

O. Augustyn Jankowski OSB

TRANSCENDENCJA CHRYSYDUSA WEDŁUG APOKALIPSY JANOWEJ

Powyższy tytuł, z konieczności skrótowy, zapowiada wykazanie boskiej godności Jezusa Chrystusa na podstawie tekstów ostatniej księgi Nowego Testamentu. Chodzi zatem tylko o jedną tezę bogatej i oryginalnej chrystologii Apokalipsy. Tezę tę na ogół przyjmują komentatorzy, ale — jak się zdaje — ją uwydatniają opracowania teologii tej księgi za mało, gdyż przeważnie tylko systematyzują dane ustalone przez poprzedników, nie wyszukując wszystkich możliwych tekstów na ten temat i nie dostrzegają nowych sformułowań tej tezy oraz jej powiązań trynitarnych¹. Tymczasem sprawa transcendencji Chrystusa według Ap z paru względów zasługuje na podkreślenie. Specjalistów winna zainteresować argumentacja autora Ap w tej sprawie wyraźniej uzupełniająca dane pozostałych pism NT, także Janowych. Warto też prześledzić trajektorie, jaką odbyły ostateczne sformułowania tej tezy chrystologicznej. Nawiązuje ona bowiem tak do głosów prorockich ST, jak i do danych pozakanonicznej apokalipsyki judaizmu, coraz częściej ostatnio omawianej². Badania te ustaliły, że to dzieło Janowe, przynależące od stro-

¹ Wyjątkiem pod tym względem jest monografia: R. Bauckham, *Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), Cambridge (1993), w której cały rozdział (54—65) jest poświęcony tożsamości Jezusa Chrystusa z Bogiem. Porusza on też implikacje trynitarne.

² Po dziele H. H. Rowley, *The Relevance of the Apocalipsis*, London⁸ 1962, które doczekało się tłumaczeń na inne języki, z większych inicjatyw należy wymienić Kongres w Tuluzie w roku 1975, zorganizowany przez Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (= AC FEB), którego wyniki zawiera praca zbiorowa 15 autorów: *Apocalypses et théologie de l'espérance* (LD 95), Paris 1977. W tymże roku ukazuje się wyczerpujący artykuł informacyjny: J. Coppens, *L'Apocalyphtique. Son dossier. Ses critères. Ses éléments constitutifs. Sa portée néotestamentaire*, w: *ETHL* 53, 1 (April 1977) 1—23. Krótco potem rok 1979 przynosi niemal jednoczesne dwa spotkania specjalistów: International Colloquium on Apocalypticism w Uppsali, którego wyniki wyszły drukiem w Tübingen 1983 (red. D. Hellholm), oraz XXX Sesja Colloquium Biblicum Lovaniense, której akta (prace 27 autorów w 3 językach), opublikował jako redaktor J. Lambrecht, *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyphtique dans le Nouveau Testament* (BETL — 53), Gembloux — Leuven (1980), gdzie stan badań nad Ap referuje U. Vanni, 21—46. Temu zagadnieniu zostały poświęcone w roku 1986 numery specjalne: *Semeia* oraz *Interpretation*. Osiągnięcia jednak w tym zakresie metody historyczno-krytycznej bywają oceniane sceptycznie: E. Schüssler Fiorenza, w: E. J. Epp — G. W. MacRae, *The New Testament and its Modern Interpretation*, Philadelphia — Atlanta 1989, 416.

ny formy do apokaliptyki żydowskiej, przekracza ją jako prorocstwo i jakby dalszy ciąg Ewangelii. Są też względy duszpasterskie. Z Rzymu, po Synodzie Biskupów, ostatnio odbytym, wyszło wskazanie, by głosić nie tylko wartości chrześcijańskie, ale — i to przede wszystkim — samego Chrystusa. Apokaliptyczny zaś Chrystus często nam się ukazuje dziś w czytaniach mszalnych. Kręgi biblijne i młodzi uczestnicy oaz chętnie dziś sięgają po wszystkie księgi Pisma świętego, nie stroniąc od Apokalipsy. Z drugiej strony — „Świadkowie Jehowy”, którzy — jak wiadomo — po ariańsku zaprzeczają bóstwu Chrystusa, a jednocześnie z zapałem komentują Apokalipsę. Inteligentniejszym spośród nich łatwo można wykazać na podstawie tej ulubionej przez nich księgi, że się mylą w tej swojej negacji boskiej rangi Chrystusa, i Trójcy.

Chrystologia Ap ma swoistą fakturę, uwarunkowaną gatunkiem literackim tej książki. Podręcznikowe określenie „księga apokaliptyczno-prorocka” jest nie wystarczające. Prolog³ bowiem jej mówi nieco więcej:

„Objawienie Jezusa Chrystusa,
które dał Mu Bóg,
aby ukazać swym sługom, co musi się stać niebawem,
i co On wysławszy swojego anioła,
oznajmił przez niego za pomocą znaków
słudze swojemu Janowi.
Ten poświadcza, że słowem Bożym i świadectwem Jezusa
jest wszystko, co widział.
Błogosławiony, który odczytuje,
i ci, którzy słuchają słów Proroctwa,
a strzegą tego, co w nim napisane,
bo chwila jest bliska” (Ap 1,1—3).

Jak widać, trzy terminy, rzeczowniki wyrażające czynności oraz ich trwały skutek, określają tę księgę *'apokálypsis*, *martyria*, *profeteja*. Są to czynności kolejno: boska, anielska i ludzka. O nich więcej powie epilog tej księgi, który jest odpowiednikiem prologu⁴, znacznie rozwiniętym i udramatyzowanym (Ap 22,6—20). Każde z tych trzech pojęć można wprawdzie znaleźć w pozostałych księgach NT, ale nigdzie nie występuje takie ich łączne zestawienie dla określenia charakteru jednej księgi. Odpowiednio do tego Apokalipsa wraz ze swą chrystologią jest dla wierzącego wpierw jakby dyktandem chwalebne go Chrystusa, zanim się stała dziełem pisanym przez tego

³ Spośród kilku określeń spotykanych w komentarzach termin prolog najtrafniej oddaje treść i genezę całego dzieła. Por. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, (Brescia² 1980), 107—109. Natomiast Ap 1,4—8 oddajemy terminem klasycznym p r e s k r y p t.

