone przedstawieniem tożsamości oskarżającego i jego kompetencji. O ile treści oskarżenia doszukiwać się można w przesłaniach do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej, o tyle prezentacja oskarżyciela, dokładnie zaś strony wszczynającej spór, ma miejsce w wizji, która zawiera tak nakaz spisania przesłań do konkretnych wspólnot (Ap 1,11), jak i opis postaci, mającej pełnię władzy nad Kościołami (1,13). Charakterystyka postaci wszczynającej spór sądowy w Apokalipsie jest podzielona na dwie części o dwóch odmiennych funkcjach: opis (1,12-16) oraz autoprezentację (1,17-18).

### ***Opis postaci nadawcy przesłań do Kościołów***

Wielokrotnie analizowano elementy opisu Przemawiającego w Ap 1,12-16<sup>29</sup> Tu skupimy się tylko na elementach świadczących

<sup>26</sup> P.D. Miller wylicza następujące funkcje sądu u proroków: konsekwencja złego czynu, retribucja tego, co Boże – Bogu oraz oczyszczenie/odnowienie, por. *Sin and Judgment in the Prophets. A Stylistic and Theological Analysis*, Chico 1982, s. 132-137.

<sup>27</sup> A. STRUS, *Funkcja obrazu w przekazie biblijnym: obraz winnicy w Iz 5,1-7*, STV 15(1977), z.2, s. 25-54; T.J. WILLIS, *The Genre of Isaiah 5,1-7*, JBL 96(1977) s. 337-362; A. GRAFFY, *The Literary Genre of Isaiah 5,1-7*, Bib 60(1979) s. 400-409; G.A. YEE, *A Form – Critical Study of Isaiah 5,1-7 as a Song and a Juridical Parable*, CBQ 43(1981) s. 30-40.

<sup>28</sup> L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, PŚST IX-1, Poznań 1996, s. 162-165.

<sup>29</sup> P. JOÜON, *Apocalypse 1,13: periezosmenon pros tois mastois*, RSR 24(1934), s. 365-366; S. BARTINA, *En su mano derecha siete asteras*, Est.Eccl. 26(1952), s. 71-18; J. GILBERT, *De revelatione Christi gloriosi in Apoc. 1,9-20*, CM 43(1958), s. 495-

o sądowym charakterze fragmentu. Opis dokonywany jest z perspektywy kogoś, kto odbiera zróżnicowane i stopniowane bodźce zmysłowe. Pierwszym bodźcem jest głos (“wielki jak [głos] trąby”, w. 10). Intencją narratora tekstu jest od początku zobaczenie Tego, który się do niego zwraca (“aby widzieć głos, który do mnie przemawiał”, w. 12). Wskazuje się na dwa teksty biblijne, które używają rzeczownika „głos” jako dopełnienia czasownika widzenia: Wj 20,18<sup>30</sup> oraz Dn 7,11. Pierwszy z tych tekstów zresztą zawiera porównanie głosu do szofaru<sup>31</sup>, trąby liturgicznej używanej w obrzędach Izraela. Są to teksty odnoszące się odpowiednio do teofanii na Synaju oraz do wizji sądu. Motywy z Dn 7,9-14 odgrywają znaczną rolę w opisie Przemawiającego w Ap 1,12-16<sup>32</sup>. Następnym elementem opisu jest otoczenie postaci („siedem świeczników”, w. 12), które są objaśnione w w. 20b, ale dopiero po objaśnieniu atrybutu Postaci – siedmiu gwiazd (ww. 16 i 20a). Ap 1,20 to rozwiązanie tajemnicy gwiazd i świeczników (misterium Kościoła). Nerozwiazane natomiast pozostaje misterium samej osoby Przemawiającego, które ma w Apokalipsie znaczenie realne, choć ukryte w wizji<sup>33</sup>. Osoba ta – to największe i podstawowe misterium Apokalipsy. Tytuł „podobny do syna człowieczego” może mieć źródło w dwóch tekstów z Księgi Daniela 7,13<sup>34</sup> oraz 10,16<sup>35</sup>. Pewne elementy opisu: „złoty pas na

---

497; L. RAMLOT, *Apparition du Ressuscité au deporté de Patmos (Apoc. 1,9-20)*, BVC 36(1960), s. 16-25; C. ROWLANDS, *The Vision of Risen Christ in Rev. 1,13ff.: The Debt of Early Christology to an Aspect to Jewish Angelology*, JTS 31(1980), s. 1-11; A. JANKOWSKI, *Transcendencja Chrystusa według Apokalipsy*, RBL 47(1994), s. 82-95.

<sup>30</sup> Tekst ten, właśnie ze względu na owo widzenie głosu, które pozwalało ująć w słowa paradoks widzenia Niewidzialnego, chętnie i często komentował Filon (*De vita Mois.* 2.213; *De decal.* 46-47; *De migratione Abr.* 47-48), por. D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 87.

<sup>31</sup> G. FRIDRICH, *ἡσάλιγξ, ἡσαλπίζω, ἡσαλπιστής*, TWNT, t. 7, s. 71-88.

<sup>32</sup> G.K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham – New York – London 1984, s. 156-164.

<sup>33</sup> „Le mystère c’est (comme en Ap 17,7) la signification réelle mais cachée d’une vision” (P. PRIGENT, *L’Apocalypse...*, s. 34).

<sup>34</sup> Na takie pochodzenie wskazują H. LIETZMANN, *Der Menschenson: Ein Beitrag zur zur Neutestamentlichen Theologie*, Freiburg i. B. 1896, s; 56-57; H.B. SWETE, *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction Notes and Indices*, 1907<sup>2</sup>, s. 15 (dalej cyt. jako *The Apocalypse...*); R.H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary of the Revelation of St. John*, t.I, Edinburgh 1920, s. 27 (dalej cyt. jako *Revelation...*, t. 1); R.H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1977, s. 77 (dalej cyt. jako: R.H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*); G.R. BEASLEY –

piersiach” (Dn 10,5), „oczy jak płomień ognia”, „stopy jak z brązu” i szczególne podkreślenie donośności głosu (Dn 10,6) łączą Ap 1,12-16 z Dn 10<sup>36</sup> Tylko jeden atrybut wiąże Przemawiającego z sędzią, Starowiecznym – śnieżnobiałe włosy (Dn 7,9). To pomieszanie w jednej postaci Apokalipsy cech Boga i anioła jest bardzo charakterystyczne i pozwala mówić o „angelomorficznej” wizji jako „potwierdzeniu boskości Jezusa Chrystusa”<sup>37</sup>

Władza Jezusa nad siedmioma Kościołami, wyrażona w geście trzymania gwiazd w dłoni<sup>38</sup>, potwierdzona jest przez przypisanie Jego słowom szczególnej mocy i skuteczności (Ap 1,16) przez proste stwierdzenie „z ust Jego wychodzi miecz ostry, dwusieczny” Brak jest w Biblii podobnego obrazu, choć istnieją porównania o podobnym znaczeniu (Iz 49,2) i znane są teksty potwierdzające przekonanie, że obraz ten przyjął się w literaturze międzytestamentalnej (פִּי כַחֲרֵב חֲרֵה) 4Q436, w.7)<sup>39</sup> Autor Apokalipsy przechodzi jednak od popularnego porównania do śmiałego obrazu. Inne wzmianki o mieczu – języku czy mieczu słowa<sup>40</sup> w Apokalipsie (2,12.16; 19,15.21) pojawiają się w kontekście sądowej działalności Jezusa wobec wspólnoty w Sardes czy też wobec całego świata<sup>41</sup> Wstawienie na

---

MURRAY, *The Book of Revelation*, London 1979, s. 66; U.B. MÜLLER, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972, s. 196-197; P. PRIGENT, *L'Apocalypse...*, s. 27; W.J. HARRINGTON, *Revelation...*, s. 51; T.B. SLATER, *Homoion huion anthrôpou in Rev 1.13 and 14,14*, BT 44(1993), s. 349-350; F. J. MURPHY, *Fallen is Babylon. The Revelation to John*, Harrisburg 1998, s. 89 (dalej cyt. jako: F. J. MURPHY, *Fallen is Babylon...*); J. KNIGHT, *Revelation*, Sheffield 1999, s. 39 (dalej cyt. jako: J. KNIGHT, *Revelation...*).

