

oficjalny¹, judaizm, który nie wierzy w Jezusa jako Mesjasza i Zbawiciela². Z trzeciej strony ma być typem progresywnej wiary³.

Sądźmy, że Nikodem, będąc reprezentantem także uczonego judaizmu ortodoksyjnego, odstaje od jego postawy zasadniczo. Przejawia postawę otwartości przy całym obciążeniu stereotypowym, które dzieli z grupą, do której przynależy. Te i wiele innych rzeczy popychają go do nocnej wizyty, z której wychodzi mocno skonfundowany. Zapewne doznał wtedy wstrząsu, który pozostawił w nim trwałe ślady, skoro później zorganizuje Jezusowi oficjalny pogrzeb. Ten pogrzeb był publicznym aktem odwagi cywilnej. Nikodem uczcił Kogoś, Kto został uznany przez praworządne władze narodu żydowskiego za religijnego przestępcę.

Gdańsk

BOGUSŁAW GÓRKA

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Beata Dudek

SŁOWO JEZUSA DO KOŚCIOŁA W FILADELFII (Ap 3, 7-13)

Apokalipsa należy prawdopodobnie do pism najostrożniej czytanych przez współczesnych chrześcijan spośród wszystkich nowotestamentalnych ksiąg ze względu na swoją tajemniczość, bogactwo i niesamowitość symboli. Z pewnością jednak warto „przywrócić” ją Kościołowi i przybliżyć jej treść dzisiejszemu wierzącemu. Jest ona bowiem żywym słowem Bożym, objawieniem Jezusa Chrystusa

¹ Por. I. de la POTTERIE, *Structura primae partis Evangelii Iohannis (capita III et IV)*, „*Verbum Domini*” 47 (1969), s. 130-140; L. CANTWELL, *The Quest for the Historical Nicodemus*, „*Religious Studies*” 16 (1980), s. 482.

² Por. F.-M. BRAUN, *Le baptême d'après le quatrième Évangile*, „*Revue thomiste*” 48 (1948), s. 371; R. F. COLLINS, *The Representative Figures of the Fourth Gospel*, „*Downside Review*” 94 (1976), s. 36n.

³ Por. S. M. SCHNEIDERS, *Born Anew*, art. cyt., s. 191.

(Ap 1, 1) i mimo, że autor księgi czyni wyraźne aluzje do historycznej sytuacji ówczesnego Kościoła, to prorocstwo, które przekazuje dotyczy całego Kościoła wszystkich czasów. Jedną z części Apokalipsy (Ap 1, 4-3, 22), będącej pismem okólnym do gmin małoazjatyckich, jest list do Kościoła w Filadelfii (Ap 3, 7-13). Perykopa ta pod względem literackim wykazuje wiele cech wyroczni prorockiej, która została ujęta przez autora w schemacie starożytnego listu. List ów składał się z trzech części: wstępu, części głównej i zakończenia¹. W badanym liście części te oprócz treści, różni styl i osoba, do której bezpośrednio autor listu się kieruje. Mianowicie we wstępie (3, 7) Jezus zwraca się do Jana i przedstawia się, w części głównej (3, 8-11) znajdują się elementy prorockiego stylu dialogu ja – ty (Jahwe – Izrael)², w zakończeniu odbiorcą przekazu są: „zwycięzca” (3, 12) i ten, „kto ma ucho” (3, 13). Ponadto części te są ze sobą wzajemnie powiązane przez te same lub odpowiadające sobie wyrażenia³. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że listy Apokalipsy stanowią jedyny wypadek w Nowym Testamencie, gdzie autorem nie jest apostoł, lecz sam Pan Jezus Chrystus odbywający niejako duszpasterską wizytację wspólnot.

1. ADRES I NADAWCA (3, 7)

Werset ten zawiera dane dotyczące dwóch osób: adresata i nadawcy listu. Poniższy paragraf będzie dotyczył dokładnego rozpoznania i określenia cech tychże postaci.

Rozpoczynające perykopę słowo και (α, ι), które stoi również na początku innych pięciu listów (oprócz pierwszego), wskazuje na kontynuację myśli, spaja każdy poszczególny list z całością orędzia do Kościoła powszechnego ujętego w symbolu liczby siedem. Wyra-

¹ Por. J. W. ROSŁOŃ, *Św. Paweł, w: Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań-Warszawa 1969, s. 368-370.

² Por. W. ZALEWSKI, *Untersuchungen über die literarische Gattung der Apokalypse 1-3*, Roma 1973, s. 21.

³ Na przykład wersety 3, 7 i 3, 13 tworzą inkluzję. W części głównej dostrzec można apokaliptyczny kontrast: synagoga szatana (3, 9a) i mieszkańcy ziemi (3, 10) są przeciwieństwem gminy, do której skierowane wyznanie miłości znajduje się w centrum (3, 9b).

zenie „anioł Kościoła” nie mające paralel poza księgą, doczekało się wielu interpretacji, które można podzielić na dwie główne grupy: anioł jako istota indywidualna o charakterze niebieskim lub ziemskim oraz jako istota zbiorowa¹. Do pierwszej grupy należy rozwiązanie: anioł stróż na podstawie faktu, iż termin *αγγελος* w księdze oznacza zawsze istoty duchowe. Jest ono mało prawdopodobne ze względu na samą treść listów oraz na niezrozumiałe pośrednictwo Jana w przekazie poselstwa od Chrystusa do anioła. Inni uważają, że symbol ten odnosi się – według pierwotnego helleńskiego znaczenia – do posłańca, który wiozł listy lub do reprezentanta gminy². Wielu egzegetów widzi w aniołach Kościołów (na podstawie Ml 2, 7; Ag 1, 13; Dn 12, 3) zwierzchników gmin – biskupów. Ta interpretacja ma pewne uzasadnienie historyczne; mianowicie w czasie kiedy pisana była Apokalipsa, status hierarchiczny Kościołów Azji Mniejszej był już dość dobrze określony (wiemy o tym z listów św. Ignacego). Z drugiej strony istnieje pewna trudność – treść listów wskazuje na zbiorowego adresata. Interpretacja drugiego typu utożsamia anioła z samym Kościołem, wskazuje na personifikację jego ducha i znak jedności na podstawie analogii z aniołem reprezentantem (Dz 12, 15)³. Koncentrując się na samej księdze Apokalipsy należy stwierdzić, że wyraz *αγγελος* występuje w niej aż 67 razy na 175 w całym Nowym Testamencie i odnosi się do istoty transcendentnej, choć zawsze związanej z rzeczywistością ludzką. Transcendencja ta z reguły ma sens pozytywny, a aniołowie spełniają swe funkcje w ramach toczącej się historii zbawienia⁴. Niekiedy jednak słowo „anioł” nie oznacza osoby, lecz jest personifikacją literacką, która stanowi symbol odniesienia jakiejś rzeczywistości ludzkiej do Boga. Wyrażenie „anioł Kościoła” występuje po raz pierwszy w wizji wstępnej (1, 20), gdzie aniołowie utożsamieni zostali z siedmioma gwiazdami trzymanymi przez Chrystusa w prawej ręce i umieszczeni w kontekście siedmiu świeczników oznaczających Kościoły, wśród których Pan się przechadza (1, 13; 2, 1). W przedstawieniu się Jezusa gminie

¹ Por. U. VANNI, *Apocalise: Egesesi dei brani scelti*, Roma 1990-1991, s. 16.

² Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 295.

³ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 296; U. VANNI, dz. cyt., s. 16.

⁴ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 17.

efeskiej podjęty został ten sam obraz; tu jednak spostrzega się, iż Chrystus nie tylko ma (εχων – 1, 16), ale trzyma z mocą (κρατων – 2, 1) owe siedem gwiazd, czyli ma nad nimi władzę. Obraz ten jednak – siedem gwiazd w prawej ręce – nie posiada żadnej analogii ani w Biblii, ani w tradycji judaistycznej¹. Same zaś gwiazdy należą do świata symboliki kosmicznej i wskazują na transcendencję, która pochodzi z czynnego wpływu Chrystusa (2, 1)². Zaś dwukrotne (1, 20; 2, 1) umieszczenie „gwiazd” obok „świeczników” stawia obie rzeczywistości: aniołów i Kościoły na jednej płaszczyźnie eklezjalnej. Ponadto aniołowie Kościołów są w pewnej relacji do siedmiu Duchów Boga (3, 1). Wydaje się więc, iż oba symbole: gwiazdy i świeczniki odnoszą się do samego Kościoła ukazując jego dwa aspekty: transcendentny dany przez Chrystusa i Jego mocą podtrzymywany, który realizuje się w wymiarze przestrzenno-czasowym, w historycznej i liturgicznej rzeczywistości Kościoła, w którym Jezus jest obecny. Pewne potwierdzenie takiej interpretacji stanowi fakt siedmiokrotnego rozdzielania rzeczownika αγγελος od εκκλησια przy pomocy konkretnej nazwy gminy. Z drugiej zaś strony interpretacja ta prawdopodobnie nie wyczerpuje głębi znaczenia symbolu, gdyż zwrot ten przez swój enigmatyczny charakter i zgodnie ze stylem autora ewokuje różne rzeczywistości. Byłoby tu więc wskazanie na konkretne osoby – współpracowników Pana: prawdziwych aniołów, którzy pomagają wspólnocie kościelnej w realizacji jej wymiaru nadprzyrodzonego³, czy też zwierzchników gmin, otwartych na głos Ducha⁴. Podsumowując można stwierdzić, iż zwrot „anioł Kościoła” oznacza Kościół w jego aspekcie transcendentnym, który pochodzi od jego Pana, Jezusa Chrystusa, a udzielany jest za pomocą Ducha Bożego (3, 1).

