

WIZJA NOWEGO NIEBA I NOWEJ ZIEMI W AP 21, 1 — 22, 5

W roku 1524 w Niemczech wybuchła wojna chłopska, która głównie miała na celu zniesienie osobistej niewoli chłopów. Najbardziej dramatyczny przebieg miała ona tam, gdzie powstańcy dostali się pod wpływ fanatycznego Tomasza Müntzera, opętanego — można by wręcz rzecz — krwawymi wizjami nowotestamentalnej Apokalipsy, który im obiecywał, że dzięki ich walce na ziemi powstanie królestwo Boże. Dziesięć lat później najbardziej radykalni anabaptyści z Münster wypędzili z miasta katolików i luteran, a następnie ogłosili, że zostanie ono Nowym Jerozalem, zapowiadany w Ap 21. W XVII wieku w Anglii pojawili się wyznawcy tak zwanej Piątej Monarchii, reprezentujący najbardziej fanatyczny odłam millenaryzmu w siłach zbrojnych. Byli oni przeświadczeni, że wszystkie instytucje stworzone przez człowieka należy zlikwidować i zastąpić je instytucjami ściśle biblijnymi, aby tym sposobem przygotować się na ostatnie ziemskie imperium z wizji Daniela. Uważali oni, że z chwilą, gdy ono nastanie, z królem Jezusem na czele, zniknie na ziemi głód i przedwczesna śmierć, zostanie zniesiona dziesięcina, możni zostaną upokorzeni, a cnotliwi będą się cieszyć wszelkimi błogosławieństwami i wygodami.

Są trzy przykłady bardzo wielu konkretnych skutków niewłaściwego podejścia do natchnionego tekstu apokaliptycznego, bardzo sugestywnie opisanych na kartach interesującej w swym gatunku książki D. Thompsona, której powstanie ściśle było związane ze zbliżającą się datą 2000¹. W dziejach zarówno naukowej, jak też czysto ludowej egzegezy biblijnej raz po raz pojawiali się i wciąż się pojawiają „prorocy”, którzy swój autorytet starają się ugruntować przepowiedniami *Apokalipsy św. Jana* oraz apokryficznych apokalips żydowskich i chrześcijańskich, twierdząc, że w tekstach tych jest ukryta zapowiedź wszystkich wydarzeń, jakie już miały miejsce na ziemi i jakie jeszcze nadejdą w przyszłości. Bardzo dosłownie też interpretują ostatnie rozdziały *Apokalipsy Janowej*, widząc w nich przepowiednię zejścia królestwa niebieskiego na

¹ D. Thompson, *Koniec czasu. Wiara i lęk w cieniu millennium*, Warszawa 1999; zob. tu zwłaszcza rozdział poświęcony Nowemu Jerozalem, ss. 96-116.

ziemię w jakimś ustalonym z góry momencie historycznym i przemiany jej w raj². Tym sposobem wykazują radykalny brak znajomości gatunku literackiego zwanego apokaliptycznym i całkowicie zniekształcają orędzie ostatniej księgi Nowego Testamentu. Zapominają oni o tym, że jej język jest przeniknięty silnie rozwiniętą symboliką, która z kolei jest ściśle związana z mentalnością ludzi starożytnego Wschodu. Wszelkie apokalipsy powstawały zazwyczaj w czasach ucisku i prześladowań. W takich okolicznościach pisarze chętnie sięgali po ten właśnie gatunek literacki, aby pocieszyć czytelników i umocnić ich nadzieję na nadejście lepszych czasów. Jego symbolizm pozwalał autorom ukryć przed okupantami treści, które godziły bezpośrednio we wrogów i uniknąć nowych ataków ze strony prześladowców³.

W niniejszym artykule chcemy w sposób szczególny zająć się wizją Jerozolimy niebieskiej z Ap 21, 1 — 22, 5, która poprzez wieki towarzyszy różnym ludzkiemu oczekiwaniom, tęsknotom i nadziejom, wybiegającym w mniej lub bardziej oddaloną przyszłość i pozwalającym wypatrywać w niej nowej ziemi i nowego nieba, stworzonych na miejsce starego świata zgodnie z obietnicą św. Jana. Mając świadomość tego, że apokaliptyczny gatunek literacki wymyka się z wszelkich rygorów interpretacji dosłownej i domaga się zastosowania klucza symbolicznego, który otwiera czytelnika na inną rzeczywistość, chcemy zapytać: jakie orędzie teologiczne płynie z tekstu Ap 21, mówiącego o nowej ziemi i nowym niebie?

1. Natura nowego stworzenia

Opis ostatniej swej wizji św. Jan zaczyna uroczystym oświadczeniem: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma” (Ap 21, 1). Zgodnie z panującym w całej *Apokalipsie* schematem, na początku

² Współczesnym przykładem takich oczekiwań, opartych na dosłownej interpretacji wizji apokaliptycznych, są poglądy Adwentystów Dnia Siódmego i Świadców Jehowy. Eschatologię obu tych wspólnot omawia obszernie Z. Danielewicz, *W oczekiwaniu na Paruzję. Nauka Adwentystów Dnia Siódmego i Świadców Jehowy (Jeden Pan, jedna wiara. Studia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL, nr 9)*, Lublin 1999.

³ Rozwinięty symbolizm apokalipsy (jako gatunku literackiego) oraz propozycje jego interpretacji ukazują np.: F. Gryglewicz, *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*, RBL 18 (1965) 346-356; P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica*, w: *L'Ebraismo. Quaderni della fondazione S. Carlo. Materiali di Filosofia; Scienze Sociali e Scienze Religiose* 4, Modena 1987, 31-47; R. Rubinkiewicz, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, RBL 41 (1988) 51-59; S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, RBL 51 (1998) 29-35.

opisu mamy do czynienia z częścią czysto wizualną: św. Janowi najpierw zostaje ukazana nowa rzeczywistość, która później zostanie wyjaśniona odpowiednim komentarzem słownym. Pierwszy przedmiot wizji ogarnia niebo i ziemię w całej ich rozciągłości, czyli cały „wrzechświat” (*kosmos*). W zdaniu tym św. Jan nawiązuje do pierwszych słów Biblii: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Autor *Księgi Rodzaju* przekazuje nimi w sposób niesłychanie zwięzły informację o stworzeniu całego świata przez Boga, który nazywa go „dobrym” i od tej chwili pozostaje jego najwyższym Panem. Wizja *Apokalipsy* natomiast przedstawia „niebo nowe i ziemię nową” (Ap 21, 1a), świat stworzony na nowo po przemienieniu „pierwszego nieba i pierwszej ziemi (21, 1b. 4), nowy (drugi) akt stwórczy (21, 5), który ma się dokonać w czasach ostatecznych. Między tymi dwoma tekstami zachodzi więc swoisty związek i rozwój.

