

poznacie" (8, 28), „wywyższony... wszystkich pociągnie ku sobie" (12, 32).

Jak w Starym Testamencie Jahwe, tak teraz Jezus jest pełnią Objawienia i Dawcą życia. Życie wieczne można osiągnąć przez „spojrzenie" na Niego, czyli odrodzenie, wiarę i trwanie w Nim. Wywyższony Syn Człowieczy pełni też rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi. Z bogatej terminologii soteriologicznej wspomniany jest tu tylko czasownik *sodzein*. Paideia Boża, centralna myśl w Księdze Mądrości, nie wraca w Ewangelii Jana.

Kontekst kulturowy opowieści o wężu miedzianym, naszkicowany tu w związku z Księgą Liczb i Księgą Mądrości, pozwala zauważyć, jak bardzo religijne pouczenia hagiografów trafiały na egzystencjalną świadomość ich odbiorców, skoro przekonanie o nadprzyrodzonym dawcy życia i uzdrowicielu żywili także poganie. Autorzy natchnieni, przemawiający językiem własnych wyobrażeń religijnych, głosili bowiem prawdy uniwersalne, czytelne i doświadczane w niedoskonały sposób nawet poza kręgiem członków narodu wybranego. Podjęte w Księgach Biblii treści apologetyczno-polemiczne, jak się okazuje, stały się doskonałym wyrazem Bożej pedagogii, która jakże prostą drogą prowadziła do pełnego objawienia się prawdziwego „Sotera" i Dawcy Życia w osobie „Wywyższonego Syna Człowieczego". Natomiast ukazanie wielowiekowej biblijnej genetyzacji motywu wywyższenia pozwala dostrzec w Osobie Jezusa Chrystusa jedność doczesnej egzystencji i zbawienia wiecznego, gdyż te dwa pojęcia wyrażają przeciwieństwa w świecie Biblii jedynie aspekty jednej rzeczywistości. Rzeczywistości, której Panem jest Jezus.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

Ks. Henryk Lempa

### SYMBOLIKA EKLEZJALNA W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Apokalipsa św. Jana mieści się w nurcie tradycyjnej apokaliptyki biblijnej, której początków należy szukać w księgach wielkich proroków S. Testamentu: Izajasza (Iz 24—27), Ezechiela (Ez 1, 4—28; 10, 1—22; 37, 1—14), a nade wszystko Daniela (Dn 7—12). Wraz z tymi księgami dzieli Apokalipsa wiele istotnych elementów treściowych i formalnych, a wśród nich szczególną predylekcję do symboliki. Symbolika ta, jak wiadomo, jest obok wizji alegorycznych nie tylko najbardziej charakterystyczną cechą apokaliptyki<sup>1</sup>, ale także jednym

<sup>1</sup> Por. A. Lancellotti, *Apocalisse*, Roma 1970, s. 30.

z najtrudniejszych problemów hermeneutycznych. Toteż od wielu już lat symbolika ostatniej księgi N. Testamentu stanowi przedmiot szczegółowych badań i analiz naukowych. Badania te dotyczą takich dziedzin jak: język obrazów symbolicznych<sup>2</sup>, symbolizm rytualny<sup>3</sup>, relacja symbolu do mitu<sup>4</sup>, klasyfikacja i struktura symbolu<sup>5</sup> czy też jego transformacja<sup>6</sup>. Stosunkowo mało uwagi, jak się zdaje, poświęcono aspektowi eklezjalnemu symboliki Apokalipsy św. Jana<sup>7</sup>. Tymczasem temat Kościoła jest w opinii wielu autorów centralnym tematem Apokalipsy<sup>8</sup>. Chciałbym więc powstałą lukę w jakiś sposób, chociaż częściowo, uzupełnić i zająć się w niniejszym przedłożeniu symboliką eklezjalną Apokalipsy. Zaczę najpierw od ogólnych refleksji nad naturą symbolu (1), następnie przejdę do charakterystyki symboliki Janowej (2), by wreszcie omówić szczegółowo konkretne przykłady symbolów eklezjalnych stosowanych przez Jana w jego księdze (3).

## 1. NATURA SYMBOLU

Badania ogólne nad naturą symbolu wykazują, że symbol — podobnie jak mit — związany jest w pierwszym rzędzie z dziedziną sacrum<sup>9</sup>, z poznaniem Boga i całego świata transcendentnego. Wiadomo przecież, że „problematyka dotycząca Boga, który jest misterium i dlatego przekracza wszelkie możliwości poznawcze, może

<sup>2</sup> Por. W. Foester, *Bemerkungen zur Bildsprache der Offenbarung Johannis*, w: *Verborum veritas*. Festschrift für Gustav Stählin, Wuppertal 1970, s. 225—236.

<sup>3</sup> A. Van Gennep, *Le symbolisme ritualiste de l'Apocalypse*, „Revue de l'Histoire des Religions” 89 (1924), s. 163—182.

<sup>4</sup> Por. R. Halver, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse*, Hamburg—Bergstadt 1964; A. Y. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1976.

<sup>5</sup> Por. U. Vanni, *Il simbolismo nell' Apocalisse*, Greg 61 (1980), s. 461—506.

<sup>6</sup> C. Deusch, *Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rev 21, 1—22, 5*, ZNW 78 (1987), s. 106—126.

<sup>7</sup> M. Veloso, omawia obok aspektu chrystologicznego i historycznego symboliki Janowej także jej aspekt eklezjalny. Zob. *Simbolos en el Apocalipsis de San Juan*, RBibArg 38 (1976), s. 321—338.

<sup>8</sup> Por. A. T. Nikolainen, *Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes*, NTS 9 (1962/63), s. 351; S. Mędała, *Pisma św. Jana*, Kraków 1985, 121; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i Pism św. Jana Ewangelisty*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, Lublin 1986, s. 156.

<sup>9</sup> Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 9. Oprócz sacrum P. Ricoeur wymienia jeszcze dwa obszary występowania symbolu — sfera nocy i marzenia sennego oraz wyobraźnia poetycka.

być wyrażona tylko przez obrazy, podobieństwa i symbole”<sup>10</sup>. Odkrywają one bowiem strukturę rzeczywistości, niedostępną empiryczno-racjonalnej zdolności pojmowania<sup>11</sup>. Według C. Lévy-Straussa symbole są „pełnymi znaczenia ekwiwalentami rzeczy, które należą do innego porządku rzeczywistości”<sup>12</sup>. Istotnie, symbole nie należą do obiektywnego porządku rzeczy, lecz subiektywnego, a ich celem jest dotrzeć do głębszego, intuicją odbieranego, znaczenia. Innymi słowy, język symbolu nie jest analityczny czy ilustrujący, lecz ewokujący i sugestywny, zapraszający do myślenia<sup>13</sup>. Do istoty więc symbolu należy to, że ma on oznaczać inną rzeczywistość, ma ułatwiać poznanie — na zasadzie analogii — czegoś, co jednak w pełni nie jest wyrażalne w znaku<sup>14</sup>.

