

PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI OFM  
Wronki

## Wezwanie na ucztę w świetle wypowiedzi: „Oto stoję u drzwi i kołaczę...” (Ap 3,20)

Przedmiotem niniejszego studium jest alegoria Chrystusa „stojącego u drzwi”. Znajduje się ona w Apokalipsie pod koniec listu skierowanego do Kościoła w Laodycei (Ap 3,20).

Właściwą analizę poszczególnych terminów poprzedzą obserwacje literackie, dotyczące samego tekstu (tj. krytyka, kontekst, struktura, gatunek, tradycja i redakcja).

### 1. Tekst: tłumaczenie, krytyka

3,20: ἰδοὺ ἔσται ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἂν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ]<sup>1</sup>. εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ

„Oto stoję u drzwi i kołaczę, jeśli ktoś usłyszy mój głos i drzwi otworzy, [wtedy] wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną”.

Odnośnie powyższego wersetu zauważa się dwa warianty tekstowe. Pierwszy dotyczy czasownika ἀνοίξῃ, który w Kodeksie Synajskim oraz

---

<sup>1</sup> Spójnik καὶ, poprzedzający czasownik εἰσελεύσομαι, można przetłumaczyć jako „wtedy”, ponieważ stanowi wprowadzenie (*apodosis*) trybu warunkowego, rozpoczynającego się od ἂν („jeśli”). Zauważa się tu styl semicki, gdyż spójnik *waw* funkcjonuje podobnie; M. ZERWICK, *Biblical Greek* (SPIB 114), Rome 1990, § 457.

w 2053<sup>vid</sup>, ma formę pierwszej osoby liczby pojedynczej ἀνοίξω, co skraca *protasi* okresu warunkowego, a zarazem sens całej frazy, gdyż tym, który otworzy drzwi jest Chrystus, jeśli Jego głos zostanie usłyszany. Zmiana posiada znamiona interpretacji teologicznej, uwzględniającej teksty paralelne (2,5 i 3,3), a zwłaszcza fragment 3,7-8, według którego Chrystus posiada „klucz Dawida” (3,7), i On otworzył „drzwi” wierzącym Filadelfii (w. 8). Zważywszy, że owa lekcja jest zbyt słabo poświadczona, trzeba ją odrzucić jako nieoryginalną.

Drugi wariant dotyczy spójnika καὶ, poprzedzającego czasownik εἰσελεύσομαι, który w edycji Nestle-Aland<sup>27</sup> został umieszczony w nawiasie kwadratowym, co oznacza, iż różni się w stosunku do wydania poprzedniego, stanowiąc tzw. *crux interpretorum*. Spójnik καὶ posiada Kodeks Synajski wraz ze sporą rodziną innych manuskryptów (0169. 1006. 1841. 1854. 2329. 2344. 2351. M<sup>K</sup> sy<sup>ph</sup>) oraz współczesnych edycji krytycznych i autorów (Tischendorf, Bousset [1906, s. 233, note 2]; Charles [1,101; 2,261]; UBSGNT<sup>4</sup>). Opuszcza go natomiast Kodeks Aleksandryjski, również z dużą liczbą ważnych świadectw antycznych (1611. 2050. 2053. M<sup>A</sup> latt sy<sup>n</sup>) i współczesnych (WHort<sup>marb</sup>; B. Weiss [*Johannes-Apokalypse*, s. 116]; von Soden, Merk). Καὶ rozpoczyna w tekście drugą część okresu warunkowego (*apodosis*) i przypomina hebraizm korespondujący z tzw. *wâw consecutivum* (por. Ap 10,10; 14,10). Z tego względu jest prawdopodobnie oryginalny, stanowiąc tzw. *lectio difficilior*<sup>2</sup>.

## 2. Kontekst Ap 3,20

Jak zauważono na wstępie, powyższy wiersz jest częścią „listu” skierowanego do Kościoła w Laodycei, dlatego obserwacje kontekstu będą dotyczyły

<sup>2</sup> W ten sposób argumentuje D.E. AUNE, *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52), Dallas 1997, s. 247. Autor przytacza też inną lekcję związaną z w. 3,20, którą posiada kodeks 0169<sup>7</sup>. W manuskrypcie pominięto dwanaście słów z analizowanego wiersza: τὴν θύραν καὶ κρούω ἕάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ. Prawdopodobną przyczyną tej korekty było dwukrotne użycie słowa θύραν. Autor powyższego kodeksu wyjaśnia ten zabieg korekcyjny w przypisie, co jest przykładem wczesnych analiz krytyki tekstu.

najpierw tego pisma. W kolejnych zaś etapach ukážemy zależności zachodzące w szerszym kontekście Apokalipsy.

## 2.1. Kontekst 3,14-22

W świetle pozostałych listów Ap 2–3 sytuacja Kościoła w Laodycei przedstawia się najgorzej (3,14-22). Nie zauważa się żadnych dodatnich stron, dlatego Chrystus, kierując się miłością, reaguje „karceniem i ćwiczeniem”, które mają doprowadzić do nawrócenia (w. 19). Jego groźby mają zapobiec ostatecznemu odrzuceniu, którego aluzję wyraża symboliczna czynność „wyrzucenia z ust” (w. 16b). Życie chrześcijańskie stało na mizernym poziomie, ponieważ wierzący wpadli w pułapkę bogactwa (w. 17). Dostatek materialny spowodował, iż w rzeczywistości stali się „biedni, nadzy i ślepi” (w. 17b). Z tego względu zostali wezwani do nawrócenia (w. 19b).

Aspekt bliskości Jezusa oraz tematyka ucztury zawarta w w. 20 nawiązuje pośrednio do sytuacji chrześcijan w Laodycei, którzy nie są jeszcze odpowiednio przygotowani do „wieczery” z Chrystusem. Brakuje im bowiem odpowiednich wartości, tj. „złota w ogniu oczyszczonego” (w. 18b) oraz „białego” stroju (w. 18b), który przystoi członkom ucztury Pańskiej.

Również obietnica dla zwycięzcy (w. 21) odzwierciedla pewne idee zawarte w w. 20. Bezpośredni związek wykazuje sformułowanie „ze mną” – μετ’ ἐμοῦ (3,20-21). Zasiadaniu na tronie razem z Chrystusem (w. 21) odpowiada jedność w czasie wspólnego posiłku (w. 20). Wyrażenia zawarte w tytule Chrystusa we wstępie listu: „To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny. Początek stworzenia Bożego” (w. 14) oraz wspomniany motyw zasiadania na tronie (w. 21) i w czasie ucztury, mogą odnosić się do idei władzy królewskiej i sędowniczej samego Boga, które dodatkowo wiążą się z symboliką „zamkniętych” i „otwartych drzwi” z w. 20. W owej władzy będą partycypować zwycięzcy<sup>3</sup> (w. 21) oraz członkowie ucztury (w. 20). W świetle świadectwa Chrystusa satysfakcja wynikająca z dóbr materialnych jest kłamstwem (w. 17). Uzyskana w ten sposób władza kontrastuje z panowaniem zwycięzców (w. 21) oraz uczestników wieczerzy (w. 20). Również suro-

<sup>3</sup> Występuje tu również aluzja do obietnicy władzy dla zwycięzcy, zawarta w liście do Kościoła w Tiatyrze (2,26-27; por. Łk 22,29-30).

wy osąd Chrystusa połączony z ewentualną karą (w. 19) jest tylko zapowiedzią prawdziwego wyroku z tronu niebieskiego (w. 21).

## 2.2. Kontekst Ap 1–3

Powyższy fragment znajduje się w korpusie siódmego listu. Tę część pisma rozpoczyna stwierdzenie οἶδα (w. 15). Jej drugim, stałym elementem jest „egzortacja partykularna”, na którą wskazuje pierwszy czasownik w trybie rozkazującym (w. 19). Wszystkie korpusy zawierają trzy generalne człony: pochwałę, nagane i upomnienie ku nawróceniu, łącznie z groźbą sądu<sup>4</sup>. Poprzez analizę syntaktyczną F. Hahn<sup>5</sup> wyznaczył charakterystyczne elementy konstrukcji poszczególnych korpusów: (1) rozpoznanie bieżącej sytuacji wspólnot; (2) krytyka postaw, którą trzy razy rozpoczyna charakterystyczne wyrażenie ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ (2,4.14.20); (3) imperatyw nawrócenia w formie μετανόησον οὖν (2,16), μημόνευε οὖν (...) μετανόησον (2,4; 3,3) lub ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον (3,19); (4) objawienie rozpoczynające się partykułą ἰδοῦ, funkcjonujące jako proklamacja sądu lub obietnicy zbawienia (2,10.22; 3,9.20); (5) trzy formy motywu „przyjścia” Chrystusa, który również zapowiada obietnicę zbawienia lub sądu: ἔρχομαί (2,5.16; 3,11), ἦξω (2,25; 3,3), εἰσελεύσομαι (3,20); (6) różne zalecenia odnośnie spraw, których wspólnoty winny się wystrzegać (2,10; 3,11). Za sprawą partykuły ἰδοῦ, perykopa 3,20 wykazuje związek z analogicznymi fragmentami w drugim (2,10), czwartym (2,22) i szóstym (3,9) liście. Również użycie czasownika εἰσελεύσομαι (3,20) ma odpowiedniki w pozostałych pismach: ἔρχομαί (2,5.16; 3,11), ἦξω (2,25; 3,3[2x]) oraz δώσω (2,10).

W świetle fragmentu z listu do Kościoła w Filadelfii (3,8), analizowana perykopa 3,20 wykazuje analogię między rzeczownikiem „drzwi” i czasownikiem „otworzyć”. W w. 3,8, Jezus przedstawił się jako „Ten, który posiada klucz Dawida” do wspomnianych „drzwi” i w konsekwencji On decyduje o ich otwarciu lub zamknięciu. Natomiast według tekstu 3,20, ewentualne

<sup>4</sup> D. W. HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1928, s. 37–38.

<sup>5</sup> F. HAHN, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, w: G. JEREMIAS I IN. (red.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K.G. Kuhn zum 65 Geburtstag*, Göttingen 1971, s. 370.

otwarcie owych drzwi jest uzależnione od słuchania Jego Słowa i znajduje się w gestii słuchaczy.