⁴ Szczegółowo to wykazał U. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., 109—115.

sekretarza, którym jest Jan. Kto to jest? Czy to według najstarszej tradycji jest Jan, apostoł i ewangelista, jak utrzymuje dziś jeszcze część egzegetów (D. Mollat, V. Taylor, Ph. Menoud), i ja również, czy też wysuwany już w starożytności Jan Prezbiter, czy inny chrześcijański prorok, żyjący w czasach od Wespazjana do Domicyjana⁵, nie ma większego znaczenia dla chrystologii Ap jako swoiestego dyktanda. Nadto wypowiedzi Ap na omawiany temat są tak jednoznaczne, że nie dopuszczają już większych odchyień w interpretacji sensu. Dlatego to — mimo że kwestia autorstwa pozostaje jeszcze nie rozstrzygnięta a badania szczegółowe według metody historyczno-krytycznej wciąż jeszcze są kontrowersyjne — ten punkt chrystologii można uważać za osiągnięcie trwałe, które nie będzie podlegać większym odchyleniom. A zatem trawestując znaną myśl Pascala na temat Biblii, można o chrystologii Ap powiedzieć: „Chrystus mówi dobrze o Chrystusie”.

Chrystologia Ap będąc szczególnie skondensowaną i wypracowaną⁶ syntezą chrzcijańską soteriologii i eschatologii, ukazuje najpełniej działanie Chrystusa w obecnym eonie zbawczego planu, w eonie, którego biegunami są „już” i „jeszcze nie”. Księga Ap o wciąż żywo debatowanej strukturze⁷ ukazuje zwarty obraz: Chrystus — to Odkupiciel, Król i Sędzia, chwalebny i triumfujący Kyrios zapowiadający swoją paruzję, ku której zmierzają dzieje ludzkości i świata. Obraz ten można by nazwać — posługując się określeniem rozwiniętej już dogmatyki — wybitnie teandrycznym. Z tej syntezy interesuje nas pierwiastek boski.

W chrystologii NT operuje się zazwyczaj tytułami Chrystusa. Ta jednak metoda w zastosowaniu do danych Ap nie daje pełnego obrazu. Same bowiem rzeczowniki nie wystarczą. Wiele cennych danych Ap ukazuje się w funkcjach Chrystusa, wyrażanych tylko czasownikami (tak np. jest z Jego władzą sędziowską) w ruchomych

⁵ Takie ramy czasowe są powszechnie przyjmowane także w nowszych opracowaniach. Pogląd raczej odosobniony, że w Ap, starszej od Ewangelii, to Jan Chrzcziciel otrzymuje objawienie, a jego uczeń i szkoła dalej je rozwija wykorzystując głównie apokaliptykę żydowską, reprezentuje J. Massyngberde Ford, *Revelation, Introduction, Translation and Commentary* (AB 38), Garden City, NY 1975. Po krytycznych recenzjach: O. Böcher, ThZ 102 (1977) 654—656; U. Vanni, Bib 60 (1979) 449—450, zdarzają jeszcze w Stanach Zjednoczonych zwolennicy tego poglądu, co mogłem stwierdzić w osobistej rozmowie z jednym z nich. Ale cokolwiek by jeszcze mogły dostarczyć badania źródeł pisanych Ap, nie ulega wątpliwości, że obecny jej całokształt — to „...eine legitime Ausprägung des Evangeliums, die in die Reihe der grossen apostolischen und nachapostolischen Zeugnisse des NT mit eingehört”. J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK — 18), Zürich 1987, 10.

⁶ „...particolarmente ricca e approfondita, una delle più elaborate nel NT” określa U. Vanni, w: *Messaggio della salvezza*, Torino 1978, VIII, 388n.

⁷ Por. U. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., VII. 257—311.

obrazach. Tytuły więc i obrazy ukazują się w trzech działach chrystologii Ap, którymi są zwięzłe dane o ziemskim dziele Jezusa Chrystusa, Jego działanie w eonie obecnym i finał — paruzja u progu wieczności⁸.

Zacznijmy więc od tytułów, które zachodzą bądź w samookreśleniach chwalebego Chrystusa, bądź w doksologiach ku Niemu skierowanych. Uzupełnimy je następnie wyraźnie boskimi Jego czynnościami. Zachowamy przy tym kolejność podyktowaną częstością występowania poszczególnych określeń.

ALFA I OMEGA — PIERWSZY I OSTATNI

Apokalipsa Janowa nie posługuje się ani razu słowem „Bóg” w odniesieniu do Chrystusa, gdyż zgodnie z tendencją większości ksiąg Nowego Testamentu słowo „Bóg” rezerwuje dla Boga Ojca. Natomiast przenosi ona na Chrystusa jednoznaczne w Starym Testamencie określenia transcendencji samego Jahwe, określenia bądź dosłownie przytoczone bądź prawidłowo wysnute z tekstów prorockich.

Na zakończenie adresu⁹ Listów „do Siedmiu Kościołów, które są w Azji” (Ap 1,4), czytamy następujące samookreślenie Boga:

„Jam jest Alfa i Omega, mówi Pan Bóg,
Który jest, Który był i Który przychodzi,
Wszchemogący” (1,8)

Natomiast pod koniec księgi, w epilogu, który jest dialogiem liturgicznym¹⁰, pierwsze z powyższych słów wypowiada o sobie chwalebny Chrystus, z rozszerzeniem tekstu:

„Jam jest Alfa i Omega,
Pierwszy i Ostatni,
Początek i Koniec” (22,13).