Określając symbol z punktu widzenia literackiego można za *Słownikiem terminów literackich*<sup>15</sup> powiedzieć, że jest to „motyw lub zespół motywów..., który jest znakiem treści głęboko ukrytych i niejasnych”, a jego celem jest kierować myśl czytelnika ku tym właśnie ukrytym treściom. Właściwe zrozumienie 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”. Tego rodzaju dwustopniowość łączy się z alegorią. Jednakże zasadnicza różnica polega na tym, że w alegorii związek między zjawiskiem przedstawionym a ukrytym sensem jest konwencjonalnie ustalony, natomiast w symbolu ma on charakter jednorazowy i nieokreślony. Ponadto „alegoria podlega zasadniczo jednej tylko interpretacji, która wymaga od odbiorcy odpowiedniej erudycji i znajomości reguł odczytywania, natomiast symbol otwiera możliwości różnych rozumień i interpretacji”<sup>16</sup>.

Symbol — jak zaznaczono wyżej — wiąże się również z mitem<sup>17</sup>. Mit jest po prostu narracyjną formą symbolu<sup>18</sup>. Zarówno mit jak

<sup>10</sup> W. Hładowski, *Demitologizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, 1147.

<sup>11</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 95.

<sup>12</sup> Cytuję za C. Deutsch, *Transformation of Symbols*, art. cyt., s. 108.

<sup>13</sup> Por. C. Deutsch, art. cyt., s. 108. P. Ricoeur wyraził tę funkcję symbolu w znanym powiedzeniu: „symbol daje do myślenia” („symbole donne à penser”). Zob. *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 7. Słusznie też podkreśla A. Jankowski, że symbol „ma wywołać w duszy czytelnika... pewne pojęcie”. Por. *Apokalipsa świętego Jana*, Wstęp-przekład z oryginału-komentarz, Poznań 1959, s. 82.

<sup>14</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 80.

<sup>15</sup> Por. J. Sławiński, *Symbol*, w: *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 433.

<sup>16</sup> *Tamże*.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat pisze J. Goetz, *Symbole et Mythe*, Greg 61 (1980), s. 449—460.

<sup>18</sup> Por. C. Deutsch, art. cyt., s. 108.

i symbol wykraczają poza rzeczywistość czasowo-przestrzenną. Wychodząc z przeszłości, mogą one równocześnie być projekcją w przyszłość i oświetlać przeżywaną przez człowieka teraźniejszość. W ten sposób przybliżają one rzeczywistość oznaczaną i umożliwiają dostęp do transcendencji. Ich ponadczasowoprzestrzenny charakter pozwala na ich przekształcanie i dostosowywanie do nowych doświadczeń i warunków historycznych, w jakich przychodzi żyć człowiekowi. Podobne zjawisko zachodzi w Biblii w procesie typologii, która jest owym szczególnym rozumieniem historii i tradycji, gdzie określone wydarzenie z przeszłości jest ukierunkowane w przyszłość i tam znajduje w nowym wydarzeniu doskonałe wypełnienie<sup>19</sup>. Symbol i mit są zatem doskonałymi środkami literackimi dla wyrażenia treści, którą pragnie przekazać apokaliptyka.

## 2. SPECYFIKA SYMBOLIKI JANOWEJ

Stwierdzenia natury ogólnej, przytoczone powyżej, dotyczą oczywiście w zasadniczych punktach także symboliki stosowanej w Apokalipsie przez Jana. Szczegółowe badania symboliki Janowej ujawniają ponadto, że jest ona mocno zakorzeniona w S. Testamencie<sup>20</sup>. Dlatego jej interpretacja winna uwzględniać, obok literackich reguł, podstawową teologiczną zasadę hermeneutyczną, iż między dawną a nową ekonomią zbawienia istnieje kontynuacja. Gwarantuje ją Osoba Jezusa Chrystusa, obecna w obydwu ekonomiach. Obydwie ekonomie bowiem są — na różny sposób — „objawieniem Jezusa Chrystusa”<sup>21</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że Jan korzystając z bogatego skarbcza symboliki starotestamentalnej, czyni to w sposób oryginalny i twórczy, wprowadzając do niej pewne warianty i modyfikacje<sup>22</sup>. Autor Apokalipsy suponuje, że jego czytelnicy czy słuchacze zdają sobie doskonale sprawę z faktu przytoczonej, określonej aluzji biblijnej i znają jej ówczesną wykładnię i historyczne odniesienie<sup>23</sup>. Uwzględnienie stałej obecności oryginalnego elementu biblijnego w symbolach Janowych jest warunkiem właściwego odczytywania Apokalipsy. Przy czym chodzi tu nie tylko o uwzględnienie

<sup>19</sup> Tamże, s. 109.

<sup>20</sup> Por. U. Vanni, art. cyt., s. 461nn; E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1981<sup>3</sup>, s. 58—65; A. Jankowski, dz. cyt., s. 80; J. Cambier, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de St. Jean*, NRT 77 (1955), s. 113—127.

<sup>21</sup> E. Corsini, dz. cyt., s. 58.

<sup>22</sup> Tamże, s. 60.

<sup>23</sup> E. Corsini ujmuje to następująco: „Kiedy na przykład (Jan) mówi o Synu Człowieczym, jest przekonany, że wyrażenie to z jednej strony wystarcza, by wywołać całą wizję proroka Daniela, od którego pochodzi, a z drugiej jest natychmiast zrozumiane jako odniesienie do wydarzenia mesjańskiego”. Tamże, s. 60.

relacji między poszczególnymi symbolami a ich pierwotnym źródłem, tj. S. Testamentem, ale także o uwzględnienie ich związków w obrębie tej samej księgi, w której określone symbole występują w różnych kontekstach i pozostają w różnym stosunku do innych symboli księgi. Ta specyficzna relacja symbolów księgi do ich kontekstu i pozostałych symboli nadaje symbolice Janowej nowej wartości semantycznej.

### 3. JANOWA SYMBOLIKA EKLEZJALNA W APOKALIPSIE

Jan stwierdza w adresie wstępnym Apokalipsy, że objawienie, jakie otrzymał od Boga i Chrystusa, skierowane jest „do siedmiu Kościołów, które są w Azji” (Ap 1, 4). Niezależnie od tego, czy wyrażenie to będziemy rozumieć dosłownie, tzn. w odniesieniu do konkretnych Kościołów lokalnych w Azji Mniejszej, czy symbolicznie — jako dotyczące Kościoła powszechnego — Boże objawienie przekazywane przez Jana odnosi się do Kościoła w ogólności, do jego losów jako Ludu Bożego i ostatecznego jego triumfu. Słusznie więc można powiedzieć, że temat Kościoła stoi w centrum zainteresowania autora Apokalipsy<sup>24</sup>.