<sup>35</sup> G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, t. 3, Darmstadt 1960, s. 206; M. CASEY, *Son of Man*, London 1979 s. 144-145; G.K. BEALE, *The Use of Daniel...*, s. 159-160, p. 14; D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 90.

<sup>36</sup> Określenie głosu w Ap 1,15 bliższe jest wyrażeniu „głos jak szum wielu wód” (z Ez 1,24; 43,2).

<sup>37</sup> P.R. CARRELL, *Jesus and the angels. Angelology and chrystology of the Apocalypse of John*, Cabridge 1997, s. 165.

<sup>38</sup> Krytyka odnoszenia tej władzy do sfery kosmicznej zob. P PRIGENT, *L'Apocalypse...*, s. 30.

<sup>39</sup> P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego, Qumran, Wadi Murabbqat, Masada, Nachal Chewer*, Kraków 2000, s. 359 (dalej cyt. jako: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego...*).

<sup>40</sup> „That the sword issues from the mouth of Christ suggest that the sword is a metaphor for the tongue, i.e. words he speaks” (D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 98).

<sup>41</sup> P. DE MARTIN DE VIVIÉS, *Apocalyses et cosmologie du salut*, Paris 2002, s. 305.



początku serii obrazów wykorzystujących literacką tradycję porównania słowa/ust do miecza, obrazu najtrudniejszego do zinterpretowania, zmuszającego do szukania wyjaśnień w dalszych tekstach księgi oraz w całej literaturze biblijnej i pozabiblijnej, dość dobrze ilustruje stosowaną przez autora taktykę konstruowania teologicznych misteriów jego księgi.

### ***Autoprezentacja nadawcy przesłań***

Autoprezentacja Przemawiającego (17b-18) stanowi tylko część Jego wypowiedzi, która obejmuje także nakaz pisania (Ap 1,19) i paradygmat rozwiązania misteriów (w. 20). Sama autoprezentacja ma następującą formę:

ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος	
καὶ ὁ ζῶν	καὶ ἐγενόμην νεκρὸς
καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι	εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων
καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου	

“Ja jestem Pierwszy i Ostatni  
i żyjący.

A byłem martwy,  
lecz oto teraz jestem żyjący  
na wieki wieków.

I mam klucze śmierci i hadesu”  
(Ap 1,17b-18)

Tekst ten rozpoczyna się teofaniczną formułą<sup>42</sup>, która występuje w Apokalipsie kilkakrotnie (1,8; 2,23; 21,6; 22,16). W Ap 1,8 została użyta z formułą alfabetyczną („ja jestem A i Ω”), która w 22,13 występuje łącznie z formułą “pierwszy i ostatni”, obecną także w 1,17b. W 22,13 brak czasownika, co jest wiernym powtórzeniem krótszej lekcji Ap 21,6<sup>43</sup> Rozpowszechnienie formuły w całej księdze nie

<sup>42</sup> *Tamże*, t. 1, s. 100-101.

<sup>43</sup> Tekst ten jest problematyczny z punktu widzenia krytyki tekstu. Prawdopodobnie

oznacza, że zawsze opisuje ona tę samą postać. Może bowiem odnosić się do Boga w 1,8<sup>44</sup>, natomiast w Ap 1,17b oraz 2,8 wyraźnie oznacza ona Chrystusa. Jest to zabieg autora zmuszający czytelnika do stałego wysiłku rozszyfrowywania zagadki osób pojawiających się w tekście. Określenia „pierwszy i ostatni” (Iz 44,6; por. 41,4; 48,12) to element wskazujący na jedyność Boga, jego wyłączność jako pana historii<sup>45</sup>. W Ap 1,17 omawiane określenia użyte są jednak właśnie w odniesieniu do Chrystusa. Stawiają Go ponad dziejami i czynią oczywistą – dla czytelnika obeznanego z koncepcjami teologicznymi Biblii – Jego równość z Bogiem<sup>46</sup>.

Pierwsza część Ap 1,18 jest pozorną tautologią: zaczyna się bowiem i kończy stwierdzeniem „jestem żyjący”; jednakże powtórzenie tego stwierdzenia jest rozbudowane formułą „na wieki wieków”, która modyfikuje samo znaczenie terminu „życie”. Zdanie, które nas interesuje, zawiera imiesłów czynny czasu teraźniejszego od czasownika ζάω i formułę εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Elementy te powtarzają się łącznie w Ap 4,9.10; 10,6 i 15,7. Wszędzie tam oznaczają one Boga w znaczeniu YHWH Starego Testamentu (podobnie jak w Dn 4,43; 6,27; 12,7), wyraźnie oddzielonego od Baranka – Chrystusa. Targum (Pseudo-Jonatan) do 1 Sam 2,6 wprowadza do tekstu kanonicznego wstawki, które ilustrują władzę Boga nad śmiercią i życiem wiecznym<sup>47</sup>. Jednak sformułowanie z Ap (w pierwszej osobie liczby pojedynczej) zakłada, że śmierć była przejściowo (aoryst) osobistym doświadczeniem mówiącego. W przypadku Ap 1,17, gdzie występuje związek bezpośredni określenia „żyjący na wieki wieków” ze stwierdzeniem „stałem się umarły”, nie

---

pierwotnie nie było w nim czasownika „być”, podobnie jak w Ap 22,13, zob. dyskusja D.E.AUNE, *Revelation...*, t. 3, s. 1111-1112.

<sup>44</sup> H.B. SWETE, *Apocalypse...*, s. 11; R.H. CHARLES, *The Revelation...*, t. 1, s. 20; E.-B. ALLO, *Apocalypse...*, s. 7-8; R.H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, s. 73; G.R. BEASLEY – MURRAY, *The Book of Revelation...*, s. 59-60; P. PRIGENT, *L'Apocalypse...*, s. 20; W.J. HARRINGTON, *Revelation...*, s. 47; F.J. MURPHY, *Fallen is Babylon...*, s. 79-80; D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 57. Z Chrystusem utożsamia tę postać J.F. WALVOORD, *The Revelation of Jesus Christ, a commentary*, London – Edinburgh 1966, s. 40 (dalej cyt. jako: J.F. WALVOORD, *The Revelation...*).

<sup>45</sup> Wg R.P. Merendino centralny temat Iz 40-48 (zob. *Der Erste und der Letzte: Eine Untersuchung von Jes 40-48*, Leiden 1981, passim).

<sup>46</sup> Z. MAŁECKI, *Wypowiedzi prorockie 'początek' i 'koniec' mówiące o stworzeniu, sądzie i zbawieniu Bożym*, *ScrS* 3(1999), s. 79-89.

<sup>47</sup> A. SPERBER, *The Former Prophets according to Targum Jonathan*, w: *The Bible in Aramaic on Old Manuscripts and Printed Texts*, t. 2, , Leiden, 1959, s. 97.

może chodzić o Boga innego, jak Bóg Jezus Chrystus. W związku z tym, że dalej w Apokalipsie formuła „żyjący na wieki wieków” odnosi się wyłącznie do Boga, jest to kolejny element stawiający na równi Boga Ojca i Jezusa Chrystusa.

„Śmierć i hades” to para pojęć, które w Apokalipsie pojawiają się razem w 1,18; 6,8 i 20,13.14. Stanowią one obraz potęgi, która, choć niszcząca dla ludzkiego życia, podlega władzy Boga (symbolika klucza)<sup>48</sup> i jest przemijająca (20,14). Panowanie nad śmiercią jest przywilejem Tego, który ma życie wieczne. Ale jest też wykonywaniem sądu, na co wskazuje zwłaszcza wykorzystanie tego motywu w scenie sądu nad umarłymi w Ap 20,11-15. Sformułowanie określające Jezusa jako „mającego klucze śmierci i otchłani” (Ap 1,18b) nie opisuje już Jego osobistej kondycji, jak to czyniły pozostałe elementy autoprezentacji (ww. 17b-18a), ale podkreśla Jego kompetencje sądowe.