Już to stanowi dowód przypisania Chrystusowi cech boskich. Ale właśnie to rozszerzenie o dwa synonimiczne wyrażenia: „Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”, zachodzące jeszcze dwa razy w księdze, pozwoli na teologiczne pogłębienie tej wypowiedzi. Mianowicie oba przytoczone miejsca razem z dwoma pozostałymi tworzą chiazm według schematu: A — B — A' — B'¹¹:

1,8 Jam jest Alfa i Omega — mówi Bóg na końcu prologu w kontekście zapowiedzianej paruzji,

⁸ Por. A. Jankowski, *Chrystus Apokalipsy św. Jana*, w: *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, 89.

⁹ W adresie tym „dialog liturgiczny” upatruje U. Vanni, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4—8*, w: *Bib 57* (1976) 453—467.

¹⁰ Por. A. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., 111.

¹¹ Por. R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 26.57n.

1,17 Jam jest Pierwszy i Ostatni — mówi Chrystus na początku wizji wstępnej w kontekście tytułu „Żyjący”,
 21,6 Jam jest Alfa i Omega, Początek i Koniec — mówi Bóg na zakończenie wszystkich wizji w kontekście obietnicy „życia”,
 22,13 Jam jest Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec — mówi Chrystus na początku epilogu, w kontekście „przyjścia”.

Wszystkie cztery samookreślenia — mómo różnic brzmienia — orzekają jedno i to samo. Pierwsza bowiem i ostatnia litera alfabetu greckiego mówi dokładnie to samo, co biegunowo przeciwne pojęcia „Początek i Koniec” oraz druga para przeciwieństwa: „Pierwszy i Ostatni”. Inspiracji dla użycia tych określeń tutaj przy pomocy greckich liter należy szukać w tekstach Deutero-Izajasza, które stwierdzają izraelski bezwzględny monoteizm: „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza Mną Boga” (Iz 44,6) oraz: „Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni” (48,12). Nieco inaczej, ale równoznacznie wyrażają to dwa inne teksty: „Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę” (41,4) oraz „...tylko Ja istnieję, Boga utworzonego przede Mną nie było ani po Mnie nie będzie” (43,10), które uwyrażniają wieczne istnienie Boga. Z kolei zastosowanie przez Jana greckich liter A i \Omega w roli symbolu początku i końca ma odpowiednik u rabinów w postaci Alef i Taw¹². Na wybór tych liter mogła wpłynąć — poza analogiami hellenistycznymi — także transliteracja imienn JHWH w postaci IAΩ, znana z papirusów magicznych¹³. Słowa „Początek i Koniec” oznaczały wieczność Boga także w filozofii greckiej, u orfików i Platona, co przejęli żydowscy pisarze Józef Flawiusz i Filon z Aleksandrii¹⁴.

Dwa powyższe Boże samokreślenia spełniają zamierzoną rolę w kompozycji księgi. Pierwszy bowiem tekst (1,8) zapowiada działanie odwiecznego Boga — w czasie aż do paruzji, drugie zaś zamyka objawienie przyszłości za pomocą wizji — obietnicą wiekuistego życia. Jednobrzmiące lub równoznaczne dwie autodeklaracje Chrystusa odpowiednio, na zasadzie chiazmu, podejmują temat życia i temat przyjścia — paruzji.

Pierwsza autodeklaracja Chrystusa zachodzi w wizji wstępnej (Ap 1,12—20), gdy ukazuje się On Janowi jako „podobny do Syna Czło-

¹² Przy tym środkowa litera, MEM, między nimi umieszczona, pozwala odczytać całość jako *'emet* (= „prawda”). Por. Billerbeck III, 789. W naszym wypadku byłaby to uzupełniająca „początek i koniec” idea trwania, której przejawem są Boże rządy nad światem. Wówczas termin *Pantokrátos* jako boski tytuł miałby oddawać „actual control over all things”. R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 30.

¹³ Tak przy założeniu, że tetragrammaton należy czytać: JAHΩ według brzmienia papirusu magicznego z Hadrumetum, który cytuje R. Bauckham, tamże 282.

¹⁴ Por. R. Kittel, $\text{A}\Omega$, w: ThWNT I, 1—3. W Ap należy się liczyć z pośrednictwem ze strony literatury palestyńskiej jako rodzimej.

wiecznego”, a więc człowiek, nadto przedstawiony jako Król i Arcykapłan, o czym mówi złoty pas na piersiach, symbol prawidłowo odczytany przez najstarszą tradycję, począwszy od św. Ireneusza. Jednakże ta sama postać wykazuje cechy boskie: „włosy białe jak wełna” ma Przedwieczny u Daniela (7,9), dalej „oczy jak płomień ognia” nawiązują do licznych teofanii starotestamentowych, począwszy od krzaku ognistego z Księgi Wyjścia (3,2—5). Chrystusowe „oczy jak płomień ognia” znajdują się jeszcze w preskrypcie Listu do Kościoła w Tiatyrze (2,18) jako atrybut jednorazowego tytułu „Syn Boży”. Uchodzi on u większości komentatorów za tytuł tylko mesjański, na co naprowadza ich trzecie zastosowanie takich oczu w obrazie walczącego Słowa Bożego (19,15), gdzie jest aluzja do „rózgi żelaznej” z mesjańskiego Psalmu 2,9. Tymczasem jeśli się uwzględni to, że Apokalipsa mówi pięciokrotnie o Bogu jako Ojcu Chrystusa (1,6;2,28; 3,5,21; 14,1), a nigdy o Ojcu wiernych, a w tych pięciu tekstach nie zawsze zachodzi podtekst psalmów mesjańskich, trzeba tytuł „Syna Bożego” uznać za wyraz transcendencji Chrystusa — podobnie jak w pozostałych pismach Janowych. Uzasadnieniem jest tutaj cecha wszechwiedzy. Z drugiej strony potwierdzeniem ujęcia nie tylko mesjańskiego tytułu „Syn Boży”, jest użycie określenia „Bóg mój” (3,2.12), jak w Janowej Ewangelii (J 20,17). Mówi ono o wzajemnej przynależności wewnętrznej¹⁵.