¹ F. SIEG, *Siedem gwiazd – aniołowie siedmiu Kościołów* (Ap 1, 20), RBL 36 (1983), s. 133, stwierdza, że istnieje jedynie pewna daleka analogia w Hi 38, 31 – że Bóg posiada moc nad gwiazdami oraz w Henochu etiopskim (18, 13-16; 21, 1-6) – siedem gwiazd jako metafora istot świadomych i odpowiedzialnych, które zostały ukarane.

² Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 18.

³ Por. tamże, s. 22.

⁴ Nie wydaje się by chodziło tu o proroków, jak pisze F. SIEG (art. cyt., s. 135-136), lecz raczej o biskupów.

Gmina, do której skierowany został list znajduje się εν Φιλαδέλφεια. Starożytna Filadelfia – dzisiejsze Ala-Sheher¹ – była położona 45 kilometrów na południowy wschód od Sardów w żyznej dolinie rzeki Kogamis na granicy trzech krain: Lidii, Frygii i Mizji. Na południe i wschód od miasta rozciągał się wulkaniczny płaskowyż za słynnymi winnicami, które były jednym ze źródeł dochodu mieszkańców. Filadelfia została założona przez króla Pergamu Attala II Filadelfa (159-138 r. przed Ch.) w celu rozprzestrzeniania greckiej kultury w Lidii i Frygii. W 133 r. przed Ch. miasto zostało zajęte przez Rzymian. W 17 r. po Ch. dwanaście miast Azji Mniejszej, wśród nich także Filadelfia, legło w gruzach. Przy odbudowie miastu udzielono pomocy z kasy państwowej, za co z wdzięczności przyjęło nazwę Neocezarea, od czasów Wespazjana z dodatkiem Flavia², nadal jednak funkcjonowała poprzednia nazwa³. Zwano je także Małymi Atenami, gdyż posiadała wiele świąt i świątyń⁴. Z powodu licznych winnic silny był kult Dionizosa, poza tym czczono Słońce, Asklepioisa, prawdopodobnie znajdowało się tam również sanktuarium Janusa⁵. Chrześcijaństwo zapoczątkował w Filadelfii prawdopodobnie św. Paweł podczas pobytu w Efezie (Dz 19, 10)⁶. Konstytucje apostołskie (7, 46, 9) podają informację, że sam św. Piotr ustanowił tam biskupem niejakiego Demetriusza⁷. Niebezpieczeństwo groziło młodej gminie ze strony Żydów, o czym wspomina św. Ignacy Antiocheński (Ad Philad. Inscr. 1; 3, 1; 6, 1)⁸. Gdy islam zalał Azję Mniejszą Filadelfia była przez długi czas, bo aż do 1390 r., jedynym wolnym miastem chrześcijańskim. Wyznawcy Chrystusa są tam obecni do dziś –

¹ Czyli „Czerwonawe Miasto” od czerwonych wzgórz na jego tyłach (R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 86). H. STRĄKOWSKI (*Filadelfia*, PEB, t. 1, s. 379) podaje nazwę „Bosdzadz”.

² Por. J. STRAHAN, *Philadelphia*, DACH, t. 1, s. 211-212.

³ Por. G. B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St John the Divine*, London 1966, s. 51.

⁴ Por. J. STRAHAN, art. cyt., s. 212.

⁵ Por. H. TURKANIK, *Księga Objawienia*, Jastrzębie Zdrój 1993, s. 106; A. Janowski, dz. cyt., s. 159; Tenże, Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów, RBL 3 (1959), s. 272.

⁶ Por. J. STRAHAN, art. cyt., s. 211.

⁷ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 22.

⁸ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 159.

jest ich około pięciu tysięcy (obok siedemnastu tysięcy muzułmanów), a przewodzi im biskup¹.

Po określeniu osoby adresata, nastąpi teraz analiza nadawcy przesłania, który po wezwaniu „napisz” dokonuje autoprezentacji rozpoczynając ją od słów ταδε λεγει. Zwrot „to mówi” występuje w Septuagincie około 250 razy tłumacząc w ten sposób hebrajskie אמר lub wyrażenia podobne². Zwrot יהוה אמר יהוה jest tak zwanym słowem posłańca używanym przez proroków Starego Testamentu; po nim prorok wypowiadał słowo w pierwszej osobie – oraculum. Formuła ta pochodzi ze starożytnego sposobu przekazywania wiadomości przez posłańców używanego w dyplomacji czy życiu prywatnym (Rdz 32, 5; 2 Krl 18, 19). Spotyka się ją również w oraculach z Mari³. Wyrażenie to występuje również w perskich i rzymskich dekretach królewskich, lecz trzeba powiedzieć, że autor Apokalipsy nawiązał raczej do dziedzictwa starotestamentalnego, przypisując w ten sposób mówiącemu autorytet Boga⁴.

Dwa tytuły o αγιος ο αληθινος nie występują w wizji wstępnej (1, 9-20), lecz znajdują się połączone spójnikiem και w 6, 10 („Władca święty i prawdziwy”). Αγιος to słowo najczęściej wyrażające w Nowym Testamencie ideę świętości i będące najbliższym greckim odpowiednikiem hebrajskiego שׁדק⁵. Dokładnej etymologii rdzenia שׁדק nie da się określić; wskazuje się na rodzinę rdzeni קד o idei „oddzielać”. שׁדק ściśle łączy się z kultem i dlatego wszystko, co ma z nim pozytywny związek: Bóg, człowiek, rzecz, przestrzeń, czas może być tym terminem objęte. Rzeczownik שׁדק opisuje panujący stan rzeczy, a nie działanie (świętość, a nie poświęcenie). Z kolei przymiotnik שׁדק w odniesieniu do Boga traci element kultu i przyjmuje znaczenie „boski”⁶. Świętość Boga nie posiada więc w pierwszym rzędzie sensu moralnego i nie jest jakimś Jego atrybu-

¹ Por. J. STRAHAN, art. cyt., s. 212; W. BARCLAY, dz. cyt., s. 160.

² Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 23.

³ Por. L. STACHOWIAK, *Profetyzm*, w: *Wstęp do ST*, red. tenże, Poznań 1990, s. 250; J. KUDASIEWICZ, *Kaznodzieja jako prorok*, „Współczesna ambona”, s. 150-151.

⁴ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 23.

⁵ Dla porównania αγιος występuje w NT 233 razy, αγνος – 8 razy, ιερος – 4 razy, οβιος – 8 razy, ρσεμνος – 4 razy. Zob. G. B. STEVENS, *Holiness*, DB, t. 2, s. 399.

⁶ Por. O. PROCKSCH, K. G. KUHN, αγιος, TWNT, t. 1, s. 88-89.

tem, lecz opisuje Jego naturę¹ (Iz 6, 3; Am 4, 2; Oz 11, 9), staje się Jego imieniem (Ha 3, 3; Iz 40, 25; 49, 7). Nie chodzi więc o samą boską transcendencję wynikającą z idei separacji, lecz o bogactwo i pełnię Bożego życia, które wyraża się nie tylko w doskonałej czystości Boga i całkowitym oddzieleniu od wszelkiego zła, ale i w Jego przymierzu z ludźmi². Warto też zwrócić uwagę, iż tytuł ten w Starym Testamencie nie odnosi się nigdy do oczekiwanego Mesjasza³. W Nowym Testamencie świętość Boga wspomniana jest dość rzadko⁴, a przymiotnik *αγιος* w zdecydowanej większości przypadków jest odniesiony do Ducha, często również – w liczbie mnogiej – do ochrzczonych. Nieczęsto również tytuł ten przypisywany jest Chrystusowi, przy czym obserwuje się dwa typy mówienia o Jezusie jako świętym⁵. Pierwszy wskazuje przede wszystkim na Jego pochodzenie i szczególną relację z Ojcem. Są to wypowiedzi typu „Święty Boga”, „Święty sługa Boga”⁶. Drugi zaś – sam tytuł „Święty” (np. 1 P 1, 15) – sugeruje starotestamentalne imię Jahwe i stanowi milczące oświadczenie boskości Chrystusa. Taka właśnie deklaracja znajduje się w badanym tekście. Warto też zauważyć, iż tytuł ten występuje jedynie w tym liście, skierowanym do gminy najbardziej pochwalanej. Można powiedzieć, że świętemu Kościołowi przedstawia się Chrystus jako święty.

