

RAFAŁ GRAJCZYK

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny

# Liturgia Apokalipsy jako wyraz wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa na podstawie Ap 4–5

**Analiza lingwistyczno-teologiczna<sup>1</sup>**

**The Liturgy of the Apocalypse as Expression of the Church's Faith  
in Jesus Christ on the Basis of Rev 4–5**

**A Linguistic and Theological Analysis**

## Summary

The subject of the research is the analysis of the passage of the Book of Revelation of St. John 4:1–5:14. It is about the role of the liturgical narrative of the pericope, attempting to show the specificity of Christian worship, which is the presence of the person of Jesus Christ and his paschal mystery. The research was carried out using synchronic methods.

For an in-depth analysis, the historical and liturgical context of the book of Revelation of St. John was presented in Section 1. It was examined how the apocalyptic-prophetic character of the writing is related to its liturgical specificity. Next, the historical *Sitz im leben* of the Book was shown in order to analyse its liturgical sources. Finally, the issue of liturgy as one of the main theological ideas of the Book was addressed.

In section 2, using the linguistic method, a detailed analysis of the passage of Rev. 4:1–5:14 was performed. The text was subjected to syntactic analysis to determine the structure of the unit. Then, through semantic analysis, the meaning of words and motifs was examined. Finally, using pragmatic analysis, the intention of the inspired author and the purpose of the motifs used in the pericope were presented.

In section 3, the theological message of the text in the context of the liturgical nature of the scripture was taken up in a systematic way. A synthesis of the results achieved in the 1st and 2nd research points was used.

The conclusion to be drawn is that the studied text shows the essence of Christian worship presented by Revelation, which is the Christocentrism and paschalism of the liturgy.

---

<sup>1</sup> Tekst na potrzeby artykułu naukowego jest zmodyfikowaną wersją pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem ks. dr. Andrzeja Demitrówa, obronionej na Wydziale teologicznym UO w 2022 r.

**Keywords:** St. John's Apocalypse, Revelation, Liturgy, Passover, Trinitarianism, History, Linguistic Analysis.

### Abstrakt

Przedmiotem badań jest analiza fragmentu Księgi Apokalipsy św. Jana 4,1–5,14. Chodzi o rolę liturgicznej narracji perykopy, próbującej ukazać specyfikę kultu chrześcijańskiego, jaką jest obecność osoby Jezusa Chrystusa i Jego paschalnego misterium. Badania zostały przeprowadzone metodami synchronicznymi.

W celu dogłębnej analizy w punkcie 1 przedstawiony został kontekst historyczny i liturgiczny Apokalipsy św. Jana. Zbadano, jak apokaliptyczno-prorocki charakter pisma wiąże się z jego liturgiczną specyfiką. Następnie ukazano historyczne *Sitz im Leben* Księgi, aby przeanalizować jej liturgiczne źródła. W końcu podjęto zagadnienie liturgii jako jednej z głównych idei teologicznych Księgi.

W punkcie 2., stosując metodę lingwistyczną, wykonano szczegółową analizę fragmentu Ap 4,1–5,14. Tekst poddano analizie syntaktycznej, celem ustalenia struktury jednostki. Następnie dzięki analizie semantycznej zbadano znaczenie słów i motywów. Ostatecznie stosując analizę pragmatyczną, przedstawiono intencje autora natchnionego i celowość użytych w perykopie motywów.

W punkcie 3. w sposób systematyczny zostało podjęte przesłanie teologiczne tekstu w kontekście liturgicznego charakteru pisma. Wykorzystano syntezę wyników osiągniętych w 1. i 2. punkcie badań.

Wniosek, jaki należy wyciągnąć jest taki, że badany tekst ukazuje istotę kultu chrześcijańskiego prezentowanego przez Apokalipsę, jakim jest chrystocentryzm i paschalność liturgii.

**Słowa kluczowe:** Apokalipsa św. Jana, objawienie, liturgia, pascha, trynitarność, historia, analiza lingwistyczna.

## Wstęp

Idea powrotu do źródeł (*ad fontes*) była jedną z głównych tez ruchu liturgicznego, nabierającego na sile od końca XIX w. Motyw powrotu do korzeni chrześcijaństwa dał początek wielu badaniom starożytnych tekstów obrzędów liturgicznych, jak również traktujących o liturgii. Wynik tych prac miał niebywały wpływ na rozwój teologii katolickiej<sup>2</sup>. Równoległe do ruchu liturgicznego rozwijał się ruch biblijny. Zainteresowanie studium Pisma Świętego na gruncie katolickim przybrało na sile od czasów encyklik: Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893) i *Spiritus Paraclitus* (1920) Benedykta XV<sup>3</sup>. Powrót do źródeł wziął sobie za cel ponowne zbadanie słów Pisma Świętego, pism Ojców Kościoła, obrzędów liturgicznych i nauczania soborów, aby odkryć na nowo bogactwo osoby Jezusa Chrystusa i Jego misterium paschalnego<sup>4</sup>. Wpływy ruchu liturgicznego i biblijnego widać

<sup>2</sup> B. NADOLSKI, *Liturgika. T. 1: Liturgika fundamentalna* (Poznań 2014) 118–126.

<sup>3</sup> W. SMEREKA, „Początki i rozwój ruchu biblijnego w Polsce”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* <https://doi.org/10.21906/rbl.2653> 81–113, 81.

<sup>4</sup> M. MOJZEŚ, „Działanie Boże – źródło liturgii par excellence”, *Powrót do źródeł. Metodologia i teologia w badaniach źródeł liturgicznych* (ed. J. MIECZKOWSKI – P. NOWAKOWSKI; Ad Fontes Liturgicos 1; Kraków 2012) 9–19, 13.

w dokumentach Soboru Watykańskiego II, by wymienić tylko Konstytucję o liturgii *Sacrosanctum Concilium* czy Konstytucję o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.

Pomysł powrotu ad fontes polegał na tym, że należy sięgać przede wszystkim do tego podstawowego źródła wiary, jakim jest Objawienie Boże. Nie bez przyczyny Sobór Watykański II studium spisane Objawienia Bożego, czyli Pisma Świętego, nazywa „duszą teologii”<sup>5</sup>. Pismo Święte jest bowiem właściwym źródłem, w którym należałoby szukać teologii liturgii. Dostarcza ono wielu wiadomości na temat obrzędów i rytów, przez które ludzie wchodzili w rzeczywistość nadprzyrodzoną i budowali swoją więź z Bogiem. Liturgia w słowie Bożym nie jest jednak pojmowana wyłącznie jako działanie człowieka, ale również wiązała się z aktywnością Boga względem stworzenia. Jak zauważa J. Ratzinger: „Nowość i specyficzny charakter liturgii chrześcijańskiej polegają na tym, że działa w niej sam Bóg i do Niego należy istotna czynność”<sup>6</sup>. Tak pojmowana liturgia jest objawieniem działania Bożego, a więc również jest Jego samoobjawieniem.

W poszukiwaniu źródeł chrześcijańskiego kultu i jego istoty przedstawiciele ruchu biblijnego nie pominęli również Apokalipsy św. Jana, która zawiera liczne opisy liturgii sprawowanych w niebie. Wielu egzegetów zajęło się analizą liturgicznej warstwy ostatniej księgi Nowego Testamentu; wśród nich należy wymienić przede wszystkim: O. Pipera, J. Comblina, T. Torrance’a, P. Prigenta, L. Thompsona czy U. Vanniego. Natomiast na polskim gruncie w obecnym czasie tematyką liturgii w Apokalipsie św. Jana zajmował się W. Popielewski i D. Kotecki<sup>7</sup>.

Wszyscy oni starali się odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę w Objawieniu św. Jana pełnią opisy kultu niebiańskiego. Poszukiwali również źródeł tego kultu we współczesnych św. Janowi rytach synagogałnych, świątynnych, chrześcijańskich czy nawet tych obecnych na cesarskim dworze.

Liczne badania prowadzone w tym zakresie doprowadziły do zwrócenia uwagi i do wartościowania liturgicznych aspektów ostatniej księgi Nowego Testamentu. Liturgiczny wymiar Apokalipsy znalazł swój wydzźwięk w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego, czego świadectwem mogą być m.in. punkty katechizmu Kościoła katolickiego, które traktują na temat liturgii. Katechizm wprost stwierdza, że ci, którzy celebrować liturgię na ziemi, uczestniczą już w liturgii niebieskiej. Następnie (odwołując się do treści Apokalipsy św. Jana) wskazuje celebrowanie liturgii niebieskiej, którymi jest najpierw Trójca

<sup>5</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym* (Watykan 1966) 24.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Opera omnia* (Lublin 2012) 11: Teologia liturgii, 138.

<sup>7</sup> O. A. PIPER, „The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church”, *Church History* <https://doi.org/10.2307/3162045> 10–22; J. COMBLIN, „La liturgie de la nouvelle Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 29 (1953) 5–40; T. F. TORRANCE, „Liturgy and Apocalypse”, *Church Service Society Annual* 24 (1954) 3–18; L. THOMPSON, „Cult and Eschatology in the Apocalypse of John”, *The Journal of Religion* <https://doi.org/10.1086/486191> 330–350; U. VANNI, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, *New Testament Studies* <https://doi.org/10.1017/S0028688500015927> 348–372; W. POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)*; Studia Biblica 1; Kielce 2001); D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 26; Warszawa 2006).

Święta, a potem Kościół niebieski i ziemski<sup>8</sup>. Należy zatem uznać, że Apokalipsa może mieć wpływ na rozumienie istoty kultu chrześcijańskiego, a więc również wpływ na teologię liturgii.

Badając apokaliptyczne celebracje, nasuwają się pytania: Jakie jest źródło tak licznych motywów kultycznych w Apokalipsie? W jakim celu Jan tak często odwołuje się do nich? Jakie jest przesłanie opisów liturgii niebiańskiej? W czym przejawia się wyjątkowość kultu chrześcijańskiego prezentowanego przez Apokalipsę? Jak Apokalipsa rozumie działanie liturgiczne? Co jest jego istotą? Jak liturgia niebiańska ma się do ziemskiej?

Poszukiwanie odpowiedzi na te problemy wydaje się kluczowe dla zrozumienia przesłania całej księgi. Apokalipsa powstała bowiem w konkretnej sytuacji historycznej, społecznej i kulturowej, ale również jej *Sitz im Leben* jest wspólnota zgromadzona na liturgii. Interpretując tę księgę, należy uwzględnić te dwa konteksty: egzystencjalny i kultyczny<sup>9</sup>.

Poszukując odpowiedzi na te pytania, artykuł odwoła się do wizji Apokalipsy zawartej w rozdziałach 4–5. Wizja ta następuje zaraz po listach do siedmiu Kościołów (Ap 2–3) i rozpoczyna drugą część Apokalipsy, zawierającej opisy wydarzeń eschatologicznych (Ap 4–22). Badania prowadzone były w ujęciu synchronicznym, które traktuje tekst jako zwartą jednostkę. Zastosowana została metoda lingwistyczna. Należy jednak przypomnieć, za dokumentem Papieskiej Komisji Biblijnej zatytułowanym Interpretacja Pisma Świętego w Kościele, że: „Semiotyczne podejście do tekstu powinno być otwarte na historię: przede wszystkim na czas, w którym żyły postacie występujące w tekście, a potem na epokę autorów i odbiorców tekstu. Wielkie ryzyko, na jakie są ciągle narażani zwolennicy analiz semiotycznych, polega na tym, że ich studia dotyczą tylko strony formalnej tekstu z pominięciem należytej troski o wydobycie znaczenia tego tekstu”<sup>10</sup>. Chcąc spojrzeć całościowo na daną jednostkę literacką, a jednocześnie próbując wydobyć właściwe przesłanie teologiczne, nie należy pomijać kontekstu powstania Księgi. Dlatego został zbadany również kontekst historyczny i liturgiczny całej Księgi. Celem tak podjętych badań jest wyciągnięcie teologicznego przesłania badanych fragmentów Księgi.

## 1. Historyczno-liturgiczny wymiar Apokalipsy św. Jana

Chociaż Apokalipsa nie jest księgą liturgiczną, to za P. Prigentem można przyznać, że żywi się liturgią<sup>11</sup>. Natomiast T. Torrance przekonuje, że jest najbardziej liturgiczną, a zarazem eschatologiczną księgą Nowego Testamentu. Jego zdaniem dla pierwszych chrześcijan liturgia i eschatologia były czymś nieoddzielnym: liturgiczne formy i ob-

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań 2018) 1136–1139.

<sup>9</sup> D. KOTECKI, „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 15–34.

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej* (Poznań 1994) 40.

<sup>11</sup> P. PRIGENT, *Apocalypse et liturgie* (Cahiers théologiques 52; Neuchâtel, Suisse 1964) 10.

razy są apokaliptyczne, i odwrotnie – obrazy oraz formy apokaliptyczne są zarazem liturgiczne<sup>12</sup>. Należy zauważyć, że liczne wizje Apokalipsy są naznaczone nawiązaniem do kultu. Elementy mówiące o jej liturgicznym znamieniu<sup>13</sup> to: opisy wielkich liturgii, liczne hymny i kantyki, formuły liturgiczne, gesty i czynności liturgiczne, przedmioty oraz instrumenty liturgiczne i odwołanie się do świątyni jako miejsca kultu, aluzje do świąt, sakramentów, anatemy etc. Już od samego początku Apokalipsa przeznaczona była do odczytania w zgromadzeniu liturgicznym (zob. Ap 1,3), a w otwarciu i zamknięciu Księgi ma formę dialogu liturgicznego (zob. 1,4-8; 22,6-21)<sup>14</sup>.

### 1.1. Związek apokaliptyczno-prorockiego charakteru Księgi z liturgią

Nie jest dla nikogo tajemnicą, że zrozumienie Księgi Apokalipsy dla wielu pozostaje wielkim wyzwaniem. Patrząc na historię interpretacji tej księgi, widać, jak często zrozumienie jej treści budziło wiele problemów, nieraz prowadząc do powstania herezji<sup>15</sup>. Należy zatem odpowiedzieć na pytania, czym jest Apokalipsa, a także jak można określić jej charakter literacki i jaki ma on związek z liturgią.

Sam tytuł księgi<sup>16</sup> zawarty jest w pierwszym jej wersecie: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός<sup>17</sup> – „Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał mu Bóg”<sup>18</sup>. Słowo Ἀποκάλυψις oznacza „odslanianie”, „ujawnianie prawdy, nauki odnośnie do rzeczy dotąd nieznanych” lub też „wydarzeń odsłaniających wszystkim osoby albo też rzeczy dotąd zakryte”; w końcu można tłumaczyć je jako „objawienie”, „ukazanie się”<sup>19</sup>. Jak wskazuje J. Kalinowski, słowo to „stało się terminem technicznym na określenie całego gatunku literackiego, który przeżywał swój rozkwit między 170 przed Chr. a 135 r. po Chr.”<sup>20</sup>. M. Wojciechowski wskazuje, że słowo to w sensie świeckim ściśle oznacza „odsłonięcie” głowy, złoza ziemi, tudzież sekretu, w tłumaczeniu łacińskim tłumaczy się je jako *revelatio*, co rozumie się jako zdjęcie welonu. Termin teologiczny „objawienie” wydaje się zatem dobrym tłumaczeniem. M. Wojciechowski zauważa jednak, że w perspektywie autora i odbiorców raczej nie określa się tym wyrażeniem gatunku literackiego czy atmosfery. Takie znaczenie tego słowa, jakie zostało przyjęte w nauce i mowie, jest pochodne od

<sup>12</sup> TORRANCE, „Liturgy and Apocalypse”, 4.

<sup>13</sup> D. Kotecki szeroko przedstawia temat wymiaru liturgicznego Apokalipsy, omawiając jej język kulturowy, formuły liturgiczne (jak np. doksologie i hymny), w końcu obiekty i czynności kultyczne, KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 172–182; por. też POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 109.

<sup>14</sup> U. VANNI, *Apocalisse, libro della Rivelazione. Egesi biblico-teologica e implicazioni pastorali* (Testi e commenti; Bologna 2009) 29–30, 205–210; por. U. VANNI, *L'apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Rivista biblica / Supplementi alla Rivista biblica; Bologna 1988) 101–113.

<sup>15</sup> KOTECKI, „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, 15–16.

<sup>16</sup> J. CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp i komentarz. Cz. 1: Ap 1–3* (Opole 2018) 51.

<sup>17</sup> Wszelkie greckojęzyczne cytaty pochodzą z E. NESTLE ET AL., *Novum Testamentum graecum et polski [Novum Testamentum Graece, 28 (NA28)]* (Poznań 2017).

<sup>18</sup> Tłum. własne.

<sup>19</sup> J. STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (Prymasowska Seria Biblijna 42; Warszawa 2015) 87.

<sup>20</sup> J. KLINKOWSKI, *Refleksja nad Apokalipsą* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 24; Legnica 2005) 15.

pierwotnego znaczenia<sup>21</sup>. J. Czerski stwierdza, że zwrot ten wskazuje na dwa aspekty: z jednej strony ukazuje gatunek literacki, z drugiej strony wskazuje na właściwy dla tego gatunku obraz świata<sup>22</sup>.

Należy postawić pytanie o związek, jaki istnieje między Apokalipsą a apokaliptyką żydowską z tego okresu. Zanim zostanie podjęte powyższe zagadnienie, warto nadmienić, że tematowi apokaliptyki poświęcono liczne prace. Badania rozwijają się nieustannie od XIX w., począwszy od A. Hilgenfelda<sup>23</sup>. Wśród kolejnych naukowców należałoby wspomnieć o takich autorach jak H. Gunkel, R.H. Charles, E. Käsemann czy R. Bultmann. Natomiast w środowisku polskim problematyką tą zajął się szczególnie R. Rubinkiewicz<sup>24</sup>.

Zasadniczo trudno jest zdefiniować, czym jest apokaliptyka żydowska i wskazać charakterystyczne cechy tego gatunku literackiego. Dariusz Kotecki przywołuje następującą definicję zaproponowaną przez Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature's Genre Project działającej pod kierownictwem J. J. Collinsa: „Apokalipsa jest gatunkiem literatury objawieniowej, posiadającym ramy narracyjne, gdzie ludzkiemu odbiorcy przekazywane jest objawienie za pośrednictwem jakiegoś nadprzyrodzonego bytu, który odsłania przed nim transcendentną rzeczywistość, która jest zarówno czasowa (w takiej mierze, w jakiej dotyczy eschatologicznego zbawienia), jak i przestrzenna (tak dalece, jak opisuje inny, nadprzyrodzony świat)”<sup>25</sup>. Następnie podaje uzupełnienie tej definicji, jakie zaproponowała A. Yarbo Collins, rozszerzając ją o określenie funkcji apokaliptyki, którą jest „interpretowanie teraźniejszości w perspektywie nadprzyrodzonego świata oraz przyszłych wydarzeń, a także wpływanie na zrozumienie i postawę audytorium przy użyciu (przez odwoływanie się do) boskiego autorytetu”<sup>26</sup>. J. Kalinowski zauważa, że dla Żydów wszystkie wydarzenia historyczne były również wydarzeniami teologicznymi, tym samym określając krótko apokaliptykę jako: „bieżącą «publicystykę»

<sup>21</sup> M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica* (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament 20; Częstochowa 2012) 37–38.

<sup>22</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 51.

<sup>23</sup> A. HILGENFELD, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums, nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides* (Jena 1857).

<sup>24</sup> H. GUNKEL – H. ZIMMERN, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Job 12* (Göttingen 1895); R. H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life In Israel, in Judaism, and in Christianity or Hebrew, Jewish, and Christian eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon. Being the first Jowett lectures delivered in 1898–99* (Jowett lectures for 1898–99; London, LaVergne, TN 2010); E. KÄSEMANN, „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59/3 (1962) 257–284; R. BULTMANN, „Ist die Apokalyptik die Mutter der Christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann”, *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebzigsten [70.] Geburtstag am 10. Dezember 1964* (ed. W. ELFESTER – F. H. KETTLER; Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30; Berlin 1964) 64–69; R. RUBINKIEWICZ, „Apokalipsa Abrahama 1–6. Propozycja interpretacji symbolicznej”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 29/1 (1982) 79–95; por. też POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 44–48. Wójciech Popielewski szerzej opisuje rozwój badań nad apokaliptyką, wymieniając kolejnych autorów i ich dzieła.

<sup>25</sup> KOTECKI, „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, 25.

<sup>26</sup> KOTECKI, „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, 25. Autor szczegółowo omawia cechy wskazujące na przynależność Księgi Apokalipsy św. Jana do gatunku apokaliptyki. Podaje tam cechy, funkcje i idee, jakie kryją się za tym gatunkiem literackim.

interpretującą działanie Boże w historii<sup>27</sup>. J. Czernski wylicza natomiast kolejne cechy apokaliptyki żydowskiej: anonimowość (pseudonimowość) autorów, dualizm polegający na wyróżnieniu dwóch eonów, wizje i symbole będące najczęstszą formą przekazu apokaliptyki judaistycznej. Następnie zauważa, że apokaliptyka ma wiele wspólnych cech z apokaliptykami judaistycznymi, wysuwając wniosek, że „można ją zaliczyć do tego samego gatunku literackiego”, a zarazem stwierdzając zaraz, że „zdecydowanie się różni od innych pism apokaliptycznych”<sup>28</sup>.

M. Wojciechowski pośród licznych cech apokaliptyki wymienia: przekazywanie objawień przez pośredników (często aniołów), wizje zawierające elementy symboliczne, alegoryczne, a nawet surrealistyczne, ukierunkowanie historiozoficzne, to znaczy wyjaśniające czasy dawniejsze, obecne, a nade wszystko przyszłe, dualistyczna (pod względem kosmicznym, jak i moralnym) interpretacja czasu, anonimowość lub pseudonimowość autorów. Omawiając formę, zaznacza, że „występują epifanie, mowy i dialogi (...), wizjom towarzyszy komentarz, wizjoner podróżuje do innego świata; mowa o księgach niebiańskich”, na poziomie treści zaś omawiana jest problematyka protologiczna i kosmogoniczna, tzw. vaticinium ex eventu (tzw. prorocтва po fakcie), prześladowania, los narodu żydowskiego etc. Apokalipsa mimo niektórych cech wspólnych zachowuje jednak swoją odmienność od współczesnych jej apokalips<sup>29</sup>.

A. Weiser wymienia natomiast cechy, jakie odróżniają Objawienie św. Jana od innych pism apokaliptycznych tamtej epoki. Na pierwszym miejscu wskazuje na pseudonimie. Autor Apokalipsy bowiem nie ukrywa się za postacią z przeszłości, jak czynią twórcy pism apokaliptyki żydowskiej, ale przedstawia się po imieniu jako Jan, określając siebie jako: „brata i współuczestnika w ucisku i królestwie, i wytrwaniu w Jezusie” (zob. 1,9). Kolejną różnicą jest jawność treści Apokalipsy, która ma być odczytana w trakcie zgromadzenia (por. 1,3) i nie ma być zapieczętowana (por. 22,10); inne teksty apokaliptyczne miały charakter pism przeznaczonych dla wąskiego kręgu wtajemniczonych. Z tego publicznego charakteru pisma wynika trzecia różnica, mająca charakter formalny, a jest nią forma epistolarna, której nie znają pozachrześcijańskie pisma apokaliptyczne. A. Weiser dochodzi do wniosku, że „ostatnia księga Biblii jest mniej apokalipsą, a bardziej pismem prorockim”<sup>30</sup>. Analiza różnic, jakie zachodzą między Apokalipsą a innymi pismami apokaliptycznymi, a także wzięcie pod uwagę licznych odwoływań do starotestamentalnych tekstów prorockich, może prowadzić do wniosku, że jest to księga należąca do gatunku profetycznego<sup>31</sup>. Sam autor Apokalipsy we wstępie i zakończeniu określa treść księgi

<sup>27</sup> KLINKOWSKI, *Refleksja nad Apokalipsą*, 16.

<sup>28</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 50–51.

<sup>29</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 60–62.

<sup>30</sup> A. WEISER, *Teologia Nowego Testamentu. Cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy św. Jana i Apokalipsa św. Jana* (Myśl Teologiczna 68; Kraków 2011) 250.

<sup>31</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 54.

jako „słowa proroctwa” (zob. 1,3; 22,7.10.18.19), a anioł określa go mianem „brata proroków” (zob. 22,9)<sup>32</sup>.

Termin *προφήτης* („prorok”) pochodzi od wyrazu złożonego z *πρό* („przedem”, „wcześniej”) i *φημί* („wyjawić swe myśli”, „ogłosić”, „powiedzieć”), a oznacza interpretatora wyroczeni lub rzeczy zakrytych, a także osobę działającą pod wpływem Ducha Świętego a ogłaszającą to, co poznała pod wpływem natchnienia. Dotyczy to szczególnie pouczeń Boga i Jego opinii, rzadziej wydarzeń mających nadejść, a jeśli już, to przede wszystkim odnośnie do tego, co jest związane ze sprawami Bożymi, Królestwem Niebieskim, a także zbawieniem człowieka<sup>33</sup>.

Jak podaje J. Czernski, zadaniem starotestamentalnych proroków było głosić wolę Boga, zapowiadać kary za brak posłuszeństwa Bogu oraz podtrzymywać wiarę i mesjańskie nadzieje<sup>34</sup>. Św. Jan pisze Apokalipsę jako dziedzic proroków starotestamentalnych, a jednocześnie jako prorok Nowego Testamentu<sup>35</sup>.

Z profetyzmem dzieło św. Jana łączą następujące cechy: (1) autor występuje jawnie, podając własne imię; (2) jest świadomy powołania go przez Boga (zob. 1,9-11); (3) ma świadomość kontynuowania działalności wielkich proroków Starego Testamentu i przynależności do proroków Kościoła ze wszystkimi tego konsekwencjami, jakimi są prześladowania i męczeństwo (zob. 11,18; 16,6; 18,20.24); (4) w swoim przesłaniu nie dotyka rzeczywistości wyłącznie eschatologicznej, ale również obejmuje dzieje mu współczesne; (5) posługuje się nie tylko wizjami (ten środek objawienia w apokalipcyce jest wyłączny), ale również parenezą, będącą pocieszeniem i napomnieniem; (6) korzystając z dziedzictwa proroków, powraca, jak oni, do tego samego tematu, jednocześnie posługując się nowymi obrazami<sup>36</sup>.

Jak zauważa D. Kotecki: „Wydaje się, że użycie terminu «apokalipsa» w 1,1 oraz «proroctwo» w 1,3 sugeruje, że dla autora terminy te są wymienne. Apokalipsa jest interpretowana w znaczeniu proroctwa, nie w wąskim sensie przewidywania przeszłości (nota bene jest to niewłaściwe zrozumienie proroctwa biblijnego, którego jedynie jedną z części składowych mogło być przewidywanie przyszłości), ale w szerszym sensie objawienia od Boga dotyczącego przeszłości, teraźniejszości i przyszłych wydarzeń w świetle Jego słowa”<sup>37</sup>.

P. Vassiliadis twierdzi, że ostatnia księga Nowego Testamentu jest księgą proroczą – oczywiście z pewnymi elementami apokaliptycznymi – a nie apokaliptyczną, co więcej – jego zdaniem – gdyby przyjąć proroczy charakter Apokalipsy, pomogłoby to lepiej zrozumieć sposób postrzegania liturgii przez autora. Spośród różnych typowych

<sup>32</sup> WEISER, *Teologia Nowego Testamentu*, 250.

<sup>33</sup> STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga*, 646, 666, 808.

<sup>34</sup> CZERNSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 35.

<sup>35</sup> A. JANKOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 12; Poznań 1959) 74.

<sup>36</sup> JANKOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 75-77.

<sup>37</sup> KOTECKI, „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, 23.



wyrażeń i terminów ST autor Apokalipsy, idąc głównie za Hbr i 1 P, wybrał terminologię kultu i prorocstwa<sup>38</sup>.

W kontekście roli prorocstwa w Apokalipsie warto przyrzeć się pojawiającemu się terminowi Ἀποκάλυψις w jego związku z działaniem liturgicznym<sup>39</sup>. Na głęboki związek między prorocstwem a liturgią zwraca uwagę L. Thompson, który stwierdza, że morfologicznie Apokalipsa wykorzystuje dwa rodzaje wizji: „dramatyczne narracje” (*dramatic narratives*) i „niebiańskie liturgie” (*heavenly liturgies*). Autor zauważa, że eschatologiczne dramy zostały umiejscowione w scenerii kultu. Kult służy jako kontekst i otoczenie. Narracje opisujące nadchodzący dramat eschatologiczny umieszczone zostały w oprawie kultu. Autor usiłuje to wykazać poprzez analizę struktury Księgi, twierdząc, że przed każdą dramatyczną narracją mamy do czynienia z wizją liturgii niebieskiej. Wyjątek stanowi sekcja szósta (Ap 17,1–19,10), która nie jest poprzedzona opisem kultu – w przypadku tej wizji jest on na jej końcu. L. Thompson również twierdzi, że Księga ma charakter prorocki. *Dramatic narratives* byłyby zatem prorocstwem, które w swojej istocie jest skierowane ku przyszłości, a jednocześnie jest zakorzenione w teraźniejszości. Jego zdaniem istotą prorocstwa jest objawienie Bożego planu zbawienia; jest ono zorientowane na przyszłość, ale jednocześnie rzutuje na teraźniejszość wspólnoty. L. Thompson wykazuje, że dar prorocstwa w Nowym Testamencie jest mocno związany z działaniem liturgicznym. Przypomina, że św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian w rozdziałach 12–14 szeroko omówił temat daru prorocstwa otrzymywanego w czasie liturgii Kościoła. Św. Paweł mówi o darze objawiania (gr. ἀποκάλυψις) rzeczy skrytych, jaki otrzymują niektórzy Koryntianie w czasie wspólnych zebrań: „Cóż więc pozostaje, bracia? Kiedy się razem zbieracie, ma każdy z was już to dar śpiewania hymnów, już to łaskę nauczania albo objawiania (gr. ἀποκάλυψις ἔχει) rzeczy skrytych, lub dar języków, albo wyjaśniania: wszystko niech służy zbudowaniu”<sup>40</sup> (1 Kor 14,26). Na tej podstawie L. Thompson twierdzi, że Jan analogicznie otrzymuje objawienie (gr. ἀποκάλυψις) w godzinie sprawowania liturgii w Dzień Pański; ale dlatego, że sam nie może być obecny w swojej wspólnotie, aby przekazać jej to objawienie, pisze Apokalipsę. Ma ona być odczytana Kościołowi w świętym czasie, gdyż czas kultu jest czasem właściwym dla otrzymywania wizji (prorocstwa) i czytania go innym. Autor Apokalipsy użył formy liturgicznej, aby spełniała funkcję prorocstwa. Innymi słowy, liturgia przynosi to, co ma nadejść, w obecne życie Kościoła. Kult jest miejscem dla urzeczywistnienia eschatologii. Boże zbawienie, które objawi się w czasach ostatecznych, jest proroczno realizowane w czasie działania liturgicznego<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> P. VASSILIADIS, „Apocalypse and Liturgy”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 41/2–3 (1997) 95–112, 101.

<sup>39</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 173; autor zapisuje: „Niewykluczone, że autor nazywa swoje dzieło apokalipsą i prorocstwem, zakładając liturgiczne tło tych wyrażeń. Nie chodzi przy tym o gatunki literackie, ale o treść apokalipsy i prorocstwa”.

<sup>40</sup> Za BT V.

<sup>41</sup> THOMPSON, „Cult and Eschatology”, 342–350; por. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 173.

Nieco inaczej patrzy na związek Janowego ἀποκάλυψις z liturgią Ch. Giblin, który stwierdza, że długość objawienia w typie, do którego odnosi się św. Paweł, nie jest logicznie podobna do Księgi Objawienia, gdyż potrzeba by całych dni do pełnej lektury. Niemniej jednak – jego zdaniem – Apokalipsa św. Jana zdaje się mocno rozwiniętą instrumentalizacją tego typu formy literackiej, do której odwołuje się św. Paweł, a także wydaje się znajdować najwłaściwsze miejsce jako przekaz liturgiczny, w którym prorok jest rzecznikiem Boga<sup>42</sup>.

W końcu warto zwrócić uwagę na epistolarny charakter Apokalipsy św. Jana. Na pewne cechy listu starożytnego wskazują ramy dzieła: po prologu (1,1-3) następuje wstęp (1,4-6), na zakończenie księgi zaś odnajdziemy pozdrowienie końcowe (22,6-21). Tak pozdrowienie początkowe, jak i końcowe podobne są w swej formie do tych, które znajdujemy w listach św. Pawła, choć mające swoją specyfikę<sup>43</sup>. Jednym z elementów specyficznych dla wstępu jest zawarte w nim błogosławieństwo: „Błogosławiony, który odczytuje, i którzy słuchają słów Proroctwa, a strzegą tego, co w nim napisane, bo chwila jest bliska” (1,3). Błogosławieństwo to jasno wskazuje na liturgiczny charakter Księgi, gdyż Jan odróżnia lektora od słuchacza. Księga ta ma zostać odczytana publicznie, w zgromadzeniu liturgicznym<sup>44</sup>. Co ciekawe, istnieją pewne związki między elementami prorockimi a epistolarnymi; można to dostrzec już w Starym Testamencie. Listy miały być przedłużeniem działalności proroka i zastępowały jego osobę<sup>45</sup>. Taka forma mogła ułatwić zastosowanie dzieła w czasie liturgii<sup>46</sup>. Zdaniem U. Vanniego w pozdrowieniu wstępnym i końcowym możemy mieć do czynienia z dialogiem liturgicznym<sup>47</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że Apokalipsa nie przynależy tylko do jednego gatunku literackiego, gdyż w jej elementach można odnaleźć również cechy odpowiadające gatunkowi proroctwa lub też wskazujące na przynależność do literatury epistolarnej<sup>48</sup>. Co więcej, powyższe formy są mocno związane z działaniem liturgicznym Kościoła.