### 2.3. Kontekst Ap 4–22

W pierwszym wierszu, otwierającym drugą część księgi (4,1) widnieje kilka zasadniczych terminów z w. 3,20. Chodzi o słowa: „oto”, „drzwi”, „otwórzyc”, „głos”, „usłyszeć” i wyrażenie „ze mną”. W tym wypadku wspomniane „drzwi” są już „otwarte”, zaś „głos” płynący z nieba jest skierowany do wizjonera, aby w nie (niebo) „wstąpił” i zobaczył to, „co musi się wydarzyć potem”. Widać zatem jakby zmianę kierunku, gdyż tym razem, to nie Chrystus przychodzi do Kościoła (Ap 2–3), lecz Jan jest wezwany do Niego.

Określenia „głosu” typu: „wielki”, „potężny”, „grzmoty”, „krzyczący”, „łoskot”, „jak lew”, zwykle dotyczą: „kerygmy aniołów” (5,2.11), „orła lecącego” (8,13), „istot żyjących” (6,6), „skrzydeł szarańczy” (9,9), „wielkiego tłumu” (19,6). Najczęściej owe głosy pochodzą z nieba (14,13), a ściślej od „tronu” (21,3) ze „świątyni” (16,1) lub jej „narożnika” (9,13). Wypowiedź „Syna Człowieczego” odnotowana w wizji wstępnej (1,13) jest „potężna jak trąba” (w. 11), jak „głos wielu wód” (w. 15; por. 14,2), natomiast w kontekście osądu Babilonu uroczyście oznajmia się, iż głos „oblubieńca i oblubienicy” już nie będzie słyszalny (18,23).

Odnosnie czasownika „stanać” (3,20) zauważa się, iż najczęściej dotyczy on obecności przed „tronem” niebiańskim. Odnosi się do: „Baranka” (5,6), „wielkiego tłumu” (7,9), „aniołów” (7,9; 8,2), „dwóch świadków” (11,4), „zabitych” (20,12). Mówi się też o: „aniołach stojących” na „narożnikach ziemi” (7,1), na „ołtarzu”, „ziemi i morzu” (8,2-3); przerażonych „królach” (18,10) i płaczących „kupcach” (18,15); „Smoku” przed „Niewiastą” (12,4); „Baranku na Syjonie” (w tym wypadku, analogicznie do 3,20 występuje partykuła wskazująca *oto* — 14,1).

W kontekście takich określeń jak „uczta” i „słuchać”, perykopa 3,20 wykazuje dość bliski związek z dwoma błogosławieństwami: „Błogosławiony, który odczytuje, i którzy słuchają słów proroctwa, i strzegą tego, co w nim jest napisane, bo czas jest bliski” (1,3) oraz „I mówi mi: Napisz: Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę godową Baranka! I mówi mi: Te prawdziwe słowa są Boże” (19,9).

W 19,9 pojawia się forma rzeczownikowa τὸ δέιπνον. Po interwencji anioła (w. 19a), następuje właściwe przesłanie<sup>6</sup>, za pomocą którego autor koncentruje uwagę czytelnika na życiu chrześcijan, ukazując, co należy czynić, aby było one błogosławione. Fragment pojawia się w bliskim kontekście wielkiej doksologii (19,1-8). Wzywa się w niej do uwielbienia Boga z powodu Jego tryumfu, związanego z wydarzeniami przeszłości (osąd Babilonu — 19,2) i przyszłości (gody Baranka — w. 19,7)<sup>7</sup>. Po tej proklamacji, autor przedstawia opis drugiego przyjścia Chrystusa (19,11-16). Jego znaczenie dla wierzących ukazuje rzeczownik „uczta” z dwiema przydawkami τοῦ γάμου i τοῦ ἀρνίου (dopełniacz posiadacza, tzw. *genetivus possessoris*). Frazę: „Te prawdziwe są słowa Boże”, według S. Hareźgi można uznać za „głęboką motywację błogosławieństwa”<sup>8</sup>, sięgającą samego Boga, wiernego obietnicom.

Główną figurą wyrażenia „uczta Baranka” jest termin „Baranek”, który wielokrotnie występuje w Apokalipsie, przyzywając sługę Jahwe z Księgi Izajasza (53,7) lub baranka paschalnego z Wj 12,1-27.

Określenie „uczta godowa” wykorzystuje obraz małżeństwa ze ST, aby w ten sposób przedstawić ścisłą więź Boga ze swoim ludem, czyli przymierze<sup>9</sup>. W odróżnieniu od ST, w NT obraz godów ma ścisły związek z osobą Jezusa oraz z tematem Królestwa Bożego (Mk 2,19-20; Mt 9,14-15; Łk 5, 33-35). Połączenie tych tematów widać także w doksologii poprzedzającej

<sup>6</sup> Forma błogosławieństwa, przez to, że została sformułowana w liczbie mnogiej, podkreśla jego uniwersalny charakter. Odmienne niż w sześciu pozostałych błogosławieństwach Apokalipsy, podmiot został wyrażony w imiesłowiu (*perfectum passivum*), co świadczy, że oprócz jego ewidentnej perspektywy eschatologicznej, odnosi się ono do wydarzenia zapoczątkowanego w przeszłości, którego skutki trwają aż do terażniejszości (M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 285). Mimo że czasownik καλέω występuje w formie biernej, łącznie z przyimkiem εἰς posiada znaczenie dynamiczne, w odróżnieniu od przyimka ἐν, który w Apokalipsie ma sens lokalny. W ten sposób autor niejako gratuluje chrześcijanom dokonań oraz aktualnej kondycji duchowej, co jest podobne do sytuacji wyrażonej w Ap 3,20; por. S. HAREŹGA, *Błogosławieństwa Apokalipsy* (Attende Lectioni 17), Katowice 1992, s. 69.

<sup>7</sup> Sugeruje to, że doksologia jest tekstem przejściowym; por. HAREŹGA, *dz. cyt.*, s. 70.

<sup>8</sup> Motywacja jest stałym elementem „makaryzmów”; por. *tamże*, s. 69–70.

<sup>9</sup> Taki sposób wyrazu jest szczególnie charakterystyczny dla proroków, którzy przyrównują Boga do Małżonka, oczekującego od Izraela całkowitej wierności. Początkowo nawiązywano w ten sposób do wydarzeń historycznych (Oz 1–3; Iz 50,1; 54,4–10; Jr 2,2), zaś po niewoli babilońskiej obrazował gody eschatologiczne (Iz 62,4). Poetycki wymiar obrazu małżeństwa widać w Pieśni nad Pieśniami.

błogosławieństwo, gdzie zaproszenie do chwalenia Boga jest wynikiem nadejścia „godów Baranka” (Ap 19,6,7). W takim kontekście „gody Baranka” oznaczają realizację zbawienia. Autor Apokalipsy sięga też do obrazu „Oblubienicy”, „Małżonki Baranka” (19,7; 21,9), w czym dostrzega się Kościół, czyli wspólnotę zafascynowaną miłością Chrystusa (por. Ef 5,31; 2 Kor 11,2). Jego oddanie Chrystusowi symbolizuje czynność zakładania „ślubnej szaty” (Ap 19,8), nawiązującej do współpracy wierzących z Chrystusem w przemianie rzeczywistości ziemskiej<sup>10</sup>. Wprawdzie Kościół nieustannie należy do Chrystusa, jednak ciągle wyczekuje definitywnego z Nim spotkania, czego wyrazem jest jego nieustanna modlitwa: „Przyjdź, Panie Jezu!” (22,17,20). W ten sposób określenia informujące o sądowniczym nadejściu Chrystusa w listach (por. 2,5,16; 3,3; 3,20), są w rzeczywistości zgodne z usilnym wołaniem Kościoła – „Oblubienicy”. Wzmianka o „wezwanym na ucztę” w błogosławieństwie 19,9 jest w tym kontekście aluzją do „Oblubienicy” gotowej na spotkanie z Chrystusem w czasie uczyty eschatologicznej. Udział we wspólnocie zbawionych przyobiecano jedynie „wezwanym”, co oznacza uczestniczenie w wydarzeniu zbawczym, w którym inicjatywę przejmuje sam Bóg. Od niego zależy partycypowanie w uczcie, co w rzeczywistości jest sprawą łaski<sup>11</sup>. Forma *perfectum* czasownika „wezwać” sugeruje też, że powołanie nastąpiło w przeszłości i jego skutki trwają w teraźniejszości. Ów moment zaproszenia z przeszłości, niektórzy komentatorzy łączą z sakramentem chrztu św. lub Eucharystii, co informuje, że jest on rozpoznawalny w historii wierzących i ciągle uobecniany w ich życiu<sup>12</sup>. Naśladowanie Chrystusa w życiu codziennym oznacza dzielenie Jego losu<sup>13</sup>. W kontekście „uczyty godowej” wymagany jest też właściwy strój, gdyż „Małżonka się przystroiła, i dano jej oblec bisior lśniący i czysty”, którym są „czyny sprawiedliwe świętych” (19,7-8).

<sup>10</sup> U. VANNI, *Postawa chrześcijanina wobec świata zewnętrznego: Prześladowanie w Apokalipsie*, ComP 5 (1987), s. 54–55.

<sup>11</sup> W błogosławieństwie 14,13 został bardziej zaakcentowany wymiar czynów wierzących, zaś w 19,9 na życie ludzkie patrzy się jakby od strony nieba; por. HAREŹGA, *dz. cyt.*, s. 76.

<sup>12</sup> H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, s. 147.

<sup>13</sup> Szerzej zob. U. VANNI, „*Questi seguono l'Agnello dovunque vada*” (Ap 14,4), „*Parola Spirito e Vita*” 2 (1979), s. 171–192.

W zestawieniu z 3,20, powyższe błogosławieństwo podkreśla aspekt bardziej wspólnotowy, co stanowi jakby dopełnienie orędzia skierowanego do chrześcijan Laodycei. Z eschatologicznej perspektywy, 19,9 jest nowym, wspólnotowym impulsem do współpracy wszystkich chrześcijan z Chrystusem.