Drugi z tytułów *αληθινος* wraz z przymiotnikiem *αληθης* pochodzi od rzeczownika *αληθεια* (prawda) stanowi jeden z ulubionych terminów pism Janowych. W Apokalipsie jednakże rzeczownik ten nie występuje, a z przymiotników tylko ten pierwszy, który opisuje Boga lub Chrystusa (3, 7. 14; 6, 10; 19, 11), słowa (19, 9; 21, 5; 22, 6), sądy (16, 7; 19, 2) oraz drogi (15, 3). Rozróżnienie między obydwojma przymiotnikami nie jest do końca jasne i określone⁷. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, iż w Septuagincie *αληθης* nie

¹ Por. A. B. DAVIDSON, *God in OT*, DB, t. 2, s. 204; J. L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, London-Dublin 1972, s. 365.

² Por. paradoksalny tytuł *Święty Izraela*. J. de VAULX, *Święty*, STB, s. 973; G. B. STEVENS, art. cyt., s. 399-400.

³ Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 95.

⁴ Por. Mt 6, 9; J 17, 11; 1 P 1, 15-16; 1 J 2, 20; Ap 4, 8; 6, 10.

⁵ Por. J. L. MCKENZIE, dz. cyt., s. 366-367.

⁶ Por. Mk 1, 12; Łk 4, 34; J 6, 69; Dz 4, 27. 30.

⁷ Por. G. QUELL, G. KITTEL, R. BULTMANN, *αληθεια*, TWNT, t. 1, s. 249.

jest nigdy użyte w stosunku do Boga. Przeciwnie *αληθινος*, które jest użyte kilka razy (Wj 34, 6; 2 Krn 15, 3; Iz 65, 16; Ps 86, 15) tam, gdzie tekst hebrajski posiada *אמת* lub *אמת* słowa pochodzące od rdzenia *אמ* wyrażającego ideę stałości, niezmienności, niewzruszoności¹. Stosowane do osób: Boga i człowieka jest to termin religijny, który oznacza wierność przymierzu i obietnicom². Głębokie osadzenie autora Apokalipsy w tradycji starotestamentalnej wskazuje, iż bardziej opiera się on na biblijnym ujęciu prawdy niż na klasycznym greckim, gdzie prawdziwy znaczy tyle co autentyczny, zgodny z rzeczywistością³. Potwierdzałoby taką interpretację użycie przez autora tylko przymiotnika *αληθινος* oraz umieszczenie go obok *πιστος* (wierny) (3, 14; 19, 11; 21, 5; 22, 6)⁴, a również w połączeniu z *δικαιος* (sprawiedliwy) (15, 3; 16, 7; 19, 2)⁵. W sumie *αληθινος* jako tytuł Chrystusa mniej wskazuje na Jego prawdziwość i autentyczność jako osoby, a bardziej opisuje Jego pełną wiarygodność i prawdomówność.

Głównym symbolem wersetu 3, 7c jest klucz. Jego posiadaczem jest Jezus Chrystus – Święty i Prawdomówny. Co nowego mówi o Nim ten obraz, jakie jest znaczenie owego klucza? Wyrażenie „mieć klucz” to biblijna i rabinistyczna metafora i znaczy tyle, co „sprawować wszelką władzę w jakimś domostwie”⁶. W całym Nowym Testamencie słowo „klucz” występuje sześć razy, zawsze w znaczeniu przenośnym, z czego cztery razy w Apokalipsie. Są to klucze do Królestwa niebieskiego dane przez Jezusa Piotrowi (Mt 16, 19), klucz poznania, który posiadają uczeni w Piśmie (Łk 11, 52). W Ap 1, 18 jedyny raz poza 3, 7 posiadaczem klucza jest Chrystus. Mianowicie są to klucze śmierci i otchłani, które nabył On przez swe zmartwychwstanie będące zwycięstwem nad śmiercią; są to klucze do zbawienia wiecznego. Dwoma pozostałymi kluczami są: do studni

¹ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 85-86; H. MUSZYŃSKI, *Prawda*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 231

² Por. H. MUSZYŃSKI, art. cyt., s. 231; Por. I. de la POTTERIE, *Prawda*, STB, s. 763.

³ Por. I. de la POTTERIE, art. cyt., s. 763; R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 85.

⁴ Można tu widzieć hendiadys. G. QUELL..., art. cyt., s. 250.

⁵ Znaczenie *אמת* przybiera też odcień „sprawiedliwy”. G. QUELL..., art. cyt., s. 250.

⁶ Por. E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1921, s. 39.

czeluści (9, 1) i do czeluści (20, 1), które są w posiadaniu aniołów i oznaczają władzę nad szatanem i mocami ciemności¹. W Starym Testamencie metaforą tą posłużył się prorok Izajasz, gdy zapowiadał odebranie władzy zarządzania pałacem królewskim Szebnie, a przekazanie jej Eliakimowi. Z tego tekstu wyraźnie skorzystał autor Apokalipsy.

Oto zestawienie wersetów:

Ap 3, 7c mający klucz Dawida ο εχων την κλειν Δαυιδ	Iz 22, 22 położę klucz domu Dawidowego δωσω την κλεισα οικου Δαυιδ na jego ramieniu
Ten, który otwiera, a nikt nie zamknie ο ανοιγων και ουδεις κλεισει	gdy on otworzy nikt nie zamknie και ανοι χει και ουκ εσται ο αποκλειων
Ten, który zamyka, a nikt nie otwiera και κλειων και ουδεις ανοιγει	gdy on zamknie nikt nie otworzy και κλεισει και ουκ εσται ο ανοιγων

Zauważyć można, iż Jan poczynił w tekście Izajasza pewne zmiany. Mianowicie wyrażenie to zostało odniesione do Chrystusa i wyrażone w czasie teraźniejszym, a particippia zostały przełożone na formy osobowe czasowników i odwrotnie. Wniosek płynący z tych modyfikacji jest następujący: akcent został położony na aktualność tegoż przymiotu Jezusa, także dla gminy oraz na ścisłą jego przynależność do osoby Chrystusa przez użycie rodzajnika „o” (ten, który)². Warto też zwrócić uwagę, że tekst Izajasza mówi o Bożej obietnicy („położę klucz” – futurum), podczas gdy w Apokalipsie Chrystus już jest posiadaczem klucza. Natomiast pominięcie słowa „dom” można wytłumaczyć faktem, iż Jan nie chciał, by kojarzono go z państwem Dawida³. Zwrot ten – „dom Dawida” oznacza w Starym Testamencie po prostu dom, w którym Dawid mieszkał⁴, lecz częściej jeszcze ród Dawida oraz panowanie jego samego i jego następców nad Izraelem⁵. W Nowym Testamencie osoba i dom Dawida złączone są z Mesjaszem (np. Mt 22, 42; Łk 1, 69), również księga Apokalipsy łączy

¹ Por. E. MICHON, *Symbolika kluczy w Apokalipsie*, SW 4 (1967), s. 141. 148-157.

² Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 24.

³ Por. E. MICHON, art. cyt., s. 145.

⁴ Np. 1 Sm 19, 11; 1 Krn 17, 1; Iz 7, 2.

⁵ Np. 2 Sm 3, 1. 6; 7, 26; 2 Krn 10, 19; 21, 7; Ps 122, 5; Iz 7, 3; 22, 22; Jr 21, 12; Za 12, 7-12.

wyraźnie te dwie postacie nazywając Jezusa Odroślą i potomstwem Dawida (5, 5; 22, 16) umieszczając Go w ten sposób na królewskiej linii mesjańskiej. Jeśli chodzi o czynność otwierania i zamykania, to również w Starym Testamencie jest ona odniesiona do Boga w księdze Hioba 12, 12.

Odnosząc powyższe stwierdzenia do wersetu 3, 7c należy powiedzieć, iż fakt posiadania klucza przez Jezusa oznacza Jego pełną władzę. Jaki jest zakres tej władzy? W liście do Efezjan Paweł mówi, że Bóg wszystko poddał pod stopy Jezusa. Opierając się jednak na źródłowym tekście Iz 22, 22 pytać trzeba o znaczenie domu. Otóż domem Chrystusa jest Kościół (por. Hbr 3, 6; 1 Tm 3, 15), szerzej – Królestwo Boże ziemskie i niebieskie, w którym Chrystus jako potomek Dawida, Mesjasz – Król panuje i posiada najwyższy autorytet¹. Można mówić o różnych aspektach tego wyłącznego władania. To Chrystus pozwala (lub nie) wejść do nowego miasta Dawida – niebieskiego Jeruzalem². Tak jak u Izajasza wejście przed oblicze króla było możliwe tylko za pośrednictwem Eliakima, tak tu nikt nie przychodzi do Boga inaczej, jak tylko przez Jezusa – jedyną, nową i żywą drogę³. Widziano w tym symbolu także klucz do Pisma Świętego, dostęp do wiedzy Bożej lub nieba⁴. Cały ten obraz posiada swój wyraźny związek z treścią listu („otwarte drzwi” 3, 8).

2. SŁOWO PANA DO KOŚCIOŁA (3, 8-11)

Druga część omawianej perykopy stanowi treść listu. Kontakt został już nawiązany, wspólnota wie, że mówi do niej Pan i że słowa Jego są prawdą (3, 7). Obok dwóch przedstawionych osób: Chrystusa i Kościoła, będących ze sobą w zażyłej relacji ja – ty, pojawiają się inne, które w pewien sposób tworzą kontekst sytuacji wspólnoty.