## 1.2. Kościół w Azji Mniejszej wobec sytuacji polityczno-religijnej Imperium Romanum w I w. po Chr.

Wspólnota, która słucha słów Apokalipsy, jest mocno osadzona w świecie, a tym samym jest narażona na zagrożenia z zewnątrz i z wewnątrz. Chcąc wnikać w przesłanie Apokalipsy, należy poznać również kontekst historyczny jej powstania<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> C. H. GIBLIN – L. ARNABOLDI, *Apocalisse* (Collana Lettura Pastorale della Bibbia 26; Bologna 1993) 30–31.

<sup>43</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 55.

<sup>44</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 177.

<sup>45</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 55.

<sup>46</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 174.

<sup>47</sup> VANNI, *Apocalisse, libro della Rivelazione*, 205–210; VANNI, *L'apocalisse. Ermeneutica*, 101–113.

<sup>48</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 62.

<sup>49</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 51.

### 1.2.1. Autor

Hagiograf sam siebie nazywa imieniem Jan, a widzenie otrzymał w Dzień Pański na wyspie Patmos, na której przebywa ze względu na słowo Boże i świadectwo Jezusa Chrystusa (zob. Ap 1,9). Wyrażenie to nie wskazuje jednoznacznie, że Jan był tam zesłany w wyniku prześladowań, chociaż pewne jest, że w pewnym momencie swojego życia doświadczył ich, na co wskazuje wyrażenie użyte w Ap 1,9: „współuczestnik w ucisku i królestwie i wytrwaniu w Jezusie”<sup>50</sup>.

M. Wojciechowski sugeruje, że Jan mógł tam przybyć w roli misjonarza i wędrownego proroka celem głoszenia słowa Bożego i świadczenia o Jezusie<sup>51</sup>.

J. Czernski w swoim komentarzu pisze, że autor „był prawdopodobnie wędrownym prorokiem, pochodzącym ze środowiska judeochrześcijańskiego”<sup>52</sup>.

Sam Jan uważa się za sługę Boga i Jezusa Chrystusa. Treść, jaką ma przekazać Jan, to proroctwo (por. Ap 1,3), dzięki czemu możemy uznać autora z proroka<sup>53</sup>. Ponadto był czytany w Starym Testamencie, do którego bardzo często się odwołuje. Prawdopodobnie znał także apokaliptykę żydowską z tego okresu, jak również kulturę hellenistyczną wraz z jej mitologią<sup>54</sup>.

Tradycja pochodząca z połowy II w. wiązała autora Apokalipsy z Janem Apostołem. Pogląd taki reprezentuje m.in.: Justyn w Dialogu z Żydem Tryfonem (151–165)<sup>55</sup>, Kanon Muratoriego (155–200), *Prologus Antiquor* (160–180), Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses* (180–199), Klemens Aleksandryjski w swojej homilii *Quis dives salvetur* (ok. 200), Hipolit Rzymski w *De Antichristo* (ok. 200), Tertulian w *Adversus Marcionem* (207–211) i Orygenes w Komentarzu do Jana (228 lub po 238) i komentarzu do perykopy Mt 20,20–24. Za tą tradycją opowiedzieli się również św. Atanazy i św. Augustyn i od ich czasów w Kościele rzymskim autorstwo apostoelskie było zgodnie przyjmowane. Obiekcje do utożsamienia Hagiografa z Apostołem zaczęły rodzić się od czasów Marcjona (II w.), który odrzucił Apokalipsę. Wątpliwości mieli również Dionizy Wielki († 265) i Euzebiusz z Cezarei († 340), który w swojej Historii Kościelnej odwołuje się do Papiasza mówiącego o dwóch Janach<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych* (Gniezno 1996) 133.

<sup>51</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 55.

<sup>52</sup> CZERNSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 74.

<sup>53</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 133.

<sup>54</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 45–48.

<sup>55</sup> D. BUDZANOWSKA-WEGLENDA – W. LINKE (ed.), *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz. Praca zbiorowa* (Florilegium Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina 1; Warszawa 2011) 7–8; J. Naumowicz zauważa, że „najwcześniejsza tradycja niemal jednomyślnie twierdzi, że Apokalipsa pochodzi z czasów apostoelskich a jej autorem jest Jan Ewangelista”. Wymienia przy tym dwa istotne dokumenty: *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika i *Odparcie i zdemaskowanie fałszywej gnozy* Ireneusza z Lyonu. Ten pierwszy zapisuje: „Był u nas pewien człowiek o imieniu Jan, jeden z Apostołów Chrystusa, który prorokował o otrzymanym przez siebie Objawieniu”, Św. JUSTYN MĘCZENNIK, *Apologia: dialog z Żydem Tryfonem* (Pisma Ojców Kościoła 4; Poznań 1926) 81, 4.

<sup>56</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 135–137.

### 1.2.2. Ramy czasowe

Jak zauważa M. Wojciechowski, kwestia ram czasowych nie wydaje się pierwszorzędna, gdyż nie wpływa zbyt mocno na jej interpretację teologiczną. Jego zdaniem Księga ta nie mogła powstać wcześniej niż w ok. 70 r. po Chr. ani później niż ok. 100 r. po Chr., z preferencją dla lat dziewięćdziesiątych<sup>57</sup>. Stanisław Gądecki w swoim Wstępie opowiada się za latami 90–95 po Chr.<sup>58</sup>; według Janusza Czerskiego na takie ramy czasowe wskazuje większość egzegetów<sup>59</sup>. W dacie Księgi można wyróżnić dwie starożytne tradycje<sup>60</sup>. Ta wywodząca się od św. Ireneusza podaje, że Apokalipsa powstała za czasów cesarza Domicjana<sup>61</sup>, który panował w latach 81–96 po Chr. Druga tradycja mówi o czasach Nerona (lata 54–68 po Chr.), a nawet Klaudiusza (51–54 r.), a wzmiankę o tym znajdujemy w *Acta Johannis* (połowa II w. po Chr.) i Kanonie Muratoriego, a także u Tertuliana († 202)<sup>62</sup>.

### 1.2.3. Tło historyczne

Apokalipsa została napisana dla chrześcijan mieszkających na terenie Azji Mniejszej, zgromadzonych we wspólnotach Efezu, Smyrny, Pergamonu, Tiatyry, Sardes, Filadelfii i Laodycei. Miasta te znajdowały się na terenie Imperium Rzymskiego od 133 r. przed Chr., gdzie cztery lata później – tj. w 129 r. przed Chr. – Rzym zorganizował prowincję o nazwie Azja Prokonsularna, na której czele stał prokonsul rezydujący w Efezie<sup>63</sup>. Od czasów panowania Oktawiana Augusta miasta prowincji – mając pewną autonomię od Cesarstwa – cieszyły się pokojem, co sprzyjało ich rozwojowi tak gospodarczemu, jak i kulturalnemu. W tym czasie zauważa się demoralizację społeczeństwa Imperium, na którą miały zapewne wpływ orgiastyczne kultury pogańskie, które zostały opisane przez Arystydesa w Opowieściach malezyjskich (ok. 100 r. przed Chr.). Zjawisko to związane jest z coraz silniejszym synkretyzmem religijnym. Łączenie elementów różnych religii w Azji Prokonsularnej było silne w związku z jej lokalizacją na skrzyżowaniu dróg łączących Azję z Europą<sup>64</sup>. Należało się to na coraz mocniejszą deifikację władców rzymskich.

Kult jednostki na omawianych terenach znalazł dobre podłoże do rozwoju i prawdopodobnie miał na wschodzie większe znaczenie niż w zachodniej części imperium,

<sup>57</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 52–55.

<sup>58</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 132.

<sup>59</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 77.

<sup>60</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 130.

<sup>61</sup> IRENEUSZ z LYONU, „*Adversus haereses*”, *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktorin, Hieronim, Tykoniusz. Praca zbiorowa* (ed. D. BUDZANOWSKA-WEGLENDĄ – W. LINKE; Florilegium Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina 1; Warszawa 2011) 5, 30, 3: „przecież oglądał je (chodzi o objawienie Jana – przyp. R. G.) nie tak dawno temu, prawie za naszej pamięci, pod koniec panowania Domicjana”.

<sup>62</sup> Autor przytacza też hipotezę Boismarda, według którego Apokalipsa powstała w kilku częściach: Apokalipsa II (czas Nerona), Apokalipsa I (czas Domicjana); te dwa dzieła połączono w jedno, a na końcu dodano Listy do Siedmiu Kościołów, GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 128.

<sup>63</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 79.

<sup>64</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 139.

gdyż tam – jak zaznacza D. Kotecki – „czczono nie tyle fizyczną osobę cesarza, ile jego geniusz”<sup>65</sup>. Już w epoce hellenistycznej i wypływającej z niej kulturze ubóstwiano władców i bohaterów, w których działała „boska” moc. W czasach Aleksandra Wielkiego kult wodza był wykorzystywany celem zachowania jedności jego wielokulturowego państwa. Podobną politykę prowadził na terenie starożytnej Syrii król Antioch IV Epifanes (175–163 r. przed Chr.), co było jedną z przyczyn wybuchu powstania Machabeuszy na terenach podlegającej mu Palestyny<sup>66</sup>. Cześć oddawana boskim przymiotom działającym we władcach z dynastii Attalidów została przeniesiona na uwielbienie wobec rzymskiego geniusza. Kult władzy był wyrazem wdzięczności i lojalności wobec panujących<sup>67</sup>.

Samo uwielbienie rzymskich imperatorów sięga czasów Juliusza Cezara. W 46. r. przed Chr., po jego zwycięstwie pod Pharsalus, zaczęto ustawiać mu statuy w świątyniach obok posągów innych bogów. 1 stycznia 42 r. p.n.e., po jego śmierci, senat oficjalnie uznał go za boga. Oktawian, jego następca i adoptowany syn, pierwszy cesarz Rzymu, zaczął tytułować się jako Caesar Divi Filius. Było to popularne zwłaszcza w Bitynii, a głównymi ośrodkami kultu stały się Pergamon i Nikomedia<sup>68</sup>. Pergamon dostał pozwolenie na wybudowanie świątyni Augusta w 29. r. p.n.e.<sup>69</sup> Tam to rokrocznie zbierał się związek miast Azji (*koinon Asiae*) na uroczystościach ku czci Augusta i Romy. Życie polityczne i religijne były ze sobą ściśle zjednoczone. W czasie wyżej wspomnianych obchodów spośród miejscowej arystokracji wybierano na okres jednego roku Najwyższego Kapłana kultu cesarskiego, który był przewodniczącym związku prowincji. Co roku organizowano również igrzyska ku czci cesarza, za co byli odpowiedzialni specjaliści urzędnicy – *gymnasiarchos* i *agonothetes*, natomiast *kolegium hymnodoi* przygotowywało *dies imperii*, czyli obchody w rocznicę wstąpienia na tron Augusta. Za czasów Tyberiusza przedstawiciele jedenastu miast Azji ubiegali się w Rzymie o możliwość wybudowania świątyni cesarzowi. Przywilej ten uzyskała Smyrna, potem również Efez, Milet i Sardes. Sam Tyberiusz, zdaniem ówczesnego historyka Swetoniusza, był przeciwny oddawania sobie boskich honorów. Kaligula zabiegał o swoją deifikację za życia, jednak nigdy nie został uznany za boga przez senat. Klaudiusz był powściągliwy w ubóstwianiu siebie, chociaż liczne prowincje uwielbiały go i chciały ogłosić go bogiem<sup>70</sup>. Natomiast Neron nie został ogłoszony bogiem przez senat, chociaż na monetach tak się przedstawia. Wespazjan zaś odmawiał przyjmowania boskiej czci, jednak jego syn i następca, Tytus, wybudował mu świątynię<sup>71</sup>. Od Wespazjana kult cesarza nie łączył się z kultem Romy<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 39.

<sup>66</sup> T. SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2; Kielce 2012) 82.

<sup>67</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 140.

<sup>68</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 82.

<sup>69</sup> W czasie wykopalisk prowadzonych w Pergamonie znaleziono głowy podobizn Trajana i Hadriana; należały one do figur mogących mieć 5 m wysokości, por. S. VOORWINDE, „Worship. The Key to the Book of Revelation?”, *Vox Reformata* 63 (1998) 4–35, 14–15.

<sup>70</sup> VOORWINDE, „Worship. The Key to the Book of Revelation?”, 7.

<sup>71</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 83.

<sup>72</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 142.

Cesarz Domicjan nigdy nie ubiegał się o kult<sup>73</sup> i nie wprowadził oficjalnego prześladowania przeciwników ubóstwiania cesarza. Jednak w jego czasach uwielbienie władcy było bardzo popularne wśród ludności zwłaszcza Azji. Mogły wynikać stąd prześladowania, które jednak nie miały oficjalnego charakteru, lecz były raczej niezorganizowane<sup>74</sup>. Kult cesarski był potężny i wszechobecny w miastach Azji Mniejszej. Architektura, rzeźba i działalność kultowa wraz z mniej drastycznymi środkami, takimi jak inskrypcje i monety, doprowadziły do umieszczenia ideologii i kultu w najbardziej znanych obszarach życia obywatelskiego<sup>75</sup>.

Z czasów cesarza Trajana pochodzi list Pliniusza Młodszeo skierowany do imperatora z zapytaniem, jak należy postępować wobec chrześcijan. Pisze on:

Dotychczas w stosunku do tych, których przyprowadzono do mnie oskarżonych o to, jakoby byli chrześcijanami, stosowałem taki sposób postępowania: pytałem ich samych, czy są chrześcijanami; kiedy przyznali się, pytałem ich po raz drugi i po raz trzeci grożąc karą śmierci. Trwających uparcie przy swoim, kazałem odprowadzać [na śmierć]. Nie miałem bowiem wątpliwości, cokolwiek by wyznali, że z pewnością należy ukarać upór i niedającą się zmienić krnąbrność. (...) Uważałem, że należy uwolnić tych, którzy twierdzili, iż nie są ani nie byli chrześcijanami, skoro ze mną wzywali bogów i przed twoim posągiem, który w tym celu kazałem przynieść wraz z wizerunkami bóstw, składali ofiary z kadzidła i wina, i, co więcej, złożyli Chrystusowi, do czego podobno nic nie jest w stanie zmusić prawdziwych chrześcijan. (...) Zapewniali zaś, że największą ich winą czy też błędem było to, że mieli zwyczaj w określonym dniu o świcie zbierać się i śpiewać na przemian pieśni ku czci Chrystusa jako Boga, i że związali się przysięgą dotyczącą nie jakichś występków, lecz że nie będą popełniać kradzieży, rozbojów, cudzołóstwa, że nie będą składać fałszywej przysięgi ani zapierać się wobec żądających zwrotu powierzonej im własności. Po tych obrzędach zazwyczaj rozchodzili się i znowu zbierali się, aby spożyć wspólny i niewinny posiłek; zaprzestali tego natychmiast po wydaniu przeze mnie edyktu, w którym – zgodnie z twoim zaleceniem – zabroniłem wszelkich tajnych zrzeseń. Po tych oświadczeniach uważałem za rzecz konieczną wymusić przy pomocy tortur zeznania, ile jest w tym prawdy, od dwóch niewolnic, które nazywały siebie usługującymi. Nie znalazłem nic innego jak tylko niegodziwy i nieumiarkowany przesąd<sup>76</sup>.

Nie tylko życie polityczne, ale również gospodarcze było mocno związane z kultem władcy, związki handlowe brały często za swojego patrona cesarza albo któregoś z człon-

<sup>73</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 38, zauważa, że „wszystkie negatywne opinie na temat Domicjana pochodzą od historyków będących pod wpływem Tarajana (Swetoniusz, Tacyt, Dio Kasjusz)”; dalej pisze, że historycy pozytywnie nastawieni do tego imperatora „przedstawili go pozytywnie, a nawet zaprzeczali, jakoby żądał, by tytułowano go *dominus et deus noster*”.

<sup>74</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 83.

<sup>75</sup> D. A. DE SILVA, „The «Image of the Beast» and the Christians in Asia Minor. Escalation of sectarian tension in Revelation 13”, *Trinity Journal* 12/2 (1991) 185–208, 196.

<sup>76</sup> PLINIUSZ MŁODSZY, „List Pliniusza Młodszeo do cesarza Trajana”, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (ed. M. STAROWIEYSKI; Biblioteka Ojców Kościoła 10; Sandomierz – Kraków 2019) 361–363.

ków ubóstwianej rodziny i uczestniczyły w obchodach ku ich czci. Często w czasie tych rytuałów spożywano mięso pochodzące z ofiar.

Życie miejscowej ludności było więc przeniknięte kultem cesarzy. Musieli zetknąć się z tym również chrześcijanie, co rodziło liczne dylematy. Do 70 r. po Chr. chrześcijanie mogli się cieszyć żydowskim przywilejem, który zwalniał ich z kultu pogańskiego. Jednak po ostatecznym rozłączeniu Synagogi i Kościoła, od wyznawców Chrystusa zaczęto wymagać, aby, podobnie jak poganie, uczestniczyli w uroczystościach oddających cześć imperatorowi. Czy jednak godziło się, aby wołać na cześć ziemskiego władcy słowami, jakimi zwracano się do Pana Jezusa Chrystusa, a mianowicie *kyrios, soter czy dominus ac deus noster*? Z drugiej jednak strony chrześcijanie pracujący w korporacjach, mających za patronów cesarzy i ich krewnych, odmawiając uczestnictwa w ich kulcie, narażali się na utratę zarobku zapewniającego życiowe utrzymanie. Chrześcijanie, którzy odmawiali oddawania boskiej czci ziemskiemu władcy, mogli zostać uznani za buntowników i wicherzycieli niszczących porządek życia Imperium. Było to przyczyną licznych konfliktów między wyznawcami Chrystusa a wyznawcami cesarza, co skutkowało dyskryminacją chrześcijan, a nawet pewnymi przypadkami męczeństwa<sup>77</sup>. Ciężko jednak mówić, aby w czasie powstawania Apokalipsy miały mieć miejsce prześladowania na wielką skalę; zdaniem Dariusza Koteckiego w Księdze dochodzi do głosu nie tyle konflikt między kultem chrześcijańskim a imperialnym, ile konflikt Kościoła z całym systemem, który jest całkowicie idolatryczny. Przejawia się to m.in. poprzez kult władcy, ale również liczne przejawy konsumpcjonizmu, co więcej, zamknięcie się na wymiar transcendentny życia, egoizm. Koegzystencja Kościoła i tej światowości będzie prowadziła do wzrostu napięcia i może skutkować totalną opozycją między tymi światopoglądami, co sprawia, że bycie chrześcijaninem staje się czymś heroicznym, a także niesie ze sobą potencjalne męczeństwo<sup>78</sup>.

Oprócz problemów zewnętrznych chrześcijanie musieli zmierzyć się z trudnościami wewnętrznymi, jakimi była herezja nikolaitów. O działalności tej sekty dowiadujemy się z listów skierowanych do Kościołów w Pergamonie (2,12-17) i Tiatyrze (2,18-29). W Liście do wspólnoty w Pergamonie czytamy, że wspólnota przyjęła do siebie takich, którzy „trzymają się nauki Balaama, który pouczył Balaka, jak podsunąć synom Izraela sposobność do grzechu przez spożycie ofiar składanych bożkom i uprawianie rozpusty” (Ap 2,14). Natomiast w Liście do Tiatyry Jan zarzuca, że „pozwała działać niewieście, która nazywa siebie prorokinią, a naucza i zwodzi moje sługi, by uprawiali rozpustę i spożywali ofiary składane bożkom” (Ap 2,20).

Według Gądeckiego „sekte nikolaitów wywodziła się spośród Żydów, jej przedstawiciele działali jako nauczyciele pierwotnych gmin i zewnętrzną działalnością nie różnili się od apostołów, oraz że przywódca nikolaitów mieszkał w Pergamonie, gdzie miał nadzwyczaj silne wpływy, doprowadzając do prześladowania i śmierci tych, którzy

<sup>77</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 85–86.

<sup>78</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 102–105.

trwali w prawowiernej nauce<sup>79</sup>. Zresztą przywódca nikolaitów został nazwany „szatanem” (por. Ap 2,13)<sup>80</sup>. Informacje o sekcie są zatem bardzo skąpe. Nieco światła na to zagadnienie mogą rzucić fragmenty Listu Judy i Drugiego Listu św. Piotra. Wśród błędów tej grupy wymienia się tam m.in.: odrzucanie „Panowań” i wypowiedanie bluźnierstw wobec „Chwał” (por. Jud 8; 2 P 2,10); są to „fałszywi nauczyciele, którzy poszli drogą Balaama” (por. 2 P 2,1), oddają się pożądliwości ciała, „obiecują wolność, podczas gdy sami są niewolnikami zepsucia” (2 P 2,19), odrzucają wiarę w przyjście Pana (2 P 3,3). Według A. Jankowskiego „sekta ta o bliżej nieustalonym pochodzeniu hołdowała dążnościom gnostyckim i libertyńskim, zacierając różnice między obyczajem chrześcijańskim a pogańskim”; dalej zaznacza, że nikolaici brali udział w ucztach z zertw ofiarnych, odbywających się na terenie pogańskich świątyń, co nieraz mogło wiązać się z udziałem w nierzędzie sakralnym<sup>81</sup>. J. Danielou w *Historii Kościoła* za cechę charakterystyczną podaje „odrzucenie przepisów noachickich, co musiało gorszyć judeochrześcijan”. Dalej stawia hipotezę odrzucenia przez nich Boga Stworzenia, Boga Starego Testamentu. Zaznacza, że dla ówczesnych Żydów Balaam był przodkiem magów i ojcem dualizmu. Ponadto uważa, że głosili moralny libertynizm, a w końcu nie popiera tezy Ireneusza (Adv. Haer. I, 26, 3), jakoby sekta ta miała wywodzić się od diakona Mikołaja, jednego z pierwszych siedmiu diakonów<sup>82</sup>. Pewną trudność sprawiają teksty mówiące o rozpuszczeniu nikolaitów. Pozostaje kwestią otwartą to, czy należy stwierdzenie to rozumieć dosłownie, co oznaczałoby, że dochodziło tam do występków na wzór misteriów eleuzyjskich, czy też w przenośni – rozpusta oznaczałaby oddawanie czci obcym bóstwom. Przenośnia ta jest często stosowana na kartach Starego Testamentu. W końcu J. Czerski zaznacza, że geneza sekty nikolaitów nie jest znana, przy czym odrzuca hipotezę głoszącą pochodzenie jej od diakona Mikołaja. Według niego byli to prawdopodobnie wędrowni misjonarze podający się za proroków, jednak niemający charyzmatu prorockiego ani apostołskiego. Przytacza też pogląd tradycji patrystycznej, która mówi, że nikolaici próbowali przeciwstawić się podstawowym zasadom nauki i moralności chrześcijańskiej oraz odrzucali dekrety soboru jerozolimskiego. Podstawowym założeniem sekty była próba pogodzenia chrześcijaństwa z kultem rzymskich bogów i cesarza. Z punktu widzenia Rzymian było to do pogodzenia, gdyż kult imperatora nie wymagał rezygnacji z własnej religii. „Nauka Balaama”, o której mówi się w Apokalipsie, jest według niego kultem pogańskim połączonym z praktykami rozpusty, gdyż starotestamentalny „Balaam nauczał jak uwodzić”. Jak zauważa: „Udział w ucztach sakralnych, na których spożywano mięso ofiarowane bożkom, mógł prowadzić do bałwochwalstwa, czyli «rozpusty» w przenośnym znaczeniu. W świecie pogańskim

<sup>79</sup> GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 143.

<sup>80</sup> Motyw szatana, obecny w Listach do Pergamonu i Tiatyry, może wiązać się z kultem imperialnym. Zob. SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 87, przyp. 255.

<sup>81</sup> M. PETER – M. WOLNIEWICZ (ed.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Poznań 1975) 3: Nowy Testament, 622.

<sup>82</sup> J. DANIELOU – H. I. MARROU, *Historia Kościoła* (Warszawa 1986) 1: Od początków do roku 600, 62; według autorów imię Mikołaj (Nikolai) jest tłumaczeniem imienia Balaam.



dochodziło jednak także do rozpusty w dosłownym znaczeniu<sup>83</sup>. D. Kotecki zauważa, że sposób myślenia światowego, który przedstawiają sekta nikolaitów i prorokini Jezebel, przeniknął do wspólnoty Kościoła, stając się zagrożeniem dla jego jedności i tożsamości, oraz stanowił większe zagrożenie niż sporadyczne akty działań antychrześcijańskich. Jako przykład podaje Kościół w Laodycei, który szczylił się ze swego bogactwa, co przypomina postawę Wielkiej Nierządnicy (18,7)<sup>84</sup>. Wśród innych problemów wspólnoty chrześcijańskiej wymienia się konflikt ze wspólnotą żydowską<sup>85</sup>.

Chrześcijanie u schyłku I w. mieli trudną sytuację. Z jednej strony boski kult imperatora, który kłócił się z kultem Boga, połączony z dyskryminacją chrześcijan, a z drugiej konflikty wewnątrz wspólnoty wierzących. Kościół Apokalipsy mierzy się zatem ze światem zamkniętym na Boga, czy wręcz wykluczającym Boga, który nie jest tylko zagrożeniem przychodzącym z zewnątrz, ale również wewnętrznym, którego światopogląd przenika w postawę wierzących.

### 1.3. Liturgia jako źródło Apokalipsy

Jak zaznacza J. Czernski, Jan – niezależnie od doznanych wizji – korzystał ze źródeł, jakimi były Stary Testament i liturgia Kościoła. Jak zauważa: „Z tradycji liturgicznej pochodzą przede wszystkim hymny, terminologia i formuły liturgiczne”<sup>86</sup>. Następnie pokrótce charakteryzuje poszczególne elementy: hymny wychwalają Boga za Jego dzieła w świecie oraz w historii zbawienia, ponadto objaśniają apokaliptyczne wydarzenia. Do urywków należących do tego gatunku wymienia: Ap 4,8-11; 5,9-13; 11,15-18; 15,3-4; 16,5-6; 19,1-2.5. Terminologia obejmuje zwroty techniczne, jak np.: oddawać głęboki pokłon (*προσκθνεω*) czy też sprawować kult, oddawać cześć (*λατρεθω*) lub śpiewać (*αδω*). Do formuł liturgicznych należy zaliczyć: doksologie, trisagion, aklamacje, modlitwę dziękczynną, tytuły Boga, skargę męczenników, okrzyki zwycięstwa, formuły zdań przyczynowych, uzasadniających oddawane uwielbienie Bogu<sup>87</sup>.

P. Podeszwa zauważa, że „wielu autorów poszukuje źródeł inspiracji Apokalipsy, odnajdując jej zasadnicze odpowiedniki w liturgii chrześcijańskiej, judaistycznej, kulcie imperialnym lub w kilku źródłach jednocześnie”<sup>88</sup>. Jednak – jak zauważa – niezależnie

<sup>83</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 163.

<sup>84</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 105-119.

<sup>85</sup> Egzegeci mówią o różnym podłożu tego konfliktu. Według A. Jankowskiego jest to napastowanie chrześcijan jako odstępców ze strony Żydów i denuncjacja wobec rzymskich władz jako wyznawców *religionis illicitae*, por. PETER – WOLNIEWICZ (ed.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. T. 3: Nowy Testament*, 615; natomiast S. Gądecki mówi ogólnie o konflikcie między Żydami przekreślającymi dzieło Chrystusa a tymi, którzy trwali w Jego nauce, por. GĄDECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 145.

<sup>86</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 69.

<sup>87</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 70-71.

<sup>88</sup> P. PODESZWA, „Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia”, *Verbum Vitae* 22 155-184, 155. O możliwości czerpania z różnych źródeł liturgicznych pisze również W. H. GLOER, „Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse”, *Review & Expositor* <https://doi.org/10.1177/003463730109800103> 35-57, 51 “The ongoing discussion of possible influences will continue to shed light on the meaning and significance of the liturgical elements in the Apocalypse. What seems clear at this point is that the work

od inspiracji autor Księgi Objawienia widzi wspólnotę kościelną jako liturgiczne zgromadzenie w Dzień Pański<sup>89</sup>.

Na inspirację chrześcijańskim kultem jako źródłem opisów liturgicznych w Apokalipsie wskazuje również W. Popielewski. Jego zdaniem nie opisuje ona szczegółowego przebiegu liturgii starochrześcijańskiej, ale ukazuje wszystkie zasadnicze jej elementy, jakimi są: wspólnotowe celebrowanie Dnia Pańskiego, a także wezwanie do nawrócenia, słuchanie słowa Bożego i Eucharystia. W. Popielewski, analizując opisy przebiegu liturgii celebrowanej w Dzień Pański, a opisanej przez *Didaché* oraz w Apologii św. Justyna, dostrzega w nich pewne podobieństwa z Apokalipsą. Ten pierwszy dokument wymienia następujące momenty liturgii: wyznanie grzechów, dziękczynienie oraz łamanie chleba, natomiast św. Justyn pisze o odczytywaniu słowa Bożego, połączonego z modlitwą i komentarzem, po którym następowało sprawowanie Eucharystii. Badając poszczególne elementy, polski teolog dostrzega aluzje do nich w tekście Objawienia: do rytu pokutnego z *Didaché* nawiązują listy do Kościołów, główna część Apokalipsy (4,1–22,5) mówi o słuchaniu słowa. W końcu możemy zauważyć nawiązanie do samej Eucharystii w obietnicy spożywania owoców z drzewa życia (2,7), otrzymania ukrytej manny (3,20), a także o czerpaniu wody życia (22,17), czy w końcu liturgiczne wezwanie: „Przyjdź, Panie Jezu!” (22,20)<sup>90</sup>.

Francuski biblista P. Prigent sugeruje, że Apokalipsa może być próbą interpretacji chrześcijańskiego kultu, a być może nawet liturgii paschalnej. Autor ten, zestawiając listy do siedmiu Kościołów i ostatni rozdział Księgi Objawienia, dostrzega w nich liczne aluzje chrzcielne i eucharystyczne. Jego zdaniem Apokalipsa może być wizją objawioną w dzień Wielkanocy. Jednocześnie przypomina, że typologia paschalna odgrywa w Apokalipsie pierwszorzędną rolę. Na tej podstawie zastanawia się, czy Jan nie dokonuje interpretacji głównej celebracji chrześcijaństwa, jaką jest liturgia paschalna, próbując ukazać wielką eschatologiczną Paschę Kościoła; tą, którą zapowiedział Chrystus, a której oczekiwanie było umacniane przez coroczne liturgie, będące jednocześnie jej antycypacją i zadatkami<sup>91</sup>. Ponadto P. Prigent dopatruje się pewnych analogii między liturgią synagogalną a opisem liturgii niebiańskiej z Ap 4–5. Jego zdaniem opis ten jest zbudowany na wzór liturgii żydowskiej, a jednocześnie odzwierciedla chrześcijańską celebrację współczesną Apokalipsie. P. Prigent stawia hipotezę, że chodzi o liturgię paschalną. Apokalipsa byłaby jednocześnie adaptacją w apokaliptykę, starożytny gatunek literacki, napięcia odczuwanego w kulcie, a zwłaszcza liturgii paschalnej<sup>92</sup>.

O. Piper, badając liturgię starożytnego Kościoła, zauważa, że liturgiczna forma Apokalipsy Jana zawiera liczne cechy, które w podobny sposób występują również w li-

---

that John has composed contains elements that are reflective of Jewish (traditional and non-traditional), Christian, and even pagan traditions”.

<sup>89</sup> PODESZWA, „Doksologie Apokalipsy”, 155–156.

<sup>90</sup> POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 111–112.

<sup>91</sup> PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 43–45.

<sup>92</sup> PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 75–79.

turgiach starożytnego Kościoła. Wśród nich wskazuje na „ideę paruzji eucharystycznej, uczestnictwo Kościoła w kulcie anielskim, nacisk położony na godność interpretatora Pisma, związek między wyznaniem grzechów a Eucharystią, oddzielenie wierzących i niewierzących przed niebiańską ucztą, sprawowanie Eucharystii jako aktu Kościoła w jego kosmicznej całości, związek Eucharystii z sądem świata oraz interpretacja liturgii jako duchowej walki”<sup>93</sup>. O. Piper zadaje również pytanie, jaka jest relacja liturgii Apokalipsy do liturgii Kościoła. W odpowiedzi proponuje trzy możliwości. Pierwsza traktuje Apokalipsę jako źródło chrześcijańskiej liturgii. Druga opcja mówi, że wczesne liturgie i Apokalipsa są niezależnymi odgałęzieniami liturgii żydowskich. Trzecia natomiast zakłada, że Apokalipsa może być interpretacją wczesnych liturgii ziemskich, z których rozwija się liturgia Kościoła. Badacz odrzuca pierwszą hipotezę, argumentując to brakiem hymnów i obrazów w kulcie chrześcijańskim przed IV w. po Chr., a obecnych w Apokalipsie<sup>94</sup>. Stwierdza, że druga opcja mogłaby być możliwa, gdyż liturgia Apokalipsy i liturgia wczesnego Kościoła mają wspólne źródło w liturgii świątynnej i starotestamentalnej. Między kultem Starego a Nowego Przymierza istnieje historyczna ciągłość<sup>95</sup>. Idee kultu obecne w Apokalipsie są mocno związane z motywami znajdującymi się w Księdze Psalmów oraz u Izajasza i Daniela, jak również w kulcie świątynnym. Istnieje jednak zasadnicza różnica między liturgią Apokalipsy a liturgią żydowską. Mimo ciągłości kult obecny w Objawieniu św. Jana przesuwają akcent z uwielbienia ziemskiego na uwielbienie niebieskie, a centralne miejsce zajmuje w nim Chrystus. Podobnie czyni List do Hebrajczyków, mający wiele pokrewnych motywów liturgicznych z omawianą Księgą. Zawarte w nich opisy są jednak czymś większym niż modyfikacją liturgii żydowskich. Są ich reinterpretacją<sup>96</sup>. O. Piper zatem skłania się jednak ku trzeciej możliwości, stwierdzając, że opisy liturgii niebiańskich, które możemy odnaleźć w ostatniej Księdze Nowego Testamentu, były prawdopodobnie wzorowane na faktycznej liturgii Kościoła, jednak nie są one prostym odbiciem liturgii ziemskiej, lecz jego duchową interpretacją. Stwierdza ponadto, że błędem byłoby szukanie rzeczywistych liturgii zawartych w Objawieniu, jednakże równie błędne byłoby lekceważenie wielkiego znaczenia, jakie ta Księga ma dla naszej wiedzy o liturgii wczesnochrześcijańskiej<sup>97</sup>.

