

O. AUGUSTYN JANKOWSKI

CHRYSTUS APOKALIPSY JANOWEJ A EON OBECNY

Chrystus Apokalipsy św. Jana — to temat dotąd stosunkowo mało opracowany: ostatnie trzydziestolecie przyniosło zaledwie cztery pozycje monograficzne książkowe¹. A przecież tak być nie powinno, skoro Ap jest uwieńczeniem objawienia biblijnego. Już z tego samego tytułu można i trzeba w niej szukać także ostatniego słowa chrystologii NT. Własną ocenę wykładu Ap sformułowaną w określeniu „synteza wzbogacająca kilku nowymi rysami”² uważam dziś za zbyt skąpą. W rzeczywistości chrystologia Ap jest bardzo doniosła, i to jeszcze z kilku innych względów, których zdają się nie dostrzegać niektóre współczesne chrystologie uchodzące za klasyczne opracowania: brak w nich niekiedy w ogóle odnośnego rozdziału.

Jeśli się tak można wyrazić, faktura chrystologii Ap jest zupełnie swoista. Nie jest to, jak w Ewangeliach przede wszystkim synoptycznych, baza chrystologii w postaci świadomości historycznego Jezusa, co się czasem określa terminem chrystologii pośredniej³. Nie jest to też znamienne dla listów apostoelskich rozpracowanie postaci Chrystusa na zasadzie Jego zbawczego dzieła — tzw. chrystologia bezpośrednia. Rodzaj literacki Ap nie pozwala do zaliczenia jej chrystologii do tych dwóch kategorii. Już mówi preskrypt tej księgi, że jest to „Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg... a On wysławszy swego anioła oznajmił przez niego za pomocą znaków słuźde swemu Janowi” (Ap 1, 1). Cokolwiek byśmy odliczyli na konwencjonalne rysy tego rodzaju literackiego, Ap dla wierzącego pozostaje swoistym dyktandem chwaleb-

¹ Są to: J. Adámek, *Apokaliptický Kristus*, Praha 1947; R. Gutzwiller, *Herr der Herrscher. Christus in der Geheimen Offenbarung*, Einsiedeln 1951; T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85), Berlin 1962; J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris—Tornai—Rome—New York 1965.

² Tak pisałem w moim komentarzu: *Apokalipsa św. Jana. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (Pismo św. NT XII), Poznań 1959, 114.

³ Tak u nas określa H. Langkammer, *U podstaw chrystologii NT*, Wrocław 1976. 171.

nego XPa, zanim się staje dziełem Jana spisującego treść tego objawienia. Trawestując więc powiedzenie Pascala można stwierdzić o tej księdze: „Chrystus dobrze mówi o Chrystusie”.

Będąc przede wszystkim eschatologicznym pouczeniem, najbogatszym w całym NT, Ap wykańcza tym samym soteriologię, i to w sposób szczególny, godny autora IV Ewangelii. Chrystus Apokalipsy jest więcej niż Sędzią i Dokonawcą, jak w innych pismach NT, lecz wypełnia lukę między chwilą obecną i paruzją. Tak jak w IV Ewangelii ukazała się eschatologia częściowo zrealizowana — obecność Chrystusa w sakramentach Kościoła, tak w Ap ukazuje się Chrystus łączący obecne „już” z eschatologicznym „jeszcze nie” jako „Król królów”, tzn. Ten, od którego całkowicie wbrew pozorom zależą losy całego świata aż do paruzji.

Preskrypt Ap zawiera trzy określenia samej tej księgi: „objawienie — świadectwo — prorocstwo”⁴. A skoro głównym autorem księgi jest sam Chrystus, występuje On w niej w odpowiednio potrójnym charakterze. Każdy z nich wprawdzie da się odnaleźć także w innych księgach NT, ale nigdzie nie stanowią powiązanej wewnętrznie całości, a nadto nigdzie nie wiążą się z takimi faktami, jakie odmalowują obrazy Ap. Stoimy więc tu wobec nowej w swojej koncepcji i jakby skondensowanej chrystologii.

METODA WYKŁADU CHRYSTOLOGII Ap

Ukazana wyżej w kilku rysach doniosłość całkiem specyficzna chrystologii Ap narzuca zagadnienie, jak ją należy tu przedstawić. Na piętrze teologii biblijnej obowiązuje pewna systematyzacja danych uzyskanych na piętrze egzegezy. Jaką zatem obrać zasadę naczelną uporządkowania i przedstawienia danych, by uniknąć zniekształcenia ich? Łatwo tu o błąd *per defectum* i *per excessum*. Pierwszy zachodzi wówczas, gdy dostrzega się w Ap jedynie uzupełnienie danych pozostałych ksiąg NT, gdyż wówczas traci się z oczu specyfikę tej właśnie chrystologii, bardzo w sobie zwartej. Drugi błąd — to próba wtłoczenia tych danych do schematu apriorycznego, który odpowiada koncepcjom teologa, ale obcy jest myśli samego autora natchnionego. Właściwą drogą więc jest śledzenie myśli hagiografa i pozostawanie w jego kategoriach myślenia. Bardzo sumienne skąd inąd opracowania T. Holtza i J. Comblina, nie spełniają moim zdaniem, tego drugiego postulatu: są nieco aprioryczne.

W chrystologii NT dotąd słusznie święciła triumfy metoda opracowania tytułów Chrystusa (np. O. Cullmann, F. Hahn, H. Langkammer). Jak każda metoda słownikowa jest ona w zastosowaniu do Ap nieco za-

⁴ Por. Ap 1, 1—3.

wodna: nie wszystkie treści chrystologiczne tej księgi dadzą się zamknąć w rzeczownikach, wiele z nich pozostaje w ruchomych, zmiennych obrazach. Przed tytuły zatem wysuwają się funkcje Chrystusa, nie w pełni wyrażalne w tytułach. Z tytułów zaś szczególnie należy potraktować nowe, dotąd nie zachodzące w NT.

W związku z owym prymatem funkcji nasuwa się pytanie, jaką im nadać kolejność. Zaproponowane dotąd ostre dwudziały nie wydają się trafne: Chrystus terażniejszości i Chrystus przyszłości (jak chce T. Holz) bądź Chrystus wśród ludzi i Chrystus odległego Królestwa Bożego (J. Comblin). Obydwa one odpowiadają wprawdzie naszej perspektywie, ale nie typowo Janowej, gdzie dominuje zasada eschatologii częściowo zrealizowanej, gdzie zatem zachodzi znamienne *continuum* jednej jedynej funkcji Chrystusa łączącej te bieguny czasowe, określonej adekwatnie tytułem „Król królów i pan panów” (Ap 19, 16). Takim przede wszystkim ukazuje się On na tle potężnego dramatu dziejów świata i Kościoła na świecie, który stanowi zasadniczy zrąb księgi — od rozdziału 5 do końca. Zrąb ten — zgodnie z hipotezą M. E. Boismarda, którą w ogólnych zarysach tu uznajemy za słuszną — składa się z dwóch tekstów zasadniczo równoległych. Stąd porządek występowania w nim funkcji Chrystusa wydaje się odpowiadać myśl samego autora, zanim teksty zestawili jego uczeń — redaktor. Osobna zaś zwarta całość — wizja wstępna wraz z listami do siedmiu kościołów (Ap 1—3) — niezależnie od daty powstania nosi znamiona pewnej syntezy i stanowi w ostatecznej redakcji księgi rodzaj wstępu, analogicznego do epilogu. To nas uprawnia do potraktowania danych tej wstępnej całości na drugim miejscu, dopiero po omówieniu funkcji Chrystusa opisanych czy raczej odmalowanych w zasadniczym zrębie.

Ogarniając całość chrystologii Ap dostrzegamy zamiast dwudziału raczej trójdział: Chrystus wczoraj (dokonane dzieło Odkupienia), Chrystus dziś czyli właśnie „Król królów”, wreszcie Chrystus jutra eschatologicznego. Trójdział ten pomoże nam uszeregować dawne i nowe tytuły Chrystusa. Natomiast w układzie całości traktatu dajemy pierwszeństwo funkcjom samego zrębu.

Powyższe założenia, które mają zapewnić odczytanie myśli chrystologicznej Ap bez narzucania jej obcych kategorii myślenia, należy uzupełnić jeszcze jednym podziałem. Dotyczy on osi czasu Kościoła, czasu, który suponują jednakowo pisma NT. Jezus Chrystus według nich będąc transcendenty, i stąd, mniej lub więcej wyraźnie, pozaczasowy, jest jednocześnie postacią historyczną przeszłości, stosunkowo z ich perspektywy niedawnej, ale już zamkniętej Jego wejściem do chwały Ojca. Następnie Chrystus jest w terażniejszości eonu obecnego — aspekt poza Ap dostrzegalny w pismach Pawłowych i w IV Ewangelii, głównie

w kontekście życia Kościoła. Wreszcie Chrystus przyjdzie w nieznanym dniu ostatecznej już paruzji.

Ten trójdział czasowy łatwo dostrzec w Ap. Skoro zgodnie jej się przyznaje cechy swoistej teologii dziejów skoncentrowanej na funkcjach Chrystusa w obecnym eonie, ale rozpatrywanym w aspekcie ostatecznej przyszłości, ułożenie chrystologii Ap w myśl takiego trójdziału z pewnością nie zniekształci myśli autora natchnionego.

Poszczególne jednak trzy działy nie są co do treści jednakowych rozmiarów. Zredagowana do końca czasów apostołskich Ap stosunkowo zwięźle traktuje historycznego Jezusa. Ogranicza się do minimum faktów zbawczych, nadto stosuje do Niego gotowe już sformułowania katechezy, pism poprzedzających ją w dzisiejszym kanonie NT i własne zasadniczo identyczne w treści z nimi wszystkimi.

Najbogaciej i najbardziej oryginalnie jest rozbudowany dział drugi, który obrazuje dynamiczną obecność Chrystusa w dziejach świata i Kościoła, w dziejach zmierzających do paruzji. Tu najwyraźniej dostrzega się zarówno specyfikę ujęcia postaci Chrystusa przez Ap, jak też realny wkład tej księgi do chrystologii NT. Nowe funkcje i nowe tytuły Chrystusa tutaj właśnie występują najobficiej.

W Ap dzieje świata, a w nim Kościoła, w szeregu obrazów pełnych ruchu zmierzają do swego kresu. Prawda paruzji zyskuje w tej księdze szereg treściowych uzupełnień. Podobnie jak było w nauczaniu ziemskim Jezusa, tak i w tym „Objawieniu Jezusa Chrystusa” dział ten nie jest obszerny.

Chrystus eonu obecnego — ten dział chrystologii Ap jest najobszerniejszy, stanowiąc zarazem najcenniejszy wkład tej księgi do chrystologii NT. Obecność bowiem Chrystusa w teraźniejszym eonie wprawdzie zachodzi także w innych pismach NT, przynajmniej w formie milczącego założenia czy podtekstu, nigdzie jednak nie jest ona ukazana z taką dynamiką jak właśnie w Ap. Nigdzie zwłaszcza poza Ap nie ukazuje się tak zdecydowanie szczególna relacja Chrystusa do rozgrywającego się na świecie dramatu ludzkości. Relację tę szczególną trafnie oddaje w tej księdze dwukrotnie nadany Chrystusowi tytuł biblijny „Pan panów i Król królów” (17, 14; 19, 16). Tytuł to w zasadzie tylko boski zarówno w Starym (Pwt 10, 17), jak i w Nowym Testamencie (1 Tm 6, 15). Użyty dwukrotnie w Ap w kontekście bezapelacyjnego zwycięstwa Chrystusa nad wrogami „królami” i „narodami” — zawiera ostateczną rację takiego zwycięstwa, mianowicie boską wszechmoc Chrystusa. Niemniej poza tymi dwoma miejscami tytuł ten nadaje się doskonale do określenia stale nadrzędnej sytuacji Chrystusa jako „Baranka” czy „Syna Człowieczego”, a więc i człowieka, a nie tylko Boga. Chrystus bowiem włada całymi dziejami świata jako Odkupiciel ludzi. Ukaże się to w ko-

lejnych obrazach Jego funkcji i w tytułach, które mu nadaje ta księga.

Zaczynamy omawianie funkcji i tytułów Chrystusa nie od preskrypcji dzieła, ani od listów do siedmiu kościołów, lecz od głównego zrębu Ap, a więc od rozdziału 4-tego. W nim zaś ukazuje się stałe w tym zrębie określenie Chrystusa — BARANEK.

1. „BARANEK”

„Baranek” — to główne w Ap określenie Chrystusa działającego w eonie obecnym aż do paruzji. Żadna inna księga NT nie stosuje tego znamiennego określenia Chrystusa w takim brzmieniu jak to czyni Ap, która przy tym wcale nie usiłuje wyjaśnić synonimami, kogo to oznacza. Stąd samo już to określenie nasuwa szereg pytań wstępnych: dlaczego autor księgi wybrał to właśnie określenie metaforyczne, dlaczego nie wyjaśnia go wprost czytelnikowi, wreszcie jaka jest relacja tego określenia do podobnego w treści, lecz nie w formie, tytułu „Baranka Bożego”, którym ziemskiego Jezusa nazywa tylko na wstępie Czwarta Ewangelia (J 1, 29,36)? Te trzy pytania zmierzają do odkrycia myśli autora, a to z kolei jest niezbędne dla prawidłowego odczytania treści teologicznej określenia „Baranek”.

Sama metafora „Baranka” jako określenie Jezusa Chrystusa należała do zasobu pojęć pierwotnego Kościoła od samego początku⁵. Widać ją na niejednym miejscu NT, i to w warstwach stosunkowo wczesnych. „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” — mówi św. Paweł (1 Kor 5, 7), zestawiając śmierć ekspiacyjną na krzyżu z ofiarowaniem paschalnego baranka. Po tej samej linii pójdzie potem św. Jan, który śmierć Chrystusa synchronizuje z zabijaniem baranków w dniu Przygotowania (J 18, 28; 19, 15. 31), a w fakcie oszczędzenia Jezusowi po śmierci łamania goleni upatruje spełnienie antytypu baranka paschalnego: „Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo: Kość jego nie będzie złamana” (J 19, 36 = Wj 12, 46). Odkupienie pojmuje jako żertwę ekspiacyjną także św. Piotr: „Zostaliście... wykupieni... drogocenną krwią Chrystusa jako baranka niepokalanego i bez zmyzy” (1 P 1, 18n). Inny biegun tej samej metafory baranka widoczny jest w zastosowaniu postawy sługi Jahwe, porównanego do „baranka na rzeź prowadzonego” (Iz 53, 7), celem oddania postawy moralnej Jezusa podejmującego mękę. Tak właśnie Filip wyjaśnia tekst Izajaszowy dworzaniinowi etiopskiemu (Dz 8, 32—35). Jest to poszczególny wypadek zastosowania proroctwa o Słudze Jahwe do życia i dzieła Jezusa Chrystusa, zastosowania znamienego dla kerygmatu apostołskiego.

⁵ Por. H. Strąkowski, *Chrystus Baranek Boży w Piśmie św.*, Lublin 1961, 24.

Janowy „Baranek Boży” (J 1, 29, 36) niemal jednogodnie⁶ już uchodzi dziś za syntezę obu wspomnianych kierunków typologicznych — jest antytypem tak baranka paschalnego, jak Sługi Jahwe. Synteza to bardzo cenna, gdyż ujmuje dwa dopełniające się nawzajem aspekty ofiary Chrystusa — krwawą żertwę i doborowolną ofiarę ekspiacyjną. Czwarta Ewangelia i Ap bądź mają jedynego autora, bądź przynajmniej są dziełami jednej i tej samej szkoły Janowej. Nic więc pozornie prostszego jak przyjąć tę samą treść teologiczną dla „Baranka” w Ap, jaką ma „Baranek Boży” w Ewangelii. W ogólnych zarysach jest to z pewnością słuszne. Niemniej postawienie znaku równości byłoby uproszczeniem na niekorzyść właśnie chrystologii Ap. Obok bowiem zasadniczego podobieństwa występują także różnice nie do zlekceważenia u tego samego autora czy w jednym prądzie szkoły Janowej. Sformułowanie słowne jest odmienne w obu wypadkach. W Ewangelii brzmi ono $\delta \lambda\upsilon\nu\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, w Ap natomiast stale (29 razy!) tylko $\tau\omicron \delta \lambda\upsilon\nu\omicron\nu$ bez jakiegokolwiek przydawki czy objaśnienia w rodzaju „który gładzi grzechy świata”. Rzeczownik $\delta \lambda\upsilon\nu\delta\varsigma$ to dziedzictwo Septuaginty; on też występuje w cytowanych wyżej tekstach (Dz 8, 32; 1 P 1, 19) o ofierze Chrystusa. Św. Jan używa terminu $\lambda\upsilon\nu\omicron\nu$, lecz w liczbie mnogiej jako metafory wiernych, których paść będzie Piotr (J 21, 15). Te dwie różnice, zwłaszcza na tle jedności autora czy szkoły, nie mogą być dziełem przypadku. Przeciwnie są jakoś celowo zamierzone przez autora Ap, który ma w tym swoją ideę teologiczną. Jaką?

Najbardziej niezawodną drogą odkrycia jej będzie uwzględnienie szczególnego gatunku literackiego Ap. W Czwartej Ewangelii historia oglądana oczyma świadka splata się z jego refleksją teologiczną na temat osoby Jezusa Chrystusa. Tam więc „Baranek Boży” w ustach Jana Chrzciciela jest tytułem chrystologicznym, zapewne sięgającym warstwy pierwotnej teologii Sługi Jahwe⁷, lub jak wolą inni tytułem mesjańskim analogicznym do Króla-Pasterza⁸. Niezależnie od sprawy samej genezy jest to niewątpliwie tytuł. Tymczasem częstość określenia celowo innego — $\tau\omicron \delta \lambda\upsilon\nu\omicron\nu$ — wprowadzonego bez przydawki czy wyjaśnienia każe przyjąć w Ap inną rolę tego określenia. Autor wprowadza czytelnika bez uprzedzenia in medias res przez ukazanie, w wizji rozdziału V niedwuznacznego obrazu funkcji Chrystusa jako Baranka. I tak będzie aż do końca głównego zrębu Ap. Jan kontynuuje w swym dziele gatunek literacki zapoczątkowany przede wszystkim w Księdze Daniela. Tam właśnie kolejne wizje ukazują symboliczne postaci zwierząt: najpierw czterech fantastycznych Bestii (r. 7), potem Barana i Kozła (r. 8).

⁶ Por. F. Gryglewicz, *Das Lamm Gottes*, w: NTSt 13 (1966—67), 133—146.

⁷ Tak sądzą C. F. Burney; J. Jeremias, O. Cullman, M.-E. Boismard.

⁸ Tego zdania są angielscy egzegeci: C. H. Dodd i C. K. Barrett.

Symbole te są na usługach swoistej teologii dziejów, znamiennej dla tego gatunku literackiego. Tak jest i w Ap: „Baranek nie jest imieniem Jezusa, nie jest Jego nazwą, nawet nie jest Jego tytułem. Jest to obraz apokaliptyczny”⁹. Sens jego da się odczytać tylko z szeregu barwnych i ruchomych obrazów, które się kolejno ukazują w Ap. Funkcje w nich wyrażone mówią znacznie więcej, niż można by wywnioskować z samego określenia „Baranek”, jak również ze wspólnych danych NT, które wiążą ten tytuł z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa.

Celem prawidłowego odczytania treści apokaliptycznego obrazu Chrystusa jako Baranka przyjrzyjmy się owym 29 miejscom z Ap, w których występuje „Baranek”. Wygodnie jest podzielić je na dwie kategorie: obrazów i wypowiedzi. Do obrazów zaliczymy te miejsca, w których „Baranek” jest podmiotem jakiegoś działania, w wypowiedziach natomiast „Baranek” występuje w przydawkach przeważnie dopełniaczowych lub w innych zwrotach, głównie przyimkowych, które w zdaniach są okolicznikami. Zasada tego podziału nie jest czysto filologiczna, lecz wynika ze szczególnego gatunku literackiego i z roli, jaką w nim spełnia obraz apokaliptyczny: funkcje wysuwają się przed inne stwierdzenia.

Następujące o b r a z y ukazują nam funkcje „Baranka”:

5, 6—13 stojąc przed tronem jakby zabity ma siedem rogów i siedmioro oczu, podchodzi i z prawicy Zasiadającego na tronie bierze księgę, co wywołuje akt adoracji czworga Zwierząt i dwudziestu czterech Starców sławiących Go za otwarcie pieczęci tajemniczej księgi na tej zasadzie, że został zabity a przez krew swoją nabył powszechne w zasięgu królestwo kapłanów; po czym wtóruje temu aktowi adoracja niezliczonych aniołów względem zabitego Baranka, którego wraz z Zasiadającym na tronie wielbi za chwilę cały kosmos biblijny.

6, 1.3.5.7.9.12; 8, 1 otwiera kolejno siedem pieczęci, co powoduje ukazywanie się ruchomych obrazów wielkich wydarzeń.

7, 17 wybranych paść będzie Baranek i poprowadzi ich do źródeł wód życia.

14, 1—5 Baranek stoi na górze Syjon i prowadzi wybranych, którzy zostali wykupieni na pierwociny dla Boga i dla Niego.

17, 14 jako Pan panów i Król królów będzie zwycięsko walczył z władcami ziemi.

21, 22n wraz z Bogiem jest świątynią Nowego Jeruzalem i jego lampą.