Trzeba jednak natychmiast dodać, że spośród nich znajduje się jeszcze jeden tekst biblijny, do którego w sposób bezpośredni nawiązuje autor *Apokalipsy*. Jest nim przepowiednia Trito-Izajasza, Iz 65, 17: „Oto ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów, ani na myśl one nie przyjdą”. Związek istniejący między tymi tekstami staje się najpierw przyczyną problemów, na które słusznie zwraca uwagę H. Kraft w swym komentarzu⁴. Wyrażenie: „oto ja stwarzam” występuje tylko w tekście hebrajskim (*hinnî bôrē*), podczas gdy tłumacz Septuaginty umieszcza na tym miejscu czasownik: *estai* („będzie nowe niebo i nowa ziemia”), przez co też radykalnie zmienia sens pierwotnego zdania: odtąd w wyroczni Izajasza nie mówi się już o „nowym stworzeniu” lecz o odnowieniu starego świata, który jawi się jako nieprzemijalny i niezniszczalny. Pierwszy tłumacz tekstu starotestamentalnego, dokonujący swego dzieła w III lub II wieku przed Chr., nie widział innej perspektywy poza ziemską, obecną. Nie wyobrażał sobie, by raz na zawsze stworzony przez Boga „dobry” świat mógł być zniszczony przez swego Stwórcę. Wskazuje więc na eschatologiczną odnowę obecnego świata, na jego przemianę i ulepszenie, które również są całkowitym darem Boga. Nawet zresztą tekst hebrajski, w którym znajduje się czasownik *bārā* („stwarzać”), nie zawiera idei całkowitego zniszczenia i unicestwienia „starego nieba i starej ziemi”, skoro dalej

⁴ H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, 263. Obszerne studium związków między Iz 65, 17 nn a Ap 21, 1 nn oraz funkcji przepowiedni Trito-Izajasza w apokaliptycznej wizji Janowej prezentuje J. van Ruiten, *The intertextual relationship between Isaiah 65, 17-20 and Revelation 21, 1-5 b*, *Estudios Biblicos* 51 (1993) 475-510.

mówi — w kontekście nowego porządku zbawczego — o budowaniu w przyszłości domów i sadzeniu winnic przez szczęśliwy naród (Iz 65, 21). Rzeczą przy tym znamioną jest u niego to, że tę swoją przepowiednię odnosi wyraźnie nie do wszechświata w sensie astronomicznym, lecz do ludzkości, a mówiąc ściślej — do narodu wybranego. Snując zatem wizję „nowego nieba i nowej ziemi”, chce powiedzieć, że sytuacja Izraela ma w przyszłości ulec radykalnej zmianie: przeminie stare i niedoskonałe królestwo, a na jego miejscu nastanie lud, którego jedynym Panem i Królem będzie sam Bóg⁵.

W egzegezie Ap 21, 1 raz po raz stawia się pytanie (najczęściej powodowane starotestamentalnym kontekstem), czy autor tego tekstu myśli o ponownym stworzeniu z niczego, czy też o odnowieniu istniejącego już stworzenia⁶. Chociaż tekst ten nie jest do końca jasny, niektóre jego elementy pozwalają przynajmniej obrać w odpowiedzi jakiś jeden kierunek. Św. Jan stwierdza mianowicie, że „pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły” (*apêlthan*), a nieco dalej cytuje słowa Zasiadającego na tronie, stanowiące swoisty komentarz wprowadzenia w wizję: „Oto czynię wszystko nowe” (w. 5). W Ap 21 stajemy wobec doniosłego dzieła, które może zrealizować jedynie Bóg i to tylko w czasach eschatologicznych, a jest nim utworzenie nowego świata. W zdaniu tym nie ma mowy o jakiejś katastrofie kosmicznej. Opisane w poprzednich rozdziałach plagi nie miały na celu ostatecznego zniszczenia ziemi, a tym bardziej unicestwienia nieba. Św. Jan stwierdza jedynie, że musi się dokonać radykalna przemiana starego wszechświata, aby na jego miejscu mógł zaistnieć świat nowy.

W tym miejscu jednak powstaje następne pytanie, jeszcze bardziej pogłębiające problematykę: Jak wielka będzie ta przemiana i jaki będzie miała charakter? Odpowiadając na to pytanie, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że autorzy apokalips byli generalnie bardzo pesymistycznie nastawieni do świata obecnie istniejącego. Ze szczególną mocą podkreślali fakt, że przez grzech dobre pierwotnie stworzenie Boga zostało naznaczone piętnem śmierci i chaosu. Obecny świat — stwierdzali — został zdo-

⁵ Por. R. Krawczyk, *Nowe niebo i nowa ziemia* (Iz 65, 17), w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago* (1989) (red. W. Chrostowski), Warszawa 1991, 129.

⁶ Rozwój rozumienia „nowego stworzenia” ukazuje S. Wypych, „*Nowe niebiosy i nowa ziemia*”. *Rozwój biblijnej idei „nowego stworzenia”*, *AnCr* 3 (1971) 223-231. Odnośnie do tego por. też H. W. Günther, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes*, Echter Verlag 1980, 201-204; H. Kraft, dz. cyt., 262.

minowany przez zło, przez co stał się światem bez Boga, królestwem szatana i wszelkich sił wrogich Bogu. Bóg jednak chce, by kiedyś nadszedł kres tego złego świata i by nastał świat doskonały, który będzie się odznaczał harmonią i pełnią życia. Dlatego w stosownym momencie dokona szczególnej interwencji: wstrząśnięciem fundamentami ziemi, gwałtownie przerwie normalny rytm wydarzeń i przy towarzyszeniu budzących przerażenie zjawisk kosmicznych, takich jak trzęsienia ziemi czy zaciemnienie się gwiazd i słońca, dokona sądu nad ziemią, po którym powoła do istnienia oczekiwany, nowy świat⁷.

Św. Jan w swym dziele reprezentuje w pewnym sensie taki właśnie nurt apokaliptyki żydowskiej. W poprzednich jego rozdziałach opisywał walkę między Bogiem a szatanem i jego sprzymierzeńcami. Także w Ap 21 wymienia 7 elementów charakteryzujących zło starego świata: morze⁸ (21, 1), śmierć, żalobę, krzyk, trud (w. 4), to co jest godne klątwy (22, 3) i noc (22, 5), których „już odtąd nie będzie”. Elementy te symbolicznie streszczają w sobie wszelkie zło istniejące na świecie, na które w nowym stworzeniu nie ma już miejsca, jest ono bowiem całkowicie „nowe”. Termin ten: *kainos* (obok bardzo szerokiego, pospolitego zastosowania) w Starym Testamencie wiąże się ze zbawczą działalnością Boga (zawarcie „nowego przymierza”, stworzenie „nowego serca i nowego ducha”), zaś w Nowym Testamencie określa wszystko to, co ma związek ze zbawczym dziełem Chrystusa. Wraz z Jego osobą urzeczywistnia się w końcu „nowe Przymierze” (Mt 26, 28; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6 i in.), „nowe przykazanie” (J 13, 34; 1 J 2, 7. 8) i „nowe życie” (Rz 6, 4). On bowiem, wprowadzając pokój między ludźmi, tworzy „nowego człowieka” (Ef 2, 15; por. 4, 24), a ten, kto pozostaje w Nim, jest „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17; por. Ga 6, 15). Ponadto autor *Apokalipsy* stwierdza, że ten, kto pozostanie do końca wierny nauce Chrystusa, otrzyma „imię nowe”, imię Boga lub Baranka, które oznacza nową osobowość będącą darem łaski⁹ (Ap 2, 17; 3, 12); przed tro-

⁷ Por. R. Rubinkiewicz, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, RBL 41 (1988) 56-57; P. Sacchi, dz. cyt., 32-33; U. Vanni, *La spiritualità dell'apocalittica*, w: *Storia della spiritualità* t. 1, *La spiritualità dell'Antico Testamento* (red. L. Bouyer — E. Ancilli), Bologna 1987, 255.

⁸ Morze, jako symbol wszelkiego przejawu zła, ma swój rodowód w mitologiach wschodnich. Chodzi tu o pramorze kosmiczne, z którego zostało uczynione na początku niebo i ziemia, o „beźmiar wód” (por. Rdz 1, 1), czy też otchłań, która jest mieszkaniem Bestii (Ap 13, 1) i tronem Nierządnic (17, 1). Odnośnie do tego por. G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, London 1987², 262.