W kwestii wpływu doświadczenia chrześcijańskiej liturgii na opisy działań liturgicznych w Apokalipsie T. Torrance twierdzi, że Jan może mieć przed oczyma liturgię swojego Kościoła, ale wznosi się ponad nią do nieba, na liturgię Baranka, gdzie jednoczy się ziemia z niebem: „Możemy sobie wyobrazić Jana w niedzielny poranek na wygnaniu

<sup>93</sup> PIPER, „The Apocalypse of John and the Liturgy”, 10.

<sup>94</sup> Przykładem tego może być hymn *Sanctus*, który zaczął być używany w liturgii eucharystycznej Kościoła w połowie III w. po Chr. w Aleksandrii, por. VASSILIADIS, „Apocalypse and Liturgy”, 96–98.

<sup>95</sup> PIPER, „The Apocalypse of John and the Liturgy”, 17: “More tempting is the possibility of explaining the similarities of Revelation and the earlier liturgies as due to a common origin in the Old Testament and Jewish forms and ideas of worship”.

<sup>96</sup> PIPER, „The Apocalypse of John and the Liturgy”, 18.

<sup>97</sup> PIPER, „The Apocalypse of John and the Liturgy”, 19: “It would be a mistake to look for actual liturgies embodied in Revelation. Equally erroneous, however, would it be to disregard the great significance which this book has for our knowledge of the early Christian liturgy”.

na wyspie, myślącego o niedzielnym nabożeństwie i liturgii eucharystycznej w swoim rodzinnym Kościele, być może w Efezie, ponieważ fragmenty tej liturgii wciąż pojawiają się w jego opisach<sup>98</sup>. Szkocki teolog nie uważa jednak, że opisy były prostą kalką liturgii Kościoła efeskiego, gdyż dalej pisze: „Jan wznosi swoje serce ponad i poza ziemską liturgię, gdyż w Duchu patrzy przez otwarte drzwi w Niebie, gdzie niebiańska liturgia odbywa się wokół zasiadającego na tronie Baranka. Jest to totalna kosmiczna liturgia, w której łączą się niebo i ziemia, istoty widzialne i niewidzialne, wyśpiewujące chwałę Baranka<sup>99</sup>. Zdaniem teologa liturgia ziemską jest odbiciem, echem liturgii niebieskiej, której to opisy mają na celu ukazać istotę chrześcijańskiego kultu<sup>100</sup>”.

T. Torrance wskazuje również na starotestamentalne źródła Apokalipsy, wykazując, że jej język jest zaczerpnięty głównie ze Starego Testamentu, przemieniony jednak przed doświadczenie Dnia Pańskiego (por. Ap 1,10). Język liturgii starotestamentalnej został tak przekształcony, aby stał się językiem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, Jego wniebowstąpienia i paruzji<sup>101</sup>. Aby zrozumieć istotę liturgii Apokalipsy, a zarazem liturgii w ogóle, należy odwoływać się do jej starotestamentalnych wzorców. Jednocześnie trzeba ukazać, jak zmartwychwstanie przemienia te wzorce, opierając się na nich, ale je przekształcając. Koniecznym jest także zbadać, jaka jest relacja między ziemską liturgią a niebiańską. Autor Apokalipsy był bowiem zanurzony w liturgii świątynnej, a istotą tego kultu było rytualne powtórzenie tego, co dokonało się w historii zbawienia, a mianowicie wspomnieniem wydarzeń Exodusu, wędrówki przez pustynię i zawarcia przymierza na górze Synaj. Jednak kult świątynny był również rozumiany w kategoriach eschatologicznych, gdyż miał zapowiadać nowe wyjścia, których ma dokonać nowy Odkupiciel z zawarciem Nowego Przymierza i rozpoczęciem nowego kultu<sup>102</sup>.

Na pochodzenie liturgii Apokalipsy z kultu świątynnego zwraca uwagę również L. Thompson, który zauważa, analizując budowę świątyni niebiańskiej, podobieństwa do świątyni jerozolimskiej: ołtarz, który znajduje się przed tronem Boga, jest aluzją do ołtarza w świątyni, który znajdował się naprzeciw Świętego Świętych (8,3), ponadto nawiązuje do świecznika (4,5), a także prawdopodobnie do kadzi z brązu

<sup>98</sup> TORRANCE, „Liturgy and Apocalypse”, 11.

<sup>99</sup> TORRANCE, „Liturgy and Apocalypse”, 11.

<sup>100</sup> TORRANCE, „Liturgy and Apocalypse”, 13.

<sup>101</sup> TORRANCE, „Liturgy and Apocalypse”, 8–9: “That is where the Apocalypse has recourse to the language of liturgy drawn mainly from the Old Testament but transfigured in the Spirit on the Lord’s Day to become the language of the Resurrection, the Ascension and the Parousia”.

<sup>102</sup> TORRANCE, „Liturgy and Apocalypse”, 11: “The events of Sinai, as Psalm 68 puts it, are to be found in the Tabernacle, the Holy of Holies being the cultic counterpart to Mt. Sinai, and the ascent of the High Priest into its thick darkness to make atonement being the liturgical extension year by year on the day of atonement of Moses’ ascent into the beclouded Mountain of God. The Red Sea is given its cultic counterpart in the Laver, or the great brazen Sea as it came to be called in the Temple, while the tables of the Decalogue and portions of manna were laid up in the Ark. Added to that the Song of Moses at the crossing of the Red Sea blended with his great eschatological chant at the ascent of Mount Nebo, are discernible behind what the Apocalypse calls the Song of Moses and of the Lamb”.

(4,6). Thompson zauważa, że autor Apokalipsy nie zawsze był konsekwentny w swoim opisie<sup>103</sup>.

Podobnego zdania jest również J. Comblin, który wykazuje, że autor odwoływał się do liturgii Święta Namiotów, opisując wizję Nowego Jeruzalem. W swojej argumentacji zaznacza, że motywami przewodnimi wizji jest świątynia i namiot, a także znajdziemy tam obrazy wody i światła. Zdaniem autora Święto to miało przesłanie eschatologiczne. Tak jak Izrael wędrował do Jeruzalem, aby celebrować święto, tak Kościół w wizji końcowej doszedł do Nowego Jeruzalem, gdzie obraz staje się rzeczywistością<sup>104</sup>.

Ciekawą koncepcję źródła wizji liturgii niebiańskiej przedstawił L. Mowry. Jego zdaniem scena wizji tronowej nawiązuje do wielkich tradycji dworskich i intronizacyjnych, obecnych w kulturze Bliskiego Wschodu, a sięgających czasów perskich królów Dariusza i Kserksesa. Pieśni kultu apokaliptycznego wpisują się natomiast w tradycję starotestamentalnych hymnów i psalmów używanych w czasie liturgii synagogałnej. W końcu Mowry dostrzega w liturgii apokaliptycznej pewne aluzje do kultu cesarza. Jego zdaniem uwielbienie oddawane Bogu jako *κύριος ὁ θεός* miało być odpowiedzią na bałwochwalczą cześć oddawaną cesarzowi tytułowanemu *dominus et deus noster*<sup>105</sup>.

R. Rossella, badając związki między liturgią opisaną w Apokalipsie, synagogałną, pierwotnego Kościoła i współczesnego, utworzył synopsę w formie tabeli<sup>106</sup>.

Liturgia Ap 4–5	Liturgia synagogałna	Liturgia starożytnego Kościoła (na podstawie <i>Konstytucji Apostolskich</i> )	Obecna liturgia chrześcijańska (Modlitwa eucharystyczna)
Celebracja – anamneza stworzenia (4,1-8a)	Anamneza – błogosławieństwo za dzieło stworzenia	Uwielbienie – anamneza za stworzenie	Dziękczynienie Ojcu za dzieło stworzenia
Trishagion (Ap 4,8b)	Qedusza	Sanctus	Sanctus
Adoracja – uwielbienie dla Boga Stwórcy (Ap 4,9-11)			Wznowienie uwielbienia i...

<sup>103</sup> THOMPSON, „Cult and Eschatology”, 337.

<sup>104</sup> COMBLIN, „La liturgie de la nouvelle Jérusalem”, 5–40.

<sup>105</sup> L. MOWRY, „Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage”, *Journal of Biblical Literature* <https://doi.org/10.2307/3261785> 75–84, 79. O aluzjach do kultu imperialnego w Ap 4,11 zapisał: „In acclamation formulae familiar to those living under both Greek and Roman rule the masses greeted the emperor at games, the theater and at other public functions with words similar to those just quoted”; również David Aune w opisie sali tronowej (zob. Ap 4–5) dostrzega wpływ rzymskiego ceremoniału dworskiego, D. E. AUNE, „The influence of Roman imperial court ceremonial on the Apocalypse of John”, *Biblical Research* 28 (1983) 5–26, 5–26.

<sup>106</sup> R. ROSSELLA, *Le liturgie celesti dei capitoli 4 e 5 dell'Apocalisse. Criteri ermeneutici di interpretazione* (Scientifica; Pavia (PV), Italia 2015) 53.

Otwarcie i celebrowanie Księgi (Ap 5,1-7)	Błogosławieństwo Tory i proklamacja <i>Szema</i>		...wspomnienie Starego Przymierza
Adoracja – celebrowanie – błogosławieństwo Baranka Ofiarnego i Zbawcy (Ap 5,8-13)	Błogosławieństwo Boga Zbawiciela – <i>Geulla</i>	Anamneza odkupienia dokonanego przez Chrystusa	Ukazanie złożonego w ofierze Baranka, anamneza odkupienia oraz anamneza śmierci i zmartwychwstania Pana; wznowienie błogosławieństwa
Liturgiczne <i>Amen</i> (5,14)			<i>Amen</i> końcowe

Ostatecznie jednak należy przyznać za J. Maierem, że trudno jest wskazać na pierwowzory kultu chrześcijańskiego. Jak zauważa, dotychczas nie znaleźliśmy źródeł, które pozwoliłyby nam odtworzyć kult świątynny czy też liturgię synagogałną z tamtego okresu. Jedyne materiały opisujące kult, pochodzą z literatury rabinackiej z późniejszego okresu<sup>107</sup>.

W. Gloer twierdzi, że chociaż można powiedzieć, że Apokalipsa odzwierciedla pewne elementy liturgiczne, o których wiadomo, że były używane, to jednak nie można powiedzieć z całkowitą pewnością, że odzwierciedla wzorzec kultu, który już istniał w Kościele. Większość badaczy stawiających tezę, że Apokalipsa odzwierciedla już istniejący wzór liturgiczny, próbuje odtworzyć liturgię Kościoła I w. na podstawie danych mówiących o liturgii pochodzących z II w. lub też późniejszych, w których można znaleźć pewne elementy paralelne do tych opisanych w Apokalipsie. Problem z szukaniem dowodów w dokumentach, które są późniejsze niż Apokalipsa, polega na tym, że owe podobieństwa mogą wynikać z wpływu Apokalipsy na rozwój praktyk kultu<sup>108</sup>. Niemniej jednak badania te niosą w sobie wielką wartość, gdyż są próbą odnalezienia odpowiedzi na pytania o pochodzenie liturgicznego charakteru Apokalipsy oraz o rolę, jaką odgrywają w niej tak liczne opisy kultu.

#### 1.4. Liturgia jako idea teologiczna

Wcześniej przedstawiony liturgiczny kontekst powstania Apokalipsy prowadzi do wniosku, że „liturgia jest niewątpliwie jednym z głównych tematów teologicznych tej

<sup>107</sup> J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni* (Mysł Teologiczna 36; Kraków 2002) 115–116.

<sup>108</sup> GLOER, „Worship God! Liturgical Elements”, 49.

Księgi”. Istotą liturgicznej akcji ukazanej w Księdze jest uwielbienie i adoracja Boga i Baranka<sup>109</sup>.

W. Popielewski ukazuje chrystologiczny wymiar liturgii Kościoła w Apokalipsie. W swojej argumentacji odwołuje się do wizji inauguracyjnej (1,9-20), w której Chrystus został przedstawiony jako Arcykapłan. W liturgicznej wspólnotcie jest obecny zmartwychwstały Chrystus-Arcykapłan, a Jego obecność jest aktywna, gdyż On jest tym, który przemawia. W swoim opisie Chrystusa autor podkreśla Jego boskość, chwałę i potęgę<sup>110</sup>. Wraz z aspektem chrystologicznym łączy się paschalny wymiar liturgii chrześcijańskiej, ponieważ Chrystus jest przedstawiony również jako Baranek Paschalny (m.in. 5,6.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8; 14,4; 22,1). Jego zwycięstwo, które dokonało się przez misterium paschalne Baranka, jest nie tylko głoszone, ale również celebrowane. Jak zaznacza W. Popielewski, liturgia „staje się uobecnianiem i wspólnym przeżywaniem nadziei na ostateczne zwycięstwo Boga, które jest obecne i przychodzi poprzez paschalne misterium Baranka”<sup>111</sup>. W tym samym kluczu wypowiada się M. Marino, który twierdzi, że liturgia Apokalipsy jest podstawowym miejscem tożsamości chrześcijańskiej, ponieważ jest uprzywilejowaną przestrzenią żywego i ożywczego doświadczenia spotkania ze Zmartwychwstałym oraz nieustannego ponownego odczytywania sensu historii w świetle wydarzenia wielkanocnego<sup>112</sup>.

Liturgiczne uwielbienie Boga i Jezusa Chrystusa jest nierozzerwalnie związane z planem zbawienia. Liturgia niebiańska nawiązuje do kluczowych wydarzeń, jakimi są: stworzenie, odkupienie i ponowne przyjście Jezusa Chrystusa. Takie postrzeganie liturgii jest głęboko związane z jej wymiarem historycznym. P. Vassiliadis stwierdza, że celem niebiańskiej liturgii jest wskazanie na niewidzialny, ale prawdziwy i autentyczny sens historii. Dalej zauważa, że właściwe zrozumienie eschatologicznych narracji Apokalipsy jest niemożliwe bez połączenia ich z liturgicznymi fragmentami Księgi. Jednocześnie twierdzi, że cel liturgii niebieskiej, a w konsekwencji rzeczywisty sens kultu chrześcijańskiego, są niezrozumiałe, jeśli nie są bezpośrednio związane z historią. W liturgii Apokalipsy modlitwa, Bóg, niebo i wszystkie niewypowiedziane i przerażające rzeczy, które dzieją się tutaj na ziemi, nie są ze sobą niepowiązane, raczej tworzą jedność, są jedną rzeczywistością. Na potwierdzenie tej tezy przytacza przykłady terminologii stosowanej w niektórych hymnach o charakterze „quasi-eucharystyczno-anaforalnym”, które są prekursorami wielkich modlitw chrześcijańskich. Zawarte jest w nich dziękczynienie, składane przez dwudziestu czterech prezbiterów Bogu „za to, że stworzył wszystkich” (4,11; zob. także 11,7 i nast.), i Chrystusowi „za to, że odkupił ich w Bogu przez swoją krew (...) i uczynił ich królestwem i kapłanami” (5,9-10). Jego zdaniem

<sup>109</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1–3*, 103.

<sup>110</sup> POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 113–117.

<sup>111</sup> POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 131.

<sup>112</sup> M. MARINO, „Custodire il libro dell'Apocalisse”, *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni in onore di Ugo Vanni* (ed. E. BOSETTI – A. COLACRAI; Collana Commenti e studi biblici; Assisi [Perugia] 2005) 371–390, 374.

stanowią one pośrednie nawiązanie do schematu, który później można znaleźć u Justyna i Hipolita w ich wzmiankach o anaforach. Prawosławny teolog przypomina, że gnostycy na ogół zaprzeczali wartości historii, a mianowicie, że Bóg Ojciec stworzył świat, a Syn stał się doskonałym człowiekiem i rzeczywiście umarł na krzyżu. Z tego powodu modlitwy gnostyków w niczym nie przypominają terminologii Apokalipsy ani wszystkich chrześcijańskich anafor po Justynie. Kolejnym argumentem za historycznym wymiarem Apokalipsy są takie terminy, jak Pantokrator (zob. 1,8; 4,8; 11,17; 15,3 16,7-14; 19,6-15; 21,22) czy też aklamacje „godny”, które miały być używane podczas intronizacji rzymskich cesarzy. Pojęcia te zasadniczo oznaczają i ujawniają poprzez symbole walkę między kultem Boga i Baranka z jednej strony a bestią z drugiej, Kościołem i jego głową, Chrystusem, zabitym Barankiem oraz władzą rzymską i władzą rzymską. W konsekwencji kult w Apokalipsie oznacza deklarację panowania Boga, a nie cesarza, czyli królestwa Bożego, podczas gdy kult bestii jest przeciwieństwem tego królestwa, a tym samym jego odrzuceniem<sup>113</sup>.

Szczególnym rysem apokaliptycznego kultu jest jego głęboki związek z eschatonem. Zbawieni mają swój udział w Królestwie Boga, ale zdaniem J. Czerskiego to królestwo Boże urzeczywistnia się w aktualnym życiu Kościoła w liturgii eucharystycznej. Na potwierdzenie tej tezy przywołuje doksologię obrządku bizantyjskiego rozpoczynając obrzędy: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Jak zauważa, biorący udział w liturgii wchodzi w szczególny sposób w rzeczywistość Królestwa Niebieskiego, łącząc się tym samym z kultem sprawowanym w wieczności; liturgia eucharystyczna jest jednocześnie antycypacją eschatologicznej uczyty i komunii z Jezusem Chrystusem<sup>114</sup>.

Nieco inaczej powiązania teologiczne między uwielbieniem ziemskim a niebiańskim interpretuje protestancki teolog T. Torrance, który zaznacza, że liturgia ziemska jest tylko echem, odbiciem liturgii niebiańskiej. Dla zobrazowania tej tezy szkocki teolog przywołuje pieśń Mojżesza i Baranka (zob. Ap 15,3-4). Nawiązuje ona do dziękczynnego hymnu Izraela, który przeszedł przez Morze Sitowia (zob. Wj 15,1-19), a jednocześnie odnosi się do ostatniej pieśni Mojżesza przed jego śmiercią (zob. Pwt 32,1-43). W tym kontekście pieśń ta jest pieśnią eschatologiczną, patrzącą wstecz na dzieło Paschy Izraela, a jednocześnie w przód, oczekując wprowadzenia Izraela przez sąd i miłosierdzie do przyszłej Ziemi Obiecanej<sup>115</sup>. Zdaniem Torrance’a użyto tutaj pieśni starożytnego kultu, aby mówić o pieśni liturgii nieba, której to liturgia ziemska jest tylko echem. Przez to uwielbienie, jakie sprawuje Kościół na ziemi, jest udziałem przez Ducha w kulcie niebieskim, ale pochwały, jakie zgromadzenie wierzących oddaje na ziemi, są wyłącznie niedoskonałym echem doskonałej Nowej Pieśni śpiewanej przez

<sup>113</sup> VASSILIADIS, „*Apocalypse and Liturgy*”, 101.

<sup>114</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 104.

<sup>115</sup> TORRANCE, „*Liturgy and Apocalypse*”, 13.



Kościół w niebie. Zatem kult ziemski nie jest nawet transkrypcją kultu niebiańskiego<sup>116</sup>. Liturgia ziemska jest ponadto tymczasowa, jest miejscem oczekiwania na ponowne przyjście Jezusa Chrystusa.

Liturgia niebiańska ma również wymiar uniwersalny. Jak zauważa T. Torrance, kult niebieski to liturgia całego stworzenia, więc echo uwielbienia niebiańskiego rozciąga się na całe stworzenie. Ma to głęboki związek z misją Kościoła, który jest posłany do całego stworzenia. Powinien on swoimi modlitwami ogarniać cały świat ludzi, prosząc o ich zbawienie i świat stworzony, błagając o jego odnowienie<sup>117</sup>.

Apokaliptyczne opisy liturgii niebiańskiej mają również znaczenie głęboko egzystencjalne, gdyż pokazują, że uwielbienie Boga jest istotą życia, w którym Bóg jest Pantokrátorem, jednocześnie uwalniając od bałwochwalstwa. Stanowi paradygmat dla kultu sprawowanego na ziemi. Uwielbienie jest aktem uwagi skierowanej na Boga, który rządzi, mówi i objawia, stwarza i dokonuje objawienia, nakazuje i błogosławi. Prawdziwy kult ustawia nas we właściwej relacji do Boga i świata, do czasu i wieczności<sup>118</sup>.

## 2. Analiza literacka Ap 4,1–5,14

Na początku tekst zostanie poddany analizie kontekstualnej, po czym zostanie zbadany metodą lingwistyczną, która zgłębia proces komunikacji, jaki dokonuje się za pomocą danego tekstu między autorem a słuchającym lub też czytającym. Metody te należą do metod synchronicznych, tzn. takich, które badają tekst jako zwartą jednostkę literacką, nie zgłębiając się w jego genezę<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> TORRANCE, „*Liturgy and Apocalypse*”, 13–14. Idąc tym śladem, T. Torrance odrzuca jakoby liturgia eucharystyczna była partycypacją w Ofierze Chrystusa, twierdzi natomiast, że może być jej echem. Posługując się obrazem zaczerpniętym z muzyki, twierdzi, że liturgia eucharystyczna na ziemi względem ofiary Chrystusa jest kontrapunktem, nie jest natomiast *canto firmo*: “In other words, the Eucharistic sacrifice in the liturgy of the Church on earth belongs to a different dimension; it is an echo of the Sacrifice of Christ made on our behalf, but it is no more than an echo. It is the counter-sacrifice, not participation in the act of sacrifice; it is counterpoint, not the *canto firmo*. It is the joyful communion of those who give thanks for a sacrifice made on their behalf and who are summoned by the music of Angels to antiphonal oblation of praise and thanksgiving”.

<sup>117</sup> TORRANCE, „*Liturgy and Apocalypse*”, 14–17. Protestantcki teolog na tej podstawie wysuwa wniosek o ekumenicznym wymiarze liturgii, która powinna być ekskluzywna, otwarta na interkomunię, w której nie ma miejsca na wykluczenie: “The eschatological understanding of the liturgy of the Church such as we are given in the Apocalypse has no place for a problem of intercommunion. It is only when liturgy and eschatology are divorced that the Eucharist becomes a private rite under the control of men, and is no longer the Lord’s Supper under the control of the Son of Man. The Eucharistic liturgy that does not involve that eschatological element and does not reflect the essentially ecumenical character of the world-mission of the Lamb of God, so far ceases to be valid Eucharistic liturgy”.

<sup>118</sup> GLOER, „*Worship God! Liturgical Elements*”, 53.

<sup>119</sup> J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna 126; Opole 2012) 65.

## 2.1. Analiza kontekstualna

Na początku analizy kontekstualnej i omówienia struktury tekstu należy dokonać delimitacji – określenia granic badanego tekstu w kontekście bliższym i dalszym.

### 2.1.1. Kontekst bliższy

Dla ustalenia początku i końca perykopy należy przyjrzeć się relacji, jaka następuje między tekstami poprzedzającymi i następującymi a badaną jednostką. Początek lub koniec fragmentu wyznacza zasadnicza zmiana tematu – jest to kryterium podstawowe i uniwersalne. Dalej, kolejnym kryterium dla delimitacji tekstu może być zmiana postaci, a także czasu i miejsca akcji (szczególnie w przypadku narracji)<sup>120</sup>. Konkretnie formuły lub informacje mogą również wskazywać na początek lub koniec jednostki tekstowej. Ponadto warto zobaczyć, czy dana perykopa zmierza do jakiegoś finału, celu, czy ma jakąś logiczną budowę. Zbadanie tekstu w jego kontekście pozwala ustalić, czy perykopa jest niezależna, czy też względnie samodzielna.

Należy zatem zbadać, w jakim kontekście znajduje się fragment Ap 4,1–5,14. Wcześniejsza część Księgi, zawarta między 2,1 a 3,22, to siedem listów skierowanych do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej. Jest to odrębna część księgi, wyróżniająca się od pozostałej części właściwą sobie tematyką, a szczególnie swym specyficznym gatunkiem literackim, jakim jest forma epistolarna. Każdy z listów ma podobną budowę. Rozpoczyna się od adresu zawierającego określenie adresata, formułę: „To mówi...” wraz z określeniami Chrystusa, dalej następuje korpus, który określa sytuację Kościoła znaną i ocenioną przez Chrystusa, wreszcie udziela zachęty lub napomnienia. W zakończeniu znajdziemy wezwanie do słuchania Ducha i zapowiedź nagrody dla tych, którzy zwyciężą. Po siedmiu listach następuje wers 4,1, który zaczyna się od wyrażenia: Μετὰ ταῦτα εἶδον – „potem ujrzałem”. Jest to klasyczne wyrażenie wprowadzające w wizję. Zatem mamy do czynienia ze zmianą zarówno formy literackiej, jak i tematu. Pozwala nam to jednoznacznie określić początek jednostki tekstowej na Ap 4,1.

Wizja 4,1–5,14 jest spójna, chociaż niewątpliwie składa się z dwóch scen. Widzenie rozpoczęte w czwartym rozdziale daje początek seriom wizji, które będą się przeplatały już do końca Księgi. Głównym motywem tego punktu, na którym skupia się całość, jest obraz „Zasiadającego na Tronie” (imię to występuje się 12 razy). W piątym rozdziale pojawiają się nowi bohaterowie i nowy motyw. Już na początku czytamy o potężnym Aniele ogłaszającym głosem wielkim. Głównym bohaterem jest jednak Baranek (określenie ἀρνίον pojawia się cztery razy). W końcu do uwielbienia Zasiadającego na tronie i Baranka dołączają się „miriady miriad i tysiące tysięcy” aniołów. Motywem przewodnim w drugiej scenie jest zwój (określenie βιβλίον występuje 7 razy). Mimo tych

<sup>120</sup> J. SŁAWIK, *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych* (Warszawa 2004) 30.

różnic należy zauważyć też to, co łączy obie te sceny. Przede wszystkim uwagę przyciąga tło liturgiczne, a także te same postaci („Zasiadający na tronie”, „dwudziestu czterech starszych” i „cztery istoty żyjące”).

Co do odrębności perykop następujących po omawianych, egzegeci są podzieleni. Część z nich łączy rozdział szósty z czwartym i piątym, dołączając nawet rozdział siódmy, aż do wersetu 8,1. Rozdział szósty zawiera opis otwarcia sześciu pieczęci zwoju, o którym mowa jest w rozdziale piątym. W rozdziale siódmym następuje opieczętowanie sług Boga, aż w końcu w 8,1 czytamy o otwarciu siódmej pieczęci – co oznacza, że przekazany zwój został otwarty. Otwarcie siódmej pieczęci kończy się „ciszą prawie na pół godziny”, a chwilę po tym następuje wizja siedmiu trąb. Cechą charakterystyczną Apokalipsy jest to, że kolejne perykopy są ze sobą głęboko powiązane, także trudno wyznaczyć między nimi granicę<sup>121</sup>. Uważa się, że wizja zawarta w rozdziałach czwartym i piątym stanowi wstęp do kolejnej wizji, a nawet jest opisem kluczowym dla całej Księgi<sup>122</sup>. Można jednak mówić o względnej samodzielności tych tekstów, ponieważ siła ciężkości tematu w rozdziałach czwartym i piątym położona jest na adoracji Boga i Baranka oraz na przekazaniu zwoju Barankowi, kolejny zaś rozdział koncentruje się na otwarciu zwoju. W końcu sama wizja kończy się stwierdzeniem: „A cztery istoty żywe mówiły: «Amen». A starsi upadli i pokłonili się”<sup>123</sup>. Wyrażenie to stawia bardzo wyraźną granicę od strony fonetycznej<sup>124</sup>.

### 2.1.2. Kontekst dalszy

Apokalipsa jest Księgą, której struktura jest żywo dyskutowana przez egzegetów<sup>125</sup>. Apokalipsę zasadniczo dzieli się na 4 główne części<sup>126</sup>, które są zaprezentowane w poniższej tabeli.

Część	Ogólna tematyka	Rozdziały i wersety
1.	Wprowadzenie	1,1-20
2.	Listy do siedmiu Kościołów	2,1-3,22
3.	Wizje	4,1-22,5
4.	Zakończenie	22,6-21

Prolog (Ap 1,1-3) znajdujący się we wprowadzeniu i ostatni wers Księgi (22,21) wzorowały się na starożytnej sztuce pisania listów. Po prologu jest wstęp (Ap 1,4-8),

<sup>121</sup> „Wizje łączą się zrecznie ze sobą, tworząc zwartą strukturalnie jednostkę”, SŁAWIK, *Egzegeza Starego Testamentu*, 49.

<sup>122</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 49 przyp. 19.

<sup>123</sup> Cyt. za BT.

<sup>124</sup> J. NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem? Sound Design Apokalipsy św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 47; Warszawa 2016) 88.

<sup>125</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 95.

<sup>126</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 50.

dalej Jan otrzymuje wizję wstępną (Ap 1,9-20), w której dostaje nakaz napisania księgi. W korpusie natomiast wyróżniamy dwie części: listy do siedmiu Kościołów Azji (Ap 2,1-3,22), których budowa jest bardzo klarowna i wyróżniają się wyraźnie od kolejnej części Księgi, jaką są opisy wizji (Ap 4,1-22,5). Ta część nie jest już zbyt klarowna i co do jej podziału nie ma zgodności wśród egzegetów. Jak wykazuje J. Czernski: „Na pierwszy rzut oka wydaje się, że kompozycja tej części Księgi opiera się na liczbie siedem”<sup>127</sup>. Idea ta staje się dla niego podstawą wyróżnienia trzech głównych bloków plag w wizjach. Są nimi: siedem pieczęci (Ap 6,1-8,1), siedem trąb (Ap 8,2-11,19) i siedem czasz (15,1-16,21). Wizje te są ze sobą połączone i tak oto wizja siódmej pieczęci otwiera wizję siedmiu trąb, siódma trąba (Ap 11,15) zaś staje się zapowiedzią wizji siedmiu czasz<sup>128</sup>, chociaż między tymi dwoma wizjami następuje wizja Niewiasty, Jej Syna oraz Smoka (Ap 12,1-14,20). Ostatnie wizje zawierają opisy kary na wielki Babilon (Ap 17,1-19,10), sądu eschatologicznego, który daje kres Bestii i fałszywemu prorokowi (Ap 19,11-21), dalej – opis tysięc-letniego Królestwa Chrystusa i chrześcijan (Ap 20,1-10), potem następuje sąd nad narodami (Ap 20,11-15), aż w końcu następuje opis nowego stworzenia i nowego Jeruzalem (Ap 21,1-22,5).

Również L. Thompson, wyznaczając strukturę Księgi, odwołuje się do znaczenia liczby siedem. Jednak poza wskazywanymi przez J. Czernskiego trzema seriami plag w wizjach i listami do siedmiu Kościołów, sugeruje, że prawdopodobnie autor Apokalipsy opiera całą strukturę Księgi na liczbie siedem. Wobec tego założenia L. Thomson doszukuje się również struktury „siódmkowej” w wizji Niewiasty (12,1-14,20), a także w upadku Babilonu (17,1-19,10) i w końcowych wydarzeniach poprzedzających nadejście nowego wieku (19,11-20,15). Wykazuje, że wizja Niewiasty składa się z siedmiu pomniejszych wizji, rozpoczynających się zwrotem *καὶ εἶδον* (12,1.3; 13,1.11; 14,1.6.14). Podobnie dzieje się w końcowych wydarzeniach, które są opisane w siedmiu wizjach, na których to początku pojawia się znowu *καὶ εἶδον* (19,11.17.19; 20,1.4.11.12). Jego zdaniem zasada ta jest prawdopodobnie zachowana w wizji upadku wielkiego Babilonu, choć nie jest ona ukazana wprost, przez zwroty: *δείξω σοι* (17,1), *καὶ εἶδον* (17,3.6), *μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον* (18,1), *καὶ ἤκουσα ἄλλον* (18,4), *μετὰ ταῦτα ἤκουσα* (19,1) i *καὶ ἤκουσα* (19,6). Wizja nowego wieku jest ukazana jako ósma seria, co może opierać się na popularnej w tamtych czasach koncepcji głoszącej, że koniec nastąpi po ośmiu tysiącach latach od stworzenia świata lub też ósmego dnia. L. Thomson proponuje zatem następującą strukturę Apokalipsy:

<sup>127</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 1: Ap 1-3*, 49.

<sup>128</sup> Zdaniem Wiktoryna wizje te mówią o tym samym, „rekapitulują” wcześniejsze, uzupełniają się, ukazując to samo w głębszej i intensywniejszej perspektywie, por. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 63.