Natomiast w wypowiedzi ilustrują pewne szczegóły soteriologii lub poprzednich obrazów ruchomych — funkcji:

5, 13 Barankowi na równi z Zasiadającym na tronie należy się cześć od kosmosu.

⁹ J. Comblin, *Le Christ...*, 20.

- 6, 16 grzesznicy boją się gniewu Baranka.
 7, 14, męczennicy opłukali i wybielili szaty we Krwi Baranka.
 12, 11 chrześcijanie zwyciężają dzięki Krwi Baranka.
 13, 8 mieszkańcy ziemi nie są zapisani w księdze życia zabitego Baranka; są w niej zapisani zbawieni: 21, 27.
 13, 11 Druga Bestia czyli Fałszywy Prorok naśladuje „rogi Baranka”.
 14, 10 katusze potępionych odbędą się wobec aniołów i wobec Baranka.
 15, 3 pieśń Mojżesza i pieśń Baranka na ustach wybranych.
 19, 7.9 nastąpią Gody Baranka.
 21, 27 (zob. wyżej: 13, 8).
 22, 1.3 spod wspólnego tronu Boga i Baranka wypływa rzeka wody życia, a mieszkańcy Niebieskiego Jeruzalem będą czcili Obydwu.

Jak widać z tego wykazu miejsc, z opisanych funkcji prerogatyw, św. Jan nie musiał objaśniać, kogo oznacza słowem „Baranek”: jest to Jezus Chrystus, znowu wczorajszy, obecny i przyszły. Najlichniesze są dane o Chrystusie w eonie obecnym. Tym z kolei przyjrzyjmy się dokładniej, gdyż one stanowią największy wkład do chrystologii. Niemniej uwzględnić należy treści teologiczne wszystkich obrazów i wypowiedzi, by móc ocenić cały wkład Ap do chrystologii NT

Już nam się dostatecznie zarysował charakter „Baranka” jako nie tytułu, lecz obrazu apokaliptycznego. Znaleźliśmy tym samym odpowiedź na pytanie, dlaczego występuje w Ap „Baranek” bez przydawek czy dodatkowych wyjaśnień. Nadto powyższy zestaw ustalił od razu niewątpliwą tożsamość Baranka z Jezusem historii i Chrystusem eonu eschatologicznego w dwóch jego fazach: obecnej i ostatecznej. Pozostaje teraz zbadać całą treść teologiczną „Baranka”. Przy tym szczególnie trzeba uwzględnić jego relację do znanej już nam w NT tytułatury Chrystusa jako Baranka Bożego, a więc antytypu baranka paschalnego czy też realizacji postawy Sługi Jahwe wobec swej ofiary ekspiacyjnej.

Z barankiem paschalnym łączy się pośrednio Baranek w Ap zaraz w pierwszym ruchomym obrazie, a następnie w trzech wypowiedziach:

5, 6.9.11 Stojący Baranek jest zabity — jest więc żertwą. Jego śmierć przyniosła zbawienie ludziom i utworzyła nowy Lud Boży (por. 1, 5) — podobnie jak zabity baranek pierwszej Paschy Wyjścia był wybawieniem Izraela od plagi ostatniej¹⁰. Nadto „wykupienie” i „nabycie” — to również terminy związane z szeroko pojętą Paschą¹¹. Antytyp jest wszakże doskonałym przekroczeniem typu: stojący Baranek mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa, „naszej Paschy”.

¹⁰ Por. Wj 12, 13. 22n.

¹¹ Por. Wj 19, 5n; 24, 8; Pwt 7, 6—8; Ml 3, 17; Ef 1, 17; 1 P 2, 9.

7, 14 Krew Baranka wybiela szaty męczenników — charakter więc zertwy ekspiacyjnej i uświęcającej jest wyraźnie uwydatniony. Nadto fakt „opłukania szat” tutaj może uchodzić za antytyp „wyprania” ich jako przygotowania Izraelitów do Przymierza synajskiego (Wj 19, 14) oraz antytyp pokropienia Ludu Bożego u stóp Synaju „Krwia Przymierza” (Wj 24, 8).

12, 11 Krew Baranka zapewnia męczennikom zwycięstwo nad prześladowcami — podobnie jak kiedyś krew baranka paschalnego przyniosła Izraelitom wyzwolenie z jarzma prześladowających ich Egipcjan.

15, 3 Pieśń Mojżesza i Pieśń Baranka na ustach zwycięzców Bestii jeszcze raz każe myśleć o antytypie Wyjścia¹², które jako fakt zbawczy ujęty całościowo — stoi pod znakiem baranka paschalnego i zertw złożonych z tej okazji przez Mojżesza.

W ogóle znamienne jest bogate wykorzystanie tekstów Deutro-Izajasza, zwłaszcza tych, które ukazują powrót Izraela z niewoli jako nowe Wyjście, bardziej jeszcze od pierwszego cudowne¹³. Jednakże w Ap dokonuje się dalsza transpozycja tematu Wyjścia — jest ono już faktem eschatologicznym. I tak kary na „mieszkańców ziemi”, plagi ostateczne, są wzorowane na plagach egipskich poprzedzających Wyjście. Stąd i zbawienie wybranych jest antytypem Wyjścia, ale już w ujęciu Izajaszowym, nie samego Pięcioksięgu¹⁴. Odpowiednio do tego, trzeba i Baranka w Ap uznać za eschatologiczny już antytyp baranka paschalnego.

Nic więc dziwnego, że również Deutro-Izajaszowy Sługa Jahwe niejako się nakłada na antytyp paschalnego baranka, tworząc nową oryginalną syntezę, nieco bogatszą, niż ta, którą ukazują pozostałe wyżej przytoczone teksty NT.

W powyższym zestawie obrazu pierwszego i wypowiedzi mocno zaznaczony charakter ofiary ekspiacyjnej nie łączy się na gruncie biblijnym z barankiem paschalnym, gdyż ten nie należał do ofiar ekspiacyjnych. Natomiast dobrowolna ofiara Sługi Jahwe ma z pewnością i nazwę 'āšām i charakter ofiary ekspiacyjnej: „On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie. Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Jahwe zwałił na Niego winy nas wszystkich. Dręczono Go, lecz sam dał się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź przeznaczony, jak owca

¹² Por. Wj 15, 1—18.

¹³ Por. Iz 41, 17—20; 43, 16—21; 48, 21.

¹⁴ Znamienne jest np. to, że Ap 7, 16n cytuje już Iz 49, 10, a nie Księgę Wyjścia.

niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 4—7).

Pieśni o Słudze Jahwe dają się odczytać jako podtekst w Ap w znacznie szerszym zakresie niż w wyżej przytoczonych tekstach o Baranku jako żertwie ekspiacyjnej. Pozornie jest inaczej: ani termin „Sługa”, tak znamieny tytuł Chrystusa w pierwotnym kerygmacie apostołskim, nie występuje w Ap, ani inne terminy z nim związane, które można znaleźć w Ewangeliach i u św. Pawła¹⁵. Tym niemniej Chrystus Apokalipsy jest realizacją tej mesjańskiej postaci z Iz, lecz branej całościowo, tzn. z uwzględnieniem także poprzednich pieśni, a nie tylko czwartej.

Zacznijmy od pieśni pierwszej. I tak Duch Jahwe „na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo” (Iz 42, 1). A w Ap Chrystus „ma siedem Duchów Boga” (3, 1), i to „wysłanych na całą ziemię” (5, 6). Za plon tego swoistego wysłania Ducha siedmiorakiego można uznać ów „wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków (7, 9). Dalej Jahwe Sługę swego „powołał słusznie” (b^cedeq — ἐν δικαιοσύνη), by ustanowić „przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów” (Iz 42, 6), apokaliptyczny zaś Chrystus jako „Słowo Boga” — zgodnie nadto z Izajaszowym obrazem Mesjasza (Iz 11, 4) — „ze sprawiedliwością sądzi” (Ap 19, 11), a dziełem Baranka jest nowy królewsko-kapłański Lud Boży, a więc lud Przymierza (5, 9n).

W II pieśni usta Sługi są „ostrym mieczem” (Iz 49, 2) i takież „miecz obosieczny, ostry” wychodzi z ust Chrystusa (Ap 1, 16; 2, 12; 19, 15). Jahwe ustanawia Sługę „światłością dla pogan” po to, by „zbawienie dotarło do krańców ziemi” (Iz 49, 6) i takież sam zasięg ma utworzone przez Chrystusa Baranka „królestwo kapłanów” (Ap 5, 6). Zapowiada się Słudze: „Królowie zobaczą Cię i powstaną, książęta padną na twarz” (Iz 49, 7), a podobna adoracja ze strony dwudziestu czterech Starców jest udziałem Baranka (Ap 5, 8), który w innej wizji zwycięży królów (17, 14), wreszcie Chrystus jako zwycięskie Słowo Boga jest wręcz „Królem królów i Panem panów” (19, 16).

Pieśń III wprawdzie nie jest cytowana dosłownie w Ap ani razu, niemniej jest zapewne podtekstem dla stwierdzeń wielokrotnych o Chrystusie, że był zabity a teraz jest żyjący (Ap 1, 18; 2, 8; 5, 8), gdyż pieśń ta mówi o tym, jak Jahwe wspiera Sługę swego w prześladowaniach¹⁶.

Poszczególne dotąd omówione teksty i podteksty z Deutero-Izajasza nie wyczerpują jeszcze wszystkich cech obrazu Baranka w Ap. Św. Jan

¹⁵ Np. „okup” (*lytron*) czy okolicznik „za wielu” (*anti pollón*).

¹⁶ Pozostałe tytuły mesjańskie z Izajasza zostaną niżej omówione przy innych tytułach chrystologicznych.

bowiem inspiruje się nadto globalnym sensem wszystkich czterech pieśni o Słudze Jahwe na tle ich kontekstu w księdze. W niej bowiem rozdziały od 40-go do końca, tzw. Deutero- i Trito-Izajasz, mają jeden wielki temat — zapowiedź radosną dla Izraela sprawiedliwego sądu Jahwe, w którym Sługa ma swój udział¹⁷. W zdaniu: „On przyniesie narodom Prawo” (Iz 42, 1) ostatnie słowo różnie bywa tłumaczone, nawet przez „prawdziwą religię”¹⁸. Można jednak zaryzykować dosłowny przekład terminu mišpāt przez „sąd” zgodnie z jego źródłosłowem šā-fat = sądzić. Sugeruje to kontekst bliższy, gdzie występuje Tora (w. 3), jak i dalszy mówiący m. i. o karach eschatologicznych¹⁹. Tak rozumiany sąd jest zbawczą interwencją Jahwe na rzecz Izraela, która przyniesie mu wyzwolenie, sprawi nowe Wyjście, da zwycięstwo nad poganami, na których częściowo rozciągnie się tak pojęte zbawienie. Otóż w Ap przeprowadza Baranek sąd tego właśnie rodzaju, jednakże ze znaczną chrześcijańską transpozycją. I tak w pierwszej części dramatu dziejowego Ap (5, 1—13, 2) dzięki Barankowi otrzymuje zbawienie „Reszta Izraela”, znajdując swe miejsce w Kościele. Druga zaś część dramatu (13, 3 — do końca) ukazuje także „sąd” już w perspektywie uniwersalistycznej — Kościół i „mieszkańcy ziemi”²⁰.

Księga Izajasza nie zawiera wszystkich cech, jakie spotykamy u Baranka Ap: trzeba po nie sięgnąć do Ezechiela. Mianowicie Baranek jest zarazem Pasterzem, jeśli nie z nazwy, to z pewnością na podstawie sprawowanej czynności.

Zanim ukaże się Baranek przed tronem w pierwszej wizji, już jeden ze Starców zapowiada go Janowi: „Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida” (Ap 5, 5). Oba te tytuły mówią o Mesjaszu jako królu, zgodnie z prorocत्वami ST (Rdz 19, 9n; Iz 11, 1). W „Odrośli Dawida” kryje się jednak więcej, niż mówi prorocत्व Izajasza. Dalsze bowiem obrazy rozwiną obraz nie tylko Króla-Sędziego, lecz — zgodnie z typem Dawida — właśnie Pasterza. Baranek mianowicie „paść będzie wybranych” (Ap 7, 17), dalej wybrani „Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie” (14, 4). W tych sformułowaniach są echa zapowiedzi: „Ustanowię nad nimi jednego pasterza, który będzie je paść, mego sługę Dawida. On je będzie paść, on będzie ich pasterzem... Sługa mój, Dawid, będzie władcą pośród nich. Ja, Jahwe, to zapowiedziałem” (Ez 34, 23n).

Jak widać wiele różnych rysów mesjańskich, zaczerpniętych z typów i prorocत्व ST, składa się na całość apokaliptycznej postaci Chrystusa jako Baranka. Rozliczne te motywy zostały tu uwzględnione po to, by

¹⁷ Por. A. Feuillet, *Isaïe*, w: DBS IV, 705.

¹⁸ Tak tłumaczy S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956, 189n.

¹⁹ Por. Iz 45, 14; 47, 1—15; 51, 4—8; 55, 15—20; 63, 1—6; 65, 1—14; 66, 24.

²⁰ Tak ujmują: A. Feuillet, J. Comblin.

nie pominąć możliwie niczego z kategorii myślenia natchnionego autora Ap. Czy bowiem przyjmie się w procesie powstania tej księgi stałe wizje bezpośrednio ze wszystkimi szczegółami obrazu, czy też opracowanie przez hagiografa wizji pierwotnie prostszych drogą późniejszej refleksji bardziej w myśl zasad gatunku literackiego apokaliptycznego²¹ — w obu wypadkach treści objawione układają się według kategorii myślenia piszącego Jana. Wierzący Żyd, który w historycznym Jezusie uznał Mesjasza Proroków, czy bezpośrednio, czy pośrednio, korzysta ze swojego ponownego odczytania (relecture) danych ST. Dane te jednak tworzą nową żywą syntezę, która bynajmniej nie jest tylko zlepkiem różnorodnych cech Mesjasza, ani nawet Mozaiką, złożoną z wielu różnobarwnych kamyków. Synteza to żywa i nowa. Żywa, gdyż czynności wysuwają się na czoło przed rysy statyczne. Nowa zaś — oczywiście w porównaniu z danymi pozostałych ksiąg NT.

Summaryczny zestaw czynności Baranka i wypowiedzi o Nim²² dotąd nam posłużył do tego, by uzasadnić specyfikę samego określenia „Baranek” na tle zaplecza pojęć ST. Teraz nim się posłużymy dla wydobywania nowych danych chrystologicznych.

Weźmijmy pod uwagę najpierw czynności Baranka, który jak widzieliśmy — stanowi szczególny kształt Mesjasza. Ów kształt jest antytypem kilku typów ST: realizuje on nową żertwę paschalną, ucieleśnia postawę i posłannictwo Sługi Jahwe oraz spełnia zadania nowego Dawida jako Króla-Pasterza. Chrystus jako Baranek wszystkie te wzory realizując jednocześnie całkowicie przekracza. Jego bowiem rysy w Ap są już z płaszczyzny doczesnej przetransportowane na duchową, nadto na eschatologiczną. Baranek wreszcie ma już cechy wyraźnie boskie, jakich w ten sposób nigdy ST nie przypisywał przyszłemu Mesjaszowi. W NT — dodajmy — też nie ma poza Ap takiej syntezy w jednym ruchomym obrazie.

Z sześciu ukazanych kolejno czynności Baranka pięć, jak mogliśmy stwierdzić charakteryzuje Go w obecnym eonie: otwarcie księgi losów ludzkości wraz ze stopniowym wyzwalaniem dramatu dziejowego, pasterskie przewodzenie wybranym, w końcu zwycięstwo nad wrogimi królami ziemi. Wszystkie one dadzą się zamknąć w tytule „Król królów i Pan panów” (17, 14), jaki otrzymuje Baranek. Potem nosi je Chrystus jako Słowo Boga (19, 16). Czy rozłożone na poszczególne czynności, czy streszczone w jednym tytule, jest to suwerenne kierowanie biegiem dziejów ludzkości aż do chwili nadejścia Królestwa ściśle już eschatologicznego. Tej prawdy o władaniu przez Chrystusa dziejami tak barwnie i tak dynamicznie dotąd nie ukazała żadna księga NT. Liczne w NT wypowie-

²¹ Szerzej o tym por. A. Jankowski, *Apokalipsa.*, dz. cyt., 77nn.

²² Por. wyżej s. 249—251.

dzi w tej sprawie były stwierdzeniami krótkimi i ogólnikowymi: Chrystusowi przysługuje tytuł Pana, Króla, Władcy²³. W żadnym z tych tekstów wyraźnie nie była podana racja, dlaczego Chrystus ma taką władzę, nigdzie też nie był ukazany sposób jej sprawowania. Natomiast Ap podaje jedno i drugie — rację i sposób.

Racja, której w tekstach NT o władzy Chrystusa można co najwyżej się domyślać na podstawie kontekstu, zupełnie wyraźnie ukazuje się w Ap: Baranek sprawuje swą władzę suwerenną jako Odkupiciel. W kategoriach ściśle biblijnych należałoby to ująć: na zasadzie swojej Paschy, tj. śmierci i zmartwychwstania, Baranek ukazuje się przed tronem Boga „stojący i jakby zabity” (5, 6), a więc paschalny. Skoro zaś „podszedł i z prawicy Zasiadającego na tronie wziął księgę” (5, 7), natychmiast „nowa pieśń”, nowa z racji nowego działania zbawczej mocy Boga, ujawnia przyczynę uzyskania przez Baranka suwerennej władzy nad dziejami: „Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią Twoją ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami...” (5, 9). Wtórjuje tej pieśni chór miriad anielskich: „Baranek zabity jest godzien wziąć potęgę i bogactwo, i mądrość, i moc, i część, i chwałę, i błogosławieństwo” (5, 11). Wyliczone tu atrybuty Jahwe z 1 Krn 29, 11n przypisane są Barankowi jako zabitemu. Echa tej racji słychać jeszcze we wstępnej doksologii ku czci Chrystusa (1, 5n), gdzie jeszcze nie występuje tytuł Baranka. Ta sama racja ukazuje się obrazowo w scenie zwycięstwa Słowa Bożego nad wrogimi królami: Jeździec tam ma „szatę we krwi skąpaną” (19, 13).

Sposób sprawowania władzy przez Baranka ukazuje się w kilku obrazach. Pierwszym z nich jest otwieranie pieczęci na tajemniczej księdze. Czynność tę można dwójako rozumieć: bądź jako władanie dziejami ludzkości, bądź jako ujawnianie Bożego sensu dziejów, który odsłania się dopiero w Chrystusie. Jakkolwiek obie interpretacje są sobie bliskie, słusność należy przyznać pierwszej. Przemawia za nią wiele racji: włączenie typu Dawida-Pasterza do obrazu Baranka, pasterzowanie w dwu kolejnych obrazach następnych (7, 17; 14, 1—5), wreszcie zwycięstwo nad królami ziemi (17, 14). A zatem Baranek nie tylko nadaje sens dziejom, ale po prostu nimi kieruje w myśl Bożych atrybutów. Wśród nich „moc” powtarza się dwukrotnie (5, 12n). Baranek więc to Παυτόκρατωρ o zasięgu ogólnie światowym. Z szeregu barwnych i ruchomych obrazów, które są następstwem otwierania przez Baranka pieczęci okazuje się, klęski żywiołowe, plagi spadające na ludzkość, prześladowania wier-

²³ Por. np. Mt 13, 41; 28, 18; Łk 19, 38nn; 22, 29n; J 18, 36; Dz 2, 36; 4, 27; 10, 36; 1 Kor 15, 24n; Ef 1, 20—23; 5, 5; Flp 2, 11; Kol 1, 13; Hbr 1, 8n (=Ps 45 [44], 7n).

nych, różnorodne walki na ziemi — wszystko to jakoś zależny od Baranka. Co więcej — wszystko to w jakiś sposób zmierza do Jego ostatecznego triumfu podczas paruzji. Otwieraniu bowiem czterech pierwszych pieczęci stale towarzyszy eschatologiczne wołanie Czterech Zwierząt, a więc cherubów rządzących światem materialnym, wołanie jedno-brzmiające: „Przyjdź!” (6, 1.3.5.7), takie samo, jakie zakończy księgę (22, 17.20). Królowanie przy tym i zwycięska walka z wrogimi królami ziemi, przypisywane Barankowi, wyraźnie dotyczą obecnej rzeczywistości. „Będą królować na ziemi” (5, 11) odkupieni, złączeni w królestwo kapłanów. Podobnie „na górze Syjon” (14, 1) stoi Baranek a z Nim Jego „wykupieni z ziemi”, a dopiero „z nieba” wtóruje im nieopisana muzyka (14, 2), a więc na ziemi sprawuje władzę Baranek nad tymi, którzy Mu „towarzyszą, dokądkolwiek idzie” (14, 4). W przeciwieństwie do wizji rozdz. 12 cała walka z rozdz. 17 toczy się na ziemi, na której działa Wielka Nierządnicza, siedząca na Bestii szkarłatnej. W dalszym ciągu tegoż obrazu pojawią się królowie, którzy „będą walczyć z Barankiem, a Baranek ich zwycięży” (17, 14). Zwycięstwo to — nieco inaczej niż w innych pismach NT — należy do obecnego eonu i do tej ziemi²⁴.