Rzeczownik „uczta” występuje też w kontekście zagłady wrogich narodów: „I ujrzałem innego anioła stojącego w słońcu: i zawołał on głosem donośnym do wszystkich ptaków, lecących środkiem nieba: Pójdźcie, zgromadźcie się na wielką ucztę Boga” (19,17). Paragraf o zagładzie narodów stanowi odrębną jednostkę literacką (19,11-21), natomiast ww. 17-21 są niejako jej konkluzją dotyczącą prezentacji „Króla królów i Pana panów” (w. 16). Dostreżega się w niej wpływ tradycji Ez 38–39, zawierającej prorocstwo przeciwko Gogowi, wielkiemu księciu kraju Meszek (38,2-3; por. Ap 20,8). Starcie z wojskami Goga ma także wpływ na batalię przeciwko królom w 16,14 i 17,14, które stanowią teksty paralelne z 19,17-21<sup>14</sup>. Odmiennie niż w późnym judaizmie<sup>15</sup>, sama walka nie została przedstawiona ze szczegółami w 19,17-18, lecz uwypuklony został fakt zwycięstwa Chrystusa. Tekst informuje o aniele wzywającym (w. 17a) na wielką ucztę Boga (w. 17b), „aby pożreć trupy królów, wodzów, mocarzy, koni z jeźdźcami i wszystkich wolnych i niewolników” (w. 18; por. Ez 39,4-16)<sup>16</sup>. To, co u Ezechiela jest pokarmem ofiarnym<sup>17</sup>, w Ap 19,17 staje się „wielką ucztą Boga”.

Porównując powyższe teksty z Ap 3,20 widać, że autor nie przeciwstawia sobie obydwu „uczty”. Według niego, rzeczywistość „godów” i „sądu” nie stoi względem siebie w opozycji, lecz stanowi „dwa oblicza” tej samej czynności Boga<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> W ten sposób trzy perykopy relacjonują to samo wydarzenie, lecz każda we własnym kontekście i z różnymi akcentami. W Ap 19,17 autor akcentuje zwycięstwo Mesjasza Sędziego; por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni, traduzione e commento*, Roma 1985, s. 591.

<sup>15</sup> Zob. np.: 4 Ezd 13,5nn; Psalm Salomona 17,24.

<sup>16</sup> A. JANKOWSKI (*Apokalipsa św. Jana* [PSNT XII], Poznań 1959, s. 262–263) mówi o „proleptycznym” scenariuszu tego żerowiska dla ptaków. Obraz zagłady jest „kliszą” prorocką (Iz 24,1-6), w której anioł jest pewien zwycięstwa. Sens owej walki jest duchowy (por. Ef 6,17): „wrogów Chrystusa bez względu na stanowisko czeka zupełna klęska”.

<sup>17</sup> Przeciwnicy „stanowią żertwę” dla sprawiedliwości Boga; por. JANKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 263.

<sup>18</sup> W stosunku do tekstu Ezechiela św. Jan bardziej rozbudowuje liczbę przeciwników (19,18), co często pojawia się w księdze (11,18; 13,16; 19,5; 20,12). Zamysłem tego jest uwypuklenie faktu, iż w całościowej symbolice walki ludzkości z Bogiem, najpierw jest to historia

### 3. Gatunek

Perykopa 3,20 znajduje się w korpusie listu, dlatego obserwacje odnośnie jej formy literackiej poprzedzone zostały uwagami odnoszącymi się do tej, wyodrębnionej części pisma.

#### 3.1. Cechy korpusu listów

Ta część pism, w której widnieje w. 3,20 zawiera najwięcej elementów zmiennych, co sprawia, że wokół określenia jej pochodzenia literackiego opinie są dość zróżnicowane<sup>19</sup>. Trudno zdecydowanie określić, czy autor dokładnie wzorował się na „mowach” lub „listach prorockich”, czy też kierował się formą „przymierza”, „retoryką grecką” lub „edyktem królewskim”. Zapewne mógł korzystać z tych źródeł, lecz w rezultacie nadał tekstowi własną, oryginalną formę prociotwa chrześcijańskiego, która ma dwie partykularne cechy: (1) parenetyczny wstęp i (2) proklamację centralną.

Charakter parenetycznego wstępu posiadają opisy sytuacji w poszczególnych wspólnotach, następujące każdorazowo po formule οἴδα. Swoisty bilans moralny obejmuje klasyfikację pozytywną i negatywną wierzących

---

niektórych królów. Każda opozycja względem Chrystusa jest skazana na niepowodzenie; por. PRIGENT, *dz. cyt.*, s. 593.

<sup>19</sup> Korpus pism rozpoczynający się od οἴδα może nawiązywać do: (1) dwóch rodzajów „mowy prorockiej: parenetycznej nawrócenia” (2,4-5.12-17.18-29; 3,1-6.14-22) oraz „zbowienia”, która w czystszej formie znajduje się w 2,8-11; por. U.B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Tübingen 1975, s. 47-104; (2) „formy przymierza”, stanowiąc część zwaną „historycznym prologiem” i „napomnieniem”; por. W.H. SHEA, *The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches*, „Andrews University Seminary Studies” 21 (1983), s. 71-84; (3) „listów prorockich” — słowo οἴδα niejednokrotnie używano jako wprowadzenia do korpusu listów, natomiast z tradycją prorocką łączy je zwłaszcza motto w 2,23: „Ja jestem Ten, co przenika nerki i serca”; por. K. BERGER, *Apostelbrief und apostolische Rede: Zum Formular frühchristlicher Briefe*, ZNW 65 (1974), s. 213-214; (4) „retoryki greckiej”, jako *narratio*: 2,2-3.9.13-15.19-21; 3,1b.8.10.15-18 i *propositio*: 2,4-6.10.16.22-25; 3,2-4.8-11.19-20; por. J.T. KIRBY, *The Rhetorical Situations of Revelation 1-3*, NTS 34 (1988), s. 197-207; (5) „edyktów królewskich”, jako *narratio*: 2,1-4.6.9.13-15.19-20; 3,1b.4.8.15 i *dispositio* 2,5-6.10.16.22-25; 3,2-4.9-11.16-20; por. D.E. AUNE, *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)*, NTS 36 (1990), s. 190-192.

i dotyczy zarówno przeszłości jak i teraźniejszości: (I) 2,2-4.6; (II) 2,9; (III) 2,13-15; (IV) 2,19-20; (V) 3,1b.4ac; (VI) 3,8ac.10a; (VII) 3,15-16a.17.

Proklamacja centralna listów informuje o przyczynach ich napisania i posiada ścisły związek z wcześniejszą oceną sytuacji moralnej we wspólnotach. Spotyka się trzy określenia tych fragmentów: *propositio*, *dispositio* lub „egzortacja partykularna”. Wprawdzie nie rozpoczyna ich stała formuła, lecz najbardziej charakterystycznym ich elementem są czasowniki użyte w trybie rozkazującym, za pomocą których Chrystus obliguje każdą wspólnotę do określonych działań (2,5.10.16.25; 3,2a.3.11.19). W przypadku czterech pism (I, II, III, V) czasowniki w imperatywie otwierają korpus (2,5.10.16; 3,2a), zaś w pozostałych trzech (IV, VI, VII) zostały umieszczone przy końcu proklamacji centralnej (2,25; 3,11.19b). Najczęściej wierni są wprost wezwani do nawrócenia (2,5.16.21[2x].22; 3,3.19), a dwukrotnie nakaz jest najpierw skierowany do ich pamięci (2,5; 3,3)<sup>20</sup>.

### 3.2. Forma 3,20

Analizowany w. 3,20 zawiera alegorię z elementami dydaktycznymi, za pomocą której, autor wyjaśnia prawdę uniwersalną — eschatologiczną<sup>21</sup>. W tym wypadku środek fabularny pełni funkcję ilustracyjną. Zazwyczaj alegoria dokonuje zmiany znaczenia słów, aby przekaz był bardziej zrozumiały, np. „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10,11). W Ap 3,20 zachodzi ujednoczenie obrazu z prawdą objaśnianą w znaczeniu przenośnym. Trzeba ją traktować jako zamkniętą całość, w której widać warstwę powierzchniową (słowną) oraz głęboką (metaforyczną). W ten sposób podmiot (Jezus) przedstawia prawdę o wiele silniej niż ma to miejsce w komunikacie abstrakcyjnym. W przypadku interpretacji rozwiniętej metafory, czyli alegorii, trzeba wyjaśnić każdy jej najdrobniejszy szczegół. Poszczególne elementy obrazu nie spełniają samodzielnej funkcji, lecz całościowo służą podmiotowi<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> W pewnym stopniu można powiedzieć, że jest jakaś idealizacja przeszłości i tęsknota za minionym czasem, który odznaczał się większą gorliwością życia chrześcijańskiego.

<sup>21</sup> M. GŁOWIŃSKI, A. OKOPIEN-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1967, s. 434; M. ADAMCZYK, B. CHRZĄSTOWSKA, J.T. POKRZYWIŃIAK, *Starożytność–oświecenie*, Warszawa 1995, s. 45.

<sup>22</sup> W. PRZYZYNA, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 66.

## 4. Struktura

Fragment 3,20 znajduje się w korpusie listu skierowanego do Kościoła Laodycei, który ma własną konstrukcję, wykazującą wiele analogii z pozostałymi, sześcioma pismami. Z tego względu, najpierw zostaną ukazane zależności konstrukcji Ap 2–3, które bezpośrednio dotyczą badanego fragmentu 3,20. W kolejnym punkcie zajmiemy się już wyłącznie tekstem Ap 3,20.