Część	Ogólna tematyka	Wersety
A.	Prolog	1,1-8
B.	Siedem Heptad: Wydarzenia poprzedzające Nowy Wiek	1,9-20,15
	1 Siedem Listów	1,9-3,22
	2 Siedem Pieczęci	4,1-8,1
	3 Siedem Trąb	8,2-11,19
	4 Siedem Wizji	12,1-14,20
	5 Siedem Czasz	15,1-16,21
	6 Siedem Wizji	17,1-19,10
7 Siedem Wizji	19,11-20,15	
C.	Wizja Nowego Wieku	21,1-22,5
D.	Epilog	22,6-21 <sup>129</sup>

R.J. Korner wykazuje, analizując strukturę Apokalipsy, że każda z wizji rozpoczyna się od wyrażenia: Μετὰ ταῦτα εἶδον („potem ujrzałem”) lub też Καὶ εἶδον („i ujrzałem”). Pierwsze wyrażenie miałoby wprowadzać w zespoły kilku wizji, drugie zaś w konkretne wizje. Zgodnie z tym tropem należałoby przyjąć za pierwszą serię wizji opis między 4,1 a 6,17, seria zaś ta dzieli się na mniejsze jednostki: 4,1-11; 5,1; 5,2-5; 5,6-10; 5,11-14; 6,1a; 6,1b-4; 6,5-6; 6,7-8; 6,9-11; 6,12-17<sup>130</sup>. Idący tym samym tropem T. Siemieniec twierdzi, że trzeba wyróżnić w danej sekcji dwie podczęści. Pierwsza obejmowałaby wizje rozgrywane na sali tronowej (4,1-11; 5,1; 5,2-5; 5,6-10; 5,11-14), natomiast druga część skupiałaby się na otwieraniu kolejnych pieczęci (6,1a; 6,1b-4; 6,5-6; 6,7-8; 6,9-11; 6,12-17)<sup>131</sup>. Wers 7,1 zaczyna się znów od wyrażenia Μετὰ ταῦτα εἶδον, co oznacza rozpoczęcie nowej serii wizji.

W tym kontekście należy spojrzeć na wizję zawartą w Ap 4,1-5,14. Jest ona połączona z następującą po niej serią otwarcia pieczęci. Jest to wizja otwierająca szereg kolejnych wizji oraz kluczowa dla ich interpretacji, ukazuje bowiem panowanie Boga oraz Baranka, które już dokonuje się i trwa, mimo istnienia w świecie zła. O ile w 4,1-5,14, w czasie liturgii niebiańskiej, Chrystus otrzymuje zapieczętowany zwój i władzę dysponowania nim, o tyle wizja zawarta między 6,1 a 8,1 ukazuje wykonywanie tejże władzy przez Pana. D. Kotecki przywołuje tutaj opinie różnych egzegetów, m.in. G. Biguzziego, który uważa Ap 4-5 za „część cyklu zwoju lub objawienia się Baranka (4,1-8,1)”, oraz E. Corsiniego, który patrzy na ten fragment jak na „preludium do sekcji pieczęci”<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> THOMPSON, „Cult and Eschatology”, 332-334.

<sup>130</sup> R. J. KORNER, „And I Saw...’. An Apocalyptic Literary Convention for Structural Identification in the Apocalypse”, *Novum Testamentum* 42/2 (2000) 160-183.

<sup>131</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 92.

<sup>132</sup> Oba cytaty za: D. KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (Scripta Theologica Throniensia 27; Toruń 2013) 270.

Podsumowując powyższe informacje, można mówić o względnej samodzielności fragmentu Ap 4,1–5,14, który jako całość jest preludium do trzeciej części Księgi, wobec następującego po nim opisu.

## 2.2. Analiza syntaktyczna. Struktura tekstu

Analiza syntaktyczna bada relacje zachodzące między poszczególnymi znakami w obrębie omawianej jednostki, wnikając w syntaksę i gramatykę perykopy. Ta analiza domaga się podjęcia następujących etapów metodycznych: (1) utworzenie leksykonu, (2) określenie form gramatycznych i części mowy poszczególnych wyrażań, (3) analiza budowy zdań oraz sposobu, w jaki zostały połączone, (4) badanie charakterystycznych cech stylistycznych<sup>133</sup>.

### 2.2.1. Leksykon

Wśród najczęściej pojawiających się słów w omawianym fragmencie należy wymienić:

1) καί – spójnik „i”; występuje trzydzieści pięć razy w rozdziale czwartym i czterdzieści siedem w rozdziale piątym.

2) θρόνος – „tron”; rzeczownik rodzaju męskiego, pochodzący od słowa θραω (pl. „siedzieć”), występuje czternaście razy w Ap 4,2 (× 2); 3.4 (× 3); 5 (× 2); 6 (× 3); 9.10 (× 2) i pięć razy w Ap 5,1.6.7.11.13 Często łącznie z tym wyrażeniem pojawiają się okoliczniki miejsca, jak ἐπὶ τὸν θρόνον – „na tronie” (4,1.4.9.10; 5,1), κυκλόθεν τοῦ θρόνου – „dookoła tronu” (4,3.4) lub κύκλω τοῦ θρόνου – „wokół” (4,7; 5,11), ἐκ τοῦ θρόνου – „z tronu” (4,5), ἐνώπιον τοῦ θρόνου – „przed tronem” (4,5.6.10), ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου – „na środku tronu” (4,7).

3) ὁμοιος – „podobny”; przysłówek występujący łącznie 5 razy w Ap 4,3 (× 2). 7 (× 3), a także synonimiczny zwrot ὡς – „jak”, „jakby”; przysłówek. Występuje cztery razy w Ap 4,1.6.7 i 5,6.

4) καθήμεαι – „siedzieć”; czasownik. Pojawia się łącznie 8 razy w formie imiesłowu; można odnaleźć go w Ap 4,2.3.4.9.10; 5,1.7.13, tylko w Ap 4,4 pojawia się w odniesieniu do starszych, wyrażając ich stan. W pozostałych miejscach występuje jako imię Boga, przy czym 6 razy (Ap 4,9.10; 5,1.7.13) z dookreśleniem „na tronie”.

5) ζῶον – „istota żywa”; rzeczownik rodzaju nijakiego. Występuje łącznie jedenaście razy w Ap 4,6.7 (× 4).8.9 i 5,6.8.11.14.

6) πρεσβύτερος – „starszy” (wiekiem, godnością, rangą lub urzędem); przymiotnik (w stopniu podstawowym). Znajdziemy go 7 razy w Ap 4,4.10 i Ap 5,5.6.8.11.14.

<sup>133</sup> CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 67–68.

W piątym rozdziale mamy do czynienia z pojawieniem się nowego motywu, który przykuwa uwagę słuchacza. Jest nim βιβλίον – „zwój”, „książka”; rzeczownik rodzaju nijakiego. Występuje w Ap 5,1.2.3.4.5.8.9, łącznie 7 razy, co czyni go najczęściej pojawiającym się zwrotem tego rozdziału. Kolejnym zwrotem jest γῆ – „ziemia”; rzeczownik rodzaju żeńskiego. Znajdziemy go sześć razy w Ap 5,3 (x2).6.10.13 (x2). Następnie wyrażenie ἀνοίγω – „otwierać”; czasownik. Pojawia się 5 razy jako bezokolicznik w formie aorystu w Ap 5,2.3.4.5.9 w kontekście otwarcia zwoju. Nie sposób nie zauważyć nowej głównej postaci: ἀρνίον – „jagniątko”, „jagnię”, „baranek”; rzeczownik rodzaju nijakiego, zdrobnienie od słowa ἀρνί<sup>134</sup>. W perykopie możemy znaleźć je czterokrotnie w Ap 5,6.8.12.13. Istotnym wyrażeniem jest również ἄξιος – „godny”, „zasługujący na coś”, „stosowny”, „odpowiedni”, „ważący”, „warty” (o rzeczy, która ma wartość innej rzeczy o tej samej wadze); przymiotnik. Razem występuje 5 razy, a znaleźć go możemy w Ap 4,11; 5,2.4.9.12. Jest to zwrot określający Boga i Jezusa Chrystusa (lub skierowany do nich). Pada w kontekście liturgicznym (w doksologiach) i w kontekście przekazania i otwarcia zwoju; σφραγίς – „pieczęć”, „sygnet”, „coś potwierzonego, zweryfikowanego”; rzeczownik rodzaju żeńskiego. Znajdujemy go łącznie 4 razy w Ap 5,1.2.5.9. Warto wspomnieć, że jeden raz w Ap 5,1 pojawia się w formie imiesłowu czasu teraźniejszego dokonanego od czasownika κατασφραγίζω – „zapieczętować”.

Z pozostałych wyrażeń wspólnych obu rozdziałom należy wymienić: φωνή – „głos”, „mowa”, „dźwięk”, „ton”; jest to rzeczownik rodzaju żeńskiego, a został użyty 5 razy w Ap 4,1.5; 5,2.11.12; ἑπτὰ – „siedem”; liczebnik; pojawia się jako wskazanie na liczbę duchów Boga w Ap 4,6; 5, tudzież pieczęci w Ap 5; ἔχω – „mieć”; czasownik. Występuje dwukrotnie w formie imiesłowu w Ap 4,7.8 w kontekście opisu wyglądu postaci, jeden raz w Ap 4,8 w kontekście akcji liturgicznej oraz dwa razy w Ap 5,6.8. Łącznie występuje 5 razy zawsze w czasie praesentis; λέγω – „mówić”; czasownik. Pojawia się 7 razy, z czego 6 razy w formie imiesłowu w czasie praesentis, raz w trybie orzekającym w czasie praesentis; znajduje się w Ap 4,1.8.10; 5,4.9.12.13; ὁράω – „wpatrywać się w...”, „widzieć oczami”, „widzieć umysłem”, „doświadczyć”; czasownik. Używany zawsze w formie orzekającego aorystu. Znajdziemy go 5 razy w Ap 4,1; 5,1.2.6.11; ἀκούω – „słyszeć”; czasownik; wyrażony zawsze w formie orzekającej w aoryście. Odnaleźć go możemy cztery razy w Ap 4,1; 5,11.13.

W końcowych częściach perykop można znaleźć słownictwo związane z kultem. Część z nich wyraża gesty i postawy: πίπτω – „upaść”, „położyć się na ziemię”, „spaść z czegoś”, „unizić się z postawy wyprostowanej do leżącej” (4,10; 5,8.14); προσκυνέω – „pokłonić się, bijąc czołem w ziemię”, „całować czyjąś dłoń na znak szacunku” (4,10; 5,14); βαλλω τοὺς στεφάνους – „rzucić wieńce” (pojawia się w czasie przyszłym, 4,10); ᾄδω ᾠδὴν καινὴν – „śpiewać pieśń nową” (5,9). Ponadto znajdziemy powtarzające się określenia związane bądź to z działaniem liturgicznym, bądź to zawarte w pieśniach jako

<sup>134</sup> Słowo to w Nowym Testamencie występuje właściwie tylko w Apokalipsie, z wyjątkiem J 21,15. Por. STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga*, 105.

przymioty Boga: εὐχαριστία – „dziękczynienie” (4,9); δύναμις – „moc” (4,11; 5,12); πλοῦτος – „bogactwo” (5,12); σοφία – „mądrość” (5,12); ἰσχύς – „siła”, „zdolność”, „moc” (5,12); τιμή – „szacunek”, „wycena”, „cena”, „poważanie” (4,9.11; 5,12.13); δόξα – „chwała”, „jasność”, „blask”, „majestat”, ale też „zdanie”, „opinia”, „sąd” (4,9.11; 5,12.13); εὐλογία – „błogosławieństwo” (5,12.13); κράτος – „potęga”, „panowanie”, „potężny czyn”, „siła” (5,13).

Uwagę zwraca częste występowanie spójnika καί, który oprócz funkcji łączenia zdań pełni funkcję stylistyczną, jako początek nowego zdania. Często występująca struktura zdań to: καί + okolicznik miejsca lub καί + podmiot, ponadto siedem razy zdanie zaczyna się od zwrotu καί εἶδον. Dodatkowo autor posługuje się często orzeczeniem w formie imiesłowu lub też orzeczenie pomija. Należy wymienić częste zdania złożone podrzędnie połączone komparatywne. Często figurą retoryczną, która pojawia się w omawianym fragmencie, jest polisyndeton<sup>135</sup>.

## 2.2.2. Analiza fragmentów sekcji

### 2.2.2.1. Fragment pierwszy: Ap 4,1-11

#### 2.2.2.1.1. Część pierwsza: Ap 4,1-2a<sup>136</sup>

:: Μετὰ ταῦτα εἶδον,  
 - καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ,  
     + καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη  
       = ἦν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλοῦσης μετ' ἐμοῦ  
     + λέγων·  
 - ἀνάβα ὧδε,  
 :: καὶ δείξω σοὶ ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα.  
 Εὐθὺς ἐγενόμην ἐν πνεύματι.

Pierwszą część tworzą dwa urywki. Część ta jest wyraźnie oddzielona od pozostałego opisu wizji. Dominuje tutaj forma gramatyczna czasowników w 1. os. l. poj. w aoryście: „zobaczyłem” (εἶδον), „usłyszałem” (ἤκουσα), „stałem się” (ἐγενόμην). Wyrażenia: „roz-mawiającej” oraz „mówiący” to participium praesentis, a użycie tej formy wskazuje na czynność równoczesną wobec innej czynności podanej w zdaniu w czasowniku o określonej formie osobowej<sup>137</sup>. Zdanie καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη (...) λέγων jest przykładem nieciągłości

<sup>135</sup> Polisyndeton to figura retoryczna powtarzająca spójnik między kolejnymi następującymi po sobie słowami wyrazami, czy też członami, celem zwiększenia siły ich wyrazu, por. S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego* (Kielce 2019) 223.

<sup>136</sup> Tekst grecki za: NESTLE ET AL., *Nowy Testament grecki i polski*, 749–752; na podstawie przytoczonego tam aparatu krytycznego została opracowana krytyka tekstu.

<sup>137</sup> R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI (ed.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2014) XXXI.



symetrii w zdaniu, gdyż rodzaj wyrażenia λέγων (r. m.) powinien zostać uzgodniony ze słowem, do którego się odnosi, a mianowicie do ἡ φωνῆ (r. ż.), zamiast tego jednak został użyty rodzaj męski<sup>138</sup>.

Pierwszy urywek składa się z trzech segmentów. Pierwszy i ostatni segment odpowiadają sobie nawzajem. Powtarzają się tutaj określenia, które należą do tego samego pola semantycznego<sup>139</sup>: „zobaczyłem” i „pokażę Ci”, zaimek wskazujący tu odnosi się do miejsca, jakim jest niebo, wspomniane w pierwszym segmencie. Należy zwrócić także uwagę na wyrażenie „potem” (gr. Μετὰ ταῦτα), powtarzające się na początku i końcu. Zdanie leżące w drugim segmencie (καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλοῦσης μετ’ ἐμοῦ λέγων) jest zdaniem złożonym. Składa się ze zdania głównego: καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη (...) λέγων – „głos pierwszy (...) mówiący”, które tworzy pierwszy i trzeci człon, oraz dwóch zdań podrzędnych, będących drugim członem: jest to wtrącenie ἦν ἤκουσα – „który usłyszałem” i zdanie komparatywne ὡς σάλπιγγος λαλοῦσης μετ’ ἐμοῦ – „jakby trąby rozmawiającej ze mną”. Struktura pierwszego urywku prezentuje strukturę koncentryczną A–B–C–D–C’–B’–A’: „(A): Potem zobaczyłem, (B): i oto drzwi otwarte w niebie (C): i głos pierwszy, (D): który usłyszałem, jakby trąby rozmawiającej ze mną, (C’) mówiący: (B’): Wstąp tu (A’): a pokażę Ci, co ma stać się potem”.

Na drugi urywek składa się jednoczłonowy segment. Wskazuje on na natychmiastową realizację usłyszanego wezwania. Zwrot „natychmiast” wskazuje na ciągłość pomiędzy dwoma segmentami tekstu. Różni się on od kolejnej części tekstu, w której pojawia się opis wizji.

#### 2.2.2.1.2. Część druga: Ap 4,2b-3

:: καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ,  
 - καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος,  
 - καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὄρασει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ,  
 :: καὶ ἴρις<sup>140</sup> κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὄρασει σμαραγδίνῳ.

Drugi urywek składa się z dwóch segmentów. W powyższym urywku można wyróżnić cztery zdania główne zaczynające się od spójnika καὶ: „i oto tron stał w niebie”, „i na tronie Siedzący”, „i Ów Siedzący, podobny był wyglądem do kamienia jaspisu i krwawnika”, „i tęcza naokoło tronu, podobna była wyglądem do szmaragdu”.

<sup>138</sup> Jest to cecha składni zdań pojawiająca się stosunkowo często w Apokalipsie, por. J. CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Komentarz. Cz. 2: Ap 4–13* (Opole 2019) 66.

<sup>139</sup> Pole semantyczne tworzą wyrazy mające pewne wspólne cechy, por. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 74.

<sup>140</sup> Wg rękopisu **κ\***, A i 2329 używa wyrażenia ἱερεῖς („kapłani”) zamiast ἴρις („tęcza”).

Pierwszy segment składa się z dwóch członów tworzących paralelizm syntetyczny<sup>141</sup>: „i tron stał w niebie i na tronie siedzący”. Drugi segment tworzą również dwa człony, o których spójności świadczy paralelizm syntetyczny. Wyrazy kończące ten segment należą do wspólnego pola semantycznego, zawierającego nazwy drogocennych kamieni: jaspisu, krwawnika i szmaragdu. Między tymi dwoma segmentami zachodzi konstrukcja chiastyczna A–B–B’–A’. Człony wewnętrzne skupiają się na Siedzącym, natomiast zewnętrzne – na tronie i jego otoczeniu.

### 2.2.2.1.3. Część trzecia: Ap 4,4

:: Καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου

:: θρόνους εἴκοσι τέσσαρες,

:: καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους

+ περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς

+ καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς.

Na trzecią część składają się trzy segmenty. O samodzielności i spójności tej części świadczy wprowadzenie nowej grupy osób. Pierwszy segment trójczłonowy składa się z dwóch zdań połączonych współrzędnie przez spójnik „i” (gr. καὶ), a został utworzony przez użycie paralelizmu klimaktycznego<sup>142</sup>: pierwszy człon z drugim łączy się przez powtórzenie słowa θρόνος, a drugi z trzecim przez wzmiankę o dwudziestu czterech tronach (gr. θρόνους εἴκοσι τέσσαρας). Drugi segment jest zdaniem względnym wobec drugiego zdania głównego i składa się z dwóch członów określających wygląd dwudziestu czterech starszych, opisując ich jako ubranych w białe szaty (gr. περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς) i złote wieńce na głowach (ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς). Dla opisu ich stroju w pierwszym i drugim członie zastosowano paralelizm syntetyczny.

### 2.2.2.1.4. Część czwarta: Ap 4,5-6a

:: Καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί,

+ καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου,

> ἃ εἰσιν<sup>143</sup> τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ,

+ καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλινὴ ὁμοία κρυστάλλῳ.

<sup>141</sup> Paralelizm syntetyczny występuje wtedy, kiedy drugi człon jest uzupełnieniem myśli wyrażonej w pierwszym członie, por. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, 217.

<sup>142</sup> Paralelizm klimaktyczny polega na powtórzeniu w drugim członie jednego lub kilku słów występujących w członie pierwszym, por. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, 218.

<sup>143</sup> Wyrażenie ἃ εἰσιν zostaje zmienione na następujące warianty: a) wariant: α εστιν zawiera Kodeks aleksandryjski; b) wariant: αι εισιν zawierają rękopisy 046, 1006, 1841 i manuskrypty koine właściwe dla Apokalipsy; c) wariant: εις zawiera rękopis 2329.

O odrębności tej części od poprzedniej świadczy fakt, że skupia się już nie na dwudziestu czterech starcach, ale powraca do centralnego tronu. Część ta składa się z dwóch segmentów. Pierwszy, jednoczłonowy, opisuje zjawiska wychodzące z tronu, określone jako błyskawice i głosy, i grzmoty (gr. ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί). Drugi segment tworzą trzy człony. Jego pierwszy i trzeci człon łączą się ze sobą przez określenie lokalizacji przed tronem (gr. ἐνώπιον τοῦ θρόνου). W centralnym, trzecim wersie znajduje się informacja o Siedmiu Duchach Boga (gr. τὰ ἐπὶ πνεύματα τοῦ θεοῦ), które zostały utożsamione z siedmioma płonącym pochodniami (gr. ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι). Autor, wyjaśniając, czym jest owych siedem lamp, użył zaimka względnego ἃ (pl. „które”). Jest to liczba mnoga w rodzaju nijakim uzgodniona z wyrażeniem τὰ ἐπὶ πνεύματα τοῦ θεοῦ (l. mn. r. n.), nie zaś w wyrażeniu poprzedzającym ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι (l. mn. r. ż.). Powyższa trudność wynika z gramatyki, a dotyczy uzgodnienia rodzaju<sup>144</sup>.

#### 2.2.2.1.5. Część piąta: Ap 4,6b-8a

:: Καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου  
 :: καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου  
 :: τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν.  
 + καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι  
 + καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ  
 + καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου  
 + καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῶ πετομένῳ.  
 :: καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα,  
 :: ἕν καθ' ἕν αὐτῶν ἔχων ἀνά πτέρυγας ἕξ,  
 :: κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν.

Piąta część wprowadza nowe postaci, jakimi są „cztery istoty żywe” (τέσσαρα ζῶα). Składa się z trzech segmentów mających budowę chiasmiczną A-B-A'. Pierwszy segment składa się z trzech członów, z których dwa pierwsze w sposób równoległy wskazują na lokalizację owych istot jako znajdujących się „na środku tronu” (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου) oraz „i wokół tronu” (καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου). Trzeci człon wzmiankuje o owych istotach, wskazując, że „z przodu i z tyłu” (ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν) są „pełne oczu” (γέμοντα ὀφθαλμῶν). Pierwszemu segmentowi odpowiada trzeci, który również przywołuje wygląd, mówiąc, że są pełne oczu „wokół” (κυκλόθεν) i „z tyłu” (ἔσωθεν), ponadto „każda z nich” (ἕν καθ' ἕν αὐτῶν – dosł. „jedna po jednym z nich”) mają „po sześć skrzydeł” (gr. ἀνά πτέρυγας ἕξ). W drugim segmencie zostaje opisany wygląd każdej istoty z osobna, przyrównujący pierwszą do „lwa” (λέοντι), drugą do „cielęcica” (μόσχῳ), trzecią mającą

<sup>144</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 251.

„twarz jakby człowieka” (τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου) a czwartą przyrównując do „orła lecącego” (ἀετῶ πετομένῳ).

### 2.2.2.1.6. Część szósta: Ap 4,8b-11

:: καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες·  
 + ἅγιος ἅγιος ἅγιος<sup>145</sup>  
 + κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,  
 + ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.  
 :: Καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν<sup>146</sup>  
 + τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ  
 + τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,  
 :: πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι  
 + ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου  
 :: καὶ προσκυνήσουσιν  
 + τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων  
 :: καὶ βαλοῦσιν<sup>147</sup> τοὺς στεφάνους αὐτῶν  
 + ἐνώπιον τοῦ θρόνου λέγοντες·  
 :: ἄξιός εἰ, + ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν<sup>148</sup>,  
 :: λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν,  
 + ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα  
 + καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν<sup>149</sup> καὶ ἐκτίσθησαν.

Część szósta zawiera opis liturgii sprawowanej przez istoty żywe i przez starszych. Składa się z trzech podczęści tworzących strukturę A-B-A'. Pierwsza podczęść złożona

<sup>145</sup> Spotykamy tutaj różne warianty odnośnie do liczby zawołań ἅγιος („święty”). Aklamacja ta została powtórzona dwa razy w 181, trzykrotnie w AP1 i 104al, sześć razy w 2020 pc, siedem razy w 1678, osiem razy w \*R385, 2021, dziewięciokrotnie w 046 82, 2073 pm. Piętnaście na szesnaście razy w starotestamentalnym TM aklamacja „Święty” występuje jako pojedyncze zawołanie. Wyjątkiem od tego jest tekst Iz 6,3, gdzie zawołanie jest powtórzone trzykrotnie.

<sup>146</sup> Zwrot καὶ ἐκτίσθησαν jest nieobecny w Kodeksie aleksandryjskim.

<sup>147</sup> Spotykamy różne formy czasownika βάλλω oznaczającego „rzucać” a) wariant βαλοῦσιν zawierają rękopisy: R046, 1854, 2050, 2053, 2329, jeden rękopis Wulgaty oraz część związana z tradycją Andrzeja z Cezarei; b) wariant βαλλοντες został użyty w rękopisie 1611 i niektórych rękopisach Wulgaty; c) wariant βαλοῦσιν – pozostałe rękopisy, a wśród nich tradycja Andrzeja z Cezarei i Kodeks aleksandryjski zawierają tę formę czasownika.

<sup>148</sup> W w. 11 różne formy imienia Bożego: a) ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν – imię podane w Kodeksie aleksandryjskim oraz tradycji koine; całość jest zapisana w mianowniku; b) κύριε καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν – imię znajdujące się w tradycji Andrzeja z Cezarei. Tutaj κύριε zapisane jest w wołaczcu, natomiast reszta imienia w mianowniku.

<sup>149</sup> Zmiana czasownika εἶμι oznaczającego „być”: a) ἦσαν – jest to *indicativus imperfecti activi 3 persona pluralis*, możemy przetłumaczyć go jako „one były” i odnaleźć w R, A, 1006, 1841, 2053, 2351; b) εἰσι – jest to *indicativus praesenti activi 3 persona pluralis*. Tłumaczymy go jako: „one są”, a reprezentują: 025, 1854, 2050, 2344, tradycja Andrzeja z Cezarei, tradycja koptyjska; c) εγενοντο – pochodzi od γίνομαι oznaczającego: „stać się”, „zaistnieć”, „powstać”, „być uczynionym”. Pojawia się w 3. os. l. mn. w formie aorystu strony zwrotnej. Należało by go przetłumaczyć jako: „zostały uczynione”. Używa go rękopis 2329; d) opuszczający czasownik – zapisane w części rękopisów związanych z Andrzejem z Cezarei.

jest z czterech członów. Pierwszy z nich jest wprowadzeniem do pieśni. Wskazuje, że pieśń jest śpiewana nieustannie (ἀνάπαυσιν), „dniami i nocą” (ἡμέρας καὶ νυκτός)<sup>150</sup>. Trzy kolejne człony to sam hymn, który może być formą figury literackiej zwanej izokolonem<sup>151</sup>. Składa się z trzech członów, z których każdy zawiera imię Boga: pierwszy człon – trzykrotne „Święty” (gr. ἅγιος), drugi – „Pan, Bóg Wszechwładca” (gr. κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ), trzeci – „Był i Będący, i Przychodzący” (gr. ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος).

Druga podczęść zawiera opis adoracji przez gesty, a jego cechą charakterystyczną jest zmiana czasu z praesentis na futurum. Podczęść obejmuje jedno zdanie złożone podrzędnie czasowe, ale została podzielona na dwa urywki. Pierwszy urywek, będący zdaniem głównym, składa się z dwóch członów. Pierwszy opisuje uwielbienie, jakie zanoszą istoty żywe, określając je jako dawanie chwały (gr. δόξαν), czci (gr. τιμὴν) i dziękczynienia (gr. εὐχαριστίαν). Drugi człon wskazuje na adresata uwielbienia, którym jest Bóg nazwany: Siedzącym na tronie (gr. τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ) i Żyjącym na wieki wieków (gr. τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). Drugi urywek, będący zdaniem podrzędnym, mówi o uwielbieniu, jakie zanoszą starsi przez gesty i składa się z trzech członów tworzących paralelizm synonimiczny<sup>152</sup> przez użycie zwrotów: „upadnie” (πεσοῦνται), „pokłonią się” (προσκυνήσουσιν) i „rzuca wieńce” (βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους). Drugi urywek jest połączony z pierwszym za pomocą powtórzenia imion Bożych w dwóch pierwszych członach.

W końcu trzeci urywek składa się z pieśni będącej doksologią, jaką zanoszą starsi na cześć Boga Stwórcy. Zwrot „Panie i Boże nasz” (ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν) został użyty nie w wołaczu, jak powinno być wedle zasad gramatyki, ale w mianowniku<sup>153</sup>. Pieśń tworzy zdanie złożone przyczynowe. W zdaniu podrzędnym możemy dostrzec paralelizm synonimiczny przez użycie zwrotów: „Ty” (σὺ), „Twojej” (σου) oraz „stworzyłeś” (ἔκτισας), a także „było i zostało stworzone” (ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν).

### 2.2.2.2. Fragment drugi: Ap 5,1-13

#### 2.2.2.2.1. Część pierwsza: Ap 5,1

:: Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον  
 + γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὀπισθεν  
 + κατεσφραγισμένον σφραγίσιν ἑπτὰ.

<sup>150</sup> Określenie „dzień i noc” jest meryzmem, por. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, 230.

<sup>151</sup> Izokolon jest figurą syntaktyczną, która polega na złożeniu kilku członów w pełnej całości; człony te odpowiadają sobie strukturą syntaktyczną i liczbą użytych słów, por. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, 229.

<sup>152</sup> Paralelizm synonimiczny zawiera w drugim członie podobne, bliskoznaczne wyrażenia względem myśli wyrażonej w pierwszym, por. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, 217.

<sup>153</sup> F.-X. DE GUIBERT, *Apocalypse de Jean* (Paris 32005) 168.

Pierwsza część, obejmująca werset 1., jest wprowadzeniem we fragment znajdujący się w rozdziale 5. Wyróżnić tutaj możemy zdanie główne i dwa zdania względne. W centrum uwagi znajduje się zwój (gr. βιβλίον). Analizując budowę zdania, można stwierdzić, że słowo „zwój” występuje tutaj jako dopełnienie bliższe. Został on scharakteryzowany przez dwa imiesłowy: „zapisany” (gr. γεγραμμένον) oraz „zapięczętowany” (gr. κατεσφραγισμένον).

#### 2.2.2.2.2. Część druga: Ap 5,2-5

:: και εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ· τίς ἄξιος ἀνοίξει τὸ βιβλίον και λῦσαι τὰς σφραγιδας αὐτοῦ;  
 + και οὐδεις ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοίξει τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.  
 + και ἔκλαιον πολὺ, ὅτι οὐδεις ἄξιος εὐρέθη ἀνοίξει τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.  
 :: και εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖτε, ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυὶδ, ἀνοίξει τὸ βιβλίον και τὰς ἐπτὰ σφραγιδας αὐτοῦ.

Część druga obejmuje ww. 2-5. Ma ona budowę chiasmiczną A – B – B' – A'<sup>154</sup>. Motywem przewodnim jest wyrażenie „otworzyć zwój”, które pojawia się w każdym segmencie. Dodatkowo między wersetami 2. a 5. zachodzą pewne analogie: po pierwsze, w obu tych wersetach jest mowa o siedmiu pieczęciach; po drugie, możemy odnaleźć tutaj paralelizm syntetyczny: w w. 2. jeden z aniołów pyta, natomiast w w. 5. jeden ze starszych odpowiada, używając niemalże tego samego zwrotu: ἀνοίξει τὸ βιβλίον και λῦσαι τὰς σφραγιδας αὐτοῦ (w. 2.) – ἀνοίξει τὸ βιβλίον και τὰς ἐπτὰ σφραγιδας αὐτοῦ (w. 5). Natomiast ww. 3. i 4. łączy następujący motyw: nikt nie może (gr. και οὐδεις ἐδύνατο, w. 3) czy też nikt nie jest godny, aby otworzyć zwój i patrzeć na niego (gr. ὅτι οὐδεις ἄξιος εὐρέθη ἀνοίξει τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό, w. 4).

#### 2.2.2.2.3. Część trzecia: Ap 5,6

:: Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου και τῶν τεσσάρων ζώων  
 :: και ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων  
 + ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον  
 + ἔχων κέρατα ἐπτὰ και ὀφθαλμοὺς ἐπτὰ  
 - οἱ εἰσιν τὰ ἐπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ  
 - ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.

<sup>154</sup> C. H. GIBLIN, „From and before the Throne. Revelation 4:5-6a Integrating the Imagery of Revelation 4–16”, *The Catholic Biblical Quarterly* 60/3 (1998) 500–513, 504–505; E. MÜLLER, *Microstructural analysis of Revelation 4–11* (Doctoral Andrews University Press; Berrien Springs, MI 1996).

Trzecia część zawiera werset 6. Zostaje ukazana nowa postać – Baranek (gr. ἀρνίον). W tym urywku mamy do czynienia ze zdaniem wielokrotnie złożonym, które składa się ze zdania głównego – „ujrzałem (...) Baranka” (gr. Καὶ εἶδον ... ἀρνίον) – i czterech zdań podrzędnych przydawkowych:

1. „stojącego jakby zabitego” (gr. ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον);
2. „mającego rogów siedem i oczu siedem” (gr. ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμούς ἑπτὰ);
3. „które są siedmiu Duchami Boga” (gr. οἳ εἰσιν τὰ [ἑπτὰ] πνεύματα τοῦ θεοῦ);
4. „wysłanymi na całą ziemię” (gr. ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν). Wyrażenia ἑστηκὸς i ὡς ἐσφαγμένον – „jakby zabitego” (albo będącego zarżniętym na ofiarę<sup>155</sup>) są zapisane w czasie imperfectum.

#### 2.2.2.4. Część czwarta: Ap 5,7

:: καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου.

Na część czwartą składa się werset 7. Tworzy go zdanie współrzędne, będące w swej treści opisem akcji: mówi o przekazaniu Barankowi zwoju, czy też odbiorze zwoju przez niego z prawicy Siedzącego na tronie<sup>156</sup>. Tutaj następuje punkt zwrotny całej narracji. Kolejna sekcja Apokalipsy, aż do rozdziału 8., będzie związana właśnie z otwieraniem kolejnych pieczęci zwoju. Można również zauważyć, że tekst omawianej sceny nabiera nowej dynamiki. Całe działanie liturgiczne, jakie po przekazaniu zwoju ma nastąpić, jest związane właśnie z momentem kulminacyjnym zawartym w tym wersie. Warto zwrócić uwagę na czasowniki użyte w tym zdaniu. O ile ἦλθεν („podszedł”) jest zapisane w aoryście, o tyle dla εἴληφεν („wziął”) został wykorzystany czas *imperfectum*. Zabranie księgi z prawej ręki Boga jest jakimś wydarzeniem z przeszłości, które ciągle trwa, bądź jego skutki są widziane w teraźniejszości.