„Znam twoje czyny” (οἶδα σου τα εργα) – są to pierwsze słowa, które Pan przekazuje gminie filadelfijskiej. Wyraz οἶδα pojawia się

¹ Por. E. MICHON, art. cyt., s. 146-147; W. BARCLAY, *Objawienie św. Jana*, t. 1, Warszawa 1981, s. 161.

² Por. F. T. GLASSON, *The Revelation of John*, Cambridge 1965, s. 34.

³ Por. W. BARCLAY, dz. cyt., s. 162.

⁴ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 159.

we wszystkich siedmiu listach jako rozpoczynający ich część główną (2, 2. 9. 13. 19; 3, 1. 8. 15) zaraz po przedstawieniu się osoby mówiącego. Słowo to oznacza znajomość pełną, bez mówienia o procesie zdobywania tej wiedzy, w przeciwieństwie do γινωσκω – „poznaję”; οἶδα ma też w sobie aspekt relacji – może znaczyć „żyję z kimś w przyjaźni”¹. Inaczej jednak niż w pozostałych listach i niż można by się było spodziewać po zwrocie tym nie następuje wyliczenie ἐργα – tj. cnót i wad gminy, lecz pojawia się pierwsza z trzech obietnic rozpoczynająca się partykułą wskazującą ἰδοῦ. Stąd proponuje się wzięcie tego zapewnienia w nawias, a połączenie „znam twoje czyny” bezpośrednio z „bo (οτι) mała masz moc... imienia mego”². Podobne połączenie z οτι występuje w 3, 1. 15. Wymienia więc Jezus – On, który jest Panem swego Kościoła i wie o nim wszystko – trzy aspekty stanu duchowego wspólnoty, wzajemnie ze sobą powiązane. Owe czyny to: mała moc, zachowanie słowa Pana i niezaparcie się Jego imienia. Stwierdzenie posiadanie przez Kościół małej mocy odnosi się do jego małej liczebności (co potwierdza Ignacy Antiocheński³) lub też do jego niewielkiego znaczenia w mieście, szczególnie w porównaniu z Żydami⁴. Bardziej jednak, analogicznie do zbliżonego treściowo tekstu przesłania do Smyrny, gdzie Pan mówi „znam twój ucisk i ubóstwo” (2, 9), chodzi o moc, która się w słabości doskonali (por. 2 Kor 12, 9). Jest to ubóstwo, którego sama gmina jest świadoma i stanowi ono antytezę tego, co sądzi o sobie Kościół w Laodycei, który uważa siebie za bogatego i samowystarczalnego (3, 17). Słabość ta jest elementem pozytywnym, gdyż zaakceptowana staje się przestrzenią dyspozycyjności, w którą wkracza Chrystus ze swymi darami⁵. O ile uznanie własnej małej mocy jest stałą postawą gminy (εχεις – czas teraźniejszy), to dwa kolejne chwalone czyny dotyczą konkretnych wydarzeń z przeszłości (aoryst); prawdopodobnie Widzący ma na myśli prześladowanie chrześcijan ze strony Żydów (por. 2, 9). Występujący tu spójnik και

¹ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 27; R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 420.

² Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 86.

³ Cyt. za F. SIEG, dz. cyt., s. 98.

⁴ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 87.

⁵ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 28.

ma znaczenie przeciwstawne – „a jednak”¹, chodzi o kontrast z małą mocą. Wyrażenie τηρειν του λογοντους λογους – zachowywać, przestrzegać, strzec słowo (słowa) występuje w Apokalipsie kilka razy (3, 10; 22, 7. 9) oraz w Ewangelii Jana obok drugiego typowo Janowego zwrotu „zachowywać przykazania”². Autor nazywa błogosławionymi tych, którzy strzegą „słów proroctwa tej księgi” (22, 7; por. 1, 3³). W 3, 8 sens λογος odnosi się jak w Ewangelii do nauki Jezusa; jest to słowo, które Bóg powierzył swemu Synowi, aby On przekazał je ludziom (J 17, 8). Wynika z tego, że gmina wiernie strzegła depozytu słowa Bożego oraz stosowała je w praktyce, przestrzegała go, nawet w momencie krytycznym. Jeszcze mocniej dramat owej wspominatej chwili z przeszłości podkreśla zwrot „nie zaparłeś się imienia mego”. Jan w swej Ewangelii używa tego czasownika, gdy mówi o zaparciu się Piotra (13, 38; 18, 25. 27). Podobne pochwały jak wierni w Filadelfii otrzymuje gmina w Pergamonie: „a trzymasz się mojego imienia i wiary mojej się nie zaparłeś” (2, 13) oraz w Efezie: „zniosłeś wiele dla imienia mego” (2, 3). Imię – według biblijnego, głębszego sensu tego słowa – oznacza istotę osoby, czy wręcz samą osobę. W Nowym Testamencie spotyka się zwroty typu: „wzywać imienia Jezusa” (Dz 9, 15), „wierzyć w imię Jezusa” (1 J 3, 23), „przyjmować chrzest w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 2, 38), „mieć życie w imię Jego” (J 20, 31). Zatem Jezus wyraża tu uznanie dla wspólnoty, która wiernie przy Nim trwała i nie wyparła się swej przynależności do Niego, która to przynależność zostanie jeszcze w liście potwierdzona (3, 12).

Wspominana uprzednio obietnica Chrystusa prawdopodobnie pojawia się w tym, załamującym nieco ciągłość myśli, miejscu tekstu dla ukazania związku daru („otwarte drzwi, których nikt nie może zamknąć”) z autoprezentacją Dawcy („mający klucz Dawida, który otwiera, a nikt nie zamknie” – 3, 7). Powiązanie to wskazuje w pierwszym rzędzie na pewność wypełnienia się obietnicy – drzwi pozo-

¹ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 87.

² Por. tamże, s. 369.

³ W Łk 11, 28 znajduje się w podobnym kontekście słowo φυλασσειν, które autor Ap zamienia na τηρειν, które jest przekładem hebrajskiego rdzenia *ncr* i stanowi aluzję do nazwy Nazarejczyk (hebr. *hannocri*) dotyczącej Chrystusa i chrześcijan. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 136.

staną na pewno przed gminą otwarte, ponieważ jedynym posiadaczem klucza jest Jezus Chrystus¹. Czasownik $\delta\iota\delta\omega\mu\iota$ (daję) ma tu sens zbliżony do $\tau\iota\theta\eta\mu\iota$ (umieszczam, stawiam)². Czas perfectum, w którym została wyrażona ta czynność podkreśla jej dokonanie – drzwi już zostały otwarte i nadal są. Na pytanie, czego symbolem są owe $\theta\upsilon\rho\alpha \eta\nu\epsilon\omega\gamma\mu\epsilon\nu\eta$ dawano kilka odpowiedzi³. Najprawdopodobniejszą jest ta, biorąca za podstawę figurę Pawłową (1 Kor 16, 9; 2 Kor 2, 12; Kol 4, 3), będąca symbolem możliwości apostołskich⁴. Dlatego można by nazwać Filadelfię miastem misjonarskim⁵, gdyż zadanie jej szczególnie powierzone odpowiada celowi, dla którego została założona. Obowiązek i zaszczyt świadczenia o Chrystusie został dany wszystkim Jego uczniom, tu jednak został wyraźniej ukazany, a działalność ewangelizacyjna, którą Kościół w Filadelfii ma podjąć będzie najpewniej dotyczyć Żydów⁶. Cały ten obraz jest, być może, aluzją do miejscowego kultu Janusa – opiekuna drzwi, bram i kluczy⁷.

W wersecie 3, 9 drugie $\tau\iota\delta\omega\upsilon$ otwiera kolejną zapowiedź ingerencji Pana. $\Delta\iota\delta\omega$ to poboczna forma $\delta\iota\delta\omega\mu\iota$ – daję i ma tu sens „powierzać” analogicznie jak w J 17, 6, gdzie mowa jest o tym, że Bóg powierzył pewnych ludzi swemu Synowi; tu Syn powierza pewną grupę wspólnocie Kościoła. Oba dary Jezusa: otwarte drzwi (3, 8) i ludzie z synagogi szatana (3, 9) są ze sobą powiązane i oznaczają w sumie nawrócenie tychże osób dzięki działalności gminy. Całe wyrażenie opisujące tę grupę występuje w podobnej formie w liście do Smyrny: „mówiący o sobie, że są Żydami, a nie są nimi, lecz synagogą szatana” (2, 9). Nazwanie Żydów synagogą szatana nawiązuje do zwrotu $\eta \sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$, który czasami tłumaczy w Sep-

¹ Por. F. T. GLASSON, dz. cyt., s. 34.

² Por. R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 135-136. 602.

³ A. LÄPPLÉ (dz. cyt., s. 83) uważa, że drzwiami tymi jest sam Jezus Chrystus – na podstawie J 10, 7; 14, 6. Wg innych są to drzwi do mesjańskiego królestwa – zob. W. BARCLAY, dz. cyt., s. 164, czy też do Miasta Świętego – zob. F. Sieg, dz. cyt., s. 97.

