

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

„DUCH I OBLUBIENICA MÓWIĄ: PRZYJDŹ!” (Ap 22, 17)

MODLITWA KOŚCIOŁA A POSŁANNICTWO ESCHATOLOGICZNE DUCHA ŚWIĘTEGO

Charakter eschatologiczny posłannictwa Ducha Świętego w zbawczym planie Boga jest niewątpliwą daną biblijną, powszechnie uznaną. Zapowiedziane bowiem przez proroków Starego Testamentu powszechne „wylanie Ducha” jako znak ery mesjańskiej¹, a więc tym samym eschatologicznej przynajmniej w sensie szerszym, staje się rzeczywistością, którą Nowy Testament wykazuje na wiele sposobów. I tak Jezus ukazuje się już od początku swojej działalności publicznej jako ten, „którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38). Podobnych tekstów można wiele przytoczyć². Sam Jezus potem zapowiada zesłanie i działalność opiekuńczą nad Kościołem Ducha Parakleta, szczegółowo opisaną w Czwartej Ewangelii³, co przedtem w pismach Łukaszkowych nosi w ustach Jezusa nazwę „obietnicy Ojca” (Łk 24, 49; Dz 1, 4), oczywiście w sensie realizacji mesjanizmu. Wreszcie opisy Dziejów Apostolskich⁴ i echa doświadczeń kościołów lokalnych, dające się słyszeć w listach głównie św. Pawła⁵ stwierdzają już fakt pełnej dyna-

¹ Por. np. Iz 11, 2—9; 32, 15 n.; 42, 1; 44, 3; 59, 21; 61, 1; 63, 10—19; Ez 36, 24—27; 37, 1—14; 39, 29; Jl 3, 1—5; Za 12, 10.

² Por. np. Mt 3, 11; Mk 1, 8. 10. 12; Łk 3, 2; J 1, 32 n.

³ Por. J 14, 16 n. 26; 15, 26; 16, 13; 20, 22.

⁴ Całą tę księgę słusznie można zwać „Ewangelią Ducha Świętego”. Pierwsze w niej opisy dynamiki działającego już Ducha to: Dz 2, 1—4; 4, 31; 8, 14—17; 9, 31; 10, 44—47. Najpełniej rozwinięty w Dz kerygmat, mowa św. Piotra wygłoszona do pielgrzymów w dniu Pięćdziesiątnicy, stwierdza wyraźnie (Dz 2, 14—36) w cudzie Zesłania realizację eschatologicznego proroctwa Jl 3, 1—5.

⁵ Por. np. Rz 8, 6—9; 1 Kor 12, 1—11; 14, 1—10; Ga 3, 2—5. Wtórują mu też inni apostołowie: 1 P 1, 12; 4, 14; 1 J 4, 13; 5, 6—8; Jud 19 n.

mizmu działalności Ducha Świętego w pierwotnym Kościele. Przy tym św. Jan zaakcentuje, że Duch Święty zstępuje na wiernych dopiero po uwielbieniu Chrystusa⁶.

W praktyce więc takie określenia używane w teologii biblijnej, jak era Ducha Świętego, eon eschatologiczny w sensie szerszym lub czas Kościoła — pokrywają się ze sobą. Podczas gdy to wszystko powszechnie się uznaje, stosunkowo mało mówi się w teologii biblijnej o tym, jak ta szerzej pojęta działalność eschatologiczna Ducha Świętego ma się do eschatologii w sensie ścisłym — do kresu zbawczego planu Boga. Znowu niewątpliwą daną biblijną wysnutą z Rz 8, 11 jest prawda o Duchu jako czynniku zmartwychwskrzeszenia ciał wiernych. Mamy zatem dwa punkty ustalone na osi czasu w zbawczym planie Boga: eschatologiczne w sensie szerszym wkroczenie Ducha jako Orędownika⁷ Kościoła i eschatologiczna w sensie ścisłym misja wskrzeszenia ciał zmarłych chrześcijan. Nasuwa się pytanie, czy obie te interwencje stanowią przejaw jednego i tego samego zadania Ducha, czy łączy je jakaś dynamika docelowa. Odpowiedź twierdząca z góry zdaje się wynikać z ogólnego posłannictwa uświęcającego, jakie ma Duch Święty, skoro paruzją Chrystusa wraz ze zmartwychwskrzeszeniem będzie kresem zbawczego planu polegającego na uświęceniu wybranych. Zwłaszcza zgodnie z zapowiedziami Czwartej Ewangelii⁸ Duch Paraklet wkracza na samym początku „czasu Kościoła” jako ten, który ma wydoskonalic zbawcze dzieło Chrystusa w Kościele i poprzez Kościół na świecie. Tę przesłankę z Janowej Ewangelii, której myślą przewodnią jest wykazanie jedności planu Bożego w Jezusie Chrystusie i w Kościele, można uzupełnić wieloma innymi tekstami Nowego Testamentu. Wszystkie one w sumie pozwalają na określenie szczególnej misji Ducha Świętego za pomocą precyzyjnego łacińskiego terminu *Spiritus Consummator* który można by oddać polskim neologizmem Duch D o k o n a w c a⁹. Oznacza on to, że posłannictwem Ducha Świętego jest doprowadzenie zbawczego planu do kresu zamierzonego przez Boga Ojca „przed założeniem świata” (Ef 1, 4).

Ten aspekt dynamiki Ducha Świętego wart jest, jak się zdaje, szerszego niż dotąd rozpracowania w teologii biblijnej. W niniejszym więc artykule znajdzie czytelnik przyczynek do tego zagadnienia. A jest nim

⁶ „...Duch jeszcze nie był (dany), ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7, 39).

⁷ To tłumaczenie „Parakleta” wybija się ostatnio ponad inne: obrońcy sądowego, opiekuna, rzecznika czy pocieszyciela.

⁸ Zob. teksty podane wyżej w odsyłaczu 3.

⁹ Tego neologizmu — w zastosowaniu jednak do Jezusa Chrystusa — użyto ostatnio w oficjalnym przekładzie Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* (40, 2): Sobór Watykański II. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, 216 n.

niedoceniiany przez komentatorów tekst z Apokalipsy — ów dwugłos Ducha i Oblubienicy przytoczony w tytule artykułu. Dotychczasowe komentarze do Apokalipsy — może na skutek nadmiernego nacisku położonego na analizę — nie wydobyły na jaw faktu, że słowa tego dwugłosu stanowią zwięzłą, godną Jana „umiłowanego ucznia Pańskiego” syntezę teologiczną. Jak w wielu innych sprawach, tak i w tej — Apokalipsa stanowi uwieńczenie teologii Nowego Testamentu.

RAMY LITURGICZNE KONTEKSTU BLIŻSZEGO

Omawiane wołanie Ducha i Oblubienicy o paruzję Chrystusa jest jednym ze zdań epilogu Apokalipsy św. Jana. Umieścimy je najpierw w ramach tej całości, jaką stanowi zakończenie 22-go i ostatniego rozdziału tej księgi:

- ¹⁶ „Ja, Jezus, posłałem mojego anioła,
by wam zaświadczyć o tym, co dotyczy kościołów.
Jam jest *Odrośl i Potomstwo Dawida*,
Gwiazda świecąca, poranna” (Iz 11, 1. 10; Rz 1, 3; Lb 24, 17).
- ¹⁷ A Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź!”
A kto słyszy, niech powie:
„Przyjdź!”
I kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie (Iz 55, 1; Za 14, 8),
kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie.
- ¹⁸ Ja świadczę każdemu, kto słucha słów proroctwa tej księgi:
Jeśliby ktoś do nich cokolwiek dołożył,
Bóg mu dołoży plag zapisanych w tej księdze.
- ¹⁹ A jeśliby ktoś *odjął co ze słów księgi* tego proroctwa (Pwt 4, 2; 13, 1; 29, 19),
to Bóg odejmie jego dział w *drzewie życia* (Rdz 2, 9; 3, 22)
i w *Mieście Świętym* —
które są opisane w tej księdze.
- ²⁰ Mówi ten, który o tym świadczy:
„Zaiste, przyjdę niebawem”.
Amen. Przyjdź, Panie Jezu!
- ²¹ *Łaska Pana Jezusa ze wszystkimi* (2 Tes 3, 18).

W epilogu tym rzuca się w oczy znamienna cecha jego budowy. Jest nią responsoryczne czy też — jeśli kto woli — antyfonalne następowanie po sobie odezwań się kilku osób, które kolejno przemawiają. Tego rodzaju układ tłumaczy się tym, że autor czerpał gotowe formuły z pierwotnej liturgii chrześcijańskiej. Niedarmo nazwano św. Jana „litur-

giem między Apostołami”¹⁰. Śladami pierwotnej liturgii w Apokalipsie są: aluzja do lektora odczytującego natchnione słowa wiernym na ich zgromadzeniu (1, 3), powtarzająca się jak refren w listach do siedmiu kościołów wzmianka o charyzmatycznych objawach — o przemawianiu Ducha do wiernych (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22), inna aluzja do tego samego zjawiska zachodząca w określeniu „Pan Bóg duchów proroków” (22, 16), wreszcie omawiany obecnie epilog. Ponadto Apokalipsa obfituje w nawiązania do kultu świętyni Starego Przymierza¹¹.