Rzecz paradoksalna jednak — sam termin grecki *ekklesia*: „zgromadzenie, Kościół” nie występuje w zasadniczej części księgi (Ap 4, 1—22, 15), lecz tylko w pierwszej części (Ap 1—3) i w epilogu (Ap 22, 16), mianowicie czterokrotnie w rozdziale 1 (Ap 1, 4. 11. 20. 20), aż 15 razy w części epistolarnej (Ap 2—3), a tylko jeden raz w epilogu (Ap 22, 16)<sup>25</sup>. Warto zauważyć, że określenie *ekklesia* występuje często w liczbie mnogiej *ekklēsiai* i oznacza konkretne zgromadzenia, wspólnoty, które powstały i rozwijały się w określonych miejscach. Jedynie w epilogu sens określenia *ekklēsiai* może mieć zakres szerszy i odnosić się do Kościoła wszystkich czasów<sup>26</sup>. Mimo jednak braku samego terminu technicznego, pojęcie Kościoła wyrażone jest w Apokalipsie również w inny sposób, mianowicie poprzez obrazy i symbole. Ukazują one, że Kościół jest rzeczywistością złożoną i dynamiczną, rzeczywistością zarazem widzialną i niewidzialną, ziemską i niebieską, historyczną i ponadhistoryczną, eschatologiczną, rzeczy-

<sup>24</sup> Por. A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 351.

<sup>25</sup> Por. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1963<sup>18</sup>, s. 155. Zob. także F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 2—3*, Warszawa 1985, s. 18. Warto zaznaczyć, że A. Vögtle tłumaczy tu słowo *ekklesia* zawsze jako *Gemeinde*, a nie *Kirche*. Zob. *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg 1981, s. 31nn.

<sup>26</sup> Por. A. Feuillet, *Visión de conjunto de la mística nupcial en el Apocalipsis*, „Scripta Theologica” 18 (1986), s. 428.

wistością, której czynnikiem jednoczącym jest Osoba Jezusa Chrystusa<sup>27</sup>.

Zadaniem naszym jest uporządkować i usystematyzować poszczególne symbole eklezjalne Apokalipsy, a następnie zanalizować ich treść teologiczną. Jak zwykle na początku rodzi się problem doboru właściwego kryterium podziału, czy trzymać się klasycznego już w eklezjologii biblijnej wyróżnienia wątków i tematów podstawowych, takich jak: Lud Boży, Oblubienica i Kościół Niebieski<sup>28</sup> czy też szukać innego bardziej adekwatnego kryterium. Wydaje się, że można tutaj zastosować podział według podstawowych aspektów pojęcia Kościoła, takich jak: aspekt historyczny, eschatologiczny, dualistyczny i chrystologiczny<sup>29</sup>. W ten sposób można analogicznie mówić o czterech rodzajach symboliki eklezjalnej: o symbolice historycznej, eschatologicznej, dualistycznej i chrystologicznej.

#### a) Historyczna symbolika eklezjalna.

W zakres symboliki historycznej wchodzi te symbole, które odnoszą się do konkretnych Kościołów lokalnych, jakie powstały i rozwijały się w Azji Mniejszej w I w. po Chr. W Apokalipsie można wyróżnić następujące symbole tego typu: siedem świeczników i siedem gwiazd, które ogląda Wizjoner z Patmos w wizji wstępnej (1, 9—20).

*Siedem świeczników (hai hepta lychniai, Ap 1, 20).*

Symbol ten niewątpliwie nawiązuje do S. Testamentu. Komentatorzy widzą tu trzy możliwe źródła<sup>30</sup>:

- 1° Wj 25, 31—37 — siedmioramienny świecznik wykonany z czystego złota stał w Przybytku Arki Przymierza;
- 2° 1 Krl 7, 49 — w świątyni Salomona stało pięć świeczników z czystego złota po prawej i pięć po lewej stronie;
- 3° Za 4, 2 — prorok Zachariasz ogląda w wizji złoty świecznik, na którego szczycie była czasza, a w niej siedem lamp.

Jak się okazuje, Jan nie tylko nawiązuje do pojęć S. Testamentu, ale bierze z niego pewne fragmenty i tworzy z nich nowy obraz symboliczny. W S. Testamencie siedmioramienny świecznik jest obra-

<sup>27</sup> P. S. Minear ujmuje to w ten sposób: „the eschatological reality and the historical reality had become fused in this koinonia with one another in Jesus”. *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, NTS 12 (1965/66), s. 93.

<sup>28</sup> Takie kryterium podziału stosuje przy omawianiu eklezjologii Apokalipsy A. Jankowski. Zob. jego ekskurs XII: *Wkład Apokalipsy do eklezjologii Nowego Testamentu*, w: *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 330.

<sup>29</sup> Opieramy się tutaj na sugestii A. T. Nikolana, *Der Kirchenbegriff...*, art. cyt., 351nn.

<sup>30</sup> Por. W. Barclay, *Objawienie św. Jana*, t. 1, Warszawa 1981, s. 61; A. Jankowski uważa reminiscencje Wj 25, 21—37 oraz Za 4, 2 za wątpliwe. Zob. *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 143.

zem prawdziwego Ludu Bożego<sup>31</sup>, w Apokalipsie jest nim siedem świeczników. Czy oznacza to, że Jan chce podkreślić, iż chodzi mu o siedem historycznych wspólnot lokalnych Ludu Bożego, z których każda powołana została jako *ekklesia*, czyli *prawdziwy Lud Boży*? Wydaje się, że tak. Wspólnoty te bowiem są przedstawione w sposób bardzo realistyczny i konkretny, posiadają określone wady i cnoty, otrzymują też od Chrystusa konkretne nagany i pochwały. Poza tą różnorodnością jednak wszystkie te wspólnoty jednoczy to samo pojęcie Kościoła, określone zawsze jako *ekklesia*. Symbolicznie nazywane są one „świecznikami”, mają bowiem „świecić” wśród świata (por. Mt 5, 14—16; Flp 2, 15) poprzez podejmowanie czynów miłości i wiary oraz nawrócenie. Prawdziwy Kościół czyni zawsze pokutę, nawraca się. Wspólnota kościelna, historyczny Kościół tak długo zasługuje na miano *ekklesia*, jak długo jest gotowy do *metanoi*<sup>32</sup>. Przestaje być *ekklesia*, kiedy zaprzestaje nawrócenia i odnowy (por. Ap 2, 5). Nawrócenie jest decydującym znakiem prawdziwego Kościoła, znakiem jego życia. Takie ujęcie wywodzi się oczywiście ze starotestamentalnego profetyzmu. Nawrócenie, *teszubah* było bowiem podstawowym żądaniem, z którym prorocy zwracali się do narodu wybranego, do Izraela.