⁴ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 159.

⁵ Por. W. M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, London 1904, s. 391, cyt. za J. STRAHAN, art. cyt., s. 211.

⁶ Por. W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1966, s. 226; G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 51.

⁷ Por. A. JANKOWSKI, art. cyt., s. 272.

tuagincie יהרה קהל (Lb 16, 3; 20, 4)¹. Lecz imię to Żydom już nie przysługuje, a nawet kłamią oni mówiąc o sobie Ιουδαίοι, gdyż nie przyjęli obiecanego Mesjasza i dlatego też odpadli od wspólnoty ludu Bożego². Prawdziwy bowiem judaizm to wiara w Chrystusa, a nie sama narodowość, gdyż sukcesja wybraństwa przeszła na chrześcijan (por. Rz 9, 6-8)³. Zwrot „synagoga szatana” razi swą ostrością; pokazuje jednak dobitnie konsekwencje nieprzyjęcia przychodzącego Boga, odrzucenie Go powoduje wyjście poza przestrzeń zbawienia i opowiedzenie się po stronie wrogów Pana i Jego Kościoła.

Działalność Jezusa („oto sprawię, że...”) spowoduje radykalną zmianę postawy Żydów w stosunku do chrześcijan mieszkających w Filadelfii. Mianowicie skutkiem czynu Chrystusa będzie przyjście i padnięcie do stóp (czasownik προσκυνησουσιν wyraża ideę oddania głębokiego pokłonu, padnięcia na twarz, ucałowania stóp lub szaty). Czasowniki te wyrażają postawę narodów wobec Boga (15, 4), a źródło swe mają w Iz 60, 14: „pójdą do ciebie z pokłonem i padną do twoich stóp” oraz w 49, 23: „twarzą do ziemi hołd ci będą oddawać i pył z twoich stóp będą lizać i poznasz, że Ja jestem Pan”⁴. Widzący Apokalipsy bierze więc za podstawę żydowskie oczekiwania i nadzieje, że pogańscy ciemężyciele uznają religijną wyjątkowość narodu wybranego, i odwraca je – to właśnie żydowscy prześladowcy Kościoła muszą zrozumieć, że to on jest teraz prawdziwym Izraelem, do którego Pan mówi jak w Iz 43, 4 – „Ja cię umiłowalem”⁵. Jednakże pokłon oddany zostanie nie Kościołowi jako takiemu, ale Bogu, którego rozpoznają oni jako w nim żyjącego⁶ (por. Za 8, 22-23) i który też najpierw będzie powodem ich przyjścia. Zatem w Ap 3, 9 znajduje się zapowiedź konwersji Żydów w Filadelfii. Nie będzie ona zasługą i dziełem samych nawróconych ani nawet gminy, lecz Jezusa, posługującego się jednakże ludźmi jako narzędziami⁷.

¹ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 88.

² Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 29.

³ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 30.

⁴ Występuje tu również podobnie jak w 3, 9b konstrukcja tworząca prorockie słowo dowodowe γινωσθη οτι εγω.

⁵ Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 53.

⁶ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 30.

⁷ Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 53.

Ludzie ci są słabi (por. 3, 8b), ale właśnie takich Pan potrzebuje. I tylko On może uczynić cud przemiany serca przejścia ze śmierci do życia (por. 3, 1), z synagogi szatana do Kościoła Bożego.

Tym fragmentem listu rządzi słowo ἰδοὺ – oto, patrz. Trzykrotnie jego użycie to jakby trzy odsłony: najpierw Chrystus obdarza Kościół łaską ewangelizacji, następnie wskazuje na jej przedmiot – synagoga szatana, wreszcie zapowiada ich nawrócenie¹. Na zakończenie Jezus mówi o darze bezpośrednio dla wspólnoty – o darze swej ogromnej miłości.

Zdanie: „ponieważ zachowałeś nakaz wytrwałości mojej i Ja cię zachowam” (3, 10) jest zapowiedzią zbawienia (τηρησω), którą poprzedza uzasadnienie. Podkreślona jest wzajemność między Chrystusem a Kościołem („ponieważ... i Ja”); znaczy to, że „zachowujący będą zachowani”². „Słowo mojej wytrwałości” – nie oznacza cierpliwego oczekiwania³, lecz cnotę wytrwałości wspominaną często w tej partii Apokalipsy (1, 9; 2, 2. 3. 19). Analogiczny zwrot występujący w 13, 10; 14, 12 υπομονη των αγιων oznaczający wytrwałość praktykowaną przez świętych rzuca światło na wyrażenie „słowo (nakaz) mojej wytrwałości” z 3, 10, które wobec tego rozumieć należy jako Ewangelię wytrwałości praktykowanej przez Chrystusa, który jednocześnie jest przykładem i mocą⁴. Zwrot τηρειν εκ jest typowo Janowy: występuje tylko tu i w J 17, 15: „abyś ich zachował od złego”. W drugiej części tzw. modlitwy arekapańskiej Chrystusa (J 17, 6-19) znajduje się, podobnie jak w omawianym liście, nagromadzenie czasownika „zachowywać” w odniesieniu do różnych osób. W Ewangelii uczniowie zachowali słowo Ojca (17, 6), Jezus zachował ich w imieniu Ojca (17, 12), a teraz prosi, by Ojciec zachował ich od złego (17, 15). W badanej perykopie adresaci zachowali słowo Jezusa (3, 8) oraz słowo Jego wytrwałości (3, 10) a On zachowa ich od godziny próby (3, 10). Również podobnie jak uczniowie (J 17, 18) członkowie gminy filadelfijskiej są posłani (3, 8 – otwarte drzwi). Obietnica zachowania dotyczy więc przede wszyst-

¹ Temat nawrócenia Żydów występuje bardzo mocno w Liście do Rzymian 11, 2a. 23b. 28.

² Por. W. BARCLY, dz. cyt., s. 166.

³ Jak np. dopuszcza R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 630.

⁴ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 89; por. także A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 160.

kim całkowitego wyzwolenia od władzy szatana, niekoniecznie zaś od zła fizycznego, nieuchronnego w tym życiu. Oznacza ona duchową ochronę dla wiernych Chrystusowi i przypomina pieczętowanie sług Boga (7, 1-3)¹. Rzeczownik *πειρασμος* (próbą, doświadczenie, pokusa) w Apokalipsie występuje tylko tu; zaś czasownik *πειραζω* znajduje się jeszcze w 2, 2 gdzie opisuje czynność Kościoła dotyczącą fałszywych proroków i 2, 10 – czynności diabła dotyczące Kościoła. Doświadczenie to ma przyjść na cały zamieszkały świat, a dotknie ono „mieszkających na ziemi”. Wyrażenie to ma w Apokalipsie zabarwienie pejoratywne. Są to ci, którzy cieszą się ze śmierci proroków (11, 10), oddali pokłon Bestii (13, 12), upili się winem nierządu Wielkiej Nierządniczy (17, 2), a ich imiona nie są zapisane w księdze życia (17, 8). Nie chodzi więc o wszystkich mieszkańców ziemi – w sensie wszystkich ludzi², ani tym bardziej samych wierzących³, ale o przeciwników Boga i Kościoła⁴. Mieszkańcy ziemi stanowią przeciwieństwo chrześcijan, których ojczyzna jest w niebie (Flp 3, 20) i którzy na tej ziemi są gośćmi i pielgrzymami (Hbr 11, 13)⁵. Chodzi o ludzi odrzucających Chrystusa, nazywanych w Ewangelii św. Jana pojęciem „świat”. W sumie Pan w 3, 10 zapowiada ogólnoswiatowe doświadczenie, manifestację zła – prawdopodobnie chodzi o doświadczenia opisane symbolicznie w rozdziałach 8-9 i 16⁶ – której wiarna i wytrwała gmina w Filadelfii nie musi się obawiać, gdyż zostanie zachowana w wolności od upadku.

„Przyjdę niebawem” oprócz 3, 11 występuje jeszcze w zakończeniu księgi (22, 7. 12. 20) i są to zawsze słowa Chrystusa. Rodzi się pytanie, czy chodzi tu o paruzję⁷, czy też przyjście Pana związane z godziną doświadczenia z 3, 10⁸, czy jeszcze inne. Przystępując do próby wyjaśnienia tej kwestii zaznaczyć trzeba, że cała księga przeniknięta jest atmosferą końca czasów, oczekiwania na wypełnienie się Bożych wyroków, co ma się stać niebawem (1, 1; 22, 6). Nie tyl-

¹ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 90.

² Jak sądzi U. VANNI, dz. cyt., s. 31.

³ Jak pisze W. BOUSSET, dz. cyt., s. 228.

⁴ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 160.

⁵ Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 87-88.

⁶ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161.

⁷ Tak np. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 90, U. VANNI, dz. cyt., s. 32.