Taką samą znamioną budowę responsoryczną, jak ma nasz epilog, wykazują dwie inne paralele formalne i treściowe. Bogatszą z nich jest modlitwa eucharystyczna z *Didache* 10, 6, współczesna mniej więcej Apokalipsie. Hans Lietzmann¹² widzi taką jej budowę antyfonalną:

(Celebrans) Niech przyjdzie łaska, a niech przeminie ten świat!

A kto nie jest święty, niech się nawróci:

Maranatha

(Wierni) Amen.

Ten sam autor widzi również ślad liturgii eucharystycznej pierwszych gmin Pawłowych w innej paraleli treściowej i formalnej względem naszego tekstu. Jest nią również epilog 1 Listu św. Pawła do Koryntian, pisma wcześniejszego o kilkanaście lat od ostatecznej redakcji Apokalipsy. H. Lietzmann tak dzieli tekst epilogu:

Jeżeli ktoś nie kocha Pana, niech będzie wyklęty!

Maranatha.

Łaska Pana Jezusa z wami (1 Kor 16, 22).

Obydwie powyższe paralele odnoszą się, jak już wyżej wspomniano, zarówno do treści, jak i do formy. Przy czym gdy idzie o treść, to raczej Ap 22, 17. 20 (bo te wiersze się uzupełniają) rzuca światło na aramejski zwrot u św. Pawła, niż odwrotnie. Greckie bowiem słowa z Apokalipsy, zestawione z tekstem *Didache* 10, 6, pozwalają ustalić właściwy sens aramejskiej formuły *Maranatha* z 1 Kor 16, 22. W sporze bowiem o podział tej formuły przechylają one zdecydowanie szalę na rzecz podziału wyrazów w sposób następujący:

Marana tha,

a tym samym tłumaczenie będzie brzmiało: „Panie nasz, przyjdź!”¹³.

¹⁰ Por. Stauffer E., *Theologie des NT*, Stuttgart⁵ 1948, 121.

¹¹ Por. Peschek J., *Geheime Offenbarung und Tempeldienst*, Paderborn 1929.

¹² *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, 237. Zachowany tekst oryginalny *Didache* oczywiście nie wymienia osób kolejno występujących.

¹³ Oceniając sprawę podziału słów z punktu widzenia gramatyki, należy uznać oba człony alternatywy za równouprawniczone, a tym samym jeden i drugi sens za równie możliwe: *Maran 'atha* (= Pan nasz przyszedł) i *Marana tha* (Panie nasz, przyjdź!). Por. Kuhn K. G., *ThW* 4,470 nn; sporu tego nie rozstrzyga praca: Klawek A., *Das Gebet zu Jesus*, Münster i W. 1921, 47 nn. O ile dawniej poja-

Podobieństwo jednak treściowe wszystkich trzech tekstów nie ogranicza się do formuły wzywającej Pana, a doniosłość paralel jest większa niż samo ustalenie właściwego podziału słów aramejskich. Stwierdzamy tutaj, że najstarsza forma kultu, pochodząca jeszcze z kościoła jerozolimskiego, jak na to wskazuje aramejski zwrot Pawłowy umieszczony w liście do Koryntian, więc Greków, nawiązywała do paruzji. Ta sama pierwotna formuła liturgiczna była używana także w Egipcie, o czym świadczy tam właśnie powstała *Didache*. Liturgia zatem pierwotna była przepojona tęsknotą eschatologiczną. Bynajmniej nie dziwi nas, że tęsknota ta, która była zasadniczym rysem całej postawy życiowej pierwszego pokolenia chrześcijańskiego, znajdowała swój wyraz także i w liturgii. Wnioski jednak można posunąć dalej. Liturgia tu nie tylko znajduje jakieś echo, ale co więcej kształtuje układ nie tylko samego epilogu, lecz poniekąd całej księgi. Jej autor czy też redaktor zapewne świadomie umieścił treści objawień w ramach liturgicznych. Na samym bowiem początku występuje wspomniany tylko wyżej makaryzm, który odpowiada w epistolarnym prologu równie epistolarnemu zakończeniu księgi:

Błogosławiony, który odczytuje, i którzy słuchają słów prorocstwa,
a strzegą tego, co w nim napisane,
bo chwila jest bliska (Ap 1, 3).

Jest to szkicowy obraz zgromadzenia liturgicznego, na którym *lektor* (*anagnostes*) czyta, a słucha go chór wiernych. Nabożeństwo więc kończy się niejako wołaniem o paruzję, którą już zapowiadał prolog księgi:

Oto nadchodzi z obłokami

i ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebodli... (Ap 1, 7).
Nabożeństwo po wszystkich wizjach nieba kończy się na ziemi. Wierni odpowiadają tęsknym wołaniem na inicjatywę Chrystusa objawiającego przyszłość¹⁴.

Ważna nadto jest dla interpretacji omawianego tekstu ta okoliczność, że *Marana tha* było wezwanie liturgii eucharystycznej. Uczta bowiem eucharystyczna, w której następuje przyście Chrystusa w miste-

wiały się głosy za pierwszym rozwiązaniem) Hommel E., *Maran atha*, ZNW, 15 (1914) 317 nn; Peterson E., *HEIS THEOS*, Göttingen 1926, 130 n; Nielen J. M., *Gebet und Gottesdienst im NT*, Freiburg i Br. 1937, 326, to z biegiem czasu drugie rozwiązanie zyskało więcej uznania specjalistów (Dölger F. X., *Sol Salutis*, Münster i W. 1925, 209; Cullmann O., *Christologie du NT*, Neuchâtel — Paris 1958, 180). Opierając się na Ap 22, 20 i na charakterze inwokacyjnym formuły tej w 1 Kor 16, 22 za zupełnie pewne rozwiązanie drugie uznają: Bornkamm G., *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlliturgie*, ThLZ, 75 (1950) 227—231; Dupont J., *SYN CHRISTO(I)*. *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Bruges 1952, 1, 61¹; Schnackenburg R., *Die sitliche Botschaft des NT*, München 1964, 129.

¹⁴ Por. Hamman A., *La prière: I. Le NT*, Tournai 1959, 370.

rium, była dla św. Jana rzeczywistą antycypacją paruzji. Można o tym wnioskować ze wzmianki o „mannie ukrytej” (Ap 2, 17), której sens eucharystyczny jest wysoce prawdopodobny¹⁵ oraz z zapowiedzi „wieczernia” z Chrystusem według Ap 3, 20, za którym to sensem wypowiedziada się również wielu komentatorów¹⁶. Uczta więc eucharystyczna stanowiła zarazem antycypację faktu następującego po paruzji — zaślubin Baranka z Jego Oblubienicą¹⁷. Wszystkie te dane, jakich dostarczyły nam ramy liturgiczne epilogu Apokalipsy, ułatwią w ciągu szczegółowej egzegezy sprecyzowanie znaczenia stosowanych terminów oraz teologicznego sensu dwugłosu Ducha i Oblubienicy.

EGZEGEZA SZCZEGÓŁOWA Ap 22, 17

Zacznijmy od danych najbliższego kontekstu wołania: „Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!”. Jest to modlitewna odpowiedź dana Chrystusowi na Jego słowa, które zamykają właściwe objawienie księgi. Następny stych tegoż wiersza 17, stanowiący jakby echo tej modlitwy o przyjście, jest już głosem samego autora jako proroka i liturga zarazem, który wzywa wiernych do powtórzenia modlitwy i czerpania „wody życia darmo”. W wierszu 18 i następnym ponownie zabiera głos Chrystus, czy też, jak inni wołają, hagiograf, który posługując się słowami Księgi Powtórzonego Prawa zabrania dokonywania zmian treści księgi zarówno przez dodanie czegokolwiek, jak i przez odjęcie. W wierszu 20 mówi z pewnością Chrystus zapowiadając rychłą paruzję, a na to odzywa się w trzecim stychu tegoż wiersza jak echo modlitwa wszystkich wiernych, tym razem w formie rozwiniętej: „Przyjdź, Panie Jezu!”. Wreszcie epistolarne zakończenie w postaci końcowego błogosławieństwa pochodzi od Apostoła piszącego księgę.

Z zestawienia wierszy 17 i 20 wynika, że wołanie wznosi się ku oczekiwaniu chwalebneemu Chrystusowi, Dawcy objawienia tej księgi (Ap 1, 1n). Z kolei należy odpowiedzieć na pytanie, kto wypowiedziada to wołanie czyli kim są „Duch” i „Oblubienica”. W tym celu zestawimy miejsca Apokalipsy, w którym zachodzą oba te terminy.

„D u c h” w pełnej formie z rodzajnikiem — *to pneûma* — najpierw występuje w stałym, nawiązującym do liturgii, refrenie w każdym z listów do siedmiu kościołów, który brzmi:

Kto ma uszy, niechaj posłysz (por. Mt 13, 9), co mówi D u c h do kościołów (Ap 2, 7, 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22).