⁹ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, 153.

nem Boga i Baranka wreszcie Zwierzęta i Starcy śpiewają „pieśń nową”, która nie oznacza jakiejś nowej melodii, lecz stopniowe urzeczywistnianie nowości, którą Bóg dokonuje w historii¹⁰ (Ap 5, 9; 14, 3).

Do całej tej listy należy na koniec dodać „nową Jerozolimę”, która w swej istocie jest tylko drugim imieniem „nowego nieba i nowej ziemi”. Jest ona właśnie dlatego „nowa”, że zstępuje od Boga (Ap 3, 12; 21, 2), a w kontekście całej *Apokalipsy* oznacza duchowy, przeniknięty wartościami Chrystusa świat ludzi, któremu początek daje paschalne zwycięstwo Baranka. W tej wizji nie chodzi bowiem o stworzenie jakiegoś innego dotąd nie znanego modelu świata, który miałby zaistnieć w określonym czasie historycznym, lecz o jego radykalną przemianę jakościową, wewnętrzną. Świat, o którym mówi autor *Apokalipsy*, nie jest nowy w sensie czasowym (*neos*), lecz w sensie jakościowym (*kainos*): nowy porządek, którego źródłem jest paschalne zwycięstwo Chrystusa, nie stanowi części czysto ziemskiego porządku. Obrazy apokaliptyczne bowiem nie sugerują ewolucji świata materialnego lub procesu historycznego, lecz wskazują na definitywne ustanowienie tego, co jest poza i ponad historią, tylko taka bowiem rzeczywistość może być prawdziwie doskonała i bez skazy. Dlatego też ten świat utworzony w czasach eschatologicznych można nazwać — jak wyraża się św. Paweł — nie uczynionym ludzką ręką (2 Kor 5, 1)¹¹. Jest on rzeczywistością ściśle duchową i — jak zauważa P. Szefler¹² — może wyobrażać Królestwo Boże, budowane na ziemi przez Boga przy współdziałaniu ludzi w całej Bożej ekonomii zbawienia.

To radykalne przeobrażenie świata i historii oznacza zarazem dla człowieka pełne wyzwolenie. Eliminacja wszelkich łez, śmierci, żałoby, krzyku i trudu w ujęciu pozytywnym oznacza obdarowanie całkowicie nowymi uwarunkowaniami istnienia, które w końcu wypełnią ludzką tęsknotę za istnieniem wolnym od ograniczeń i cierpień. Prawdę tę inne pisma chrześcijańskie przedstawiają jako doktrynalny element wiary, natomiast *Apokalipsa*, dzięki swemu niepowtarzalnemu gatunkowi literackiemu, przedstawia jako realizujący się fakt, nadając swemu orędziu szczególną siłę

¹⁰ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, eseges, teologia*, Bologna 1991, 255.

¹¹ Por. R. J. McKelvey, *The New Temple*, New York — Oxford 1969, 170; S. P. Kealy, *The Apocaype of John*, Wilmington 1987, 223; J.-P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse*, t. 2, Paris 1991, 195-196.

¹² Por. P. Szefler, *Wizje prorockie Apokalipsy (4-22)*, Studia Płockie 5 (1977) 322.

wyrazu i przekonania. Zapewnia bowiem, że całe dzieło nowego stworzenia dokonuje się tylko i wyłącznie ze względu na człowieka, dla jego dobra i szczęścia, ponieważ w oczach Bożych nigdy nie przestał on mieć wyjątkowej i nieprzemijającej wartości¹³.

2. Konieczność sądu nad światem

Aby ta przemiana mogła się urzeczywistnić, Bóg musi najpierw — jak wierzą apokaliptycy — dokonać sądu nad starym światem, w którym położy definitywny kres wszelkiej nieprawości. Pisarze ci wypracowali swą koncepcję sądu ostatecznego na fundamentach starożytnej idei „dnia Pańskiego”, w którym Żydzi najpierw widzieli moment Bożego zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi i sądu nad poganami (por. np. Iz 2, 12nn; 10, 20nn; 34), później jednak, pod wpływem proroków, włączyli w ten uniwersalny sąd nad światem także samego Izraela (por. Am 5, 18; Ab 1, 15; So 1, 2-18; 3-18; Ml 3, 19-21). Jeremiasz i Ezechiel przepowiadają nawet w wielu miejscach sąd zbiorowy nad wszystkimi narodami, po którym ma nadejść chwalebna przyszłość i objawi się wielki Wybawca¹⁴. O ile jednak prorokom, piszącym o nadejściu Dnia Pańskiego, chodziło o bliżej nieznany moment kończący tylko jakąś epokę historyczną, o tyle apokaliptyka zaczęła widzieć w nim dzień ostatecznej i cudownej ingerencji Bożej, wstrząsającej posadami świata i kończącej definitywnie całe jego dzieje. Według nich już ten sąd ostateczny ma dotyczyć nie tylko całych narodów, ale też poszczególnych osób, zarówno żywych, jak i umarłych, albowiem zmarli w ów dzień zmartwychwstaną, aby otrzymać od Boga swoją sprawiedliwą zapłatę.

Apokalipsa św. Jana kontynuuje tę rozwijaną w różnych biblijnych i pozabiblijnych dziełach ideę powszechnego sądu nad światem, interpretując ją zarazem w świetle nowotestamentalnego objawienia i przyjścia Jezusa Chrystusa. Nie roztrząsa ona problemu genezy zła, jak to czyni np. *Księga Henocha*, lecz ukazuje przejawy tego zła w świecie i ostatecznie jego przewyciężenie przez Chrystusa ukazowanego tutaj konsekwentnie pod symbolem Baranka. W czasach ostatecznych boski atrybut sądenia będzie należał do Chrystusa, który sam mówi o sobie: „Oto przyjdę niebawem, a moja zapłata jest ze Mną, by tak każdemu odplą-

¹³ Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, 219.

¹⁴ Zob. np. Jr 23, 1-8; 25, 15-38; 30, 12-24; Ez 21; 25-30; Jl 3-4. Odnośnie do tego por D. S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. — 100 d.C.)*, Brescia 1991, 125-128.

cić, jaka jest jego praca” (Ap 22, 12; por. 2, 23; 20, 12-13)¹⁵. „Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia, został wrzucony do jeziora ognia” (20, 15). Podobny los spotka też Śmierć i Otchłań, które w 20, 13 uosabiają odwiecznych wrogów człowieka. Wprost przeciwny natomiast los oczekuje tych, którzy są „zapisani w księdze życia Baranka”: otrzymują w dziedzictwie Jerozolimę niebieską, która symbolizuje zbawienie wieczne (21, 24-27).