*Siedem gwiazd (hoi hepta asteres, Ap 1, 16. 20).*

Jest to jeden z niewielu symboli, który nie ma analogii w S. Testamencie. Doszukiwanie się analogii w astrologii babilońskiej jest raczej nie do przyjęcia, gdyż wyjaśnienie podane przez Jana jest inne (1, 20) i nie ma nic wspólnego z astrologią<sup>33</sup>. Należy zatem szukać wyjaśnienia symbolu przede wszystkim w Apokalipsie. Okazuje się, że sam uwielbiony Chrystus tłumaczy Janowi, iż „siedem gwiazd to są aniołowie siedmiu Kościołów” (1, 20). Ale tu rodzi się z kolei nowy problem, kim są owi „aniołowie Kościołów”. Różne pały na to pytanie szczegółowe odpowiedzi — są nimi: wysłannicy Kościołów, ich przedstawiciele, aniołowie-stróże Kościołów, biskupi, uosobienia poszczególnych Kościołów<sup>34</sup>. Żadna jednak odpowiedź szczegółowa nie zadowala w pełni. Trzeba przyjąć, że jest to symbol semantycznie wielowarstwowy, a zatem może oznaczać jednocześnie uosobionego ducha danego Kościoła, wcielonego w osobie biskupa jako przedstawiciela żywej organicznej jedności<sup>35</sup>. Ostatecznie symbol ten ma to samo znaczenie co obraz „siedmiu świeczników”, z którym występuje

<sup>31</sup> Por. A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 352.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 144.

<sup>34</sup> Por. A. Jankowski, *Aniołowie Kościołów* (1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14), w: *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 295n; T. M. Dąbek, *Aniołowie opiekunami Kościoła w Apokalipsie św. Jana*, RBL 37 (1984), s. 305—313.

<sup>35</sup> Tak A. Jankowski, dz. cyt., s. 296; podobnie T. M. Dąbek, art. cyt., s. 306.

w Apokailpsie 1, 20 paralelnie<sup>36</sup>. Oznacza on siedem Kościołów lokalnych w Azji Mniejszej, nad którymi sprawuje władzę sam chwalebny Chrystus, albowiem On trzyma w swej prawej ręce siedem gwiazd, jak mówi Jan w wizji wstępnej (1, 16). Chrystus interesuje się losami swego Kościoła, dogłębnie go przenika, zna jego dobre i złe strony, jest w nim zawsze obecny (por. Mt 28, 20)<sup>37</sup>.

Eklezjalna symbolika historyczna, jak widać, związana zasadniczo z lokalnymi Kościołami historycznymi, ukazuje ich wzajemną więź a równocześnie ścisłą łączność z niebem, z Chrystusem chwalebnym, który w pełni swego majestatu przechadza się między świecznikami, czyli jest obecny w tych Kościołach i sprawuje w nich swoją władzę. Swoją Osobą łączy Chrystus wszystkie te lokalne Kościoły w jeden powszechny Kościół.

#### b) Eschatologiczna symbolika eklezjalna.

Symbolika ta nie jest już związana z konkretnymi wspólnotami historycznymi Ludu Bożego, o których jest mowa w pierwszej części Apokalipsy (1—3), ale z Kościołem powszechnym, który znajduje się w eonie eschatologicznym (zgodnie z perspektywą Janowej eschatologii zrealizowanej). Jego losy ukazuje druga część Apokalipsy (4, 1—22, 15). Należą tutaj następujące symbole: sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych, wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć oraz dwaj świadkowie.

*Sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych (hekaton tessarakonta tessares chiliades esfragismenoi, Ap 7, 4—8; 14, 1—5).*

Symbol ten czerpie swoje podstawowe elementy ze S. Testamentu, nawiązuje bowiem do biblijnej symboliki liczby 12 oraz do wizji Ezechiela, w której anioł Boży kreśli na czołach sprawiedliwych literę Taw (Ez 9, 2—7). Jan tworzy z tych tradycyjnych elementów biblijnych nowy symbol „sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych ze wszystkich pokoleń synów Izraela” (Ap 7, 4). Liczba 144 tysiące, jak się słusznie podkreśla, nie oznacza wcale jakiegoś ograniczenia, lecz przeciwnie — pełnię i doskonałość<sup>38</sup>. Powstaje ona z pomnożenia 12 — wyrażającej całość (święta liczba  $3 \times 4$ , liczba kosmiczna) — przez 12, co tworzyłyby doskonały kwadrat, a następnie zostaje jeszcze bardziej udoskonalona po pomnożeniu przez 1000<sup>39</sup>. Symbol ten określa ogromną, niezliczoną liczbę „synów Izraela”. Istnieje spór, jak rozumieć owych „synów Izraela” dosłownie czy

<sup>36</sup> Por. A. Vögtle, dz. cyt., s. 30.

<sup>37</sup> Por. J. Szlaga, *Wizja królestwa Bożego w Apokalipsie*, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym* (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1976, 203.

<sup>38</sup> Por. W. Barclay, dz. cyt., t. 2, s. 34.

<sup>39</sup> Tamże. Zob. także T. Stramare, *La Chiesa nell' Apocalisse*, w: *L'Apocalisse* (praca zbior.), Brescia 1967, s. 96. Nieco inne wyjaśnienie symboliki liczb przedstawia U. Vanni, *Il simbolismo*, art. cyt., s. 491n. Według niego liczba 144 tysiące to „una moltiplicazione ideale tra le 12



przenośnie<sup>40</sup>. Symboliczny charakter obrazu przemawia raczej za rozumieniem przenośnym: „synowie Izraela” to „Izrael Boży” (Ga 6, 16), czyli Kościół czasów eschatycznych<sup>41</sup>. Za takim rozumieniem przemawiają także pewne szczegóły przytoczonej przez Jana listy 12 pokoleń Izraela. Na jej początku widnieje Juda, wyprzedzając starszego Rubena, gdyż z pokolenia Judy pochodzi Mesjasz, Chrystus. Pominięte zostało zupełnie pokolenie Dana, gdyż Dan wedle tradycji biblijnej nie reprezentuje wysokiej pozycji moralnej i często łączy się go z bałwochwalstwem (por. Rdz 49, 17; Sdz 18, 30; 1 Krl 12, 29; Jr 8, 16). Echem tej tradycji jest pogląd podzielany przez rabinów, że z tego pokolenia będzie pochodził antychryst<sup>42</sup>.

Kościół czasów eschatycznych nosi na sobie znamię Bożej pieczęci. Oznacza to, że Kościół mimo prześladowań, jakie go spotykają na ziemi, jest stale pod opieką Bożą i żadne złe moce nie mogą mu zaszkodzić. Co więcej, liczba jego członków wciąż rośnie, gdyż do owych 144 tysięcy dołączają się ciągle nowi ludzie „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7, 9). Ich celem ostatecznym jest niebieska szczęśliwość w wypełnieniu.

*Wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć (ochlos polys, hon arithmesai auton oudeis edynato, Ap 7, 9).*

W obrazie tym Jan nawiązuje zapewne do uniwersalistycznej idei zbawienia narodów, głoszonej przez proroka Izajasza (por. Iz 2, 2nn; 60) i innych proroków, a także do obietnic Bożych danych Abrahamowi i jego potomstwu (por. Rdz 15, 5; 22, 17; 26, 4; Pwt 1, 10; 10, 22 i in.)<sup>43</sup>. Egzegeci dyskutują, czy obraz ten należy identyfikować

---

tribù di Israele e i 12 apostoli dell' agnello: Antico e Nuovo Testamento si compenetrerebbero così al punto da formare un unico popolo di Dio, ma che risulta maggiorando in una unità superiore e dinamica i valori presenti nel periodo dell' Antico e del Nuovo Testamento. La successiva moltiplicazione per 1000 rapporta questo popolo di Dio — ma non inteso in tutta la sua estensione — ai 1000 anni propri della presenza attiva di Dio e di Cristo nella storia dell' uomo” (s. 492).

<sup>40</sup> M. Wojciechowski zdaje się sugerować znaczenie dosłowne tego wyrażenia widząc w Kościele Apokalipsy obraz Izraela. Jego zdaniem Kościół w Apokalipsie jawi się jako Izrael; według Ap 7, 1—8 „zbawieni to po prostu Izrael podzielony na dwanaście wyszczególnionych po kolei pokoleń”. Zob. M. Wojciechowski, *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, maszynopis, przygotow. do druku w STV 1988 nr 1.

<sup>41</sup> Nie wyklucza to oczywiście udziału w „Izraelu Bożym”, w Kościele, nawróconych Żydów, tzw. Reszty sprawiedliwych. Istotnie, judeo-chrześcijaństwo było pierwszymi członkami Kościoła i dlatego słusznie większość komentatorów uważa, że 144 tysiące opieczetowanych oznacza zarówno judeo-chrześcijańskie jak i chrześcijańskie z pogaństwa. Por. Ch. Brüttsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966<sup>3</sup>, s. 141n.

<sup>42</sup> Por. *Test. Dana* 5, 6n; Ireneusz, *Adv. haer.* 5, 30, 2; Hipolit, *De Antichristo*, 14. Przytacza się tu zwłaszcza zdanie Hipolita: „Jak Chrystus narodził się z pokolenia Judy, tak antychryst narodzi się z pokolenia Dana”. Por. W. Barclay, cz. cyt., t. 2, s. 36.

<sup>43</sup> Por. Ch. Brüttsch, dz. cyt., s. 142n.

z poprzednim symbolem „144 tysięcy opieczętowanych”. Wiele argumentów przemawia za identyfikacją<sup>44</sup>. Ta sama prawie sceneria co w obrazie „wielkiego tłumu” towarzyszy wizji „144 tysięcy” otaczających baranka stojącego na górze Syjon w Apokalipsie 14, 1—5. W jednej i drugiej wizji w centrum wielkiego tłumu jest Baranek, ukrzyżowany i wywyższony Chrystus, wybrani zaś są naznaczeni specjalnym znakiem wybrania i zbawienia, który kontrastuje ze znakiem zwolenników Bestii (13, 16—17 i in.). Ponadto symboliczna liczba 144 tysiące określa także wymiary nowego Jeruzalem (Ap 21, 16—17), czyli Kościoła niebieskiego i łączy go z owymi 144 tysiącami opieczętowanych Kościoła ziemskiego. Wszystko to wskazuje, że obydwie omawiane tu symbole — 144 tysiące opieczętowanych i wielki tłum — oznaczają cały Kościół Chrystusowy, ziemski i niebieski, Kościół walczący, który przyszedł z wielkiego ucisku i oplukał swe szaty i wybielił we krwi Baranka (7, 14) oraz Kościół triumfujący odziany w białe szaty i trzymający palmy w rękę (7, 9)<sup>45</sup>. Jan ogląda Kościół w perspektywie prorockiej, a więc ogarnia równocześnie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jest to zarazem perspektywa eschatologiczna, ukazująca Kościół w świetle eschatonu, czyli wydarzenia ostatecznego.

*Dwaj świadkowie (duo martyres, Ap 11, 3—6).*

Symbol zdaje się nawiązywać do idei świadectwa w Biblii, zwłaszcza do znaczenia, jakie Biblia przywiązuje do świadectwa dwóch przynajmniej świadków dla wykazania prawdy (por. Lb 35, 30; Pwt 17, 6; 19, 15; Mt 18, 16; Łk 10, 1; J 8, 17 i in.). Jan określa bliżej owych „dwóch świadków” nazywając ich „dwoma drzewami oliwnymi i dwoma świecznikami” (11, 4). Czyni tu niewątpliwie aluzję do symbolicznej piątek wizji Zachariasza (Za 4, 3. 11—14), gdzie jest mowa o dwóch pomazańcach, a arcykapłanie Jozuem i księciu Zorobabelu, potomku mesjańskiej linii króla Dawida. Są też w opisie symbolu elementy wzięte z tradycji biblijnej o Mojżeszu i Eliaszu (Ap 11, 5—6: „ogień wychodzi z ich ust i pożera ich wrogów... mają oni władzę zamknąć niebo, by deszcz nie zraszał... mają władzę nad wodami, by w krew je przemienić i wielką plagą uderzyć ziemię”; por. także Wj 7, 17—20; 1 Krl 17, 1; 2 Krl 1, 10. 12; Jr 5, 14). Identyfikacja zagadkowych postaci „dwóch świadków” jest zagadnieniem niezwykle trudnym<sup>46</sup>. W historii egzegezy padały różne propozycje

<sup>44</sup> Zob. T. Stramare, *La Chiesa...*, art. cyt., s. 97—98; Ch. Brüttsch, dz. cyt., s. 142; A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 354. Inaczej A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 85.

<sup>45</sup> Por. A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 354.

<sup>46</sup> P. S. Minear stwierdza wręcz, że identyfikacja historyczna tych postaci jest niemożliwa. Zob. *Ontology and Ecclesiology*, art. cyt., s. 96. Niezadowalająca jest także interpretacja alegoryczna: dwaj świadkowie to Prawo i Prorocy, Prawo i Ewangelia lub Stary i Nowy Testament. Por.

wyjaśnienia tych postaci<sup>47</sup>. Ogromne rozbieżności wysuwanych propozycji konkretnych postaci historycznych świadczą, że interpretacja historyczna mija się z celem, a jedyną wykładnią właściwą jest interpretacja symboliczna<sup>48</sup>, która ma niezawodne oparcie w tekście. Elementy opisu „dwóch świadków”, wzięte z tradycji o Mojżeszu i Elia-szu, oznaczają, że świadkowie ci są przede wszystkim symbolem mocy i siły świadectwa<sup>49</sup>, są niejako „transcendentnymi modelami wszelkiego autentycznego prorocтва”<sup>50</sup>, reprezentują „działalność apostołską i prorocką Kościoła wśród prześladowań”<sup>51</sup>, czyli ostatecznie są symbolami „ponadhistorycznego apostołatu Kościoła, trwającego przez całą erę mesjańską szeroko pojętą, a więc aż do paruzji”<sup>52</sup>.