Finałem działania Baranka w tym eonie po ukaraniu wieczną kaźnią popleczników Bestii (14, 10) są Jego Gody z Oblubienicą — Kościołem (19, 7.9) — transpozycja chrześcijańska idei biblijnej zaślubin Boga ze swym ludem, a zarazem realizacja ostateczna wielu aluzji i przypowieści z NT²⁵. Obraz Oblubienicy przechodzi — zgodnie z wzorami apokaliptyki judaizmu²⁶ w obraz Niebieskiego Jeruzalem. Obraz ten w Ap — na skutek jej szczególnej redakcji ma dwie wersje, przemieszczone co do następstwa. Pierwszą jest wersja ściśle eschatologiczna (21, 1—8), drugą — Jeruzalem Nowe czasów mesjańskich, a więc Kościół obecnego eonu oglądany od strony najgłębszego misterium (21, 9—22, 6). Musimy zacząć właśnie od niej jako chrystologicznie nam bliższej. W tym obrazie ukazuje się ostatnia czynność Baranka: jest On wraz z Bogiem Ojcem świątynią i lampą Niebieskiego Jeruzalem (21, 22n). Krótkie to stwierdzenie zawiera w sobie wielki ładunek treściowy. Świątynia w ciągu dziejów zbawienia — to znak Bożej opiekuńczej obecności. Jezus dokonuje zasadniczej transpozycji tego znaku odnosząc go do swego zmarłychwstałego ciała (J 2, 19—22), do Siebie jako nowego miejsca — zamiast dawnej świątyni — spotkania z Bogiem i Bożej obecności nowego porządku: „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23n). Pawłowy znak świątyni łączy się zarówno z ciałem fizycznym Chrystusa, jak i Ciałem eklezjal-

²⁴ O zwycięstwie jeszcze będzie niżej mowa w związku z obrazem walki „Słowa Boga”, a o rządach w Kościele na ziemi — przy omawianiu tytułu „Syn Człowieczy”.

²⁵ Por. Mt 22, 1—14; Mk 2, 19; J 3, 29; 2 Kor 11, 2; Ef 5, 25—30.

²⁶ Por. 4 Ezd 10, 25—27.

nym (por. 1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 14—18.21n). Pierwsza w Ap wersja Niebieskiego Jeruzalem mówi o rozciągnięciu Bożej obecności na wszystkich zbawionych. W drugiej zaś występuje godna Jana synteza teologiczna „Przybytek Boga z ludźmi” (21, 3), gdzie jednak nie występuje wyraźnie Baranek. Można stąd wysnuć wniosek, iż autorowi zależy na ograniczeniu funkcji Baranka do obecnego eonu. Podobny jest „Kamień” w 1 P 2, 4n.

Pozostaje do omówienia drugi czynnik składowy pierwszej wersji obrazu — „lampa” (21, 23). Termin *λύχνος* można oddać również przez „pochodnię”. Chodzi w ogóle o źródło światła. Genezy obrazu szukać należy zapewne w świetle liturgicznym dawnej świątyni, której obraz wciąż stoi przed oczyma św. Jana. Chrystus światłem — to temat zasadniczy NT, znamieny tak dla teologii św. Pawła, jak i Janowej. Tutaj zestawienie jest znamienne: „Miastu nie potrzeba słońca ni księżycy, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświeciła, a jego lampą — Baranek” (21, 23). Identycznego zestawu poza tym nie ma. Treściowo najbliższe jest Pawłowe połączenie „Pana” i „jasności” w 2 Kor 3, 18; 4, 4. Chodzi więc bez wątpienia o chwałę Chrystusa zmartwychwstałego.

Po czynnościach Baranka w Ap pozostają jeszcze do omówienia wypowiedzi o Nim, gdyż i wśród nich zachodzą nowe dane chrystologiczne. Ich nowość nie jest jednak bezwzględna. Zasadza się ona na większej intensywności, jeśli tak można powiedzieć, cech przypisywanych Chrystusowi przez pozostałe księgi NT. Wnioski wysnute w Ap idą dalej niż dotychczasowe. Nie uwzględnione dotąd przy omawianiu funkcji wypowiedzi o Baranku dadzą się ująć w następujące tematy: Bóg a Baranek, skutki Odkupienia i dwa oblicza eschatologii. W każdym zaś z nich Ap niejako stawia kropkę nad „i”.

Bóg i Baranek łączeni są razem podobnie jak Bóg Ojciec i Chrystus na tyłu miejscach NT, zwłaszcza w formułach Pawłowych. Niemniej kosmiczna adoracja Baranka (5, 12n) idzie dalej, niż to wyraża podobna adoracja kończąca hymn o kenozie Chrystusa (Flp 2, 9—11). Tam odpowiada ona właściwie scenerii paruzji, podczas gdy w Ap już zmartwychwstały Chrystus jej doznaje. Już w tym eonie przymioty przypisywane dotąd w ST tylko Bogu, a nadto wyrażone obrazem siedmiu rogów i siedmiorga oczu czyli wszechmoc i wszechwiedza, są nie tylko przedmiotem kultu wzorowanego na liturgii, ale znajdują pełne potwierdzenie w rządach Baranka nad światem. Transcendencja kosmiczna, wyrażona w hymnie chrystologicznym z Kol 1, 15—20 o Chrystusie Stwórcy i Odkupicielu, jest raczej statyczna: „wszystko w Nim ma istnienie”. W Ap otrzymuje ona dopełnienie dynamiczne: wypadkami świata rządzi wszechwładny Baranek.

Sposób łączenia Boga i Baranka w Ap pozwala nadto na dalsze wnio-

ski trynitarne — mianowicie na właściwe ujęcie Ducha Świętego obok dwóch tych Osób. „Siedem Duchów Boga” ma Baranek w postaci siedmiorga oczu (5, 6), a są one „wysłane na całą ziemię”. Też same w adresie figurują między Bogiem a Chrystusem (1, 4), a są siedmioma lampami przed tronem Boga (4, 5). Zestaw ten nie sprzyja interpretowaniu Siedmiu Duchów jako aniołów. Nadto Trójca: Bóg, Baranek i Duch otrzymuje w Ap swoiste potwierdzenie a *contrario*. Występuje bowiem diabelska parodia Trójcy Bożej: Smok, Bestia pierwsza i Bestia druga, czyli Fałszywy Prorok. Smok, a więc Szatan (por. 12, 9), dał Bestii, wychodzącej z morza, „swą moc, swój tron i wielką władzę” (13, 2), podobnie jak przedtem Bóg „Zasiadający na tronie” traktuje Baranka (por. 5, 6.12n; 3, 21). Bestia pierwsza, bezbożny cezaryzm, parodiuje Baranka przez swoją głowę „jakby śmiertelnie zranioną, a rana jej śmiertelna została uleczona” (13, 3). Wreszcie bestia druga, zwana potem Fałszywym Prorokiem (16, 13; 19, 20; 20, 10), symbol fałszywych kultów religijnych popierających cezaryzm, „miała dwa rogi podobne do rogów Baranka, a mówiła jak Smok” (13, 11). Jest to parodia Ducha Parakleta i Jego misji popierania na ziemi sprawy Chrystusa (por. J 14, 26; 15, 26; 16, 7—15).

Określona z czasem relacja trynitarzna Syna Bożego i Ducha Świętego ma podstawę w powyższym zestawie tekstów, nie zaś w poszczególnych wypowiedziach. Zestaw tekstów o stosunku Boga i Baranka w połączeniu z powyższymi relacjami Baranka i Ducha (wysłanie, oczy, rogi) pozwalają na słuszny domysł Ojców Kościoła komentujących Ap, że jeszcze jeden obraz jej wypowiada relacje trynitarne. Chodzi mianowicie o „rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka” (22, 1), tronu, który jest w Mieście Świętym Jeruzalem Nowym (22, 3), czyli w Kościele mesjańskim, eschatologicznym w sensie szerszym. Późniejsze sformułowanie „Qui a Patre Filioque procedit” może tu mieć swój uzasadniony początek. Wszakże Trójca Boża ukazuje się wyłącznie w aspekcie dynamiki zbawczej na świecie i wewnątrz Kościoła. Dlatego Baranek i Duch występują łącznie.

Skutki Odkupienia w tekstach wypowiedzi o Baranku idą dalej niż w pozostałych księgach NT. Krew Żertwy, jaką On stanowi, nie tylko oczyszcza „sumienia z uczynków martwych” (Hbr 9, 14) czy „z wszelkiego grzechu” (1 J 1, 7), lecz nadto wybiela szaty męczenników (7, 14), tak jak przedtem była rękojmią ich zwycięstwa, ich „niemiłowania siebie aż do śmierci” (12, 11). Jest to ważne stwierdzenie zarówno dla teologii łaski, jak męczeństwa, jakby dalszy krok po stwierdzeniu Pawłowym odnoszącym się do wszystkich walk duchowych chrześcijan: „We wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował” (Rz 8, 37).

„Księga życia”, symbol predestynacji do zbawienia, wyraźniej, niż to głosi Pawłowy hymn na cześć zbawczego planu Boga (Ef 1, 3—14), łączy się od razu z „zabitym Barankiem” (13, 8): ta księga wręcz do Niego należy. W innych zaś tekstach NT Krew Chrystusa stoi zawsze w związku z ekspiacją za grzechy.

Do wypowiedzi soteriologicznych o Baranku wolno dołączyć jeden tekst eklezjologiczny, skoro Ap ściśle łączy dzieło Odkupienia z utworzeniem nowego Ludu Bożego królewsko-kapłańskiego (1, 5n; 5, 9n). Nowe Jeruzalem mesjańskie, ściśle zaś — jego mur „ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka” (21, 14). Następuje kolejne wyliczenie drogich kamieni składających się na owe warstwy (21, 19n). Ta emfaza jest wymowna. Wprawdzie zawodne były u komentatorów próby przyporządkowania Apostołom poszczególnych warstw, niemniej biorąc pod uwagę cały kontekst barwnego opisu, można wysledzić myśl autora. U św. Pawła też występuje w Kościele „fundament Apostołów”, ale wraz z „prorokami” i Chrystusem jako „kamieniem węgielnym” (Ef 2, 20). Tymczasem w Ap obraz Nowego Jeruzalem mesjańskiego bardziej eksponuje prawdę, że Kościół jest kontynuacją historycznego Izraela z jego dwunastu pokoleniami. Na to wskazuje wzmianka o bramach z „imionami dwunastu pokoleń synów Izraela” (21, 13) oraz wyliczenie drogich kamieni z pectorału arcykapłana Starego Przymierza, reprezentujących znów te same pokolenia izraelskie (Wj 28, 17—21). Widoczna jest też przy tym „relecture” idealnych obrazów przyszłej Jerozolimy z Iz 54, 11n; Tb 13, 17. Kościół Baranka, jakkolwiek zstępuje z nieba, tworzy się na ziemi poprzez dzieje ludzkie, ale zgodnie z planem zbawczym jako realizacja proroctw ST.

Baranek w Ap realizuje obydwie oblicza eschatologii biblijnej: jest i groźnym Sędzią i triumfalnym Dokonawcą planu zbawienia, zgodnie z danymi pozostałych ksiąg NT. Nowością jednak ujęcia w Ap są szczególne akcenty położone w obu tych obrazach, ciemnym i jasnym. Sprawiedliwość karzącą Chrystusa, atrybut zresztą boski, uwydatnia pojęcie „gniewu Baranka”, groźnego dla niepoprawnych grzeszników (6, 16) w „Wielkim Dniu Jego gniewu” (6, 17). Rozpoznajemy w nim łatwo jedną z „klisz prorockich”²⁷. Chrystus-Sędzia potępiający odrzuconych znany jest w tradycji synoptycznej (np. Mt 25, 41—46), w Czwartej Ewangelii (np. J 5, 29) i u św. Pawła (2 Kor 5, 20; 2 Tes 1, 7—9). Nigdzie jednak nie zachodzi obraz tak realistyczny i zarazem kontrastujący z pojęciem Baranka jak ten: „Kto wielbi Bestię i obraz jej, i bierze sobie jej znamię na czoło lub rękę... będzie katowany ogniem i siarką wobec świętych aniołów i wobec Baranka” (14, 9n). Szczególny to aspekt triumfu.

²⁷ Por. np. Iz 13, 9—13; 24, 19—23; 34, 4; 63, 4—6; Jr 50, 27, 31; 51, 29; Ez 30, 2n; 38, 18—23; Oz 4, 14; Am 5, 18.20; Ab 15; Na 1, 2—6; So 1, 14; Za 14, 1.3.

Jasne oblicze paruzji zyskuje rys wprowadzie przygotowany w innych pismach NT, ale nigdzie nie wyrażony tak dobitnie. Paruzja — to „Gody Baranka” (19, 7.9), a Kościół jest wyraźnie Oblubienicą, nawet Małżonką Baranka” (21, 9). Połączenie więc nierozzerwalne.

Funkcje zatem Baranka i wypowiedzi o Nim w sumie dają na wskroś oryginalny, zwarty i kompletny obraz Odkupiciela Chrystusa dzięki uwzględnieniu zaplecza ST oraz uwydatnieniu Jego suwerennej władzy nad dziejami ludzkości. Zaplecze ST polega na swoistej relecture Deutero-Izajasza i Ezechiela. Element zaś władania dziejami jest dopełnieniem objawienia chrystologicznego.

2. „CHRYSTUS” I INNE TYTUŁY ŚCIŚLE MESJAŃSKIE (z wyjątkiem „SYNA CZŁOWIECZEGO”)

Dla współczesnego człowieka, znającego przynajmniej w zarysach chrześcijaństwo, wyraz „Chrystus” jest po prostu innym imieniem Jezusa z Nazaretu. Tego rodzaju użycie sięga już starożytności chrześcijańskiej, ale nie jest tak jeszcze w NT, gdzie termin Χριστός, nawet stosowany bez imienia Ἰησοῦς, nie jest nigdy samym imieniem, lecz co najwyżej *appellativum*. Użycie jego zawsze implikuje wiarę, że Jezus z Nazaretu jest rzeczywiście Mesjaszem proroków, Dawcą obiecanego przez Boga zbawienia.

Ap, ta księga NT, która przytacza najwięcej tekstów ST, posługuje się tytułem „Chrystus” podobnie, jak reszta ksiąg NT²⁸, ale równie w sposób typowy dla ST²⁹, tzn. akcentując w nim „pomazańca Jahwe” zastępując tylko imię Boże zaimkiem „Jego”. Ta jakby ideowa archaizacja łączy się głęboko z całą właściwą dla Ap teologią dziejów zbawienia: łączy realizację pradawnych obietnic mesjańskich z aktualną realizacją Królestwa Bożego.

Najczęstsze właściwe dla NT połączenie imienia i tytułu „Jezus Chrystus” zachodzi w Ap w prologu dzieła (1, 1n), w preskrypcie listów do siedmiu kościołów (1, 5) oraz w niektórych kodeksach w ostatnim zdaniu księgi (22, 21). Niejako oficjalny charakter tych kontekstów tłumaczy takie właśnie najczęstsze użycie.

Interesujące natomiast dla chrystologii są cztery inne wypadki użycia tytułu „Chrystus”. Warto je przytoczyć w całości. Układają się one wyraźnie w dwie podobne do siebie pary, podobne zarówno formalnie

²⁸ Wyjątek stanowi „Mesjasz Boży” w Łk 9, 20, gdy Mk 8, 29 ma tylko „Mesjasz”. Myśl teologiczna Łukasza zapewne bliska jest tu myśli Apokalipsy.

²⁹ Por. np. Iz 45, 1; 61, 1; Ps 2, 2; 18 [17], 51; 20 [19], 7; 28 [27], 8; 84 [83], 10; 89 [88], 39.52; 132 [131], 7.10, gdzie zachodzi słowo *mēšichô* = Mesjasz Jego, tzn. Jahwe.

jak i treściowo. Pierwsza para — proklamacje niebian, w których występuje po słowie „Chrystus” znamienne dla ST dopełniacz, a więc jakby powtórzenie „Pomazańca Jahwe”:

Ap 11, 15: I siódmy anioł zatrafił. A w niebie powstały donośne głosy mówiące: „Nastało nad światem królowanie Pana naszego i Jego Pomazańca i będzie królować na wieki wieków!”

Ap 12, 10n: I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie: „Teraz nastąpi zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym. A oni zwyciężyli dzięki Krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa i nie umiłowali dusz swych — aż do śmierci”.

Oba te teksty są mozaiką cytatów i aluzji ze ST, wśród których dominuje idea psalmów królewskich (2; 110), o wspólnym panowaniu Jahwe i Mesjasza. Druga jednak proklamacja jest już wyraźnie chrześcijańska dzięki aluzji do odkupującej Krwi Baranka, gdzie zwycięstwo nie jest bynajmniej orężne.

Drugie dwa miejsca, zachodzące w jednym kontekście, mimo podobieństwa jednego pojęcia wspólnego z poprzednią parą, mają inny nastrój i inną treść: To znana zapowiedź szczęśliwego millenium:

Ap 20, 4—6: I ujrzałem trony — a na nich zasiedli sędziowie, i dano im władzę sądenia — i ujrzałem dusze świętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu; nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i tysiąc lat z Nim będą królować.

I w tym tekście, jak widać, „Chrystus” — to pomazaniec-Król. Ta jest jednak różnica, że na pierwszy plan wysuwa się Jego królowanie nie z Bogiem, jak było poprzednio, lecz z wiernymi. Nadto wzmianka o wiernych jako kapłanach Boga i Chrystusa, nie pierwsza i nie jedyna w tej księdze (por. 1, 6; 5, 10), każe poszerzyć tutaj pojęcie pomazańca również na kapłańską godność, Chrystusa, poświęconą zresztą szczegółami wizji wstępnej Syna Człowieczego, o czym niżej, gdy mowa będzie o tym tytule chrytologicznym.

Czterokrotne użycie tytułu Χριστός, jak widać, zawsze się łączy z funkcją królowania. Jest ono — na podstawie tekstów i aluzji ze ST tu zastosowanych — królowaniem Mesjasza, którego oczekiwał Izrael, ale zarazem uzyskuje wymiary zgoła przekraczające tamten mesjanizm. Jest kosmiczne i eschatologiczne wraz z Bogiem Ojcem, jest też w tajemni-

czy sposób związane z Kościołem. To królowanie jest funkcją chrystologiczną, która wyraża się nie tylko samym terminem Χριστός. Dlatego w imię pełności obrazu tej funkcji tutaj należy dołączyć omówienie pozostałych tytułów mesjańskich, które zachodzą w Apokalipsie.

Zacznijmy od tych, które się odwołują do mesjanizmu królewskiego, a więc związanego z Dawidem, który otrzymał wspaniałe obietnice Boże za pośrednictwem proroka Natana (2 Sm 7, 8—16).

Trzykrotnie występuje imię wielkiego króla Dawida w Ap, zawsze tylko w kontekście chrystologicznym. I tak zaczynając od głównego zrębu objawień, w wizji intronizacji Baranka, zanim przystąpi On do otwierania siedmiu pieczęci, znajdujemy pierwszą, i to podwójną aluzję. Jeden z 24 starców zapewnia Wizjonera: „Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, tak że otworzy księgę i siedem jej pieczęci (Ap 5, 5). Zwarta ta formuła chrystologiczna zestawia obietnice mesjanizmu ST. „Lew z pokolenia Judy” jest echem przepowiedni danej Judzie przez ojca: „Judo, młody lwie, na zdobyczy rósć będziesz, mój synu: jak lew czai się, gotuje do skoku, do lwicy podobny — któż się ośmieli go drażnić?” (Rdz 49, 9). Dawid był pośrednim ogniwem tego proroctwa, gdyż właśnie on zapanował nad pozostałymi braćmi, jak nad wrogami (w. 8). „Odrośl Dawida” czy też „korzeń” (ρίζα) jest aluzją do Izajaszowego proroctwa mesjańskiego o rózdzce z pnia Jessego (= ojca Dawida) i odrośli z jego korzenia — tego, który „stać będzie na znak dla narodów” (Iz 11, 1.10). „Jam jest Odrośl i Potomstwo (γένος) Dawida, Gwiazda (ἀστὴρ) świecąca poranna” (Ap 22, 16). Druga część określenia, wciąż nie do końca jasna i kontrowersyjna, wygląda na również mesjański tytuł Chrystusa — realizację proroctwa Balaama: „Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło” (Lb 24, 17). Ta sama „gwiazda poranna” występuje jako dar obiecany zwycięzcy przez Chrystusa w liście do anioła kościoła w Tiatyrze (Ap 2, 28), gdzie też zapewne oznacza samego Chrystusa dającego się wiernym (por. 2 P 1, 19). Po raz trzeci pojawia się imię Dawida w dodanej na końcu redagowania księgi części wstępnej. Anioł kościoła w Filadelfii ma usłyszeć takie określenie Chrystusa: „Ten, co ma klucz Dawida, Ten, co otwiera, a nikt nie zamknie, i Ten, co zamyka, a nikt nie otwiera” (Ap 3, 7). Jest to zastosowanie przepowiedni wypowiedzianej przez Izajasza w sprawie Eliakima, zarządcy pałacu króla Ezechiasza (Iz 22, 22). Transpozycja wszakże mesjańska idzie tu bardzo daleko. Mowa jest o pełnej, suwerennej władzy Chrystusa nad nowym domem Dawida, tzn. nad Kościołem jako królestwem Bożym Nowego Przymierza w jego fazie ziemskiej. Chodzi właśnie o takie posiadanie tronu praojca Dawida, i takie panowanie nad domem Jakuba na wieki, jakie wieściło zwiastowanie anioła Gabriela (Łk 1, 33n). Bóg ustanowił Chrystusa „nade wszystko Głową dla Kościoła”

(Ef 1, 22). Myśl o władztwie Mesjasza jako Syna we własnym domu (por. Hbr 3, 5n) nieco inaczej wyrazi Ap — przez zaakcentowanie tytułu „Syn Boży”, który będąc mesjańskim nieco wykracza poza mesjanizm ST i dlatego zasługuje na odrębne potraktowanie niżej.