Jezus Chrystus w wizji wstępnej Apokalipsy sam się przedstawia w kategoriach, które – przez związki z tekstami Starego Testamentu – pozwalają się zbliżyć do misterium Jego osoby. Równość z Ojcem, przy odróżniającym Go od Ojca doświadczeniu śmierci i powrotu do życia, stanowi pełną prawdę o Jezusie Chrystusie – Bogu Wcielonym. Jednocześnie podkreślone są Jego kompetencje sędziowskie. Jezus Chrystus, wstępując w spór sądowy, przedstawia się jako Bóg, co odpowiada schematowi literackiemu sporu sądowego u proroków.

### **Przesłania do siedmiu Kościołów**

Wizja Jezusa Chwalebego jest rozwinięta w siedmiu przesłaniach zwanych listami do Kościołów. Także ta sekcja zawiera elementy sporu sądowego. Dlatego zajmiemy się najpierw charakterem literackim tych tekstów, a potem ich treścią. Faktem bezspornym i widocznym na pierwszy rzut oka jest schematyczna budowa tzw. „listów” do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej. Stąd też próby opisanie ich struktury<sup>49</sup> F. Sieg zalicza do elementów tworzących tę strukturę

<sup>48</sup> D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 103-104.

<sup>49</sup> Np. A. LÄPPLE, *L'Apocalisse...*, s. 80; F. MARTIN, *Apocalypse. Les lettres aux sept Églises...*, zwł. s.195-202.

adres, formułę prezentacji, korpus, wezwanie do słuchania Ducha i formułę obietnicy<sup>50</sup>

Określenie pierwszego elementu struktury „listów” jako adresu zawiera pewne elementy implikowane a nie zawsze oczywiste. Zakłada się epistolarny charakter siedmiu jednostek wchodzących w skład Ap 2-3. Same zaś „adresy” poszczególnych „listów” odbiegają „od formuł tradycyjnych, stosowanych w starożytności”<sup>51</sup> Określenie „adres” jest nieściśle w opinii samego F. Siega. Dominującą formą każdego z „adresów” jest czasownik γράψου. Forma tego czasownika (aoryst, tryb rozkazujący) pozwala nam na sklasyfikowanie tego stereotypowego wersetu wprowadzającego jako nakazu spisania. Poza rozdziałami 2-3<sup>52</sup> nakaz spisania występuje jeszcze pięciokrotnie: Ap 1,11.19; 14,13; 19,9; 21,5. Formuła ta zawsze jest wypowiedziana przez istotę niebieską: Jezusa (1,19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14), Zasiadającego na tronie (21,5), „głos jak trąby” (1,11), „głos z nieba” (14,13), „głos tłumu w niebie” (19,9). Podmiotem czynności pisania ma być zawsze autor przekazu, wizjoner. Treść tego, co ma być spisane, to treść wizji (ὁ βλέπεις w 1,11 lub ἂ εἶδες w 1,19) to, co ma się wydarzyć (1,19), konkretne przesłania podyktowane przez Jezusa (2,1.8.12.18; 3,1.7.14), błogosławieństwa dla umierających w Panu (14,13) oraz dla wezwanych na weselną ucztę Baranka (19,9), potwierdzenie prawdziwości słów o dokonaniu się wszystkiego (21,5).

To, co ma zostać zapisane, ma określonego adresata tylko wtedy, gdy odnosi się do siedmiu Kościołów (1,11; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Przekazanie poszczególnych „listów” odbywa się za pośrednictwem anioła/posłańca. Stąd pytania o typ odbiorcy tych pism. Czy jest on indywidualny (anioł/posłaniec) czy kolektywny (Kościół)? Czy jest on rzeczywisty (rzeczywisty posłaniec wspólnoty lub sama wspólnota kościelna) czy wirtualny jak postać fikcyjna lub figura literacka, jak np. „córa Syjonu” (Sof 3,14) czy „córa Judy” (Lm 2,5)? Na płaszczyźnie literackiej wyraźna jest obecność postaci pośrednika w formule nakazu spisania. Nie pojawia się ona jednak tam, gdzie chodzi o wszystkie siedem Kościołów. Pozwala nam to stwierdzić, iż anioł/posłaniec jest odbiorcą indywidualnym, lecz wirtualnym. Faktycznym odbiorcą przesłań jest wspólnota kościelna (odbiorca

<sup>50</sup> F. SIEG, *Chrystologia Syna Człowieczego...*, s. 83.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Czyli poza Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14.

realny, kolektywny)<sup>53</sup> Nakaz spisania tworzy więc sytuację, w której transmisja tekstu wydłużona zostaje o fikcyjne ogniwo (anioł/posłaniec) i stwarza dystans pomiędzy nadawcą komunikatu (Jezus) a odbiorcą realnym (Kościół). Ten zabieg literacki, dzięki któremu bezpośrednia reakcja realnego odbiorcy tekstu nie jest oczekiwana, sprawia, że oczekiwanie związane z tą reakcją na przesłanie (lub brakiem takiej reakcji) staje się mniejsze. Anioł Kościoła wykonuje polecenie Jezusa odnoszące się do spisania przesłania. Wykonanie nakazów Jezusa przesuwa się natomiast na czas późniejszy.

Kolejnym składnikiem struktury przesłań do Kościołów jest prezentacja mówiącego. Stosowniej byłoby nazwać ją autoprezentacją, bo pomimo użytej formy czasowników (trzecia osoba liczby pojedynczej) ten, kto przedstawia (się) i osoba przedstawiana są tożsame. Identyfikację nadawcy przesłań umożliwiają tekstowe zależności między formułami autoprezentacji a opisem zwanym wizją wstępną (Ap 1,9-20)<sup>54</sup> Początek autoprezentacji jest standardowy i brzmi zawsze τὰδε λέγει. Zwraca uwagę związek tej formuły z formułą, która w księgach prorockich Biblii Hebrajskiej wprowadza wypowiedzi, będące pochodzącymi od Boga przesłaniami כֹּה אָמַר יְהוָה. Bywa ona w Septuagincie tłumaczona zwrotem τὰδε λέγει κύριος. Szczególnie silne związki zdają się istnieć pomiędzy Ap 2-3 a Am 1,2-2,16. Na uwagę zasługuje szerokie rozwinięcie autoprezentacji w Apokalipsie. Nagromadzenie tytułów chrystologicznych inspirowanych głównie Biblią Hebrajską<sup>55</sup>, odnosi do Jezusa zarówno terminy mesjańskie (co zrozumiałe), jak też te, które przysługują Bogu w świetle Jego jedyności („pierwszy i ostatni”: Ap 2,8, por. Iz 44,6; 48,12; „święty”: Ap 3,7, por. Iz 6,3; 40,25; 49,7; „prawdziwy”: Ap 3,7, por. Wj 34,6; Ps 85,15; „Amen”: Ap 3,14, por. Iz 65,16).

Mowa prorocka, czyli przekazywana przez proroka – posłańca, jest mową oskarżycielską. Jej rolą jest wszczęcie sporu sądowego. Podstawą tego sporu jest stan wiedzy oskarżającego. Wyraża go czasownik οἶδα. W Apokalipsie występuje on w pierwszej osobie liczby

<sup>53</sup> O tożsamości anioła/posłańca w Ap 2-3 zob. F. SIEG, *Listy do siedmiu Kościołów*, Warszawa 1985, s. 39-40; R.H. WORTH, *The Seven Cities of the Apocalypse and Roman Culture*, Mahwah 1999, s. 109-111; B. DUDEK, *Słowo Jezusa do Kościoła w Filadelfii (Ap 3,7-13)*, RBL 54(2001), s. 188-213, zwł. 189-191.