¹⁵ Por. mój artykuł „*Manna absconditum*” (Ap 2, 17) *quonam sensu ad Eucharistiam referatur*, „*Collectanea Theologica*”, 29 (1958) 3—9.

¹⁶ Np. E.-B. Allo, E. Lohmeyer, J. Bonsirven, C. C. Martindale, L. Cerfaux — J. Cambier.

¹⁷ Por. Hamman A., *La prière...*, dz. cyt., 371.

Następnie na zakończenie zapowiedzi godziny sądu Wizjoner z Patmos stwierdza:

I usłyszałem głos, który z nieba mówił:

„Napisz:

Błogosławieni, którzy w Panu umierają — już teraz.

Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny” (Ap 14, 13).

Dalej po słowach anioła, który ostrzega Wizjonera przed objawami zbędnej adoracji tego pośrednika jako „współslugi”, czytamy refleksję pochodzącą od jednego bądź drugiego rozmówcy:

Świadectwem bowiem Jezusa jest duch prorocтва (Ap 19, 10).

Wreszcie ostatnie z miejsc w Apokalipsie, gdzie występuje termin „Duch”, to właśnie analizowany dwugłos z Ap 22, 17.

Jak widać z tego zestawienia, w wypadkach pierwszym, tj. w refrenie listów do siedmiu kościołów, w drugim i w czwartym „Duch” wszędzie mówi. Tylko w wypadku trzecim — w Ap 19, 10 — „jest świadectwem”. Szukając więc ścisłej analogii, możemy w naszych rozważaniach pominąć ten trzeci wypadek, w którym na pierwszy plan wysuwa się w terminie „duch” znaczenie charyzmatu. To zresztą znaczenie — zdaniem wielu komentatorów — nie wyklucza Sprawcy charyzmatów — Ducha Świętego, jak na to wskazują paralele¹⁸.

Ograniczmy się więc do tekstów o Duchu, który mówi. W pierwszej grupie tekstów, w stałym refrenie z listów do siedmiu kościołów, „Duch” mógłby określać na pierwszy rzut oka, przy zastosowaniu najostrożniejszej, minimalistycznej, interpretacji sam charyzmat prorocki czynny w Kościele. Ale w tym wypadku trzeba by konsekwentnie przyjąć, że oznacza on konkretny charyzmat autora księgi jako pośrednika objawienia. A to jest nie do przyjęcia. Jak bowiem trafnie zauważył E.-B. Allo¹⁹, w tym refrenie „Duch” musi oznaczać osobę, i to transcendentną, gdyż w liście pierwszym (2, 7) i w trzecim (2, 17) po tym samym refrenie, bez wprowadzenia nowej osoby, następuje obietnica nagrody eschatologicznej, przynajmniej w sensie szerszym: „owocu z drzewa życia, które jest w raju Boga” (2, 7) oraz „manny ukrytej” (2, 17). Czyż więc tą transcendentną osobą w tym wypadku jest sam Chrystus, dlatego tak nazwany, że jest już uwielbiony i w tej postaci jako „Duch” obecny między swoimi wiernymi na ziemi? Tak chce część komentatorów do ostatnich niemal czasów²⁰. Tego jednak stanowiska nie da się utrzymać, jeśli się zanalizuje kontekst. Podobnie jak u św.

¹⁸ Podobne połączenie widać w określeniu „Duch Jezusa” (Dz 16, 7), następnie w misji świadczenia, jaką ma Duch Paraklet wraz z uczniami Jezusa (J 15, 26 n. por. Mt 10, 20 par.).

¹⁹ *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1933, 33.

²⁰ Por. Schweizer E., ThW, 6, 448.

Pawła, tak i tutaj, obok bliskiej więzi zachodzącej między działaniem chwalebego Chrystusa a działaniem Ducha w Kościele można dostrzec również wyraźne rozróżnienie między nimi. I tak sam Chrystus chwalebny dyktuje św. Janowi listy do siedmiu kościołów. O sobie samym mówi w nich w pierwszej osobie, a o Duchu — w trzeciej, co byłoby mniej właściwe przy tożsamości osoby. Dalej — w liście do anioła kościoła w Sardach Chrystus stwierdza o sobie, że ma siedem Duchów Boga (Ap 3, 1). Odróżnia więc siebie od Ducha, co zresztą zgadza się z Janową nauką o Duchu Paraklecie, znaną z Ewangelii, gdzie rozróżnienie osób nie pozostawia najmniejszej wątpliwości: „Pocieszyciel, którego ja wam pošlę od Ojca, Duch prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o mnie” (J 15, 26) oraz „Jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7). Paraklet jest więc z pewnością różny od Jezusa, który obiecuje Go pošłać²¹. Oba pisma Janowe — Ewangelia i Apokalipsa — odróżniają jednakowo Ducha Świętego od Ojca i od Syna.

W drugim z kolei makaryzmie Apokalipsy, który sławi „umierających w Panu” (14, 13), przytoczone wyżej zdanie o „Duchu” następuje po „głosie, który z nieba mówi”. Na podstawie paralel z tejże księgi²² głos ów należy do kogoś, kto reprezentuje świat transcendentny, podaje objawienie. Czy zatem głos pochodzi też od Ducha? Tak sądzi wielu komentatorów, opierając się na naturalnym następstwie zdań i typowej dla Jana nauce o Duchu, którego misją jest „świadczyć” (J 15, 27). Tutaj tej misji odpowiada uroczyste zapewnienie: „Zaiste” (*naí*). Nadto wysunięto oryginalny argument za tym, że oba zdania w Ap 14, 13 wypowiada jedna i ta sama osoba. Mianowicie zauważono, że rozdział 14 wykazuje budowę analogiczną do schematu nabożeństwa w świątyni Starożytności:

ofiara baranka	— Baranek stojący na górze Syjon
ofiary towarzyszące (<i>musafim</i>)	— sto czterdzieści cztery tysiące wybranych
trzech czytających	— trzy głosy aniołów
przemowa jednego z obecnych	— głos z nieba ²³ .

A zatem i w Ap 14, 13 „Duch” jest więcej niż uosobieniem charyzmatu prorockiego, jest Boską Osobą objawiającą.

W dziejach egzegezy naszego tekstu Ap 22, 17 nie brakło prób tłumaczenia terminu „Duch” jako „poetyckiej personifikacji proroków”²⁴

²¹ Por. Lohmeyer E., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926, 21; Bonsirven J., *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris 1951, 109 n.

²² Por. Ap 1, 10. 12. 15; 10, 4. 8; 11, 12; 13, 10.

²³ Por. Peschek J., *Geheime Offenbarung und Tempeldienst*, dz. cyt., 134.

²⁴ Moffat J., *Love in the NT*, London⁵ 1932, 262.

lub nawet „mocy nadprzyrodzonej, którą ma każdy chrześcijanin”²⁵. Tymczasem już w świetle dotychczasowej analizy miejsc z Apokalipsy, w których „Duch mówi”, wynikało, że ów powściągliwy sposób interpretowania terminu „Duch” nie jest zadowalający, bo mówi zbyt mało. Słuszne jest zapatrywanie, że samym niejako organem objawiającym jest w wypadkach pierwszej grupy charyzmat posiadany przez proroka-hagiografa. Niemniej jednak trzeba też stwierdzić, że już choćby sama powaga słów wprowadzanych formułą „mówi Duch” każe poza organem szukać Pierwszej Przyczyny, tzn. transcendentnej objawiającej Osoby. Kto nią jest w naszym tekście? Słuszny skądinąd postulat metodologiczny trzymania się ściśle kategorii myślenia hagiografa popycha niektórych współczesnych egzegetów do przesady. Utożsamiają oni tutaj „Ducha” z samym chwalebnym Chrystusem²⁶. Wymowa jednak kontekstu, fakt, że dialog dramatyzowany odróżnia tu osoby każe stanowczo odrzucić takie przypuszczenie, że jest to tylko odróżnienie Osoby od jej siły. Aż tak subtelne rozróżnienie chciałoby się określić terminem scholastycznym *distinctio rationis ratiocinantis*. Jeśli bowiem inne teksty, zwłaszcza te z grupy pierwszej, może by je dopuszczały, to nasz tekst Ap 22, 17 już stanowczo na to nie pozwala. Tęsknoty bowiem nie może wyrażać ta osoba, która jest jednocześnie jej przedmiotem: nikt nie tęskni do samego siebie²⁷. Najściślejsze współdziałanie, nawet identyczność słów czy skutków działania²⁸, nie pociąga za sobą bynajmniej jeszcze tożsamości osób.

Ostateczne sprecyzowanie treści pojęcia „Duch” w naszym tekście nastąpi dopiero po zanalizowaniu pojęcia „Oblubienicy”.