Natomiast do idei mesjańskich ST całkowicie nawiązuje określenie Chrystusa jako Dziecięcia „Niewiasty obleczonej w słońce”. „Porodziła syna — mężczyznę, który wszystkie narody będzie pałł różgą żelazną” (Ap 12, 5). Dwupiętrowy ten symbol Niewiasty — to Lud Boży obu Przymierzy i jego konkretna przedstawicielka Maryja, Matka Jezusa. Mesjański charakter Dziecięcia jest niewątpliwy na zasadzie przytoczenia mesjańskiego Ps 2, 9. Wypowiada je tam sam Mesjasz jako postanowienie Jahwe. Jest tu zarazem przekroczenie danych ST: zamiast orężnej walki Pomazańca, częstego motywu psalmów królewskich, jest podana interwencja Boża, która w niebywałym skrócie zamyka ziemskie dzieje Jezusa, włącznie do Jego wejścia do chwały Ojca po zmartwychwstaniu. Obrazy ze ST są nośnikami idei chrześcijańskich, które te obrazy całkowicie transponują.

Natomiast inspirowana obrazami zwycięskiego Mesjasza ze ST idea orężnej rozprawy z wrogami jest funkcją Chrystusa apokaliptycznego, ale pod innym znamienym tytułem. Do niego przechodzimy.

3. „PAN PANÓW I KRÓL KRÓLÓW — WŁADCA KRÓLÓW ZIEMI”

Pierwszy z tych tytułów użyty dwukrotnie (tylko ze zmianą szyku słów) w kontekście z tytułem Baranka oraz z tytułem Słowa Bożego, drugi zaś z wielu innymi tytułami chrystologicznymi w preskrypcie Listów do siedmiu kościołów mówią jedno i to samo, stwierdzając suwerenną władzę Chrystusa w obecnym eonie nad ziemskimi władcami, którzy kształtują dzieje ludzkie.

Pierwszy tytuł, jednobrzmiący, z zamianą szyku słów, występuje w dwóch obrazach walki w głównym zrębie Ap. Oba obrazy stanowią swoisty dublet biblijny. Wy tłumaczeniem jego jest sugestywna i bardzo prawdopodobna teoria M.-E. Boismarda³⁰, według której obraz pierwszy należy do tekstu Ap nazwanego przez niego I, kontynuując dane 11, 18 o narodach rozgniewanych, atakujących Baranka, obraz zaś drugi jest częścią tekstu nazwanego II — tam Słowo Boże dokonuje zwycięskiego podboju.

Ap 17, 14: Ci (= królowie sprzymierzeni z Bestią) będą walczyć z Barankiem, a Baranek ich zwycięży, bo Panem jest panów i Królem królów — a także ci, co z Nim są: powołani, wybrani i wierni.

³⁰ Szersze omówienie jej por. A. Jankowski, *Apokalipsa.*, dz. cyt., 57—65.

Ap 19, 11—16: Potem ujrzałem niebo otwarte: i oto — biały koń, a Ten, co na nim siedzi, zwany Wiernym i Prawdziwym, oto ze sprawiedliwością sędzi i walczy. Oczy Jego jak płomień ognia, a wiele diademów na Jego głowie, ma wypisane imię, którego nikt nie zna prócz Niego. Odziany jest w szatę we krwi skąpaną, a imię Jego nazwano: Słowo Boga. A wojska, które są w niebie, towarzyszyły Mu na białych koniach — wszyscy odziani w biały, czysty bisior. A z Jego ust wychodzi ostry miecz, by nim uderzyć narody: On paść je będzie różgą żelazną i On wyciska tłocznę wina zapalczego gniewu Boga. A na szacie i na biodrze swym ma wypisaną imię KRÓL KRÓLÓW I PAN PANÓW.

Pozostawiając na boku odmienne szczegóły jednej i drugiej walki a także dołączone inne tytuły chrystologiczne, łatwo stwierdzić, że wspólny obu tekstom tytuł Chrystusa jest boskim tytułem Jahwe z Pwt 10, 17 oraz, że cała ta rozprawa z wrogimi królami ziemi rozgrywa się w obecnym eonie. W pierwszym obrazie uczestnikami zwycięskiej walki Chrystusa są członkowie Kościoła na ziemi, w drugim zaś, gdzie mocniej występuje moment sądu, niebianie, a więc aniołowie lub męczennicy³¹. Walka ta ma charakter spełniania proroctwa mesjańskiego, o czym świadczy przytoczony Ps 2, 9 w drugim wypadku. Do opisu walki powrócimy jeszcze omawiając tytuł „Słowa Bożego”, tu już jednak zestaw obydwa obrazów, w których występują starotestamentowe tytuły Jahwe jako Suwerena władców, ale przeniesione na Chrystusa, oraz cytat mesjańskiego Ps 2 w drugim obrazie, pozwala nam na dwa wnioski chrystologiczne: najgłębszą racją zwycięstwa, jakie Chrystus odnosi w tym eonie nad wrogami, jest Jego boska godność, natomiast Jego charakter mesjański wzbogaca się o nowy rys, nie spotykany dotąd tak wyraźnie w NT — wciąż aktualnej walki z władcami ziemi.

Autor Ap jest świadom tego nowego wkładu swej księgi do chrystologii, skoro w preskrypcie Listów do siedmiu kościołów zestawia tytuły Chrystusa w ten sposób: Świadek Wierny, o czym niżej, Pierworodny umarłych (Kol 1, 18) i Władca królów ziemi (Ap 1, 5), przy czym ostatni pokrywa się treściowo z omawianym tytułem „Króla królów i Pana panów”. Tak jak swoista ta księga zgodnie z zapowiedzią autora ma charakter: objawienia, świadectwa i proroctwa³², podobnie jej główny Autor i główny Przedmiot — Chrystus, ukazuje się w trzech aspektach wyrażonych w trzech tytułach. Ostatni tytuł w tej księdze otrzymuje najpełniejsze uzasadnienie.

Do tytułów mesjańskich Ap wypada zaliczyć występujący raz tylko

³¹ Na aniołów wskazuje analogia do ich „dwunastu zastępów” w Mt 26, 53. Sam kolor biały w Apokalipsie symbolizuje triumf, a że „zwycięzca” gotów jest Chrystus dzielić swą władzę nad poganami (Ap 2, 26n, gdzie też zachodzi cytat z Ps 2, 8n).

³² Por. Ap 1, 1—3.

tytuł „Syna Bożego” (2, 18). Określa nim siebie sam Chrystus na początku listu do kościoła w Tiatyrze, dodając określenie nawiązujące do wizji wstępnej (1, 14) i do obrazu Słowa Bożego (19, 12): „Ten, który ma oczy jak płomień ognia”. Ten szczegół wyglądu zewnętrznego dwóch różnych kształtów Chrystusa — „Syna Człowieczego” z wizji wstępnej i Zwycięskiego Słowa Bożego w walce eschatologicznej — zmusza do tego, by nieco wycieniować powszechną niemal zgodę komentatorów Ap na to, iż ten raz użyty tytuł „Syna Bożego” jest tytułem mesjańskim na zasadzie słów Ps 2, 7n: „Ogłoszę postanowienie Jahwe: Powiedział do mnie: »Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem. Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo, w posiadanie Twoje krańce ziemi«”. Ten bowiem psalm mesjański jest cytowany w Ap 2, 26n; 12, 5; 14, 1; 16, 13n; 17, 17; 19, 15³³. Z tego wynika, że nie da się zaprzeczyć sensu mesjańskiego tego tytułu. Ale wolno zapytać, czy jest on tylko mesjański? Pięciokrotnie nasza księga mówi o Bogu jako Ojcu Chrystusa, a nie zawsze są w tych pięciu miejscach wyraźne podteksty mesjańskie oparte na Ps 2 (por. Ap 1, 6; 2, 28; 3, 5.21; 14, 1) „Oczy jak płomień ognia” nawiązują do stałego elementu teofanii ST, a zwłaszcza do tronu Przedwiecznego z Dn 7, 9n. W obu kontekstach w Ap mówią o przymiocie transcendentnym — o wszechwiedzy boskiej Chrystusa jako podstawie Jego funkcji sędziowskiej i roli Słowa Bożego. Jeśli więc tytuł „Syna Bożego” jest mesjański w swojej genezie literackiej, to jednak — zgodnie z pozostałymi pismami Janowymi, tj. IV Ewangelią i Listami — jest wyraźnie jednym z tytułów mówiących o boskiej godności Chrystusa.

4. „SŁOWO BOGA” — ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ (19, 13)

Przy omawianiu poprzedniego tytułu Chrystusa trzeba było zacytować cały urywek 19, 11—16, w którym zachodzi także tytuł obecnie omawiany. Nie przytaczając więc już ponownie samego tekstu, musimy się zatrzymać na szczegółach tej wizji — pierwszej z siedmiu kończących zrab księgi³⁴. Zanim padnie nasz tytuł chrystologiczny, opis podaje szereg szczegółów wyglądu zwycięskiego Jeźdźca, tym tytułem nazwanego. Pozwala to na sprecyzowanie, o jaki aspekt „Słowa Boga”, zwrotu bardzo biblijnego i typowo Janowego, chodzi w tym wypadku. Ukazana w ruchomym obrazie funkcja ma tu większe znaczenie niż sama skądinąd konieczna analiza pojęcia w oparciu o liczne teksty ST.

Ta wizja pierwsza z siedmiu końcowych odnosi się — zdaniem wielu

³³ Stąd wydaje się słusznym wniosek: „Ce psaume joue un rôle trop important dans l'Apocalypse pour que le verset 7 (...) n'ait influencé les titres de Père et de Fils”. J. Comblin, *Le Christ...*, dz. cyt., 193.

³⁴ Por. A. Läßle, *Die Apokalypse nach Johannes*, München 1966, 173n.

komentatorów — już do paruzji, gdyż dla niej jest „niebo otwarte”³⁵. Oczywiście zbiega się z paruzją jako chwilą jawnego triumfu nad wszystkimi wrogami, sądu i zainaugurowania ściśle eschatologicznego eonu szczęścia w wieczności. Tym niemniej z kilku względów nie należy niniejszej wizji zaliczać jeszcze do końcowego tematu: Chrystus na progu wieczności. Po pierwsze — budowa literacka obu tekstów Ap i dzisiejszy ich redakcyjny kształt nakazują ostrożność w przyporządkowaniu wizjom kolejnych jakby aktów dramatu końcowego. Cała Ap są to wielokrotne „rekapitulacje” tego samego tematu — zbliżającego się do końca dziejów. Antycypacje pojawiają się znacznie jeszcze wcześniej (np. w r. 14, o czym niżej) niż obecna wizja, a ukazując pewne poszczególne aspekty paruzji, pozwalają ocenić ją z naszej niejako perspektywy, tzn. ukazać, że jest już ona, zanim nastąpi, jakoś obecna w naszej obecnej sytuacji, która właśnie zmierza do swego zakończenia. Dalej, obecna redakcja Ap umieszcza szczęśliwe tysiąclecie panowania Chrystusa bezpośrednio po niniejszej wizji, zakończonej klęską wrogów Chrystusa, zadaną prawie bez walki. Tymczasem owo millenium z pewnością nie odnosi się jeszcze do nieba, lecz jest szczególnym aspektem Kościoła w tym eonie, analogicznym do ukrycia Niewiasty obleczonej w słońce przed napaścią Smoka (por. 12, 6. 13—16). Wolno więc w zwycięskiej walce tajemniczego Jeźdźca upatrywać rzeczywistość już obecną³⁶. Po drugie — do takiego ujęcia skłaniają także względy doktrynalne, ściśle powiązane z budową literacką księgi. Obecnie omawiany tytuł chrystologiczny „Słowo Boga”, występuje w tejże samej wizji w sąsiedztwie już omówionego tytułu „Król królów i Pan panów”, który bodaj najlepiej charakteryzuje *novum* chrystologii Ap — władztwo Chrystusa nad dziejami obecnego świata. Dalej w tym samym kontekście występują tytuły „Wierny” i „Prawdziwy” (9, 11), analogiczne do „Wiernego Świadka”, o którym będzie mowa w następnym paragrafie. Tytuł ten, niejako wspólny z wiernymi wyznawcami Chrystusa, nie odnosi się bynajmniej do samego finału dramatu dziejowego, lecz na pierwszym miejscu znamionuje autentycznego, oczekiwanego i zrealizowanego w dziejach Mesjasza.

Powyższe względy pozwalają na to, by wizją zwycięskiego Jeźdźca

³⁵ Tak wyraźnie to ujmują: A. Läpple, tamże, 174; W. J. Harrington, *Understanding the Apocalypse*. Washington—Cleveland 1969, 228. Podobnie o końcowym triumfie mówi P. S. Minear, *I saw a new Earth*, Washington—Cleveland 1968, 160—162.

³⁶ Dodatkowym argumentem, o wartości jednak kontrowersyjnej, jest obraz zwycięskiego Jeźdźca Pierwszego spośród czterech (Ap 6, 2). Mimo niejednej trudności słuszniej jest opowiedzieć się, że symbolizuje on zwycięski pochod Ewangelii. Biała barwa w Ap oznacza nie tylko triumf, ale i niebo (1, 14; 3, 4n. 18; 4, 4; 6, 11; 7, 9.13; 14, 14; 19, 14; 20, 11) — wbrew komentarzom, jakie do tego miejsca dają A. Läpple i W. J. Harrington w dz. cyt. Wszyscy czterej jeźdźcy cwałują poprzez dzieje obecnego świata.

nazwanego „Słowem Bożym” zająć się już w obecnym dziale. Co wcale nie znaczy, że wyłączamy tu obraz paruzji. Bynajmniej — ukazanie się Jeźdźca-Słowa właśnie „przygotowuje ten akt ostatni”³⁷: jego czynności wyrażone czasem terażniejszym „sądzi i walczy” sugerują, że choć niedostrzegalnie dla naszych oczu, Chrystus spełnia te czynności już teraz.

Wizja niniejsza ma bardzo zwartą i przejrzystą budowę, która odślania zamiar — rzecz by można — katechetyczny autora. W ruchomym tym obrazie występują cztery tytuły chrystologiczne, a każdy z nich jest opatrzony jakąś czynnością tak ukazanego Chrystusa³⁸. Unaoocni to następująca tabela:

	CZYNNOŚĆ	TYTUŁ
11	„ze sprawiedliwością sądzi i walczy”	„Wierny i Prawdziwy”
12	„oczy jak płomień ognia i wiele diademów na głowie”	„Imię, którego nikt nie zna prócz Niego”
13	„szata we krwi skąpana”	„SŁOWA BOGA”
14	„ostrzy miecz, by nim uderzyć narody”, „różga żelazna”, „wyciska tłocznię Gniewu”	„Król królów i Pan panów”

Wprawdzie nie pada ani razu w całym urywku ani imię Chrystusa ani appellativum „Baranek”, niemniej utożsamienie Jeźdźca z Chrystusem nie ulega najmniejszej wątpliwości, gdyż pozostałe tytuły tu występujące na innych miejscach Ap tylko Jemu przysługują³⁹. Ten przejrzysty podział, który pozwala nam wnikać w intencje autora, dyspensuje nas od zajmowania się w tej chwili przy omawianiu tego tytułu „Słowa Boga” pozostałymi elementami całej wizji. Rzecz jasna, nie wolno nam go odrywać od tej całości wyraźnie mesjańskiej utkanej z wielu aluzji ze ST.

Wyjeżdżający z nieba zwycięski Jeździec — co nas w tej chwili interesuje — „odziany jest w szatę we krwi skąpaną, a imię Jego nazwano: SŁOWO BOGA” (19, 13). Przedstawiony tu wzajemny związek zakrwawionej szaty i imienia każe szukać pierwszej inspiracji dla Jana, zwłaszcza na tle wzmianki o tłoczeniu winogron w wierszu następnym, w tajemniczym krwawym obrazie Izajaszowym apokaliptycznej pomsty Bożej:

„Któż jest Ten, który przybywa z Edomu, z Bosry idzie w szatach szkarłatnych? Ten wspaniały w swoim odzieniu, który kroczy z wielką swą mocą?

— To Ja jestem tym, który mówi sprawiedliwie, potężny w wybawianiu.

³⁷ D. Mollat, *Cristologia dell'Apocalisse*, w: *L'Apocalisse* (dz. zb), Brescia 1967, 64.

³⁸ Por. J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges 1951, 30.

³⁹ Por. „Władca królów ziemi”: 1, 5; „Prawdomówny”: 3, 7; „Wierny i Prawdomówny”: 3, 14; „Pan panów i Król królów”: 17, 14.

— Dlaczego krwawa jest Twoja suknia i szaty Twe jak u tego, co wygniata winogrona w tłoczni?

— Sam jeden wygniatałem je do kadzi, z narodów ani jednego nie było ze Mną.

Tłoczyłem je w moim gniewie i deptałem je w mojej porywczosci. Posoka ich obgryzała Mi szaty i poplamiałem sobie całe odzienie. Albowiem dzień pomsty był w moim sercu i nadszedł rok mojej odpłaty. Rozglądałem się: nikt mi nie pomagał. Zdumiewałem się, a nie było, kto by podtrzymał. Wówczas moje ramię przyszło Mi w pomoc i podtrzymała Mnie moja zapalczliwość. Zdeptałem ludy w moim rozgniewaniu, starłem je w mojej zapalczliwości, sprawiłem, że krew ich spłynęła na ziemię” (Iz 63, 1—6).

Poemat ten jest rodzajem dialogu między pytającym prorokiem a Jahwe, który w odpowiedzi tłumaczy mu przyczynę swego wyglądu.

Wykorzystanie przez Jana tekstu Trito-Izajasza zastanawia z wielu względów. Zapamiętajmy po pierwsze, że w miejsce Jahwe występuje tu Mesjasz. Jest to częsta w NT transpozycja, tu wszakże towarzyszy jej zachowanie kontynuacji tematu — eschatologicznej pomsty Bożej na wrogach. Dalej związek szat zakrwawionych jako skutku walki orężnej z tytułem „Słowa Boga” nie wydaje się oczywisty na podstawie tylko tego tekstu Proroka. Zbyt kruchą podstawę stanowią słowa: „To Ja jestem ten, który mówi sprawiedliwie”. Zwycięski Mesjasz, okrwawiony, pojawia się w teologii judaizmu⁴⁰, ale ten obraz jest dziedzictwem własnej koncepcji doczesnego mesjanizmu. Ojcowie Kościoła uważali tekst poematu Izajasza za mesjański i stosowali krew na szatach Chrystusa do dzieła Odkupienia, w ślad, za czym idzie zresztą liturgia Wielkiego Tygodnia. Łączono ten obraz ze Sługą Jahwe. Opinie egzegetów są bardzo rozbieżne co do możliwości uznania aluzji do Krwi odkupującej. Ci, którzy trzymają się bezpośrednio kontekstu, zdecydowanie przeczą. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę, że w Ap występują niezwykle śmiało syntezy mesjańskie w rodzaju Dziecięcia Niewiasty porwanego przed Smokiem przed tron Boga (12, 5), a symbole są bardzo elastyczne, dalej — że Jan we wszystkich swoich pismach i w Ap⁴¹ podkreśla doniosłość odkupującej Krwi Chrystusa, to ten sens „szaty we krwi skąpanej” tutaj jest zupełnie prawdopodobny, choć nie na pierwszym miejscu zamierzony. Amfilada pojęć: słowo (= prawda objawiona) — świadectwo — krew da się z pewnością znaleźć w Ap, o czym niżej.

Trzymając się niniejszej wizji, zwłaszcza pojęć „walki” i „ostrego miecza, który wychodzi z ust” Chrystusa, należy gdzie indziej szukać wzorców starotestamentowych dla Zwycięskiego Słowa. Skojarzenie sło-

⁴⁰ Por. Targum pal. do Rdz 49, 11.

⁴¹ Por. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11.

wa, wychodzącego z ust, które ma moc uśmiercania za karę, zachodzi w innym mesjańskim tekście Izajasza — o Królu sprawiedliwym, różdźce z pnia Jessego:

„Upodoba sobie w bojaźni Jahwe. Nie będzie sądził z pozorów ni wyrokował według pogłosek; raczej rozsądzi biednych sprawiedliwie i pokornym w kraju wyda słuszny wyrok. Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego” (Iz 11, 3n). „Różgą ust” ma tekst hebrajski, LXX jednak ma w tym miejscu „słowem” (λόγῳ). W jakim języku czytał Jan ten tekst, trudno ustalić, zwłaszcza, że nie cytuje on wiele razy LXX, gdy przytacza ST, niemniej LXX kształtowała umysłowość Żydów diaspory, a wśród takich całe lata przebywał św. Jan. Przenośnia „słowo — miecz” należy do skarbca NT bez wątpienia⁴², a Ap parokrotnie jeszcze nią się posługuje⁴³. Mógł więc i ten tekst Izajasza podsunąć Janowi zastosowanie tytułu „Słowo Boże” tutaj do zwycięskiego Chrystusa.

Inna wszakże inspiracja zdaje się bliżej tłumaczyć cały obraz — to Słowo Boże karzące Egipt plagą ostatnią w relacji Księgi Mądrości:

„Gdy głęboka cisza zalegała wszystko,
a noc w swoim biegu dosięgała połowy,
wszechmocne Twe Słowo z nieba, z królewskiej stolicy,
jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołany rozkaz,
jak srogi wojownik runęło w pośrodek zatraconej ziemi.