Ponieważ Jan w swoim opisie „świadków” nawiązuje także do wizji Zachariasza, zdaje się podkreślać charakter kapłański i królewski pomazańców Bożych, pojmując być może symbol owych „dwóch świadków”, którzy wystąpią w czasach ostatecznych, jako symbol kapłańskiego i królewskiego Ludu Bożego, jako reprezentantów wszystkich chrześcijan, którzy mają być na świecie „świecznikami” i równocześnie dawać świadectwo wiary Chrystusowi<sup>53</sup>. Pewne reminiscencje historyczne widoczne w obrazie „dwóch świadków” zdają się potwierdzać fakt, że Jan mógł w niektórych elementach swego obrazu nawiązywać do wydarzeń, jakie wówczas miały miejsce w Kościele i świecie.

### c) Dualistyczna symbolika eklezjalna.

Jest to symbolika, która wyraża w sposób szczególny ideę walki, jaka toczy się między Kościołem Chrystusa a szatanem, przedstawionym w postaci smoka. Dualizm podejmuje jeden z istotnych tematów apokaliptyki: problem walki dobra i zła. W Apokalipsie Janowej dualizm ten ma charakter eschatologiczny, ukazuje decydujący etap tej walki i jej ostateczny finał: triumf Chrystusa i Jego Kościoła nad szatanem i jego królestwem.

Najważniejszym i najbardziej dyskutowanym symbolem eklezjologicznym typu dualistycznego jest „Niewiasta obleczone w słońce”

W. Barclay, dz. cyt., t. 2, s. 94. Istnieje jednak tu możliwość aluzji do faktu męczeństwa Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie. Zob. A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie” (11, 3—12) w *dziejach egzegezy*, w: *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 305.

<sup>47</sup> Propozycje te szły zasadniczo w dwóch kierunkach: historycznym i symbolicznym. Szczegółowo omawia je A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie”, art. cyt., s. 304—306. Zob. także J. Stahr, *Dwaj świadkowie Apokalipsy*, RBL 3 (1950), s. 267—294.

<sup>48</sup> Tak A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie”, art. cyt., s. 305.

<sup>49</sup> Por. Ch. Brüttsch, dz. cyt., s. 184.

<sup>50</sup> P. S. Minear, art. cyt., s. 96.

<sup>51</sup> G. Camps, *La Biblia. Apocalipsi*, Monestir de Montserrat 1958, s. 294.

<sup>52</sup> A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie”, art. cyt., s. 305.

<sup>53</sup> Por. A. Vögtle, dz. cyt., s. 89.

z rozdz. 12<sup>54</sup>. Ukazuje ją Jan w pełnej dramatyzmu wizji, która przedstawia zmagania smoka z Niewiastą i jej Synem. Wizja ta stanowi w opinii wielu autorów punkt kulminacyjny całej księgi<sup>55</sup>.

*Niewiasta obleczona w słońce (gyne peribeblemene ton helion, Ap 12, 1nn).*

Elementy tego symbolu pochodzą z różnych źródeł, głównie jednak ze S. Testamentu, choć możliwe są też wpływy innych tradycji i wątków mitologicznych<sup>56</sup>. Ze S. Testamentu wywodzą się te szczegóły, które ukazują zasadnicze rysy Niewiasty: 1<sup>o</sup> rysy indywidualne Matki Mesjasza (por. Iz 7, 11. 14; Mi 5, 2); 2<sup>o</sup> rysy „Małżonki, Oblubienicy Jahwe”, spotykane często w tradycji prorockiej, uosabiające teokratyczną społeczność Izraela (Jz 2, 19—20; Jr 3, 6—10. 20; Ez 16, 8—14), a także Syjon (Iz 26, 17; 49, 25) lub Jerozolimę (Iz 66, 7); 3<sup>o</sup> rysy zbiorowe i zarazem indywidualne Niewiasty z Protoewangelii (Rdz 3, 15), które mają tutaj szczególne znaczenie ze względu na analogię scen<sup>57</sup>. Pozostałe szczegóły obrazu zaczerpnięte są również w dużej mierze ze S. Testamentu. Są one bardzo cenne, gdyż ułatwiają bliższe sprecyzowanie, jak rozumieć Niewiastę.

W dziejach interpretacji obrazu Niewiasty od czasów starożytnych aż do dziś zaznaczyły się dwa główne kierunki: eklezjologiczny i maryjny<sup>58</sup>. Wielu też zwolenników znalazł kierunek pośredni: maryjno-eklezjologiczny<sup>59</sup>. Większość uczonych współczesnych zdaje się opowiadać za interpretacją eklezjologiczną, wedle której Niewiasta „wyposażona w rysy Matki Mesjasza symbolizuje Lud Boży obu Testamentów, a więc Synagogę i Kościół jednocześnie”<sup>60</sup>. Wyrażając tę myśl dokładniej, stwierdzają oni, że „wrażenia niewiasta używa św. Jan jako symbolu określonej zbiorowości. W tym wypadku zbiorowość taką stanowi Kościół Chrystusowy w najobszerniejszym tego

<sup>54</sup> Obszerną literaturę dotyczącą badań nad Ap 12 zawiera studium F. Siega, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*, Warszawa 1987, s. 28—47.

<sup>55</sup> Por. M. Czajkowski, *Apokalipsa jako księga profetycznego orędzia napomnienia, pokrzepienia i nadziei*, Wrocław 1987, s. 71. Jean Guilton tak charakteryzuje rolę r. 12: „Ce chapitre XII est la récapitulation de l'Apocalypse, laquelle récapitule l'histoire universelle”. Cytuję za Ch. Brüttschem, dz. cyt., s. 199.

<sup>56</sup> Por. M. Czajkowski, dz. cyt., s. 71. Dla F. Siega „wpływy orientalnych motywów na kształtowanie obrazów w Ap 12 nie są oczywiste”. Podobnie niewystarczająco oczywiste są związki z opisami w źródłach judaistycznych. Zob. F. Sieg, „Niewiasta” i „Syn”, dz. cyt., s. 119.

<sup>57</sup> Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 205.

<sup>58</sup> Szczegółowo omawia różne kierunki interpretacji Ap 12 F. Sieg, dz. cyt., s. 48—76.

<sup>59</sup> Zob. F. Sieg, dz. cyt., s. 55—61.

<sup>60</sup> A. Jankowski, *Wkład Apokalipsy do eklezjologii Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 336.

słowa znaczeniu, a zatem Izrael, z którego wyszedł Jezus wedle ciała, oraz Izrael duchowy, tzn. Kościół Chrystusowy”<sup>61</sup>.