Wracając do wizji wstępnej, „głos Jego jak głos wielu wód” (1, 15) bierze początek również z teofanii u Ezechiela (1,24; 43,2). Wprawdzie u Daniela Syn Człowieczy jest już istotą nadziemską, skoro ukazuje się na obłokach i podchodzi do Przedwiecznego, ale tam jeszcze nie ma on cech samego Przedwiecznego, jak jest tutaj. Dlatego nie ma powodu ograniczania sensu Jego wypowiedzi „Jam jest Pierwszy i Ostatni” do spełnienia zadania Mesjasza czy też od początku i końca Kościoła, jak chcą niektórzy komentatorzy. Wprawdzie u rabinów Mesjasz otrzymuje niekiedy miano „Pierwszego (*rišôn*), na podstawie proroctwa Deutero-Izajasza o Cyrusie (Iz 41,27), tym niemniej poza dane starotestamentowe o Mesjaszu wykraczają omówione już elementy teofanijne oraz dodane określenie „Żyjący na wieki wieków”, które u tychże rabinów w ślad za tekstami Danielowymi (4,31; 12,7) oznacza tylko Boga¹⁶. Do Boga również stosuje to określenie parokrotnie Apokalipsa (4,9n; 10,6; 15,7). Doniosłości soteryjnej zmartwychwstania Chrystusa bynajmniej nie pomniejsza ten tytuł stojący obok słów „byłem umarły”, a raczej ją poszerza, jak to zobaczymy.

Kontekst ściśle eschatologiczny drugiej wypowiedzi Chrystusa, tej z epilogu (22,13), mianowicie otwarcie przez Niego jako Sędziego

¹⁵ „...esprime il rapporto di appartenenza reciproca, reale e affettiva, che intercorre tra Cristo e Dio”. U. Vanni, *Messaggio della salvezza*, dz. cyt., VIII, 388.

¹⁶ Por. Billerbeck III, 790.

bram wieczności, sugerują, że „Początek i Koniec” oznaczają coś więcej niż preegzystencję i wieczność. Chrystus bowiem tu jest Panem stworzenia, jego kresem osobowym¹⁷, skoro termin *télos* mówi również o celowym dopełnieniu, „jak to jest w Pawłowym określeniu: „kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4).

Wziąwszy pod uwagę chiastyczny układ obu omawianych auto-deklaracji Boga i Chrystusa, można wysnuć wniosek, że do Chrystusa, można wysnuć wniosek, że do Chrystusa jako równego Bogu Ojcu zostały tu odniesione dane tak eschatologii, jak i protologii. Na protologiczne bowiem wnioski odnośnie do Chrystusa naprowadza raz tylko użyty w Apokalipsie tytuł „Początek stworzenia Bożego” (3,14). Tak się przedstawia sam Chrystus w preskrypcie Listu do Kościoła w Laodycei. Wyraz „początek” (*arché*) mówi tu więcej niż inspirujący go tytuł Mądrości Bożej „początek drogi Jahwe” z Prz 8,22. Laodycejska wspólnota za czasów Pawłowych miała obowiązek odczytać List do Kolosan (Kol 4,16) z jego hymnem chrystologicznym o prymacie kosmicznym Chrystusa. W nim protologia jest zawarta w słowach: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przede wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie... On jest początkiem” (Kol 1,15—18). Tekst ten, również inspirowany przez określenia Mądrości Bożej z ksiąg dydaktycznych Starego Testamentu, więcej od nich przypisuje Chrystusowi, podobnie jak to stwierdzają na ten temat Prolog Janowy o Słowie (J 1,1—3), prolog Listu do Hebrajczyków (1,1—3) oraz wcześniejsze Pawłowe zdanie: „Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Skoro zaś tytuł Chrystusa „Pierworodny spośród umarłych” (Kol 1,18) zachodzi także w Ap 1,5, zatem i terminowi *arché* z tego listu z jego odcieniem znaczeniowym zasady nadającej sens całości wszechświata trzeba przyznać wpływ na znaczenie „Początku” jako apokaliptycznego tytułu Chrystusa. Z tym, że w Apokalipsie kontekst sugeruje znaczenie Osoby, w której dokona się także powrót do Boga nie tylko ludzkości, lecz całego świata. Z tego wynika, że jest nie do przyjęcia taka chrystologia adopejanistyczna, w której boski status Jezusa Chrystusa byłby osiągnięty dopiero przez Jego zmartwychwstanie. A jednocześnie trzeba podkreślić, że apokaliptyczny Chrystus nie jest innym obok Ojca Bogiem, co wyklucza aluzja do tekstów izajańskich wyżej cytowanych (głównie: Iz 44,6)¹⁸, lecz jest Bogiem razem z Ojcem. Tak samo razem z Ojcem jest On źródłem życia¹⁹, co jest tak typ-

¹⁷ Pogląd, który wypowiadają W. Michelis, *prōtōs* w: ThWNT VI, 867n oraz G. Dellling, *télos*, w: ThWNT VIII, 56, w ten sposób koryguje i uzupełnia A. König, *The Eclipse of Christ in Eschatology. Toward a Christ-Centered Approach*, Gran Rapids — London (1989), 25. 30n.

¹⁸ Por. R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 58.