#### 2.2.2.5. Część piąta: Ap 5,8

:: Καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον,  
:: τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου  
+ ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων,  
- αἳ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων,

Werset 8. należy do piątej części i jest opisem odpowiedzi na wzięcie zwoju przez Baranka, którą jest liturgiczne uwielbienie przez gesty. Składa się on ze zdania zbudowanego

<sup>155</sup> POPOWSKI – WOJCIECHOWSKI (ed.), *Grecko-polski Nowy Testament*, 1323 przyp. do Ap 5,6.

<sup>156</sup> Wyrażenie εἴληφεν, może być przetłumaczone jako „wziąć” lub też „zabrać”. Zob. STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga*, 460.

w sposób podrzędny czasowy. Zdanie podrzędne wskazuje na okoliczności czasu: „I gdy wziął zwój”, natomiast zdanie nadrzędne wskazuje na akcję następującą po czynności Baranka: „cztery istoty żywe i dwudziestu czterech Starszych upadli przed Barankiem”. Zostało ono dopełnione przez dwa zdania podrzędne przydawkowe: (1) „mając każdy kitarę i czasie złote pełne kadzidel” (gr. ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων), (2) „które są modlitwą świętych” (gr. αἱ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων). Strukturalnie budowa tego zdania przypomina Ap 5,6, co sprawia, że te dwa urywki mogą być względem siebie paralelne.

#### 2.2.2.2.6. Część szósta: Ap 5,9-10

:: καὶ ἄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες·

- ἄξιός ἐστι λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ,

+ ὅτι ἐσφάγης

> καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου

= ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους

> καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς,

+ καὶ βασιλεύσουσιν<sup>157</sup> ἐπὶ τῆς γῆς.

Szósta część (5,9-10) zaczyna się zdaniem wprowadzającym do nowej pieśni, a także z samego utworu. Pieśń została skomponowana w sposób koncentryczny o strukturze A–B–C–D–C’–B’. Pierwszy człon (A) to inwokacja do Baranka zaczynająca się od zwrotu: „godzien jesteś wziąć księgę i otworzyć jej pieczęcie” (gr. ἄξιός ἐστι λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ), co może stanowić echo pytania anioła z 5,2: τίς ἄξιός ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ. Dwa kolejne człony (B i C) tworzą paralelizm syntetyczny: „zabity na ofiarę” – „kupiłeś w krwi Twojej”. Zwroty te należą do tego samego pola semantycznego, obejmującego motyw ofiary. Podobnie dwa ostatnie człony (C’ i B’) tworzą paralelizm syntetyczny: „Uczyniłeś ich królestwem i kapłanami” – „I zakrólują na ziemi”, a wyrażenia te są częścią pola semantycznego zawierającego ideę królowania. Ponadto w pieśni zachodzą następujące relacje: W B i B’ podmiotem działania są ludzie: Baranek „został zabity” (jest to strona bierna), zaś kupieni przez Niego „zakrólują na ziemi”. Kolejna para, C i C’, wskazuje na działanie Baranka, które ma swoje odniesienie do Boga: „kupiłeś Bogu” i „uczyniłeś ich Bogu naszemu”. W centrum (D) pieśni stoi stwierdzenie „z każdego plemienia i języka, i ludu, i narodu”. Nazwy poszczególnych „kategorii etnicznych” są ułożone w pary, które tworzą asonans<sup>158</sup>: φυλῆς καὶ γλώσσης oraz λαοῦ καὶ ἔθνους.

<sup>157</sup> Wulgata w w. 10 podaje: „uczyniłeś nas (...) i będziemy królować”. Zamiast βασιλεύσουσιν Kodeks aleksandryjski i rękopisy: 046, 1006, 1611, 1841, 2329 oraz manuskrypty *koine* właściwe dla Apokalipsy podają βασιλευουσιν.

<sup>158</sup> Asonans to typ powtórzenia dźwięków, który jest otrzymywany z fleksji czasowników, rzeczowników lub form czasownikowych, por. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, 218.



## 2.2.2.2.7. Część siódma: Ap 5,11-14

:: Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλω τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν  
 πρεσβυτέρων,  
     + καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων  
 :: λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ·  
 :: ἄξιόν ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ  
 ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν.  
 :: καὶ πᾶν κτίσμα  
     + ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ  
     ἐν αὐτοῖς πάντα  
 :: ἤκουσα λέγοντας·  
 :: τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ  
     + ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος  
 :: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων  
 :: καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα ἔλεγον· ἀμήν. καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.  
     ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ<sup>159</sup>

Część siódma obejmuje ww. 11-14 i składa się z trzech urywków. Pierwszy z nich zawiera opis adoracji Baranka przez aniołów, drugi to uwielbienie Boga i Zasiadającego na tronie przez całe stworzenie, natomiast trzeci jest podsumowaniem całej liturgii przez istoty żywe i Starszych.

Pierwszy urywek składa się z dwóch segmentów. Pierwszy z nich jest trójczłonowy i ma budowę chiasmiczną. W trakcie analizy można dostrzec pewne powtórzenia: w w. 11a opisuje głos aniołów (gr. φωνὴν ἀγγέλων); zwrot ten został powtórzony w w. 11c, gdzie mowa, że ich głos był wielki lub, inaczej, potężny (gr. φωνῇ μεγάλῃ). Natomiast ogólnemu określeniu „liczny” (gr. πολλῶν) w w. 11a odpowiada podanie bardziej obrazowego sformułowania w w. 11b: „i była ich liczba ich miriady miriad i tysiące tysięcy” (gr. καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων). Należy zauważyć, że jest to wtrącenie będące zdaniem współrzędnym połączone spójnikiem καὶ. Między tymi dwoma wersami znajduje się centrum, w którym wizjoner podaje informację o lokalizacji aniołów – znajdującą się wokół tronu oraz istot żywych i starszych (gr. κύκλω τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων). Drugi segment to pieśń uwielbiająca Baranka zabitego (ten sam zwrot został użyty w 5,6), który godzien jest wziąć moc, i bogactwo, i mądrość, i siłę, i cześć, i chwałę, i błogosławieństwo (gr. τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν).

<sup>159</sup> W wyrażeniu τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ – „Zasiadającemu na tronie i Barankowi” rękopisy B<sup>1</sup>, A, 1611, 2344 nie zawierają spójnika καὶ, skutkiem czego „Zasiadający na Tronie” został utożsamiony z Barankiem. Pozostałe warianty zostawiają spójnik.

W skład drugiego urywku wchodzi dwa segmenty. W pierwszym segmencie, obrazującym kolejną grupę uczestników liturgii: wszelkie stworzenie, możemy dostrzec zdanie złożone. Składa się ze zdania głównego *καὶ πᾶν κτίσμα (...)* ἤκουσα λέγοντας i wtrącenia będącego zdaniem podrzędnym: *ὃ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα*. Zdanie podrzędne, które jest meryzmem, konkretyzuje ogólny zwrot „wszelkie stworzenie” (*πᾶν κτίσμα*), wyliczając ich lokalizację, wskazując tym samym, że stworzenie, które uwielbia Boga i Jezusa Chrystusa, znajduje się wszędzie. W drugim segmencie podana jest treść uwielbienia zanoszonego przez wszelkie stworzenie. Drugi segment tworzy pieśń, w której możemy wyróżnić trzy człony: pierwszy wskazuje na adresata, drugi podaje jego przymioty, a trzeci jest wezwaniem „na wieki wieków”, charakterystycznym dla doksologii<sup>160</sup>.

Między tymi dwoma urywkami zachodzi ścisła relacja: odpowiadają sobie w sposób równoległy (budowa A – B – A' – B'). Segmentowi zawierającemu opis aniołów odpowiada ściśle opis całego stworzenia. Liturgia aniołów jest rozszerzona o liturgię stworzenia, którego aniołowie zresztą są częścią. W centrum opisu adoratorów znajduje się informacja o ich lokalizacji: o ile pierwsze ma miejsce w niebie wokół tronu, o tyle drugie obejmuje cały kosmos. Na końcu drugie segmenty urywków zawierają w sobie doksologie. Pierwsza pieśń dotyczy wyłącznie Baranka i opisuje siedem jego przymiotów, druga natomiast rozszerza odbiorców i kieruje ją do Zasiadającego na tronie i Baranka oraz określa ich wspólnymi przymiotami – przez to traktuje ich jako równych sobie w godności. Zasiadający na tronie i Baranek to dwie osoby, ale jeden Bóg.

Trzeci urywek składa się z dwóch członów: pierwszy mówi o istotach żywych, a drugi o starszych. Stanowi on podsumowanie całej liturgii przez odpowiedź „Amen”<sup>161</sup> (taka formuła znajduje się również w Ap 1,6; 7,12; 19,4, a także w innych księgach, np. w Rz 16,27; 1 Tm 1,17).

### 2.2.3. Budowa całej sekcji

Na podstawie powyższych analiz można wyznaczyć strukturę całego tekstu. Tekst składa się z dwóch ściśle powiązanych perykop. Zostaną najpierw przedstawione struktury perykopy, a następnie wzajemne związki pomiędzy nimi.

Perykopa zawarta w 4,2b-11 ma budowę koncentryczną: A – B – C – B' – A', przed którą znajduje się wprowadzenie do całości sekcji (4,1-2a).

<sup>160</sup> PODESZWA, „*Doksologie Apokalipsy*”, 159, 165.

<sup>161</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 107.

A	4,2b-3	Wizja Zasiadającego na tronie.
B	4,4	Wizja otoczenia tronu – starsi.
C	4,5-6a	Teofania. Objawienie Siedmiu Duchów.
B'	4,6b-8a	Wizja otoczenia tronu – istoty żywe.
A'	4,8b-11	Liturgia wobec Zasiadającego na tronie.

Nieco inną strukturę posiada fragment zawarty w 5,1-14, który przybiera schemat również koncentryczny: A – B – C – D – C' – B' – A'.

A	5,1-5	Wizja Zasiadającego na tronie trzymającego zwój.
B	5,2-5	Niegodność stworzenia.
C	5,6	Pojawienie się Baranka pośrodku istot żywych i starszych zjednoczonego z Siedmioma Duchami
D	5,7	Przyjęcie zwoju.
C'	5,8	Pokłon istot żywych i starszych wobec Baranka.
B'	5,9-10	Nowa pieśń.
A'		Dalsza liturgia aniołów i stworzenia wobec Zasiadającego na tronie i Baranka.

W poniższej tabeli została przedstawiona propozycja struktury całej sekcji, obejmująca powiązania zachodzące między poszczególnymi jej częściami.

4,1-2a: Wprowadzenie.			
A	4,2b-3: Wizja Zasiadającego na tronie.	5,1: Wizja Zasiadającego na tronie trzymającego zwój.	A
B	4,4: Otoczenie tronu: wizja pierwszej grupy adoratorów – starsi.	5,2-5: Niegodność stworzenia.	B
C	4,5-6a: Teofania. Wizja siedmiu Duchów.	5,6: Pojawienie się Baranka pośrodku istot żywych i starszych zjednoczonego z Siedmioma Duchami.	C
		5,7: Baranek przejmuje zwój.	D
B'	4,6b-8a: Otoczenie tronu: wizja drugiej grupy adoratorów – istoty żywe.	5,8: Pokłon istot żywych i starszych wobec Baranka.	C'
A'	4,8b-11: Liturgia wobec Zasiadającego na tronie.	5,9-10: Nowa pieśń.	B'
		5,11-14: Dalsza liturgia aniołów i stworzenia wobec Zasiadającego na tronie i Baranka.	A'

## 2.3. Analiza semantyczna

Analiza semantyczna polega na zbadaniu semantyki słów, pojęć i motywów oraz semantyki całego tekstu<sup>162</sup>.

### 2.3.1. Zgrupowanie słów

Pierwszym etapem semantyki tekstu jest zestawienie słów używanych w perykopie w grupy według pewnych cech wspólnych tych wyrażen<sup>163</sup>. W Ap 4,1–5,14 można wyróżnić osiem takich grup:

Czasowniki wyrażające zaangażowanie autora: εἶδον (4,1; 5,1.2.6.11), ἤκουσα (4,1; 5,11.13), ἐγενόμην ἐν πνεύματι (4,2), ἔκλαιον πολύ (5,4). Do tych wyrażen można zaliczyć również polecenia wydawane widzzącemu: λαλοῦσῃς μετ' ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε (4,1), τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε (5,5).

Wyrażenia określające imiona Boga: καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ (4,3.9; 5,1.7), ἅγιος (4,8), κύριος (4,8.11) θεὸς (4,8.11; 5,9.10.13), παντοκράτωρ (4,8), ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (4,8), ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (4,9).

Wyrażenia określające imiona Chrystusa: ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα (5,5), ἡ ρίζα Δαυὶδ (5,5), ἀρνίον (5,6.8.12.13).

Wyrażenia wskazujące na Ducha Świątego: ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς (4,5), τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ (4,5; 5,6), ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ (5,6).

Wyrażenia określające postaci stworzone: πρεσβυτέρ (4,4; 5,5.6.8.11.14), ζῶον (4,6.7; 5,6.8.11.14), ἄγγελος (5,2.11), ἅγιοι (5,8), κτίσμα (5,13).

Zjawiska: ἶρις (4,3), ἀστραπαὶ (4,5), φωναὶ (4,1.5; 5,2.11), βρονταὶ (4,5).

Czasowniki wskazujące na działanie kultyczne: δίδωμι τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν (4,9), πίπτω (4,10; 5,8.14), προσκυνέω (4,10; 5,14), βαλλω τοὺς στεφάνους (4,10), ἄδω ᾠδὴν καινὴν (5,9).

Określenia wskazujące na atrybuty Boga i Baranka: εὐχαριστία (4,9), δύναμις (4,11; 5,12), πλοῦτος (5,12), σοφία (5,12), ἰσχύς (5,12), τιμὴ (4,9.11; 5,12.13), δόξα (4,9.11; 5,12.13), εὐλογία (5,12.13), κράτος (5,13), ἄξιος (4,11; 5,2.4.9.12).

### 2.3.2. Semantyka słów

#### 2.3.2.1. Wprowadzenie (4,1-2a)

Wprowadzenie zaczyna się od zwrotu Μετὰ ταῦτα εἶδον. Jest to zapowiedź rozporządzenia nowej wizji (por. 7,1.9; 15,5; 18,1)<sup>164</sup>. Wyrażenie μετὰ ταῦτα zostało użyte

<sup>162</sup> CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 72–73.

<sup>163</sup> CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 77.

<sup>164</sup> J. M. FORD, *Revelation. Introduction, translation and commentary* (The Anchor Bible 38; New Haven 2008) 70.

dwukrotnie. Może ono pełnić formę inkluzji, ale bardziej jako homonim, gdyż za pierwszym razem zwrot ten odnosi się do upływu czasu dla widzącego, natomiast w drugim wypadku – do upływu czasu dla wydarzeń ukazanych w wizji<sup>165</sup>. Następnie wizjoner wspomina o drzwiach (gr. θύρα) otwartych w niebie, co jest aluzją do wizji Ezechiela (Ez 1,1)<sup>166</sup>. Pojęcie to wiąże się z żydowską kosmologią, która przedstawiała nieboskłon jako twardą kopułę, firmament (por. Rdz 1,7-8) dzielący niebo i ziemię<sup>167</sup>; w związku z tym potrzebna była jakaś szczelina, aby komunikować się między tymi dwoma wymiarami. Kolejnym elementem wizji jest głos pierwszy (gr. καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη). D. Kotecki w powyższym urywku widzi nawiązanie do pierwszej wizji Księgi (zob. Ap 1,10-19). Zdanie: καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἡκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ λέγων znajduje swój odpowiednik w słowach: καὶ ἡκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος (Ap 1,10)<sup>168</sup>. Motyw głosów przypominających trąby jest obecny w opisie zawarcia przymierza na Synaju (zob. Wj 19,16.19; 20,18), podobnie jak polecenie ἀνάβα ὧδε przypomina nakaz, który otrzymał Mojżesz, gdy został poproszony o wejście na górę Synaj (zob. Wj 19,24)<sup>169</sup>. Aluzję do pierwszej wizji znajdziemy również w zwrocie ἐγενόμην ἐν πνεύματι (zob. Ap 1,10)<sup>170</sup>. Może to być rodzaj doświadczenia przeniesienia do „trzeciego nieba”, o jakim wspomina św. Paweł w 2 Kor 12,1-4, przy czym niekoniecznie chodzi o cielesne przeniesienie przez Ducha Pańskiego, jak np. w 1 Krl 18,12 lub w 2 Krl 2,16<sup>171</sup>, ale o doznanie mistyczne dzięki Jego działaniu<sup>172</sup>.

### 2.3.2.2. Wizja Zasiadającego na tronie. Zwój w Jego prawicy (Ap 4,2b-3; 5,1)

Motyw tronu i Zasiadającego jest obecny w Starym Testamencie (m.in. 1 Krl, 22,10-19; Iz 6; Ez 1; Dn 7). Pojawia się on również czterdzieści sześć razy w Objawieniu św. Jana. W Starym Testamencie tron obrazuje uniwersalną władzę Boga, która obejmuje wszystkie narody i wszystkie wieki; jest to miejsce, z którego Bóg sprawuje swój sąd<sup>173</sup>. Wygląd Boga zasiadającego na tronie jest porównany do drogo-cennych kamieni jaspisu i sardu, natomiast tęcza okalająca tron przyrównana została do szmaragdu. Wszystkie te kamienie są wymieniane w Księdze Ezechiela w kontekście wzmianki o Edenie (zob. Ez 28,13). Są one również elementem pektorału, jaki nosił

<sup>165</sup> W. D. MUELLER, *Revelation* (The People's Bible; Milwaukee, WI 1996) 64.

<sup>166</sup> D. KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne* (Biblioteka Szkoły Dabar 1; Rzeszów 2021) 140.

<sup>167</sup> JANKOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 165.

<sup>168</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 248.

<sup>169</sup> FORD, *Revelation*, 70.

<sup>170</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 248.

<sup>171</sup> FORD, *Revelation*, 70.

<sup>172</sup> T. B. Bąk, „Tożsamość i rola «czterech Istot żyjących» w Ap 4,6-8”, *Verbum Vitae* <https://doi.org/10.31743/vv.1831> 285–320, 289; o tym, że zwrot: ἐγενόμην ἐν πνεύματι wskazuje na działanie Ducha Świętego, szerzej w: S. KISTEMAKER – W. HENDRIKSEN, *New Testament commentary. Exposition of the Book of Revelation* (New Testament commentary; Grand Rapids, MI 2001) 184.

<sup>173</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 117.

arcykapłan (zob. Wj 28,17-21), na którym ułożone są cztery rzędy po trzy kamienie, a każdy z nich reprezentuje jedno z plemion. Sard to pierwszy kamień, a reprezentuje Rubena jako najstarszego, natomiast jaspis, ostatni – Beniamina jako najmłodszego, szmaragd zaś, czwarty kamień, jest symbolem Judy. Niewykluczone, że autor przywoływał również jaspis i krwawnik ze względu na ich czerwoną barwę, która rodzi w słuchaczu obraz pełen czerwieni i blasku<sup>174</sup>. Opis piękna i wspaniałości Boga przez podobieństwo do piękna przyrody może wskazywać na Jego bliskość ze stworzonym Wszechświatem<sup>175</sup>. Podobną funkcję może pełnić motyw tęczy (gr. ἵρις), który pojawia się również w Rdz 9,13 i Ez 1,28<sup>176</sup>, gdzie jest znakiem miłosierdzia Boga, przymierza między Nim a ludźmi, a przez to wskazuje na Jego miłość i bliskość wobec stworzenia. Tęcza może wskazywać również na chwałę Boga<sup>177</sup>.

Zasiadający na tronie jest ukazany jako ten, który trzyma zwój (gr. βιβλίον)<sup>178</sup> znajdujący się w jego prawicy, kojarzonej z Jego mocą, władzą i opiekuńczością<sup>179</sup>. Symbol trzymanego zwoju w prawej ręce wskazuje na Bożą władzę nad nim<sup>180</sup>. Zwój jest zapisany z dwóch stron, co może być aluzją do zwoju z wizji Ezechiela (por. Ez 2,10). Zwoje zwykło zapisywać się tylko z jednej strony, a wyjątek stanowiły testamenty lub zapisy długów, których treść znajdowała się po obu stronach karty<sup>181</sup>. Co więcej, zwój jest zapieczętowany, co wskazuje na jego nadzwyczajność<sup>182</sup>. Liczba siedmiu pieczęci oznacza pełnię, doskonałość, więc zamknięcie zwoju w ten sposób sugeruje jego mocne zabezpieczenie, a także doskonałość, pełnię zawartej w nim treści. Na tę pełnię może wskazywać również zapisanie dokumentu z dwóch stron<sup>183</sup>. Co do treści zwoju, w egzegezie powstało wiele przypuszczeń, żadne z nich jednak nie jest pewne. G. R. Osborne podaje następujące interpretacje<sup>184</sup>: 1) księga życia Baranka; 2) Stary Testament zawierający wolę Bożą, który został rozpieczętowany przez Chrystusa i wypełniony w Nowym Testamencie; 3) ostatnia wola i testament mówiący o dziedzictwie świętych; 4) list rozwodowy względem starej Jerozolimy, dzięki któremu Chrystus będzie mógł poślubić Nowe Jeruzalem; 5) podwójnie wpisany akt umowy; 6) niebiański zwój zawierający Boży plan odkupienia oraz przyszłą historię stworzenia.

<sup>174</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 141.

<sup>175</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 141.

<sup>176</sup> W LXX w powyższych fragmentach tęcza została określona słowem τόξον.

<sup>177</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 52.

<sup>178</sup> D. Kotecki sugeruje, żeby tak właśnie tłumaczyć βιβλίον, gdyż Jan prawdopodobnie nie znał ksiąg w formie kodeksu, a jedynie zwoju, zob. KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 149.

<sup>179</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 185.

<sup>180</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 149.

<sup>181</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 62.

<sup>182</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 296.

<sup>183</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 62.

<sup>184</sup> G. R. OSBORNE, *Revelation* (Baker exegetical commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI 2002) 248–250.

### 2.3.2.3. Otoczenie tronu: opis i poszukiwanie godnego, aby otworzyć księgę (Ap 4,4.6b-8a; 5,2-5)

Wokół tronu znajdują się kolejne grupy postaci: starsi (gr. *πρεσβυτέρους*), istoty żywe (gr. *ζῶα*) czy też potężny anioł (gr. *ἄγγελος ἰσχυρός*). Starsi są przedstawieni jako otaczający trony. Może to nawiązywać do orientalnej tradycji obecnej w Starym Testamencie, według której władca był przedstawiany jako otoczony radą tronową (zob. 1 Krl 22,19; Dn 7,9-10; Iz 24,23)<sup>185</sup>. Dwudziestu czterech Starszych jest różnie identyfikowanych: jako dwunastu patriarchów Izraela i dwunastu apostołów, wielkich świętych Starego Testamentu (a czasem również i Nowego Testamentu), przedstawicieli ogółu zbawionych, gwiazdy albo aniołów. Liczba dwadzieścia cztery występuje w Biblii rzadko, jednak pojawia się w kontekście liturgicznym jako oznaczenie dwudziestu czterech zmian kapłańskich (zob. 1 Krn 23,6; 24,7-8), liczbę grup lewickich muzyków (zob. Ezd 2,41; 3,10; Ne 7,44)<sup>186</sup> lub jako reprezentantów zbawionej ludzkości<sup>187</sup>. Sam autor Apokalipsy wskazuje na kultyczne funkcje, jakie pełnią w niebieskim zgromadzeniu (zob. 5,9-14; 7,11-12; 11,16-18; 19,1-8), ponadto wyjaśniają objawienia (zob. 5,5; 7,13), a także sądzą (zob. 20,4). Ubrani są w białe szaty, co może kojarzyć się w kultem, ale też boskością<sup>188</sup>. Biała szata to strój ludzi odkupionych (por. Ap 3,4). Starsi na głowach mają złote wieńce. Sama symbolika wieńca pojawia się Nowym Testamencie kilkakrotnie jako znak nagrody, jaką mają otrzymać ludzie wierni (por. 1 P 5,4; J 1,12; 2 Tm 4,8; 1 Tes 2,19). W starożytności wieńce wręczano jako nagrodę zwycięzcom w konkursach artystycznych lub też zmaganiach sportowych, ponadto złotymi wieńcami dekorowano zwycięskich wodzów, dobroczyńców albo w końcu występował on jako ozdoba bóstw<sup>189</sup>. Złote wieńce mogą wskazywać na królewską godność, a wraz ze wzmianką o zasiadaniu na tronach wskazują na udział i zjednoczenie z chwałą Boga (por. Ap 3,21)<sup>190</sup>.

Kolejną grupą są cztery istoty żywe (gr. *ζῶα*), które przypominają *ζῶα*, o których mówi Ezechiel w swojej wizji (zob. Ez 1,5-12.14-24)<sup>191</sup>, a które zostaną później utożsamione z cherubinami (zob. Ez 10,20). Niewykluczone, że Ezechiel nawiązywał w ich opisie do posągów wyobrażających duchów strzegących wejść do świątyń i pałaców babilońskich<sup>192</sup>. Motyw cherubinów był obecny w sztuce przedstawiającej władców starożytnych na Bliskim Wschodzie, ukazywanych jako siedzących na tronach wspieranych przez cherubinów<sup>193</sup>. W Starym Testamencie spotyka się również motyw Pana siedzącego na cherubach (por. 2 Sm 22,11; Ps 18,11). Autor Apokalipsy mógł wykorzystać obecny w mistyce żydowskiej

<sup>185</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*. Cz. 2: Ap 4–13, 52.

<sup>186</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 176.

<sup>187</sup> M. ROSIK – H. LANGKAMMER – M. WRÓBEL, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 5; Poznań 2015) 190.

<sup>188</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 177.

<sup>189</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 150.

<sup>190</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*. Cz. 2: Ap 4–13, 53.

<sup>191</sup> W LXX owe istoty są nazwane *ζῶα*.

<sup>192</sup> PETER – WOLNIEWICZ (ed.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. T 3: Nowy Testament, 1064.

<sup>193</sup> FORD, *Revelation*, 74.

motyw rydwanu Pana<sup>194</sup>. Istoty żyjące mogą również być aluzją do cherubinów, których podobizny zostały umieszczone w przybytku, tak nad Arką Przymierza (zob. Wj 20,19), jak i w świątyni Salomona (zob. 1 Krl 6,25; Iz 37,16), co może pomóc zrozumieć ich lokalizację przy tronie: ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου – zgodnie z żydowskimi wyobrażeniami Jan mógł je przedstawić jako integralny element tronu<sup>195</sup>. Wygląd istot żywych: καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι καὶ ... ὅμοιον μόσχῳ καὶ ... ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου καὶ ... ὅμοιον ἀετῶ πετομένῳ jest również aluzją do tego, jaki podał Ezechiel (por. Ez 1,10). Poszczególne istoty są duchowymi bytami osobowymi, ale równocześnie mogą być reprezentantami całego świata stworzonego<sup>196</sup> i symbolizować to, co jest w nim najlepsze: lew – tego, co najszlachetniejsze, wół – najsilniejsze, człowiek – najmądrzejsze, a orzeł – najszybsze<sup>197</sup>. Jan czerpie również z wizji Izajasza, gdzie serafini są przedstawieni jako mający sześć skrzydeł (por. Iz 6,2). Od Izajasza Jan zapożyczył również określenie ich funkcji liturgicznej, jaką pełnią owe istoty (por. Iz 6,3). Poza ich funkcją liturgiczną istoty są aktywne w prorockich wizjach, ogłaszając decyzje Zasiadającego (zob. 6,1.3.5.7). Istoty te są pełne oczu z przodu i z tyłu (w. 6b), a także dookoła i wewnątrz (w. 8a), które mogą wskazywać na ogromną wiedzę, mądrość, ale też wnikliwość<sup>198</sup>. W końcu liczba cztery może nawiązywać do czterech stron świata lub też czterech wiatrów, które według HenEt 18,2-3 miały podtrzymywać ziemię i nieboskłon, tym samym mogą one być przedstawicielami całości stworzenia<sup>199</sup>.

W piątym rozdziale w otoczeniu tronu pojawia się postać potężnego anioła (gr. ἄγγελος ἰσχυρός), który potężnym głosem pyta o godnego otwarcia zwoju. Niektórzy badacze próbują utożsamić go z Archaniołem Gabrielem<sup>200</sup>. Anioł występuje tutaj w roli herolda wypowiadającego się w imieniu władcy, a jego głos słyszany jest w całym świecie<sup>201</sup>. Poza tym fragmentem potężny anioł pojawia się jeszcze w dwóch miejscach: przy prezentacji „małego zwoju” (zob. Ap 10,1-2) i przy zapowiedzi zniszczenia Babilonu (Ap 18,21). W Ez 2,10 tym, który otwiera zwój, jest sam Bóg, tutaj natomiast anioł pyta o pośrednika. Jan zaznacza, że nic, co jest w niebie, na ziemi i pod ziemią nie jest w stanie tego zrobić. Odwołanie się do tych sfer może być aluzją do Dekalogu, w którym mowa o zakazie czynienia podobizny tego, co w niebie, na ziemi i pod ziemią, aby oddawać temu chwałę (zob. Wj 20,4-5)<sup>202</sup>. Wobec bezradności wizjoner reaguje płaczem (ἔκλαιον πολύ, zob. Ap 5,4). Słowo to jest często używane w znaczeniu zawodowej

<sup>194</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 178.

<sup>195</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 131.

<sup>196</sup> BĄK, „Tożsamość i rola «czterech Istot żyjących»”, 317; autor przedstawił tam obszerną analizę tożsamości i roli czterech istot żyjących.

<sup>197</sup> FORD, *Revelation*, 75.

<sup>198</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 287.

<sup>199</sup> POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 219.

<sup>200</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 186.

<sup>201</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 64. Zob. też NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem?*, 73–74.

<sup>202</sup> OSBORNE, *Revelation*, 218; autor sugeruje, że chodzi tutaj o wizję świata wynikającą z kosmologii Izraela, według której świat składał się z trzech sfer: nieba, ziemi i podziemi.



żałoby, która w świecie wschodnim było niezwykle głośnym płaczem. Spotykamy się z nim w Starym Testamencie, w którym był okazywany przez okrzyki (zob. 1 Krl 13,30; Jr 22,18) lub też pieśni żałobne – lamentacje<sup>203</sup>. W LXX płacz określony jako κλαίω ukazuje duże zaangażowanie w pewną sprawę przy jednoczesnym doświadczaniu porażki (por. 1 Sm 1,7; Iz 22,4; Jr 22,10)<sup>204</sup>. Przez tę ekspresję emocji autor wprowadza dramatyzm i rosnące napięcie<sup>205</sup>. Reakcją na lament wizjonera jest wypowiedź jednego ze starszych, który zapewnia o zwycięstwie Lwa z pokolenia Judy (gr. ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰουδα), Odrośli Dawida (gr. ἡ ῥίζα Δαυίδ). Oba te tytuły były interpretowane mesjanistycznie<sup>206</sup>. Pierwszy nawiązuje do proroctwa z Rdz 49,9-10, gdzie patriarcha Jakub zapowiada wywyższenie Judy, porównując go do młodego lwa, któremu oddadzą pokłon wszystkie ludy ziemi. Natomiast drugi zwrot jest aluzją do Iz 11,1.10, gdzie mesjasz zostaje określony jako odrośl Jessego. Jan prawdopodobnie celowo zamienił imię Jessego na Dawida, wyrażniając przez to jeszcze bardziej znaczenie mesjańskie tego tytułu<sup>207</sup>. Mesjasz jest tym, który zwyciężył (gr. ἐνίκησεν, użyto tutaj aorystu), a odnosi się to do Paschy Chrystusa, co sprawia, że motyw mesjasza – króla i wojownika zostaje wzbogacony przez ideę Mesjasza cierpiącego<sup>208</sup>.

#### 2.3.2.4. Teofania. Wizja siedmiu Duchów. Wizja Baranka (Ap 4,5-6a; 5,6-7)

W centralnej części wizji czwartego rozdziału przedstawiono siedem Duchów Boga. Zostały one ukazane w kontekście wychodzących z tronu grzmotów, błyskawic i głosów, a także szklanego morza. Obraz siedmiu Duchów powróci w centrum kolejnego rozdziału, w którym przedstawiony zostanie Baranek odbierający zwój.

Jan dostrzega, że z tronu wychodzą błyskawice, głosy i grzmoty (gr. ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί). Możemy tutaj dostrzec nawiązanie do teofanii na Synaju (por. Wj 19,16-19; Iz 29,6), co więcej, ogień, o którym dalej mowa, był również elementem teofanii<sup>209</sup> (por. Wj 19,16; Ez 1,13-14), ale jest również ukazany jako narzędzie sądu Bożego (por. Jr 43,12; Am 1,4.7.10.12), symbolizuje miłosierną reakcję Boga (por. Iz 10,17-18), czy w końcu obrazuje samego Boga (por. Pwt 4,24; 9,3; Iz 33,14). W wizji Janowej ogień pojawia się pod postacią siedmiu lamp ognistych (gr. ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς), identyfikowanych jako siedem Duchów Boga, które należy odróżnić od siedmiu świeczników (gr. λυχνίας) z Ap 1,12.13.20; 2,1<sup>210</sup>. Niektórzy egzegeci interpretują postaci

<sup>203</sup> FORD, *Revelation*, 85

<sup>204</sup> NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem?*, 68–69.