### 4.1. Ap 3,20 w strukturze Ap 2–3

Listy posiadają własną strukturę, w której można wyróżnić sześć stałych części konstrukcji<sup>23</sup>: (1) adresat (Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν [...] ἐκκλησίας γραψου); (2) autoprezentacja Chrystusa (Τάδε λέγει); (3) ocena Kościoła (Οἶδα); (4) „egzortacja partykularna”, na którą wskazuje pierwszy czasownik w trybie rozkazującym (μνημόνευε: 2,5; μηδὲν φοβοῦ: 2,10; μετανόησον οὖν: 2,16; πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε: 2,25; γίνου γρηγορῶν: 3,2; κράτει ὃ ἔχεις: 3,11; ζήλευε οὖν: 3,19); (5) egzortacja generalna, czyli refren wzywający do posłuchu (ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις); (6) obietnica nagrody dla zwycięzcy (ὁ νικῶν τῷ νικῶντι). Pierwsze cztery człony zawsze tworzą stały układ, natomiast ostatnie dwa występują zamiennie. Powyższy schemat nie budzi wątpliwości, gdyż dotyczy wszystkich pism.

Zauważa się istniejącą progresję między wspólnotami „świętymi” i „grzesznymi”<sup>24</sup>. Bilans moralny jest pozytywny w pismach do Kościołów o liczbach parzystych, czyli w Smyrnie (II), Tiatyrze (IV) i Filadelfii (VI). Widać w nich wyraźną tendencję wzrostową dodatnich cech moralnych owych wspólnot. W Kościołach nieparzystych (I, III, V, VII), widać tendencję narastającego zła moralnego, które najgłębiej zadomowiło się w Kościele Laodycei.

D. Bach<sup>25</sup> zauważył, że Kościoły wezwane do nawrócenia (I, III, V, VII) zawierają tytuły chrystologiczne wyrażające rolę Chrystusa króla i sędziego,

<sup>23</sup> U. VANNI, *Gli apporti specifici dell'analisi letteraria per l'esegesi e l'attualizzazione ermeneutica dell'Apocalisse*, RiBi 28 (1980), s. 329.

<sup>24</sup> M. HUBERT, *L'architecture des lettres aux sept églises (Ap. II–III)*, RB 67 (1960), s. 349–353.

<sup>25</sup> D. BACH, *La structure au service de la predication*, EThR 56 (1981), s. 297–305.

natomiast Kościoły święte (II, IV, VI) posiadają tytuły określające Jego uniwersalną wieczność życia. Wspólnoty grzeszne charakteryzują się niedomogami wewnętrznymi i zewnętrznymi, związanymi z niszczycielskim działaniem wrogich sekt i dlatego są wezwane do nawrócenia. Dostrzega się w nich aluzje do sakramentu chrztu św. Natomiast Kościoły święte powinny pogłębiać życie wewnętrzne, czego obrazem jest sakrament Eucharystii. W ten sposób liturgia chrztu i Eucharystii stanowi ważne podłoże interpretacyjne Ap 2–3.

Treść i forma w. 3,20, łącznie z poprzedzającym go w. 19, wykazuje kilka znaczących podobieństw i różnic względem trzech perykop: 2,5b.16; 3,3b. Wszystkie fragmenty pochodzą z listów, których wierni zostali wezwani do nawrócenia w zróżnicowany sposób: 2,5 — przypomnienie, nawrócenie, pierwsze czyny; 2,16 — nawrócenie; 3,3 — przypomnienie, nawrócenie; 3,19-20 — żarliwość, nawrócenie, nasłuchiwanie, otwarcie drzwi<sup>26</sup>. Zaniechanie nawrócenia wiąże się z ostrzeżeniem „przyjścia” Jezusa, jako eschatologicznego Sędziego, który w Efezie „ruszy świecznik z jego miejsca” (2,5b); w Pergamonie „będzie walczył mieczem swoich ust” (2,16b); w Sardes „przyjdzie jak złodziej” (3,3b). Podobnej groźby nie dostrzega się w Laodycei, gdyż w tym wypadku słowa: „ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę” (w. 19a) sugerują, iż Chrystus – Sędzia, aktualnie przeprowadza stosowne karcenie, prowadzące ku „żarliwości i nawróceniu” (w. 19b). Jego „kołatanie do drzwi” (w. 20a) wykazuje związek z ową „miłością karcącą i ćwiczącą” (w. 19a). Natomiast Jego „wejście na ucztę” (20b) jest uzależnione od postawy żarliwego nawrócenia (19b).

#### 4.2. Struktura Ap 3,20

Werset 3,20 składa się z dwóch zdań złożonych. Pierwsze skonstruowane jest z dwóch zdań głównych oznajmujących (ἔστηκα i κρούω — w. 20a), połączonych spójnikiem καί. Drugie zdanie stanowi tryb warunkowy (ἐάν — w. 20bc), którego zdanie główne jest złożone i składa się z dwóch orzeczeń w czasie przyszłym (εἰσελεύσομαι [...] καὶ δεῖπνήσω — w. 20c). Również zda-

<sup>26</sup> P. PRIGENT (*dz. cyt.*, s. 153) zauważa, iż w 3,20, podobnie jak w 2,5 i 3,3, pierwszy czasownik w trybie rozkazującym jest czasu teraźniejszego, co wskazuje na ciągłość czynności, zaś drugi jest *aorystem*, co oznacza daną chwilę.

nie podrzędne warunkowe jest złożone z dwóch orzeczeń w trybie łączącym (ἀκούσῃ [...] καὶ ἀνοίξῃ — w. 20b). W ten sposób w w. 20 można wyróżnić sześć odrębnych fraz: (1) „stoję u drzwi”, (2) „kołaczę”, (3) „jeśli ktoś usłyszy mój głos”, (4) „drzwi otworzy”, (5) „wejdę do niego”, (6) „będę z nim wieczerzał, a on ze mną”. Wyraźne są też trzy części: motyw objawienia (w. 20a), dwa warunki (w. 20b) oraz dwie konsekwencje (w. 20c). Z punktu widzenia treści wymienione części tworzą układ „chiastyczny”: ABA'. Według owej konstrukcji, aktualnej czynności Jezusa (w. 20a: A — „stoi i kołaczę” [czas teraźniejszy, tryb oznajmujący]), odpowiada Jego ewentualna czynność w przyszłości (w. 20c: A' — „wejdę i będę z nim wieczerzał” [czas przyszły, tryb oznajmujący]). W centrum schematu znajduje się wymagana czynność adresatów orędzia (w. 20c: B — „usłyszeć i otworzyć” [tryb łączący]). Zauważa się, iż czterem aktom działania Chrystusa odpowiadają dwie czynności wierzących. Postępowanie Jezusa można umownie nazwać „indyktywem zbawczym” (w. 20ac — AA'), zaś wymagane czynności adresatów „imperatywem etycznym” (w. 20b — B).

## 5. Tradycja i redakcja

Alegoria Chrystusa stojącego u drzwi (3,20) nie jest nowa w NT, dlatego warto zbadać występujące podobieństwa tradycji, a zwłaszcza różnice redakcyjne u św. Jana<sup>27</sup>.

### 5.1. Chrystus — eschatologiczny Sędzia

Obraz Chrystusa – Sędziego stojącego u drzwi przytacza w swoim liście św. Jakub: „Nie uskarżajcie się bracia, jeden na drugiego, byście nie popadli pod sąd. Oto sędzia stoi przed drzwiami” (5,9)<sup>28</sup>. Część komentatorów dostrzega podobieństwo z perykopą Ap 3,20, zawierającą analogiczne „escha-

<sup>27</sup> Odnośnie tego zagadnienia, w niniejszym opracowaniu posłużono się informacjami zebranymi przez T. WIARDA, *Revelation 3:20: Imagery and Literary Context*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 38/2 (June 1995), s. 203–212.

<sup>28</sup> Mk 13,29 i paralelny Mt 24,23 zawierają podobny obraz, choć w tym wypadku tekst raczej przedstawia wydarzenia nadejścia Chrystusa, niż Jego osobę stojącą u drzwi.

tologiczne drzwi”, którymi Chrystus wejdzie w trakcie swojego drugiego nadejścia<sup>29</sup>. Według tej interpretacji, słowa: „Oto stoję u drzwi i pukam” zawierają ostrzeżenie przed nieodwołalnie zbliżającym się eschatologicznym sądem. Zauważa się, że analogiczne perykopy Ap 2–3, zawierające ostrzeżenie o zbliżającym się sądzie, następują bezpośrednio po wezwaniu do nawrócenia (2,5.16; 3,3). W tych przypadkach aspekt osądu jest bardzo widoczny, dlatego biorąc pod uwagę występujące analogie konstrukcji Ap 2–3, suponuje się takowy motyw w Ap 3,20, gdyż ów fragment również następuje po słowach wzywających do nawrócenia (w. 19).

Ap 3,20 wykazuje jednak dodatkowy związek z inną serią miejsc NT, poruszających temat uczyty mesjańskiej oraz wiernych spożywających posiłek razem z Chrystusem w nadchodzącym królestwie. Przywileju tego dostąpią poganie ze „Wschodu i Zachodu”, którzy razem z Patriarchami Izraela — Abrahamem, Izaakiem i Jakubem — zasiądą do wspólnego stołu, zaś zaproszeni „synowie królestwa” zostaną wyrzuceni na zewnątrz (Mt 8,11). Również w kontekście ustanowienia Eucharystii, Jezus zapowiada, iż „nowy kielich” będzie spożywał z uczniami w królestwie swojego Ojca (26,29). Udział w uczcie niebiańskiej będzie formą nagrody za właściwe traktowanie ubogich, którzy nie potrafili się odwdzięczyć w ziemskim życiu (Łk 14,15). W tym przypadku, wierna służba na ziemi decyduje o nagrodzie pierwszeństwa i wielkości, której apogeum będzie udział w uczcie niebiańskiej, połączonej z zasiadaniem na „tronach” i osądem „dwunastu pokoleń Izraela” (22,30). Łączne występowanie motywu sądu i uczyty niebiańskiej widnieje w Apokalipsie dwukrotnie. Najpierw w kontekście błogosławieństwa skierowanego do wezwanych na ucztę „Godów Baranka” (19,9). Aspekt sądu jeszcze dobitniej widać w zapowiedzi zagłady wrogich narodów w 19,17b-18: „Pójdźcie, zgromadźcie się na wielką ucztę Boga, aby pożreć trupy królów, trupy wodzów i trupy mocarzy, trupy koni i tych, co ich dosiadają, trupy wszystkich — wolnych i niewolników”.