„Oblubienica” (*hē nymphē*) tylko w Ap 18, 23 w cytacie zaczerpniętym z Jr 51, 48 ma potoczne znaczenie, odpowiednio przedstawionego tam sielskiego obrazu życia:

I światło lampy
już w tobie nie rozbłyśnie.
I głosu oblubienca i oblubienicy
już w tobie się nie usłyszy.

²⁵ Bonsirven J., dz. cyt., 332.

²⁶ „Dieser Geist ist kein anderer als der Erhöhte selbst (2,1 = 7,8 = 11 usw), freilich der Erhöhte als der zu Gemeinde Redende. Nur als Pneuma ist er bei den Seinen”. Schweizer E., ThW, 6, 443.

²⁷ Por. Lohmeyer E. — Bornkamm G. von, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen² 1953, *ad locum*.

²⁸ „Ganz eng verbunden mit Christus ist der göttliche Geist. Was also Jesus sagt, ist gleichzeitig ein Wort des Geistes, der hier wie im Jo (14, 16f. 26) als persönliches göttliches Wesen auftritt und mit Jesus zusammenwirkt”. Meinertz M., *Theologie des NT*, Bonn 1950, 2, 325.

Natomiast w pozostałych miejscach Apokalipsy termin ten ma znaczenie przenośne:

I Miasto Święte — Jeruzalem Nowe
ujrzałem zstępujące z nieba od Boga,
przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swojego
męża (Ap 21, 2).

I przyszedł jeden z siedmiu aniołów,
co mają siedem czasz pełnych siedmiu plag ostatecznych,
i tak się do mnie odezwał:

„Chodź,
ukazę ci Oblubienicę,
Małżonkę Baranka”²⁹.

I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą,
i ukazał mi Miasto Święte —
Jeruzalem,
zstępujące z nieba od Boga...” (Ap 21, 9n).

Następuje ciągnący się aż do końca rozdziału 21-go barwny opis wyglądu Miasta Świętego z wyliczeniem drogich kamieni jako warstw jego fundamentów.

Paralełą sensowną, ale nie formalną, bo bez terminu „Oblubienicy”, są dla obu powyższych tekstów słowa dziękczynnego „Alleluja”, które śpiewają Bogu niebianie. Zamiast „Oblubienicy” występuje tu już, podobnie jak było w 21, 9, „Małżonka” (*hē gyné*):

„Weselmy się i radujmy
i dajmy Mu chwałę,
bo nadeszły gody Baranka,
a Jego Małżonka się przystroiła,
i dano jej oblec bisior lśniący i czysty” —
bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych (Ap 19, 7n).

²⁹ Zaskakujące nas dzisiaj utożsamienie „Oblubienicy”, a więc „narzeczonej”, z „Małżonką” tłumaczy się raczej idiomelem palestyńskim (por. Billerbeck, 2, 393—395; Jeremias Joach. ThW, 4, 1092n). Ślad tego idiomu znajdujemy również w Łk 2, 5 ze zwrotem Wulgaty *cum Maria desponsata sibi uxore*, opartym na lekcji wielu rękopisów greckich *memnēsteumenē (i) autō (i) gynaiki*. Natomiast trudniej byłoby udowodnić zamiar wyrażenia przez hagiografa: „dziewiczej, nieustannej czystości Małżonki mistycznej” (E.-B. Allo). Nie brakło prób rozszerzenia tego pojęcia na cały świat: „Die ganze Welt ist Braut... Die Schöpfung ist bräutlich geworden und ruft Den, den sie liebt”. Guardini R., *Das Bild von Jesus dem Christus im NT*, Würzburg 1936, 97. Wprawdzie dedukcją taką, zwłaszcza na podstawie wypowiedzi św. Pawła o „pełni” (zob. mój komentarz: *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962, 531—549), można uznać za poprawną teologicznie, ale byłby to co najwyżej *sensus consequens* analizowanego zdania z Ap 22, 17.

W śpiewie tym słyhać echa Iz 61, 10; 52, 1 — opisów przyszłej chwały Jeruzolimy. Dla proroków Oblubienicą był lud Boży, Jahwe — Oblubieńcem. W chrześcijańskiej transpozycji Oblubieńcem jest Jezus Chrystus, a Oblubienicą Kościół. Tutaj z kontekstu jasno wynika, że perspektywa Kościoła jest eschatologiczna.

Obraz ten jest procesem długiej ewolucji. Wątek eklezjologiczny Oblubienicy na oznaczenie ludu Bożego w Starym Testamencie³¹ zmierzał stopniowo ku coraz większej idealizacji obrazu. Daleka była droga od namiętnego piętnowania przez proroków wiarołomnej Oblubienicy czyli niewierności historycznego Izraela do obrazu jej w czasach mesjańskich, kiedy to społeczność ta ukaże się jako „cała piękna” (Pnp 4, 7). Podobnie było i z Jeruzolimą — Miastem świętym, stolicą teokracji ludu Bożego. I tak w „Torze Ezechiela” (rozd. 40—48) świątynia jerozolimska, jakkolwiek idealnie pomyślana, jest jeszcze z pewnością konkretną budowlą w geograficznej Jeruzolimie. Ale z upływem czasu eschatologiczne tęsknoty wygnańców zobaczą Miasto Święte wznoszone na drogocennych kamieniach:

O nieszczęśliwa, wichrami smagana, niepoczieszona!
 Oto Ja osadzę twoje kamienie na malachicie
 i fundamenty twoje na szafirach.
 Uczynię blanki twych murów z rubinów,
 bramy twoje z górskiego kryształu,
 a z drogich kamieni cały obwód twych murów (Iz 54, 11n).
 ...Bramy Jeruzalem będą odbudowane
 z szafiru i ze szmaragdu
 a wszystkie twoje mury z drogich kamieni.
 Wieże Jeruzalem będą zbudowane ze złota,
 a wały ochronne ze szczerzego złota.
 Ulice Jeruzalem wyłożone będą
 rubinami i kamieniami z Ofiru (Tb 13, 17).

Zwłaszcza tekst pierwszy był szeroko komentowany i rozwijany przez rabinów³². Takie więc są judaistyczne przesłanki ujęcia „Oblubienicy” jako symbolu Kościoła w Apokalipsie. Zatrzymując terminy „Oblubienicy” i „Miasta” Jan nimi oznacza jedną i tę samą rzeczywistość — Kościół eschatologiczny, zaślubiony Chrystusowi występującemu pod imieniem „Baranka”.

Utożsamienie „Oblubienicy” i „Miasta” jest dla nas dziś nieco za-

³¹ Por. np. Oz 2, 19. 21; Iz 54, 6; Ez 16 i całą Pnp.

³² Por. Billerbeck 3, 850 nn.

skakujące, mimo że jesteśmy zżyci jako spadkobiercy kultury antyku z kobiecym symbolem na oznaczenie jakiejś zbiorowości. Sztuki plastyczne od niepamiętnych czasów ukazują np. ojczyznę jako kobietę. Niemniej utożsamienie „Miasta” opisanego szczegółowo z „Oblubienicą” czy „Małżonką” jest dziwne. Tłumaczy się ono swoistą prehistorią na gruncie apokaliptyki pozakanonicznej judaizmu. Tam właśnie dokonał się ów nieoczekiwany dla nas amalgamat rysów „Oblubienicy” i „Miasta” z realizmem właściwym Semitom. Oto Wizjoner w 4 Księdze Ezdrasza najpierw widzi kobietę lamentującą, o rozdartych szatach, z popiołem na głowie. Potem zaś jest świadkiem takiej przemiany: „I stało się, gdy do niej mówiłem, twarz jej i cały wygląd nagle zajaśniały. Wzrok jej był lśniący, tak iż bardzo się przeraziłem na jej widok, i myślałem, co to jest. I oto wydała głos pełen wielkiego lęku, tak iż ziemia się zatrzęsa od głosu niewiasty. I ujrzałem: oto już nie miałem przed sobą niewiasty, lecz budowało się miasto i ukazywało się pomieszczenie na wielkich fundamentach...” (4 Ezd 10, 25—27).

Wspomniana wyżej perspektywa eschatologiczna Kościoła ukazana w symbolu „Oblubienicy” domaga się jednak dalszego jeszcze sprecyzowania. Niebieskie bowiem Jeruzalem takie, jakie zapowiadają nam prorocy Starego Testamentu, a odmalowują spekulacje rabinistyczne, jest o tyle eschatologiczne, o ile mesjańskie. Z chwilą jednak, gdy realizacja mesjanizmu ukazała się w Nowym Testamencie jako dwufazowa, tzn. rozdzielona na przyjście Chrystusa pierwsze i ostateczne, zachodzi pytanie, jaki sens eschatologiczny trzeba przypisać Oblubienicy-Kościółowi: szerszy czy ścisły. Innymi słowy: czy Kościół oznaczany w powyższych tekstach mianem „Oblubienicy” należy do szerzej pojętego eonu eschatologicznego, czy też już do wieczności.