Jeszcze radykalniejszy podział dokonuje się między Babilonem a Nową Jerozolimą¹⁶. Babilon, nazywany „Wielką Nierządnicą” (17, 1), jest „siedliskiem demonów i kryjówką wszelkiego ducha nieczystego” (18, 2). Miasto to symbolizuje pychę i grzech, a nawet stanowi personifikację nieprzejednanej wrogości wobec Boga i Jego ludu, rodzącej w świecie chaos i nieporządek, siejącej spustoszenie i śmierć. Dlatego musi ulec całkowitemu zniszczeniu (18, 9-24), ponieważ wiecznym trwaniem z Bogiem nie może cieszyć się to, co nie ma z Nim nic wspólnego. Dopiero po jego zagładzie nastaje królestwo Jerozolimy niebieskiej, która jest Oblubienicą Baranka, umiłowanym miastem Bożym (21, 2), i której obywatele zwą się synami Bożymi (por. 21, 7). Miasto to jest święte (21, 2), panuje w nim doskonała harmonia i piękno, co językiem symbolicznym chce wyrazić opis doskonałych kształtów i przepychu Jerozolimy eschatologicznej. Opromienia ją nigdy nie gasnące światło chwały Boga i Baranka (21, 23). W jej centrum znajduje się tron (22, 1-3; por. 5, 6), a na nim zasiada — wraz z Ojcem — sam Chrystus jako Zwycięzca, który zapowiada w Liście do Kościoła w Laodycei: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie” (3, 21). Również ta obietnica znajduje swą realizację w Jerozolimie niebieskiej, gdyż właśnie w niej wszyscy słudzy Boga „będą królować na wieki wieków” (22, 5). Autor *Apokalipsy*, streszczając tym samym nowotestamentalne wypowiedzi na temat misji Chrystusa, na wielu miejscach podkreśla, że Baranek odnosi triumf nad światem dzięki swej ofiarnej żertwie paschalnej¹⁷. Krwią swoją nabył On Bogu „ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu

¹⁵ Atrybuty „Sędziego” i Tego, „który przychodzi”, odniesione wyraźnie do sądu ostatecznego, rozwija w swym artykule A. Jankowski, *Transcendencja Chrystusa według Apokalipsy Janowej*, RBL 47 (1994) 94-95. W tym kontekście na uwagę zasługują także interesujące refleksje H. U. von Balthasara: *Sądy Boskie w Apokalipsie*, *Communio* 7 (1987) 2, 13-19. Odnośnie do sądu nad narodami por. także R. Rubinkiewicz, *Eschatologia księgi Apokalipsy*, RTK 30 (1983) 1, 92 n.

¹⁶ Tematowi temu poświęcony jest interesujący artykuł M. Bianchiego, *Gerusalemme e Babilonia nell'Apocalisse*, *Parole di Vita* 32 (1987) 108-126.

¹⁷ Por. J. Wilk, *Triumf Baranka jako idea przewodnia Apokalipsy*, CT 40 (1970) 3, 59-60.

i narodu” (5, 9) i daje im w posiadanie „Masto Święte” (21, 24-26), które dzięki swej naturze duchowej już nigdy nie przeminie.

3. Odzyskanie raju utraconego na początku historii

Jest rzeczą zdumiewającą to, że autorzy natchnieni spięli całą historię zbawienia wymowną klamrą. Całe dzieje świata zaczynają się stworzeniem nieba i ziemi, która — choć przez samego Boga została uznana za „dobrą” i piękną (por. Rdz 1) — była w gruncie rzeczy podatna na niszczycielskie działanie zła i szatana, kończą się zaś nowym stworzeniem, owocem którego jest nowe niebo i radykalnie przemieniona w swej istocie ziemia. Podobnie historia człowieka na ziemi zaczyna się wypędzeniem z ogrodu Eden na skutek grzechu (Rdz 3), zaś kończy się powrotem do raju (Ap 21n). Można by zatem powiedzieć, że cała historia zbawienia jest mozolnym i pełnym odstępstw od wytyczonej drogi powracaniem do raju, który Bóg objawił jako ostateczny cel ludzkiego życia na ziemi. Różni prorocy zapowiadali nastanie na ziemi rajskiego sposobu życia, charakteryzującego się doskonałą harmonią w świecie, powszechnym pokojem i radością (Iz 2, 4; 11, 6-9; 35, 5-10; 65, 18-25; Jr 31, 13; Oz 2, 20), jednakże nie byli oni w stanie określić, kiedy nadejdzie ten moment. Pośród nich szczególnie miejsce zajmuje Ezechiel, który opisuje świątynię czasów eschatologicznych jako ogród Eden¹⁸: jest ona ozdobiona palmami (Ez 40, 31. 34) i cherubami (41, 17-21; por. Rdz 3, 24); wypływa z niej życiodajna rzeka, która uzdrawia wody słone (47, 8) i nad którą rosną drzewa (47, 12a), te zaś z kolei mają owoce służące ludziom za pokarm i liście służące za lekarstwo (47, 12b). Podobną ideę wyraża też Jl 4, 18 i Za 14, 8nn.

Św. Jan wyraźnie nawiązuje do tych tradycji prorockich, gdy zapowiada wypełnienie się przepowiedni o przyszłym raju właśnie w Jerozolimie niebieskiej¹⁹. Sam termin „raj” (*paradeisos*) nie występuje co prawda w ostatniej wizji *Apokalipsy*, a w całej tej księdze pojawia się tylko raz, w Liście do Kościoła w Efezie, na zakończenie którego Chrystus każe napisać jako obietnicę: „Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia, które jest w raju Boga”

¹⁸ Por. M. Barker, *The Gate of Heaven. The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, London 1991, 68-69.

¹⁹ Odnośnie do tego por. P. Prigent, *Spojrzenie na Apokalipsę*, Warszawa 1986, 88-93; S. A. Sharkey, *A Vision of Hope*, Bible Today 29 (1991) 1, 31; D. Mollat, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, 155 nn; U. Sim, *Das himmlische Jerusalem in Apk 21, 1 — 22, 5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus*, Trier 1996, 125-136.

(Ap 2, 7). Jednakże szereg późniejszych obrazów z *Apokalipsy* uzmysławia stopniową realizację tych słów. Pierwszym „wielkim” tego znakiem jest zapowiedziane przez Rdz 3, 15 pokonanie „wielkiego smoka” (szatana) i wywyższenie Niewiasty (Ap 12). Drugim symptomem urzeczywistniania się raju eschatologicznego jest przezwyciężenie wszelkich skutków grzechu popełnionego przez pierwszego człowieka w ogrodzie Eden (por. Rdz 3, 16-19). Ziemia, oczyszczona przez samego Boga (por. Ap 17-20), już odtąd nie będzie nosiła na sobie piętna przekleństwa: „śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie. Pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4; por. też 22, 3). Co więcej, w Jerozolimie niebieskiej z tronu Boga i Baranka wypływa „rzeka wody życia” (Ap 22, 1), a nad jej brzegami rosną drzewa, których liście „służą do leczenia narodów” (22, 2). W taki sposób w czasach eschatycznych Bóg przywraca wszystko to, co człowiek stracił na początku swojej historii.

4 *Księga Ezdrasza*, która powstała mniej więcej w tym samym czasie, co *Apokalipsa Janowa*, posługując się znanymi powszechnie terminami z *Księgi Rodzaju* i pism prorocko-apokaliptycznych, kieruje do wiernych Bogu wymowne orędzie: „Dla was bowiem raj został otwarty, drzewo życia zasadzone, czas przyszły przygotowany, szczęście zgotowane, miasto zbudowane (...), niemoc została w was wygaszona i śmierć została ukryta, Szeol umknął i zepsucie poszło w zapomnienie. Bóle przeminęły, a na końcu został ukazany skarb nieśmiertelności” (4 Ezd 8, 52-54)²⁰. W tym dziele myśl o przywróceniu w przyszłym świecie raju utraconego przez Adama powraca wiele razy. Jest to wręcz jedna z ważniejszych jego idei. Jego autor rozpina gigantyczny łuk nad całą historią ludzkości, dzięki czemu może jednocześnie spoglądać na jej początek i koniec. Wszyscy ludzie mają swą kolebkę w raju (6, 53-54), wyszli jednak stamtąd grzeszni, albowiem ich pierwszy rodzic, Adam, zgrzeszył i swym odstępstwem od przykazań Bożych utrudnił potomkom powrót do Edenu, gdyż przez niego wszyscy ludzie stali się grzesznikami i śmiertelnymi (7, 11-12. 118-126). Ci jednak, którzy na ziemi zachowują „drogi Najwyższego” (7, 88), ujrzą na koniec Jego chwałę (7, 91), uzyskają nieśmiertelność (7, 113) i zbawienie, które stanie się wówczas przyczyną radości samego Boga (8, 39). Wieczna radość zbawionych stanie się możliwa w eschatologicznym raju, w miejscu wiecznego odpoczynku i szczęścia (8, 52-54). Choć autor 4 *Księgi Ezdrasza* umieszcza ten

²⁰ Tekst w tłumaczeniu S. Mędali, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz), Warszawa 1999, 391.

raj na odnowionej ziemi, a nie w niebie, to jednak nie jest wykluczone, że to właśnie ta księga (w połączeniu z filozofią grecką) pozwoliła chrześcijanom śmielej czytać *Apokalipsę św. Jana*, a następnie związać z jej wizją Jerozolimy niebieskiej doktrynę o nieśmiertelności duszy, której nie znajdziemy w tekstach apokalipsy nowotestamentalnej²¹.