⁸ Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 101.

ko Chrystus sam zapowiada swe przyjście, także sam Kościół o nie prosi (22, 20), gdyż pragnie swego eschatologicznego spełnienia, chce już być Oblubienicą Baranka (21, 9) i by wszystko stało się nowe (21, 5). Przyjście Pana będzie miało charakter sądu (22, 12). Jezus jako Sędzia objawia się już w listach; w zależności od stanu wspólnoty spotkanie z Panem będzie radosne (por. Za 2, 14) (2, 25; 3, 11) albo będzie karą (2, 5. 16). Odpowiada On także na pragnienia wierzących w Niego i potwierdza pewność swego przyjścia. Z drugiej strony trzeba powiedzieć, że w Apokalipsie ma miejsce rozszerzenie pojęcia paruzji (choć brak jest tego terminu) i oznacza ona ciągłe przychodzenie Jezusa do Kościoła, który żyje w napięciu pomiędzy „już” a „jeszcze nie”¹. Z uwagi zaś na silne zabarwienie liturgiczne księgi stwierdzić należy, iż owo przychodzenie i sąd dokonuje się, gdy Kościół sprawuje sakramenty, szczególnie Eucharystię².

Jedynym nakazem Chrystusa występującym w perykopie jest „trzymaj, co masz”. Podobne słowa słyzy gmina tiatyrska: „co macie, zatrzymajcie” (2, 25). Zadaniem wspólnoty jest utrzymanie swego stanu duchowego, który pośrednio uznany został powtórnie za godny pochwały. Gmina ma wobec tego wytrwać w swej małości, w słowie Pana i trzymaniu się Jego imienia (3, 8). Ten wysoki poziom życia Kościoła został osiągnięty poprzez wierność w chwili próby (3, 8) i Pan zachęca go usilnie (κρατεω oznacza trzymanie z całą mocą) do dalszej wierności. Nagrodą za tę postawę jest wieniec³. Również gminie w Smyrnie zostaje obiecany wieniec życia, jeśli będzie wierna do śmierci (2, 10). Metafora ta pochodzi ze zwyczaju nagradzania wieńcem zwycięzców w zawodach⁴, do których Nowy Testament porównuje życie chrześcijańskie (1 Kor 9, 25; Flp 3, 14; 2 Tm 2, 5). W Apokalipsie wieńce posiadają między innymi: dwudziestu czterech starców (4, 4. 10), zwycięzca na białym koniu (6, 2), niewiasta (12, 1) oraz siedzący na obłoku podobny do Syna Człowieczego (14, 14). Stanowi on zatem znak zwycięstwa. Oprócz

¹ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 122, J. SZLAGA, *Apokaliptyczne „co ma nastąpić niebawem” a oczekiwanie paruzji*, RBL 28 (1975), s. 234.

² Por. P. PRIGENT, *Spojrzenie na Apokalipsę*, Warszawa 1986, s. 22.

³ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 32

⁴ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161; R. H. CHARLES zestawia wieniec z aureolą i białymi szatami, a źródło tej koncepcji widzi w Ps 104, 2a, dz. cyt., s. 58-59. 184.

togo w starożytności wieńce laurowe otrzymywano jeszcze z dwóch okazji: uroczystości weselnych (por. Ap 19, 7-9) oraz w uznaniu wiernej służby (por. Ap 7, 3)¹. Tak więc ta wspaiała nagroda jest dla Kościoła filadelfijskiego przygotowana (w przeciwieństwie do 2, 10), już niejako została wręczona. Teraz jedynie gmina ma uważać, by nikt jej go nie zabrał. Chodzi o to, że człowiek może przez niewierność utracić swe przywileje na rzecz innych², a „łaska nie wyzyskana posłuży komuś innemu” (Mt 25, 28)³.

W sumie główna część przesłania perykopy ukazuje wieloaspektowość sytuacji gminy, którą Chrystus zna. Pan chwali pokorną i wierną służbę gminy oraz hojnie ją obdarowuje. Wspólnotę za jej wytrwałość czekają dwie nagrody: doczesna – zachowanie od godziny próby oraz wieczna – wieniec. Dwie pozostałe grupy osób, o których wspomina list: Żydzi i mieszkańcy ziemi w pewnym sensie – poprzez podobny, negatywny stosunek do Boga – utożsamiają się ze sobą⁴. Mimo ich surowej oceny Chrystus pozostawia im szanse: pierwszym – możliwość nawrócenia, drugim – godzinę próby. W konwersji „synagogi szatana” ważną rolę ma odegrać wspólnota Kościoła, przed którą Jezus otworzył drzwi działalności apostołskiej. Poza tym Pan mając świadomość trudnej sytuacji historycznej, w jakiej wspólnota żyje, zapewnia ją o swoim rychłym przyjsciu.

3. OBIETNICA I WEZWANIE (3, 12-13)

Ostatni fragment perykopy tworzą dwa odrębne zdania: pierwsze skierowane do zwyciężającego (3, 12), drugie do mającego ucho (3, 13).

Słowo „zwycięzca” występuje w zakończeniu każdego z siedmiu listów i jest terminem typowym dla księgi. Liczba pojedyncza nie wskazuje tu na Kościół – słowa skierowane do niego jako całości

¹ Por. H. TURKANIK, dz. cyt., s. 71-72

² Np. Jakub–Ezaw (Rdz 27), Saul–Dawid (1 Sm 16), Szebna–Eliakim (Iz 22), Judasz–Maciej (Dz 1).

³ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161.

⁴ Por. Ewangelię św. Jana, gdzie w rozdziałach 13-17 nie używa się terminu „Żydzi”, a tylko „świat” ze względu na ich synonimiczność. S. MĘDALA, *Świat*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 361.

skończyły się w 3, 11 – lecz na pojedynczych chrześcijan. Słowo to sugeruje kontekst walki, którą Nowy Testament nazywa życie wierzącego w Chrystusa. Nie jest to walka „przeciw krwi i ciału”, lecz „przeciw pierwiastkom duchowym zła” (Ef 6, 12), „przeciw grzechowi” (Hbr 12, 4) oraz zmaganie „o wiarę” (Jud 3). Apokalipsa odsłania duchowe kulisy tej walki: toczy ją Michał i jego aniołowie ze Smokiem (12, 7) i pokonuje go, zaś wierni zwyciężyli „dzięki krwi Baranka i słowu swego świadectwa” (12, 11). Jednak Smok odszedł by walczyć z resztą potomstwa Niewiasty (12, 17), a Bestii zezwolono walczyć ze świętymi (13, 7). Dlatego też chrześcijanin nieustannie musi być gotowy, by stanąć do walki (Ef 6, 10-18a) i by zwyciężać zło dobrem (Rz 12, 21) mocą Chrystusa, który zwyciężył świat (J 16, 33). Z kolei patrząc na kwestię zwycięstwa od strony adresatów listu, to uszczegółowionym dla nich jego warunkiem byłoby dostosowanie się do danych im przez Pana napomnień. W badanej perykopie napomnieniem takim jest wytrwanie do końca w obecnym stanie duchowym¹.

Pierwszą częścią obietnicy dla zwycięzcy są słowa: „uczynię go filarem”. Filar w tradycji biblijnej jest symbolem oznaczającym czołowych przedstawicieli Ludu Bożego. W judaizmie Abraham zwany był filarem świata, u Klemensa Rzymskiego (1 Klem 5, 2) Piotr i Paweł, a w Ga 2, 9 Piotr, Jakub i Jan są również określani jako filary². W Ap 3, 12 okazuje się, iż może nim być każdy wierzący, jeśli tylko zwycięży; jeśli wytrwa do końca i zostanie zbawiony (Mt 10, 22). Słowa „w świątyni Boga mojego” określają miejsce dla owego filara. Świątynia (ναός) pełniła w tradycji izraelskiej ważną funkcję – Bóg umieścił w niej swe imię (1 Krl 8, 29), uznał ją za swe mieszkanie. Jest ona miejscem centralnym dla kultu Izraela, tam śpieszy się w pielgrzymkach na święta. Jednak powoli kult staje się powierzchowny, co piętnują prorocy (Iz 1, 11-17; Jr 6, 2) i wręcz zapowiadają jej zburzenie (Mi 3, 12; Jr 7, 12-15). Wiele proroctw jednakże opisuje jej przyszłą odbudowę i chwałę (Ez 40-48; Ag 2, 1-9; Iz 60, 7-11). Z drugiej strony pojawia się postulat kultu duchowego i przekonania, że Bóg jest obecny wszędzie tam, gdzie się Go czci.

¹ Por. F. STIEG, *Warunek zwycięstwa według „Listów do siedmiu Kościołów”* Ap 2-3, AK 100 (1983), s. 62-67.

² Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161; R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 91.