<sup>54</sup> F. SIEG, *Chrystologia Syna Człowieczego...*, s. 142-146.

<sup>55</sup> Tamże, s. 143.

pojedynczej czasu teraźniejszego tylko w 2-3<sup>56</sup> Wszystkie siedem jednostek literackich („przesłań” do Kościołów) zawiera omawiany czasownik. Na treść tego, co Jezus odkrywa jako fakty sobie znane, składają się zarówno elementy pozytywne jak i negatywne. Zawsze treścią wiedzy są czyny wspólnoty kościelnej, jak to zostało pokazane wyżej. W dwóch przypadkach bezpośrednio po οἶδα następuje ocena negatywna (3, 1.15). Można jednak znaleźć inne sformułowania oskarżenia (2,4.14. 20)<sup>57</sup> W ten sposób z siedmiu prorockich „przesłań” do Kościołów wyodrębnia się grupa pięciu zawierających oskarżenie (do Kościoła w Efezie, Pergamonie, Tiatyrze, Sardes i Laodycei).

Pomocniczym, ale ważnym kryterium wyodrębnienia oskarżeń jest wezwanie do nawrócenie. Warto podkreślić, że czasownik μετανοέω<sup>58</sup> występuje w przesłaniach zawierających oskarżenie. Najczęściej występuje on w formie polecenia μετανόησον bezpośrednio skierowanego do wspólnot (2,5.16; 3,3.19). W jednym przypadku pomimo podjętych przez Jezusa działań, które miały ułatwić nawrócenie, stwierdza się brak tego nawrócenia. Dzieje się tak w przypadku niewiasty Jezabel podającej się za prorokinię (Ap 2,21-22). Czasownik ten dwa razy jest też użyty w zdaniu warunkowym εἰ μὴ μετανοήσης (2,5.22). Odpowiednikiem tej formuły jest εἰ δὲ μὴ (2,5.16) oraz pokrewne (por. Ap 3,3 lub 3,19) po trybie rozkazującym czasownika μετανοέω. Poza rozdziałami 2-3 tematykę nawrócenia porusza się jeszcze w Apokalipsie kilkakrotnie. Brak nawrócenia stwierdza się w Ap 9,20-21 oraz w 16,9.11. Pierwszy z tych tekstów mówi o postawie tych, którzy zginęli od plag. W 16,9 oraz w 16,11 mówi się o braku nawrócenia pomimo cierpień będących skutkiem plag. Poza tym tematyka nawrócenia w Apokalipsie występuje w opisach plag i tylko w formie negatywnej (brak nawrócenia)<sup>59</sup> Można więc powiedzieć, że wezwanie do nawrócenia jest elementem charakterystycznym tylko dla Ap 2-3. W tym też elemencie można dopatrywać się jednoznacznej i bezpośredniej wskazówki, co jest treścią

<sup>56</sup> W Ap 2,17 i 3,17 mamy odpowiednio 3 i 2 osobę czasu teraźniejszego. Poza tym w Ap 7,14 (2 osoba liczby pojedynczej czasu teraźniejszego); 12,12 (3osoba liczby pojedynczej aorystu) i 19,12 (3 osoba liczby pojedynczej czasu teraźniejszego).

<sup>57</sup> R.A. SIKORA, „[...] odstąpiłeś od twej pierwotnej miłości” (Ap 2,4), RT 45(1998) z. 1, s. 167-179.

<sup>58</sup> Ap 2,5.16.21.22; 3,3.19.

<sup>59</sup> R. RUBINKIEWICZ, *Nawrócenie i pokuta w Księdze Apokalipsy św. Jana*, RT 43(1996) z.1, s. 148-159.

oskarżenia skierowanego do danej wspólnoty. Zakładamy, że treścią oskarżenia jest to, co poprzedza nakaz nawrócenia się. Formuła warunkowa (ἐὰν μὴ μετανοήσης i pokrewne) wskazuje zaś na karę, jaka spotkać może wspólnotę w przypadku braku nawrócenia.

Oskarżenia można zestawić w następującej tabeli:

Sigla	Adresat	Treść
2,4	Kościół w Efezie	τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες.
2,14-15	Kościół w Pergamonie	ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλακ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθута καὶ πορνεῦσαι. οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαΐτων ὁμοίως.
2,20	Kościół w Tiatyrze	ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ ἢ λέγουσα ἑαυτὴν προφήτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἔμοὺς δούλους, πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν. εἰδωλόθута.
3,1-2	Kościół w Sardes	ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ. γίνου γρηγορῶν, καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν· οὐ γὰρ εὔρηκά σου ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ μου.
3,17	Kościół w Laodycei	λέγεις, ὅτι Πλούσιός εἰμι, καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός.

## Oskarżenia z czasownikiem ἀφίημι

Oskarżenia kierowane do wspólnot stanowią blok dość typowych wypowiedzi. Dwa z nich oparte są na czasowniku ἀφίημι (2,4.20), dwa inne odwołują się do czasownika ἔχω (2,14-15; 3,1-2) i jedno buduje swą treść na czasowniku οἶδα (3,17). Pierwszy z czasowników odnosi się do postawy miłości (2,4) lub do osoby rzekomej prorokini (2,20). Poza tymi dwoma przypadkami w Apokalipsie pojawia się tylko w 11,9, gdzie ma znaczenie „nie pozwalać”, „nie godzić się”. Znaczenia tego przypisać nie można z całą pewnością 2,4. Z trudem tylko można przypisać je 2,20<sup>60</sup>. Nie sposób uznać, że w obydwu przypadkach ten sam wyraz ma to samo znaczenie. Jego użycie przynajmniej w 2,20 nastęrcza problemy. Jeśli w nim chodzi o postawę tolerancji<sup>61</sup>, to byłoby to jedyne jego użycie w tym znaczeniu w Nowym Testamencie<sup>62</sup>. O ile w 2,4 jasne jest, co jest dopełnieniem czasownika („pierwsza miłość”), o tyle w 2,20 konstrukcja staje się dwuznaczna, gdyż w bierniku znajdujemy imię własne, co wskazywałoby na znaczenie „opuścić”, „porzucić” (por. Mt 26,56; 1 Kor 7,11.12.13). Takie znaczenie nie może być jednak brane pod uwagę, gdyż to nie porzucenie Jezebel jest winą wspólnoty w Tiatyrze, ale właśnie zgoda na jej czyny:

*Zostawiasz kobietę Jezabel, podającą się za prorokinię i nauczycielkę a zwodzącą sługi moje, by oddawali się nierządowi i jedli to, co ofiarowane bożkom.*

W Mt 19,14 znajdujemy omawiany czasownik w składni, która rzuca światło na analizowany fragment:

*Ἄφετε τὰ παιδία καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἐλθεῖν πρὸς με  
Zostawcie dzieci a nie przeszkadzajcie im przyjść do mnie.*

<sup>60</sup> Zabieg tłumacza Biblii Tysiąclecia wydaje się trudny do przyjęcia. Nic w tekście nie wskazuje, że niewiasta Jezebel „działa”. Raczej naucza ona i ta nauka powoduje gniew Sędziego.

<sup>61</sup> A. JANKOWSKI, *Apokalipsa...*, s. 154.

<sup>62</sup> Przykłady na podobne użycie tego czasownika przytoczone w R. POPOWSKI, *Wielki słownik ...*, s. 86, odnoszą się one bowiem do czynnej zgody.