¹⁹ „Gesù è come Dio «il Vivente»”. A. Lancellotti, *Cristologia dell' Apocalisse*, w: *L'Apocalisse*, Brescia (1967), 53.

we dla teologii Janowej. Kerygmat *Dziejów Apostolskich* i Listów Pawłowych woli mówić o wskrzeszeniu Jezusa przez Boga, posługując się czasownikiem *éγειρό*, dla zrozumiałych względów apologetycznych. Jan zaś ma już ten etap za sobą. I tak w Apokalipsie „zmartwychwstanie” (*anástasis*) i słowo „ożyć” (*édzesan*) odnosi się tylko do wiernych (20,5), z ważnym dodatkiem, że „z Chrystusem ożyli”. Natomiast Chrystus rozporządza „księgą życia” (3,5; 13,8). W obrazie zaś Miasta Jeruzalem „woda życia” i „drzewo życia” pozostają ze sobą w relacji przyczyny i skutku, a jest tak dlatego, że ta woda wypływa „z tronu Boga i Baranka” (22,1n), tego Baranka, który już przedtem wiódł orszak swoich wiernych „do źródeł wód życia” (7,16n). Te wszystkie powiązania pogłębiają w Apokalipsie sens zmartwychwstania Chrystusa.

BOSKIE ATRYBUTY BARANKA

Niektóre wypowiedzi o Chrystusie-Baranku już wyżej zostały przytoczone jako kojarzące się z pierwszym tematem — wieczności Chrystusa. Teraz przechodzimy do szczegółowego omówienia tego zagadkowego *appellativum* Chrystusa, jakim jest właśnie „Baranek”. Mowa jest o Nim wielokrotnie w głównym zrębie księgi (4,1 — 22,5), przy tym występuje ono tam bez jakiegokolwiek przydawki, w przeciwieństwie do „Baranka Bożego” (J 1,29.36), jako typowe określenie dla gatunku apokaliptycznego. Jest to bowiem takiego rodzaju obraz ruchomy, jakimi były w Księdze Daniela (rozd. 7 i 8) najpierw cztery fantastyczne Bestie, a potem Baran i Kozioł²⁰. Tam te sześć symbolów jest na usługach swoistej teologii dziejów Ludu Bożego. Natomiast tutaj horyzont się poszerza: Baranek — to Odkupiciel i Pan dziejów nie tylko Kościoła, lecz całej ludzkości, całego świata. Pełny sens tego obrazu apokaliptycznego da się odczytać na podstawie szeregu scen barwnych i ruchomych. Przy tym tak odczytane dane chrystologiczne, zawarte tak w wypowiedziach, jak w funkcjach, wykonywanych przez Baranka, są o wiele bogatsze, niż te zawarte w równoległych tekstach Nowego Testamentu.

Znaczące już jest to, że *appellativum* Baranek występuje w Apokalipsie 28 razy, tzn. 4×7 . Jak wszystkie liczby w tym gatunku literackim, tak te wskazują na zwycięstwo Chrystusa pełne (7) i o zakresie kosmicznym (4)²¹. Racją tego okaże się wszechmoc.

²⁰ Por. J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris (Tournai — Rome — New York 1965), 20.

²¹ Liczba siedem, uznawana w starożytności za świętą i doskonałą, dominuje w Ap, gdzie jest siedem świeczników, Kościołów z ich aniołami, rogów, oczu, pieczęci, trąb i czasz a także makaryzmów, co trafnie uwydatnił S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy* (Attende lectioni — 17), Katowice 1992, 17—21. Siódemka oznacza doskonałą pełnię

Atrybuty boskie Baranka ukazują już w wizji wstępnej, i to mimo wyraźnych śladów śmierci i zmartwychwstania:

„Ujrzałem... stojącego Baranka,
jakby zabitego,
a miał siedm rogów i siedmioro oczu,
którymi jest Siedem Duchów Boga, wysłanych na całą ziemię”
(Ap 5,6).

Owe „rogi” i „oczy” w symbolicznej liczbie siedmiu wyrażają pełnię mocy i pełnię władzy, a więc wszechmoc i wszechwiedzę²². Baranek zatem otwierający pieczęcie nie tylko dziejom nadaje sens, ale wręcz nimi kieruje, tak iż wszystko w końcu zmierza do Jego paruzji. „Siedem Duchów tutaj — to nie aniołowie, jak chce część egzegetów, lecz *Spiritus septiformis*. A to wynika z miejsca, jakie otrzymuje Siedem Duchów w innych tekstach Apokalipsy. I tak w adresie i błogosławieństwie wstępnym (1,4) Siedem Duchów jest wymienionych między Bogiem a Chrystusem. Podobnie Siedem Duchów w symbolu siedmiu lamp ognistych przed tronem Boga (4,5) znajduje się między Nim a Barankiem, który z kolei podchodzi do Zasiadającego na tronie. Ten sposób łączenia Boga i Baranka w Apokalipsie wraz z określeniem „Siedem Duchów wysłanych na całą ziemię”, jak w Ewangeli Janowej Ojciec i Syn wysyłają Ducha Parakleta (J 14,26; 15,26; 16,7) naprowadza, jak ta Ewangelia, na wnioski trynitarne. Na tego rodzaju połączenie jest też w Apokalipsie argument *a contrario*: Ojcu, Chrystusowi i Duchowi przeciwstawia się piekielna trójca — Smok, Bestia Pierwsza i Bestia Druga czyli Fałszywy Prorok²³ — ze swostą parodią takiego kolejnego posłannictwa, jakie znamy z Janowej Ewangelii. Wprawdzie Nowy Testament jeszcze nie zawiera słów „Trójca” czy „Osoba” boska, które się znajdują w późniejszych orzeczeniach Magisterium Kościoła, tym niemniej teksty Apokalipsy suponują takie relacje w Bogu, które z czasem wykryszają się w nauczaniu Kościoła przy zastosowaniu pojęć filozoficznych²⁴.

Dalej o boskiej ogdności Baranka świadczą formy kultu, jaki Mu oddają niebianie i Kościół. Kult, jaki najpierw oddają miriady

i całość Bożego działania (por. K. H. Rengstorf, *eptá*, w: ThWNT 2, 623—631). Cztery strony świata wskazują symbolicznie na jakiś zasięg kosmiczny, powszechny (por. H. Balz, *téssares*, w: ThWNT VIII, 133n). Szeroko komentuje liczbę 28 R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 66n.