<sup>205</sup> E. EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia* (Poznań 1996) 57–58, autorka stwierdza, że niemożność stworzenia wynika z powodu jego grzeszności. Moment Ap 5,3 jest stanięciem przez stworzenie w prawdzie: grzech okazuje się zaporą nie do przebycia między ludźmi a księgą życia, co jest powodem gorzkiego płaczu Jana.

<sup>206</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 64.

<sup>207</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 300.

<sup>208</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 301.

<sup>209</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 255–256.

<sup>210</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 252.

tych duchów jako siedmiu aniołów Boga<sup>211</sup>. Taką interpretację odrzuca jednak D. Kotecki, wykazując, że siedem Duchów należy rozumieć raczej jako Osobę Ducha Świętego, który zwraca uwagę, że siedem Duchów jest obecnych w pozdrowieniu początkowym Apokalipsy, który ma charakter trynitarny (por. Ap 1,4). Zauważa ponadto, że siedem Duchów Boga nie oddaje chwały Zasiadającemu na tronie, co sugeruje, że nie są one podporządkowane Bogu, ale tworzą z Nim jedność<sup>212</sup>. W tym wierszu można dostrzec reminiscencję do proroctwa Zachariasza (zob. Za 4,1-14), w którym prorok doznaje wizji złotego siedmioramiennego świecznika i dwóch oliwek stojących z prawej i lewej strony zbiornika, podtrzymującego siedem lamp. Kontekstem wizji jest odbudowa świątyni przez Zorobabela. Świecznik z wizji Zachariasza i Jana mogą odwoływać się do świątynnej menory (por. W 25,31.37)<sup>213</sup>. Anioł, ukazujący wizję Zachariaszowi, mówi do proroka, że to Duch Pana jest mocą, która dokończy dzieła (por. Za 4,6), Niektórzy uczeni interpretują 7 świeczników jako 7 oczu Pana przypatrujących się całej ziemi (por. Za 4,10). Aluzja staje się bardziej wyraźna w kolejnej perykopie, w której 7 oczu Baranka zostaje utożsamione z 7 Duchami wysłanymi na całą ziemię (por. Ap 5,6).

Kolejny obraz przedstawiony w wizji to jakby morze szklane podobne do kryształu (gr. *ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ*). Część egzegetów widzi w tym elemencie aluzję do wizji Ezechiela, który zobaczył coś przypominającego firmament i przyrównał to do „kryształu lśniącego” (por. Ez 1,22)<sup>214</sup>. Zgodnie z kosmologią przedstawioną w Rdz 1 pojawia się wiadomość o wodach, które są nad sklepieniem<sup>215</sup>. W tekstach Starego Testamentu i literaturze apokryficznej można znaleźć wiele odniesień do niebiańskiego oceanu, będącego podnóżkiem Bożego tronu (por. Ps 29,10; 104,3; TestAbr 8,3; TestLew 2,7). To z niego pochodzą deszcze (por. Rdz 7,11). Morze przed Bożym tronem jest więc naturalną konsekwencją hebrajskiej wizji świata, co więcej, nieraz wody niebieskie często były uważane za zamrożone, a dla Semitów nie było to konieczne, aby widzieć różnice między lodem a kryształem lub też szkłem<sup>216</sup>. Inni egzegetycy interpretują morze z Ap 4,6 jako aluzję do basenu z brązu znajdującego się w świątyni Salomona, który był również nazywany morzem (por. 1 Krl 7,23-26)<sup>217</sup>. D. Kotecki natomiast łączy obraz morza z postacią siedmiu Duchów, odwołując się do tekstów starotestamentalnych, które mówią o Bożym panowaniu nad wodami za sprawą swego Ducha czy też tchnienia (zob. Rdz 1,2; 8,13-14; Wj 15,8). Morze symbolizuje w Biblii chaos, siły wrogie światu, które zostają zwyciężone przez Boga, unieszkodliwione przez Jego Ducha. Co więcej, Bóg zmienia znaczenie morza, nadając mu tym samym znaczenie pozytywne<sup>218</sup>.

<sup>211</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 177.

<sup>212</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 213–238, 247–264; podobnie PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 176; także SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 124 zob. przyp. 58.

<sup>213</sup> GUIBERT, *Apocalypse de Jean*, 164.

<sup>214</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 258.

<sup>215</sup> OSBORNE, *Revelation*, 231–233.

<sup>216</sup> PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 176–177.

<sup>217</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 143; GUIBERT, *Apocalypse de Jean*, 164; HAHN, *Uczta Baranka*, 101–102; OSBORNE, *Revelation*, 231–233.

<sup>218</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 257–265.

Jak zostało wcześniej zaznaczone, z obrazem siedmiu Duchów łączy się nierozdzielnie obraz Baranka (gr. ἀρνίον)<sup>219</sup>. Sam motyw Baranka może nawiązywać do: baranka składanego w ofierze porannej i wieczornej w świątyni (por. Lb 28,3-8); baranka paschalnego (por. Wj 12,1-27); cierpiącego sługi Pana (Iz 53,7); baranka z Jr 11,19 oraz baranka złożonego w ofierze zamiast Izaaka (por. Rdz 22,7)<sup>220</sup>. Umiejscowienie Chrystusa pośrodku tronu może wskazywać na Jego boską godność<sup>221</sup>. Baranek przedstawiony jest jako „stojący jakby zabity” (gr. ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον). Samo stwierdzenie, że „Chrystus został zabity”, może określać śmierć ofiarniczą<sup>222</sup>; chociaż bezpośrednio to słowo nie wiąże się jedynie z ofiarą, jednak na pewno wskazuje na Jego brutalną śmierć<sup>223</sup>. Postawa stojąca jest postawą wskazującą na zmartwychwstanie<sup>224</sup>. To wyrażenie ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον zostało zapisane w czasie *imperfectum*, co wskazuje na to, że misterium paschalne Baranka zostało dokonane w historii, ale jego skutki nieustannie trwają<sup>225</sup>. Zdaniem U. Vanniego może to być analogia do spotkania zmartwychwstałego Chrystusa z uczniami, który stanął pośrodku nich, pokazując im ręce i bok (zob. J 20,19-20)<sup>227</sup>. Baranek ukazany jest jako mający siedem rogów i siedem oczu. Część egzegetów w tym stwierdzeniu widzi odwołanie się do Ps 132,17, gdzie róg i pochodnia zostają odniesione do Mesjasza Dawidowego<sup>228</sup>. Róg w Piśmie Świętym jest symbolem mocy (por. Lb 23,22; Pwt 33,17; 18,3), władzy i królewskości (por. Ps 112,9; 148,14), jest atrybutem Mesjasza (por. Ps 132,17; 148,14; Ez 29,21). Natomiast sama liczba siedem oznacza pełnię, całość, doskonałość<sup>229</sup>. Oczy Baranka<sup>230</sup> są identyfikowane z siedmioma Duchami, o których wcześniej była mowa, a które zapewne są aluzją do prorocstwa Zachariasza (zob. Za 4,1-10)<sup>231</sup>. Autor Apokalipsy przedstawia zatem Chrystusa jako Mesjasza peł-

<sup>219</sup> E. Ehrlich widzi pewien kontrast: Jan słyszy o zwycięskim Lwie, po czym dostrzega Jagniątko. Takie zestawienie – jej zdaniem – musi wiązać się ze zdumieniem, EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 59; podobnie S. HAHN, *Uczta Baranka. Eucharystia – niebo na ziemi* (Częstochowa 2022) 101–102.

<sup>220</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 153. Zob. też HAHN, *Uczta Baranka*, 29–44.

<sup>221</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 188.

<sup>222</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 65.

<sup>223</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 272.

<sup>224</sup> Zob. SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 180; POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 69.

<sup>225</sup> Sam zwrot ὡς w Apokalipsie wskazuje na równorzędność, ale też równoczesność. Zatem Baranek jest jednocześnie stojący i zabity, por. KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 152.

<sup>226</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 153.

<sup>227</sup> VANNI, *L'Apocalisse*, 182–183. Według niego ἑστηκὸς z Ap 5,6 znajduje odpowiednik w ἑστη (pl. „stał”) z J 20,19, natomiast ὡς ἐσφαγμένον zostało zastąpione przez ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ (pl. „pokazał im ręce i bok”).

<sup>228</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 154.

<sup>229</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 191.

<sup>230</sup> Nie sposób nie przypomnieć w tym miejscu motywu wzroku Chrystusa: spojrzenia miłości, spojrzenia miłości na bogatego młodzieńca, gniewnego wzroku z powodu zatwardziałości faryzeuszów, spojrzenia umęczonego Jezusa na Piotra, który się wyparł Mistrza. Nie jest to ludzkie spojrzenie, które dostarcza tylko informacji, ale jest to spojrzenie doskonałe, przenikające wszystko, co istnieje. Por. EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 59.

<sup>231</sup> Właściwie należałoby wziąć pod uwagę cały rozdział trzeci i czwarty Księgi Zachariasza. Atrybuty, które w Za były właściwie Bogu, autor Apokalipsy przypisał również Barankowi, czyniąc tym samym relikwiarz, M. ROSIK (ed.), *Teologia Nowego Testamentu. T. II. Dzieło Janowe* (Wrocław 2008) 136.

nego mocy<sup>232</sup>, władzy oraz mającego Ducha Świętego, którego jako Zmartwychwstały wysyła swoim uczniom<sup>233</sup>. Baranek jest ukazany w centrum, pośrodku istot żyjących i starszych, właściwie jako ten, którego miejsce jest na tronie razem z Zasiadającym<sup>234</sup>, a który poszedł do tronu i otrzymał zwój. E. Ehrlich w słowie ἤλθεν (pl. „poszedł”) widzi streszczenie całej Paschy Chrystusa. Jej zdaniem nawiązuje ono do wyroku, jaki wydawali Rzymianie na ludzi skazywanych na śmierć krzyżową: *Ibis ad crucem* („Pójdziesz na krzyż”), a jednocześnie wyraża ono przejście przez krzyż do Ojca (por. J 16,28)<sup>235</sup>. Obraz ten może odwoływać się do Dn 7,13-14, w którym to fragmencie Syn Człowieczy jest przyprowadzony przed tron Przedwiecznego, od którego otrzymuje „panowanie, chwałę i władzę królewską”. Jednak Jan dokonuje pewnej zmiany. W przeciwieństwie do Syna Człowieczego Baranek nie zostaje przedstawiony i doprowadzony do Boga, gdyż już znajduje się na tronie<sup>236</sup>.

### 2.3.2.5. Liturgia wobec Zasiadającego na tronie i Baranka (Ap 4,8b-11; 5,8-14)

W drugiej części rozdziału tak czwartego, jak i piątego Jan przygląda się liturgii niebieskiej. W pierwszej perykopie liturgia jest sprawowana najpierw przez istoty żyjące, później dołączają się do nich starsi. Te dwie grupy adoratorów wspólnie oddadzą cześć Barankowi w rozdziale piątym. Następnie przyłączy się do nich ogromna liczba aniołów, aż w końcu całe stworzenie wspólnie uwielbi w jednej pieśni Zasiadającego na tronie i Baranka. Cała liturgia zostanie zamknięta uroczystym „Amen” czterech istot żywych i proskynęzą starszych. W całej liturgii tych dwóch rozdziałów autor zapisuje pięć pieśni, które mają charakter doksologiczny. Zasadniczo w Nowym Testamencie można wyróżnić cztery cechy charakterystyczne formuł uwielbienia: obecność imienia Boga lub Chrystusa; wymienienie przymiotu właściwego Bogu Ojcu lub Jezusowi Chrystusowi; określenie czasowe mające podkreślić wieczny charakter danego przymiotu; pojawiająca się na zakończenie aklamacja „Amen”<sup>237</sup>.

Kult Boga zaczyna się od trishagionu śpiewanego przez cztery istoty żywe. W swojej treści nawiązuje do śpiewu serafinów, jaki słyszy Izajasz, doświadczając wizji (zob. Iz 6,4). Śpiew taki znany jest również w żydowskich apokryfach, gdzie mowa o stróżach tronu, którzy bez przerwy w ciągu dnia i nocy uwielbiają Boga przez trishagion (zob. HenEt 39,11-14; 61,12; TestLew 3,8). Oba te śpiewy zaczynają się od potrójnego ἅγιος, wyrażającego najwyższy stopień świętości<sup>238</sup>. Zwrot „święty” pochodzi od słowa ἅγιος oznaczającego coś strasznego i przerażającego oraz wzbudzającego zachwyt i zatykającego dech w pier-

<sup>232</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 60. Autorka interpretuje siedem rogów Baranka jako moc wyzwalającą ludzi od złego. Identyfikuje tę moc z miłością Chrystusa do człowieka.

<sup>233</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 155.

<sup>234</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 182.

<sup>235</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 62.

<sup>236</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 315.

<sup>237</sup> PODESZWA, „Doksologie Apokalipsy”, 159.

<sup>238</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 289; EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 57.

si<sup>239</sup>. Zdaniem P. Prigenta to właśnie liturgia z Iz 6,3-4, będąc liturgią niebiańską, stanowiła wzór dla liturgii ludzkiej i z niej zaczerpnięto trishagion najpierw dla kultu żydowskiego, a później chrześcijańskiego<sup>240</sup>. Kolejny wers pieśni nazywa Boga Pantokratozem, tzn. Wszzechwładcą. Izajasz w tym miejscu nazywa Boga imieniem „JHWH Zastępów”. Greckie *kyrios* jest tłumaczeniem zastępującym hebrajski tetragram, natomiast „Pantokrator” może być interpretacją imienia „Pan Zastępów”, tzn. Pan Zbrojnych Oddziałów<sup>241</sup>. Imię to pojawia się w LXX około sto siedemdziesiąt razy<sup>242</sup> i wyraża powszechne panowanie Boga nad całym światem<sup>243</sup>. O ile nazwanie Boga Świętym określa Jego naturę, o tyle tytuł Pantokrator wskazuje na Jego działanie<sup>244</sup>. W końcu imię „Był i Będący, i Przycho-dzący” jest imieniem Boga pojawiającym się już w dialogu początkowym (por. Ap 1,4.8), a jednocześnie jest rozwinięciem imienia, pod którym Bóg objawił się Mojżeszowi (zob. Wj 3,14)<sup>245</sup>, a może wskazywać na Jego ciągłe działanie zbawcze<sup>246</sup>. Imię *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* zostanie w kolejnym wersecie zastąpione przez nazwanie Boga żyjącym na wieki wieków. Oba imiona wyrażają tę samą treść<sup>247</sup>.

Kult sprawowany przez istoty żywe nazwany jest jako dawanie chwały, czci i dziękczynienia. Do tej liturgii dołączają się starsi, których uwielbienie wyraża się najpierw w pokłonie (gr. *πίπτω*), proskynezie (gr. *προσκυνέω*), a potem w rzucaniu wieńców (gr. *βαλλω τούς στεφάνους*). Cześć oddawana jest w ten sposób przez istoty żywe i starszych. W starożytności przez proskynezę rozumiano pochylenie ciała przed władcą lub człowiekiem będącym wyżej w hierarchii społecznej (por. Rdz 43,28; 1 Sm 24,9). Później zaczęto tego zwrotu używać w jego kultycznym znaczeniu jako oddawanie pokłonu Bogu (por. Rdz 24,52) lub bóstwom pogańskim (por. Pwt 5,9). W Apokalipsie wyraża cześć oddawaną Bogu (por. Ap 4,10; 5,14; 2,11; 11,16; 19,4), ale też pojawia się w kontekście czci oddawanej Smokowi i Bestii (por. 13,4.8.12.15; 19,20). Tym, co różni pokłon oddawany Bogu, od tego, który jest skierowany do Bestii, to ich skutek. Cześć oddawana Bestii prowadzi do zagłady (por. Ap 14,9b-11; 16,2), natomiast ci, którzy odmówili oddania jej pokłonu, ostoją się w dniu sądu (por. Ap 15,4) i otrzymają nagrodę (por. Ap 20,4). Natomiast pokłon rozumiany jako *πίπτω* dosłownie oznacza upadek, jednak w połączeniu z *προσκυνέω* – czynność liturgiczną. Zdaniem T. Siemienia, kiedy te dwa zwroty występują razem, wówczas *προσκυνέω* wyraża postawę wewnętrzną, natomiast *πίπτω* ukazuje akt zewnętrzny<sup>248</sup>. Do tych gestów adoracji starsi dołączają rzucenie

<sup>239</sup> STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga*, 7.

<sup>240</sup> PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 57.

<sup>241</sup> GUIBERT, *Apocalypse de Jean*, 168.

<sup>242</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 109.

<sup>243</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*. Cz. 2: Ap 4-13, 56.

<sup>244</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 179.

<sup>245</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*. Cz. 2: Ap 4-13, 56.

<sup>246</sup> Por. KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*: „Bóg jawi się nie tylko jako wieczny, absolutnie transcendentny, ale jako Ten, który aktywnie wchodzi ze swoją inicjatywą zbawczą w historię ludzką, w czas człowieka, po to, by być z nim i doprowadzić go do zbawienia. (...) Bóg jest zaangażowany w tę historię, On ją obejmuje swoim działaniem”.

<sup>247</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 291.

<sup>248</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 148; KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 291.

wieńców. Gest ten może oznaczać uległość wobec Boga przy jednoczesnym wyrażeniu, że od Niego właśnie je otrzymali<sup>249</sup>. Ponadto może być to znak dziękczynienia wobec Boga jako dobroczyńcy, zwłaszcza w kontekście pieśni, w której wychwalają dzieło stworzenia<sup>250</sup>. W Ap 4,9-10 czasowniki zostały użyte w futurum prawdopodobnie ze względu na fakt, że nie opisują aktualnej czynności starszych, ale jest to zapowiedź czci, jaką oddadzą Bogu i Barankowi w Ap 5,8-14<sup>251</sup>.

Adoracji przez starszych towarzyszy pieśń zaczynająca się od zwrotu skierowanego do Boga: „jesteś godny” (gr. ἄξιός εἰ). W tej pieśni wychwalają oni dzieło stworzenia, które powstało z Jego woli. Dziękczynienie Bogu, które jest określone jako godne i sprawiedliwe, będzie później używane jako element wszystkich starożytnych anafor chrześcijańskich, w których uwielbia się Boga za dzieło stworzenia i odkupienia<sup>252</sup>. Chwała, cześć i moc opisane w pieśni to przymioty właściwe Bogu, a ich wymienienie wyraża Jego uwielbienie<sup>253</sup>. Jak zostało zaznaczone, Bóg odbiera uwielbienie za dzieło stworzenia. Zostało ono wyrażone przez słowa: ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα (pl. „bo Ty stworzyłeś wszystko”). Czasownik „stwarzać” (gr. κτίζω) został zaczerpnięty z LXX. Oznacza on najpierw „założenie miasta, budowanie, zasiedlenie”, jednak akcent pada nie na samą czynność wykonywaną aktualnie, ale wskazuje na akt woli i intelektu, na podjęcie decyzji odnośnie do podjęcia opisanej wyżej czynności. Decyzja o budowie miasta należała do władcy, który przez ten akt rozpoczął budowę, chociaż sam jej nie prowadził. Κτίζω wyraża zatem podjęcie decyzji i wyrażenie jej słowem. Czasownik ten dobrze oddaje ideę stworzenia świata przez Boga mocą Jego słowa. Myśl o stworzeniu została rozwinięta w kolejnym wersecie pieśni: καὶ διὰ τὸ θέλημα σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν, uświadamiającym, że Bóg jest tym, który cały świat ma pod swoją kontrolą<sup>254</sup>.

Opis liturgii zostaje przerwany w Ap 4,11, ale powraca w 5,8, w którym jest reakcją na wzięcie zwoju przez Baranka. Starsi i istoty żywe znów padają w geście czci. W Ap 5,8b czytamy, że starsi trzymają kitary i złote czasze pełne kadzideł, które zostają zidentyfikowane jako modlitwy świętych (gr. ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσῆς γεμούσας θυμιαμάτων, αἱ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων). Obraz ten jest aluzją do ołtarza kadzenia, znajdującego się w świątyni jerozolimskiej, na którym kapłani codziennie ofiarowywali Bogu kadzidło<sup>255</sup>. Motyw ten jest znany w Ps 141,3, w którym modlitwa jest przyrównana do ofiary kadzielnej. Pochodzi ona od świętych, to znaczy członków Ludu Bożego (por. Ap 8,3,4; 11,18). Kitarra była natomiast instrumentem przypominającym cytrę, a używana była w kulcie starożytnym<sup>256</sup>.

<sup>249</sup> JANKOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 169.

<sup>250</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 152.

<sup>251</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 149.

<sup>252</sup> PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 181–182.

<sup>253</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 181.

<sup>254</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 167–169.

<sup>255</sup> J.R. YEATTS, *Revelation* (Believers church Bible commentary; Scottsdale, PA 2003), 112.

<sup>256</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 191.

Pieśń śpiewana przez starszych jest tutaj określona mianem nowej (gr. καινήν), które to określenie w literaturze żydowskiej wskazywało na pieśń mesjańską<sup>257</sup>. W Starym Testamencie mianem pieśni nowej określano psalmy wychwalające zwycięstwo Boga nad nieprzyjaciółmi i zawierające dziękczynienie za dzieło stworzenia (zob. Ps 33,3; 40,4; Iz 42,10)<sup>258</sup>. Warto zauważyć, że wyrażenie ἄδουσιν ᾠδὴν jest pleonazmem, a swoje paralele znajduje w Starym Testamencie, gdzie pojawia się w kontekście kultycznym (zob. 1 Krl 15,27; Ps 137,4; 144,9)<sup>259</sup>. Użycie pleonazmu wydaje się celowe, a jego zadaniem było wyrażenie kumulacji doznań i ich ekspresji. Jednocześnie zwrot ten wzmacnia poczucie harmonii właściwej dla bliskości z Bogiem, tworząc klimat zaufania<sup>260</sup>. Nowa pieśń rozpoczyna się tym samym zwrotem, jakim pieśń starszych z Ap 4,10, z tym że jej adresatem nie jest Bóg, ale Baranek, co czyni go równym Zasiadającemu na tronie. Tak jak Bóg jest wychwalany za dzieło stworzenia, tak tutaj Chrystus uwielbiony zostaje za dzieło swojej śmierci i zmartwychwstania, które przyrównane jest do aktu wykupienia (por. 1 Kor 6,20; Ga 3,13; 2 P 2,1), a które uczyniło z ludzi odkupionych szczególną własność Boga. Czyn ten ma zasięg powszechny, co jest wyrażone przez wymienienie ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu. Co więcej, misterium paschalne łączy ich do Królestwa Bożego, co stanowi reminiscencję do prorocstwa z Dn 7,14.27, które zapowiadało panowanie Ludu Bożego. Jak zauważa M. Wojciechowski, hymn ten przypomina modlitwę Geulla odmawianą w synagogach, mówiącą o wyjściu z Egiptu<sup>261</sup>. Chrześcijanie przez misterium paschalne stali się królewskim kapłaństwem (por. 1 P 2,9). Zwrot „zakrólują” (gr. βασιλεύουσιν) został użyty w futurum, co wskazuje, że Królestwo Boże objawi się w pełni w rzeczywistości eschatologicznej<sup>262</sup>. Misterium paschalne jest mocno związane z otwarciem zwoju i nie tyle daje prawo do otwarcia zwoju, ile to prawo poświadcza<sup>263</sup>.

W końcu do liturgii dołączają się najpierw aniołowie w liczbie „mirada miriad” (= 100 000 000) i tysiąca tysięcy (= 1 000 000)<sup>264</sup>, co wskazuje na nieskończony zastęp. Uwielbiają oni Baranka, śpiewając doksologię. Następnie dołącza do nich całe stworzenie, będące w każdym miejscu świata („wszelkie stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i pod ziemią, i na morzu, i te w nich wszystkie”) i śpiewa wspólną doksologię dla Zasiadającego na tronie i Baranka. Cechą charakterystyczną dwóch końcowych pieśni jest wymienienie atrybutów Baranka lub też Zasiadającego na tronie i Baranka. Pierwszy śpiew wykonywany przez aniołów wychwala Baranka jako zabitego, to znaczy jako tego, który przeszedł przez śmierć<sup>265</sup>. Doksologia wymienia jego siedem przymiotów.

<sup>257</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 66.

<sup>258</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 158.

<sup>259</sup> NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem?*, 75.

<sup>260</sup> NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem?*, 84.

<sup>261</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 192.

<sup>262</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 67.

<sup>263</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 314.

<sup>264</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 158.

<sup>265</sup> PODESZWA, „*Doksologie Apokalipsy*”, 162.

Ich liczba wskazuje na pełnię, doskonałość, jaką posiada Chrystus<sup>266</sup>. Pierwsze cztery atrybuty mogą być odniesione do misterium paschalnego. Moc (gr. δύναμις) wskazuje na Jego zwycięstwo przez zmartwychwstanie, przez które ukazane zostało bogactwo (gr. πλοῦτος) Bożej miłości oraz mądrość (gr. σοφία) kierująca całym światem i prowadząca go przez Paschę do ostatecznego zwycięstwa, Jego potęga (gr. ἰσχύς) zadała klęskę siłom zła. Kolejne trzy cechy: cześć (gr. τιμή), chwała (gr. δόξα) i uwielbienie (gr. εὐλογία) są związane z adoracją, jaką Baranek przyjmuje za dzieła zbawienia<sup>267</sup>. Ostatnia pieśń jest wspólnym uwielbieniem Zasiadającego na tronie i Baranka, co wskazuje na ich równość, a całe stworzenie śławi przez wyznanie uwielbienia (gr. εὐλογία), czci (gr. τιμή), chwały (gr. δόξα) i panowania (gr. κράτος). Cała liturgia kończy się uroczystym „Amen” istot żyjących, przez którą potwierdzają doksologię i pokłonem starszych<sup>268</sup>.

### 2.3.3. Opozycje

Kolejny etap badań semantyki tekstu opisuje opozycje, jakie mogą zachodzić między niektórymi elementami tekstu, aby w końcu zestawić je ze sobą na podstawie wspólnych grup znaczeniowych<sup>269</sup>. Na podstawie przeprowadzonej analizy semantyki tekstu poniżej zostały scharakteryzowane dwie zasadnicze relacje: między Siedzącym na tronie a Barankiem oraz między Stworzeniem a Barankiem.

Siedzący na tronie	Baranek
Przed Nim pali się siedem pochodni, które są siedmioma Duchami Boga.	Ma siedem oczu, które są siedmioma Duchami Boga.
Siedzi na tronie.	Jest pośrodku tronu.
Siedzący na tronie przedstawiony w sposób statyczny: siedzi na tronie, trzyma zwój.	Baranek przedstawiony w sposób dynamiczny: podchodzi do Siedzącego na tronie, odbiera zwój.
Odbiera uwielbienie od istot żywych i starszych.	Odbiera uwielbienie od istot żywych, starszych i aniołów wraz z Zasiadającym na tronie.
Istoty żywe śpiewają trishagion, starsi śpiewają doksologię.	Istoty żywe i starsi śpiewają pieśń nową, aniołowie śpiewają doksologię.
Istoty żywe dają chwałę, cześć i dziękczynienie, starsi upadają, oddają pokłon i rzucają złote wieńce.	Istoty żywe i starsi upadają przed Barankiem, mając złote czasze pełne kadzideł, które są modlitwami świętych.

<sup>266</sup> PODESZWA, „Doksologie Apokalipsy”, 162.

<sup>267</sup> PODESZWA, „Doksologie Apokalipsy”, 162.

<sup>268</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 68.

<sup>269</sup> CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 77–79.



Odbiera uwielbienie za stworzenie i nadanie istnienia.	Odbiera uwielbienie za śmierć, nabycie Bogu ludzi i moc wzięcia zwoju.
Odbiera uwielbienie wspólnie z Barankiem.	Odbiera uwielbienie wspólnie z Siedzącym na tronie.

Siedzący na tronie i Baranek są dwiema różnymi postaciami. Siedzący na tronie został przedstawiony w sposób statyczny, natomiast Baranek w sposób dynamiczny. Z drugiej strony obie postacie są sobie równe: odbierają uwielbienie od stworzenia – najpierw każdy z osobna za dokonane dzieło, a następnie przez wspólną doksologię.

<b>Stworzenie</b>	<b>Baranek</b>
Nikt nie może otworzyć zwoju ani patrzeć na niego.	Baranek bierze zwój.
Płacz wizjonera z powodu niemocy stworzenia.	Zakaz płaczu z powodu zwycięstwa Lwa z pokolenia Judy i Odrosli Dawida.
Pełen niepokoju płacz.	Pełna pokoju i harmonii pieśń nowa uwielbiająca Baranka.
Istoty żywe i starsi otaczają Baranka.	Baranek stoi w centrum, pośrodku tronu.
Stworzenie ma kitarę i czasie pełne kadzideł (zjednoczenie ze świętymi).	Baranek ma rogów siedem i oczu siedem (zjednoczenie z siedmioma Duchami).
Istoty żywe i starsi padają przed Barankiem i śpiewają pieśń nową: „Godzien jesteś wziąć zwój i siedem pieczęci”.	Baranek stoi w centrum, bierze zwój i może otworzyć pieczęcie.
Istoty żywe i starsi śpiewają w pieśni: „Bo zostałeś zabity”.	Baranek przedstawiony jest jako stojący jakby zabity.
Całe stworzenie wielbi.	Baranek jest adresatem uwielbienia.

Baranek jest również istotą różną od stworzenia. Między nimi ukazana jest ostra opozycja. Baranek przewyższa stworzenie swoją godnością i dziełami, odbierając od niego uwielbienie.

#### **2.4. Analiza pragmatyczna. Zasadnicze przesłanie sekcji**

Analiza pragmatyczna stara się dotrzeć do intencji tekstu, korzystając z dotychczas zdobytej wiedzy na podstawie analizy syntaktycznej i semantycznej. Poszukuje odpowiedzi na pytania o cele postawione sobie przez hagiografa, użyte przez niego środki językowe i funkcje komunikatywne tekstu, a także bada kontekst sytuacyjny<sup>270</sup>.

<sup>270</sup> CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 82–85.

Na podstawie dotychczas zebranych informacji można stwierdzić, że wizjoner przedstawia się jako kontynuator tradycji prorockiej, dając do zrozumienia odbiorcy, że doświadcza działania tego samego Ducha prorocstwa, który kierował wcześniej prorokami Starego Testamentu<sup>271</sup>. Co więcej, jako kontynuator proroków, Jan zakłada i ukazuje ciągłość między Starym a Nowym Przymierzem. Kolejnym aspektem jest fakt, że autor nie jest tylko biernym wizjonerem, ale jego udział momentami jest czynny, o czym świadczą polecenia, jak: „wstąp tu” czy też „nie płacz”. Przez zaakcentowanie swojego udziału wyrażającego emocje (np. „płakałem”), przez nacisk na zjawiska dźwiękowe (np. głosy, gromy i grzmoty), a także bogate opisy wizualne (np. opis Zasiadającego na tronie przyrównany do barwnych kamieni), autor angażuje wszystkie zmysły i emocje słuchacza, zapraszając go, aby sam przekroczył „bramy nieba” i mógł aktywnie współuczestniczyć w doświadczanej wizji<sup>272</sup>. Co więcej, przez swój przykład daje do zrozumienia słuchaczowi, że wobec Boga staje cały człowiek, razem ze swoją emocjonalnością, bezradnością i lękami wobec niepewnej przyszłości<sup>273</sup>, która jako taka bez wątpienia jawiła się wspólnotom słuchającym Apokalipsy Jana. Jednakże tekst Księgi, przekraczając swoją epokę, jest ponadczasowy i – zdaniem J. Nowińskiej – jako taki można odnosić go do wszystkich zmagających się na każdej płaszczyźnie egzystencji człowieka – nie tylko w sferze społecznej, ale również psychicznej czy też duchowej<sup>274</sup>.

Można również stwierdzić, że Ap 4,1–5,14 jest apokalipsą w pierwotnym tego słowa znaczeniu, tzn. odsłania tajemnicę, zaprasza do wejścia w głębszy sens rzeczywistości, w której uczestniczą wierzący. Liturgia niebiańska opisana w Ap 4,1–5,14 – co wykazała analiza kontekstualna – jest wstępem do kolejnych sekcji, które objaśniają głębszy sens historii świata. Staje się więc ona kluczem do poznania fundamentalnego i ostatecznego sensu historii. Innymi słowy, przedstawia pewne założenia lub też perspektywy, które pozwalają dostrzec głębszy sens dziejów. Sam zaś opis liturgii niebiańskiej – jak wynika z wcześniejszych badań – może mieć charakter mistagogiczny, tzn. dający głębsze zrozumienie liturgii sprawowanej przez Kościół ziemski. Wniosek, który z tego płynie, może być następujący: nie tylko słuchanie Księgi Apokalipsy w zgromadzeniu liturgicznym Kościoła daje głębszy ogląd historii, ale również pełne i świadome uczestnictwo w liturgii jest udziałem w ἀποκάλυψις – objawieniu odsłaniającym fundamentalny i ostateczny sens historii, a przez to kształtującym właściwą relację wobec Boga oraz całego świata.

Istotnym przekazem tekstu jest zarysowanie pewnych cech obrazu Boga. Pierwszą cechą Boga jest jego trynitarność<sup>275</sup>, ponieważ został przedstawiony jako Stworzyciel

<sup>271</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 320.

<sup>272</sup> NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem?*, 165: „Zgodnie z prawidłami sztuki nie jest możliwe zdystansowanie się wobec treści, które docierają na drodze brzmienia, muzyki, implikując przeżycia, emocje”.