Jezus okazuje szacunek dla świątyni, ale wraz z Jego przyjściem kończy się dla niej czas bycia znakiem obecności Bożej, którym od tej pory jest Ciało Chrystusa (J 2, 21), również to mistyczne, czyli Kościół (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21) oraz każdy chrześcijanin (1 Kor 6, 19). Tak więc mimo, iż ναός w Nowym Testamencie najczęściej oznacza świątynię jerozolimską, to sens teologiczny tego słowa przechyla się na znaczenie duchowe, niematerialne. W Liście do Hebrajczyków ναός posiada także, zapożyczone z apokaliptyki żydowskiej, znaczenie niebieskiego pałacu Boga (9, 11. 24). Podobnie w Apokalipsie bardzo często mowa jest o świątyni niebieskiej, gdzie odprawia się liturgia (4-5; 7, 15) oraz o świątyni – Kościele. Szczególnie dla tej księgi jest zastosowanie ναός w stosunku do Boga i Baranka (21, 22)¹. W jakiej zatem świątyni Boga zwycięzca będzie filarem? Jeśli chodzi tu o metaforę Kościoła, oznacza to, iż „zwycięzca” będzie pełnił w nim doniosłą i zaszczytną funkcję, porównywalną z funkcjami apostołów (Ga 2, 9). Ze względu jednak na bliski kontekst Nowego Jeruzalem (3, 12b), w którego opisie brak jest świątyni, gdyż jest nią „Pan Bóg Wszechmogący oraz Baranek” (21, 22); a także na religijny sens świątyni jako znak Bożej obecności, metafora ta wskazuje raczej na szczególną i nierozzerwalną łączność zwycięzcy z Bogiem², wręcz jedność z Nim, taką jedność, o którą modlił się Jezus (J 17, 21n). Dodatkowo trwałość tej więzi podkreśla zwrot „i na zewnątrz już nie wyjdzie”. Dla mieszkańców miasta często cierpiącego z powodu trzęsień ziemi jest to obraz bardzo wymowny, ponieważ stanowi obietnicę bezpieczeństwa i stałości³, której w życiu fizycznym było im brak. W sumie zdanie to wskazuje na wielką godność i wywyższenie zwycięskiego chrześcijanina oraz na trwałe jego wejście w sferę boską, a wszystko to jest darem Pana.

Kolejna rzecz, którą uczyni Jezus to napisanie trzech imion: Boga, Nowego Jeruzalem i swojego. Jest to wybitnie Jego kompetencja, albowiem On jest Objawieniem Ojca, On wprowadza do Kościoła i do wspólnoty ze sobą⁴. Nie jest jasne, czy „na nim” odnosi się do „zwycięzcy” czy do „kolumny”. Gdyby chodziło o kolumnę to znany

¹ Por. F. AMIOT, *Świątynia*, STB, s. 964-969.

² Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 91.

³ Por. W. BARCLAY, dz. cyt., s. 169-170.

⁴ Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 104.

jest starożytny zwyczaj lokalnych kapłanów państwowego kultu, iż na końcu swej służby stawiali oni w granicach świątyni statuetkę pisząc na niej swe imię, imię ojca, miejsce urodzenia oraz rok urzędowania. Być może w 3, 12 znajduje się aluzja do tej praktyki i byłoby to wskazaniem na kapłańską godność wierzących¹. Bardziej prawdopodobne jednak jest, iż wypisanie imienia dotyczy samej osoby zwycięzcy, co zgodne jest z tradycją biblijną². Mianowicie najwyższy kapłan miał na czole złoty diadem z inskrypcją „poświęcony dla Pana” (Wj 28, 36). Możliwe, że Widzący Apokalipsy miał na myśli ten element ze stroju kapłańskiego, do którego to stroju czyni także aluzję przy opisie murów Nowego Jeruzalem, które podobnie jak pekto-rał (Wj 28, 15-20) zawierają dwanaście drogocennych kamieni (21, 19-20)³. W Apokalipsie mowa jest ponadto o wypełnieniu Bożej obietnicy z Księgi proroka Izajasza (56, 5; 62, 2): aniołowie opieczętowują na czołach sługi Boga (7, 3), na górze Syjon stoi z Barankiem sto czterdzieści cztery tysiące mających wypisane na czole „imię Jego oraz Jego Ojca” (14, 1), wreszcie słudzy Boga i Baranka obecni w Nowym Jeruzalem będą mieli „imię Jego” na swych czołach (22, 4). Zatem na czole zwycięzcy zostaną wypisane trzy imiona, określające jego potrójną przynależność. Najpierw wspomniane jest „imię Boga mojego”. Tak więc zwycięzca nie tylko poznaje Ojca, lecz także poprzez Syna staje się Jego własnością. Czterokrotnie występujący w tym wersecie zwrot „Bóg mój”, który częsty jest u proroków, wskazuje na szczególną więź dwóch osób: mówiącego i Boga; w Apokalipsie (por. 3, 2) oznacza, iż „Syn Boży nie zapomina, że jest też Synem Człowieczym”⁴.

Po drugie zwycięzca zostaje określony jako obywatel „miasta Boga mojego Nowego Jeruzalem”. Motyw Jerozolimy jako miasta Bożego istnieje właściwie już od początku panowania w niej Izraela.

¹ Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 91.

² W Iz 56, 5; 62, 2 Bóg obiecuje nowe wieczyste imię dla swoich sług – to wg niektórych egzegetów: A. LÄPPLE (dz. cyt., s. 84) i W. BOUSSET (dz. cyt., s. 229) jest źródłem dla Ap 3, 12.

³ W 2, 17 jest prawdopodobnie aluzja do Wj 28, 30 – według żydowskiej tradycji (Targum) na urim i tummim było wypisane imię Boga. Por. F. T. GLASSON, dz. cyt., s. 35.

⁴ Por. H. B. SWETE, *The Apocalypse of St John*, London, cyt. za A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 157.

Tam Jahwe wybrał swą siedzibę (Ps 78, 68; 132, 13-14). Jednakże miasto okazuje się niewierne i Bóg chce je odrzucić (2 Krl 23, 27; Iz 1, 21), a w wizji Ezechiela (11, 23) opuszcza je. Z drugiej strony w przepowiadaniu proroków jawi się Jerozolima jako „Miasto sprawiedliwości” i „Gród Wierny” (Iz 1, 26), do którego przyjdą wszystkie narody (Iz 2, 1-3). Będzie ona „koroną w rękach Jahwe” i „diademem w dłoni Boga” (Iz 62, 3), Oblubienicą swego Pana (Iz 54, 5; 62, 4-5) i matką licznych dzieci (Iz 54, 1). Miasto zostanie odbudowane z wielką wspaniałością (Iz 49, 17; 60, 1-13), a nazwa jego będzie odtąd brzmiała „Jahwe jest tam” (Ez 48, 35). W Nowym Testamencie święty Paweł pisze o „górnym Jeruzalem” (Ga 4, 26)¹, a autor Listu do Hebrajczyków mówi o mieście Boga żyjącego, Jeruzalemie niebieskim i Kościele pierwotnych (12, 22). Autor Apokalipsy przejmuje te starotestamentalne idee prorockie i rozwija je najpełniej, wiedząc nadto, iż w mieście tym dokonało się ostateczne i całkowite zbawienie ludzkości, nowe i wieczne przymierze, dzięki któremu będzie On Bogiem z nimi (21, 3). Obszerny opis miasta zamieścił autor w 21, 1-22, 5, a w 3, 12 zwraca tylko uwagę na jego istotne cechy. Przede wszystkim jest to miasto Boga, jednak nie to znane, ziemskie, lecz zupełnie nowe, stworzone przez „Siedzącego na tronie” (21, 5), gdyż poprzednie stworzenie, a wraz z nim śmierć, łzy, krzyk i trud przeminęło (21, 1. 4). Jest ono nowe również dlatego, iż Bóg jest w nim obecny na inny sposób – jest On świątynią i światłem (21, 22-23). Następnie autor określa Jeruzalem imiesłowem „zstępująca”; niebo to jej miejsce pochodzenia, zaś osobą, która ją wysyła jest „mój Bóg”. Niemal identyczny zwrot znajduje się w rozdziale 21; skąd wynika dodatkowo, iż Miasto Święte jest „przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (w. 2) oraz iż ma ono chwałę Boga (w. 11a). Należy zwrócić uwagę na czas terażniejszy imiesłowu: Nowe Jeruzalem nie tylko ukaże się na końcu czasów, ale jest ono już wszędzie tam, gdzie wierzący okazuje się zwyciężcą².

Nowe jest tu także imię Chrystusa, do którego przypisany zostaje uroczyscie wierny chrześcijanin. Różne są próby określenia, o jakim

¹ Por. M. JOIN-LAMBERT, P. GRELOT, *Jerozolima*, STB, s. 339-342.

² Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 55.

imieniu autor myśli i wskazuje się na κρυος (za Flp 2, 11)¹, czy Λογος (Ap 19, 13)². Raczej jednak nie należy tu pytać o konkretny przydomek Chrystusa, gdyż Jego imię jest nieprzekazywalne i tajemnicze (por. Mdr 14, 21; Sdz 13, 18) i nikt go nie zna oprócz Niego (19, 12). Tak więc chodzi o rzeczywistość – „imię” – którą posiada Jezus jako Zmartwychwstały, ponieważ jest ona nowa w stosunku do tego rodzaju życia, jaki posiadał wcześniej jako człowiek³. Wypisanie tegoż imienia na zwycięzcy oznacza, iż ma on udział w zmartwychwstaniu Pana i owocach nowego życia. Potwierdzeniem dla takiej interpretacji jest fakt, iż w Piśmie Świętym zmiana imienia oznacza przemianę istoty noszącego imię. I jak na początku obecnego świata wszystkie rzeczy otrzymały swe nazwy, tak też zostaną nazwane na nowo w przyszłym świecie⁴. A Chrystus powstał z martwych jako pierwszy (1 Kor 15, 20) i już wkroczył w nową, eschatologiczną rzeczywistość. Tak również jest przewidziana droga dla zwycięzcy, całego Nowego Jeruzalem i całego świata (por. 21, 5). Od strony adresatów listu warto przypomnieć, iż do zmian nazwy byli przyzwyczajeni.