4. Dar obecności Bożej pośród zbawionych

Tak więc kierowana przez Boga historia zbawienia polega na wyzwaniu człowieka z niewoli, grzechu i chaosu. Jednakże — jak już stwierdziliśmy wyżej — urzeczywistnienie się tego dzieła wymaga interwencji samego Boga, Pana życia i śmierci. Dlatego Bóg schodzi na ziemię, zanurza się w ludzkie życie, działa w historii, ujawnia swoją obecność w Narodzie Wybranym, a za jego pośrednictwem — w całej ludzkości. On sam daje sobie imię „Jestem, Który Jestem” (Wj 3, 14), wskazując tym samym na swoją najgłębszą naturę. Większość egzegetów jest zdania, że źródłem imienia JHWH jest czasownik *hāyāh*, rozumiany jednak nie w ścisłym znaczeniu statycznym („być, istnieć”), lecz bardziej dynamicznym. W takim przypadku Imię to wyrażałoby obecność Boga zaangażowanego w sprawę swego ludu i działającego na rzecz jego dobra²², co w pełni potwierdzają złożone i burzliwe dzieje Izraela.

W Nowym Testamencie Bóg otrzymał jednak jeszcze jedno imię, które zresztą pozostaje w ścisłym związku z pierwszym. Wcielony Syn Boży — według Mt 1, 23 — ma być nazwany: *Emmanuel*, co oznacza *meth'hemôn ho theos* (Bóg z nami). Jest to aluzja do prorocstwa Iz 7, 14, gdzie zapowiadany Mesjasz ma nosić imię: *'Immānū 'ēl*. Jezus Chrystus jest zatem wcieloną obecnością Boga, co najdobitniej wyraża stwierdzenie z Ewangelii Janowej: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Od początku swego istnienia świątynia jerozolimska była dla Żydów znakiem obecności Boga na ziemi. Jezus nie przekreśla tej prawdy, ale jednocześnie na wielu miejscach stawia znak równości między sobą a świątynią zbudowaną z kamienia (por. Mt 12, 6; Mk 14, 58). Co więcej, oznajmia ku zgorszeniu słuchaczy, że nową świątynią

²¹ Por. H. Bietenhard, *Paradiso / paradeisos*, w: *Dizionario dei concetti biblici*, dz. cyt., 1167.

²² Por. M. Rusecki, *Imię Boga „Ja jestem”*, *Communio* 14 (1994) 1, 9. Tłumacze Septuaginy zwrot z Wj 3, 14 oddali na język grecki sformowaniem: *egô eimi ho ôn*. Nawiązywali tym samym do filozofii greckiej, w której Bóg jest bytem samoistnym, istnieje sam z siebie i do swego istnienia nie potrzebuje żadnego innego bytu.

będzie świątynia Jego ciała, którą ludzie zburzą, która jednak zostanie na nowo wskrzeszona do życia (J 2, 21n; por. Hbr 10, 19). Chciał przez to dać do zrozumienia, że stanie się On świątynią mesjańskich czasów zbawienia, a w związku z tym miejscem obecności, objawienia i kultu Bożego²³. Od tej chwili w Nim i przez Niego będzie można w sposób pewny dojść do spotkania Boga.

Autor *Apokalipsy św. Jana* zbiera wszystkie te idee staro- i nowotestamentalne i streszcza je w dwu brzemennych w treść zdaniach, odnoszących się do nowego Jeruzalem²⁴: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludami, a On będzie Bogiem z nimi, będzie ich Bogiem” (Ap 21, 3); „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek” (21, 22). Łatwo da się zauważyć, że owo pierwsze zdanie przywołuje na pamięć starotestamentalną formułę przymierza. Na mocy nowego przymierza Bóg zobowiązuje się p r z e b y w a ć ze swoim ludem. Jego obecność jest w tym niezwykłym pakcie największym darem, z którego wynikają wszystkie inne dobrodziejstwa. Nowe Jeruzalem symbolizuje zatem zażyłą więź, która ma się urzeczywistnić między Bogiem a ludźmi w czasach eschatycznych, a która będzie tak serdeczna, jak relacja między matką i dzieckiem (Bóg nawet „otrze z ich oczu wszelką łzę” — Ap 21, 4)²⁵. Obrazuje ono doskonałą wspólnotę, której nie jest w stanie już nic zniszczyć i która przekracza ramy jakiegoś jednego tylko narodu. Bóg przybliży się do ludzi i czyni ich swoją własnością („będą oni Jego ludami”), a w zamian daje im samego siebie. Jest zatem rzeczą zrozumiałą, że taka wspólnota nie potrzebuje „świątyni” ani żadnego innego znaku pośredniczącego. Według wizji św. Jana w Jerozolimie niebieskiej każdy symbol obecności Bożej i każda rzecz, która w Starym Testamencie i na starej ziemi jedynie prowadziła ku Bogu

²³ Por. S. Grzybek, *Świątynia znakiem obecności Bożej*, RBL 35 (1982) 246-249; F. Mußner, *Jesus und «das Haus des Vaters» — Jesus als «Tempel»*, w: *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprüngliche Liturgie* (red. J. Schreiner), Stuttgart 1983, 271; E. Guerriero, *Il Tempio: la casa di Dio con l'uomo*, *Communio* (wersja włoska) 129 (1993) 3, 75-77.

²⁴ Na ścisły związek tych wszystkich tekstów nowotestamentalnych z apokaliptyczną wizją św. Jana wskazuje także W. Raber, *Revelation 21, 1-8*, *Interpretation* 40 (1986) 296-298.

²⁵ Por. K. Stock, *Das letzte Wort hat Gott. Apokalypse als Frohbotschaft*, Wien 1985, 140. W tekście tym widać wypełnienie się proroctwa Iz 25, 8 (w wersji LXX brzmi ono: „Bóg otrze wszelką łzę z każdego oblicza”) oraz Iz 66, 13: „Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę; w Jerozolimie doznacie pociechy” (zob. też Iz 35, 10; 65, 19).

lub Go przypominała, ustępuje miejsca bezpośredniej obecności Bożej²⁶.