Są to dwa zdania, które mają różne orzeczenia i wspólny podmiot domyślny. Złożone są współrzędnie, na co wskazuje spójnik καί. Można tłumaczyć to zdanie złożone, kalkując składnię oryginału: „Zostawcie dzieci i nie uniemożliwiajcie im przychodzenia do mnie”<sup>63</sup> Jednak paralelne teksty Mk 10,14 oraz Łk 18,16 posługują się znacznie prostszym rozwiązaniem składniowym: „Αφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρὸς με καὶ μὴ κωλύετε αὐτά. Czasownik ἀφήμι łączy się więc z konstrukcją a.c.i., która opisuje dopełnienie („pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie”). Niektórzy komentatorzy przez analogię przyjmują tę wersję także dla Mateusza<sup>64</sup> Jednak nie tylko dlatego te dwa zdania łączy się w Ewangeliu według św. Mateusza w semantyczną jedność. Czasownik ἀφήμι w znaczeniu „pozwalać coś robić” wymaga bowiem dla pełnej jasności podwójnego dopełnienia: na określenie podmiotu, któremu pozostawia się swobodę działania i czynności, której dotyczy pozwolenie. Nowy Testament podaje dość liczne przykłady accusativu odnoszącego się do osoby, której pozwala się działać (np. Mt 15,14; Mk 11,6; 14,6; Łk 13,8; J 11,48; 12,7; Dz 5,38). Gdy chodzi natomiast o czynność, na którą się zezwala, to najczęściej jest ona opisywana przez równoważnik zdania typu a.c.i. (Mt 8,22; 13,30; 23,13; Mk 1,34; 5,37; 7,12.27; 10,14; Łk 8,51; 9,60; 12,39; 18,16; J 11,44; 18,8; Ap 11,9), czasownik w coniunctivie (Mt 7,4; 27,49; Mk 15,36; Łk 6,42) lub zdanie zależne z ἵνα (Mk 11,16). Czynność więc wprowadzana jest zawsze przez zdanie zależne lub czasownik w trybie zależnym. Konstrukcję tę można uznać jako ekwiwalentną do tej, którą spotykamy w Ap 2,20. Od typowych różni się tym, że czynność wprowadzana jest przez zdanie złożone współrzędnie, podobnie jak w Mt 19,14, które u Marka i Łukasza ma swój odpowiednik typowy, z zastosowaniem a.c.i. Stąd w Ap 2,20 można połączyć ze sobą jako treść oskarżenia czasowniki ἀφεῖς oraz διδάσκει i πλανᾷ. Wspólnota w Tiatyrze spotyka się zatem z naganą, bowiem pozwala niewieście Jezabel nauczać i zwodzić. Tak więc czyny Jezabel obciążają całą wspólnotę.

Zwodzeni i nauczani są słudzy Jezusa (2,20). Nauczanie to w efekcie przyniosło nierząd i jedzenie pokarmów złożonych na ofiarę bożkom. Są to takie same wykroczenia, jakich nauczył synów Izraela

<sup>63</sup> Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 274.

<sup>64</sup> W.F. ALBRIGHT – C.S. MANN, *Matthew. Introduction, translation, and notes*, New York – London 1971, s. 229.

Balaam (Ap 2,14). Wspólnocie kościelnej zagrażają więc te same niebezpieczeństwa, jakie groziły ludowi pierwszego przymierza. Nazwanie Balaama prorokiem nie dziwiłoby. W Apokalipsie jednak postać ta nie otrzymuje tytułu prorockiego. Otrzymuje go Jezabel, co może wydawać się nieścistością. Jezabel, żona Achaba miała bowiem tytuł królowej po ojcu (2 Krl 9,34), przy mężu i synu Ochozjaszu<sup>65</sup> Nigdy nie przypisuje się jej jednak tytułu prorokini. Jest ukazana jako przeciwniczka prawdziwych proroków (1 Krl 18,4), dlatego ma ją dotknąć Boża zemsta za krew sług Pańskich, proroków (2 Krl 9,8). To, że sama uzurpuje sobie prawo do tytułu prorockiego, jest wyjątkową przewrotnością. Jej prorocka działalność jest odwróceniem działalności sług Pańskich, proroków (Ap 10,7; 11,18; 22,6). Przesłania Jezabel zostały przykładowo ukarane. Kara ta, jeśli chodzi o starotestamentalną Jezabel, została zapowiedziana przez proroka (1 Krl 21,23; 2 Krl 9,36).

Jezabel prorokini ma szansę („czas”), by nawrócić się ze swych grzechów i uniknąć kary. Ta sama kara przewidziana jest dla niej i dla uczestników jej grzechów. Karą tą jest „utrapienie” (θλιψις 2,22). Skoro dla dzieci prorokini karą jest śmierć (w. 23), także jej los będzie bardziej dramatyczny, niż tylko „doświadczenie” czy „prześladowanie” „Utrapienie”, które zostanie zesłane na Jezabel, ma do spełnienia dokładnie określony cel: objawienie Kościołom, że Bóg zna i sędzi wszystkich (Ap 2,23). Wypowiedź ta wymaga dokładniejszego przeanalizowania. Składa się z reminiscencji starotestamentalnych.

Ap 2,23	Wj 14,4	Jr 17,10
καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἔραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας,	καὶ γνώσονται πάντες οἱ Αἰγύπτιοι ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος	ἐγὼ κύριος ἔταξων καρδίας καὶ δοκιμάζων νεφροὺς
καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν		τοῦ δοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ καὶ κατὰ τοὺς καρποὺς τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτοῦ

<sup>65</sup> M.J.W. LEITH, *Królowa i królowa matka*, SWB, s. 324-325.

Układ podobny do Jr 17,10 ma Prz 24,12. Formułę νεφρούς καὶ καρδίας znaleźć można w dosłownym brzmieniu w Ps 7,10(LXX). Formuła uznania (*Erkenntnisformel*), jak występuje w Wj 14,4, cechuje teksty zapowiadające sąd<sup>66</sup> W tym kontekście logicznym rozwinięciem formuły uznania jest zapowiedź sądu na podstawie czynów. Znajomość „nerek i serca”<sup>67</sup> jest natomiast, jak każdy przejaw Boskiej wiedzy, podstawą Jego kompetencji sędziowskich.

Dokonany sąd nad Jezabel jest więc w perykopie zapowiedzią sądu, jaki może dokonać się nad wszystkimi wspólnotami kościelnymi. Nie ma on charakteru wyłącznie lokalnego. Jezabel pełni funkcję paradygmatyczną. Jej imię to symbol pychy i krzewiącego się kultu obcych bóstw. Kara na Jezabel działającą w Kościele w Tiatyrze była zatem przewidywalna na podstawie analogii z losem żony Achaba. Tak samo na podstawie jej imienia wspólnota mogła rozeznąć, iż niesłusznie przypisuje sobie tytuł prorokini. Jeśli wspólnota pozwala jej na zwodnicze nauczanie, to znaczy iż zaniedbała obowiązek rozeznawania możliwego na podstawie biblijnej typologii.

Oskarżenia z przesłań do Kościoła w Efezie (porzucenie pierwotnej miłości) i w Tiatyrze (dopuszczenie do swobodnej działalności rzekomej prorokini) zawierają identyczny czasownik, ale nie mają ze sobą nic wspólnego. Z drugiej zaś strony wydaje się, że użycie to jest intencjonalne. Uciekanie się do konstrukcji trudniejszej i eksponowanie czasownika poprzez jego umieszczenie w zdaniu głównym wydają się być wytłumaczalne tylko chęcią zbliżenia do siebie oskarżeń opartych na czasowniku ἀφίημι.

### **Oskarżenia z czasownikiem ἔχω**

Czasownik ἔχω, użyty w 2,14-15 i 3,1-2, także jest wieloznaczny. Może on opisywać sytuację posiadania, ale także znajdowanie się w pewnej sytuacji (χρείαν ἔχω Mk 2,17; ἐν γαστρὶ ἔχω Mt 24,19; Łk 21,23)<sup>68</sup> Tworzy on konstrukcje, w których pełni rolę

<sup>66</sup> J.L. SKA, *Le Passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Rome 1986, s. 57-58, z przyp. 53.

<sup>67</sup> Możliwe wpływy na Jr 17,10 zob. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah ...*, t. 1, s. 495-460.