Przytoczone jednak wyżej teksty nie należą do tego samego dokumentu, jak tego sugestywnie dowodzi M.-E. Boismard³³. Zdaniem tego autora dublety Apokalipsy — a tak jest w naszym wypadku z Ap 21, 1—8 oraz 21, 9nn — nie pochodzą z jednego czasu. Sama ta okoliczność jeszcze nie przesądza sprawy nas interesującej, ale pośrednio tłumaczy, dlaczego i treściowo oba dublety nieco się różnią. Przy bliższej analizie dostrzegamy, że istotnie aspekt Kościoła w obydwu urywkach cytowanych jest nieco inny. Fragment Ap 21, 1—8 (należący do tzw. tekstu II-go) wykazuje rysy już ostatecznego kształtu Kościoła, skoro przed nim czytamy stwierdzenie: „pierwsze rzeczy przeminęły” (21, 4), a Siedzący na tronie zapowiada, że „czyni wszystko nowym” (21, 5). Tymczasem fragment Ap 21, 9 nn (zaliczany do tzw. tekstu I) jest czymś więcej niż rozwiniętym w szczegółach dubletem poprzedniego sumarycz-

³³ *L'Apocalypse*, Paris 1950, 12.

nego opisu. W opisie bowiem Miasta Świętego zachodzą następujące szczegóły, które wskazują na to, że przebieg zbawczego planu jeszcze trwa:

I w jego (= Miasta) świetle będą chodziły narody
 I wniosą do niego królowie ziemi swój przepych...
 i wniosą do niego przepych i skarby narodów,
 A nic nieczystego do niego nie wejdzie (Ap 21, 24, 26n).
 Pomiedzy rynkiem Miasta a rzeką,
 po obu brzegach,
 drzewo życia, rodzące dwanaście owoców —
 wydające swój owoc każdego miesiąca —
 a liście drzewa (służą) do leczenia narodów (Ap 22, 2).

Jak widać, nie jesteśmy tu jeszcze u kresu, skoro nie jest jeszcze ostatecznie zakończony proces uświęcenia ludzkości. Jeszcze bowiem widoczne jest oddziaływanie wzajemne na siebie „Miasta” i „narodów”, jeszcze jest coś „nieczystego”, co nie zostało definitywnie oddzielone, jeszcze trzeba narodom „leczenia”. Jakkolwiek więc wspaniale przedstawia się to Miasto Święte, ukazuje się ono rzeczywiście w aspekcie eschatologicznym szerzej ujętym.

Krytyka zatem literacka miejsc ostatnio omówionych nie pozwala nam rozstrzygnąć z pewnością, jaki odcień ma „Oblubienica” w Ap 22, 17, skoro tenże termin w obu tekstach równoległych dotyczy wprawdzie tej samej zasadniczo rzeczywistości Kościoła jako misterium, lecz bynajmniej nie tego samego aspektu. Ostatni więc głos może mieć tylko egzegzeza całego tego zdania, nie analiza samych poszczególnych jego terminów.

SENS DWUGŁOSU DUCHA I OBLUBIENICY

Poglądy komentatorów na precyzyjny sens terminu „Oblubienicy” w omawianym zdaniu nie są całkowicie zgodne³⁴, ale źródłem tych wahań, jak się zdaje, jest izolowanie tego terminu z jego kontekstu. Wiersz ten rozpatrywany w całości swego kontekstu liturgicznego jako element

³⁴ I tak np. Moffatt J., *Love in the NT*, dz. cyt., 262 sądzi, że symbol ten również dobrze obejmuje Kościół walczący, jak i przyszły, triumfujący. Jest to niewątpliwie słuszne co do samego symbolu Oblubienicy w Apokalipsie, ale nie co do jego sensu *in concreto* w poszczególnych wypadkach, a w tej liczbie i w Ap 22, 17. Wahanie też wykazuje Häring P., *Die Botschaft der Offenbarung des hl. Johannes*, München (1953), 417 n, przyjmując możliwość takiego sensu, według którego „niebieska wspólnota świętych” tęskni już do zstąpienia na ziemię. Ostatecznie jednak autor ten przechylił się ku stanowisku E.-B. Allo (kom. cyt., *ad locum*), że mowa tu jest o Kościele na ziemi.

dialogu wyraża niedwuznacznie tęsknotę jeszcze ziemskiego Kościoła za paruzją swego Oblubieńca, przy którym trwa wiernie dzięki pomocy Ducha ³⁵. Osoby bowiem występujące w dialogu — to Chrystus chwalebny, zapowiadający rychłe przyjście, i — ogólnie ujmując — wierni, którzy na Niego czekają, spragnieni, a jeszcze nie nasyceni. Wszystkie te cechy trudno byłoby przypisać Kościołowi w jego kształcie definitywnym, w wieczności, która jest nasyceniem. A zatem „Oblubienica” tu oznacza ożywianą przez Ducha społeczność świętych, ale będących jeszcze na ziemi ³⁶.

W dwugłosie Ducha i Oblubienicy ukazuje się fakt jakiegoś oddziaływania tegoż Ducha na Kościół jeszcze doczesny, ujęty na sposób „zbiorowej osobowości”, dzięki znanemu symbolowi biblijnemu Oblubienicy.

WYMOWA PARALELI Z JANOWYM DUCHEM PARAKLETEM

Fakt łącznego występowania, co więcej współdziałania, Ducha i Oblubienicy w omawianym wierszu pozwala nam na ostateczne sprecyzowanie sensu terminu „Duch” w Ap 22, 17. O ile przytoczone poprzednio paralele z pozostałych miejsc Apokalipsy czyniły wysoce prawdopodobnym utożsamienie „Ducha” z Janowym „Duchem Świętym, „Duchem prawdy”, „Parakletem”, którego późniejsza teologia soborów nazwie Trzecią Osobą Trójcy, o tyle w omawianym zdaniu inny sens „Ducha” w ogóle nie jest możliwy. Przytoczony bowiem wyżej argument eliminujący utożsamienie „Ducha” z „wywyższonym” Chrystusem na zasadzie odróżnienia osób występujących w dialogu, można uzupełnić drugim. Opiera się on na samej funkcji „Ducha”. A jest ona więcej niż charyzmatyczna, profetyczna. Ona bowiem stawia Go dokładnie na poziomie działania Janowego Ducha Parakleta, a więc orędownika, wspomociciela, pocieszyciela i obrońcy Kościoła.

Pierwszą przesłanką dowodu jest tutaj tożsamość zadania, drugą zaś — niewątpliwy w Czwartej Ewangelii osobowy i transcendentny charakter Ducha Parakleta.

Zacznijmy od drugiej przesłanki. Oczywiście trzeba przyznać, że sformułowania Janowe odnoszące się do relacji Ducha Parakleta do Boga Ojca i Syna Bożego są o tyle „niedogmatyczne” ³⁷, że im daleko jeszcze do późniejszej precyzji terminologicznej soborowych orzeczeń czy spekulacji scholastycznych. Niemniej te sformułowania Janowe stanowią dla późniejszych orzeczeń czy spekulacji dostatecznie mocną pod-

³⁵ Por. Kuhn K. G., ThW, 4, 475.

³⁶ Por. Karrer O., *Die Geheime Offenbarung*, Einsiedeln — Köln 1938, 176; Gelin A., *La Sainte Bible*, Paris³ 1951, 12, *ad locum*.

³⁷ Por. Mussner F., *Pneuma*, LThK², 8, 575.

stawę. I tak Duch Paraklet, który „od Ojca pochodzi” (J 15, 26) jest posłany zarówno przez Ojca w imieniu Syna (por. J 14, 26), jak i po prostu przez Syna (J 16, 7). Zadanie ma przy tym Duch Paraklet równorzędne z Synem: „Ja będę prosił Ojca, a innego Poczyciela (= Parakleta) da wam, aby z wami był na zawsze — Ducha prawdy” (J 14, 16n). Duch jest „innym Poczycielem (= Parakletem)”, bo sam Syn Boży jest pierwszym. Stwierdza to gdzie indziej tenże Apostoł: „...mamy Rzecznika (= Parakleta) wobec Ojca — Jezusa Chrystusa sprawiedliwego” (1 J 2, 1). Pozostawanie na zawsze z uczniami znamienne dla Ducha Parakleta jest również misją Chrystusa, jak wynika z konkluzji Pierwszej Ewangelii: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Następnie — dalej prowadząc dzieło Jezusa Chrystusa, które na płaszczyźnie objawienia polega na „nauczaniu wszystkiego i przypominaniu wszystkiego” (J 14, 26) ze słów Jezusowych, Duch prawdy ma za zadanie doprowadzić uczniów do „całej prawdy” (J 16, 13). Mówić będzie „nie od siebie, ale powie, co usłyszy”, czerpiąc z zasobów wspólnych Ojca i Syna (J 16, 13—15). A zatem Ojciec, Syn i Duch Święty są wielkościami samoistnymi, co nie przeszkadza temu, że stanowią One nierozzerwalną jedność: tajemnica Trójcy już się rysuje u św. Jana³⁸.