Mimo niewątpliwych analogii, powyższa linia interpretacyjna 3,20 posiada również słabsze strony, związane ze specyfiką owego tekstu. Oprócz

<sup>29</sup> R.L. THOMAS, *Revelation 1–7*, Chicago 1992, s. 321; H.B. SWET, *Commentary on Revelation*, Grand Rapids 1977, s. 63.

obrazu Jezusa stojącego u drzwi, znajduje się też drugi obraz kogoś, kto słucha Jego głosu, a następnie otwiera drzwi. Zatem tekst podkreśla indywidualną odpowiedź adresata „pukania” Jezusa. W jego interpretacji trzeba uwzględnić wszystkie elementy obrazu, czyli zarówno „pukanie”, jak i indywidualną odpowiedź. Tego wymiaru nie dostrzega się w tekstach odnoszących się wprost do powtórnego przyjścia Chrystusa. Zatem alegoria 3,20 zawiera w sobie bogatszy kerygmat.

## 5.2. Chrystus – Oblubieniec stojący u drzwi

Czasami komentatorzy cytują Pnp 5,2-8<sup>30</sup> jako źródło inspiracji Ap 3,20<sup>31</sup>. W tym wypadku wyraźne podobieństwa dotyczą czterech sformułowań: (1) ἐπὶ τῆν θύραν (3,20; Pnp 5,2 — LXX); (2) κρούω (3,20) i κρούει (Pnp 5,2); (3) τῆς φωνῆς (3,20) i φωνή (Pnp 5,2); (4) ἀνοίξῃ (3,20) i ἀνοίξόν (Pnp 5,2). Św. Jan cytuje dosłownie z LXX jedynie wyrażenie „u drzwi” (ἐπὶ τῆν θύραν), które umieszcza łącznie z czasownikiem ἔστηκα, zaś w Pnp odnosi się ono do κρούει. Tego sformułowania nie zawiera tekst hebrajski<sup>32</sup>. Mimo niewątpliwych podobieństw terminologii, zauważa się jednak odmienne umiejscowienie obu perykop w kontekście sytuacyjnym. Według Pnp 5,2, głos oblubieńca pukającego do drzwi wyraża bardziej jego pragnienie, iż jego przyjaciółka otworzy drzwi. Ona jednak się wymawia (w. 3), co sprawia, iż on decyduje się uczynić to samodzielnie (w. 4). Oblubienica decyduje się jednak na otwarcie owych drzwi, lecz okazuje się, iż jej „ukochany już odszedł i zniknął” (w. 6a). Mimo, że postanawia go odszukać, jej starania na nic się zdają (w. 6b).

<sup>30</sup> Chodzi głównie o drugi werset: „Ja śpię, lecz serce me czuwa; Cicho! Oto miły mój puka! Otwórz mi, siostrzo moja, ty moja nieskalana, bo pełna rosy ma głowa i kędziory me — kropli nocy”.

<sup>31</sup> Tak np. R.H. CHARLES, *The Revelation of ST. John*, t. I, Edinburgh 1920, s. 101; A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques en l'Apocalypse*, „Recherches de science religieuse” 49 (1961), s. 324–334; G.R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation*, London 1974, s. 107; VANNI, *Apocalisse*, s. 158–159.

<sup>32</sup> Ten fakt nieco osłabia zależność Ap 3,20 od Pnp 5,2, gdyż normalnie autor Apokalipsy podejmuje tekst hebrajski korespondujący z Tekstem Masoreckim. Również pozostałe, wymienione trzy zależności nie wydają się dowodzić wzajemnego związku; w ten sposób VANNI, *Apocalisse*, s. 158. Natomiast FEUILLET (*Le Cantique*, s. 328) dostrzega ten sam scenariusz w obu tekstach i według niego różnią się one detalami ułożonymi w odmiennym porządku.

W Ap 3,20 sytuacja jest odmienna, gdyż wspólne wieczerzanie jest punktem docelowym całego fragmentu<sup>33</sup>. Chociaż Pnp jako całość obrazuje więź Chrystusa z Kościołem, jednak detale frazy 5,2 nie prowadzą do Ap 3,20. Z tych względów można jedynie przyjąć, iż występuje prawdopodobieństwo pewnego źródła inspiracji, które mógł stanowić tekst Pnp dla św. Jana. Niewątpliwie ważnym motywem Pnp jest scenariusz intymności narzeczeńskiej. W stosunku do surowego tonu całego listu do chrześcijan Laodycei, Pnp 5,2 stanowi pewien kontrast, a zarazem ważny punkt styczny. Ugo Vanni<sup>34</sup> akcentuje zmianę tonu listu, zauważalną między wierszami 3,19 i 3,20. W tym miejscu zachodzi przejście od trybu rozkazującego (w. 19) do warunkowego (w. 20), co sprawia, że styl staje się „ciepły” i „delikatny”. Nie widać już w nim rozkazu, lecz dostrzega się zaledwie sugestię. Wprawdzie dyskurs jest nadal skierowany do całego Kościoła, jednak od tego miejsca adresatem są poszczególne jednostki wspólnoty<sup>35</sup>.

Odmienne niż w Pnp 5,2, krótka alegoria Ap 3,20 rozwija się w dwóch etapach. Najpierw widać obecność Chrystusa wobec pewnej przeszkody: „stoję u drzwi” (ἐπὶ τὴν θύραν). Sforsowanie owej przeszkody wyraża przyimek ἐπὶ oraz czasownik κρούω (w. 19a). W tym miejscu „głos” przerywa ciągłość obrazu i nie jest to w rzeczywistości hałas wynikający z czynności pukania, lecz żywy „głos” Chrystusa do Kościoła, sugerujący relację międzyosobową<sup>36</sup>. Jezus pragnie być wysłuchany, lecz nie stosuje przemocy, gdyż Kościół już usłyszał wyraz Jego radykalnej (tryb rozkazujący), żarliwej miłości, i nie ma wątpliwości, że nasłuchuje Jego głosu, bez względu na sposób, w jaki się to odbywa. Kościół posiada podobną wolę nasłuchiwanie głosu Chrystusa do tej, którą spotyka się w Pnp. Drugi etap następuje po wstępnej alegorii (w. 20a) i wzrasta trójstopniowo: otwarcie, wejście i uczta (w. 20c). Otwarcie drzwi jest ukazane jako skutek nasłuchiwanie głosu Chrystusa i jest jakby jego częścią, co wyraża konstrukcja trybu warunkowego zależna od

<sup>33</sup> VANNI, *Apocalisse*, s. 158.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 159.

<sup>35</sup> Informują o tym użyte zaimki osobowe: τίς, πρὸς αὐτόν, μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ; *tamże*, s. 159.

<sup>36</sup> Autor zwraca uwagę, że treść rozmowy Chrystusa z Kościołem nie została dokładnie sprecyzowana, gdyż stanowi ona pewien sekret intymnego związku. Ważny jest dla niego fakt, iż jest to rozmowa między dwoma podmiotami, która odbywa się w atmosferze miłości.

ἔάν (...) ἀκούσῃ (...) καὶ ἀνοίξῃ. W ten sposób Kościół ukazuje swoją dyspozycyjność i dobrą wolę, co wyraża antropologiczny symbol „otwarcia drzwi” W momencie ich otwarcia, Chrystus ponownie przejmuje inicjatywę, wchodząc do środka. Odpowiedź na kwestię, czym jest ów środek otwierania drzwi, stanowi kolejną, szeroką linię tradycji.

### 5.3. Drzwi do ludzkiego serca

Znaną linią interpretacji Ap 3,20 jest odczyt tego obrazu jako usilne starania Jezusa, pragnącego posiadać ludzkie serce. Zwykle komentatorzy, a zwłaszcza kaznodzieje uwypuklają trzy elementy obrazu: (1) Jezus przyjmuje inicjatywę w procesie przybliżania się do poszczególnych wiernych, czyniąc to za pośrednictwem powołania zapraszającego; (2) Każda osoba musi pozytywnie odpowiedzieć, aby doświadczyć skutków tego powołania; (3) Pozytywna odpowiedź sprawia, iż osoba wchodzi w bliską relację z Chrystusem.

Każdy z powyższych aspektów czerpie siłę z trzech scen: (a) Jezus puka do drzwi; (b) odpowiedź; (c) wspólny posiłek.

Uwzględniając takie rozumienie Ap 3,20, trzeba jednak pamiętać o terminologii dotyczącej ludzkiego serca i tematyce Chrystusowego zamieszkania, gdyż Ap 3,20 nie posiada określeń odnoszących się wprost do serca i wnętrza osoby. Słowa: „przyjdę do niego”, wprawdzie brzmią jakby Jezus chciał „wejść” w osobę, lecz w rzeczywistości raczej oznaczają, że chce wejść do domu lub pomieszczenia, gdzie aktualnie przebywa dana osoba<sup>37</sup>. Zatem decyzja rozumienia Ap 3,20 w terminologii zamieszkania zależy od stopnia jej użycia w innych miejscach NT. Nie dostrzega się bezpośredniej paraleli mówiącej o tym, że Jezus szuka wejścia do ludzkiego serca. Można jedynie zauważyć pewne analogiczne elementy obrazu Ap 3,20.

<sup>37</sup> R.H. CHARLES (*The Revelation*, s. 101) przytacza kilka analogicznych odniesień: „Przyšedł Józef z Arymatei, powaŹny członek Rady, który równieŹ wyczekiwał królestwa BoŹego. Śmiało udał się do Pilata i poprosił o ciało Jezusa” (Mk 15,43); „Okóło dziesiątej godziny dnia ujrzal wyraŹnie w widzeniu anioła Pańskiego, który wszedł do niego i powiedział: Korneliuszu” (Dz 10,3); „Oni zaś wyszedłszy z więzienia, wstąpili do Lidii, zobaczyli się z braćmi, pocieszyli ich i odeszli” (16,40); „Paweł według swego zwyczaju wszedł do nich i przez trzy szabaty rozprawiał z nimi” (17,2).