²² „L'Agneau égorgé ... avec tous les attributs de la toute-puissance et de l'omniscience”. H. Schlier, *Essais sur le NT* (LD 46), Paris 1968, 345.

²³ Por. 12,9; 13,2.11; 16,13; 19,20; 20,10.

²⁴ Por. V. Taylor, *The Person of Christ in NT Teaching*, London — New York 1966, 141m.248.258; R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 24, 164.

anielskie Bogu, „Zasiadającemu na tronie, Żyjącemu na wieki” (4,10; 19,4), przysługuje również Barankowi (5,8,13), i to razem z Bogiem. Wyrazem tego kultu jest adoracyjny gest padania na twarz (5,8) z identycznymi słowami doksolologii: „Baranek zabity jest godzien wziąć potęgę i bogactwo, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę i błogosławieństwo” (5,12). W tej, znów symbolicznej, siódemce atrybutów, powtórzone zostały te, które wyliczył król Dawid w swojej doksolologii wypowiedzianej wobec Jahwe (1 Krn 29,11n), a w Apokalipsie przedtem wypowiedział wobec Boga chór dwudziestu czterech starców (4,11). Echa tej doksolologii, w skrócie, zabrzmiały już w adresie księgi jako skierowane do Chrystusa Odkupiciela (1,6). Boga zaś z Barankiem łączy aklamacja nieprzeliczonego tłumu wybranych: „Zbawienie u Boga naszego, Zasiadającego na tronie i u Baranka” (7,10). Argument wysnuty ze wspólnego kultu Boga i Baranka otrzymuje dodatkowe potwierdzenie stąd, że w Apokalipsie wszelkie bałwochwalstwo jest największym grzechem „mieszkańców ziemi”, a nadto dwukrotnie anioł nie pozwala na to, by Jan oddał mu boski pokłon (19,10; 22,9).

Nadto obrazowym wyrazem kultu Boga jest Jego tron w niebie, znany już z ksiąg Starego Testamentu (1 Krl 22,19; Ez 1,26), a często występujący w apokryfach gatunku apokaliptycznego. W niebie otwartym dla wizji widzi Jan tron Boga, a „pośród niego” — Baranka (5,6). Ten sam tron w wizji końcowej Świętego Miasta Jeruzalem okaże się wspólnym tronem Boga i Baranka (22,1,3). Chrystus bowiem na nim zasiadł z Ojcem jako zwycięzca, jak to sam stwierdza pod koniec Listu do Kościoła w Laodycei (3,21), gdzie zachodzi wyraźna aluzja do mesjańskiego Ps 110,1. Tak więc Chrystus dzieli z Ojcem potęgę i chwałę²⁵. Obraz ze wspomnianej wizji Jeruzalem zawiera jeszcze jeden ważny element: „rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka” (22,1). Jeśli w niej — z Ojcami Kościoła i wielu komentatorami włącznie do piszących w tym stuleciu — uznamy symbol Ducha Świętego, *qui a Patre Filioque procedit*, możemy również ten tekst zaliczyć do podstaw dla wniosków trynitarnych.

Do kultu starotestamentowego trzeba zaliczyć też należne Bogu pierwociny. Przenośne ich znaczenie zna już Nowy Testament. W Apokalipsie wspólnym dla Boga i Baranka pierwocinami są „wykupieni z ziemi” (14,3n) w liczbie 144.000 — symbol świętości Kościoła.

Uzasadnieniem dla dziejowego zwycięstwa Baranka nad wrogami jest w Apokalipsie nowy, wyłącznie boski, tytuł w Piśmie świętym²⁶:

²⁵ Por. L. Sabourin, *Christology. Basic Texts in Focus*, Alba House — New York (1984), 169.

²⁶ Pwt 10,17; Ps 136,3; 2 Mch 13,4; por. też Dn 2,47; 1 Tm 6,15. Teksty NT są być może echem aklamacji liturgicznych przejętych przez pierwotny Kościół z kultu synagogałnego.

„Pan panów i Król królów” wraz z synonimem skrótowym: „Władca królów ziemi” (Ap 1,5). Pierwszy tytuł zachodzi dwukrotnie, jedynie ze zmianą kolejności słów. Podmiotem za pierwszym razem jest Baranek (17,14), za drugim — Chrystus nazwany „Słowem Boga” (19,11—16). Pozostawiając na boku kwestię genezy tego dubletu biblijnego²⁷, wystarczy stwierdzić, że wspólny obu opisom walki dziejowej chwalebne go Chrystusa tytuł jest tytułem samego Jahwe, z pożyczonym częściowo z Pwt 10,17 a częściowo z Dn 4,37 (LXX)²⁸. W drugim opisie zwycięskie Słowo Boga realizuje słowa mesjańskiego Ps 2,9 o rządzeniu narodami „różgą żelazną”. Tytuł *kýrios*, który — jak wiadomo — odnosi się do Jezusa Chrystusa w wielu tekstach Nowego Testamentu, a ma w nich niejeden odcień znaczeniowy, tu w omawianym określeniu „Pan panów” jest równoznaczny ze słowem *Theós*.²⁹

Bogatszemu w szczegóły drugiemu obrazowi warto poświęcić uwagę ze względu na to, jak w nim Mesjasz ujawnia cechy również boskie. Samo imię „Słowo Boga” kojarzy się camorzutnie z Logosem Janowego Prologu i ze „słowem życia” z równie Janowego Pierwszego Listu (1 J 1,1), choć sam obraz walki ma inspiracje starotestamentowe³⁰. Do znamion boskich tego zwycięskiego Jeźdźca należy zaliczyć oprócz już omówionych oczu „jak płomień ognia” ten element opisu: „ma wypisane imię, którego nikt nie zna prócz Niego” (19,11n), który trafnie wyraża niezgłębioną, boską istotę Słowa — jak od czasów Andrzeja z Cezarei sądzi wielu komentatorów. „Imię nieprzekazywalne” (Mdr 14,21) należy do Boga. A u synoptyków Jezus stwierdza: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec...” (Mt 11,27; por. Łk 10,22).