Natomiast przesłankę pierwszą — tożsamość zadania Ducha w Ap 22, 17 i Janowego Ducha Parakleta — uzyskujemy zestawiając wspólną tę modlitwę Ducha i Oblubienicy z następującymi zapowiedziami Jezusa z mowy wielkoczwartkowej: „Duch prawdy u was przebywa i w was będzie” (J 14, 17) oraz „Gdy jednak przyjdzie Poczyciel, którego ja wam pošę od Ojca, Duch prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o mnie. Ale wy też jesteście świadkami, bo jesteście ze mną od początku” (J 15, 26n). Pierwszy z powyższych tekstów precyzuje immanencję działania Ducha zarówno w całym Kościele, jak i w poszczególnych wiernych. Drugi zaś zapowiada zharmonizowane zadania czynne Ducha Parakleta i kolegium apostołskiego wobec świata. Oba teksty wzajemnie się dopełniają, gdyż immanencja zaznaczona w pierwszym tłumaczy zadania Ducha i apostołów z pozoru równoległe w brzmieniu tekstu drugiego.

Obok podobieństwa naszego zdania z Ap 22, 17 z powyższymi paralelami zachodzi też pewna różnica. Współdziałanie Ducha i Oblubienicy polega na modlitwie o paruzję, jak to wynika z uwyrażnienia dostarczonego przez wiersz 20 z jego pełną formą: „Przyjdź, Panie Jezu!” Mamy więc tu jakby jeden krok dalej w misji eschatologicznej Ducha Świętego. Z zestawienia tych dwu wierszy — Ap 22, 17. 20 — można

³⁸ Por. Wikenhauser A., *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg² 1957, 271.

wyprowadzić prawidłowy wniosek, że to Duch Święty inspirował w Kościele modlitwę tak indywidualną, jak i zbiorową, o paruzję Chrystusa³⁹.

„DUCH” I „BŁAGANIA, KTÓRYCH NIE MOŻNA WYRAZIĆ SŁOWAMI” (Rz 8, 26)

Potwierdzenie słuszności tego ostatniego wniosku o inspirowaniu modlitwy Kościoła można znaleźć, zdaniem wielu komentatorów, w zestawieniu naszego tekstu z analogiczną wypowiedzią św. Pawła z Listu do Rzymian. W jego 8-mym rozdziale Apostoł obrazując życie według Ducha, najpierw stwierdza ogólny fakt istnienia w wiernych nowej zasady życia — to mianowicie, że ich „prowadzi Duch Boży” (Rz 8, 14). Dalej przypisuje on temuż Duchowi czynność analogiczną do posłannictwa Janowego Ducha Parakleta — doczesną misję „wspierania swym świadectwem naszego ducha” (Rz 8, 16; por. Ga 4, 6). Wreszcie przechodzi do działania Ducha wyraźnie związanego z eschatologią. W tej właśnie części rozdziału zachodzi zdanie o związku Ducha z modlitwą wiernych, które stanowi ilustrację naszego tekstu z Ap 22, 17: „podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś który przenika serca, zna zamiar Ducha (wie), że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8, 26n). Występują i tutaj osoby z dwugłosu apokaliptycznego: tak samo określony „Duch” oraz zamiast „Oblubienicy” równoznaczne „my” obejmujące „świętych”, tzn. ochrzczonych. Przy tym Duch ukazuje się tutaj jako mistrz modlitwy wiernych. Analogicznie do Janowych tekstów o Duchu Paraklecie zadanie Jego tutaj określają dwa czasowniki: „przychodzi z pomocą” (*synantilambánetai*, co znaczy dosłownie: „na przemian z nami podejmuje”) oraz „przyczynia się” (*hyperentynchánei*, co znaczy dosłownie: „błaga zamiast nas”) ⁴⁰. Misja więc Orędownika jest wyraźna. Tekst ten jednak mówi więcej niż Janowe teksty o Duchu Paraklecie, które nie wspominają o modlitwie. Stąd pod tym względem bliższy jest naszemu dwugłosowi przyzywającemu paruzję. Samą zaś czynność inspirowania właściwych słów znajdujemy w synoptycznych przestrożach Jezusa dla uczniów, gdy staną przed sędziami ziemskimi: Duch będzie za nich mówił (Mk 13, 11; Mt 10, 19n).

Pouczające jest również zestawienie treści modlitwy inspirowanej

³⁹ Por. Hamman A., *La prière...*, dz. cyt., 1, 375.

⁴⁰ W tym *hapax legomenon* przedrostek *hyper-* sugeruje ideę zastępstwa. Uwyraźnia to dodatek wielu rękopisów, utrwalony w *textus receptus*: *hyper hēmōn*, który może mieć także znaczenie „na naszą korzyść”. Niewykluczony jednak jest odcień znaczeniowy pomocy płynącej „z góry”, a więc nadprzyrodzonej. Por. Langrange M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1950, 212.

przez Ducha w Ap 22, 17 i Rz 8, 26. Pawłowe „błagania” są dosłownie „jękami” (*stenagmois*). Zwrot ten wiąże się u Apostoła z całym kontekstem eschatologicznej tęsknoty: „Całe stworzenie aż dotąd jęczy (*sy-stenázei*) i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy (*stenázomen*) oczekując przybrania za synów⁴¹ — odkupienia naszego ciała” (Rz 8, 22n). Na przykładzie powyższego przekładu⁴² widać, jak trudno jest w języku polskim dokładnie odtworzyć wciąż ten sam źródłosłów *stenaz-* występujący trzykrotnie w tym kontekście. „błagania” więc te czy — jeśli kto woli — „jęki” lub „wzdychania” mają przy sobie znamienne określenie: „nie można ich wyrazić słowami” (*alalêtois*). Po prostu nie ma słów adekwatnych w języku ludzkim dla wyrażenia tych aspiracji, jakie w głębinach jaźni chrześcijanina budzi darmo mu dane z łaski wezwanie Boże: tylko dialog Osób Boskich może je wyrazić⁴³. Natomiast dwugłos Ducha i Oblubienicy z Apokalipsy *expressis verbis* błaga o spełnienie ostatniego aktu zbawczego planu — o paruzję, która przyniesie ze sobą oczywiście „odkupienie ciała” w postaci powszechnego zmartwychwskrzeszenia. Dla wyrażonej u Pawła misji Ducha Dokonawcy ważny jest przy tym akcent położony na aprobacie Bożej dla zamiaru Ducha. Biblijnie określony Bóg Ojciec jako „Ten, który przenika serca” (1 Sm 16, 7; 1 Krl 8, 39; Ps 7, 10) chce realizacji swego planu spełnianego przez Ducha w Kościele, który się modli. Istotnie prośba o paruzję Chrystusa pokrywa się z prośbą modlitwy Pańskiej o nadejście królestwa Bożego.

Ta sama myśl wyrażona jest w epilogu Apokalipsy dzięki jego budowie responsorycznej dopiero przez potwierdzenie Chrystusa, który na tęskne wołanie odpowiada: „Zaiste, przyjdę niebawem” (Ap 22, 20).

CZY DWUGŁOS Z Ap 22, 17 WYRAŻA TYLKO TĘSKNOTĘ ZA PARUZJĄ?

Odpowiedź twierdzącą na powyższe pytanie daje większość dotychczasowych komentarzy Apokalipsy oraz podręczników teologii biblijnej. Wszyscy ci egzegeci niczego więcej nie dostrzegają w naszym tekście zapewne dlatego, że patrzą na niego ze zbyt bliskiej perspektywy. Rozumieją go tylko jako przekład starochrześcijańskiego wołania: Maranatha! Tymczasem kontekst księgi i miejsc równoległych z Nowego Testamentu pozwala, jak się zdaje, na śmielsze wnioski.

⁴¹ Wyraaz *hyiothesian* ostatnio kwestionuje się w tym tekście jako nietrafną glose. Por. Benoit P., „Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps” (Rom VIII, 23) w: *Exégèse et théologie*, Paris 1961, 2, 41—52.

⁴² Autorem jego jest Ks. F. Kłoniecki w zbiorowym tłumaczeniu: *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego (Biblia Tysiąclecia²)*, Poznań — Warszawa 1969.

⁴³ Por. Schiwy G., *Weg ins NT*, Würzburg 1968, 3, 66.

Poucające jest przede wszystkim zestawienie naszego dwugłosu z opisem apokaliptycznym otwarcia piątej pieczęci:

A gdy otworzył pieczęć piątą,
ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego
i dla świadectwa, jakie mieli.
I głosem donośnym tak zawołały:
„Dokądże, Władco święty i prawdziwy,
nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary
tym, co mieszkają na ziemi?”
I dano każdemu z nich białą szatę
i powiedziano im, by jeszcze krótki czas odpoczęli,
aż pełną liczbę osiągną także ich współsłudzy oraz bracia,
którzy, jaki oni, mają być zabici (Ap 6, 9—11).