Według wierzeń starożytnych, bóstwo mieszkało w świątyni, zaś świątynia znajdowała się w centrum miasta. W *Apokalipsie św. Jana* tymczasem jesteśmy świadkami zdumiewającej inwersji i paradoksu. Tutaj nie tylko cała Jerozolima niebieska jest świątynią, ale też święci mieszkają tam w Bogu i Baranku tak samo, jak Bóg i Baranek mieszkają w świętych²⁷. Fakt ten został już zapowiedziany w Ap 3, 12, gdzie przed wzmianką o Nowej Jerozolimie Chrystus obiecuje: „Zwycięzcę uczynię filarem w świątyni Boga mojego i już nie wyjdzie na zewnątrz”, co w kontekście 21, 22 można czytać: „w świątyni, którą jest mój Bóg”. W swej boskiej chwale i miłości ojcowskiej Bóg będzie odtąd „Bogiem z ludźmi” (21, 3). Święci stanowią wspólnotę tych, którzy posłusznie odpowiedzieli na słowo i łaskę Boga, sławią dzieła Boże, a doświadczając chwalebnej obecności Boga z nimi, jednocześnie tworzą najświętsze mieszkanie Wszechmogącego²⁸. Co więcej, to Miasto Święte, które tutaj nosi nazwę historycznej Jerozolimy, jest w rzeczywistości Ciałem Chrystusa. Jego członkowie uczestniczą w zwycięstwie Chrystusa zmartwychwstałego, a uświęceni Jego zbawczą krwią zostają włączeni w Jego mistyczne Ciało²⁹, aby razem z Nim „królować na wieki wieków” (Ap 22, 5). Tym sposobem apokaliptyczna wizja podsumowuje całą naukę nowotestamentalną o Kościele jako eschatologicznym nowym ludzie Bożym (por. zwłaszcza Mt 18, 20; 1 Kor 6, 19; 2 Kor 6, 16; J 4, 23; Hbr 3, 1-6; 1 P 2, 4-10; 4, 17), ludzie zbawionych, którzy będą mogli oglądać Boga twarzą w twarz dzięki światłu Baranka (por. Ap 21, 23), pozwalającemu widzieć rzeczy dotychczas niedostępne ludzkim oczom (Ap 22, 4). Kto zatem wejdzie do Jerozolimy niebieskiej, ten nie tylko znajdzie się przed obliczem Bożym, jak niegdyś w Świętym Świętych historycznego sanktuarium, lecz

²⁶ Por. O. Knoch, *Morte e vita eterna secondo la Bibbia. Una panoramica esegetica e antropologica*, Roma 1985, 201; K. Stock, dz. cyt., 139; B. Widła, *Ludzie Apokalipsy*, STV 36 (1998) 2, 48-49.

²⁷ Na tę niezwykłą inwersję wskazuje dobitnie R. H. Gundry, *The new Jerusalem; people as place, not place of people*, NT 29 (1987) 254-264.

²⁸ Por. A. Läpple, „Das neue Jerusalem”. *Die Eschologie der Offenbarung des Johannes*, Bibel und Kirche 39 (1984) 79-80; R. H. Gundry, dz. cyt., 261; E. Corsini, *L'Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980, 527. Myśl tę rozwija szerzej A. Jankowski, *O udział w triumfie Baranka. Próba systematyzacji danych teologicznych Apokalipsy św. Jana*, AK 58 (1959) 28-41; D. A. McIlraith, *The reciprocal love between Christ and the Church in the Apocalypse*, Rome 1989, 150-151.

²⁹ Tak pisze w swym komentarzu A. Tronina: *Apokalipsa orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, 358-359.

będzie przebywać w samym Bogu, będzie wręcz otoczony Bogiem i będzie żył w Bogu³⁰. Zupełnie słusznie zatem E. Ehrlich nazywa ją w swych rozważaniach „Trzecią Świątynią”³¹ i ostatnią, ponieważ dzięki swej duchowej naturze będzie ona trwała wiecznie.

5. Nowa ziemia i nowe niebo — wyrazem uniwersalizmu zbawienia

Wielokrotnie już mieliśmy okazję zwrócić uwagę na to, że w ostatniej wizji *Apokalipsy*, jak zresztą w całej księdze, w centrum znajduje się Bóg i Baranek (Jezus Chrystus) oraz Jego dzieło zbawcze. Św. Jan bowiem nie ukazuje Boga skoncentrowanego na sobie, który biernie przygląda się dziejom świata i prześladowanego Kościoła. Wprost przeciwnie, obwieszcza czynną wszechmoc i wszechwładzę miłosiernego Boga³², który nigdy nie przestaje się troszczyć jak dobry ojciec o całe swoje stworzenie, a w czasach ostatecznych definitywnie usunie wszystko to, co do tej pory w świecie było przyczyną udreń, cierpień i łez. Prawdę tę św. Jan zapowiedział już w Ap 7, 9-17. W owej triumfalnej wizji zauważamy wiele elementów wspólnych z Ap 21, 3-4. Obwieszcza się tam, że niezliczona rzesza ludzi dostępuje zbawienia „u Boga, naszego, zasiadającego na tronie, i u Baranka” (w. 10). Ci, którzy wcześniej doznawali utrapień, otrzymują teraz od Boga pocieszenie, właśnie tak, jak obiecuje Jezus w swym Kazaniu na Górze: „Błogosławieni, którzy się smucają, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5, 4). Znajdują się oni „przed tronem Boga”, który rozciąga nad nimi swój namiot na znak swej bliskości pośród nich. To dzięki Jego obecności oni „nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu” (Ap 7, 16-17). Ta wizja triumfu wybranych zamyka pierwszą „siódemkę” *Apokalipsy* (por. też 5, 9-10), wizję, plag, która z koeli rozpoczyna erę

³⁰ Por. E. Schick, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Apocalisse*, Roma 1984², 241. Podobnie piszą również W. J. Dumbrell, *The end of the beginning; Revelation 21-22 and the Old Testament*, Homebush 1985, 37; S. Cantore, *La Gerusalemme dal cielo*, Parole di Vita 6 (1989) 436.

³¹ E. Ehrlich, *Apokalipsa — księga pocieszenia*, Poznań 1996, s. 268.

³² Por. M. Czajkowski, *Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 10. Ewangelia św. Jana. Listy powszechnie. Apokalipsa* (red. J. Frankowski), Warszawa 1992, 217. W. Thüsing, *Die Vision des «Neues Jerusalem» (Apk 21, 1-22, 5) als Verheißung und Gottesverkündigung*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 77 (1968) 29, w tym samym kontekście teologicznym nadaje *Apokalipsie* miano: *Gottesverkündigung*.

czasu ostatecznego ³³. Zbieżność jej elementów z motywami ostatecznej wizji (Ap 21) pokazuje, w jaki sposób św. Jan potrafi powracać do tych samych wątków i idei, ukazując za każdym razem nowe ich aspekty. Trzeba przy tym dodać, że opis triumfu zbawionych nie występuje tylko na początku i na końcu apokaliptycznych „siódemek”. Niemal wszystkie opisy plag i kataklizmów na ziemi oraz obrazy sądu ostatecznego są raz po raz przerywane wizjami ukazującymi ludzi zbawionych i włączonych już do orszaku Baranka (11, 15-18; 14, 1-5. 6-7. 12-13; 15, 2-4; 19, 1-8; 20, 4-6). Znaczy to, że orędzie zbawienia wiernych Chrystusowi stanowi nie tylko inkluzję wszystkich opisów wydarzeń eschatologicznych, ale ważną nić przewodnią, która łączy je w jedną całość.