I stanąwszy wszystko napełniło śmiercią” (Mdr 18, 14—16^a).

Ten swoisty midrasz czy też fragment haggady paschalnej zamiast Jahwe, który w opisie Wj 11, 4; 12, 29; 13, 5, wprowadza „słowo Boże” jakoś odróżnione od Jahwe, skoro „Twe Słowo” niesie „Twój rozkaz”. Takie przesunięcie podmiotu, zgodne z późną tendencją judaizmu do podkreślania transcendencji Boga, miało zresztą wzór w Księdze Kronik, gdzie anioł-niszczyciel stoi między niebem a ziemią z dobytym mieczem w ręku (1 Krn 21, 16). U Ozeasza mówi sam Jahwe: „Ciosałem ich przez proroków, słowami ust mych zabijałem” (Oz 6, 5).

Główna więc starotestamentowa inspiracja dla tytułu „Słowa Boga” na tej drodze wyraźnie się rysuje. W jej świetle tytuł jest określeniem jednej funkcji, nie zaś samej istoty Chrystusa — ma On dokonać pomsty nad wrogami Boga⁴⁴. Funkcja Sędziego.

Czy jednak ta inspiracja, ten prąd myśli natchnionej i judaistycznej wyczerpuje genezę tego tytułu, zważając na to, kto pisze i w jaki sposób. Pisze to mianowicie Jan, który w Prologu o Logosie wiąże ten tytuł z dziełem stworzenia i obdarzeniem ludzi łaską: światłem i mocą stania

⁴² Por. Ef 6, 17; Hbr 4, 12.

⁴³ Por. 1, 16; 2, 12.16.

⁴⁴ Por. J. Dupont, *Essais...* dz. cyt., 34.

się dziećmi Bożymi⁴⁵. Ten sam Jan Wcielone Słowo Życia wspomni na początku swego I Listu⁴⁶. A pisze swe dzieło korzystając wprawdzie z inspiracji ST, ale na każdym niemal kroku je przekraczając, co najwyraźniej występuje właśnie w chrystologii tej księgi. Jan koronuje objawienie biblijne jako syntetyk.

Taką właśnie syntezę wolno widzieć w naszym urywku, gdyż na nią wskazuje nagromadzenie w nim tytułów bynajmniej nie synonimicznych, lecz wieloaspektowych, wzajemnie do siebie niesprowadzalnych. Wyakcentowanie misji Sędziego, który każe wrogów, może prowadzić do jednostronności. Ten niewątpliwy i główny ton, podyktowany przez podział na cztery funkcje i tyleż tytułów, nie wyłącza współbrzmienia innych tonów, które można dosłyszeć w pojęciu „Słowo Boga”. Z pewnością trzeba przyjąć, że nie były one wówczas tak precyzyjnie opracowane, jak widzimy w Prologu do Ewangelii i I Listu, ale niemniej jest to ten sam autor, przynajmniej w najszerszym pojęciu. Synteza boskich i ludzkich tytułów Chrystusa każe stanowczo wyjść poza obraz ostatecznej walki z wrogami. Samej też walki nie wolno brać dosłownie. Dlaczego?

Zwycięskie „Słowo Boga” ma „miecz” nie w rękę, lecz „wychodzi” on „z ust” (19, 15). Taki właśnie obraz pokornego Sługi Jahwe ukazuje nam II pieśń o nim: „Oстрым mieczem uczynił me usta” (Iz 49, 2). Ta inspiracja Deutro-Izajasza, którą już widzieliśmy omawiając tytuł „Baranka”, skłania do nadania szczególnego sensu owej walce. Nie jest to eksterminacja po prostu, lecz pokonywanie mocą „miecza = słowa”. Taki właśnie miecz ukazał się wychodzący z ust Chrystusa jako Syna Człowieczego w wizji wstępnej (1, 16), o której będzie mowa na końcu tego działu. Takim właśnie „mieczem ust” Chrystus będzie walczył nie tylko u końca wieków, lecz już teraz — przeciwko nadużyciom w kościele w Pergamonie (2, 16).

„Słowo Boga” w judaizmie (Memra Jahwe) stoi bardzo blisko pojęcia zarówno stwórczej, jak i zbawczej mocy Boga, zwłaszcza — Mądrości. W tym dziale wydaje się słuszne przyjęcie wpływu myśli św. Pawła⁴⁷. Na to ognisko pośredniczące między ST a Janem wskazuje to, że hymn chrystologiczny Listu do Kolosan (Kol 1, 18) dwukrotnie jest cytowany w Ap (1, 5; 3, 14), a Chrystus w nim jest Stwórcą i Odkupicielem, co więcej dlatego Odkupicielem, że Stwórcą. I tam też jest wzmianka o Krwi, podobnie jak w naszym urywku. A zatem „Słowo Boga” to nie tylko Sędzia-Mściciel, lecz Prawda ostateczna, bezwzględna, odkupująca człowieka.

⁴⁵ Por. 1 J 1, 1—4. 9—12.

⁴⁶ Por. 1 J 1, 1n.

⁴⁷ J. Comblin, dz. cyt., 72 zbyt ostro tu odcina Apokalipsę od inspiracji Pawłowej, tym bardziej, że oryginalność Janowej syntezy pozostaje tu nietknięta.

5. „ŚWIADEK WIERNY” (1, 5; 3, 14)

Tylko Ap i tylko na dwóch wyżej podanych miejscach zna ten tytuł chrystologiczny, wyrażony po grecku ze znamieną emfazą przez powtórzenie dwukrotnie rodzajnika: ὁ μάρτυς ὁ πιστός, przy czym za drugim razem towarzyszy mu drugi jakby wyjaśniający przymiotnik: ἀληθινός. Przymiotniki te podkreślają szczególną autentyczność „świadcstwa” złożonego przez Chrystusa. Tytuł ten, gdy chodzi o samo brzmienie werbalne, oparty na ST⁴⁸, nie jest w Ap wyłącznie chrystologiczny. Podobnie jak inne rozciąga się także na wiernych. I tak świadkiem Chrystusa wiernym jest męczennik Antypas (2, 13). Świadcami Jego są dwie postacie symboliczne z rozdz. 11 — zapewne przedstawiciele hierarchii i laikatu w Kościele, wreszcie męczennicy liczni wymienieni obok „świętych”, ofiary Wielkiej Nierządnicy, prześladowczego imperium (17, 6) Chrystus-Świadek udziela im tej swojej godności.

Mimo że grupa słów: μάρτυς, μαρτύριον, μαρτυρία, μαρτυρεῖν należy do słownictwa całego NT, z wyraźną przewagą pism Janowych, to jednak w Ap trzeba starannie uściślić na podstawie kontekstu dokładny sens tego tytułu chrystologicznego, gdyż inne księgi — znając termin — nigdzie go nie stosują do Chrystusa jako tytułu. Oczywiście trzeba tu uwzględnić nie samą formę męską μάρτυς, lecz i słowa pochodzące z tego samego źródłosłowu.

Rzeczownik „świadcstwo” (μαρτυρία) występuje w Ap 9 razy. W 6 wypadkach towarzyszy mu wyraźnie przydawka dopełniaczowa „Jezusa”, a w trzech pozostałych miejscach (6, 9; 11, 7; 12, 17) mimo braku przydawki ta relacja jest suponowana — na podstawie kontekstu. Łączy się to „świadcstwo” w 4 wypadkach ze „słowem Bożym” w sensie potocznym, nie zaś tytułu chrystologicznego. Pozostaje więc w związku z objawieniem.

Czasownik μαρτυρεῖν zachodzi 4 razy, i — co ciekawe — tylko w prologu (1, 4) i epilogu (22, 16.18.20), a więc częściach redakcyjnych, które są poza zasadniczym zrębem wizji Janowych. Czasownik ten zawsze odnosi się do treści księgi Ap, a podmiotem dla niego jest Chrystus i sam Jan, autor księgi narzędny, jeśli tak można powiedzieć.

Jak więc należy rozumieć tak określoną funkcję Chrystusa? Sam termin jest zaczerpnięty z życia publicznego, ze słownictwa sądowego. A Ap zaś ma z pewnością znaczenie przenośne, gdyż konteksty, w jakich występuje nic nie wspominają o procesie sądowym. W Dz grono Dwunastu otrzymuje tytuł „świadców zmartwychwstania” Jezusa (Dz 1, 22). Ten odcień nie ma jedna zastosowania w Ap. Pozostaje więc jedna dro-

⁴⁸ W Septuagincie występuje on jako określenia księżycy na niebie (Ps 88, 38) oraz ucziwego człowieka w procesie sądowym (Prz 14, 25). Sam Jahwe tak jest nazwany w Jr 49, 5 (hebr. 42, 5).

ga — szukać właściwej interpretacji przenośnej „świadczenia” wyłącznie na podstawie kontekstu bliższego miejsc, w których cała grupa słowna występuje.

Dużo daje do myślenia wspomniany już wyżej zestaw pojęcia „świadczenia” ze „słowem Bożym” objawionym. Apokaliptyczny Chrystus w przedostatnim wierszu epilogu, a są to ostatnie Jego słowa w księdze, odzywa się: „Mówi Ten, który o tym świadczy: »Zaiste, przyjdę niebawem«” (Ap 22, 20). Jest więc On poświadczającym słowo, i to teraz, tzn. w chwili objawiania treści całej księgi. Widać stąd, że nie chodzi tu bynajmniej o takie świadectwo, jakie Jezusowi przypisuje Paweł, o świadectwo śmierci poniesionej na okup za wszystkich (por. 1 Tm 2, 6). Apokaliptyczne zaś świadectwo jest nie tylko czymś teraźniejszym, ale nadto może być przekazane uczniom, którzy w tym charakterze otrzymują odpowiednio tytuł „świadków Jezusa”. Już w samym preskrypcie dzieła, na początku prologu „Objawienie Jezusa Chrystusa” staje na jednej linii ze „słowem Bożym” i „świadectwem Jezusa”.

Podsumowując wszystkie te dane otrzymujemy następujący sens tej funkcji Chrystusa w Ap: jest to świadectwo o objawionym słowie Bożym, co naraża na prześladowanie, włącznie do krwawego świadectwa — męczeństwa, ze strony szatana i jego narzędzi, jakimi są Bestia i Wielka Nierządnicza.

Jakkolwiek tytuł ten i funkcja Chrystusa są bez paraleli w pismach NT, to jednak nietrudno znaleźć dla nich model w ST. Mianowicie u Izajasza sam Jahwe występuje jako swoisty „świadek” w obrazie procesu prowadzonego przeciw bóstwom pogańskim (Iz 41, 1; 21—24; 29). Termin wprawdzie nie pada w tych tekstach Proroka, ale obraz funkcji jest jednoznaczny. Natomiast wyraźnie „świadkami” nazwani są w tym samym procesie symbolicznym Izraelici, wyznawcy monoteizmu (43, 10.12; 44, 8). Treścią tego świadectwa jest wykazanie, że tylko Jahwe jest Bogiem prawdziwym.

Przy podobieństwie wszakże do Izajasza posuwającym się do stosowania formuły $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\lambda\mu\iota$, znanej już w IV Ewangelii, Jan mówi znacznie więcej, ze znamiennej dla NT transpozycją: w miejsce Jahwe daje świadectwo Chrystus, a daje w ten sposób, iż On sam jest „Słowem Boga”. A jest Nim t e r a z, stale w obecnym eonie. W tej swojej funkcji nadto posługuje się wiernymi uczniami, co tłumaczy rozszerzenie i na nich tego samego tytułu. Za ich pierwowzór — choć mniej doskonały — mogą uchodzić trzej młodzieńcy w piecu ognistym, obraz z apokaliptycznej księgi Daniela (Dn 3, 8—97). Transpozycja Janowa jest tu znaczna w stosunku do pierwowzoru, gdzie stałość w wyznawaniu monoteizmu jest nagrodzona już doczesnym uwolnieniem i daniem satysfakcji ze strony króla-prześladowcy. W Ap natomiast Wielka Nie-

rządnica jest „pijana krwią świętych i krwią świadków Jezusa” (17, 6), a Smok stale prowadzi w tym eonie walkę z tymi, „co mają świadectwo Jezusa” (12, 17).

Te ostatnie rozszerzenie tytułu chrystologicznego „Świadek” na wierznych nie polega tylko na ich funkcji męczeńskiej, podobnie jak i sam tytuł stosowany do Chrystusa nie akcentuje bynajmniej w Ap Jego śmierci, lecz należy do tytułów „wypełniających oczekiwania mesjańskie”⁴⁹. Nie do prześladowania, lecz do innego przejawu odnosi się stwierdzenie: „Świadectwem Jezusa jest duch proroctwa” (19, 10) Zdanie to niełatwe do interpretacji na skutek swej lapidarności. Łatwiej zacząć od orzecznika: „duch proroctwa” — to charyzmat. W nim przejawia się świadectwo, jakie daje wciąż teraz Chrystus, władca czynny w obecnym eonie⁵⁰. A zatem można postawić jakby znak równości między autentycznym prorokiem i świadkiem Jezusa. Jest to wszakże odbicie tego jedyne Wiernego Świadka, jakim jest Chrystus, a więc Mesjasz przynoszący definitywne objawienie Boże.

Biorąc jednak pod uwagę Ap na tle innych pism Janowych zwłaszcza Ewangelii, tytuł Świadka Wiernego harmonizuje z misją Chrystusa wyrażoną w dialogu z Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 19, 37). A tak pojętego świadectwa nie da się odłączyć od śmierci krzyżowej.

Zestawiając razem dane otrzymujemy następujący wynik: „Świadek Wierny” jest tytułem mesjańskim, który na pierwszym miejscu odnosi się do Chrystusa jako Tego, który w sposób niezawodny przynosi ludziom ostateczne, pełne objawienie Boże. Nadto w tym tytule można dosłyszeć współbrzące dwie inne nuty: Bożą transcendencję tak określonego Chrystusa oraz minony fakt dziejowy krwawego świadectwa złożonego na krzyżu.

Podobna synteza — żeby użyć terminu z zakresu dogmatyki — teandryczna daje się zauważyć w Janowym stosowaniu do Chrystusa tytułów, do których kolejno przechodzimy, gdyż bądź powtarza się w nich już omówiony przymiotnik bądź występują w jednym tekście ze „Świadkiem”.

6. „ŚWIĘTY, PRAWDOMÓWNY” (3, 7)

Te dwa tytuły chrystologiczne łącznie użyte zachodzą w liście do Anioła Kościoła w Filadelfii. Znamienne jest to, że żaden z nich nie wy-

⁴⁹ A. Läpple, *Die Apokalypse...*, dz. cyt., 202.

⁵⁰ Ta interpretacja opiera się na założeniu, że dopełniacz „Jezusa” w tym zdaniu jest przede wszystkim *genetivus subiectivus* do sparafrazowania: „świadectwo, jakie daje Jezus”. Można jednak upatrywać tu także *genetivus obiectivus*: „wierni

stępuje we wstępnym widzeniu, poprzedzającym siedem listów (1, 9—20). Wygląda na to, że św. Jan nie kojarzył koniecznie tego zestawu tytułów z barwnie tam ukazaną postacią Chrystusa jako Syna Człowieczego. A przecież poszczególne składniki tej wizji wstępnej na ogół się powtarzają w każdym z siedmiu listów. Ten zaś tytuł podwójny się nie powtarza. Oba te tytuły łącznie, ale skierowane do Boga, zachodzą w apostrofie dusz męczenników, którzy wołają: „Dokądże, Władco, Święty i Prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (6, 10). Tekst grecki w obu wypadkach ma te same przymiotniki: *ἅγιος, ἀληθινός*, które spełniają rolę rzeczowników dzięki rodzajnikowi. Kolejno obydwu się przypatrzmy.

Występowanie przymiotnika *ἅγιος* w Ap jest pouczające. Od razu można pominać wypadki, w których stanowi on określenie: aniołów, wiernych chrześcijan, ludzi doskonałych moralnie oraz symbolicznego Miasta, nie są one bowiem wprost chrystologiczne. Natomiast raz jeszcze oprócz wyżej przytoczonej apostrofy dusz męczenników tytuł ten w formie liturgicznego Trisagionu przysługuje samemu Bogu (4, 8). Sam *trisagion* wzorowany jest na wizji Izajasza (Iz 6, 3), podczas której prorok otrzymał powołanie. Kontekst więc samej Ap każe ten tytuł chrystologiczny uznać za stwierdzenie Jego Bóstwa⁵¹. Jan kontynuuje tu linię proroków ST, dla których „Święty” (qādōš) stanowi *appellativum* samego Jahwe⁵².

Biorąc pod uwagę cały NT, znajdziemy kilka miejsc, stosunkowo niewiele, w których „Święty” orzekane o Jezusie Chrystusie ma zabarwienie mesjańskie, wszakże bez oderwania od świętości należnej Bogu⁵³. A zatem chrystologiczny ten tytuł zawsze się wiąże i z pochodzeniem i z misją, przy czym w Ap pierwszy wzgląd jest silniej podkreślony przez kontekst dalszy, tj. przez występowanie samego tytułu. Wszakże przez nas miejsce z listu do Filadelfii, przez sam zestaw „Świętego” z „Prawdziwym” oraz ze wzmianką o kluczu Dawida ma koloryt mesjański. Można to ująć w taką parafrazę: „Święty i Prawdomówny” to nie Bóg odległy i niewidzialny, lecz w Jezusa Chrystusa Wcielony, który zamieszkał między nami, a jako Syn Dawida ma On klucz do królestwa mesjańskiego⁵⁴.

Gdy zaś chodzi o drugi przymiotnik stosowany jako tytuł chrystologiczny *ἀληθινός*, oddawany w przekładach jako „Prawdziwy” lub „Prawdomówny”, trzeba wziąć pod uwagę jego genezę jako terminu biblij-

składają świadectwo Jezusowi”. Stąd najszluszniej jest uznać oba znaczenia jednocześnie jako tzw. *genetivus generaliter determinans* (M. Zerwick).

⁵¹ Por. O. Procksch, ThWNT I, 103.

⁵² Por. np. Iz 6, 3; 40, 25; 43, 15; 45, 11; 47, 4 i inne.

⁵³ Por. Mk 1, 24; Łk 1, 35; 4, 34; J 6, 69; Dz 3, 14; 4, 27.30; 1 J 2, 20.

⁵⁴ Por. A. Läßle, *Die Apokalypse...*, dz. cyt., 83.

nego, a zwłaszcza wraz z ἀλήθεια i ἀληθής Janowymi⁵⁵. Każda bowiem z tych trzech relacji pochodzenia wnosi swoisty odcień znaczeniowy.

Hebrajska „prawda” ἔμετ (od pnia 'mn = „być pewnym, niezawodnym”) orzekana w ST o Bogu zbliża się do scholastycznego pojęcia prawdy ontologicznej — jest to cecha Bożego działania, zwłaszcza wierność (por. Wj 34, 6; Pwt 7, 9; Ps 31 (30), 6; 111 (110), 7; 132 (131), 11 na której można polegać, niezawodność).

Grecka natomiast ἀ-λήθεια zdradza w swoim źródłosłowie negatywne ujęcie kategorii poznawczej: „coś nie ukrytego, jawnego, oczywistego” W zastosowaniu do Boga i Jego działania LXX oddaje tym terminem prawdomówność, wierność, niezawodność, słowem treść pojęciową hebrajskiej ἔμετ. Hellenistyczny jednak dualizm późnego platonizmu zabarwia to pojęcie eschatologicznie: jest to objawiona ludziom niedostępna w zasadzie Boża prawda (Filon, Plotyn). Stąd też właściwa dla NT, zwłaszcza dla pism Janowych, „prawda” staje się synonimem objawienia, i to ostatecznego — Boga w Chrystusie. Boski LOGOS wcielony ukazuje się ludziom jako „pełen łaski i prawdy” (J 1, 14). W Ap, która wieńczy objawienie NT, należy się liczyć z obecnością wszystkich „warstw” poprzednich tego pojęcia, na co zresztą naprowadzają użyte w jej kontekstach inne terminy.

I tak przymiotnik „prawdziwy” w Ap odnosi się tylko do Boga i Jego spraw oraz występuje jako tytuł chrystologiczny. Sam Bóg otrzymuje ten tytuł w omówionej już wyżej apostrofie dusz męczenników (6, 10). Dalej — przymiotnik ten oznacza rozmaite działanie Boże, a więc: „drogi”, które są „wierne i sprawiedliwe” (15, 3), „wyroki prawdziwe i sprawiedliwe” (16, 7; 19, 2), wreszcie „słowa” jako „Boże” są „prawdziwe i wiarygodne” (19, 9; 21, 5; 22, 6). Są to wszystko zrozumiałe orzeczniki przymiotnikowe. Natomiast Chrystus — podobnie jak sam Bóg we wspomnianej apostrofie — jest po prostu „Święty, Prawdziwy” (3, 7). Jest podmiotem w zdaniu ta cecha podwójna, a zatem z przymiotnika stał się to rzeczownik na grecki sposób przez dodanie rodzajnika, czego język polski nie może wyrazić adekwatnie, co najwyżej dodając „Ten” i pisząc dużą literą samo określenie. W drugim wypadku „Prawdomówny” jest drugim, dodatkowym uściśleniem omówionego już wyżej tytułu „Świadka Wiernego” (3, 4). Po raz trzeci „Wiernym i Prawdziwym” nazwany jest mesjański, zwycięski Jeździec — „Słowo Boga” (19, 11), o którym też już była mowa.