<sup>273</sup> Por. NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem?*, 168: „Komunikaty dźwiękowe wysyłane tu Bogu przez człowieka (...) świadczą o odwadze autentyzmu, czynią zarazem prawomocne wołanie w traumie. (...) Gruntują zatem przekonanie, że z Bogiem można kontaktować się w każdym doświadczeniu i na sposób skrajnie emocjonalny, gdy psychika nie jest w stanie go zrelatywizować i wyciszyć”.

<sup>274</sup> NOWIŃSKA, *Co słyszysz poza słowem?*, 167.

<sup>275</sup> Zob. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 195; autor stwierdza, że zestawienie Boga i Jezusa Chrystusa na równi ze sobą jest przesłanką dla teologii Trójcy Świętej.

Zasiadający na tronie, jako Baranek-Odkupiciel, jako Siedem Duchów Boga posłanych na ziemię<sup>276</sup>.

Jeśli idzie o obraz Zasiadającego na tronie, przez porównania do barwnych i drogocennych kamieni, a także przez zwrócenie uwagi na tęczę Jan ukazał wspaniałość Jego chwały, zaś towarzyszące objawieniu gromy i głosy oraz grzmoty sprawiają, że słuchacz może doświadczyć *mysterium tremendum* Bożej potęgi<sup>277</sup>. Ukazanie Boga jako Zasiadającego na tronie nie wskazuje na Jego bierność, ale wręcz przeciwnie – na aktywną obecność w dziejach świata<sup>278</sup>. Bóg jest rozpoznany jako Święty, Stworzyciel, jako taki ma pełnię władzy nad całym swoim dziełem, które jest zależne od Niego jako od dawcy wszelkiego istnienia. Jako Stwórca jest prawdziwym dobroczyńcą wobec swego dzieła, jest źródłem wszelkiego dobra, więc Jemu należy się dziękczynienie. Swoją władzę wykonuje w świecie w sposób czynny. Od Niego zależą losy wszechświata, gdyż do niego należy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Właściwie losy stworzenia leżą w Jego ręku i On wyjaśnia ostateczny sens historii. Jego panowanie i aktywność dokonuje się przez pośrednika, którym jest Baranek-Chrystus, a wyraża się przez przekazanie Jemu zwoju, który będzie przez Niego otwarty<sup>279</sup>.

Pierwszą cechą obrazu Chrystusa jest wskazanie na Jego bóstwo, które jest odślaniane stopniowo, najpierw przez kontrast wobec stworzenia. Chrystus przewyższa swoją godnością całe stworzenie, nie przynależy do porządku stworzonego, dlatego też może odbierać chwałę, która nie przynależy się żadnemu stworzeniu (por. Wj 20,4). Z racji swej godności ma również boską moc otwarcia zwoju przez złamanie pieczęci (Ap 5,7.10, por. Ez 2,10)<sup>280</sup>. Baranek jest ukazany jako ktoś równy Bogu, a jednocześnie jako istota różna od Niego. Zasiadający na tronie odbierają uwielbienie od otoczenia tronu i całego stworzenia najpierw osobno, a następnie wspólnie. Zarówno Bogu, jak i Barankowi zostają przypisane te same atrybuty. Bóg odbiera uwielbienie z racji Jego panowania nad historią, tajemnicy świętości oraz dokonania aktu stworzenia<sup>281</sup>, natomiast Baranek – z racji złożenia siebie w ofierze, odkupienia. Można wysunąć wniosek, że wizjoner, przedstawiając wydarzenia stworzenia i odkupienia jako przyczynę uwielbienia, zakłada, że są to równie ważne dzieła.

Dla ukazania Chrystusa Jan dokonał relektury tekstów i motywów Starego Testamentu. Dla ukazania tożsamości Chrystusa zostały wykorzystane trzy określenia: Lew Judy, Korzeń Dawida i Baranek stojący jakby zabity. Zwłaszcza ten ostatni tytuł jest szczególnie ważny w Apokalipsie, gdyż, wskazując na paschalność, ukazuje śmierć i zmartwychwstanie jako zasadniczy element Jego tożsamości. Jezus Chrystus został

<sup>276</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 496: „Księga Apokalipsy prezentuje bogatą i dojrzałą pneumatologię”.

<sup>277</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*. Cz. 2: Ap 4–13, 58.

<sup>278</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 140.

<sup>279</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*. Cz. 2: Ap 4–13, 69.

<sup>280</sup> KOTECKI, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie*, 301.

<sup>281</sup> Por. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 251.

przedstawiony jako Ten, który wypełnia zapowiedź przyjścia Syna Człowieczego (zob. Dn 7,13)<sup>282</sup>. Syn Człowieczy miał objąć powszechną władzę po sądzie Bożym, Baranek zaczyna obejmować władzę od swojej śmierci. Zatem jej moment był kluczowy jako początek lub też nawet właściwy moment sądu Bożego (por. J 12,31-32). Można wysunąć wnioski, że Jan celowo ukazał Chrystusa jako Tego, któremu należy się powszechna władza potwierdzona przez jego ofiarniczą śmierć, przez którą nabył Bogu ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, tworząc tym samym Kościół.

Kluczowym momentem określającym relację Chrystusa wobec Ojca, ale również wobec stworzenia, momentem, który rzutuje na dalszą część Apokalipsy, jest podejście i przejście zwoju. Przejście do Ojca może obrazować Paschę Chrystusa. Przejście zwoju może mieć wielorakie znaczenie: 1) zwój symbolizujący Stary Testament można zrozumieć tylko przez Jezusa Chrystusa, to On jest kluczem do właściwego rozumienia obietnic Pięcioksięgu, Proroków, ksiąg mądrościowych i historycznych. Z jednej strony przejście zwoju wiąże się ze spełnieniem obietnic Starego Testamentu, z drugiej ukazuje, że śmierć Chrystusa niszczy każdy grzech opisany na jego kartach; 2) zwój jako symbol historii świata, która dla stworzenia jest nieczytelna, niepojęta. Przejęty przez Chrystusa oznacza aktywność Boga w historii. Aktywność ta polega na urzeczywistnieniu planu zbawienia człowieka poprzez wyprowadzenie go z zasięgu zła ku prawdziwemu Dobru. Plan zbawienia realizuje się przez osoby i wydarzenia pojawiające się w historii ludzkości. Jezus Chrystus jako Zwycięski i bezbronny Baranek ofiarny jest kluczem do zrozumienia sensu historii świata, która przez Niego staje się historią zbawienia: prawdziwymi zwycięzcami okazują się bezbronni męczennicy<sup>283</sup>.

Trzecią osobą boską przedstawioną przez Jana jest Siedem Duchów Boga. Ten tajemniczy obraz Siedmiu Duchów pojawia się w centrum obu perykop. W Ap 4,5-6b został on przedstawiony w kontekście ukazania się chwały Boga (nawiązując do Ez i Dn), w Ap 5,6 natomiast w kontekście pojawienia się Baranka. Duch Święty ukazany nad „jakby morzem szklanym” może być interpretowany jako pośrednik aktywności Boga w świecie<sup>284</sup>. Posłanie Ducha Świętego na całą ziemię jest związane z ukazaniem się Chrystusa Baranka stojącego jakby zabitego, co może prowadzić do wniosku, że posłanie Ducha jest nierozdzielnie związane z Paschą Chrystusa<sup>285</sup>.

Obraz Boga został wyrażony również w liturgii niebieskiej, której opis został przedstawiony w sposób niezwykle dynamiczny. Najpierw zostało ukazane uwielbienie, jakie oddają Zasiadającemu na tronie wyłącznie istoty żyjące, później dołączają się do nich starsi, po ukazaniu się Baranka liturgię sprawują wspólnie te dwie grupy adoratorów, ale jakby w imieniu Kościoła na ziemi (trzymają kadzidło, którymi są modlitwy świętych). Następnie dołącza się do nich niezliczona grupa aniołów, aż w końcu całe stworzenie,

<sup>282</sup> WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 195.

<sup>283</sup> Zob. EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 62–63.

<sup>284</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 253.

<sup>285</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 155.

czy wręcz kosmos, oddaje wspólne uwielbienie Bogu i Barankowi. Uwielbienie wypełnia całą egzystencję istot żywych i starszych<sup>286</sup>.

Liturgia Kościoła niebiańskiego jest pełna w pieśniach, które przez uwielbienie ukazują również prawdziwy obraz Boga. Jest On wychwalany jako Święty, Wszzechwładca, Odwieczny, Początek i Koniec, a także Centrum wszystkich bytów<sup>287</sup>. Jego wspaniałość i podziw wobec Niego wyrażają Jego przymioty wyśpiewywane przez uczestników liturgii. Liturgia Kościoła na ziemi jest anamnetycznym dziękczynieniem wobec Boga, który jest największym i prawdziwym dobroczyńcą ludzkości, ale też całego świata i wyrazem uznania Go za takiego<sup>288</sup>. Jego dobrodziejstwo ujawnia się najpierw w dziele stworzenia, a następnie odkupienia, które są treścią pieśni. Kult poza aspektem pozytywnym, ukazany powyżej, ma również aspekt negatywny, jakim jest przeciwstawienie się bałwochwalstwu zagrażającemu chrześcijanom I w. Dotyczy jednak również chrześcijan wszystkich czasów, którzy konfrontowani byli z idolatrią, próbującą postawić na miejscu Boga państwo, cesarza czy też interes ekonomiczny<sup>289</sup>.

W końcu, w kontekście liturgicznym, Jan uświadamia wspólnocie jej pochodzenie. Jest ona mesjańskim Ludem Bożym obejmującym ludzi z każdej grupy etnicznej i wszystkich czasów, nabytym przez krew Baranka. Właściwie są oni już teraz antycypacją eschatologicznego królestwa Bożego. Podobną funkcję może pełnić obraz tęczy, przez który autor pokazuje wspólnocie, że tak jak kiedyś po potopie Bóg zawarł ze stworzeniem przymierze i rozpoczął nowe stworzenie, tak chrześcijanie przez Nowe Przymierze, zawarte za sprawą krwi Baranka, stają się nowym stworzeniem<sup>290</sup>.

Liturgiczny kontekst wizji Ap 4,1–5,14 sprzyja interpretacji nieba jako świątyni Bożej<sup>291</sup>, gdzie tron Boży to Święte Świętych lub sama Arka Przymierza, przed którym stoi menora i złoty basen wyobrażający obecność Ducha Świętego. Pośrodku tego wszystkiego przedstawiony został Jezus Chrystus, który jest ukazany jako Baranek złożony w ofierze Bogu, a jednocześnie jako zwycięski Pomazaniec, Syn Człowieczy, zmartwychwstały Pan aktywnie i aktualnie działający w świecie, jako Pośrednik między Bogiem a ludźmi, przez Świętego Ducha. W tej świątyni jest sprawowany nieustanny kult-uwielbienie Boga, w którym uczestniczy nie tylko Kościół niebiański, ale swój udział ma również Kościół ziemski, którego modlitwy są przedstawione Bogu jako ofiara kadzielna<sup>292</sup>. W liturgii uczestniczy nie tylko Kościół, ale również całe stworzenie. Jan ukazał liturgię

<sup>286</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 251.

<sup>287</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 59; WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana*, 182.

<sup>288</sup> SIEMIENIEC, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 152.

<sup>289</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 59; VOORWINDE, „*Worship. The Key to the Book of Revelation?*”, 3–35.

<sup>290</sup> POR. KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 142.

<sup>291</sup> I. BOXALL, *The Revelation of Saint John* (Black's New Testament commentaries; Peabody, MA, London 2009) 99; szerzej o roli świątyni w Apokalipsie: R. A. BRIGGS, *Jewish temple imagery in the book of Revelation* (Studies in biblical literature 10; New York 1999) 45–110; J. PAULIEN, „*The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and Temple in the Plot and Structure of the Book of Revelation*”, *Andrews University Seminary Studies* 33/2 (1995) 245–264.

<sup>292</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 69.

będąca ἀποκάλυψις Trójjedynego Boga i Jego dzieła, a mającą wymiar protologiczny, chrystologiczny (a w szczególności – paschalny), pneumatologiczny oraz eklezjologiczny i eschatologiczny, jeśli idzie o jej treść, ale również eklezjalny i kosmiczny, jeśli idzie o jej zasięg, a także jako pełniącą funkcję parenetyczną, anamnetyczną i antycypującą.

### 3. Teologiczne wymiary liturgii w świetle Ap 4–5

Zostaną przedstawione podstawowe motywy teologiczne zawarte w przesłaniu wizji liturgii niebiańskiej w Ap 4,1–5,14. Dokonane też będzie zbadanie treści, jakie niesie w sobie liturgia chrześcijańska w świetle Księgi Objawienia.

Pierwsze zagadnienie to rola Ducha Świętego w liturgii niebiańskiej oraz Jego funkcja, jaką pełni wobec zgromadzenia liturgicznego Kościoła ziemskiego, a także wpływ na doświadczenie widzącego w kontekście liturgicznym całej wizji. Kolejne to relacja, jaka zachodzi między Kościołem niebiańskim a zgromadzeniem liturgicznym Kościoła ziemskiego. Jako finalne – liturgia jako objawienie majestatu Boga i Jego aktywności w świecie oraz jako odpowiedź na to objawienie, a także anamneza dzieł dokonanych i antycypacja dóbr eschatologicznych.

#### 3.1. „Natychniał stałem się w duchu...”. Liturgia jako doświadczenie działania Ducha Świętego

U początku analizowanej sekcji Jan zapisuje, że wizja dokonała się „w duchu”. Jak wykazała semantyka tekstu, jest to najprawdopodobniej doznanie mistyczne, nie zaś cielesne. O doświadczeniu bycia „w duchu” Jan wspomina w wizji wstępnej, a dokonuje się ono w Dzień Pański (por. Ap 1,10). Kolejnym doświadczeniem działania Ducha Świętego są słowa spisane w siedmiu listach: „kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów” (zob. Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). W 4,1 rozpoczyna się wielka celebrowana liturgia, w której Jan uczestniczy „stając się w duchu”, i chociaż zwrot ten wskazuje bezpośrednio na doświadczenie prorockie, to pośrednio wskazuje na działanie Ducha Świętego, który kierował prorokami Starego Testamentu<sup>293</sup>. Sam Jan jest świadom misji prorockiej i posiadania Ducha proroctwa (19,10). Wizja Jana jest więc objawieniem (ἀποκάλυψις) dokonującym się za sprawą Bożego Ducha<sup>294</sup>. Jednym z tematów ἀποκάλυψις 4,1–5,14 jest ukazanie liturgii niebiańskiej. Duch proroctwa objawia Janowi uwielbienie, jakie jest oddawane Bogu przez Kościół niebiański. Proroctwo podane przez autora jest odczytywane przez lektora całemu Kościołowi w czasie zgromadzenia<sup>295</sup>. Tym samym poznanie liturgii niebiańskiej staje się doświadczeniem całego Kościoła. Cała wspólnota

<sup>293</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 317.

<sup>294</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 142.

<sup>295</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 331.

zgromadzona na liturgii – w czasie której odczytywano Apokalipsę – uświadamia sobie, że jest wspólnotą prorocką, na którą – przez proklamację słowa – oddziałuje ten sam Duch, który objawił wizję przez proroka Jana<sup>296</sup>. Jak zauważa D. Kotecki: „W zgromadzeniu liturgicznym dokonuje się pod Jego [Ducha Świętego – przyp. R. G.] wpływem nowa aktualizacja pierwotnego doświadczenia wizjonera z Patmos”<sup>297</sup>.

Aktywność Ducha wyraża się m.in. w czasie zgromadzenia liturgicznego, podczas którego Kościół słucha słowa Bożego. Jednakże, biorąc pod uwagę mistagogiczny charakter opisów liturgicznych Apokalipsy, należy zadać sobie pytanie o rolę Ducha Świętego w czasie Liturgii Niebieskiej, w której Kościół ziemski uczestniczy, sprawując liturgię. Duch Boży współtworzy niebiańską świątynię, gdzie znajduje się tron Boga. Jest ukazany jako siedem lamp ognistych, jak również jako Ten, który jest posłany na ziemię pod postacią siedmiu oczu Baranka „stojącego jakby zabitego”. Duch Święty jest pośrednikiem Bożej aktywności na ziemi. Nasuwa się pytanie o rolę Siedmiu Duchów w kulcie niebiańskim. Siedem Duchów Boga wskazuje na Bożego Ducha w całym bogactwie swego działania. W liturgii niebiańskiej Duch Święty nie należy do adoratorów Boga, ale również nie jest wprost wymieniony jako odbierający uwielbienie, jednak jako zjednoczony z Zasiadającym na tronie i Barankiem jest również adresatem kultu. Duch Święty w liturgii niebiańskiej objawia się jako siedem płonących lamp. Do wyrażenia istoty Ducha została użyta symbolika ognia dającego światło, co może wskazywać, że Boski Duch pełni rolę oświecenia i oczyszczenia. Ta funkcja zostaje objawiona w czasie liturgii.

W swojej wizji Jan ukazuje Jezusa Chrystusa jako Tego, który ma pełnię Ducha Świętego. Autor zaznacza, że Duch jest posłany na całą ziemię, co może być również *passivum divinum*. Jednak posyłającym może być tak Bóg, jak i Baranek, co byłoby zgodne z teologią Janową, według której Duch w porządku ekonomii zbawienia pochodzi (jest posyłany) od Ojca i Syna (por. J 14,26; 15,26; 16,7). Duch Święty jest posyłany na ziemię, która wskazuje na świat ludzi, określa ona miejsce z jednej strony działania szatana i jego aniołów (por. Ap 12,9), ale jest przede wszystkim przestrzenią, która należy do Boga jako Jego dzieło (por. Ap 10,6). Sam Bóg przez Jezusa Chrystusa – „Władcę królów ziemi” – sprawuje tam swoje rządy (zob. Ap 1,5), i będą tam królować odkupieni (por. Ap 5,10). Duch Święty jest posyłany w momencie śmierci Chrystusa (por. J 19,30). W dniu zmartwychwstania Jezus, odwołując się do tego, co uczynił, w momencie śmierci tchnie Ducha na Apostołów (por. J 20,22-23)<sup>298</sup>. Jego posłanie wiąże się więc nierozdzielnie z misterium paschalnym. Warto przypomnieć, że w Ap 5,6 każdy z imiesłowów został użyty w perfectum, który wskazuje na czynność dokonaną w przeszłości, ale której skutki trwają do dziś. Wynika z tego, że skutki śmierci i zmartwychwstania Chrystusa są wciąż aktualne. Dokonuje się to przez posłanie Ducha Świętego. Bóg Ojciec i zmartwychwstały Chrystus jest obecny na ziemi i działa poprzez osobę Ducha Świętego.

<sup>296</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 331.

<sup>297</sup> L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* (New York 1997) 72.

<sup>298</sup> ROSIK – LANGKAMMER – WRÓBEL, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła*, 204.

Przez Niego Ojciec i Syn działają na członków wspólnoty Kościoła. Jest to kolejna Jego funkcja, która zostaje odsłonięta w czasie zgromadzenia liturgicznego. Kościół zgromadzony na liturgii poznaje, że Bóg przez swojego Ducha jest obecny pośród ludzi nawet w najdramatyczniejszej historii oraz że dzięki Niemu jest poddawany oświecającemu i oczyszczającemu działaniu Ojca i Syna. Wspólnota Kościoła zgromadzona na liturgii doświadcza, że Duch Święty jest posłany również na całą ziemię.

Podsumowując, można stwierdzić, że jedną z funkcji Ducha Świętego jest objawienie Boga i realizacja Jego zbawczej aktywności w świecie. Kościół zebrany na liturgii poznaje i doświadcza działania Bożego Ducha w nim i w świecie.

### **3.2. „Mając każdy złote czasie pełne kadzideł, które są modlitwami świętych”. Liturgia jako objawienie komunii Kościoła ziemskiego i niebiańskiego**

Apokalipsa ukazuje związek tajemnicy Kościoła w jej aspekcie teraźniejszym (Kościół jako rzeczywistość ziemska) i przyszłym (Kościół jako rzeczywistość eschatologiczna). Obydwa spojrzenia łączą się w jeden obraz: Kościół ziemski zmierza do eschatologicznego wypełnienia, do jedności z Kościołem triumfującym w niebie. Jednak Kościół niebiański nie należy do przyszłości, ale jest już obecny. Wspólnota niebiańska i ziemska wzajemnie się przenikają<sup>299</sup>.

To współprzenikanie się Kościoła ziemskiego z niebiańskim znajduje swój wyraz w liturgii. Już od samego początku wspólnota chrześcijan na ziemi ukazana jest jako zgromadzenie liturgiczne. Najpierw przez liturgiczny dialog wstępny (zob. Ap 1,4-8) i końcowy (zob. Ap 22,6-21). Ukazuje słuchaczy Apokalipsy jako uczestników liturgii, nadając samej Księdze ramy liturgiczne. Kolejne to wskazanie na Kościół jako wspólnotę zebraną na niedzielnej Eucharystii, za czym przemawiają wzmianki o „Dniu Pańskim” (por. Ap 1,10), kiedy to wspólnota chrześcijan gromadziła się, aby celebrować tajemnicę Zmartwychwstałego. W Dniu Pańskim Jan doznaje zachwycenia i widzi Zmartwychwstałego, który ukazuje mu się jako Arcykapłan (por. Ap 1,13) przechadzający się pośród siedmiu świeczników, które również wskazują na kontekst liturgiczny wizji (zob. Ap 1,12). Jezus Chrystus ukazuje się jako Bóg, gdyż wizja ma cechy teofanii, a sam wygląd i tytuły odwołują się do tych, które należą się Bogu (zob. Ap 1,14-19)<sup>300</sup>. Obecność Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym wiernych dokonuje się przez Ducha, który został posłany na całą ziemię (por. Ap 5,6). Kościół ziemski jest więc wspólnotą liturgiczną, w której obecny jest zmartwychwstały Chrystus. Liturgia jest również elementem konstytutywnym Kościoła niebiańskiego, który nieustannie, dniem i nocą, wychwala Boga (zob. Ap 4,8b). Treścią liturgii jest również Pascha Chrystusa, a sam Chrystus jest obecny pośród nich (por. Ap 5,6-12).

<sup>299</sup> CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 99–102.

<sup>300</sup> POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 113–117.



Liturgia chrześcijan łączy się z liturgią niebiańską. Modlitwy, które chrześcijanie zanoszą do Boga, zostają włączone w niebieskie uwielbienie Boga. Modlitwy chrześcijan unoszą się jak dym kadzidła (por. Ps 141,3; Ap 5,7). Złote czasy pełne kadzideł modlitw są utożsamione z modlitwami wiernych na ziemi. Zostało to ukazane przez zwrot *αἱ εἶσιν*, który w Apokalipsie służy do odszyfrowania obrazów, wskazując na zachodzącą równość. Porównanie modlitwy świętych do ofiary kadzielnej zostało przedstawione jeszcze w Ap 8,1-5, w którym to miejscu opisane jest, jak anioł składa ofiarę kadzielną Bogu razem z modlitwami świętych. Następnie, po złożeniu ofiary, anioł napełnia to samo naczynie ogniem z ołtarza i rzuca na ziemię, skutkiem czego na ziemi pojawiają się błyskawice, gromy i grzmoty oraz trzęsienie ziemi. Co ciekawe, obraz ten nawiązuje do fragmentu Ap 4,5-6a, opisującego błyskawice, gromy i grzmoty, które wychodzą od tronu Boga, a ukazane są w kontekście objawienia się Siedmiu Duchów. Następnie obraz Siedmiu Duchów posłanych na ziemię pojawia się w kontekście pojawienia się Baranka w Ap 5,6. Jak wykazała analiza struktury Ap 5, posiadanie przez Baranka Siedmiu Duchów (posłanych na ziemię) znajduje paralelę w przyrównaniu modlitw świętych do dymu kadzidła w Ap 5,8. W końcu w Ap 15,1-8 mowa jest o wiernych stojących nad morzem szklanym<sup>301</sup>, trzymających harfy Boże, śpiewających pieśń Mojżesza i Baranka. Po odśpiewanej w Przybytku Niebiańskim pieśni, 7 aniołów wychodzi z 7 plagami, a otrzymują 7 czas złoty pełnych gniewu Boga. Należałoby zbadać i rozważyć, jaki związek zachodzi między Ap 4,5-6a; 5,6-8, 8,1-5 i 15,1-8, oraz wyciągnąć konsekwencje teologiczne<sup>302</sup>. Teksty te wskazują na związek między kultem a sądem. W niektórych opiniach obraz błyskawic, gromów i grzmotów ilustruje posłanie Ducha, teofanię Boga<sup>303</sup> za sprawą tegoż Ducha na ziemi, bądź też w końcu realizację sądu, czy, ogólniej, wydarzeń eschatologicznych w ziemskiej historii za sprawą Bożego Ducha. Powyższe zestawienia ukazują również związek, jaki zachodzi między modlitwą Kościoła a posłaniem Bożego Ducha na ziemię z jednej strony, a dialogicznym charakterem liturgii z drugiej. Modlitwy świętych to działanie Kościoła, ma charakter wstępujący; posłanie Ducha to działanie odgórne Boga.

Benedykt XVI w jednej z katechez interpretuje obraz modlitw świętych przyrównanych do ofiary kadzielnej, odwołując się do Ap 5,8 i Ap 8,1-4: „Widzimy, że przed tronem Boga stoi anioł, trzymający w ręku złote naczynie na żar, i wciąż wkłada do niego ziarna kadzidła, którego delikatny zapach ofiarowany jest razem z modlitwami, które płyną do Boga (por. Ap 8,1-4). Jest to symbol, który mówi, że wszystkie nasze modlitwy – ze swoimi ograniczeniami, trudem, ubóstwem, oschłością, niedoskonałościami, które mogą je cechować – zostają niemal oczyszczone i docierają do serca

<sup>301</sup> GIBLIN, „*From and before the Throne*”, 510–511. Autor widzi w morzu szklanym z Ap 15,2-8 aluzję do Morza Czerwonego, jednocześnie utożsamia je z morzem z Ap 4,6a.

<sup>302</sup> Związek między liturgią a sądem został ukazany jeszcze w Ap 11,14-19; 14,1-7. Szerzej na ten temat pisał THOMPSON, „*Cult and Eschatology*”, 330–350.

<sup>303</sup> O korelacji między modlitwami świętych a Bożym działaniem, a także o tym, że znaki te są teofanią nawiązującą do Ap 4,5: PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 231–232.

Boga. Musimy zatem być pewni, że nie istnieją modlitwy powierzchowne, bezużyteczne; żadna z nich nie ginie. I znajdują one odpowiedź, choć niekiedy tajemniczą, ponieważ Bóg jest Miłością i nieskończonym Miłosierdziem. Anioł – pisze Jan – «wziął naczynie na żar, napelnił je ogniem z ołtarza i zrzucił na ziemię; a nastąpiły gromy, głośy, błyskawice, trzęsienie ziemi» (Ap 8,5). Ten obraz oznacza, że Bóg nie pozostaje niewrażliwy na nasze błagania, interweniuje i daje odczuć swoją moc i swój głos na ziemi, sprawia, że system Szatana drży pod wpływem zakłóceń. Często w obliczu zła ma się wrażenie, że nic nie da się zrobić, ale właśnie nasza modlitwa jest pierwszą i najbardziej skuteczną odpowiedzią, którą możemy dać i która umacnia nasze codzienne zaangażowanie w szerzenie dobra. Moc Boga sprawia, że nasza słabość staje się owocna (por. Rz 8,26-27)<sup>304</sup>. D. Kotecki zauważa, że modlitwy świętych przedstawione na ziemi zostają wysłuchane w niebie. Obrazuje to tajemnicza metafora mówiącego ołtarza w niebie w Ap 16,7. Jak sam stwierdza: „Celebracje liturgiczne i modlitwy chrześcijan odgrywają konkretną rolę w realizacji sądu Boga lub bardziej ogólnie w rozwoju wydarzeń eschatologicznych”<sup>305</sup>. W końcu w Ap 19,1-10 po upadku Nierządniczy do śpiewu w niebie na wezwanie anioła dołączają się wierni Kościoła ziemskiego. Zgromadzenie liturgiczne na ziemi uczestniczy w eschatologicznym zwycięstwie po dokonanych sądzie już w czasie ziemskiej liturgii. Dzieje się to przez jedność, jaka zachodzi między kultem niebieskim i ziemskim.

Można stwierdzić, że między liturgią ziemską a liturgią niebiańską istnieje ścisły związek, a nawet tożsamość. Przez sprawowaną na ziemi liturgię chrześcijanie rzeczywiście uczestniczą w kulcie niebiańskim. Bóg w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego jest obecny w czasie zgromadzenia liturgicznego Kościoła. Liturgia Apokalipsy ukazuje jej charakter dialogiczny. Z jednej strony jest działaniem Kościoła wobec Boga, z drugiej strony wiąże się również z działaniem Boga przez Ducha wobec Kościoła i świata. Myśl o jedności kultu wielokrotnie wyraził Kościół w swoim nauczaniu. Przytoczyć można m.in. refleksję pochodzącą z Posynodalnej adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*: „Ewangelię nadziei, orędzie prawdy, która wyzwala (por. J 8,32), należy celebrować. Przed apokaliptycznym Barankiem rozpoczyna się uroczysta liturgia chwały i czci: «Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, i chwała, i moc, na wieki wieków». Widzenie to, w którym objawia się Bóg i sens historii, ma miejsce «w dniu Pańskim» (Ap 1,10), dniu, w którym niedzielne zgromadzenie liturgiczne przeżywa na nowo zmartwychwstanie. Kościół przyjmując to objawienie, jest wspólnotą, która się modli. Modląc się, słucha swego Pana i tego, co mówi do niej Duch (por. Ap 2,1-3,22); wielbi, chwali, składa dziękczynienie i prosi o przyjsie Pana: «Przyjdź, Panie Jezu!» (por. Ap 22,16-20), potwierdzając w ten sposób, że tylko od Niego oczekuje zbawienia. Również ty, Kościele Boży żyjący w Europie, powinieneś być wspólnotą, która się modli, głosząc swego Pana sakramentami, liturgią i całym życiem. W modlitwie odkryjesz na

<sup>304</sup> BENEDYKT XVI, *Panie, naucz nas modlić się. Katechezy o modlitwie* (Opole 2016) 277.

<sup>305</sup> PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 485.

nowo ożywiająca obecność Pana. W ten sposób ściśle wiążąc z Nim wszystkie swoje działania, będziesz mógł doprowadzić Europejczyków na nowe spotkanie z Nim samym, prawdziwą nadzieją, jedyną, która może w pełni zaspokoić pragnienie Boga ukryte w różnych nowych formach religijnych poszukiwań, pojawiających się we współczesnej Europie<sup>306</sup>.

### **3.3. „Zasiadającemu na tronie i Barankowi...” Liturgia jako objawienie Zasiadającego na tronie i Baranka**

Zatem jakich treści teologicznych dotyka liturgia Apokalipsy i jakie są cechy modelu liturgii chrześcijańskiej prezentowanej przez Księgę?

#### **3.3.1. Objawienie Boga Stworzyciela i Odkupiciela w kontekście liturgii**

Autor Apokalipsy prezentuje obraz Boga, przedstawiając Go w niewypowiedzianym majestacie. Bóg ukazany został najpierw jako Zasiadający na tronie i jako taki zostaje rozpoznany jako Bóg Stworzyciel, Święty, Panujący nad czasem i czynny w historii świata. Samo odwołanie się do dzieła stworzenia pojawia się w perykopie kilkakrotnie. Już u początku w 4,2a, kiedy opis Boga przyrównany został do drogocennych kamieni, można dopatrywać się idei obecnej w Księdze Mądrości: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5), która obecna jest również u św. Pawła w Liście do Rzymian: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu” (Rz 1,20). Jak wykazała analiza semantyczna, również motyw Siedmiu Duchów nad kryształowym morzem w swojej symbolice jest interpretowany m.in. jako nawiązanie do fragmentu Rdz 1,1, w którym jest mowa o Duchu unoszącym się nad wodami. Zdaniem P. Prigenta w Ap 4,1-8 zostają ogłoszone cuda stworzenia, a Bóg objawia się jako Stwórca, dalsza liturgia zaś jest odpowiedzią na to objawienie. Francuski biblista, analizując obecność trishagionu w liturgii synagogalnej, wskazuje na jego znaczenie protologiczne. Tym samym dochodzi do wniosku, że również apokaliptyczny Sanctus może być odczytany jako uwielbienie Boga Stwórcy<sup>307</sup>. Pieśń starszych, wychwalająca Boga za Jego dzieło stworzenia, jest uznana za logiczną kontynuację pieśni istot żywych. Bóg jako Stwórca nie jest pasywny wobec historii świata. Autor Apokalipsy przedstawia Go jako aktywnego<sup>308</sup>. Jego aktywność zdaje się zakładana jako naturalna konsekwencja dokonania dzieła stworzenia. W celu uszczegółowienia tego wątku należy przyrzeć się treści, jaką niesie za sobą trishagion.

<sup>306</sup> JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa – Kościół w Europie Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (Poznań 2003) 66.

<sup>307</sup> PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 54–68.

<sup>308</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 147.