W obrazie ukazanym przez Jana obok Niewiasty występuje jeszcze jej Syn oraz smok, który wypowiada obojgu zaciętą walkę. Wrogość smoka kieruje się najpierw przeciwko Synowi Niewiasty, którego przyjsie na świat oznacza początek czasów eschatologicznych. Skoro jednak okazuje się, że Dziecię „zostało porwane do Boga i Jego tronu” (12, 5)<sup>62</sup>, wtedy całą swą nienawiść kieruje smok przeciwko Niewieście, Matce Mesjasza, czyli przeciwko Ludowi Bożemu, który musi szukać schronienia na pustyni<sup>63</sup>, tzn. szukać musi pomocy u Boga i tę pomoc otrzymuje (12, 14). W ten sposób została ukazana jasno sytuacja Kościoła. Chrystus chwalebny jest w górze, u Boga, smok zaś, który został pokonany przez Michała Archanioła, jest na ziemi i kontynuuje swoją walkę przeciwko Kościołowi, który jest wspólnotą pustyni. Nie może go jednak zniszczyć. Kościół bowiem dzięki zwycięstwu Chrystusa na krzyżu już uczestniczy w zwycięstwie nad smokiem jeszcze przed ostateczną walką i raduje się wraz z mieszkańcami niebios z dzieła zbawienia (Ap 12, 10—12). Gwarancją ostatecznego triumfu Kościoła jest ścisła więź Chrystusa ze swoim Ludem.

#### d) Chrystologiczna symbolika eklezjalna.

W zakres symboliki chrystologicznej wchodzi te obrazy, które mówią o pełnej komunii Kościoła z uwielbionym Chrystusem w ostatecznej fazie historii zbawienia, którą Apokalipsa nazywa „nowym niebem i nową ziemią” (21, 1). Wyrażają one definitywną jedność Jezusa Chrystusa, Jego ścisłą i nierozzerwalną więź z tymi, których odkupił własną krwią oraz podkreślają, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Emmanuelem, Bogiem z nami.

<sup>61</sup> L. Stefaniak, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957, s. 167. Interpretacja eklezjologiczna nie oznacza oczywiście wykluczenia przez uczonych maryjnego sensu symbolu Niewiasty. Wielu bowiem teologów skłania się do interpretacji eklezjologiczno-maryjnej w imię integralnej interpretacji Pisma św., uwzględniającej zasadę jedności i ciągłości całych dziejów zbawienia. Zob. H. Muszyński, *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej* (red. J. Szlaga), Lublin 1984, s. 115—127, szczególnie s. 122nn.

<sup>62</sup> Zgodnie z tradycją mówiącą o swoistym azylu Mesjasza u Boga, aż do momentu, kiedy pojawi się On ponownie, na krótko, w ostatniej fazie czasów ostatecznych. Por. M. Czajkowski, dz. cyt., s. 73.

<sup>63</sup> Wspomnienie pustyni jest nawiązaniem do wydarzenia Wyjścia i wędrówki Izraelitów przez pustynię. Wędrówka przez pustynię, która poprzedza wejście Izraelitów do Ziemi Obiecanej jest symbolem ziemskiej egzystencji sprawiedliwych, którzy są w drodze do szczęśliwości eschatologicznej. Por. T. Stramare, *La Chiesa...*, art. cyt., s. 99. Zob. także J. Wilk, *Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy*, w: *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, Kraków—Łąd 1981.

Do symboli tych należą obrazy Oblubienicy-Mażonki Baranka, Nowego Jeruzalem, Miasta Świętego i Świątyni.

*Oblubienica-Mażonka Baranka* (*he gyne tou arniou*, Ap 19, 7; *he nymfe he gyne tou arniou*, Ap 21, 9).

Jan używając obrazu Oblubienicy podejmuje ukazany już wcześniej symbol Niewiasty (*he gyne*, Ap 12)<sup>64</sup>, który jak stwierdziliśmy tkwi mocno w tradycji starotestamentowej, mówiącej o Izraelu jako oblubienicy i małżonce Jahwe. Symbolizm małżeństwa nie jest także obcy tradycji N. Testamentu. W ewangeliach czytamy o uczie weselnej (Mt 22, 2), o sali weselnej i szacie godowej (Mt 22, 10—11), o gościach weselnych (Mk 3, 19), o panu młodym (Mk 2, 19; Mt 25, 1), o przyjaciółach pana młodego (J 3,29). Św. Paweł mówi o sobie jako o tym, który zaślubia Kościół jako czystą dziewicę z Chrystusem (2 Kor 11, 2), a związek Chrystusa z Kościołem jest według niego wzorowany na intymnej więzi męża z żoną (Ef 5, 21—33). Jak widać, w N. Testamencie następuje chrześcijańska transpozycja idei małżeństwa Jahwe z Izraelem. W N. Testamencie Oblubieńcem jest Chrystus, Oblubienicą zaś Kościół.

W Ap 19, 7 Oblubienica występuje w scenie zbliżających się „godów Baranka” (*ho gamos tou arniou*). Scena ta stanowi antycypację i zapowiedź tematu, który zostanie rozwinięty szerzej w dwóch ostatnich rozdziałach Apokalipsy (21—22)<sup>65</sup>. Użyte tu słowo *gyne*, „kobieta, niewiasta”, oznacza zgodnie z ujęciem biblijnym „narzeczoną” przed ślubem (por. Rdz 29, 21; Mt 1, 18. 20). W Apokalipsie jawi się ona jako przeciwieństwo wielkiej Nierządnicy, jest Oblubienicą Baranka, podczas gdy wielka Nierządnicą jest jakby małżonką Bestii. Jan przedstawiając Oblubienicę Baranka zatrzymuje uwagę głównie na szacie, w którą ją ubrano, jest to „bisor lśniący i czysty” (19, 7). To, że ją ubrano oznacza, iż otrzymała łaskę uprzedzającą jej czyny<sup>66</sup>. „Bisor lśniący i czysty”, a więc biała tkanina lniana, jest barwą triumfu i kontrastuje z purpurową i zdobną w złoto szatą wielkiej Nierządnicy (17, 4). W interpretacji samego autora Apokalipsy „bisor” oznacza czyny sprawiedliwe świętych (19, 7). Wynika stąd, że czyny chrześcijan są nie tylko podstawą ich nagrody indywidualnej (por. Ap 14, 13), ale także są „szatą godową” Oblubienicy Baranka, czyli Kościoła<sup>67</sup>. Obraz Oblubienicy jest tu bardzo zwięzły. Nabierze on pełnej ekspresji dopiero w obrazie Nowego Jeruzalem, z którym Apokalipsa wyraźnie identyfikuje Oblubienicę (21, 9—10).

<sup>64</sup> Związek Niewiasty z Oblubienicą Baranka wynika z ogólnych założeń teologicznych autora. Zob. A. Vögtle, dz. cyt., s. 144.