ZNAMIONA BOSKIE W POZOSTAŁYCH TYTUŁACH

Do tytułów zasadniczo mesjańskich, które w Apokalipsie wskazują także na transcendencję Chrystusa należą: „Świadek Wierny” (1,5; 3,14) „Święty Prawdziwy” lub „Prawdomówny” (3,7), gdyż są

²⁷ M.-E. Boismard, którego hipotezę dwóch tekstów Ap zreferowałem w moim komentarzu (*Apokalipsa św. Jana*. Wstęp — przekład — komentarz, Poznań 1959, 57—63), zalicza opis pierwszy do tekstu II, drugi — do tekstu I-go. Opis drugi za rozwinięcie motywu imienia „Pan panów” uważa U. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., 202.

²⁸ Tę daną końcową wraz z paralełą Hen 9,4 wykrył ostatnio T. B. Slater, „*King of Kings and Lord of Lords*” revisited, w: NTSt 39 (1993), 159n.

²⁹ Por. O. Cullmann, *The Christology of the NT* (rev. ed.), Philadelphia (1963), 307 n: wzorem dla utożsamienia obu imion bożych ma być apostrofa modlitewna Dawida w 2 Sm 7,28.

³⁰ Por. Iz 63,1—6; 11,3n; Mdr 18,14—16. Por. szersze omówienie: A. Jankowski, *Dopowiedzenia...*, dz. cyt., 117—123.

gdzie indziej odnoszone do Boga³¹. Określają one Chrystusa jako przynoszącego pełne objawienie: On sam w sobie i wobec nas jest prawdą definitywną i eschatologiczną, niezawodnie potwierdzoną. Tytuł „Święty”, użyty o Chrystusie z rodzajnikiem (*o agijos*) w kontekście z „Prawdomównym” (3,7), niezmiennie powtarza się o Bogu (6,10). Jest to zwykle *appellativum* starotestamentowe Jahwe (*qādōš*). Stwierdza więc boskość Chrystusa³².

W kontekście omówionych już tytułów „Świadka Wiernego, Prawdomównego, Początku stworzenia Bożego” występuje w preskrypcie Listu do Laodycei zagadkowy tytuł „Amen” (3,14). Hebrajskie to słowo w Starym Testamencie jest uroczystym potwierdzeniem prawdy, zgody w sensie „niech tak się stanie”, i stąd w większości wypadków jest aklamacją liturgiczną³³ na zakończenie próśb modlitewnych, jak jest po dziś gdyż przeszła ona z kultu synagogalnego do liturgii pierwotnego Kościoła.³⁴ Natomiast w ustach Jezusa, jak to podają wszystkie cztery ewangelie, przybiera sens „zaprawdę”, nie spotykany w pismach rabinów. Tym słowem Jezus wprowadza doniosłe wypowiedzi³⁵. Dla omawianego tytułu w Apokalipsie wzorem jest jeden wiersz u Trito-Izaajsza: „Kto w kraju zechce błogosławić, wypowie swe błogosławieństwo przez wiernego (*’āmēn*) Boga. Kto w kraju będzie przysięgał, przysięgać będzie na Boga wiernego (*’āmēn*); bo dawne udreki pójdą w zapomnienie i będą zakryte przed moimi oczami” (Iz 65,16). Dosłowny przekład, zgodnie z tekstem masoreckim³⁶, winien brzmieć „przez (lub: „na”) Boga — Amen”, jak ma przekład Symmacha, gdy Septuaginta zamienia na przymiotnik „prawdziwy” (*’alēthinos*). To zaskakujące zestawienie jako tytuł Boga zawiera skrót myślowy, przenoszący niezawodny skutek na jego Pierwszą Przyczynę. Natomiast na właściwy sens chrystologiczny tego tytułu naprowadza jedna analogiczna wypowiedź św. Pawła: „Syn Boży, Chrystus Jezus... nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak». Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są «tak». Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze AMEN Bogu na chwałę” (2 Kor 1,19n). Chrystus więc urzeczywistnia w sobie obietnice Boga i poręcza wysłuchanie modlitw. Tutaj, w Apokalipsie, tytuł ten jest przede wszystkim mesjański, nie przestając być boskim, jak ma wzór izajański, i jak sugeruje kontekst razem wliczonych tytułów. Tak się przedstawia Kościołowi w Laodycei, chwa-

³¹ Świadek: np. Rdz 31,53n; 1 Sm 12,5; Hi 16,7n.19; Jr 42,5; Dz 13,22; 15,8; Rz 1,9; 2 Kor 1,18; Hbr 11,2.4n.39; 1 J 5,9—11. Święty i Prawdziwy: Ap 4,8; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2,9; 21,5; 22,6.

³² Por. O. Procksch, *hágios*, ThWNT I, 103.

³³ Np. 1 Krl 1,36; Ne 8,6; Tb 8,8; Ps 41,14; 106,48; Jr 11,5; 28,6.

³⁴ Np. Rz 1,25; 1 Tm 1,17; Hbr 13,21; Ap 1,7; 5,14; 7,12; 19,4; 22,20.

³⁵ Np. Mt 5,18; J 1,51.

³⁶ Za pierwszym razem w tym zdaniu krytycy tekstu koniekturalnie poprawiają *’āmēn* na *’āmún* (= „wierność”), co nie zmienia sensu teologicznego.

lebny Pan tegoż Kościoła, który „zna czyny” teje wspólnoty jako wszechwiedząca Prawda³⁷.