Jak widać zatem z kontekstu wszystkich trzech miejsc, tytuł „Prawdziwy” lub „Prawdomówny” jest zarazem boski i mesjański. Objawiają-

⁵⁵ Pouczająca jest następująca statystyka występowania w NT tej trójki: *alétheia* w NT: 109 razy, w pismach Janowych: 45 razy *alethés* w NT: 26 razy, w pismach Janowych: 17 razy (ale w Ap ani razu!) *alethinós* w NT: 28 razy, w pismach Janowych: 19 razy

cy Boga Ojca Chrystus jest i sam w sobie i wobec nas Prawdą, i to definitywną, eschatologiczną i niezawodną. Z tym tytułem wiąże się ściśle od strony źródłosłowu hebrajskiego terminu jeszcze jeden oryginalny tytuł chrystologiczny, do którego przechodzimy.

7. „AMEN” (3, 14)

Zachodzi ten tytuł wraz z dwoma innymi na początku ostatniego z listów — do Anioła kościoła w Laodycei: „To mówi AMEN, Świadek Wierny i prawdomówny, Początek stworzenia Bożego (3, 14)

AMEN — to biblijny termin używany jako uroczyste potwierdzenie prawdy. Formalnie biorąc jest to przymiotnik od pnia 'mn = „mocno trzymać”, „być pewnym, niezawodnym”, zatem znaczy „godzien wiary, prawdomówny, niezawodny”. Jedną w ST jest to już stale formuła potwierdzająca pytanie lub wypowiedź, w większości wypadków akklamacja liturgiczna⁵⁶. O Bogu orzeka ją dwukrotnie jeden wiersz Tritozajasa: „Kto w kraju chce błogosławić, wypowie swe błogosławieństwo przez wiernego (AMEN)⁵⁷ Boga. Kto w kraju będzie przysięgał, przysięgać będzie na Boga wiernego (AMEN); bo dawne udreki pójdą w zapomnienie i będą zakryte przed moimi oczami” (Iz 65, 16). Dosłowny przekład winien brzmieć „przez” lub „na Boga-AMEN”, jak ma tekst masorecki i tłumaczenie Symmachusa, podczas gdy LXX wprowadza już przekład: ἀληθινόν. To zaskakujące zestawienie, coś jak nadanie tytułu AMEN Bogu jest zapewne pewnego rodzaju skrótem myślowym: skoro formułę tę stosuje się wobec Bożych słów i obietnic, można Go tak również nazwać (F. Zorell).

W NT formuła AMEN pojawia się w ustach Jezusa, jako wstępne uroczyste zapewnienie — przekładana zazwyczaj tradycyjnie jako „zaprawdę”. Analogii rabinistycznych — brak. Ta formuła poręki osobistą powagą dobrze uwydatnia posłannictwo Jego jako jedyne Nauczyciela. Św. Paweł poza użyciem liturgicznym (por. 1 Kor 14, 16) stosuje raz jeszcze termin rzeczownikowo: „Syn Boży, Chrystus Jezus... nie był „tak” i „nie”, lecz dokonało się w Nim „tak”. Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są „tak” w „Nim” (2 Kor 1, 19n). To miejsce rzuca nam światło właściwe na tytuł nasz chrystologiczny w Ap: Chrystus urzeczywistnia w sobie przepowiednie i obietnice Boga i poręcza wysłuchanie modlitw. Ta realizacja Bożych w Nim zapowiedzi uprawnia

⁵⁶ Bliższe szczegóły o tym por. hasło „Amen”, w: *Podręcznej Encyklopedii Biblijnej*, I, 41.

⁵⁷ Tak ma tekst masorecki. Ze względu na niezręczność tego zestawu krytycy koniekturalnie poprawiają tekst inaczej go punktując: 'ēmūn czy 'ōmen = „wierność”. Sensu nie zmienia to wcale.

Go do stawiania ludziom bezwzględnych wymagań w rodzaju tych, jakie następują w liście do Anioła kościoła w Laodycei. Zatem i ten tytuł jest przede wszystkim mesjańskim, nie przestając być Boskim. Nazywa tak siebie Mesjasz nie tylko zrealizowanej przeszłości, ale aktualny Pan swego Kościoła, Władca jego *au courant*, który „zna czyny” swego hierarchy i zależnej od niego wspólnoty, stąd grozi mu bliskimi, nie tylko eschatologicznymi karami, a zarazem zaprasza do ponownej przyjaznej zażyłości, obrazowanej wspólnym spożywaniem wieczerzy. Jeśli jest ona symbolem także Eucharystii⁵⁸, mamy nowe potwierdzenie tego, jak rozumieć mesjański tytuł AMEN — nieustanną realizację prawdziwego zbawczego działania Boga w Chrystusie⁵⁹.

Pozostaje do omówienia obok występujący tytuł:

8. „POCZĄTEK STWORZENIA BOŻEGO” (3, 14)

Komentatorzy widzą w tym tytule echo określenia twórczej mądrości ze ST: „początek mocy” Jahwe z Prz 8, 22, zwłaszcza w formie zachowanej w LXX: ἀρχὴν ὁδῶν εἰς ἔργα αὐτοῦ. Trzeba nadto się liczyć, że Ap formułując lapidarnie ten tytuł ma już za sobą teksty NT o Chrystusie-Stwórcy, inspirowane określeniami Mądrości. Laodycea, do której ten list jest skierowany, leżała blisko miasta Kolossy. Do niego zaś skierowany list zawierał określenie: „On (=XP) jest obrazem Boga niewidzialnego — Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to co na ziemi... Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie... On jest Początkiem” (Kol 1, 15—18). Ten zestaw określeń chrystologicznych, inspirowany — podobnie jak Hbr 1, 1—3 oraz J 1, 1—3.10 — przez spekulacje ksiąg dydaktycznych ST z cytowanym tekstem Księgi Przysłów na czele⁶⁰ utkwiał z pewnością w pamięci wiernych zamieszkałych w dolinie Likosu. Stąd św. Jan mógł się łatwo powołać na to Pawłowe ujęcie, jak tego dowodzi inny tytuł chrystologiczny żywcem wzięty z Kol 1, 18 — „Pierworodny spośród umarłych” (Ap 1, 5), tytuł mesjański, ukazujący soteryczną doniosłość zmartwychwstania Chrystusa.

Ponieważ hymn chrystologiczny z Kol 1, 15—20 śławi w Chrystusie

⁵⁸ Por. A. Jankowski, „Manna absconditum” quonam sensu ad Eucharistiam referatur, w: *CollTh* 29 (1958) 3—9.

⁵⁹ Inaczej to interpretuje A. Läpple, dz. cyt., 85. W AMEN upatruje on idealną odpowiedź — zgodnie z potocznym znaczeniem formuły — daną przez Chrystusa Ojcu w imieniu ludzkości. Sens ten teologicznie jest bez zarzutu, ale zupełnie jest niezgodny z kontekstem.

⁶⁰ Por. magistralne opracowanie tego tematu: A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966.

i Stwórcę i Odkupiciela, dlatego inspirowane czy wręcz zapożyczone z niego określenia w Ap odnoszą się do tych samych aspektów chrystologicznych. A zatem w kontekście ostatniego z listów apokaliptycznych obdarzony tym tytułem (w sąsiedztwie podobnych!) Chrystus to ZASADA nadająca sens całości wszechświata, a jako OSOBA znająca prawdę do głębi surowo osądza wszelkie pozory i złudzenia arcyłudzkiego self-help u wiernych. Idąc jednak dalej po linii soteriologicznej zapożyczenia można stwierdzić jeszcze więcej: „w Chrystusie dokonano się uświęcenie i powrót do Boga całego wszechświata. Chrześcijanin jak Chrystus winien wypowiedzieć jasne, jednoznaczne i nieodwołalne TAK”⁶¹.

Jest to zatem mesjański tytuł chrystologiczny, oparty już na soteriologii św. Pawła, wykorzystującej odpowiednio dane ST o Mądrości Bożej.

9. „SYN CZŁOWIECZY” (1, 13; 14, 14)

Klasyczna chrystologia ten tytuł zawsze zaliczała do mesjańskich. Mimo wielu znaków zapytania, które w wieku XX postawiono na ten temat, należy go w dalszym ciągu utrzymać w tej kategorii, zwłaszcza biorąc pod uwagę jego zastosowanie chrystologiczne w Ap. Zatrzymując go w tej kategorii, wszakże traktujemy zupełnie osobno, żeby przez to zaznaczyć jego specyfikę w naszej księdze.

Biorąc początek z wizji Danielowej (Dn 7, 13n) tytuł ten staje się w Ewangeliach samookreśleniem Jezusa, z pewnością mesjańskim, przynajmniej w ujęciu ich redaktorów i kerygmatu pierwotnego Kościoła (np. Dz 7, 56). Tego chrystologicznego tytułu nie ma w całym Corpus Paulinum szeroko pojętym, nie ma w listach katolickich. Pojawia się natomiast dwukrotnie w Ap w sensie nie tylko mesjańskim, nawiązującym do Dn, ale wraz z transpozycją chrześcijańską i wzbogaceniem treści wykraczającym poza dane Ewangelii. To jest właśnie racja odrębnego potraktowania go w niniejszej monografii.

Mimo to, że występuje on w Ap zaledwie dwa razy, doniosłość jego jest większa, niż dane tych dwóch miejsc mogą wyrazić. Pierwszy bowiem raz występuje chrystologiczny tytuł Syna Człowieczego w wizji wstępnej poprzedzającej część I Ap — listy do siedmiu kościołów. A występuje w ramach barwnego, pełnego symboliki oraz innych tytułów opisu Chrystusa chwalebego, który nakazuje Janowi napisać owe siedem listów. Otóż elementy opisu samej postaci Syna Człowieczego i określenia, jakie sam sobie nadaje w dialogu z Wizjonerem, powtarzają się w pierwszych pięciu listach w formule wstępnej każdego, po słowach wzorowanych na prorokach ST: „To mówi...” Stąd nie sama wizja wstępna, lecz

⁶¹ A. Läpple, dz. cyt., 85.

i wszystkie funkcje Chrystusa wymienione po elementach autodeklaracji w poszczególnych listach mogą być odniesione do tytułu „Syn Człowieczy”. Funkcjom zaś — ze względu na specyfikę wizji ruchomych Ap — należy dawać pierwszeństwo przed samymi tytułami. Cały więc rozdział 2 i 3 po wizji wstępnej dostarczą nam materiału do opracowania chrystologicznego tytułu „Syna Człowieczego”.

A. Wizja wstępna Syna Człowieczego (1, 9—20)

Jest to wprowadzenie zarówno historyczne, jak redakcyjne, do tego orędzia Chrystusowego, jakim jest siedem listów do siedmiu kościołów Azji Mniejszej. Historycznie wyjaśnia nam autor, w jakich okolicznościach otrzymał nakaz napisania owych listów, a sama wizja wraz z dołączonym wyjaśnieniem symboli zapowiada niejedną część ich treści. Dlatego stanowi do nich wstęp redakcyjny.

Autor sięga do swych wspomnień z czasu pobytu na wyspie Patmos, gdzie się znalazł jako zesłaniec „z powodu słowa Bożego i świadectwa Jezusa”. W jedną z niedziel doznał nadprzyrodzonej ekstazy, która go usprawniła do odebrania szczególnego objawienia. Najpierw słyszy nakaz spisania objawienia i przesłania go siedmiu kościołom, a dopiero potem roztacza się przed jego oczyma wizja Syna Człowieczego ukazującego się w świetle siedmiu świeczników. Znamienny szczegół — one ukazują mu się najpierw. Biorąc zaś pod uwagę ich symbolikę: „siedem świeczników — to jest siedem kościołów” (w. 20), stwierdzamy, że Wizjoner jest na ziemi, i na niej, pośród kościołów, ukazuje mu się Syn Człowieczy, a ściślej Ktoś „podobny” do niego. Jednakże ta dziwna forma grecka (*ὁμοίον υἱὸν ἀνθρώπου*), która dokładnie się powtórzy w 14, 4, nawiązuje bezpośrednio do aramejskich słów Dn 7, 13: *k^ebar 'eⁿoš*, które LXX oddała przez znamienną dla apokalipsy partykułę osłabiającą *ὥς*. Jej zadaniem jest zapowiadać obraz tylko przybliżony. Sens więc jest taki: Ten ktoś wyglądał na Syna Człowieczego, ale był więcej niż człowiekiem⁶², jak to wynika z szeregu następujących szczegółów i określeń. Tu i w 14, 14 jest to istota transcendentna, eschatologiczny Sędzia, który wkracza w dzieje ludzkie. W Jego obrazie tutaj stapiają się w jedną oryginalną i nową całość rysy zaczerpnięte z Ezechiela i Daniela, a gdy chodzi o wypowiedzi — także z Izajasza⁶³. Obraz ten jest nie do odtworzenia graficznego, jak widać to z wielu prób ikonograficznych od

⁶² Chrystologia Nowego Testamentu zna takie określenia przybliżone także poza gatunkiem apokaliptycznym, np. Rz 1, 3n; Flp 2, 6n (oba wszakże teksty występują w hymnach).

⁶³ I tak: „szata” — por. Ez 9, 2.11 (LXX), „przepasany złotem” — por. Dn 10, 5n, Głowa jak u Przedwiecznego w Dn 7, 9 oczy i stopy przypominają anioła z Dn 10, 6. Głos towarzyszący teofanii: por. Ez 3, 12; 43, 2. Samookreślenie Jahwe — według Iz 44, 6; 48, 12.

najdawniejszych czasów po ostatnie, ale staje się zrozumiałą, gdy wszystkie te elementy tłumaczy się symbolicznie. „Szata do stóp” — wskazuje na godność arcykapłańską, gdyż jest odpowiednikiem hebr. *m^eil* z Wj 28, 4.31; 29, 5 („zwierzchnia suknia”), na której wyobrażony „był cały świat” (Mdr 18, 24). „Złoty pas” mówi o godności królewskiej⁶⁴, sposób zaś noszenia go — według świadectwa Józefa Flawiusza⁶⁵ — znów wskazuje na godność kapłańską. Syn Człowieczy jest Mesjaszem już zrealizowanym w swojej godności królewsko-kapłańskiej.

Chrystus, Syn Człowieczy, ma białe włosy Przedwiecznego (Dn 7, 9), a barwa ta mówi o niebie w całej Ap. „Wieczność jest zarówno stara jak młoda” (A. Läpple). Wygląd oczu zapożyczony od anioła Danielowego (10, 6) przypomina ogień wszystkich teofanii ST na czele z objawieniem Jahwe w krzaku ognistym (Wj 3, 2n). Jest więc symbolem Bożej obecności, opatrności czuwającej nad swoim ludem, miłości, ale również — jako ogień nieodłączny od sądu — karzącej sprawiedliwości. Takie oczy oświecają świętych, spalają grzeszników” (Andrzej z Cezarei). Wygląd stóp zapożyczony z tegoż samego miejsca mówi o stałości (przeciwnie, niż było ze stopami posągu we śnie Nabuchonozora w Dn 2, 41—43), o czystości i gotowości, z jaką nam na pomoc spieszy odkupująca miłość Chrystusa (A. Läpple). Głos zaś Jego brzmi tak samo, jak było w teofaniach ST (Ez 1, 24; 43, 2) — to rozkaz Wszchemogącego.

Następują szczegóły zupełnie własne, oryginalne, jeszcze bardziej niewyobrażalne, skoro ręka trzyma gwiazdy, a może spocząć na głowie Wizjonera. Zgodnie z idiomem biblijnym, i dla nas zrozumiałym, „mieć ręce”, tzn. rozporządzać dowolnie, a także ochraniać (np. Ps 18 (17), 17; 31 (30), 6). Zgodnie z symboliką podaną w w. 20 Kościół na ziemi i jego hierarchowie zależą całkowicie od Syna Człowieczego, i to w tym eonie, jak to wynika z napomnień w siedmiu listach.

Miecz wychodzący z ust, znów nie wyobrażalny, jest łatwym do odczytania symbolem na podstawie ST: jest to słowo Boże, tu zwłaszcza w swojej funkcji sądzącej i karzącej. Izajaszowy Mesjasz ma uderzyć gwałtownika różgą swoich ust (11, 4), a Sługa Jahwe stwierdza, iż z Jego woli ma usta jak ostry miecz (49, 2). Najwyraźniej prawzór naszego obrazu występuje w obrazie interwencji Słowa Bożego w nocy Wyjścia, gdzie „jak miecz ostry niesie nieodwołalny rozkaz” (Mdr 18, 15). Stąd i NT powtarza podobne zastosowanie symbolu miecza. I tak — „żywe jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny... zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Podobnie i w ręku wier-

⁶⁴ Tak to odczytała najstarsza tradycja (Ireneusz, Wiktoryn z Poetovio, Andrzej z Cezarei, Aretas). Nowsi komentatorzy powołują się nadto na analogię do złotej sprzączki z 1 Mch 10, 89; 11, 58.

⁶⁵ Dawne Dzieje Izraela (*Antiquitates*), III, 7, 4 § 161.

nych „miecze Duchą” jest „Słowo Boże” (Ef 6, 17). Porównanie słowa Bożego osądzającego do miecza było szczególnie wymowne i plastyczne na greckim gruncie językowym, gdzie słowo *κρίνω* przede wszystkim znaczy „rozdzielam”, a następnie — na tej samej zasadzie rozdziału dobra od zła — „sądzić”. Zarówno (Ap 2, 16; 19, 15), jak Czwarta Ewangelia (J 12, 48) akcentuje rolę słowa sądząca.

„Wygląd” — czy według innych „oblicze” — „jak słońce” w pełnym blasku, przypominającym blask wizji wstępnej Ezechiela (1, 27n), gdzie sam Jahwe ukazuje się w ten sposób prorokowi, to dalsze podkreślenie boskości Chrystusa jako Syna Człowieczego. „Oczy ziemskie nie mogą patrzeć na pełny blask Boga” (A. Läpple). Jan pada jak martwy⁶⁶.

Następujące po wizji własne samookreślenie Chrystusa stwierdza wyraźnie wszystkie dane symboliczne obrazu dotąd ukazane: „Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani” (1, 17n). Pierwsze słowa są własnym, nie z LXX zaczerpniętym, przekładem autodeklaracji dwukrotnej Jahwe wprost z tekstu hebrajskiego (Iz 44, 6; 48, 12). Boska preegzystencja Chrystusa, tak typowa dla pism Janowych, otrzymuje i tutaj uroczyste potwierdzenie. „Żyjący” i tu można ocenić jako atrybut typowy dla ST⁶⁷, również potwierdzony przez Ewangelię: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26). Można odłączyć tytuł „Żyjący” od poprzednich dwóch Izajaszowych, a rozpocząć nim następny, który byłby wiernym oddaniem hebrajskiej idiomatycznej składni. Mianowicie ten imiesłów „Żyjący” dałby się wówczas rozwinąć do następującej formy pełnego zdania z dwoma orzeczeniami: „Żyłem i byłem umarły” (R. H. Charles). Wówczas ta część samookreślenia dotyczyłaby ziemskiego życia Jezusa, istotnie Syna Człowieczego, który jako człowiek żyje i umiera, ale po śmierci zmartwychwstaje, jak mówi dalszy ciąg autodeklaracji: „A oto jestem żyjący na wieki wieków”. Jakkolwiek tytuły się rozdzieli, omawiany stych nawiązuje z pewnością do historycznego człowieczeństwa Jezusa i do centralnego w soteriologii NT faktu zmartwychwstania. Tu jego następstwem zapewne nie tylko czasowym, ale i logicznym, jest władza nad światem zmarłych, wyrażona na sposób obrazowy, zrozumiały na tle pojęć ST interpretowanego przez rabinów. Ohi to klucze od szeolu umieszczali wyłącznie w rękę Jahwe⁶⁸. Prawda tu wyrażona ma szereg odpowiedników w NT: Pawłowy tytuł chrystologiczny „pierwszego” (dosłownie: „pierwocin” — 1 Kor 15, 20) czy „pier-

⁶⁶ Podobna była reakcja Daniela na ukazanie się mu anioła (Dn 10, 9n. 17), a także uczniów na Przemienienie Pańskie, co najwyraźniej przedstawia Mt 17, 2.6.

⁶⁷ Por. „Bóg żywy” w Joz 3, 10; Ps 42 [41], 3 i inne.

⁶⁸ Por. Targ. jer. do Rdz 30, 22; Pwt 28, 12; Sanh 113a; Ta'n 2a.

worodnego spośród umarłych” (Kol 1, 18), również Pawłowa zapowiedź ostatecznego zwycięstwa Chrystusa, Nowego Adama, nad śmiercią (1 Kor 15, 45.54n), wreszcie Piotrowe sformułowanie późniejszego artykułu wiary — „zstąpienie do piekieł” (1 P 3, 19). Występuje tu nie tylko typowy dla IV Ewangelii trójdział życia Bożego: u Ojca, na ziemi, znów w chwale (R. H. Charles), ale wspólny kontekst pojęciowy: tytułu „Syn Człowieczy”, sądu, zmartwychwstania wraz z władzą nad umarłymi, z apologią Jezusa w J 5, 21—29.

Streszczając dane chrystologiczne wizji wstępnej Syna Człowieczego: jest On wszechwiedzącym i odwiecznym jak Jahwe, Królem-Kapłanem, Objawicielem ostatecznego, eschatologicznego orędzia — a więc pełnym urzeczywistnieniem Mesjasza proroków, wraz z faktami zbawczymi — śmiercią i zwycięskim zmartwychwstaniem — oraz eschatologicznym Sędzią. Ale przy nagromadzeniu treści teologicznych znamienne jest to, że tak ukazany Syn Człowieczy nie jest jeszcze postacią ściśle eschatologiczną — Chrystusem paruzji. Jak się bowiem okaże z wielu szczegółów Jego orędzia w listach do siedmiu kościołów, spełnia On wobec nich swoje posłannictwo Sędziego już w obecnym eonie.