Ef 3,17 informuje o zamieszkaniu Chrystusa w ludzkich sercach przez wiarę. Inne perykopy akcentują Jego przebywanie w wierzących (J 14,20; 15,4-5; Rz 8,10; Ga 2,20; Kol 1,27). Znaczna ich część poucza o przyjęciu lub przebywaniu Ducha Świętego w wierzących (J 14,17; 20,22; Dz 2,38; 19,2; Rz 8,15), zaś jeden werset zawiera wzmiankę o sercu (Ga 4,6). Pierwszy List św. Jana kilkakrotnie wspomina o Bogu żyjącym lub przebywającym w wierzących (3,24; 4,12-13.15-16).

Jeden tekst odnoszący się do tematu zamieszkania ma silny związek z Ap 3,20. Jest nim J 14,23: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać”. Podobnie jak w Ap 3,20, tym który mówi jest Jezus. Zwrot rozpoczynający warunek — „jeśli ktoś” (ἐάν τις) występuje analogicznie. Istnieje również odniesienie do „przyjścia” Chrystusa oraz użyto obrazu domu. Niewątpliwie powyższe podobieństwa świadczą o związku obu perykop. Trzeba jednak uwzględnić istniejące różnice. Otóż Ap 3,20 nie wspomina wyraźnie o zamieszkaniu, a „wejście” Chrystusa nie jest powiązane z nadejściem Ducha, lecz bardziej jest rozbudowany obraz domu i wzajemnej relacji partnerskiej. W relacji ewangelicznej do końca nie wiadomo czy mowa jest o zamieszkaniu Chrystusa (w. 20), czy Ducha Świętego (w. 17). Jest to raczej nauczanie o zamieszkaniu Boga ze swoim ludem<sup>38</sup>. Ponadto w Ap 3,20 użyto czasownika εἰσελεύσομαι (l.poj.), zaś w J 14,23 ἐλευσόμεθα (l.mn.). W J 14,23 mowa jest o relacji wyrażonej przyimkiem „z” (παρά), natomiast w Ap 3,20 jest nim „w” (ἐν). Niewątpliwie J 14,23 i Ap 3,20 dzielą tę samą tradycję o zamieszkiwaniu Boga ze swoim ludem, która w J 14,23 akcentuje obecność Ducha Świętego w sercu, zaś w Ap 3,20 nie jest wprost ograniczona do tego wymiaru.

Przegląd powyższych tekstów prowadzi do kilku konkluzji:

- 1) Większość z nich porusza temat zamieszkiwania Chrystusa w odniesieniu do Ducha Świętego (J 14,4-5 i 14,17.20; Rz 8,9 i 8,10; Ef 3,16 i 3,17),

<sup>38</sup> Temat zamieszkania Boga ze swoim ludem widać w Biblii w świetle obecności arki i świątyni (Wj 29,42-46; Ps 84,1), nadejścia Słowa, które „zamieszkało między nami” (J 1,14), zamieszkania Ducha w Kościele (1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Ef 2,21-22), Nowego Jeruzalem (Ap 21,3.22).

za wyjątkiem Ga 2,20 i Kol 1,27. W świetle takiego związku można powiedzieć, że zamieszkanie Chrystusa trzeba widzieć w świetle Ducha Świętego, od którego ono zależy (por. J 14,16-20; Rz 8,9-11; 2 Kor 3,17-18). Gdy Chrystus jest w sercu, również jest w nim Duch Święty (1 J 3,24; 4,13).

- 2) Teksty, mówiące najczęściej o zamieszkaniu Chrystusa, nie informują o specyficznym akcie Jego przychodzenia do wierzących, lecz raczej wspominają o przychodzeniu i zamieszkaniu Ducha Świętego<sup>39</sup>. Gdy o przyjęciu Jezusa wspominają teksty ewangeliczne (Mt 10,40; 18,5; J 1,12), zwykle mają na uwadze generalny odzew na Jego orędzie lub ofertę przyjęcia Go do domu lub miejscowości. Osobisty związek z Chrystusem i wiernymi nie ujmuje się w terminologii zamieszkania ograniczającej się do obrazu domu<sup>40</sup>.

W tym świetle Ap 3,20 prezentuje odmienne akcenty: (1) nie zawiera wzmianki o Duchu Świętym, (2) widać ukierunkowanie na wejście Jezusa, łącznie z tematami Jego wezwania i konieczności ludzkiej odpowiedzi, (3) nasświetla aktywność Jezusa i personalny związek z tym, kto odpowiada na Jego wezwanie, (4) zawiera obraz domu.

#### 5.4. Dom grzesznika

Szeroki zakres tematu zamieszkiwania Boga ze swoim ludem obejmuje również relacje ewangeliczne mówiące o tym, że wielokrotnie Jezus jadał i spotykał się z grzesznikami. Zatem Jego sposób aktywności komunikuje o Jego zwyczaju zbliżania się do tego typu ludzi. W tym kontekście zachodzi kilka dodatkowych kwestii odnośnie specjalnego znaczenia wspólnych posiłków<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Wiersz Kol 2,6, informujący o przyjęciu Jezusa jako Pana, oznacza w istocie przyjęcie nauczania, że Jezus jest Panem.

<sup>40</sup> Wyjątkiem od tego jest perykopa J 14,16-24, w której używa się wyrażenia *μοιῶν* (...) *ποιηρόμεθα* (w. 23), zaś w Ef 3,17 widnieje czasownik *κατοικέω*.

<sup>41</sup> Warto tu zapytać, czy fakt dzielenia posiłku z grzesznikami miał specjalne znaczenie? Czy zależało to od tego, kto udzielał lub otrzymywał gościnę? Czy posiłki, w czasie których grzesznicy gościli Jezusa oznaczały coś innego od tych, w których Jezus był gospodarzem? Czy w ten sposób Jezus chciał grzesznikom udzielić większej nadziei, czy też obrazić przywódców religijnych?

Porównanie tekstów ewangelicznych z Ap 3,20 wykazuje kilka charakterystycznych różnic i podobieństw. U ewangelistów widać przewagę znaczenia kulturowego nad eschatologicznym, gdyż zwykle główna siła scen skupiała się wokół reakcji otoczenia na zjawisko przebywania z grzesznikami<sup>42</sup>. W świetle kulturowego *milieu*, dzielenie pokarmu zakładało przyjaźń, zgodę, akceptację, dlatego postępowanie Jezusa niewątpliwie budziło negatywną reakcję przywódców religijnych (Mk 2,16; Mt 11,18-19; Łk 15,2; 19,7). Podobne znaczenie występowało w sytuacjach, gdy Jezus był gościem grzeszników, co pośrednio oznaczało przyjaźń oraz, że gość akceptował pewne wzajemne nakazy gospodarza.

W przypadku spotkania z Zacheuszem (Łk 19,1-10) widać inicjatywę Jezusa, który przyszedł do niego jako gość, co sprowokowało dalszą, pozytywną odpowiedź gospodarza. Wprawdzie tekst bezpośrednio nie wspomina o posiłku przy stole, ale go nie wyklucza. W zestawieniu z Ap 3,20 widać, że Jezus przejął wyraźnie inicjatywę, aby być gościem u Zacheusza, co jest podobne do „pukania do drzwi” w Ap 3,20. Ochoczemu udzieleniu gościny odpowiada nasłuchiwanie „pukania” i otwarcie drzwi. Analogiczne są też wejście Jezusa jako gościa oraz grzeszna sytuacja Zacheusza i Kościoła Laodycei. Działanie Jezusa wpłynęło na Zacheusza i obserwatorów sceny, co sugeruje, że obraz Ap 3,20 miałby spowodować te same skutki u czytelników listu do Laodycei. Wymienione podobieństwa nie dowodzą jednak wspólnego źródła i nie są sprzeczne z interpretacją o „zamieszkaniu” Boga w ludzkim sercu, gdyż obie łączy temat przebywania Boga ze swoim ludem. Pierwsza bardziej zwraca uwagę na doktrynę owego „zamieszkania” w ludzkim sercu, natomiast druga akcentuje łaskę Boga, która łamie bariery.

W jednym aspekcie mieszkańcy Laodycei różnią się radykalnie od Zacheusza. Otóż gdy celnik Zacheusz czuł się niegodny przyjęcia Jezusa, to mieszkańcy Laodycei przeciwnie, byli „ślepi” wobec swojego ubóstwa, dlatego potrzebowali zdecydowanego ostrzeżenia, które widać wyraźnie w całym liście. Ap 3,20 jest bardziej wezwaniem ostrzegającym. Upomnienie eschato-

<sup>42</sup> Jeden raz ewangelia łączy wspólny posiłek Jezusa z grzesznikami z eschatologiczną ucztą (Mt 8,11-17; 22,1-13). Nie dostrzega się wielkiego nacisku na to, że Jezus gościł grzeszników (5,29-32; 19,1-10), trzeba raczej interpretować te wydarzenia w świetle generalnych implikacji kulturalnych.

logiczne stanowi ważny element obrazu, który zawiera zarówno wezwanie do nawrócenia, jak i ofertę przyjaźni oraz akceptacji. W tym wypadku element upomnienia wzmacnia łaskę. Wyrażone jest to przez bliskość słowa φιλέω i „uczty” (ww. 19 i 20). Oba elementy winny zostać zaakcentowane w przepowiadaniu. Ważne jest i to, że obraz pokazuje Jezusa jako Tego, który ma potrzebę wejścia, stąd każdy, kto otwiera, ma coś do zaoferowania Chrystusowi. Nasuwa się tu obraz Józefa i Maryi, pukających do drzwi w Betlejem<sup>43</sup>.

### 5.5. Tradycja sakramentalno-liturgiczna

Powyższy aspekt nie jest bezpodstawny, wziąwszy pod uwagę fakt wspólnego spożywania posiłku, o którym informuje czasownik *δειπνήσω*<sup>44</sup>. Ogłoszenie ostatniego nadejścia Chrystusa odnosi się do rzeczywistości, którą żyje Kościół w liturgii paschalnej. Wspólnota wierzy, że Chrystus jest blisko, odczytuje Jego kroki i słyszy głos Jego „pukania do drzwi”. On żyje od początku w uczcie eucharystycznej, w czasie której ucztuje ze swoimi dziećmi. Wydaje się, że takie rozumienie Ap 3,20 było intencją autora tego tekstu, gdyż Kościół zmagał się z wpływami gnostycznymi, które odrzucały inkarnację wiary, kosztem jej spirytualizacji<sup>45</sup>. Opcja sakramentalna wyjaśnia również istniejące rozbieżności między ogólnym motywem eschatologicznym i jego wymiarem indywidualnym widocznym w obrazie Ap 3,20. Eucharystia łączy ostateczne przyjście Chrystusa z Jego aktualną obecnością.