Wizja Jerozolimy niebieskiej dodaje jeszcze do tego orędzia element zupełnie nowy. Pełnię osiąganego w niej zbawienia symbolizuje tam ponadto bogactwo szlachetnych kamieni i metali, z których jest zbudowane całe Święte Miasto (por. 21, 11-21. 24). Obrazują one szczególnie wielkie dobra duchowe, które przypadają w udziale ludziom zjednoczonym z Bogiem ³⁴. R. H. Gundry stwierdza w swym artykule ³⁵, że obietnicy takiej nie powinno się jednak interpretować na sposób duchowy. On sam wyjaśnia ją na sposób czysto materialny i dodaje, że taki sposób interpretacji zgadza się z ziemskim umiejscowieniem Nowej Jerozolimy oraz z tym, że święci muszą tam otrzymać adekwatną zapłatę za materialne ubóstwo, którego doświadczali w swym życiu. Jest on przy tym przekonany, że idzie w tym względzie po linii tekstów starotestamentalnych, które kładą silny nacisk na materialny dobrobyt w mesjańskich czasach zbawienia (por. np. Iz 60,9. 17; 61, 6). A jednak musimy jeszcze raz zdecydowanie stwierdzić, że taka egzegeza zupełnie się nie liczy z naturą literackiego gatunku *Apokalipsy*. Jerozolima niebieska co prawda zstępuje z nieba na ziemię, jak to czytamy w Ap 21, 2, ale nie znaczy to, że można ją utożsamić z miastem istniejącym realnie na ziemi izraelskiej, odbudowanym ze wspaniałością i przepychem. Również ten fakt należy interpretować na sposób czysto symboliczny ³⁶, z jednej stro-

³³ Odnośnie do tego zob. także wskazówki D. Mollata, dz. cyt., s. 77-86.

³⁴ Symboliką dwunastu kamieni szlachetnych z Ap 21, 19-20 zajął się M. Wojciechowski w artykułach: *Apocalypse 21, 19-20: des titres christologiques cachés dans la liste des pierres précieuses*, *New Testament Studies* 33 (1987) 153-154; *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, *STV* 26 (1988) 1, 227-229. Wysuwa on w nich hipotezę, że kamienie te wyrażają w zaszyfrowanej formie imiona Jezusa Chrystusa, które podkreślają Jego godność mesjańską.

³⁵ R. H. Gundry, dz. cyt., 261 n.

³⁶ Odnośnie do tego por. zwł. R. J. McKelvey, 169-170; U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi*, dz. cyt., 257.

ny bowiem w tekście nie znajdziemy żadnej aluzji do wcześniejszej egzystencji Jerozolimy, z drugiej zaś strony w wizji Ap 21 nabiera ona rozmiarów kosmicznego sześcianu (por. w. 16), którego struktura wewnętrzna (dwanaście bram i dwanaście warstw fundamentów — ww. 12-14. 19-21) symbolizuje Kościół sięgający swymi korzeniami dwunastu starotestamentalnych pokoleń Izraela i dwunastu Apostołów Jezusa Chrystusa. Dosłowna interpretacja tej wizji, która też w ciągu wieków stała się przyczyną wielu szkód dla Kościoła i wielu państw, jest absolutnie nieporozumieniem.

Trzeba raczej stwierdzić, że Miasto Święte, w którym znajdują wypełnienie wszystkie obietnice dane zwycięzcom w siedmiu Listach do Kościołów (Ap 2-3)³⁷, staje się symbolem nowego, eschatologicznego ludu Bożego. To przejście od starego do nowego ludu znosi wszelkie jednostkowe przywileje oraz przepisy określające zasady przynależności do narodu wybranego. Narody i ich królowie mogą teraz wejść do miasta bez żadnej trudności. Można rzec nawet, że tutaj znikają wszelkie bariery ograniczające dostęp do Boga, gdyż wszystkie bramy eschatologicznego przybytku są otwarte na oścież (21, 25). Dzięki temu też królowie i poddane im narody będą chodziły w świetle Bożym w demokratycznej zgodzie (w. 24)³⁸. W nim znajdzie szczęście lud Boży złożony z wszystkich pokoleń, języków i narodów. Stwierdzając to jednak, autor jednocześnie daje do zrozumienia, że zbawienia nie mogą dostąpić siły wrogie Bogu i Barankowi. Nie można zatem w żaden sposób zgodzić się na interpretację, którą proponują D. Georgi³⁹ i M. Rissi⁴⁰. Według nich bowiem, Bóg w swym miłosierdziu czyni cały nowy świat czystym i doskonałym oraz pojednuje go ze sobą, włączając w to powszechne zbawienie także swych nieprzyjaciół. W twierdzeniu tym przebrzmiewają w pewien sposób tezy dawnej nauki o apokatastazie, która od czasów Orygenesusa aż po dzień dzisiejszy nie daje spokoju wielu teologom. Czy jednak tekst *Apokalipsy* rzeczywiście pozwala nam żywić taką nadzieję?

³⁷ Por. teksty: 2, 7 = 22, 2; 11 = 20, 6 (zob. 21, 8); 2, 17 = 22, 4; 2, 28 = 21, 23 i 22, 5; 3, 5 = 21, 27; 3, 12 = 21, 2 i 22, 4; 3, 21 = 21, 24-26 i 22, 5 (zob. 5, 10)

³⁸ Por. W. J. Dumbrell, dz. cyt., T. Vetralli, *Il messaggio spirituale dell'Apocalisse*, w: *La spiritualità del Nuovo Testamento* (red. G. Barbaglio), Bologna 1988. 341.

³⁹ W artykule: *Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, w: *Kirche. Festschrift für G. Bornkamm zum 75. Geburtstag* (red. D. Lührmann, G. Strecker), Tübingen 1980, 369-371.

⁴⁰ W dziele: *The Future of the World. An Exegetical Study of Revelation 19, 11 — 22, 5*, London 1972. Stanowisko obu tych teologów krytykuje też U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1984, 362.

Prawdą wiary jest to, że Bóg chce zbawić całą ludzkość (por. 1 Tm 2, 4) oraz stwarza nowy świat jako czysty i doskonały. Wszakże prawdą jest także to, że w Jerozolimie niebieskiej nie znajdują miejsca ci, którzy z własnej wolnej woli wyłączają siebie ze wspólnoty z Bogiem. Pośród rzeczywistości ostatecznych pojawia się — paralelnie do Jerozolimy niebieskiej — wizja „jeziora ognia”, w którego czeluściach doznają wiecznych udręk nieprzejednani wrogowie Boga, symbolizowani przez Bestię i Fałszywego Proroka (Ap 19, 20), oraz wszyscy ich zwolennicy (20, 15; 21, 8). Mówiąc o tym, autor nie posługuje się abstrakcyjnymi terminami. Nie mówi na przykład, że jezioro ognia zostało zarezerwowane dla niewiary, niemoralności, zabójstwa, itd. (co byłoby pełnym absurdem), lecz stwierdza wyraźnie, że „śmierć druga”, która oznacza definitywne potępienie i odrzucenie „na wieki wieków”⁴¹, dotknie konkretnie tych, którzy dopuszczali się tych przestępstw, tj. „tchórzów, niewiernych, obmierzłych”, itd. Także w 21, 27 zdecydowanie zapowiada (a w 22, 15 powtarza to jeszcze raz w podobnych słowach), że do Miasta Świętego „nic nieczystego nie wejdzie ani ten, co popełnia ohydę i kłamstwo, lecz tylko zapisani w księdze życia Baranka”. Domaga się tego nie tyle czysta sprawiedliwość, ile ścisła logika rzeczywistości eschatologicznych: jeśli Nowa Jerozolima jest symbolem świata uporządkowanego i całkowicie poddanego pod władzę Boga i Baranka, nie mogą w niej znaleźć się elementy burzące tę harmonię i jedność z Bogiem. Ich nieczystość sprofanowałaby świętość świątyni Bożej.

Trzeba jednak przy tym brać pod uwagę także to, że tego typu wypowiedzi w tekście apokaliptycznym mają funkcję parenetyczną. Autor pośrednio napomina w nich wspólnotę chrześcijan, aby nie przyłączali się do popełniających grzechy zasługujące na potępienie, lecz pozostali wierni Bogu i byli pewni osiągnięcia życia wiecznego⁴². A. Jankowski wyraża w swej książce myśl bardzo głęboką: „Groźba potępienia była i jest przedmiotem kerygmatu Kościoła. Głosząc ją należy pamiętać, że jeśli Chrystus w Ewangelii mówi nam o możliwej zatracie człowieka przez odmówienie Bogu miłości, to nie znaczy, że ta utrata musi nastąpić, lecz jedynie po to mówi, by ją odsunąć... a Sam ze swej strony uczynił wszystko, byśmy jej uniknęli”⁴³.