W czasie liturgii czterech istot żywych Bóg jest rozpoznany jako trzykrotnie Święty, jako JHWH, Bóg Wszechwładca, jako Ten, który Był, Jest i Przychodzi. Poznanie Boga prowadzi do uwielbienia. Cztery istoty żywe nie opisują tych tytułów, one je po prostu wymieniają. Jest to swego rodzaju kontemplacja Boga w Jego świętości, panowaniu nad wszechświatem z całą siłą, jak również w Jego odwieczności i stałej obecności w historii oraz w Jego przychodzeniu w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. E. Ehrlich rozróżnia między świętością Boga należącą do istoty Boga a chwałą, która do pewnego stopnia ukazuje się w dziełach stworzenia. Świętość jest najbardziej wewnętrzną tajemnicą Boga. W spotkaniu z Bożą świętością człowiek poznaje swoją grzeszność i niedoskonałość, poznaje, że Bóg jest całkowicie inny, a z drugiej strony za tą świętością tęskni i chce do niej dążyć. Właściwą postawą wobec świętości Boga jest adoracja<sup>309</sup>. W dalszej części Sanctus Bóg nazwany jest Panem Bogiem Wszechwładcą. Już w analizie semantycznej zostało wykazane, że imię to może zostać odczytane jako imię Boga (אֱלֹהֵינוּ אֱשֶׁר אֱהִיָּהּ), które, zdaniem J. Waszkowiaka, kryje w sobie treść zapewniającą „o czynnej i zbawczej obecności Boga” i jako takie było rozumiane w środowiskach żydowskich<sup>310</sup>. Imię to jest powiązane z ideą miłosierdzia Boga, która sprawia, że Bóg nie może pozostać bierny wobec niedoli swojego narodu, ale zapewnienie o Jego obecności przeradza się w Jego konkretne dzieła<sup>311</sup>. Również kolejne imię, „Był, Będący i Przychodzący”, jest właściwie rozwinięciem imienia „Jestem, który Jestem”, a jednocześnie wiąże się mocno z tytułem Pantokratora-Wszechwładcy, Jego moc zaś ujawnia się przez Jego sprawiedliwe wyroki<sup>312</sup>. Jak zauważa D. Kotecki: „Tytuł ten określa maximum obecności Boga w historii. Jest to obecność z całą Jego siłą (παντο – κρατ – ωρ)”. Wszystkie powyższe analizy imion prowadzą nas do wniosku, że Bóg Apokalipsy nie jest Bogiem deistów, odległym od historii świata i problemów człowieka. Mimo iż jest ontycznie różny przez swoją świętość, to jest Bogiem obecnym i zaangażowanym w dzieje ludzkości.

Można dostrzec, jak liturgia wiąże się z jednej strony z transcendencją Boga, a z drugiej z Jego stałą obecnością i aktywnością w ludzkiej historii. Wizja rozpoczynająca się w 4,1 jest wstępem do teologicznej interpretacji historii zawartej w kolejnych rozdziałach. Teologia historii pyta o *mysterium iniquitatis* obecne na ziemi. Liturgia prowadzi do wyznania najgłębszej prawdy, że Bóg jest ostatecznym gwarantem i Panem historii, a nieprawość, dotycząca świat, choć pochodzi od zbuntowanego szatana, ma miejsce za przyzwoleniem Boga. Jak zapisuje W. Popielewski: Jan „widzi, jak świat Boga ogarnia świat człowieka, jak wieczność obejmuje historię; jak historia staje się historią zbawienia (...). W sprawowanej liturgii zatem Kościół przeżywa obecność Boga w dzisiaj swej historii i w tej samej liturgii spogląda również na jej kres”<sup>313</sup>. Liturgia wyznająca Boga

<sup>309</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 54.

<sup>310</sup> J. J. WASZKOWIAK, „Tłumaczenia i interpretacje: «Ja jestem, który jestem» (Wj 3,14a)”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* <https://doi.org/10.12775/BPTb.2016.007> 133–151.

<sup>311</sup> WASZKOWIAK, „Tłumaczenia i interpretacje”, 149.

<sup>312</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 216–221.

<sup>313</sup> POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka*, 296.

jako świętego, a jednocześnie Wszechwładcę przychodzącego w całej historii, prowadzi do poznania istoty i głębszego znaczenia dziejów. Wyrazem wpływu Boga na losy świata jest plan zbawienia, który zrealizowany został przez Jezusa Chrystusa.

Apokalipsa przedstawia Jezusa Chrystusa jako kogoś będącego na równi z Zasiadającym na tronie i odbierającym wspólnie z Nim uwielbienie. Już u samego początku Jezus Chrystus zostaje rozpoznany jako Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, to znaczy jako Ten, który realizuje zapowiedzi mesjańskie proroków. Za tymi dwoma tytułami mesjańskimi kryje się idea Mesjasza-Króla. Dalej – jakby w przeciwieństwie do poprzednich triumfalnych tytułów<sup>314</sup> – przedstawiony jest jako Baranek stojący jakby zabity. Obraz ten, jak wykazała analiza semantyczna, wiąże się z ideą ofiary i cierpienia, a w szczególności ofiary zastępczej (por. Rdz 22,7; Iz 53,7). Obraz Baranka łączy się mocno z kultem przez aluzję do baranka paschalnego czy baranków ofiarowywanych codziennie w świątyni. Jezus Chrystus jest Tym, który ma pełnię władzy i pełnię Ducha Świętego. Jednocześnie przez tego Ducha realizuje swoją obecność na ziemi. W końcu przedstawiony jest jako eschatologiczny Syn Człowieczy. W tym wszystkim istotnym rysem jest rozpoznanie i proklamacja Jego równości wobec Zasiadającego na tronie. Jest ona wyrażona przez lokalizację Baranka na środku tronu (zob. Ap 5,6), a następnie przez uwielbienie samego Chrystusa, przypisanie mu cech boskich, aż w końcu po wspólne uwielbienie Boga i Jezusa Chrystusa. Rozpoznanie godności, natury Jezusa Chrystusa, spaja się z uwielbieniem, jakie oddaje Jemu całe stworzenie. Liturgia niebiańska wyraża Jego boską naturę i mesjańskie posłannictwo. Dla ukazania tych prawd adoratorzy śpiewają doksologie, w których przypisują Jezusowi Chrystusowi boskie przymioty, bądź uwielbiając Go jednocześnie z Bogiem Ojcem, bądź to w końcu przez gesty proskynyzy i czci, które dotychczas były zarezerwowane do wyrażenia pełnej szacunku czci wobec Boga Izraela<sup>315</sup>. Kult sprawowany wobec Jezusa Chrystusa jest istotną cechą liturgii chrześcijańskiej.

Tytułu „Pantokrator” i związane z nim atrybutem, jakim jest władza (gr. *κράτος*), w pieśni całego stworzenia zostaje przypisana Bogu Ojcu i Chrystusowi (zob. Ap 5,13). Realizacja władzy i mocy Boga na ziemi dokonuje się właśnie przez Jezusa Chrystusa – zmartwychwstałego Baranka<sup>316</sup>. Władza Boga nad historią i Jego aktywność w niej jest nierozdzielnie związana z Paschą Chrystusa, która dała początek Królestwu Boga na ziemi. Idea ta zostaje wzmocniona przez przekazanie Barankowi tajemniczego zwoju, za którym kryje się idea władzy nad dziejami i wyjaśnienie sensu historii, w której to bezbronni, ale wierni Chrystusowi, są prawdziwymi zwycięzcami<sup>317</sup>. Już w samym zwrocie: „podszedł” ukryta zostaje aluzja do śmierci Chrystusa, która była przejściem do Ojca (por. J 16,28)<sup>318</sup>. Przekazanie zwoju dokonuje się w kontekście kultu. Aktywność

<sup>314</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 59.

<sup>315</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 64.

<sup>316</sup> KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 221.

<sup>317</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 63.

<sup>318</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 62.

Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w świecie jest nierozzerwalnie związana z nieustanną liturgią niebiańską. Działanie Boga dokonuje się równoległe z odbieranym przez Niego wiecznym uwielbieniem, które niczego do boskiego panowania nie dodaje, ale tę władzę wyraża. Liturgia przez to objawia przed uczestnikami prawdziwy sens historii. Jest konsekwencją, pełną czci odpowiedzią na fakt zbawczej władzy Boga. Ta treść nieustającej liturgii nieba zostaje wyrażona i ukazana na ziemi w kulcie sprawowanym przez Kościół. Chrześcijanie uczestniczący w liturgii poznają prawdziwy sens historii, wyznając wiarę w Boże prowadzenie przez historię<sup>319</sup>.

### 3.3.2. Nowa pieśń jako teologiczno-liturgiczna interpretacja dzieła odkupienia

Odpowiedź Kościoła niebiańskiego i ziemskiego na paschalne dzieło Chrystusa zostaje wyrażona przez nową pieśń śpiewaną przez istoty żywe i starszych (zob. Ap 5,8-10). W niniejszym punkcie analizie zostanie poddane jej przesłanie, żeby dotrzeć do niektórych treści Janowej teologii liturgii i w ten sposób lepiej ukazać istotę kultu chrześcijańskiego.

Pieśń, którą śpiewają starsi, nazwana jest pieśnią nową. Zdaniem E. Ehrlich pieśń może być nazwana nową z kilku względów: jest nowa, bo pierwszy raz pojawia się w Apokalipsie jako zwrot do Zmartwychwstałego; jest nowa ze względu na Nowe Przymierze, które zostało zawarte przez krew Jezusa Chrystusa; jest nowa, jak lud będący „nabyty” przez Paschę Pana; jest nowa, jak kapłaństwo i królestwo ustanowione przez Jezusa<sup>320</sup>. Podobnej myśli jest D. Kotecki, który przypuszcza, że może w tym określeniu chodzić o nowość dzieła, jakim było odkupienie. Jego zdaniem hymn ten jest analogiczny do pieśni śpiewanej w 4,11, gdzie motywem uwielbienia jest stworzenie, zaś w 5,9-10 tematem jest nowe stworzenie<sup>321</sup>.

Sama pieśń zaczyna się od zwrotu: „godzien jesteś”. Jak wyjaśnia G. Biguzzi, zwrot ten nie dodaje niczego Bogu, nie jest on formą nadania Mu przymiotu. Przez zwrócenie się do Boga w ten sposób adoratorzy mają być świadomi, że Bóg posiadał te przymioty niezależnie od nich<sup>322</sup>. Zatem nie jest to w żaden sposób rodzaj przyzwolenia, co pokorne i pełne czci wyrażenie wobec dzieła dokonanego przez Chrystusa. Zwrot: „wziąć księgę i rozwiązać jej pieczęcie” w swojej wieloznaczności wskazuje – jak wykazała analiza lingwistyczna – na Boży plan, który był i jest realizowany w historii przez Chrystusa, a który jest przyrównany do rozwiązywania kolejnych pieczęci. Czynność ta może oznaczać również wypełnienie i wyjaśnienie treści Starego Przymierza, dotychczas niezrealizowanego i zawiązanego, aż do dzieła Chrystusa.

<sup>319</sup> POF. BENEDYKT XVI, *Panie, naucz nas modlić się*, 275.

<sup>320</sup> EHRlich, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, 65.

<sup>321</sup> KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę?*, 158.

<sup>322</sup> G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione* (I Libri Biblici 20; Milano 2005) 325.

W każdym razie godność Baranka, o której mówi pieśń, jest nierozłączna z Jego Paschą, gdyż adoratorzy wprost mówią: „bo zostałeś zabity”. Sens ofiary złożonej przez Baranka polega na nabyciu ludzi dla Boga. Zwrot ten wskazuje, że ostatecznym przeznaczeniem ludzkości jest Bóg. Jezus Chrystus ukazany zostaje tutaj jako Pośrednik między Bogiem a ludźmi, a więc, w konsekwencji, w roli kapłana<sup>323</sup>.

Wzięcie i rozwiązanie zwoju, czyli wypełnienie planów Bożych, jest związane z utworem nowego ludu Bożego, królewskiego kapłaństwa. Wyrażenie: „z każdego plemienia, języka, ludu i narodu” jest nawiązaniem do pozdrowienia wstępnego Apokalipsy z Ap 1,5b-6 i wyraża uniwersalizm tego ludu. Odtąd naród wybrany nie ogranicza się tylko do jednej grupy etnicznej, ale należeć mogą do niego wszyscy, którzy „oślukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili” (por. Ap 7,14), niezależnie od swojego pochodzenia, ale również czasu urodzenia, gdyż dotyczy ono wszystkich pokoleń. Mimo że dzieło odkupienia dotyka całego stworzenia, do ludu Bożego nie należą wszyscy, gdyż Jan wprost zaznacza: „spośród każdego plemienia (...)”.

Lud ten jest królewskim kapłaństwem. Nazwanie chrześcijan „kapłanami” pojawia się w Apokalipsie trzy razy: w dialogu wstępnym (1,6), w omawianej perykopie (5,10) oraz przy końcu księgi – w kontekście tysiącletniego królestwa Jezusa Chrystusa (20,6). We wszystkich powyższych tekstach jest związane z ideą królowania. W pozdrowieniu początkowym Jezus Chrystus jest nazwany „Władcą królów ziemi”, co jasno wskazuje na Jego powszechne panowanie w świecie. Jako Władca przez swoją krew włączył ludzi do swojego królestwa i kapłaństwa. Jego śmierć była dziełem eklezjotwórczym, ale również momentem decydującym dla zaistnienia Królestwa Bożego na ziemi, jego inauguracją. Panowanie Boga na ziemi, które dokonuje się przez Jezusa Chrystusa, ma być realizowane właśnie przez Kościół, Lud Boży, który rodzi się z odkupieńczej śmierci Baranka. Królewskie kapłaństwo jest zatem związane bezpośrednio ze śmiercią Chrystusa i jako takie jest dalekie od wszelkiego rodzaju triumfalizmu; wręcz za św. Pawłem należy stwierdzić, że wierni mają składać siebie samych w ofierze „żywej, świętej, Bogu miłej, jako wyraz rozumnej służby Bożej” (por. Rz 12,1). Św. Piotr również mówi wprost o królewskim kapłaństwie (zob. 1 P 2,5.9), które wiąże się z byciem duchową świątynią, realizuje się przez „składanie duchowych ofiar miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (zob. 1 P 2,5).

Pieśń ukazuje również eschatologiczny cel ludu Bożego: „i będą królowali na ziemi”. Użyty tutaj czas futurum wskazuje na pewne nastawienie na przyszłość. Przez użycie tego zwrotu nowa pieśń jest hymnem eschatologicznym przedstawiającym całe dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa – od Jego ofiary krzyżowej aż do ostatecznego wypełnienia w Eschatonie<sup>324</sup>. To eschatologiczne królowanie jest obecne w zacytowanym już na ziemi. Rolą chrześcijan wobec świata jest realizowanie panowania Boga na ziemi, we współczesnych im dziejach. To królowanie jest nierozzerwalnie związane z ich funkcją kapłańską. Innymi słowy, chrześcijanie mają pośredniczyć na ziemi między Bogiem a ludź-

<sup>323</sup> BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione*, 111.

<sup>324</sup> Por. CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 67.

mi nawet w środowisku sobie niesprzyjającym, nawet za cenę męczeństwa. W każdej okoliczności mają stać się pośrednikami ojcostwa Bożego w dziejach ludzi. Co ciekawe, Apokalipsa nie określa, w jaki konkretnie sposób to pośredniczenie ma się wypełniać. Zdaniem U. Vanniego odpowiedź na to pytanie jest zadaniem, jakie Apokalipsa stawia wobec wspólnoty zebranej na słuchaniu słowa w czasie liturgii.

Pieśń nowa wykonywana jest w kontekście liturgicznym, jest związana z modlitwą Kościoła na ziemi. Właściwie ukazuje treść liturgii chrześcijańskiej, która w swojej istocie jest paschalna. Paschalność wyraża się we wspomnieniu i aktualizacji Paschy najpierw w czasie liturgii, a potem poza nią, w życiu Kościoła w „dzisiaj” historii. Z drugiej strony liturgia jest również mocno eschatologiczna, gdyż wskazuje na ostateczny cel. Zakładając rzeczywistą jedność liturgii ziemskiej z niebiańską, należy wprost zaznaczyć, że w czasie sprawowania liturgii Kościół już uczestniczy w tym eschatologicznym królowaniu<sup>325</sup>. Liturgia jest antycypacją przyszłego Królestwa<sup>326</sup>.

Można określić, że liturgia jest miejscem objawienia się Boga, Jego prawdziwej natury i Jego dzieła. Apokalipsa przedstawia model kultu, który charakteryzuje się określonymi cechami. W podsumowaniu zostaną przedstawione wnioski w sposób usystematyzowany.

- 1) Liturgia ziemską jest zjednoczona z liturgią niebiańską. To zjednoczenie dokonuje się przez działanie Ducha Świętego, który objawia zgromadzeniu liturgicznemu Boga i Jego dzieło.
- 2) Liturgia jest miejscem udzielenia Bożego Ducha wiernym, a przez nich całej ziemi. Poprzez swoich wyznawców Bóg jest aktywny w historii ludzi i realizuje swoje królowanie.
- 3) Liturgia jest mocno związana z teologią historii, której najważniejszymi aktami są: stworzenie, odkupienie i eschatologiczne wypełnienie. Jest ekspresją wiary w Boga Stworzyciela obecnego w wydarzeniach świata, panującego nad historią. Boskie panowanie nad historią dokonało się w akcie odkupienia przez Jezusa Chrystusa, co jest również treścią liturgii.
- 4) Liturgia wyraża wiarę w boską naturę Chrystusa, rozpoznając w Nim również Mesjasza zapowiedzianego przez proroków. Chwała oddawana Chrystusowi jest na równi z czcią Boga Ojca.
- 5) Liturgia jest miejscem dokonywania się Jego aktywnej obecności w historii. Kult chrześcijański jest uobecnieniem i uczestnictwem w ostatecznym zwycię-

<sup>325</sup> Pof. CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Cz. 2: Ap 4–13*, 67.

<sup>326</sup> „Albowiem wszyscy, którzy jesteście synami Bożymi i stanowimy jedną rodzinę w Chrystusie, gdy łączymy się ze sobą we wzajemnej miłości i w jednej chwale Trójcy Przenajświętszej, odpowiadamy najgłębszemu powołaniu Kościoła i uczestniczymy w przedsmaku liturgii doskonałej chwały. Kiedy bowiem Chrystus ukaże się w chwale i nastąpi chwalebne zmartwychwstanie umarłych, jasność Boża oświeci Miasto niebieskie, a pochodnią jego będzie Baranek. Wtedy cały Kościół świętych w pełnym błogosławieństwie miłości uwielbiać będzie Boga i «Baranka, który był zabity», wołając jednym głosem: «Siedzącemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, chwała i potęga na wieki wieków»”, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym*, 51.



stwie, urzeczywistnionym przez Paschę Chrystusa, a które w pełni objawi się w eschatologicznym Królestwie.

- 6) Liturgia chrześcijańska jako objawienie się Boga i Jego dzieła jest również zadaniem wobec chrześcijan, którzy, doświadczając swojego wybrania przez Boga, mają objawiać Jego samego całemu światu, wśród którego żyją. Ich powołaniem objawionym w czasie liturgii jest pośredniczenie między Bogiem a swoim środowiskiem, jakiegokolwiek ono by nie było.

## Zakończenie

Przedmiotem badań w niniejszych badaniach była analiza wizji liturgii niebiańskiej przedstawionej w Apokalipsie 4,1–5,14 w celu ukazania prezentowanej przez nią teologii liturgii. Przeprowadzone badania mają być odpowiedzią na pytanie o istotę kultu chrześcijańskiego w świetle badanej jednostki. Odpowiedź ta na pewno nie wyczerpuje całego bogactwa teologii liturgii Księgi Objawienia.

Przesłanie liturgiczne Księgi powinno być rozpatrywane jako jedna z idei teologicznych prezentowanych przez Księgę Objawienia św. Jana. Zasadniczą rolę w zrozumieniu wyjątkowości kultu chrześcijańskiego pełni trynitarny obraz Boga, jaki jest prezentowany w ostatniej księdze Nowego Testamentu. Jan próbuje wyrazić prawdę o trójjedynym Bogu w sposób obrazowy. Ukazuje to zwłaszcza w czasie narracji dotyczącej sprawowanej liturgii, gdzie Chrystus jest uwielbiany jako Bóg na równi z Zasiadającym na tronie. Jezus Chrystus jest przedstawiony jako zapowiedziany Mesjasz (Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida), a jednocześnie jako Baranek Paschalny. Przez swoją Paschę ukazał swoje panowanie nad światem. Jezus Chrystus jest Tym, który wspólnie z Bogiem Ojcem zasiada na tronie, to znaczy panuje nad światem, a od którego przejmuje symboliczny zwój. Przejęcie zwoju potwierdza Jego panowanie, a jednocześnie mesjańskie posłannictwo zapowiedziane przez proroków. Hipostaza Trzeciej Osoby Boskiej przedstawiona została jako Siedem Duchów, przez które Bóg jest aktywny w świecie. Bóg Apokalipsy jest Stwórcą świata, a tym samym Panem historii, obecnym w dziejach świata. Jego aktywna obecność w historii dokonuje się przez Chrystusa w Duchu Świętym. Liturgia jest właśnie czasem doświadczenia działania Boga przez Ducha Świętego. Zasadniczym Jego aktem jest Pascha Chrystusa, która, choć dokonała się w konkretnym momencie historii, aktualizuje się przez liturgię. Takie doświadczenie Paschy Chrystusa ma mieć przełożenie na codzienne życie chrześcijan, a jednocześnie może stać się kluczem do zrozumienia dziejów. Istotna więc dla kultu chrześcijańskiego jest obecność Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego we wspólnocie Kościoła, zgromadzonego na liturgii. Wymiar paschalny jest głównym aspektem liturgii chrześcijańskiej.

Liturgia w Apokalipsie jest ukazana również jako działanie Kościoła niebiańskiego względem Boga. Taka liturgia jest uwielbieniem Boga. Kościół uwielbiony reprezen-

tuje cały kosmos, który został odkupiony przez krew Chrystusa. W kult Kościoła jest włączone wszelkie stworzenie, a cześć, jaką oddaje ono swojemu Stwórcy, sprawia, że liturgia ma wymiar kosmiczny. Z drugiej strony liturgia jest specyficznym działaniem Kościoła ziemskiego, osadzonego w konkretnych dziejach. Jako taka jest pełną czci odpowiedzią na aktywność Boga i wyznaniem wiary w tę aktywność. Liturgia jednoczy Kościół ziemski z niebiańskim, uobecnia paschalne zwycięstwo Chrystusa i antycypuje eschatologiczne Królestwo Boże. Tak rozumiana liturgia ma wpływ na codzienną egzystencję chrześcijan wszystkich miejsc i czasów, którzy przez śmierć Chrystusa stali się królestwem i kapłanami Boga, a przez których Bóg chce docierać do świata i realizować swój plan zbawienia.

Apokalipsa nie powinna być pomijana w liturgicznych badaniach, co więcej, powinna być uwzględniana, a jej przesłanie dotyczące kultu chrześcijańskiego może być wciąż zgłębiane. Badania nad liturgicznym aspektem Księgi Objawienia może wzbogacić teologię liturgii Kościoła, stając się duszą tej gałęzi teologii. Badanie nie wyczerpuje tematu. Jest ona jedynie zarysem bogatej teologii Apokalipsy, która dzięki bogactwu swej symboliki staje się nośnikiem licznych idei teologicznych.

Badania przeprowadzone mogą znaleźć swoje zastosowanie w działalności duszpasterskiej Kościoła. Mogą one stać się inspiracją dla wzbogacenia nauczania w ramach mistagogii, a także być pomocną dla grup rozważających i zagłębiających Pismo Święte. W końcu jest możliwość wykorzystania wyników badań jako tematu przybliżającego trudne treści Apokalipsy w katechezie młodzieży i dorosłych.

Apokalipsa prezentuje dojrzałą teologię liturgii. Ukazuje ją jako moment samoobjawienia się Trójjedynego Boga, czas, w którym Bóg uobecnia swoje zbawcze dzieła, a w szczególności Paschę Chrystusa. Dzięki Duchowi Świętemu działającemu przez liturgię staje się ona doświadczeniem wspólnoty wierzących. Przez celebrowanie misterium Boga i Jego dzieła Pan jest aktywny w dziejach swojego stworzenia oraz przenika i przemienia swój Kościół, udzielając mu swojego Ducha, prowadząc swoją Oblubienicę przez historię do ostatecznego i pełnego zjednoczenia z nią w eschatologicznej pełni.

## Bibliografia:

- AUNE, D. E., „The influence of Roman imperial court ceremonial on the Apocalypse of John”, *Biblical Research* 28 (1983) 5–26.
- BAZYLIŃSKI, S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego* (Kielce 2019).
- BAK, T. B., „Tożsamość i rola «czterech Istot żyjących» w Ap 4,6-8”, *Verbum Vitae* <https://doi.org/10.31743/vv.1831> 285–320.
- BENEDYKT XVI, *Panie, naucz nas modlić się. Katechezy o modlitwie* (Opole 2016).
- BIGUZZI, G., *Apocalisse. Nuova versione* (I Libri Biblici 20; Milano 2005).

- Boxall, I., *The Revelation of Saint John* (Black's New Testament commentaries; Peabody, MA, London 2009).
- BOXALL, I., *The Revelation of Saint John* (Black's New Testament Commentary; 2009).
- BRIGGS, R. A., *Jewish temple imagery in the book of Revelation* (Studies in biblical literature 10; New York 1999).
- BUDZANOWSKA-WĘGLEND, D. – LINKE, W. (ed.), *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz. Praca zbiorowa* (Florilegium Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina 1; Warszawa 2011).
- BULTMANN, R., „Ist die Apokalyptik die Mutter der Christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann”, *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebenzigsten [70.] Geburtstag am 10. Dezember 1964* (ed. W. ELTESTER – F. H. KETTLER; Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30; Berlin 1964) 64–69.
- CHARLES, R. H., *A Critical History of the Doctrine of a future life. In Israel, in Judaism, and in Christianity or, Hebrew, Jewish, and Christian eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon. Being the first Jowett lectures delivered in 1898–99* (Jowett lectures for 1898–99; London, LaVergne, TN 2010).
- COMBLIN, J., „La liturgie de la nouvelle Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 29 (1953) 5–40.
- CZERSKI, J., *Metodologia Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna; Opole 2012).
- CZERSKI, J., *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp i komentarz. Cz. 1: Ap 1–3* (Opole 2018).
- CZERSKI, J., *Apokalipsa Świętego Jana. Komentarz. Cz. 2: Ap 4–13* (Opole 2019).
- DANIÉLOU, J. – MARROU, H. I., *Historia Kościoła* (Warszawa 21986) 1: *Od początków do roku 600*.
- DESILVA, D. A., „The «Image of the Beast» and the Christians in Asia Minor. Escalation of sectarian tension in Revelation 13”, *Trinity Journal* 12/2 (1991) 185–208.
- EHRlich, E., *Apokalipsa. Księga pocieszenia* (Poznań 1996).
- FORD, J. M., *Revelation. Introduction, translation and commentary* (The Anchor Bible 38; New Haven 2008).
- GADECKI, S., *Wstęp do pism Janowych* (Gniezno 1996).
- GIBLIN, C. H., „From and before the Throne. Revelation 4:5-6a Integrating the Imagery of Revelation 4–16”, *The Catholic Biblical Quarterly* 60/3 (1998) 500–513.
- GIBLIN, C. H. – ARNABOLDI, L., *Apocalisse* (Collana Lettura Pastorale della Bibbia 26; Bologna 1993).
- GLOER, W. H., „Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse”, *Review & Expositor* <https://doi.org/10.1177/003463730109800103> 35–57.
- GUIBERT, F.-X. DE, *Apocalypse de Jean* (Paris 32005).
- GUNKEL, H. – ZIMMERN, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen 1895).
- HAHN, S., *Uczta Baranka. Eucharystia – niebo na ziemi* (Częstochowa 2022).
- HILGENFELD, A., *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums, nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides* (Jena 1857).
- IRENEUSZ z LYONU, „Adversus haereses”, *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz. Praca zbiorowa* (ed. D. BUDZANOWSKA-WĘGLEND – W. LINKE; Florilegium Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina 1; Warszawa 2011).

- JAN PAWEŁ II, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej* (Poznań 1994).
- JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa – Kościół w Europie Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (Poznań 2003).
- JANKOWSKI, A., *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 12; Poznań 1959).
- Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań 2018).
- KÄSEMANN, E., „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59/3 (1962) 257–284.
- KISTEMAKER, S. – HENDRIKSEN, W., *New Testament commentary. Exposition of the Book of Revelation* (New Testament Commentary; Grand Rapids, MI 2001).
- KLINKOWSKI, J., *Refleksja nad Apokalipsą* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 24; Legnica 2005).
- KORNER, R. J., „‘And I Saw...’. An Apocalyptic Literary Convention for Structural Identification in the Apocalypse”, *Novum Testamentum* 42/2 (2000) 160–183.
- KOTECKI, D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 26; Warszawa 2006).
- KOTECKI, D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (Scripta Theologica Thoruniensia 27; Toruń 2013).
- KOTECKI, D., „Kryteria interpretacji Apokalipsy”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 15–34.
- KOTECKI, D., *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne* (Biblioteka Szkoły Dabar 1; Rzeszów 2021).
- MAIER, J., *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni* (Myśl Teologiczna 36; Kraków 2002).
- MARINO, M., „Custodire il libro dell’Apocalisse”, *Apokalypsis. Percorsi nell’Apocalisse di Giovanni in onore di Ugo Vanni* (ed. E. BOSETTI – A. COLACRAI; Collana Commenti e studi biblici; Assisi (Perugia) 2005) 371–390.
- MOJZEŚ, M., „Działanie Boże – źródło liturgii par excellence”, *Powrót do źródeł. Metodologia i teologia w badaniach źródeł liturgicznych* (ed. J. MIECZKOWSKI – P. NOWAKOWSKI; Ad Fontes Liturgicos 1; Kraków 2012) 9–19.
- MOWRY, L., „Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage”, *Journal of Biblical Literature* <https://doi.org/10.2307/3261785> 75–84.
- MUELLER, W. D., *Revelation* (The People’s Bible; Milwaukee, WI 1996).
- MÜLLER, E., *Microstructural analysis of Revelation 4–11* (Doctoral Andrews University Press; Berrien Springs, MI 1996).
- NADOLSKI, B., *Liturgika. T. 1: Liturgika fundamentalna* (Poznań 2014).
- NĚSTLE, EBERHARD ET AL., *Novum Testamentum graece i polski [Novum Testamentum Graece, 28 (NA28)]* (Poznań 282017).
- NOWIŃSKA, J., *Co słyszysz poza słowem? Sound Design Apokalipsy św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 47; Warszawa 2016).
- OSBORNE, G. R., *Revelation* (Baker exegetical commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI 2002).

- PAULIEN, J., „The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and Temple in the Plot and Structure of the Book of Revelation”, *Andrews University Seminary Studies* 33/2 (1995) 245–264.
- PETER, M. – WOLNIEWICZ, M. (ed.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Poznań 1975) 3: *Nowy Testament*.
- PIPER, O. A., „The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church”, *Church History* <https://doi.org/10.2307/3162045> 10–22.
- PLINIUSZ MŁODSZY, „List Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana”, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (ed. M. STAROWIEYSKI; Biblioteka Ojców Kościoła 10; Sandomierz – Kraków 21998) 361–363.
- PODESZWA, P., „Doksolegie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia”, *Verbum Vitae* 22 155–184.
- POPIELEWSKI, W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19, 1-8)* (Studia Biblica 1; Kielce 2001).
- POPOWSKI, R. – WOJCIECHOWSKI, M. (ed.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 92014).
- PRIGENT, P., *Apocalypse et liturgie* (Cahiers théologiques 52; Neuchâtel, Suisse 1964).
- RATZINGER, J., *Opera omnia* (Lublin 2012) 11: *Teologia liturgii*.
- ROSİK, M. – LANGKAMMER, H. – WRÓBEL, M., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 5; Poznań 2015).
- ROSSELLA, R., *Le liturgie celesti dei capitoli 4 e 5 dell'Apocalisse. Criteri ermeneutici di interpretazione* (Scientifica; Pavia (PV), Italia 2015).
- RUBINKIEWICZ, R., „Apokalipsa Abrahama 1–6. Propozycja interpretacji symbolicznej”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 29/1 (1982) 79–95.
- Siemieniec, T., *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2; Kielce 2012).
- SLAWIK, J., *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych* (Warszawa 2004).
- SMEREKA, W., „Początki i rozwój ruchu biblijnego w Polsce”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* <https://doi.org/10.21906/rbl.2653> 81–113.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym* (Watykan 1966).
- STRONG, J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (Prymasowska Seria Biblijna 42; Warszawa 2015).
- ŚW. JUSTYN MĘCZENNIK, *Apologia: dialog z Żydem Tryfonem* (Pisma Ojców Kościoła 4; Poznań 1926).
- THOMPSON, L., „Cult and Eschatology in the Apocalypse of John”, *The Journal of Religion* <https://doi.org/10.1086/486191> 330–350.
- THOMPSON, L. L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* (New York 1997).
- TORRANCE, T. F., „Liturgy and Apocalypse”, *Church Service Society Annual* 24 (1954) 3–18.
- VANNI, U., *Apocalisse, libro della Rivelazione. Egesesi biblico-teologica e implicazioni pastorali* (Testi e commenti; Bologna 2009).
- VANNI, U., *L'apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Rivista biblica / Supplementi Supplementi alla Rivista Biblica; Bologna 1988).

- VANNI, U., „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, *New Testament Studies* <https://doi.org/10.1017/S0028688500015927> 348–372.
- VASSILIADIS, P., „Apocalypse and Liturgy”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 41/2–3 (1997) 95–112.
- VOORWINDE, S., „Worship. The Key to the Book of Revelation?”, *Vox Reformata* 63 (1998) 4–35.
- WASZKOWIAK, J. J., „Tłumaczenia i interpretacje: «Ja jestem, który jestem» (Wj 3,14a)”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* <https://doi.org/10.12775/BPTh.2016.007> 133–151.
- WEISER, A., *Teologia Nowego Testamentu. Cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy św. Jana i Apokalipsa św. Jana* (Myśl Teologiczna 68; Kraków 2011).
- WOJCIECHOWSKI, M., *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa 2012).
- YEATTS, J.R., *Revelation* (Believers church Bible commentary; Scottdale, PA 2003).