Ostatnim pojęciem przeniesionym w Apokalipsie z Boga na Chrystusa jest „Ten, który przychodzi”. Wprawdzie w formie imiesłowu *ho érchómenos* odnosi się tylko do Boga (1,4,8; 4,8), ale Chrystus w niej siedmiokrotnie zapowiada: „Przychodzę, przyjdę” (stale: *érchomai*)³⁸, zapowiadając swoje wielokrotne dziejowe paruzje (nigdy w Apokalipsie tym słowem nie nazwane!) aż do ostatecznej, tej na sąd. Zgodnie z biblijną, linearną koncepcją czasu, w Starym Testamencie Bóg wielokrotnie wkracza w dzieje ludzkie niosąc raz po raz „zbawienie” szeroko pojęte, aż wreszcie nastąpi ostatnie przyjście a z nim zbawienie definitywne, ściśle eschatologiczne. Wzorem do pewnego stopnia dla boskiego tytułu „Ten, który przychodzi” umieszczonego po „Który jest i Który był”, jest autodefinicja Jahwe. Z krzaka ognistego Mojżesz słyszy: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,6). Temu odpowiada apokaliptyczne: „Który był”, natomiast „Który jest” można zestawić z kolejną deklaracją Jahwe „Jestem, Który jestem”, gdzie został wyeksponowany czasownik „być”, brakujący w poprzedniej *propositio nominalis*: *’ănōki ’ēlōhē/i/ ’ābikā* ... Zanim nowoczesna egzegeza zaproponowała jako sens tego zdania: „Jahwe ... skutecznie ujawnia swoje istnienie”³⁹, angażując się w dzieje swego ludu, u rabinów uchodziło ono za stwierdzenie nieustannej Bożej teraźniejszości⁴⁰. Wprawdzie grecki imiesłów *’erchómenos* może znaczyć również „Który będzie” jako odpowiednik hebrajskiego *habbā’* (= „przyszły”), niemniej w tej teologii dziejów, jaką jest Apokalipsa, trzeba przyjąć znaczenie pierwsze i właściwe tego czasownika „Który przyjdzie” (domyślnie: sądzić lub zbawić)⁴¹, w ślad za głosami proroków Starego Testamentu⁴². Taki właśnie sens całej tej Bożej autodefinicji wynika także stąd, że ostatni człon jej został opuszczony w dwóch tekstach (Ap 11,7; 16,5), gdzie wizja dotyczy sądu już dokonanego. Tytuł więc „Który przyjdzie” mówi o Bogu jako suwerennym Panu historii świętej⁴³.

Wracając do siedmiokrotnego *érchomai* w ustach chwalebego Chrystusa, wśród tych siedmiu zapowiedzi zasługuje na uwagę: „Oto

³⁷ Interpretacja, jaką daje A. L ä p p l e, *Die Apokalypse nach Johannes. Ein Lebensbuch der Christenheit*, München 1966, 85, że Amen jest idealną odpowiedzią daną przez Chrystusa Ojcu w imieniu ludzkości — nie znajduje uzasadnienia w kontekście bliższym.

³⁸ Ap 2,5.16; 3,11; 16,15; 22,6.12.20.

³⁹ Por. S. Ł a c h, *Księga Wyjścia*. Wstęp — przekład — komentarz, Poznań 1964, 310.

⁴⁰ Por. B i l l e r b e c k III, 750.

⁴¹ Tak ma palestyński Targum Pseudo-Jonatana.

⁴² Np. Ps 96,13; 98,9; Iz 40,10; 66,15; Za 14,5.

⁴³ Por. Y.-M. C o g n a r, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, w: Concilium 11 (1966) 14.

przyjdę niebawem, a moja zapłata jest ze Mną, by tak każdemu odplacić, jaka jest jego praca” (22,12 por. 2,23). Te słowa odnoszą się do sądu ostatecznego a są syntezą wielu tekstów biblijnych⁴⁴. Na to wskazuje użyte w kontekście bezpośrednio następującym: A i \Omega . Boski atrybut sądenia w dniu ostatnim przynależy więc do Chrystusa, przy czym została tu pominięta jakakolwiek relacja do Boga Ojca, tak bardzo widoczna w wizji Syna Człowieczego w 14,14—20, gdzie On zdaje się czekać na rozkazy Ojca dotyczące żniwa i winobrania. Tutaj, już w epilogu Apokalipsy, Syn, równy Ojcu, w pełni Go zastępuje zgodnie z zapowiedziami Ewangelii Janowej w sprawie przekazania przez Ojca „całego sądu Synowi” (J 5,22.27). Co czyni Chrystus, to czyni Bóg⁴⁵.

Na zakończenie można więc tak scharakteryzować tezę o transcencji Chrystusa. Została ona przedstawiona przez Jana w sposób zarówno tradycyjny, jak też oryginalny własny. Zachodzi w niej bowiem ciągłość z danymi biblijnymi i formami ekspresji w apokaliptyce judaizmu. A jednocześnie zostały wyzyskane teksty biblijne i obrazy nowe. Wnioski trynitarne zostały oparte na nowych przesłankach ukazując nadto, jak dalece chrystologia należy do nowotestamentowej teologii, nauki o Bogu⁴⁶, który działa przez Chrystusa w tym eonie.

Kraków — Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Antoni Tronina

SZABAT ARCHETYPEM NIEDZIELI W STARYM TESTAMENCIE

Takie sformułowanie tematu, zaproponowane przez organizatorów Sympozjum, znajduje uzasadnienie w tradycji Pawłowej. Wystarczy tu zwrócić uwagę na polemiczny fragment Listu do Kolosan, następujący po stwierdzeniu powszechnej władzy chwalebego Chrystusa:

„Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu czy szabatów. Są to cienie (rzeczy) przyszych; ciało zaś (należy do) Chrystusa” (Kol 2,16—17)¹.

⁴⁴ Por. Prz 24,12; Iz 40,10; 62,11.

⁴⁵ Por. R. B a u c k h a m, *The Theology...*, dz. cyt., 63n.

⁴⁶ „God is related to the world not only as the transcendent holy One, but also as the slaughtered Lamb”. R. B a u c k h a m, tamże 65.

¹ Por. Hbr 10,1: *skia* — *eikōn*.