⁴¹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp — przekład — komentarz*, Poznań 1959, 150. 272.

⁴² Por. U. B. Müller, dz. cyt., s. 362; A. Läpple, *L'Apocalisse. Un libro per il cristiano di oggi*, Roma 1980², 227.

⁴³ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, dz. cyt., 122. W zdaniu tym autor cytuje wypowiedź G. Marteleto, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Tournai 1975, 190.

Zakończenie

Ostatnia księga Nowego Testamentu należy ze swej natury do *literatury Objawienia* — zgodnie z tytułem nadanym jej przez samego autora: „Objawienie Jezusa Chrystusa” (*Apokalypsis Iêsou Christou* — Ap 1, 1). Przedmiotem objawienia jest tutaj to, „co musi stać się niebawem” (1, 1a), tym zaś, który objawia wybranej przez siebie osobie, jest sam Bóg, Ten, który kieruje historią i wszystkimi jej wydarzeniami. Nicią przewodnią wszystkich ksiąg Starego i Nowego Testamentu jest zbawienie rodzaju ludzkiego. To właśnie ono jest przyczyną Objawienia oraz motywem wyboru Izraela i spisania całej jego historii, w której — przy końcu czasów biblijnych — urzeczywistniło się przyjście Jezusa Chrystusa (por. KO 3-4). Także *Apokalipsa św. Jana* w sposób ewidentny koncentruje się na prawdzie o zbawieniu. Językiem symbolicznym niesie w sobie przesłanie, że Bóg ukierunkował całe losy świata i życie ludzkie na zbawienie, którego z utęsknieniem oczekuje Jego stworzenie od pierwszych chwil swego istnienia, a którego dokonał Jezus Chrystus, Baranek zasiadający teraz triumfalnie na tronie (por. Ap 5). Orędzie to jednak pozostałoby nadal niepełne i otwarte, gdyby na końcu księgi nie było chwalebnej wizji Nowej Jerozolimy. To właśnie ona — jako symbol wszelkich dóbr zbawczych — stanowi idealną konkluzję całej historii zbawienia, gdyż w niej spełniają się nadzieje i oczekiwania całej ludzkości. Św. Jan zdaje się wskazywać, że z chwilą nastania w czasach eschatycznych idealnej społeczności świętych, ziemskie dzieje człowieka skończą się, gdyż ludzie — zgodnie z pierwotnymi zamiarami Boga — zjednoczą się w niej ze swym Stwórcą, Zbawicielem i Duchem Uświęcicielem. Nie dziwi zatem, że Kościół umieścił księgę *Apokalipsy* na końcu kanonu Pisma świętego, a po jej włączeniu zamknął kanon biblijny i dziś orzeka uroczystie, że „nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa” (KO 4).

Kontemplując wizję przyszłej, odnowionej i szczęśliwej ludzkości, zadajemy sobie jeszcze jedno, i być może ostatnie już pytanie: kiedy nastanie to „niebo nowe i ziemia nowa”? Czy ludzkości pozostało jeszcze wiele czasu do ostatecznego wypełnienia się dziejów, Św. Jan także w tym względzie idzie śladem innych pism biblijnych (por. Mt 24-25; Mk 13; 1 Tes 4, 13 — 5, 11; 2 Tes 2), jak również innych znanych mu apokalips, i nie objawia, kiedy nastąpi nowe stworzenie i paruzja Jezusa Chrystusa. Na pełne napięcia oczekiwania chrześcijan oraz na zawołanie Kościoła: „Przyjdź!” (Ap 22, 17) podaje odpowiedź Jezusa: „Zaiste, przyjdę

niebawem" (22, 20). Co może oznaczać to „niebawem”, jeśli od czasu spisania *Apokalipsy* minęło już dziewiętnaście wieków, a paruzja jeszcze się nie urzeczywistniła? Starając się odpowiedzieć na ten problem, egzegeci wskazują na fakt wręcz paradoksalny, na to mianowicie, że św. Jan w istocie rzeczy usiłuje właśnie wyjaśnić za pomocą swego dzieła, dlaczego paruzja się opóźnia⁴⁴. Okazuje się bowiem, że Jezus, zgodnie ze swą obietnicą, pozostaje obecny w swym Kościele przez wszystkie wieki (por. Mt 28, 20), kieruje nim, dodaje swym wiernym sił do przeciwstawiania się złu i prowadzi ich do wieńca chwały. Po raz drugi zaś zjawi się w sposób widzialny wtedy, gdy Kościół osiągnie pełną dojrzałość. Być może więc owo „niebawem” będzie jeszcze trwało dość długo, jednakże w porównaniu z wiecznością stanowi zaledwie mały ułamek czasu. Co więcej, paruzja jest nieustannym przychodzeniem Chrystusa. Przybywa On poprzez różne wydarzenia historyczne, wskazujące na Jego obecność, aby przygotować chrześcijan na nieznany dzień Jego ostatecznego przyjścia i zwycięstwa⁴⁵.

Choć w obrazie Nowego Jeruzalem św. Jan uwypukla eschatologiczny aspekt Kościoła Chrystusowego, to jednak jego nauka jest zarazem mocno osadzona w terażniejszości i ukazuje ścisłą więź między Kościołem pielgrzymującym a Kościołem triumfującym, który wtapia się w obecne dzieje ludzkości i na nie oddziałuje⁴⁶. Już teraz zbawcze owoce męki i śmierci Chrystusa stają się udziałem ludzi, a cały Kościół stanowi „przybytek Boga z ludźmi”. Ciągłe jednak ludzie są niejako w drodze, pielgrzymując ku wiecznemu Miastu Świętemu. Z przesłaniem tym związane są ważne treści parenetyczne *Apokalipsy*. Z jednej strony jej celem jest pocieszenie chrześcijan i umocnienie w czasie prześladowań, ale także (a może przede wszystkim) służy ona umocnieniu wiary i wierności Chrystusowi. Przy pomocy symbolicznych obrazów podkreśla mocno prawdę, że jeśli chrześcijanie pozostaną wierni Bogu i Barankowi, pewnego dnia wejdą do społeczności świętych, aby pozostać w niej na zawsze (por. Ap 22, 12). Czas ostatecznego i definitywnego przyjścia Jezusa Chrystusa oraz czas nastania no-

⁴⁴ Zob. na ten temat m.in. M. Czajkowski, dz. cyt., 193-195; J. Szlaga, *Wizja Królestwa Bożego w Apokalipsie*, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym* (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1976, 210.

⁴⁵ Odnośnie do tego por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi*, dz. cyt., 311-316.

⁴⁶ Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, dz. cyt., 93; A. Jankowski, *Łączność ziemi z niebem według Janowej Apokalipsy*, w: *W postudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin* (red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk), Kielce 1997, 313-318; P. Szeffler, dz. cyt., 322.

wego, wiecznego miasta świętych już się przybliżył (por. też słowa o przybliżeniu się królestwa Bożego w **Mt 4, 17**; **Mk 1, 15**), ale jeszcze nie urzeczywistnił się w całej swej pełni. Wciąż jeszcze pozostaje aktualny czas Kościoła, który daje wszystkim możliwość właściwego przygotowania się na chwilę wejścia do Jerozolimy niebieskiej, do wiecznego „przybytku Boga z ludźmi”.