W tekście tym dominuje swoista niecierpliwość męczenników domagających się aktu Bożej sprawiedliwości — wyroku na prześladowców. Słysząc tu zarazem echo pytań jakie wówczas, gdy Jan pisał te słowa, zadawało sobie wielu chrześcijan w obliczu prześladowania rozpętanego przez Nerona w roku 64. Łatwo odnaleźć „*Sitz im Leben*” tego wołania: tęsknota za paruzją jako przynoszącą wyrok Sędziego „świętego i prawdziwego” dyktuje niektórym wiernym te słowa.

Nieco inny — jeśli tak można powiedzieć — odcień tęsknoty czy też jej tonację mamy w przytoczonych na początku słowach aklamacji liturgicznej z *Didache*: „Niech przyjdzie łaska, a niech przeminie ten świat” (10, 6). I tutaj widoczna jest spontaniczna reakcja tych, którym źle jest na świecie. Oba powyższe przykłady reakcji psychologicznej wiernych są zupełnie zrozumiałe jako spontaniczne. Takiej tęsknoty nie inspirował Duch Święty — z samej natury rzeczy.

Inaczej jednak jest z modlitwą Ducha i Oblubienicy w epilogu Apokalipsy. Oblubienica-Kościół nie tyle wzdycha w niej do uwolnienia od udręk obecnego życia, ile raczej pragnie, by Oblubieniec ukazał się już w swoim triumfie. Nie chodzi tu już — jak trafnie komentuje J. Bonsirven⁴⁴ — o przyspieszenie samej chwili paruzji, bo ta i tak jest już dokładnie przewidziana w planach Bożych, ile raczej o wyrażenie zgodności serca wiernych z tymże opatrnościowym planem. A on przewiduje paruzję. Kościół zaś jako Oblubienica widzi sens swego istnienia na ziemi tylko w tym, że urzeczywistnia zbawcze zamiary Boga. Dzięki sponsorycznej budowie epilogu Apokalipsy, w którym po dwugłosie Ducha i Oblubienicy, sformułowanym przy najmniejszej możliwej ilości

⁴⁴ Kom. cyt., 332.

słów, następuje zachęta do powtórzenia go: A kto słyszy, niech powie: „Przyjdź!”, a na końcu rozwinięta forma *Marana tha*, pierwszy ten dwugłos zyskuje swoiste zaakcentowanie. Jest on jakby wzorem dla pozostałych wezwań, które płyną już nie od całego Kościoła-Oblubienicy, lecz od poszczególnych jednostek.

Nie bez racji teologicznej mamy w Ap 22, 17 nie głos samego Kościoła, lecz dwugłos Ducha i Oblubienicy. Ona bowiem oznacza tutaj, jak ustaliliśmy wyżej, Kościół jeszcze pielgrzymujący, lecz jest on w najgłębszej swej istocie, w swoim misterium, które rozwija rozdział 12 Apokalipsy, tym samym, co Niebieskie Jeruzalem⁴⁵. Duch Święty więc jest tu tym, który prowadzi — używając terminologii posoborowej — zbawiającą wspólnotę zbawionych. Duch występuje w naszym tekście jako dusza Kościoła, inspirując w nim modlitwę błagalną zgodną — jak zauważyła już najstarsza tradycja — z drugą prośbą „Ojczy nasz”. Skoro nie zachodziła potrzeba, by Duch Paraklet inspirował samą tęsknotę, w pełni wytłumaczalną sytuacją Kościoła w I wieku, zatem inaczej nieco trzeba rozumieć Jego wpływ na modlitwę Kościoła. Dla uściślenia teologicznego tej inspiracji należy uwzględnić dwa sposoby, czy może raczej dwa aspekty, eschatologicznego działania Ducha Świętego.

DWA ASPEKTY POSŁANNICTWA EŠCHATOLOGICZNEGO DUCHA ŚWIĘTEGO

Pierwszy aspekt, znany nam z realizacji prorocत्व Starego Testamentu, to wkroczenie Ducha w zbawczy plan Boga w charakterze bezwzględnie nowego transcendentnego czynnika, bez którego nie byłoby możliwe dokonanie tego planu. W tym aspekcie wysuwa się na czoło uprzedzająca i wszechmocna, suwerenna inicjatywa Boga. Tym samym udział czynnika ludzkiego schodzi na dalszy plan, gdyż podlega co najwyżej na wdzięcznym przyjęciu daru Bożego. Zgodnie z tym pierwszym aspektem Duch Święty zstępuje, gdy nastaje „pełnia czasów”, zapoczątkowuje „ekonomię” zupełnie nową, inauguruje „nowe stworzenie”, jest „pieczęcią” Odkupienia i zasadą ostateczną wskrzeszenia ciał.

Natomiast drugi aspekt to Duch *W y c h o w a w c a*. Najwymowniej ukazują go zapowiedzi Janowe dotyczące Ducha Parakleta. Nieobcy jest

⁴⁵ „Dieser Austausch der Bilder, aber auch die Bevorzugung des Bildes von der Heiligen Stadt ist bezeichnend und aufschlussreich. Die Kirche ist — von Anbruch der neuen Welt — ihrem Manne wie eine Braut entgegengeseilt; sie war schon vorher für die Hochzeit „gerüstet” (Apk 19, 7; 21, 2) und tut jetzt die letzten Schritte in seliger Freude. Für die Schilderung des vollendeten Gottesreiches aber eignet sich besser die Stadt Jerusalem, die vom Glanze Gottes erfüllt ist und in der die ganze Schöpfung, vor allen die auserwählte Menschheit, ihren Platz, ihr Heil und ihre Seligkeit findet. Doch diese auserwählte Menschheit ist nicht anders als die heilige, von allen Unwürdigen gereinigte Kirche, die sich alle im Blute Christi Erlösten eingliedert und ihr Ziel erreicht hat”, Schnackenburg R., *Die Kirche im NT*. Freiburg i/Br. 1961, 172.

on też myśli św. Pawła, jak widzieliśmy analizując wyżej Rz 8, 23. 26. Te wychowawcze przejawy działalności Ducha Świętego wymagają czynnego współdziałania woli człowieka. W listach Pawłowych ukazują nam się następujące przejawy Ducha: w płaszczyźnie jednostek jako „Duch mądrości i objawienia” daje On wiernym „głębsze poznawanie” Boga (Ef 1, 17), pozwala „uśmiercać popędy ciała” (Rz 8, 13), „prowadząc synów Bożych” (Rz 8, 14), „pomaga wyczekiwać spodziewanej sprawiedliwości” (Ga 5, 5), „sprawia wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka” (Ef 3, 16), wreszcie wiernych „przemienia w obraz Pana” (2 Kor 3, 18). Tak dalece to działanie Ducha wymaga wolnej woli jednostki, że w razie gdy ona zawodzi, jest On „zasmucony” (Ef 4, 30). Na płaszczyźnie zaś wspólnoty Kościoła Duch Święty zapewnia mu jedność organiczną „Ciała” (1 Kor 12, 13; Ef 4, 2—4), „napełniając” (Ef 5, 18) zebranych kieruje ich modlitwą liturgiczną (Kol 3, 16), wreszcie wznosi powoli „we wspólnym budowaniu mieszkanie Boga” (Ef 2, 22).

Przy takim podziale aspektów działalności eschatologicznej Ducha nasz tekst Ap 22, 17 należy oczywiście zaszeregować do przejawów aspektu drugiego. Poddamy to z kolei analizie.

SENS WSPÓLNEJ MODLITWY DUCHA I OBLUBIENICY

Wspólną modlitwę Ducha i Oblubienicy-Kościoła tłumaczymy jako przejaw swoistej pedagogii Ducha na podstawie paralel, jakimi są zapowiedzi o roli wychowawczej Ducha Parakleta z J 14, 26; 16, 13 i opisana w Rz 8, 26 pomoc, jakiej Duch udziela modlitwie wiernych. Najbliższą jednak paralelę dla tej powolnej pedagogii Ducha stanowi ostatnio przytoczony tekst z Listu do Efezjan. Brzmi on w całości: W Nim (= Chrystusie) i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić zamieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 22). Duch tutaj wykańcza dzieło zbawienia, a moment końcowy tego procesu wykańczania — identyczny zresztą z paruzją — ukazuje się tutaj z innej perspektywy. Zazwyczaj bowiem paruzja kojarzy się w naszej świadomości z „*dies irae, dies illa*”. Składa się na to wiele niewątpliwych danych Nowego Testamentu: termin paruzji jest ściśle tajemnicą Ojca (Mk 13, 32 par.), sceneria jej należy do rodzaju literackiego apokaliptyki (por. Mk 13, 24—27 par.; 1 Kor 15, 52n; 1 Tes 4, 16n; 5, 2n; 2 Tes 2, 3—12), w nauczaniu przypowieściowym wiąże się ona z powszechnym zaskoczeniem (por. Mk 13, 32—37 par.; Mt 25, 1—13; Łk 12, 35—40; Mt 24, 45—61 par.). Tymczasem mimo tych niewątpliwych cech wyżej przytoczonych ma ona także aspekt drugi — okresu powolnego dojrzewania zbawczego dzieła Bożego. Mówią o tym przypowieści o zaczynie chlebowym (Mt 13, 33) i o ziarnku goryczy (Mt 13 31n). Pawłowe pojęcia

„pełni Chrystusa” (Ef 4, 13) i „pełni Bożej” (Ef 3, 19) zakładają proces powolnego dojrzewania ludzi i świata do swego kształtu eschatologicznego⁴⁶. Jednakże tylko w Ef 2, 22 zachodzi przy tym wyraźna wzmianka o Duchu Dokonawcy tego procesu.