W listach dostrzega się wzmianki odnoszące się do liturgii chrztu i Eucharystii. Chodzi głównie o sytuacje i terminy, które w jakiś sposób są aluzją lub występują w kontraście względem wymienionych sakramentów. Są to następujące sformułowania: „spożywanie ofiar składanych bożkom” (2,14b.

<sup>43</sup> Podobieństwo wykazuje też Mt 19,13: „Byłem głodny a daliście mi jeść”. W tym wypadku jest jednak znaczna różnica, gdyż w Ap 3,20 Jezus jest Panem, a nie głodnym.

<sup>44</sup> Taka tradycja jest również dość szeroka w komentarzach do Ap 3,20, choć jak zaznacza PRIGENT (*Apocalisse*, s. 154, p. 30) nie wszystkie opinie w tym względzie są zadowalające; szerzej zob.: A. EHRHARDT, *Das Sendschreiben nach Laodizea*, EvTh 17 (1957), s. 431–445; P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Cth 52), Neuchtel 1964, s. 30–35.

<sup>45</sup> Apokalipsa ogłasza powrót Chrystusa i dostrzega Jego obecność w sakramentach; PRIGENT, *Apocalisse*, s. 155.

20b), „drzewo życia” (2,7b), „manna ukryta” (2,17b), „gwiazda poranna” (2,28b).

### 5.6. Ap 3,20 w interpretacji patrystycznej III i IV wieku<sup>46</sup>

Wśród autorów starożytnych odnoszących się najczęściej do wypowiedzi Ap 3,20 przewodzi Orygenes, którego komentarze lub homilie do tego tekstu miały także wpływ na innych Ojców<sup>47</sup>. Nadaje on perykopie znaczenie eucharystyczne, kładąc nacisk na realizm tego obrazu<sup>48</sup>. Przytacza go w komentarzu do fragmentu z Pieśni nad Pieśniami: „Gdy król wśród biesiadników przebywa, naród mój rozsiewa woń swoją” (1,12)<sup>49</sup>. Interpretuje go w odniesieniu do perykopy z Ewangelii według św. Jana, modyfikując ją nieco: „Ja i Ojciec przyjdziemy i będziemy ucztować z nim i uczynimy u niego nasze mieszkanie”<sup>50</sup>. Wysławia tę mądrość, gdzie Ojciec i Syn oraz w tym samym czasie Duch Święty odpoczywają, spożywają i czynią sobie mieszkanie. Aluzja do odpoczynku jest związana z Pnp 1,12. W innym komentarzu do J 14,23 ponownie zestawia Ap 3,20 oraz Pnp 2,4: „Wprowadzi mnie do domu wina, i sztandarem jego nade mną jest miłość”. Janową perykopę aplikuje do wiernych, a zwłaszcza do katechumenów, podkreślając, że Słowo Boże wprowadzi ich nie tylko do domu, lecz do domu wina, co oznacza, że ich dusza zostanie napełniona winem radości, winem Ducha Świętego<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Dane dotyczące interpretacji Ap 3,20 w tradycji patrystycznej zebrał P. MARAVAL, *Apocalypse 3,20 dans l'interpretation patristique des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles*, RHPR 79/1 (1999), s. 57–64; zob. też: C. ANSELMETTO, *La presenza dell'Apocalisse di Giovanni nelle Omelie di Origene*, w: *Origeniana Secunda, Second colloque intrinsecionale des études origeniennes* (Bari, 20–23 septembre 1977), Roma 1980; *Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. I–VI, Paris 1975–1995; R. GRYSOON, *Les commentaries latins de l'Apocalypse*, RTL 28 (1997), s. 305–337, 484–502.

<sup>47</sup> Wielkimi czytelnikami Orygenesu byli Hilary z Poitiers i Ambroży z Mediolanu; por. MARAVAL, *art. cyt.*, s. 62.

<sup>48</sup> Według niego (Orygenes, *O modlitwie*, 27,11) Chrystus pragnie rzeczywiście wejść w człowieka i znaleźć w jego wnętrzu „pokarm”, którym jest postępowanie zgodne z ewangelią (*Komentarz Ewangelii św. Jana* 13,199; *Homilia według Izajasza*, 2,252/20); za: PRIGENT, *Apocalisse*, s. 154.

<sup>49</sup> ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, II, 7 (SC. 375, s. 431).

<sup>50</sup> Por. J 14,23: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać”.

<sup>51</sup> Następnie Duch Święty wprowadzi: *L'Époux, le Verte, la Sagesse, la Vérité, dans votre maison*; ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, II, 4 (SC. 375, s. 431).

W tym przypadku występują też aluzje eucharystyczne, które są podporządkowane interpretacji duchowej<sup>52</sup>.

Podobną interpretację przejął Hilary z Poitiers i Ambroży z Mediolanu. Pierwszy cytuje Ap 3,20 jeden raz przy okazji wyjaśniania wersetu z Psalmu 118,89: „Słowo Tve, Panie, trwa na wieki, niezmiennie jak niebiosa”. Podkreśla w nim, iż owe słowa są również na ziemi, lecz wady chrześcijan nie pozwalają im wejść do ich wnętrza. Za pośrednictwem całkowitego oczyszczenia dusza może się otworzyć na Słowo, niczym zasłonięte okno na słońce<sup>53</sup>. Biskup Mediolanu wielokrotnie cytuje Ap 3,20 w odniesieniu do fragmentów Pieśni nad Pieśniami (5,2.3.5; 8,2), aby w ten sposób zilustrować przyjęcie Słowa w duszy (sercu) wierzących, podkreślając nieustanną obecność Chrystusa przy drzwiach<sup>54</sup>. W przeciwieństwie do Orygenesusa, nie komentuje prawie wcale obrazu uczyty, pomijając jej wymiar sakramentalny<sup>55</sup>.

Ojcowie łacińscy czwartego wieku, podobnie jak św. Hilary i Ambroży, są pod wpływem Orygenesusa i w tym samym sensie komentują Ap 3,20. Żadnego cytatu nie znajdujemy natomiast u Ojców greckich. Generalnie można wyodrębnić jedynie lapidarne wzmianki u św. Augustyna i św. Hieronima<sup>56</sup> oraz cytaty Ap 3,20 pomocne w interpretacji innych tekstów<sup>57</sup>. Chyba najbardziej interesujący jest cytat św. Hieronima, w którym zachęca Eustachę, aby przyjęła dziewictwo. Podaje w nim wiele konkretnych rad, które ilustruje przypowieścią o dziewicach (Mt 6,6) i cytatem z Pnp 5,2-3<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> W trzech innych cytatach wersetu Ap 3,20 (*Homilie do Księgi Ezechiela*, XIV, 3; *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, XXXII, 18; *Homilie do Księgi Jeremiasza*, XIV, 8) wykazuje nieco więcej uwagi w stosunku do „drzwi”, do których „puka” Chrystus, interpretując je jako wejście do duszy wierzącego; por. MARAVAL, *art. cyt.*, s. 60, p. 18.

<sup>53</sup> Prawdopodobnie Hilary, jak i Ambroży korzystali z komentarza ORYGENESA (*La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, v. 89; SC. 189, s. 331) do tegoż 118 Psalmu, który zachował się jednak tylko fragmentarycznie; por. MARAVAL, *art. cyt.*, s. 60–61.

<sup>54</sup> AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Expositio Psalmi CXVIII*, 19,39–40 (CSEL 62, s. 442).

<sup>55</sup> MARAVAL, *art. cyt.*, s. 62.

<sup>56</sup> Chodzi o wzmiankę św. Augustyna: *Ja pukam do drzwi i ty mnie słyszysz* oraz dwa cytaty św. Hieronima w *Traktatach o Psalmach*.

<sup>57</sup> Wyjaśniano Mt 7,8 (CHROMATI AQUILEIENSIS, *Tractatus XXXIII*, 5; CCL IX A, s. 361–362) za pomocą przypowieści o pannach roztropnych i nieroztropnych (Mt 25,11–12); zestawiano Ap 3,20 z J 14,23 (JAN KASJAN, *Institutions Cénobitiques*, V, 17, 3; S.C. 109, s. 219) lub z Mdr 8,16 (F. LO BUE [wyd.], *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on the Revelation*, Cambridge 1963, s. 77–78); za: MARAVAL, *art. cyt.*, s. 62.

<sup>58</sup> ŚW. HIERONIM, *Lettre 22*, 26; MARAVAL, *art. cyt.*, s. 62.

## 6. Orędzie Ap 3,20

Zapewne alegoria Ap 3,20 nie jest skierowana do definitywnie nawróconych chrześcijan Laodycei, gdyż są oni w trakcie procesu odnowy, który aktualnie trwa (w. 19)<sup>59</sup>. Bez wątpienia wierzący znają Jezusa, lecz są wezwani, aby odnowić pierwotne powołanie.

Aluzja do Pnp 5,2 sugeruje, iż zjednoczenie z Chrystusem ma nastąpić szybciej i w głębszym wymiarze. Podobnie jak oblubieniec zachęcał swą oblubienicę, aby przyspieszyła swą miłość ku niemu i pozwoliła mu wejść do siebie, tak czyni Chrystus względem wierzących tego Kościoła<sup>60</sup>.