<sup>65</sup> A. Feuillet widzi zapowiedź tematu „godów Baranka” już wcześniej: w zaproszeniu na ucztę (3, 20), w zwycięstwie ludu wybranego (7, 9—17) i w życiu Kościoła (12, 1—6; 14, 1—5). Por. *Vision de conjunto...*, art. cyt., s. 415nn. 431.

<sup>66</sup> Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 258.

<sup>67</sup> Tamże.

*Miasto Święte, Jeruzalem Nowe (he polis he hagia Jerusalem kaine, Ap 21, 2nn).*

Słusznie uważa się, że genezy tej symboliki należy szukać w tradycji prorockiej, mianowicie w obrazach Jeruzolimy czasów mesjańskich (Iz 54, 11—17; 60; Ez 40—44; Ag 2, 7) oraz w apokaliptyce judaizmu, w której następuje idealizacja ludu mesjańskiego do tego stopnia, że lud ten staje się wprost rzeczywistością nieziemską, jako dar zstępujący od Boga (4 Ezd 7, 26; 8, 57; 10, 27. 54; Jub 4, 26; Hen 90, 28)<sup>68</sup>. Motyw ten znany jest także w N. Testamencie (Ga 4, 26: Jeruzalem górne; Hbr 12, 22: Jeruzalem niebieskie). Jan łączy ściśle, a nawet identyfikuje obraz Nowego Jeruzalem z obrazem Oblubienicy Baranka. Czyni to stopniowo. Najpierw — w pierwszym obrazie (Ap 21, 1—8) — ukazuje Nowe Jeruzalem zstępujące z nieba, które jawi się jak Oblubienica zdobna w klejnoty, potem — w drugim obrazie (Ap 21, 9—22, 5) — okazuje się, że Nowe Jeruzalem jest Oblubienicą<sup>69</sup>. Co więcej, Jan utożsamia Nowe Jeruzalem także ze Świątynią, kiedy mówi o Świętym Mieście jako o mieszkaniu Boga, dosłownie o „przybytku (*skene*) Boga z ludźmi” (21, 3). Spełniają się zatem według niego starotestamentowe przepowiednie o zamieszkiwaniu Boga razem z Jego ludem (por. Kpł 26, 11—12; Jr 38, 33; Ez 37, 27; Za 2, 14—15). Wspólne przebywanie z Bogiem oznacza koniec wszelkich nieszczęść, cierpień i śmierci (Ap 21, 4; por. Iz 25, 8). Bardzo szeroko i szczegółowo opisuje Jan Nowe Jeruzalem, które jest ostatecznym celem zarówno całego stworzenia jak i historii ludzkości. Jest ono obrazem wiecznego szczęścia i życia Kościoła z Bogiem i Baranka. Nie wchodząc w szczegóły tego opisu, dostrzegamy, że idee w nim zawarte są dość jasne. Nowe Jeruzalem jest zbudowane w oparciu o dwanaście pokoleń Izraela i dwunastu apostołów Baranka. Symboliczna podstawowa liczba Kościoła, dwanaście, wyraża jednak nie tylko jedność Starego i Nowego Testamentu, ale jest ona także znakiem uniwersalizmu Kościoła: dwanaście bram jest otwartych na wszystkie narody. I w rzeczywistości pełnoprawnymi obywatelami Świętego Miasta są także poganie: „I w jego świetle będą chodziły narody i wniosą do niego królowie ziemi swój przepych (...) i wniosą do niego przepych i skarby narodów” (Ap 21, 24. 26). Nowe Jeruzalem jest wspólnotą Chrystusa. Wyrażają to wciąż nowe obrazy. Baranek jest nie tylko lampą, światłem Nowego Jeruzalem (21, 2<sup>3</sup>), ale także jest Świątynią (21, 22), miejscem spotkania z Bogiem, życia z Bogiem. Końcowy obraz opisu (22, 1—5), ukazujący w Świętym Mieście „rzekę wody życia” i „drzewo życia” wyraźnie nawiązuje do wizji rajy i pierwotnej szczęśliwości. W nie-

<sup>68</sup> Por. A. Jankowski, *Wkład Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 338.

<sup>69</sup> Por. J. Szlaga, *Wizja królestwa Bożego w Apokalipsie*, art. cyt., s. 209.

bieskim Jeruzalem Boża ekonomia osiąga swój cel: zbawiona ludzkość odzyskuje utracone szczęście<sup>70</sup>.

#### 4. WNIOSKI

Podsumowując omówiony dotąd materiał symboliki eklezjalnej Apokalipsy, możemy sformułować następujące wnioski:

- 1° Janowa symbolika eklezjalna jest stosunkowo bogata tak co do liczby symboli jak i co do ich treści teologicznej. Wywodzi się ona zasadniczo z symboliki S. Testamentu i wyraża najbardziej istotne aspekty pojęcia Kościoła.
- 2° W aspekcie historycznym ukazuje wzajemną więź i ścisłą łączność z Chrystusem chwalebny konkretnych Kościołów lokalnych, które tworzą w istocie jeden Kościół Chrystusowy.
- 3° Kościół Chrystusowy jest eschatologiczną wspólnotą Ludu Bożego, który dzięki zbawczej śmierci Baranka już uczestniczy w chwale Kościoła niebieskiego.
- 4° W swej fazie ziemskiej Kościół Chrystusowy naznaczony jest piętnem swoistego dualizmu, walki ze złem, szatanem i jego królestwem. Ścisła więź Chrystusa ze swoim Ludem jest gwarancją ostatecznego triumfu Kościoła nad złem i szatanem.
- 5° W ostatecznej fazie zbawienia, w Jeruzalem Niebieskim, Kościół osiąga pełną komunię z wywyższonym Chrystusem, który jest prawdziwym Emmanuelem, Bogiem z nami, miejscem najpełniejszego spotkania z Bogiem. W Nim zbawiona i odnowiona ludzkość znajduje utracone pierwotne szczęście.

Wrocław

KS. HENRYK LEMPA

<sup>70</sup> Por. M. Czajkowski, dz. cyt., s. 91.

S. Ewa Józefa Jezierska OSU

### PROEGZYSTENCJA CHRZEŚCIJANINA W UJĘCIU 2 Kor 5, 15

W oparciu o 2 Kor 5, 15 pragniemy rzucić kilka myśli na temat interesującego nas zagadnienia proegzystencji chrześcijanina. 2 Kor 5, 15 jest zdaniem włączonym w uwagi św. Pawła dotyczące jego apostołskiej działalności — można powiedzieć, że jest dygresją na temat Odkupienia dokonanego przez krzyż<sup>1</sup>, a zarazem uogólnioną zasadą podaną przez Apostoła wszystkim odkupionym Ofiarą Jezusa

<sup>1</sup> Por. A. Janowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, 53.