B. Dane chrystologiczne listów do siedmiu kościołów (2, 1—3, 22)

Listy w pełni rozwijają sens symboliczny „przechadzania się” (2, 1) Syna Człowieczego „wśród siedmiu złotych świeczników”, tj. iście boska znajomość spraw swego Kościoła, symbolizowanego znów przez tę siódemkę. Władca *au courant* udziela pochwał i napomnień, grozi ewentualnymi karami w bliskiej przyszłości jeszcze przed paruzją.

Każdy z listów ma niemal identyczną budowę formalną, co bynajmniej nie pociąga za sobą szablonowej treści: ta — przeciwnie — jest bardzo zróżnicowana. Stałym elementem formalnym jest *in scriptio* każdego z zawartym tytułem chrystologicznym lub szczegółem z wizji wstępnej, dalej ocena w formie pochwały lub nagany, zachęta lub napomnienie, wreszcie groźba bliskiej kary albo obietnica nagrody mniej lub więcej eschatologicznej. Wszystkie te elementy formalne są wypełnione treścią eschatologiczną, która rozwija obraz Syna Człowieczego.

Tytuły i elementy obrazu Syna Człowieczego już zostały dotąd omówione. Pozostają natomiast do zanalizowania znamienne funkcje Chrystusa wyrażone w napomnieniach, groźbach, zapowiedziach i nagrodach dla zwycięzców.

Chrystus „przechadza się wśród siedmiu złotych świeczników” (2, 1), tzn. dogląda z bliska życia duchowego owych siedmiu kościołów. Oczywiście „jak płomień ognia” (2, 18) bystro w nich dostrzega zalety, jak braki: tylko dwa kościoły otrzymują samą pochwałę, w pięciu miesza się po-

chwała z naganą, wreszcie samą naganą otrzymują również dwa. „Znam” lub „wiem” zachodzi w każdym liście jako punkt oceny. W każdym też pod koniec jest obietnica dla zwycięzcy, o wydźwięku eschatologicznym. Już z tego krótkiego przeglądu wynika, że Chrystus chwalebny jest Panem swego Kościoła i zarazem Sędzią. Sposób jednak Jego oceniania i napomnienia udzielane ganionym pozwalają dokładniej wycieniować tę Jego czynność sędziowską. Trzeba mianowicie przyrzeć się pięciokrotnemu wezwaniu „Nawróć się!”, a zarazem sankcjom, które towarzyszą tym apelom⁶⁹. Zganione postawy błędne nie są „katalogami występków”, które zna NT. Są to raczej aktualne w czasach Apostoła braki podległych mu kościelnych wspólnot i ich pasterzy: osłabienie pierwotnej miłości, tolerowanie nikolaitów czy fałszywej prorokini, pozory życia przy stanie duchowej martwoty, złudne poczucie samowystarczalności. Groźby dołączone nie są bynajmniej karami eschatologicznymi w sensie ścisłym: utrata stanowiska przodującego, walka Chrystusa „mieczem ust”, łożo boleści, wyrzucenie z ust. Niezależne od nagród dla zwycięzców obietnice też dają się zamknąć w doczesności, jak hołd ze strony Żydów czy intymna wieczerza przyjaciół. Tego rodzaju funkcji sędziowskiej słusznie można nadać nazwę *pedagogii* (J. Comblin).

Mimo jednak tego, że Chrystus-Sędzia wychowuje w tym eonie swoich wiernych, żądając od nich często nawrócenia, na tym się nie kończy Jego czynność sądenia.

Horyzont funkcji sędziowskiej Chrystusa poszerza się, gdy się uwzględni siedem nagród przyobiecanych w ostatnim wspólnym elemencie listów. Trzy ostatnie z nich noszą znamiona ściśle już eschatologiczne. Potrójny zestaw: białych szat, pozostawienia imienia w księdze życia oraz wyznanie imienia przed Ojcem i aniołami (3, 4n), dalej trwanie na kształt filaru w świątyni Bożej wraz z ozdobieniem imionami Ojca, Chrystusa i Nowego Jeruzalem (3, 12), wreszcie posadzenie na wspólnym tronie z Chrystusem (3, 21) — wszystko to są rozmaite aspekty obdarzania szczęściem wiecznym, nieutralnym. Nastąpić więc mogą dopiero po sądzie ostatecznym. Natomiast w pierwszych czterech nagrodach występują dary Chrystusowe wprowadzające eschatologiczne, ale osiągalne już w tym eonie lub co najwyżej u jego końca. Są to: owoc z rajskiego drzewa życia (2, 7), które widnieje też w obrazie Jeruzalem czasów mesjańskich, a więc w Kościele (22, 2), zapewnienie, że „druga śmierć” czyli wieczne potępienie nie zagraża, implikuje samą chwilę sądu, manna ukryta i kamyk wraz z nowym imieniem (2, 17) są symbolami dóbr przyszłych już tu otrzymywanych, pozostawiając kontrowersyjną „gwiazdę poranną” jako nierozstrzygniętą, we „władzy nad poga-

⁶⁹ Por. synopsę umieszczoną w ekskursie na temat w moim komentarzu cytowanym, 298n.

nami" (2, 26) należy upatrywać rzeczywistość obecnego eonu bez wątpienia, gdyż w przyszłym nie będzie już miejsca na jakąkolwiek walkę orężną.

Streszczając więc: Chrystus-Sędzia, rozdzielający zwycięzcom nagrody, czyni to udzielając ze skarbcza darów eschatologicznych w ten sposób, że odpowiednie nagrody przypadają w udziale już w eonie obecnym bądź u progu wieczności, bądź wreszcie będą stałym elementem szczęścia wiekuistego. Jako kontynuacja obrazu funkcji Syna Człowieczego z wizji wstępnej ukazują nam Chrystusa jako władcę swego Kościoła, w którym i poprzez który szafuje On darami eschatologicznymi dwojakiej aktualności — obecnej i wiecznej.

C. Syn Człowieczy wobec żniwa i winobrania (14, 14—20)

Tę scenę poprzedza i wprowadza trzykrotna zapowiedź dnia sądu, obwieszczona wszystkim mieszkańcom ziemi przez trzech różnych aniołów. Zamyka zaś te zapowiedzi głos Ducha Świętego zapewniający wiernym natychmiastową nagrodę po śmierci. W takim kontekście obraz ukazujący się w omawianej scenie powinien być wizją sądu, a więc już aktu końcowego dramatu ludzkości. Tymczasem, jak wiadomo, jeszcze daleko do końca tajemniczej księgi, a w niej potem dopiero ukaze się „biały tron” wraz z „Zasiadającym na nim”, przed którym staną umarli „wielcy i mali” i nastąpi nad nimi sąd „według ich czynów” (20, 11—15). Nasza więc scena jest wizją proleptyczną, czyli tylko antycypuje przyszłą chwilę sądu. Podobnie antycypuje tę chwilę omówiony już obraz walki Zwycięskiego Słowa (19, 11—16). Jaki jest sens tych antycypacji, skoro autor jeszcze nie wprowadza dosłownie ostatniego aktu swego dramatu? Apokalipsa św. Jana cała jest zapowiedzią paruzji i nie stanowi uporządkowanej serii wypadków zamkniętych w kolejnych aktach. Jej kolejne „rekapitulacje” zdarzeń dziejowych ukazują przyszłe aspekty dzisiejszej rzeczywistości świata i Kościoła. Tutaj więc też mamy tylko jeden aspekt przyszłej paruzji — połączenie przyszłego sądu z postacią Syna Człowieczego, który już nam się od początku ukazał jako Sędzia. Scena niniejsza, kontrowersyjna wciąż jeszcze w wielu szczegółach, ma przecież ogólny sens jednoznaczny i niewątpliwy: Syn Człowieczy z woli Ojca jest Sędzią wszystkich ludzi. Sam obraz niniejszy jest odmalowany barwami ST, wśród których bez trudności odnajdujemy słowa proroków Daniela, Joela i Izajasza.

„Mała Apokalipsa” (Cerfaux-Cambier) to ukazuje, co prolog zapowiedział: „Oto nadchodzi z obłokami” (1, 7). Obraz Danielowy wszakże tu łatwiej się da odczytać: „oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy” (Dn 7, 13). „Biały obłok” wybija się na plan pierwszy. Ten

stały niemal element epifanii tu występuje w zastosowaniu mesjańskim, na co wskazuje znów jak w 1, 13 zwrot „podobny do Syna Człowieczego”. Dopatrywanie się tu świadomej intencji autora — mianowicie podkreślenia, że tu Syn Człowieczy jest i n n y, bo groźny (A. Läpple) nie wydaje się dostatecznie uzasadnione. Tradycja bowiem synoptyczna, która dała początek rozpowszechnionemu zastępczemu tytułowi chrystologicznemu „Syn Człowieczy”, zna dobrze związek tego tytułu z sądem, także w jego groźnej postaci. Oprócz zapowiedzi przyjścia „w obłokach z wielką mocą i chwałą”, kiedy „pośle aniołów i zbierze swoich wybranych” (Mk 13, 26n), dołączona do przypowieści o chwaście interpretacja mówi więcej: „Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszelkie zgorśzenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 14, 41n). Mamy więc do czynienia z wątkiem tym samym, bez przeciwstawienia sobie akcentów, natomiast z większym podkreśleniem związku tego sądu z aktualnym przebiegiem wydarzeń dziejowych, z prześladowaniem Kościoła.

Barwa biała, jak wszędzie zresztą w Ap, symbolizuje triumf niebiański, ostateczny. Złoty wieniec na głowie mówi o prawdziwej władzy królewskiej, stanowiąc być może polemiczny akcent: tu, nie w Rzymie, jest prawdziwy IMPERATOR. Dalsze szczegóły opisu bardzo zresztą powściągliwego uwydatniają tylko co najważniejsze. Postawa siedząca podkreśla władzę sędziowską, o niej również mówi „w ręku ostry sierp” (14, 14), wywołany tu nadto przytoczeniem eschatologicznego proroctwa Joela o żniwie.

Siedzący na obłoku Syn Człowieczy jakby czekał (W. J. Harrington) na rozkaz Ojca. Istotnie — zgodnie z powszechnie przyjętym u Żydów poglądem — anioł jest jakby wcieleniem (A. Läpple) Bożego rozkazu. Powtarza więc rozkaz posługując się słowami proroka Joela. Mimo swej niewątpliwej transcendencji ukazanej poprzednio Syn Człowieczy zgodnie z samym brzmieniem tytułu i teologią Janową, jest ściśle zależny od Ojca: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi... Przekazał mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym” (J 5, 22.27). „Świątynia” — to obecność Boża.

Częściowo tu wyzyskany tekst Joela u samego proroka ma następujące brzmienie: „Zapuscście sierp, bo dojrzało żniwo; pójdźcie i zstąpcie, bo pełna jest tłocznia, przelewają się kadzie, bo złość ich jest wielka” (Jl 4, 13). Cały kontekst dotyczy sądu nad narodami, do wykonania którego Jahwe wzywa „mocarzy”, tj. swoich aniołów. U proroka obraz jest jednolity i jednoznaczny: żniwo i tłoczenie winogron są jednakowo alegorią kary ostatecznej. Tymczasem św. Jan oba te akty sądu wyraźnie od siebie rozdziela, nadając im nieco inne znaczenie. To ostatnie rozróż-

nienie wciąż jest kontrowersyjne. Szczegóły obu obrazów rzucone na szersze tło biblijne skłaniają do wypowiedzenia się za stanowiskiem tych, którzy tutaj widzą paralelizm antytetyczny: żniwo odnosi się do zbawionych, tłoczenie winogron — do potępionych. Nigdzie bowiem w NT żniwo nie oznacza kary, zawsze „Pan żniwa” nim się interesuje. Mimo zastosowania prorocstwa Joela w Mk 4, 29 chodzi tam także o plon w sensie dodatnim. Sierp Syna Człowieczego sam dokonuje żniwa, natomiast „inny anioł mający władzę nad ogniem” ma swoim sierpem poobcinać „winorośl ziemi” (14, 18n). Dalszy ciąg obrazu oznacza już jasno tylko karę. Samo deptanie prasy korzysta z obrazu Izajasza — apokaliptycznej pomsty Boga (Iz 63, 1—6). Podobnie i krew zalewająca konie i wozy jest jedną z klisz apokaliptyki (Hen et 100, 3).

Liczba 1600 stadiów jest oczywiście symboliczna: kwadrat czterech (= strony świata) z mnożnikiem sto (= mnogość) mówi o światowych rozmiarach zagłady. Jeśli zaś się trzymać miary stadionu (= 192 metry), to 1664 stadia liczy długość ówczesnej Palestyny od Tyru do granicy Egiptu (A. Läpple). Koloryt lokalny nie przekreśla bynajmniej symbolizmu zagłady świadomych wrogów Boga.

Trzeci ten obraz Syna Człowieczego w Ap wzbogaca dwa poprzednie tematy o tyle, że posłannictwo Sędziego eschatologicznego silniej tu dochodzi do głosu. Obraz podstawowy z Dn 7, 13 jest tu pełniej wyzyskany, ale zarazem i transponowany. Do podobieństw należy zaliczyć: istotę nadziemską, bliską Bogu, pozostającą w jakimś związku z sądem samego Boga. Różnice wszakże są większe: jest to historyczny, potem chwalebny Mesjasz Jezus, którego inwestytury czy intronizacji w niebie nie widać (co najwyżej za nią mogłyby uchodzić wypowiedzi Jego o zmarłych wstaniu i życiu na wieki). Przeciwnie — biorąc pod uwagę wszystkie trzy obrazy — widzimy tego Syna Człowieczego tajemniczo obecnego w swoim Kościele na ziemi. Jest on szczególnym Sędzią, bo już teraz poprzez różne „przyjścia”, jakby antycypuje paruzję, wychowuje swój Kościół na równi z całą ludzkością. Obok kar występują w tym eonie nagrody o doniosłości eschatologicznej.

Nie nazwana w Ap ani razu rzeczownikiem funkcja Sędziego ukazuje się pod dwoma obrazami, które razem trzeba zestawić. Jest to Syn Człowieczy i zwycięskie Słowa Boga. Omówione sceny z 14, 14—20 oraz poprzednio 19, 11—16 ukazują Chrystusa Sędziego, wyposażonego w cechy zarówno boskie, jak ludzkie, raczej jako wykonawcę sądu Bożego niż jako samodzielnego w tym działaniu (J. Comblin). Świadczy o tym oczekiwanie na rozkaz Ojca (14, 15) oraz to, że gdy „ze sprawiedliwością sędzi i walczy”, to czyni to tak, iż „wyciska tłocznię wina zapalczego gniewu Boga” (19, 11.15).

Potwierdza się słuszność tego spostrzeżenia przez to, że w Ap rze-

czownik „sąd” (κρίσις) jest wyłączną czynnością Boga⁷⁰, a i czasownik „sądzić” (κρίνειν) poza jednym jedynym chrystologicznym zastosowaniem w 19, 11 gdzie stanowi cytat z Izajasza (11, 4n) stale ma za podmiot wyraźny lub — poprzez *passivum theologicum* — domyślny samego tylko Boga⁷¹.

Ta pozornie jakoś ograniczona funkcja sędziowska Syna Człowieczego nie może dziwić, jeśli się zważy sam ten tytuł chrystologiczny z jego akcentem na ludzkiej naturze Chrystusa jako pośrednika i wykonawcy zbawczego planu samego Boga. Eschatologia NT jest harmonijnym dopełnieniem soteriologii: skoro Bóg Ojciec jest inicjatorem zbawienia, więc i do Niego należy odnieść zasadniczo akt końcowy dramatu ludzkości.

Dla równowagi jednak należy dodać, że w epilogu księgi ostatnia — już bez obrazu — zapowiedź paruzji w ustach samego Chrystusa brzmi jednoznacznie: boski atrybut Sędziego w dniu ostatnim przysługuje Mu bez wątplenia. W deklaracji tej brzmią echa psalmów: „Oto przyjdę niebawem, a moja zapłata jest ze Mną, by tak każdemu odplacić, jaka jest jego praca” (22,12).

Syntetyzując dane całości otrzymujemy w wyniku: Syn Człowieczy jest wyznaczonym przez Ojca sędzią eschatologicznym, który już w tym eonie wkracza ze swoją misją w dzieje ludzkie, by jej ostatecznie dopełnić podczas paruzji.

10. „TEN, KTÓRY PRZYCHODZI” (ὁ Ἐρχόμενος)

Jeszcze do niniejszego działu, traktującego o Chrystusie obecnego eonu należy ten tytuł, a raczej określenie. Obejmuje bowiem nie tylko formę imiesłowu greckiego wyrażonego wyżej w nagłówku, ale wszystkie inne formy osobowe czasownika „przychodzić” zastosowanego w Ap do Chrystusa w szczególnym znaczeniu eschatologicznym. Ta funkcja „przychodzenia”, pozostawiona do omówienia celowo na sam koniec tego działu, jest jakby podsumowaniem syntetycznym wszystkich dotąd omówionych funkcji Chrystusa w eonie obecnym, jak je przedstawia Apokalipsa. Cała bowiem ta księga ma za główny temat paruzję, ale w ujęciu znacznie szerszym pod wielu względami niż to, jakie znajdujemy we wcześniejszych od niej księgach NT.

Najpierw stwierdzić należy, że w Ap „przychodzi”, i to na pierwszym miejscu, sam Bóg. Ten boski tytuł wiąże się z typową dla objawienia biblijnego już w ST koncepcją czasu zbawienia. Transcendentny Bóg wkracza w dzieje ludzkie po to, by zbawiać w szerokim znaczeniu

⁷⁰ Por. Ap 14, 7; 16, 7; 18, 10; 19, 2.

⁷¹ Por. Ap 6, 10; 11, 18; 16, 5; 18, 8.20; 19, 2; 20, 12n.

tego słowa. Nie cykliczny, lecz linearny bieg tych dziejów ma na kształt kamieni milowych liczne interwencje Boże, z których ostatnia kończy dzieje, ukazując Go jako suwerennego Władcę. Jest to „dzień Jahwe”, u proroków nierozdzielny od sądu ostatecznego. Rzutując wieczność Boga na nasz czas ludzki zazwyczaj mówimy o Nim: „był, jest, będzie zawsze”. Tymczasem pod piórem św. Jana w Ap owa troista suwerenna władza Boga nad dziejami otrzymuje swoiste określenie, które jest echem i transpozycją określenia Jahwe z płonącego krzewu (Wj 3, 14), z mocnym podkreśleniem momentu eschatologicznego: „Który jest, Który był i Który przychodzi” (1, 4, 8; 4, 8). Pierwszy (dla nas) człon: „Który był” odpowiada we wspomnianej wizji powołaniu się Jahwe na poprzednie swoje interwencje zbawcze: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3, 6), a w ogóle odpowiada pojęciu odwieczności Boga. Człon w określeniu omawianym w tekście pierwszy, a w naszym odbiorze wieczności Boga — drugi: „Który jest” ma odpowiednik w najistotniejszym samookreśleniu Jahwe: „JESTEM, KTÓRY JESTEM... Tak powiesz Izraelitom: JESTEM posłał mnie do was” (Wj 3, 14). W pierwszej linii ta autodeklaracja stwierdza rzeczywistość jakby już obecnej wówczas potężnej interwencji Bożej, jaką stanowiły plagi egipskie wraz z ich następstwem — Wyjściem. W drugiej linii oczywiście można w tym określeniu dojrzeć nieustanną obecność, terażniejszość Boga, co już dostrzegli komentujący ST rabini, którzy słusznie też rozciągali ją na przyszłość⁷². Jan natomiast w trzecim członie umieszcza inną daną teologii ST — końcowe przyjście Boga: „Jahwe prowadzi historię do jej kresu. Zapowiedź dnia Jahwe dla Izraela przekształci się więc w zapowiedź ostatniego dnia dla całego świata. Dzień ten nie będzie się mieścił w ramach obecnego czasu, lecz wypadnie na okres tego czasu, przy końcu świata”⁷³. Tak więc Janowa w Ap formuła troistego stosunku Boga do czasu, powtarzająca się z nieznacznymi zmianami jeszcze dwukrotnie⁷⁴, określa objawionego Boga jako „suwerennego Pana historii świętej, którego „natura” odsłania się w tym i przez to, czym jest dla nas i co dla nas czyni”⁷⁵.

Za pomocą swojej formuły tradycyjnej, a przecież oryginalnej, św. Jan wyraził swoistą dynamikę wszechmogącego Boga, ujawnioną w dziejach świata i ludzkości, a zmierzającą do ostatecznego samoobjawienia u ich kresu. Otóż tę końcówkę formuły, zapewne właśnie *a d h o c*

⁷² „Jestem Tym, który był, i tym samym jestem teraz i jestem tym samym w przyszłości” Rabba do Wj 3 (69^c): Billerbeck III, 750.

⁷³ P. Auvray — X. Léon-Dufour, Dzień Pański, w: *SlTeolBib* 249.

⁷⁴ Ap 1, 8 ma na końcu przymiotnik „Wszechmogący”, a 4, 8 ustawia relacje według potocznego ujęcia: przeszłość, terażniejszość, przyszłość.