Być może, że w. 3,20 jest utworzony według wzoru przypowieści J 10,2-4, który zastosował ją nie tyle w odniesieniu do paruzji, jak jest w przypadku św. Łukasza (12,36-37), ale do odnowy i pogłębienia związku. Wprawdzie bliski kontekst Ap 3,20 może sugerować również aluzję końcowej paruzji (w. 21), jednak wydaje się, że ważniejszy jest kontekst w. 19, wyrażający motywację do przyspieszenia nawrócenia<sup>61</sup>. Owa motywacja jest istotna z powodu użycia w w. 20 czasu terażniejszego i trybu warunkowego, ukierunkowujących znaczenie na aspekt „trwania” i „ciągłości” (ἔσθηκα [*perf.*] i κρούω [*praes.*])<sup>62</sup>. Indywidualny apel (pojedynczy „ktoś” – τις) prowadzi do tej samej konkluzji, ponieważ bardziej współgra z rozwiązaniem lokalnego problemu, a nie z oczekiwaniami powszechnego, ostatniego przyjścia Chrystusa. Jeśli jednak w. 20 zawiera aluzję do Ostatniej Wieczery, to w takim przypadku istota znaczenia koncentruje się wokół antycypacji przyszłej paruzji, zaś akcent eucharystyczny koncentruje się wokół czasownika δειπνήσω (w. 20; Łk 22,20) oraz pokrewnego rzeczownika δείπνον (J 13,2.4; 21,20; 1 Kor 11,20. 21.25)<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Takie stanowisko utrzymuje G.K. BEALE, *Book of Revelation* (NIGTC), Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 308.

<sup>60</sup> Część komentatorów żydowskich rozumiała słowa „otwórz mi” jako wezwanie Izraela do pokuty w kontekście związku przymierza z Bogiem (ExR 33,3; HldR 5,2 § 2; PRK 24,12; PesR 15,6); za: BEALE, *dz. cyt.*, s. 308.

<sup>61</sup> *Tamże*.

<sup>62</sup> Ciągłość podkreśla M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical analysis of the Greek New Testament*, Rome 1981, s. 749.

<sup>63</sup> BEALE, *dz. cyt.*, s. 309.

Poprzez partykułę wskazującą ἰδοῦ (Ap 3,20) zmienia się kierunek akcentowanych czynności. Inicjatywa wychodzi od Chrystusa w kierunku Kościoła, który w ten sposób zostaje upomniany w jeszcze bardziej bezpośredni sposób. Dyskurs zakłada to wszystko, co zostało powiedziane w w. 19. Zatem, tylko w przypadku, gdy Kościół podejmie i zaakceptuje wezwanie do nawrócenia i do miłości żarliwej, dalekiej od schematów, wówczas będzie gotowy przyjąć kolejną propozycję Jezusa z w. 20<sup>64</sup>.

W momencie, gdy w Kościele, a właściwie w poszczególnej osobie, zaistnieje wola przyjęcia Jezusa, wówczas podejmie On dalszą inicjatywę zawartą w słowach: „wejdę do niego”. Jak wykazuje wspomniany tekst paralelny J 14,23: „Jeśli ktoś mnie miłuje, również mój Ojciec go umiłuje i wejdziemy do niego” (πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα) i „uczynimy w nim mieszkanie” W obu tekstach widać kontekst miłości między Kościołem i Chrystusem, wyrażony terminami współżycia rodzinnego. Słowom: „Jeśli ktoś mnie miłuje” (J 14, 23a) odpowiada szczególnie kontekst egzortacji Ap 3,20, wyrażony za pomocą obrazu otwartych drzwi. Miłość chrześcijanina jest zawsze odpowiedzią na inicjatywę Chrystusa, która ją poprzedza. Odpowiedź na tę inicjatywę warunkuje kolejną inicjatywę Chrystusa, zawsze wyrażoną terminami miłości. Słowu z ewangelii: „wejdziemy” (14,23 — ἐλευσόμεθα), odpowiada proste „wejdę” (Ap 3,20 — εἰσελεύσομαι), które akcentuje wymiar personalny i bardziej specyfikuje wejście. Głębokim znaczeniem obu tekstów jest „współobecność” i „współżycie” między Chrystusem i Ojcem — z jednej strony — i wierzącym — z drugiej strony. Można powiedzieć, że poprzez drugą inicjatywę w miłości, Chrystus pragnie wypełnić wszelką przestrzeń osobistą, która pozostaje jeszcze wolna u chrześcijanina<sup>65</sup>. Wyrażeniu: „uczynimy w nim mieszkanie” (J 14,23), odpowiada sformułowanie „będę z nim wieszerał, a on ze mną. Podobnie widać emfazę na osobowe spotkanie w kontekście miłości rodzinnej. Uczta jest spożywana na poziomie wzajemnej równości. Sformułowania wyrażają radość oraz intymną miłość, która pragnie realizować się na tym samym poziomie między równymi partnerami. Z tego względu Chrystus upodabnia wierzącego do siebie samego, po-

<sup>64</sup> VANNI, *Apocalisse*, s. 157.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 160.

ciągając go do swojego poziomu. Widać to wyraźniej w obietnicy nagrody dla zwycięzcy (Ap 3,21)<sup>66</sup>. Widziana w optyce symbolicznej, uczta eucharystyczna jest rozumiana jako spotkanie miłości z Chrystusem, realizowane w terminologii wzajemności, co pozwala wierzącym „wejść w siebie” i przyjąć życie Zmartwychwstałego<sup>67</sup>.

Według A. Jankowskiego<sup>68</sup>, w Ap 3,20 zlewają się w jedno rysy ze ST, synoptyków oraz typowe dla św. Jana „słuchanie głosu”, którego najpiękniejszą ilustracją jest spotkanie Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną (J 20,16). Wprawdzie wiele z tych fragmentów, we własnych kontekstach, posiada sens eschatologiczny, to jednak Ap 3,20 ma na myśli rzeczywistość bliską. Przyjście Chrystusa nie ma nic z gwałtowności, gdyż „kołatanie do drzwi” jest delikatnym pukaniem do duszy, nawołującym do pokuty. Po otwarciu drzwi następuje symbol zażytej wspólnoty („uczta”), zrozumiały szczególnie na Bliskim Wschodzie. Spożywana tylko we dwóch jest niepodobna do uczyty mesjańskiej (Iz 25,6; Łk 14,15; 22,30). „Przyjście” Chrystusa według Ap 3,20 nie akcentuje paruzji, lecz sens eucharystyczny, będący niemal pewny. Skoro Eucharystia jest typem mesjańskiej uczyty eschatologicznej i wiekuiszego szczęścia, zatem nie tracą sensu eschatologiczne momenty obrazu.

## 7. Wnioski teologiczno-parenetyczne

Analiza egzegetyczna ujawniła bogactwo orędzia zbawczego tekstu Ap 3,20, które można ująć w kilku aspektach:

- 1) Ap 3,20 jest wołaniem o pogłębienie nawrócenia wyrażonego w 3,19. Nie chodzi tu jedynie o zmianę myślenia, lecz o dotyczący całego człowieka proces duchowy, dzięki któremu całkowicie zwraca się on ku Bogu. Przemiana nie jest jednak jednoznaczna z aktami zewnętrznymi, gdyż one jej

---

<sup>66</sup> Szerzej zob.: U. VANNI, *L'Eucaristia nel „giorno del Signore” dell'Apocalisse*, „Parola Spirito e Vita” 7 (1983), s. 160–174.

<sup>67</sup> W kontekście Zmartwychwstałego przychodzi na myśl J 6,56-57: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew pozostaje we Mnie, a Ja w nim”

<sup>68</sup> JANKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 164.

nie definiują. W dalszym kontekście, treścią nawoływania Ap 3,20 jest bliskość Królestwa Bożego, którą w tym przypadku uświadamia obecność Chrystusa przed „drzwiami” (por. Mk 1,15). Decyzję zmiany życia zwykle poprzedzała łaska przebaczenia, obecna w usilnym „kołataniu” (por. Łk 4,16-21). Nawrócenie według Ap 3,20 jest też wezwaniem do początków wiary (por. 3,14b), mających zapewne związek z sakramentem chrztu św. Nagrodą dla wiernych chrześcijan będzie zrównanie ich godności z godnością Chrystusa (w. 21), czego wyrazem jest udział w Eucharystii (w. 20).

- 2) Wyrażenie oznajmujące „wejście” Chrystusa na „ucztę” (3,20) oraz podobne sformułowania w innych listach (2,5.16; 3,3.11), zawierają motyw liturgiczny, spotykany także w ewangelii i listach (por. J 1,9; 3,31; 6,14; 1 J 5,6). Czasownik „przychodzi” w odniesieniu do Chrystusa oznacza Jego obecność wśród uczniów oraz aktualną obecność w Kościele. W Ap 3,20 widoczna jest aluzja do liturgii eucharystycznej. Jeśli chrześcijanie chcą żyć zgodnie z orędziem Ap 3,20, muszą systematycznie sprawować i uczestniczyć w Eucharystii.
- 3) Pareneza Ap 3,20 ma związek z odpowiedzią na Słowo Boże, gdyż Chrystus jawi się tu również jako Sędzia, który interesuje się życiem wspólnoty. Nagany wystosowane do Kościoła w Laodycei poddają tę wspólnotę pokutnemu oczyszczeniu.

La chiamata alla cena secondo il brano:  
„Ecco, sto alla porta e busso...” (Ap 3,20)

#### RIASSUNTO

Il presente articolo è stato dedicato all'analisi del brano di Ap 3,20, per raccogliere il messaggio del suscitato testo.

L'immagine „Ecco, sto alla porta e busso...” generalmente viene riferita: (1) alla porta escatologica (Gc 5,9); (2) al giudizio finale (Lc 12,35-40); (3), al diletto che sta alla porta (Ct 5,2-8); (4) alla porta del cuore umano (Mc 15,43); alla casa di un peccatore (Lc 19,1-10).

La precisazione „io verrò da lui” sembra consigliare di intendere che questa venuta avrà una forma particolare, più spirituale. Dall’indagine del contesto risulta che la venuta del Signore si sta già svolgendo durante ogni celebrazione eucaristica, ma solo la conversione ci fa riconoscerla (v. 19). L’immagine della cena non poteva non richiamare la „cena del Signore” a una comunità che la celebrava abitualmente. Vista nell’ottica di questa cena simbolica, la cena eucaristica viene interpretata come un incontro di amore con Cristo, realizzato in termini di reciprocità.