Przy tym drugim ujęciu paruzji traci swoją paradoksalność twierdzenie, że wierni — mimo całej nieznanowości „dnia ani godziny” tego faktu — mogą nie tylko błagać „*Adveniat regnum tuum!*”, ale jakoś przyczynić się do przybliżenia tej chwili. Wyraźnie mówią o tym przynajmniej dwa teksty Nowego Testamentu, będące transponowanym echem poglądów judaizmu na przyspieszenie dnia przyjścia Mesjasza⁴⁷. Oba teksty występują jako słowa św. Piotra. I tak w kerygmacie wypowiedzianym po uzdrowieniu chromego Apostoł ten daje taki wniosek parenetyczny: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków” (Dz 3, 19—21). Dzięki zastosowaniu konstrukcji zdania celowego zaznacza się tu związek, jaki zachodzi między aktualnie spełnianymi uczynkami pokutnymi a datą przyjścia Chrystusa jako Sędziego, który je nagrodzi. Jeszcze wyraźniej ten sam związek czynów chrześcijan z datą paruzji występuje w zdaniu św. Piotra rzuconym jakby mimochodem wśród wniosków płynących z rozważania „dnia Pańskiego”: „Skoro to wszystko w ten sposób ulegnie zagładzie, to jakimi winniście być wy w świętym postępowaniu i pobożności, gdy oczekujecie i staracie się przyspieszyć przyjście dnia Bożego, który sprawi, że niebo zapalone pójdzie na zagładę, a gwiazdy w ogniu się rozsypią” (2 P 3, 11n). Mimo tonu surowej przestrogi, którą stanowią poprzedzające zdania tegoż rozdziału, tutaj dochodzi do głosu ton raczej uspakajający⁴⁸. To świętość wiernych, która dokonuje się „w Duchu” (1 P 1, 2), przyspiesza zakończenie zbawczego planu Boga na skutek dopełnienia się liczby wybranych⁴⁹. To stwierdzenie wolnego udziału wiernych w przyspieszeniu „dnia Pańskiego” jest tym cenniejsze, że występuje ono w kontekście obrazu o przerażających barwach apokaliptyki, będącego jakby na antypodach ewolucyjnego obrazu kresu wszechrzeczy, jaki odmalowuje św. Paweł. Być może zachodzi tu jesz-

⁴⁶ Por. omówienie tego aspektu w moim komentarzu: *Listy więzienne*, dz. cyt., 545—549.

⁴⁷ Grzechy opóźniają przyjście: 4 Ezd 4, 38n; Pokuta je przyspiesza: Billerbeck 1, 163 nn; Langrange M.-J., *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, 194; Bonsirven J., *Le judaïsme palestinien aux temps de Jésus-Christ*, Paris 1935, 1, 379.

⁴⁸ Por. Chaine J., *Les épîtres catholiques*, Paris 1939, 91; Ambroggi P. de, *Le epistole cattoliche*, Torino—Roma² 1949, 195.

⁴⁹ Por. Holzmeister U., *Num et quomodo docente S. Petro* (Act. 3, 19s; 2 P 3, 12) *parusiam accelerare possumus*, VD, 18 (1938) 299—307.

cze jedna zbieżność z myślą św. Pawła: może do „świętego postępowania” należy włączyć również działalność misyjną wiernych względem Żydów. Ich zaś nawrócenie jest warunkiem paruzji według Rz 11, 15, jeśli termin „powstania ze śmierci do życia” uznamy za synonim powszechnego zmartwychwskrzeszenia towarzyszącego paruzji Chrystusa.⁵⁰

Wracając teraz do Apokalipsy, możemy to ujęcie Piotrowe przyspieszania przez wiernych chwili paruzji Chrystusa zestawić ze słowami, które bezpośrednio poprzedzają nasz epilog. Przemawia tam Chrystus lub — jak inni wolą — anioł, który dotąd ukazywał Janowi Miasto Święte:

Kto krzywdzi, niech jeszcze krzywdę wyrządzi,
i plugawy niech się jeszcze splugawi,
a sprawiedliwy niech jeszcze wypełni sprawiedliwość,
a święty niechaj się jeszcze uświęci.
Oto przyjdę niebawem,
a moja zapłata jest ze mną,
by tak każdemu odpłacić, jaka jest jego praca (Ap 22, 11n).

Powyższy kontekst godzi ze sobą to, że paruzja Chrystusa nastąpi „niebawem” i że wierni mają „jeszcze” dołożyć wysiłków w stronę świętości. Harmonizując te dane z powyższym tekstem Piotrowym otrzymamy nie tylko samo zestawienie faktów, ale ich wzajemną zależność: paruzja nastąpi po dokonaniu tych wysiłków jako ich nagroda.

Narzuca się więc następujący wniosek końcowy. Godny księgi Apokalipsy pełny sens teologiczny dwugłosu Ducha i Oblubienicy można ująć w twierdzeniu: Duch Święty jako Dokonawca przez swój wpływ na Kościół przygotowuje, nawet przyspiesza, paruzję Chrystusa. Kontekst zaś liturgiczny epilogu Apokalipsy i dalszy kontekst wszystkich pism Janowych pozwala przypuszczać, że głównym środkiem tej współpracy Ducha i Oblubienicy są sakramenty Kościoła, a wśród nich na pierwszym miejscu — sugerowana paralelami, w których występuje wołanie *Marantha* — Eucharystia.

⁵⁰ Por. Gryglewicz F., *Listy katolickie*, Poznań 1959, 305.

SUMMARIUM

„SPIRITUS ET SPONSA DICUNT: VENI!” (Ap 22, 17)

De Spiritus Sancti missione eschatologica quae in Ecclesia orante apparet

Hoc in articulo argumentum theologicum versiculi Ap 22, 17 nondum penitus a commentatoribus exploratum exquiritur. Quae verba modo compendioso unum — ut aiunt — aspectum exhibent missionis eschatologicae Spiritus Sancti tamquam Consummatoris humanae salutis, qui Ecclesiae alterum Christi adventum desiderantis precem inspirat.

Imprimis versiculus hic ponitur in contextu suo proximo, qui est vere liturgicus Apocalypseos epilogus, apprime huius libri prologo item liturgico (Ap 1, 3) consentaneus. Quam quidem precem apte illustrant duo loci paralleli tam quod formam, quam quod argumentum attinet, nempe fragmentum precis eucharisticae in *Didache* 10, 6 et epilogus 1 Cor 16, 22. In his textibus ubique apparet Ecclesia coadunata — fortasse in synaxi eucharistica — Domini adventum desiderans prece, quae solummodo in Ap 22, 17 expresse Spiritui Sancto attribuitur.

Quod analysi exegetica demonstratur, nam: 1) „Spiritus” heic non potest significare nisi Spiritum Sanctum pluries in Apocalypsi loquentem (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 14, 13), et quidem a Christo glorioso, quem una cum Ecclesia invocat, expresse distinctum; 2) „Sponsa” vero metaphorice Ecclesiam designat, quae quidem sub aspectu eschatologico exhibetur, etsi certo adhuc peregrinans, ut patet comparatis versiculis 21, 24. 26s; 22, 2, ubi salus humana nondum consummata apparet.

Thesis deinde duabus analogiis corroboratur. Et quidem primo: Spiritus hoc in versiculo utpote Ecclesiae orantis inspirator in memoriam revocat Iohanneum Spiritum Paraclitum, de quo agitur in J 14, 16s. 26; 15, 26s; 16, 7. 13s, ubi varia dantur specimina mutuae conspirationis Spiritus Paracliti et Iesu discipulorum. Secundo autem: quod ipsam precem attinet desiderium Domini iterum venturi experimentem, optime cum nostro versiculo consonant item eschatologici, sed nondum verbis expressi „gemitus inenarrabiles” Spiritus, quos una cum fidelibus orantibus elici audit Paulus Apostolus in R 8, 26s.

Instituta autem comparatione huius versiculi cum prece martyrum ex Ap 6, 9—11, ubi impatientia quaedam exprimitur, et totius Ecclesiae in *Didache* 10, 6, ubi taedium huius saeculi facile audiri potest, patet heic agi non de exprimendo dumtaxat desiderio, sed de mutua conspiratione. Ex parte Ecclesiae adest re vera desiderium, sed omnino tranquillum, voluntati salvificae Dei omnino subiectum, de triumpho dilecti Domini securum. Ex parte vero simul orantis Spiritus datur actio — ut ita dicam — paedagogica. Spiritus enim Consummator Ecclesiam imprimis durante sacra synaxi docet, quo modo precando „accelerare” (cf. 2 P 3, 11s) possit secundum Domini adventum.