<sup>68</sup> F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik...*, §§ 157; 298<sup>8</sup>; 368,4; 379,1; 392,2; 392<sup>8</sup>; 397<sup>5</sup>; 408<sup>2</sup>; 416,3.

analogiczną do roli czasownika posiłkowego. W Apokalipsie czasownik ten występuje bardzo często, zarówno jeśli chodzi o bezwzględną liczbę użycie tego słowa (100 razy, w 91 wersetach), jak też w stosunku do pozostałych słów tekstu (9,12 na 1000 słów)<sup>69</sup> Może to świadczyć o pewnej manierze stylistycznej. Warto jednak zauważyć, że czasownik pełni istotną rolę w formule oskarżenia („mam przeciw tobie”). Zastosowanie stałej formuły nadaje opisowi postawy wspólnoty kościelnej i oskarżeniu tej wspólnoty pewną spoistość.

W Ap 2,14 użyty jest czasownik ἔχω wraz z imiesłowem w accusativie oznaczającym grupę osób będących zwolennikami zwodniczej nauki proroka Balaama. Jest to konstrukcja analogiczna do występującej Mt 14,4; por. Mk 6,18 czy J 4,17. Inna jest sytuacja w Mt 3,9; por. Łk 3,8 czy Mk 12,23, gdzie występuje podwójny accusativus. W obydwu typach wypowiedzi chodzi o stwierdzenie istnienia związku między osobami. Podwójny accusativus definiuje typ tej relacji „Abraham jest waszym ojcem” (Łk 3,8), „kobieta owa była ich żoną” (Mk 12,23 i par.). Pojedynczy accusativus opisuje tylko stronę relacji, zaznaczając, że w naturze tej relacji jest coś, co nadaje jej określony charakter, sprawia, iż można ją ocenić. Winą wspólnoty w Pergamonie jest więc jej relacja ze zwolennikami nauki Balaama, która to nauka zostaje utożsamiona w dalszym ciągu oskarżenia (ὁμοίως) z nauką nikolaitów. Komu przypisuje się jedzenie pokarmów ofiarnych i cudzołóstwo? Czy osobom zwiedzionym przez Balaama (synom Izraela), czy też nikolaitom? Apokalipsa mówi bardzo niewiele o nikolaitach, nieco więcej o stosunku autora księgi do nich. Jest to problem wnikliwie studiowany i wciąż jeszcze otwarty<sup>70</sup> Jego rozwiązanie nie ma wpływu na pytanie, które my sobie stawiamy. Treścią oskarżenia bowiem są nie te przestępstwa, ale sam związek z grupą nikolaitów.

<sup>69</sup> Wyższy wskaźnik mają tylko 2 J (14,08); 1 J (11,28) i Fil (9,85).

<sup>70</sup> A. HARNACK, *The Sect of the Nicolaitans and Nicolaus, the Deacon in Jerusalem*, JR 3(1923), s. 413-422; M. GOUGEL, *Les Nicolaites*, RHR 115(1937), s. 5-36; N. BROX, *Nikolaus und die Nikolaiten*, VC 19(1965), s. 23-30; W.M. MACKAY, *Another Look at the Nicolaitans*, EvQ 45(1973), s. 565-581; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul*, JBL 92(1973), s. 365-381; J.-P. CHARLIER, *Comprendre l'Apocalypse*, t. 1, Paris 1991, s. 108-109; K.A. FOX, *The Nicolaitans, Nicolaus and the Early Church*, SR 24(1994), s. 485-496; G. BIGUZZI, *I settenari...*, s. 312-319; D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, 148-149.

Wyrażenie „mieć imię” z formą lub treścią tego imienia<sup>71</sup> pojawia się w Ap 3,1.4. W 3,4 używa się rzeczownika ὄνομα w liczbie mnogiej i w odniesieniu do innego podmiotu niż ten, który jest podmiotem czasownika ἔχω. Jest to wyrażenie innego typu. Ostatecznie więc Ap 3,1 nie ma odpowiednika w Nowym Testamencie.

Określenie ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς καὶ νεκρὸς εἶ („masz imię, że żyjesz, a jesteś martwy”) niektórzy komentatorzy interpretowali w powiązaniu z hipotetycznym imieniem biskupa wspólnoty w Sardes<sup>72</sup> Przez „imię” można tu jeszcze rozumieć nazwę miasta będącego siedzibą wspólnoty, do której kierowane jest przesłanie. Ale wtedy trudno zrozumieć, co autor Apokalipsy miał na myśli łącząc nazwę Sardes z ideą życia. Istnieje jednak inna możliwość wyjaśnienia tej kwestii. Septuaginta potwierdza jednak fakt występowania rzeczownika ὄνομα w znaczeniu „opinia” lub „reputacja” (Rdz 11,4; 21,23; Pwt 22,14)<sup>73</sup> Pozostawałoby więc takie szerokie rozumienie rzeczownika ὄνομα. Czasownik ζῆς użyty w coniunctivie wskazuje, że ὅτι jest tutaj łącznikiem, nie tylko znakiem cytatu czy przytoczenia, jak ma to miejsce bezpośrednio wcześniej (πο οἶδα σου τὰ ἔργα). Łącznik ten może mieć znaczenie „jakbyś”, „jakobyś”<sup>74</sup> Sytuacja opisana w trybie coniunctivu przeciwstawiona jest opisanej formą omowną (imiesłów z czasownikiem posiłkowym) sytuacji realnej. Zarzut stawiany Kościołowi w Sardes dotyczy zatem pewnej niezgodności stanu rzeczywistego z obiegową i, być może, wbrew faktom wytworzoną opinią. Zbliżałby się on do zarzutu kłamstwa, jaki w Apokalipsie pojawia się w 2,2.9 oraz 3,9. Zarzut ten dotyczy fałszywych apostołów i fałszywych Żydów. Cechuje go stałe występowanie imiesłowu czasownika λέγω, negacji καὶ οὐκ εἰσὶν oraz spójnika przeciwstawnego ἀλλά. Po tym ostatnim spójniku tekst wprowadza określenie tych, którzy dopuszczają się kłamstwa. Dwukrotnie są oni określani wprost jako kłamcy (2,2; 3,9), raz jako „synagoga szatana” (2,9). Zawsze oskarżenie o kłamstwo pojawia się

<sup>71</sup> Wykluczyć należy, jako należące do innej kategorii wyrażenia: ὁ ἔχων τὸ ὄνομα τὸ χάραγμα (13,17), ἔχουσαι (...) ὄνομα γεγραμμένον (14,1); ἔχων ὄνομα γεγραμμένον (19,12); ἔχει ὄνομα γεγραμμένον (19,16).

<sup>72</sup> A. JANKOWSKI, *Apokalipsa...*, s. 157.

<sup>73</sup> J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint...*, t. 2, s. 333-334.

<sup>74</sup> D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 219. Podobnie interpretuje Ap 3,1 autor przekładu La Bible de Jérusalem: “tu passes pour vivant, mais tu est mort”

w części przesłania do wspólnoty kościelnej, która opisuje wiedzę Jezusa o czynach wspólnoty. Jednak tylko w Ap 3,1 zarzut kłamstwa wprost jest skierowany do wspólnoty kościelnej. W pozostałych przypadkach dotyczy przeciwników wspólnoty, którzy podając się za apostołów (Ap 2,2), wydają się też mieć związek z prześladowaniem Kościoła w Efezie<sup>75</sup>. Podając się za Żydów – „synagoga szatana”, jak się zdaje, prowadzą przeciw Kościołowi w Smyrnie działalność oczerniającą (2,9). Użyty bowiem rzeczownik βλασφημία w tym przypadku odnosi się do obelgi skierowanej przeciw ludziom<sup>76</sup>, nie zaś do bluźnierstwa przeciw Bogu. Ap 3,9 zapowiada w końcu zwycięstwo nad podającymi się za Żydów, określonymi jako „synagoga szatana”. Należy zastanowić się, czy pomiędzy „fałszywymi apostołami” a „fałszywymi Żydami” („synagogą szatana”) zachodzi jakaś relacja.