⁷⁵ Y. M.-J. Congar, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, w: *Concilium* 11 (1966) 14. Polska wersja „*Concilium*” nie zawiera przekładu tego artykułu.

zmienioną, stosuje Ap także do Chrystusa. Dowodzi to oczywiście tym samym Jego transcendencji boskiej, ale zarazem i szczególnej funkcji odkupiciela: „Oto nadchodzi z obłokami, i ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebili. I będą Go opłakiwać wszystkie pokolenia ziemi. Tak: Amen” (Ap 1, 7). Swoiste to motto księgi czy „podanie głównego tematu” (E. Schick) — paruzja — ukazuje się Wizjonerowi z Patmos dzięki jego wierze „pewnej a niecierpliwiej” (E.-B. Allo) jako już obecna rzeczywistość. Mówi o niej w czasie terażniejszym, a przecież w księdze ukaże długi szereg wydarzeń dziejowych, które poprzedzą ten ostatni moment dziejów zbawienia. Jak jest w motcie, tak będzie jeszcze niejednokrotnie w samej księdze i to we wszystkich jej częściach zasadniczych. Okaże się to po przebadaniu tekstów mówiących o różnych przyjściach Chrystusa.

Następnie to motto wykazuje jeszcze jedną ciekawą analogię treściową z poprzednio omówioną formułą troistej relacji Boga do czasu zbawienia. O tamtej można powiedzieć: „Szeroko jest napięty łuk boskiego bytu: od bezczasowości poprzez początki całego bytu stworzonego i zmienne wydarzenia w czasie i przestrzeni aż do punktu końcowego, którym Bóg położy mu kres przez sąd i dopełnienie” (E. Schick). Podobnie szeroko napina się i tutaj „łuk” soteriologiczny. W formule pozdrowienia o dwa wiersze wyżej Jan wzmiankuje odkupienie przez krew — uwolnienie nas od naszych grzechów (1, 5). Teraz o tym samym fakcie powie posługując się słowami dwóch proroków ST. Chrystus zapowiedzianej paruzji ma rysy Danielowego „Syna Człowieczego”, skoro „nadchodzi z obłokami” (por. Dn 7; 13), co jest zresztą elementem wspólnym z pierwotnym kerygmatem, gdyż zawiera go „apokalipsa synoptyczna” (Mk 13, 26; Łk 21, 27; Mt 24, 30), jak też odpowiedź Jezusa dana arcykapłanowi podczas procesu (Mk 14, 62; Łk 22, 69) sam tytuł: (Mt 26, 64). Jan natomiast poszerza obraz dodając więcej niż ma Mt⁷⁶ z proroctwa Zachariasza o tajemniczym Przebitym: „Będą patrzeć na tego⁷⁷, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym... I płakać będzie kraj... i wszystkie pozostałe rodziny...” (Za 12, 10.12.14). Jan świadek ukrzyżowania, na ten sam tekst proroka powołuje się opisując to, co nastąpiło po śmierci Jezusa (J 19, 37) — przebicie Jego boku włócznią. W tym kontekście słowa „Będą patrzeć” nie odnoszą się do paruzji, lecz do zbawczych skutków śmierci prawdziwego Baranka lub co najwyżej do dwo-

⁷⁶ Obie Ewangelie zapewne wykorzystują gotowe zestawy tekstów Starego Testamentu, które określa się teraz jako *testimonia*.

⁷⁷ Tekst masorecki ma: „na mnie, którego przebili”, co zatrzymuje część komentatorów, niejednakowo interpretując to zaskakujące wyrażenie, w którym „Ja” oznacza samego Jahwe. Poprawka jednak tekstu masoreckiego, sugerowana przez część rękopisów hebrajskich i tradycję Ojców, wydaje się lepszym wyjściem z trudności.

jakich skutków śmierci Jezusa zależnie od duchowej postawy „patrzających”⁷⁸. Natomiast w Ap „luk” czasowy i ideologiczny napina się znacznie mocniej, gdyż mamy zestaw proroków mesjańskich z zakończeniem dramatu ludzkości, oraz triumfalny ton wizji Daniela zestawiony kontrastowo z żalem powszechnym. W nim zaś najmocniej zdaje się tu dochodzić do głosu spóźniony żal odrzuconych, żal raczej nad samymi sobą niż nad niewinnie Przebitym. Motto więc zawiera podstawową dla księgi antytezę: „Ten, który przychodzi” do tych, którzy Go wyczekują tęsknym „Przyjdź” oraz „Amen”, niesie ostateczny triumf, a u drugich — potępionych wywoła żal poniewczasie. Wszakże antyteza ta nie zrealizuje się dopiero podczas paruzji w sensie ścisłym, lecz — zgodnie z charakterem tej księgi — wciąż na różny sposób się realizuje w tym eonie, w którym już ÉSCHATON działa skutecznie, a Chrystus jest stale „Tym, który przychodzi”, i to w interwencjach, które nie są sądem w znaczeniu dosłownym.

Pierwsza, redakcyjna część dzisiejszej Ap, mianowicie Listy do siedmiu kościołów, wykazuje kilka Chrystusowych zapowiedzi „przyjścia”, z których żadne nie może uchodzić za paruzję ostateczną. Dwukrotne zaledwie powiedzenie „Przyjdę do ciebie” (Ap 3, 3.11) na skutek ogólnikowego sformułowania można by odnieść do tak rozumianej paruzji. Natomiast pozostałe zapowiedzi noszą na sobie wyraźne znamiona interwencji doczesnej Chrystusa. I tak, gdy Chrystus mówi: „Przyjdę do ciebie i ruszę świecznik twój z jego miejsca, jeśli się nie nawrócisz” (2, 5) chodzi o groźbę pozbawienia rangi, jaką Efez dotąd zajmował pośród kościołów Azji Mniejszej. Występując przeciw nikolaitom w Pergamonie grozi Chrystus: „Przyjdę do ciebie niebawem i będę z nimi walczył mieczem moich ust” (2, 16). Ta walka, a nie sąd, to jakiś środek zaradczy, być może prześladowanie, klęska, próba (3, 10), czy „wielki ucisk” (7, 14), środek oczyszczający życie tamtejszego kościoła zagrożonego od wewnątrz. Po zapowiedzi przyjścia do kościoła w Tiatyrze podaje Chrystus jako nagrodę dla zwycięzcy „władzę nad poganami” zgodnie ze słowami mesjańskiego Ps 2, 9, co będzie współudziałem niejako we władzy samego Chrystusa — w rządach nad nimi (2, 25—28). A to musi się odbyć przed końcem dziejów. W ostatnim z listów, nie używając słowa „Przyjdę”, stwierdza Chrystus o sobie coś równoznacznego, że mianowicie stoi u drzwi i kołacze (3, 20) po to, by nawiązać na nowo więź serdeczną utraconą przez oziębłość kościoła w Laodycei.

Główny zrąb Ap, choć znacznie rzadziej, posługuje się czasownikiem „przychodzić” w szczególnym znaczeniu chrystologicznym. W wizji siedmiu pieczęci pierwsze cztery stanowią grupę zwartą, odróżniającą się od

⁷⁸ Tak sugeruje R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII—XXI*, Garden City—New York 1970, 954n.

pozostajej trójki swoją budową formalną, podobnym schematem, jaki widzieliśmy w listach do siedmiu kościołów. Każdą wizję otwarcia czterech pierwszych pieczęci przez Baranka można zapisać w siedmiu stychach. Nas interesuje w tej chwili tylko drugi stych. W nim (Ap 6, 1.3.5.7) powtarza się stale stwierdzenie, że „gdy Baranek otworzył pieczęć” podaniem kolejności pieczęci: pierwszą, drugą itd. usłyszałem pierwsze (drugie, itd.) Zwierzę mówiące: Przyjdź!”. Adresat tego gromkiego wołania czterech cherubów reprezentujących kosmos był i jest nadal przedmiotem kontrowersji. Następujące racje skłaniają do przyłączenia się do zdania, że nie tyle do Jeźdźców, ile raczej do samego Chrystusa paruzji kieruje się to wołanie. Po pierwsze — w części końcowej księgi zachodzi dwukrotnie ten sam okrzyk w tej samej formie słownej w kontekście, który nie pozostawia najmniejszej wątpliwości: „Duch i Oblubienica mówią: »Przyjdź!«... Przyjdź Panie Jezu!” (22, 17.20). Po drugie — omówione już wyżej motto księgi (1, 7) stwierdza w czasie teraźniejszym, że Chrystus wciąż przychodzi, a więc przychodzi i tym razem w zdarzeniach dziejowych symbolizowanych przez Czterech Jeźdźców. Po trzecie — słowo „Przyjdź!” (ἐρχου) jeśli je odnieść, jak chcą inni do samych Jeźdźców, kłóci się z Janowym określeniem reakcji na to wołanie, podanej przy drugim: „I wyszedł (ἐξῆλθεν) (6, 4). Odpowiednio do tego, wołanie winno brzmieć: „Wyjdź” czy „Wychodź”, nie zaś „Przyjdź”. Po czwarte — przy trzecim Jeźdźcu Trzecie Zwierzę prosi o względy: „Nie krzywdź oliwy i wina”, co lepiej kieruje się nie do plagi, lecz do Chrystusa, który działa poprzez nie. Słowem zdarzenia wszystkie, będące zwiastunami wielkiego Dnia gniewu i Dnia Pańskiego — Paruzji, można uznać za swoiste antycypacje ostatecznego przyjścia lub dowody nieustannego przychodzenia aż do ostatecznego włącznie. Do tego raczej należy odnieść groźbę zachodzącą w tej części księgi⁷⁹: „Oto przyjdę jak złodziej: Błogosławiony, który czuwa i strzeże swych szat, by nago nie chodzić i by sromoty jego nie widziano” (Ap 16, 15).

Trzecia część księgi — epilog — ze względów zrozumiałych, gdyż mówi wyraźniej o samym końcu dramatu dziejowego ludzkości, pięciokrotnie posługuje się czasownikiem „przychodzić”. Najpierw dwukrotnie zapowiada sam Chrystus: „Oto niebawem przyjdę” (22, 7.12). Wprawdzie formalnie biorąc wyrażone to jest czasem teraźniejszym „przychodzę” (ἐρχου), ale ma on często znaczenie czasu przyszłego⁸⁰, który tu się z pewnością narzuca — chodzi o paruzję. Tęsknotę modlitewną za nią wypowiada Kościół inspirowany przez Ducha Świętego: „Duch i Oblubie-

⁷⁹ Miejsce tej przestrogi Chrystusa w kontekście księgi jest sprawą kontrowersyjną. Na ogół ocenia się 16, 15 jako wtręt przerywający tekst pierwotny. Są jednak znów zwolennicy właściwości tego właśnie umieszczenia przestrogi, np. W. J. Harrington. Por. też 3, 3.18.

⁸⁰ Por. Blass-Debrunner § 323; 381, 1.

nica mówią: Przyjdź! A kto słyszy, niech powie: Przyjdź!” (22, 17). W odpowiedzi na to Chrystus zapewnia: „Zaiste, przyjdę niebawem”, a zgromadzenie liturgiczne powtarza swoją aklamację: „Przyjdź, Panie Jezu!” (22, 20). W tych wszystkich tekstach „Ten, który przychodzi” ukazuje się już w swoim przyjsciu ostatecznym.

Z miejsc jednak uprzednio podanych i omówionych łatwo da się odczytać swoistą dynamikę określenia „Ten, który przychodzi”. Czas terażniejszy tytułu stwierdza jego aktualność w obecnym eonie, który już zawiera *ἔσχατον*, a tylko zmierza ku dopełnieniu jawnemu. Dodawane przy tym niejednokrotnie „niebawem” (*ταχύ*) ma realizację uprzedzającą ostateczną.

Omówiliśmy tytuł i funkcję chrystologiczną „Tego, który przychodzi” świadomie na końcu działu II, który zajmuje się Chrystusem eonu obecnego. Uznaliśmy bowiem w tym określeniu syntezę najogólniejszą, która zamyka wszystkie poprzednie tytuły, a zarazem wprowadza do działu ostatniego.

Inaczej tę funkcję Chrystusa ujmuje J. Comblin. Jest to u niego tytuł wielkiego rozdziału II-go, w którym występują następujące artykuły: Syn Człowieczy, Słowo Boga, oraz trzy rozdziały porównujące chrystologię Ap z kultem cesarów, Mistrza Sprawiedliwości w Qumran i Mądrością ze ST. Wprawdzie jako rozdział IV ma ten autor „Świadka”, ale szkicując na początku podział tytułów obok Syna Człowieczego stawia Słowo Boga, Pana panów i Świadka. Natomiast jego zdaniem „Chrystus” (= Mesjasz) ma zupełnie inną perspektywę i płaszczyznę odmienną. Schematyzując nieco: w pierwszej perspektywie i płaszczyźnie Chrystus przychodzi i jest z ludźmi, w drugiej natomiast oddala się od nich kierując się ku ściśle eschatologicznemu Królestwu Bożemu⁸¹.

Podział ten i dysjunkcja nie wydają się dostatecznie uzasadnione. Na podstawie dotychczasowych rozważań okazało się, że jedno i drugie tytuły Chrystusa mają pełne zastosowanie w tym eonie, a więc między ludźmi. Takim w końcu jest przecież i szczęśliwe tysiąclecie (20, 4—6), które jest tylko szczególnym aspektem tej samej rzeczywistości, jaką są np. siedem kościołów Ap. Natomiast funkcja „Przychodzącego” obejmująca obie te grupy doskonale syntetyzuje całokształt wypowiedzi chrystologicznych, co więcej — dzięki temu, że jest transpozycją tytułu samego Boga — stanowi logiczne przesło do rozważań działu ostatniego, który ukaże Chrystusa nie tylko u progu wieczności, lecz istniejącego zawsze.

⁸¹ Por. jego *Le Christ*, dz. cyt., 48.79.186

DE CHRISTO APOCALYPSEOS JOHANNEAE HOC IN AEO AGENTE

Argumentum

Mirum est christologiam Apocalypseos Johanneae saeculo XX^o non ita sedulo fuisse tractatam eoque, ut in libris manualibus huius temporis eam prorsus neglexerint scriptores. Quod quidem mirum quantum contrarium est momento Apocalypses in tota revelatione biblica, in qua ille est velut quaedam corona, quae adaequatam exhibet christologiam. Quam praecipuo modo speciali mentione digno exponit genus ipsum litterarium. Nam praescriptum Apocalypseos tribus vocibus indolem huius libri definit: revelatio, testimonium, prophetia. Quod Christum attinet utpote eius auctorem (nam Eius est Revelatio!), indolem Eius depingit modo synthetico nusquam in NT^o praesente. Quae synthesis respicit non tam vitam Jesu terrestrem neque futurum iudicium, sed praecipue hoc aevum, scil. ante parousiam, quod in ceteris libris NTⁱ hoc modo minime tractatur. Apocalypsis enim enarrat Christum „Regem regum”, a quo huius saeculi res gestae moderantur.

Methodus christologiae Apocalypseos tractandae omnino peculiaris sit oportet. Quae enim ibi de Christo dicuntur non sunt mera supplementa doctrinae ceterorum NTⁱ librorum, sed totum quid singulare prosus. Alia ex parte cavendum est, ne christologia illa ordinetur modo exegetae consentaneo, non vero sacro auctori. Duo valde solida studia theologica hac in re (T. Holtz, J. Comblin) hoc vitio laborare apparet, quam ob rem ab eis heic discedimus. Iure meritoque hucusque in christologia biblica inquisitio in Christi titulos viguit (O. Cullmann, F. Tahn, in Polonia: H. Langkammer). Quae quidem methodus quod Apocalypsim attinet, minime sufficere apparet. Quae enim in ea ad Christum pertinent minime solis ideis, substantivis vel adiectivis, exprimi possunt. Exhibendae sunt enim nobis etiam Christi functiones, quae interdum vivis et mobilibus imaginibus depinguntur quae hoc aevo exercentur.

Primum atque praecipuum vocabulum christologicum Apocalypseos est „Agnus”, nullo praedicato exornatum. Quod quidem non est merus titulus, sed praecise multis imaginibus adumbrata functio, in 29 locis libri notata, quos in imagine et effata iuvat dividere. Ad imagines pertinent: Agnus accipit librum de manu Sedentis in throno (5, 6—13), aperit septem signacula (6, 1—8, 1) eliciendo seriem eventuum, regit et deducit electos (7, 17; 14, 1—5), Rex regum victor pugnat cum terrae regibus (17, 14) denique templum est et lucerna Jerusalem Novae (21, 22n). Effata vero momentum soteriologicum eorum, quae functiones exhibent pressius inculcant. Tres vero functiones hoc aevum respiciunt (5, 6.9.11; 7, 14; 12, 11); ita ut Christus antitypum gerat agni paschalis una cum notis quibusdam Servi Jahwe (termino ipso prorsus absente!), quas expiscari licet ex allusionibus ad dicta Isaiae (Is 42, 6 in Ap 5, 9; Is 49, 2 in Ap 1, 16; 2, 22). Quae notio complexiva, secus in NT^o occurrens, heic locupletior apparet eorum, quae ab Ez 34, 23s mutuuntur, ut Agnus etiam Pastor et Novus David repraesentetur. Iterum lectae voces Prophetarum hanc synthesis mirabilem praepararunt. Animadvertendum est etiam hanc Johanneam in Apocalypsi synthesis mirum quantum transcendere suum typum e Veteri Testamento desumptum, nam Agnus vere divinus comparet. Agnus omnium est rex et gubernator, utpote qui redemptor sit, et quidem ope factorum paschalis: mortis et resurrectionis suae. Rex est nempe tum eventuum seriem gubernans tum victoriam de hostibus adipiscens. Quae Eius actio hoc aevo perdurans demum nuptiis cum Sponsa, Uxore, i.e. Ecclesia terminatur. Sponsalis quidem imago a prophetis repetitur, in Jesu parabolis adest, maxime apud Paulum in epistulis

captivitatis evolvitur, sed heic demum eschatologicae adimpletur. Effata de Agno nucleant Ipsius ad Deum Patrem relationem, una cum exordiis quibusdam futurae theologiae trinitariae, exhibendo quod sit Omnipotens, deinde relationem ad fideles, praecipue in martyribus manifestam, denique eum demonstrant tum Iudicem tum salutis Consummatorem. His omnibus perpensis apparet imaginem Christi utpote Agni Apocalypseos vivido modo atque pleniore quam hucusque in NT^o esse depictam tum textibus VTⁱ tum novis revelationibus auctam, nempe functione gubernandi huius aevi eventus.

In Apocalypsi plures adsunt tituli messianici Jesu Christi. Ac primum quidem ipsa vox „Christus” cum praedicato „Dei” (11, 15; 12, 10) vel sine (20, 4,6) simul cum ceteris titulis (5, 5; 12, 5) potestatem regiam Christi in aevo praesepte inculcat, elementis ex VT^o desumptis, sed transpositis. Ceteri tituli novas quasdam notas particulares adicunt. Et ita quidem „Dominus dominorum et Rex regum” (17, 14; 19, 16) necnon „Princeps regum terrae” (1, 5) et vel etiam „Filius Dei” (2, 18) quod originem eorum attinet, sunt quidem messianici, sed in Apocalypsi certo certius fiunt Christi tituli divini. Prorsus unicus titulus „Verbum Dei” in descriptione ultimae pugnae occurrens (19, 12), inspiratur carmine Isaiano (63, 1—6) necnon et quidem multo magis imagine Verbi verdicti divini e Sap 18, 14—16, valde tamen transposito sensu. Edicit Christum fore iudicem, sed etiam ultimum veritatis divinae Reevelatorem, quod imagine gladii (Is 49, 2) innuitur. Titulus „Testis fidelis” (1, 5; 3, 14) revocat quidem in mentem Passionem utpote testimonium Jesu, at insuper sensum theandricum prae se fert: ultimae veritatis a Deo allatae (cf. Joh 19, 37). Titulus „Sancti et Veracis” (3, 7), uterque Dei solius attributum, exhibet Christum Deum, sed incarnatum. Prorsus singularis titulus „Amen” (3, 14), ab Is 65, 16 petitus, facta translatione a Jahwe ad Christum, duo annuntiat: Christum reapse Dei promissa implevisse simulque preces exauditum iri ab Ipso certum esse. „Principium creaturae Dei” (3, 15) continuat ea, quae de primatu cosmico Christi dixerat Paulus (cf. Col 1, 15—18). Perquam notum titulum messianicum „Filius hominis” (1, 13; 14, 14) in Apocalypsi peculiarem sensum induere reperimus. A Daniele eum inspiratum esse haud dubium est, attamen titulus ille latius patet, quam prophetae illius visio demonstrat, cum alia quoque elementa complectatur in unum collata. Est nempe Filius hominis aeternus omnisciusque ut ipse Deus, est simul Rex et Sacerdos, ultimum Patris effatum et facta redemptione Iudex diei novissimae.

Epistulae septem ecclesiis missae alia etiam de christologia continent elementa, functiones scilicet, quae ex obliquo cernuntur in monitionibus, minis, promissis, praemiis. In unum collata omnia ista depingunt imaginem Iudicis, qui educat (J. Comblin) homines huius iam aevi. At simul in 14, 14—20 iam Iudex supremus demonstratur. Quae Ipsius missio hocce tempore iam exercetur, in parousia vero finem obtinebit.

Omnium, quae de Christo hoc in aevo agente exponuntur a Johanne, velut summa titulo „Qui venit” (*ho erchómenos*) vel optime exhibetur. Formula illa a Deo in Christum translata est et ita quidem, ut promissum „Venio cito” non semel in rebus gestis adimpleatur, donec plenum ultimumque sensum in parousia obtineat.