W sumie obietnica dla zwycięzcy składa się z trzech poziomów symbolicznych. Najpierw zwycięzca jest przeznaczony do bycia koniecznym elementem domu Bożego, następnie zagwarantowana zostaje permanencja przebywania w sferze Boga, w końcu przez napisanie imion ostatecznie i najgłębiej określona jest jego przynależność do Boga, do niebieskiego miasta i do Jezusa⁵.

W wersecie 3, 13: „kto ma ucho, niech słuca” jest wyrażeniem typu mądrościowego, oznacza więc nie tyle czynność słuchania, co rozumienia (por. np. Hi 12, 11; 13, 1; Prz 2, 2; 22, 17). Podobny zwrot ma miejsce u synoptyków: „kto ma uszy, niechaj słuca” (Mt 11, 15; 13, 9. 43), czy w innej formie: „kto ma uszy do słuchania, niechaj słuca” (np. Mk 4, 9). W Ewangeliach wezwanie to występuje w kontekście przypowieści i jego celem jest nakłonienie do wysł-

¹ Por. A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 84.

² Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161; E. B. ALLO, dz. cyt., s. 42.

³ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 35.

⁴ Por. W. GRESSMANN, *Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie*, Göttingen 1905, s. 281, cyt. za W. BOUSSET, dz. cyt., s. 230.

⁵ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 34-35.

ku intelektualnego, którego wymaga zrozumienie głoszonego słowa¹. W Apokalipsie wołanie owo jest silniejsze, ponieważ Duch nie przemawia do człowieka w tak bezpośredni i uchwytny sposób, jak czynił to Jezus z Nazaretu.

Forma absolutna πνευμα z rodzajnikiem suponuje, że jest On rzeczywistością znaną adresatom – jest to Duch Święty². W taki sposób πνευμα występuje w Apokalipsie dziewięć razy (siedem razy jako refren listów oraz 14, 13; 22, 17) jako podmiot, którego czynnością jest zawsze mówienie. Na początku każdego listu Chrystus jest tym, który mówi do Kościoła, w końcowym wersecie poleca się słuchać tego, co mówi Duch. Sprzeczność ta jest tylko pozorna, gdyż Jezus po swoim uwielbieniu kontynuuje mówienie do Kościoła wyłącznie za pośrednictwem swego Ducha (por. J 16, 13). To, czego gmina ma słuchać to zatem zawsze słowo Pana, gdyż Duch nie mówi sam od siebie. Możliwe, że chodzi tu o Ducha proroctwa (19, 10), który jest natchnieniem dla niektórych członków wspólnoty eklezjalnej³. Potwierdzeniem takiej interpretacji byłby tekst Dz 21, 12, gdzie prorok Agabos formułę „to mówi” (rozpoczynając każdy list w Apokalipsie; por. 3, 7) łączy z „Duch Święty”. Druga różnica między wersem 3, 13 a 3, 7 polega na przejściu od liczby pojedynczej εκκλησια do mnogiej (Kościoły), czyli do całego świata chrześcijańskiego⁴. Tak więc zadanie wspólnot chrześcijańskich polega na otwarciu się na orędzie wyrażone w symbolicznej formie „pod wpływem Ducha” w całej księdze i jego interpretacja na sposób duchowy⁵. Znamienne jest tu użycie rzeczownika εκκλησια oznaczającego etymologicznie „społeczność wezwanych”, czyli zebranie, zgromadzenie, Kościół⁶. W Septuagincie jest on najczęstszym tłumaczeniem hebrajskiego לקהל i ma znaczenie religijne, kultyczne w przeciwieństwie do jego sensu świeckiego i politycznego w grece kla-

¹ Por. tamże, s. 36.

² W Ap nigdy nie używa się to πνευμα z przymiotnikiem αγιος, jak w innych pismach NT.

³ Por. J. KUDASIEWICZ, *Pneumatologia Apokalipsy* (skrypt), Lublin, s. 156-161.

⁴ Por. W. BOUSSET, dz. cyt., s. 207.

⁵ Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 37-38.

⁶ Por. R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 183.

sycznej¹. Słowo to występuje w Apokalipsie dwadzieścia razy, przy czym brak go w części zasadniczej². „Kościoły” (np. 3, 13) oznaczają w księdze konkretne wspólnoty żyjące w określonych miejscach³, z których autor Apokalipsy wymienia siedem znajdujących się w Azji prokonsularnej i do których się pisemnie zwraca.

PODSUMOWANIE

Chrystus, centralna postać Listu, ukazany został jako Bóg święty, wierny i mający władzę. Do Niego należy wszelka inicjatywa. On jest tym, który panuje również nad historią i tym, który nieustannie przychodzi. Przede wszystkim jednak, podobnie jak w całej księdze, Jezus przedstawiony jest w ścisłym związku z Kościołem, który w całej swej egzystencji zależy od Niego. Chrystus zna swój Kościół, działa w nim, a także – za pośrednictwem proroka – mówi do niego. Wspólnota zgromadzona jest przez Jezusa, jest Jego Oblubienicą, otrzymuje życie od Tego, który jest święty i jest bezpieczna, bo jest miłowana przez Prawdomównego-wiernego swoim przyrzeczeniem. Dzięki temu sama gmina może być Panu wierna i skutecznie głosić Jego zbawienie tym, którzy są od Niego daleko. Chwalona jest za swą pokorę i wytrwałość, które to cnoty ma nadal praktykować, by zostać nagrodzona wieńcem. Z kolei każdy chrześcijanin wezwany jest do walki, by w jego życiu panowało Królestwo Boga, którego pełnię otrzyma w Nowym Jeruzalem. Duch przedstawiony został w swej funkcji profetycznej; umożliwia On przekaz orędzia oraz zapewnia jego zrozumienie. Poza tym jest On twórcą jedności między Chrystusem a Kościołem, będąc z jednej strony głosem i obecnością Pana, a z drugiej duszą Kościoła i Tym, który wraz z nim się modli. Zatem obok wytrwałości drugim ważnym pouczeniem parenetycznym jest: słuchać Ducha mówiącego do Kościołów.

W sumie perykopa, a wraz z nią cała księga, ukazuje się jako słowo nadziei, nadziei mimo trudów i przeszkód wewnętrznych i zew-

¹ Septuaginta tłumaczy także *קרק* przez *συναγωγή*, które także występuje w badanym tekście (3, 9). Por. P. TERNANT, *Kościół*, STB, s. 383.

² Występuje cztery razy w rozdziale 1, piętnaście razy w Ap 2-3 i jeden raz w 22, 16.

³ Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 18.

nętrnych, nadziei dla Kościoła powszechnego wszystkich czasów i miejsc. Jest to słowo Pana, które jest żywe i prawdziwe, które pociesza i daje moc do wytrwania, a słyszalne jest przez tych, którzy mają ucho wyczulone na głos Ducha.

Lublin

BEATA DUDEK

Marek Micherdziński

O MOŻLIWOŚCI TRYNITARNEJ INTERPRETACJI FORMUŁY USTANOWIENIA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO RDZ 2, 24

Xavier Lacroix w konferencji wygłoszonej 22 września 2000 r. podczas obrad IX Międzynarodowego Zgromadzenia Equipes Notre Dame w Santiago de Compostella na temat „Małżeństwo obrazem Trójcy Świętej” zwrócił uwagę na fakt zbyt pochopnego dokonywania analogii między rzeczywistością Trójcy Świętej a przymierzem małżeńskim:

„Objawienie i duchowe doświadczenie pozwalają nam rozpoznać, że między życiem Trójcy Świętej i przymierzem małżeńskim istnieje nie tylko analogia, lecz można mówić o prawdziwym uczestnictwie. Należy oczywiście wystrzegać się naiwnej i zbyt bezpośredniej transpozycji (przełożenia) rzeczywistości i realiów życia małżeńskiego na życie Trójcy Świętej, i odwrotnie. Triada Ojciec-Syn-Duch nie jest absolutnie triadą ojciec-matka-dziecko. [...] Najpierw trzeba zawsze mieć świadomość odmienności Boga, radykalnej różnicy, jaka istnieje między Bogiem i wszystkimi naszymi wyobrażeniami o Nim”¹.

Wypowiedź ta przypomina o nadrzędności rzeczywistości nadprzyrodzonej nad tym, co my potrafimy o niej powiedzieć. Bowiem to w naszej rzeczywistości mamy odkrywać przejawy nadprzyrodzoności, gdyż to „ziemskie nasiona posiadają jakiś obraz i ideę w rze-

¹ X. LACROIX, *Powróż potrójny niełatwo się zerwie*, [w:] IX Międzynarodowe Zgromadzenie Equipes Notre Dame, *Małżeństwo obrazem Trójcy Świętej*, przeł. zb., red. D. Franków, Kraków 2001, s. 33.