W Biblii Hebrajskiej występuje wyrażenie podobne do określenia „synagoga szatana”: קָהָל מַרְעִים („zgromadzenie złych”, Ps 26,6). Było ono wykorzystywane w polemikach religijnych judaizmu (zwłaszcza w zwoju „Wojna synów światła”<sup>77</sup> oraz w qumrańskim zbiorze hymnów<sup>78</sup>). Tekst Apokalipsy nie daje podstaw, by „zgromadzenie”, o którym mówi się w Ap 2,9 i 3,9, wiązać bezpośrednio z instytucją synagogi<sup>79</sup>, choć z całą pewnością wiąże się ono ze wspólnotą żydowską (Ἰουδαίοι)<sup>80</sup>. W Apokalipsie nie ma innych wzmianek o Żydach. Brak więc materiału do określenia, w jakim sensie użyty jest ten rzeczownik własny, czy chodzi o szerokie określenie (Żydzi), czy o kategorię zawężoną do mieszkańców Judei

<sup>75</sup> G. BIGUZZI, *Ephesus. Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation*, NT 40(1998) s. 276-290. O życiu wspólnot religijnych żydowskiej i chrześcijańskiej w Efezie w I w. po Chr. wiemy jednak bardzo mało, zob. E. JASTRZĘBOWSKA, *Miasta Apokalipsy*, Warszawa 1999, s. 90. Próbę odtworzenia życia chrześcijan Azji Mniejszej w okresie prześladowań podjął jednak ostatnio W. POPIELEWSKI, *Związek religii imperialnej z czasem ucisku: Sitz im Leben Apokalipsy*, w: *Duch i oblubienica mówią: „Przyjdź” Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 365-383.

<sup>76</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik...* s. 97.

<sup>77</sup> IQM 15,9, por. *tamże*, 1,2; 4,9.

<sup>78</sup> 1QH 2,22.

<sup>79</sup> Zdaje się tak czynić E. LOHSE, *Synagogue of Satan and Church of God. Jews and Christians in the Book of Revelation*, Svensk Exegetisk Årsbok 58(1993), s. 105-123.

<sup>80</sup> E. Lohse odnosi określenie „synagoga szatana” do całego Izraela (*Objawienie...*, s. 36, 44-45. A. Läpple aplikuje to pojęcie do jakiejś konkretnej wspólnoty żydowskiej prześladowanej chrześcijan (*L'Apocalisse...*, s.84)

(Judejczycy)<sup>81</sup> Kwestią otwartą jest też powód, dla którego wokół tożsamości tej grupy powstaje kontrowersja. Trudno o dokładniejsze informacje na temat tej grupy. Jej powiązanie z szatanem może zatem stanowić cenną informację dodatkową. Szatan wspomniany jest w Apokalipsie siedem razy. Trzykrotnie jest podmiotem w zdaniach (12,9; 20,2.7). W Ap 12,9 i 20,2 występuje określony szeregiem tytułów („wąż starodawny”, diabeł, smok)<sup>82</sup> Ap 20,7 przynosi informację o uwolnieniu szatana po okresie związania trwającym tysiąc lat. Szatan działa więc w sferze eschatologicznych wizji.

Przesłania do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej mówią o szatanie, używając przypadków zależnych, dokładnie zaś przypadku drugiego (*genetivus possessivus*). Oprócz omówionego dwukrotnego odniesienia do synagogi (2,9; 3,9), można znaleźć wyrażenia „tron szatana” (2,13) oraz „głębiny szatana” (2,24). Tron szatana znajduje się w Pergamonie i wspólnota kościelna żyje w konfrontacji z nim. „Głębiny szatana” to termin jaki znaleźć można w pismach gnostyckich<sup>83</sup> Wydaje się, że w Ap 2,24 jest to synonim nauki szerzonej przez Jezabel. Czym jest „tron szatana” nie wiemy i nie ma żadnych podstaw do wiązania tego terminu z działalnością nikolaitów. Podobnie też można powiedzieć o „synagodze szatana” i fałszywych Żydach. Szatan ma więc na ziemi swe „przyczółki”, które służą do walki z Kościołem. Nie stanowią one jednak jednolitego „frontu”, opartego na działalności nikolaitów<sup>84</sup> Podobnie też uznać trzeba, że „fałszywi Żydzi” i „fałszywi apostołowie” to grupy, których powiązania nie są oczywiste. Zdaje się, że autor Apokalipsy chce pokazać raczej różne formy kłamstwa, nie mówiąc nic o ich konkretnych, socjologiczno-religijnych uwarunkowaniach. Czyny będące podstawą oskarżenia wspólnot Kościelnych w Ap 2-3 dotyczą zawsze relacji wspólnoty z Jezusem. Wyjątku od tej zasady nie stanowi

<sup>81</sup> M. WRÓBEL, 'Żydzi w' Ewangelii Janowej, CT 73(2003), s. 19-36; A. TRONINA, Judaizm a chrześcijaństwo w I wieku. Koegzystencja czy konfrontacja?, CT 73(2003), s. 117-137, zwł. 122-123.

<sup>82</sup> K. KOŚCIELNIAK, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, s. 89-98; TENŻE, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002, s. 87-94. Motyw węża – szatana w apokaliptyce zob. S. JĘDRZEJEWSKI, *Rdz 1-11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej*, Lublin 1997, s. 151-155.

<sup>83</sup> H. SCHLIER, *βάθος*, TWNT, t.1, s. 515-516; A. JANKOWSKI, *Apokalipsa...*, s. 155; D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 207-208.

<sup>84</sup> Jak przypuszcza A. JANKOWSKI, *Apokalipsa...*, s. 148.

postawa wobec nikolaitów (2,6.15), Jezabel (2,20) i Balaama (2,14). Nienawiść do nich jest tożsama z pozytywną więzią z Jezusem, natomiast tolerowanie ich jest dowodem na brak tej więzi. W oskarżeniach dotyczących tolerowania nikolaitów wyliczone są następujące grzechy: kłamstwo, nierząd i praktyki bałwochwalcze. Przypisywane są one nie tyle całym wspólnotom, ile raczej grupom, które pozostają w tych wspólnotach elementem zagrożenia i źródłem konfliktów. Grzechy związane z działalnością różnych środowisk będących wewnętrzną opozycją w Kościołach, wykluczają z Nowego Jeruzalem, prowadzą natomiast do śmierci drugiej w jeziorze ognia (21,8, por. 22,15)<sup>85</sup>

Oskarżenie wiąże się z groźbą. Składnikiem głównym i stałym grózb w przesłaniach do Kościołów jest zapowiedź przyjścia Jezusa: czasownik ἔρχομαι (lub εἰσερχομαι)<sup>86</sup> lub ἦκω<sup>87</sup> w pierwszej osobie czasu przyszłego lub teraźniejszego w znaczeniu czasu przyszłego (przez dodanie przysłówka ταχὺ lub bezpośrednio sąsiedztwo innego czasownika w czasie przyszłym). Czasowniki te są używane zamiennie. Świadczy o tym wyrażenie „przyjdę jak złodziej”, które jest w Ap 3,3 zbudowane z czasownikiem ἦκω, a w Ap 16,15 znajdujemy czasownik ἔρχομαι. Zapowiedź przyjścia w ostatnim z przesłań do Kościołów ma formę rozwiniętą.

Ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω·	Oto stoję przy drzwiach i pukam.
Ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν	Jeśli ktoś usłyszy głos mój i otworzy drzwi
Καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν	i wejdę do niego
Καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ	i będę spożywać posiłek z nim a on ze Mną (Ap 3,20)

Przyjście Jezusa i pukanie do drzwi jest prawdopodobnie nawiązaniem do Ap 3,8. Otwarte drzwi dane wspólnocie we Filadelfii

<sup>85</sup> A. GANGEMI, *La morte seconda* (Ap 2,11), RivBibIt 24(1976), s. 3-11. Jest to wizja zbliżona od stoickiego „zognienia”, ale różniąca się od niej istnieniem wyjątku od zasady powszechności tego wydarzenia (zob. G. REALE, *Systemy epoki hellenistycznej*, w: *Historia filozofii starożytnej*, t. III, , Lublin 1999, s. 389 i 392. Warto jednak zwrócić tu uwagę na ideę odnowienia świata przez pożar (2 P 3,3-13), zob. R. KÜHSCHMELM, *Nowy Testament*, w: K. KOENEN – R. KÜHSCHMELM, *Przełom czasów z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 2001, s. 126-129.

<sup>86</sup> 2,5.16; 3,11.20.

<sup>87</sup> 2,25;3,3.



odpowiadają jej nienaganej postawie. Wspólnota ta oczekuje przyjścia Jezusa (3,11). Drzwi na to przyjście są otwarte, nie ma więc przeszkód, by ono nastąpiło. W przypadku wspólnoty w Laodycei brak zdecydowanej postawy (3,15), co obrazuje symbol zamkniętych drzwi, które uniemożliwiają przyjście Jezusa. Przesłanie to kończy się warunkową formułą wzajemności. Wspólnie spożywany posiłek jest tylko pretekstem do posłużenia się nią. Czasownik  $\delta\epsilon\iota\pi\nu\acute{\epsilon}\omega$  pojawia się bowiem w Apokalipsie tylko raz. Nie będziemy rozstrzygali o tym, czy stanowi on aluzję do Eucharystii<sup>88</sup> czy do uczyty mesjańskiej<sup>89</sup>. Ważniejszy wydaje się nam związek z formułą wzajemnej przynależności odwołującą się do idei przymierza<sup>90</sup>. Powraca ona jako obwieszczenie realizacji przymierza w Ap 21,3.7. Formuła ta miałaby swoje rozwinięcie w Ap 3,21. Wspólnota stołu przekłada się tam na współzasiadanie na tronie. Wspólny posiłek jest efektem wyboru dokonanego w terażniejszości (doczesnej).

Współtronowanie dotyczy raczej eschatologicznej przyszłości, która jest terażniejszością dla Jezusa. Przyjście Jezusa jest związane z Jego działaniami, które mają dla wspólnoty skutek negatywny (2,5.16.25;3,3) lub pozytywny (3,20). Jest też podstawą do wezwania do czujności (3,11). Zapowiedzi przyjścia pojawiają się poza tym w 16,15 oraz w zakończeniu księgi (22,7.12.20). W zakończeniu księgi pojawiają się wyłącznie zapowiedzi natychmiastowego przyjścia ( $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota\ \tau\alpha\chi\upsilon$ ). Jest to jeszcze jeden zwornik łączący przesłania do siedmiu Kościołów z zakończeniem księgi. Bóg Apokalipsy jest przedstawiony jako „Przychodzący” (1,4.8; 4,8). Ten Jego tytuł nie pojawia się poza kontekstem trzyczęściowej formuły „Będący, Były i Przychodzący”<sup>91</sup>. Przychodzenie jest zatem czymś, co stanowi cechę boskości, fundament wszechwładzy. Tytuł „Pantokrator” pojawia się w Apokalipsie zawsze, gdy użyta jest ta trzyczęściowa formuła. Zapowiedź przyjścia zaś odnosi się do Jezusa. W tym więc aspekcie Jezus jest manifestacją Boga – Przychodzącego. Wykonuje władzę sądowniczą w Jego imieniu. Dlatego też opisy Jezusa w wizji wstępnej

<sup>88</sup> A. JANKOWSKI, *Apokalipsa...*, s. 164. D.E. AUNE, *Revelation...*, t. 1, s. 250-254.

<sup>89</sup> E. LOHSE, *Objawienie...*, s. 47.

<sup>90</sup> J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 22-25; S. WYPYCH, „Będę wam Bogiem, wy będziecie moim ludem” (Jr 7,23). *Studium egzegetyczno-teologiczne formuły w ekonomii Starego Przymierza*, w: *Duch i oblubienica mówią: „Przyjdź” Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 451-468.

<sup>91</sup> W. LINKE, *Bóg jako Ojciec...*, s. 168-169.

(Ap 1,9-20), a zwłaszcza 1,13-15 zawierają wyraźne aluzje do opisu sędziego eschatologicznego w Księdze Daniela<sup>92</sup>

## Konkluzja

Na podstawie przeprowadzonych badań możemy stwierdzić, że Ap 1-3 stanowią tekst wewnętrznie spójny zarówno literacko, jak i teologicznie. Wspólny plan stanowi scenariusz sporu sądowego. Przedstawienie wchodzącego w spór ze wspólnotami Jezusa stanowi główną treść Ap 1. Oskarżenie, wezwanie do nawrócenia i zapowiedź kary w Ap 2 – 3 mają za cel przywrócenie przymierza pomiędzy Bogiem a Kościołami. Przymierze to, którego realizacja ma charakter eschatologiczny, jest zależne od jakości kształtującej się w chwili obecnej relacji z Jezusem. Relacja ta zagrożona jest przez działanie szatana przybierające różne formy. Decydujące znaczenie ma jednak reakcja na formy fałszu, z jakimi wspólnota się spotyka. Jedyną słuszną reakcją, nie podkopującą podstaw przymierza, jest kategoryczne odrzucenie tego, co fałszywe.

W Ap 2 – 3 obecne są dwie strony konfliktu: oskarżyciel i oskarżony. Sam oskarżyciel ocenia, grozi sankcją oraz wskazuje na konieczność nawrócenia. Zapowiadając swoje przyjście, Jezus działa w imieniu „Przychodzącego” – Boga, na wzór proroków Starego Testamentu, toczących spory sądowe w imieniu Boga. Brak jest natomiast postaci sędziego. Są to cechy wskazujące na charakter sporu sądowego. Spór sądowy nie kończy się uznaniem winy i nawróceniem strony oskarżonej. Należy więc przypuszczać, że rozwinie się on w proces właściwy.

Występowanie tych samych elementów w pierwszym oskarżeniu i ostatecznym wyroku nadaje całej procedurze procesowej spójność. Z faktu, iż właśnie te elementy znalazły się w oskarżeniach przeciw wspólnotom kościelnym, można wyciągnąć wniosek, że w procesie tym Kościół jest stroną, dokładniej zaś – oskarżonym. Wskazane są konkretne zarzuty, które wiążą się z wezwaniem do nawrócenia. Nawrócenie to jest konieczne w świetle przyjścia Jezusa. Od jego

<sup>92</sup> F. SIEG, *Chrystologia Syna Człowieczego...*, s. 67-68; G.K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of John*, Lanham 1984; P. de MARTIN DE VIVIÉS, dz. cyt., s. 257-261.

dokonania się (lub jego braku) zależy, czy przyjście Jezusa okaże się momentem radosnego święta, czy też niszczącej kary.

Ścisłe związki łączące Ap 1-3 i 22,6-21 odnoszą się tak do treści, jak też do formy procesowej tych redakcyjnych dodatków do materiału wizyjnego (4,1-22,5). Wizjoner – prorok i grupa chrześcijańskich proroków występują, podobnie jak w księgach Starego Testamentu, jako orędownicy Bożej sprawiedliwości i wierności przymierza.

### **La lite guridica del carattere profetico nell'Ap 1,1-3,22**

Nel presente studio si cerca di mettere in evidenza il carattere processuale del Ap 2-3. Si procede per analisi degli elementi strutturali del testo studiato. Alla base di questo tipo di inchiesta stanno gli studi sulla lite giuridica (P. Bovati). Questo approccio permette di vedere in una nuova prospettiva il problema storico-critico della relazione tra le così dette "lettere alle sette Chiese" e il corpo del libro (Ap 4,1-22,5).