



O pragnieniu życia wiecznego w świetle Ap 7,13–17

On the Desire for Eternal Life in the Light of Rev 7:13–17

DARIUSZ KOTECKI 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, dkotecki@umk.pl

Streszczenie: Autor artykułu zadaje pytanie o znaczenie pragnienia w Ap 7,16 w kontekście perykopy 7,13–17. Przeprowadzona analiza jest typu literackiego. Polega ona na poszukiwaniu znaczenia poszczególnych wyrazów, wyrażeń, formuł oraz całych obrazów z uwzględnieniem paralel biblijnych i pozabiblijnych w ramach kontekstu, jaki stanowi perykopa 7,13–17, cała Apokalipsa (na polu terminologicznym i kontekstualnym 7,16 ściśle nawiązuje do 21,6 i 22,17) oraz cała Biblia. Autor przyjmuje także, że podmiotem interpretującym przesłanie Apokalipsy jest zgromadzenie liturgiczne zebrane na Eucharystii. Wspólnota słuchająca, która jest widziana jako wspólnota odkupionych grzeszników, otrzymuje w 7,13–17 odpowiedź na trzy zasadnicze pytania: (1) Kim są zbawieni (7,13–14)? (2) Co znaczy być zbawionym (7,15.17a)? (3) Jakie są owoce zbawienia (7,16.17b)? W wyniku analiz autor dochodzi do wniosku, że 7,16 nie mówi o pragnieniu fizycznym, ale o pragnieniu zbawienia – życia wiecznego („zróżdła wód życia”), które późniejsza teologia nazwie cnotą nadziei. Sposobami dojścia do zbawienia – życia wiecznego – są otwarcie się na moc i vitalność, które płyną z misterium paschalnego Jezusa, a które realizuje się w życiu sakramentalnym (chrzest, Eucharystia, współpraca z łaską Bożą), co pozwala na zniesienie wszelkich przeciwności, trudów, które płyną ze strony środowiska wrogiego chrześcijanom („wielki ucisk”). Cała strategia narracyjna 7,13–17, nie tylko 7,16, w kontekście pytania o zbawienie w 6,17, zmierza do pobudzenia we wspólnocie słuchających pragnienia życia wiecznego.

Słowa kluczowe: pragnienie, woda życia, życie wieczne, odkupienie, zbawienie, wielki ucisk

Abstract: The author of the article raises the question of the meaning of thirst in Rev 7:16 within the context of the pericope 7:13–17. The analysis is literary in character, focusing on the meaning of individual words, expressions, formulas, and images, while taking into account biblical and extra-biblical parallels within the broader contexts of the pericope itself (7:13–17), the entire Book of Revelation (where the terminology and context of 7:16 are closely related to 21:6 and 22:17), and the whole of Scripture. The author further assumes that the interpretive subject of the Apocalypse's message is the liturgical assembly gathered for the Eucharist. The listening community, understood as a fellowship of redeemed sinners, receives in 7:13–17 an answer to three fundamental questions: (1) Who are the saved (7:13–14)? (2) What does it mean to be saved (7:15.17a)? (3) What are the fruits of salvation (7:16.17b)? On the basis of this analysis, the author concludes that 7:16 does not speak of physical thirst but of the thirst for salvation—for eternal life (“the springs of the water of life”)—which later theology designates as the virtue of hope. The ways that lead to salvation, that is, to eternal life, consist in openness to the power and vitality that flow from the paschal mystery of Jesus and are realized in the sacramental life (baptism, Eucharist, cooperation with divine grace). This enables believers to endure all adversities and hardships arising from an environment hostile to Christians (“the great tribulation”). The entire narrative strategy of 7:13–17, not only of 7:16, in light of the question about salvation in 6:17, is directed toward awakening within the listening community the desire for eternal life.

Keywords: thirst, water of life, eternal life, redemption, salvation, great tribulation

Papież Franciszek w bulli na Rok Jubileuszowy *Spes non confundit* napisał o wymiarze horyzontalnym i wertykalnym nadziei. Pierwszy przejawia się w tym, że „Wszyscy mają nadzieję. Nadzieja obecna jest w sercu każdego człowieka jako pragnienie i oczekiwanie dobra, nawet jeśli nie wie, co przyniesie ze sobą jutro” (SNC 1). O drugim papież pisze w połączeniu z wyznaniem „wierzę w żywot wieczny”: „W ten sposób wyznajemy naszą wiarę, a chrześcijańska nadzieja znajduje w tych słowach fundamentalną podstawę. Jest ona bowiem «cnotą teologalną, dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia [...] życia wiecznego»” (SNC 19). Papież w tym miejscu cytuje passus z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o teologalnej cnotie nadziei (KKK 1817). Cnota nadziei łączy w sobie pragnienie i życie wieczne, które papież pojmuje jako spotkanie z Panem chwały, i dodaje: „Żyjmy zatem w oczekiwaniu na Jego powrót i w nadziei życia wiecznego w Nim: to w tym duchu czynimy naszym poruszające wezwanie pierwszych chrześcijan, którym kończy się Pismo Święte: «Przyjdź, Panie Jezu!» (Ap 22,20)” (SNC 19). Papież w zakończeniu cytowanego passusu przywołuje słowa z ostatniej księgi Biblii, tj. Apokalipsy św. Jana, która jest „cudownym ogłoszeniem nadziei” (Doglio 2025, 8). Zaskakujące jest jednak, że w księdze tak wyraźnie ukierunkowanej na eschatologię nie spotyka się terminów z rdzeniem *-elpi*, wskazujących na nadzieję¹. Nie sposób w krótkim artykule przeanalizować wszystkich tekstów w Apokalipsie, które pośrednio wskazują na nadzieję. Są jednak trzy passusy, w których mówi się o pragnieniu, używając czasownika *dipsaō* („pragnąć”): 7,16; 21,6; 22,17. Nie zostaje w nich określony jego przedmiot, z kontekstów tych wierszy wynika jednak, że to pragnienie zostaje zaspokojone w wodach czy wodzie życia. W 7,17 mówi się o „źródłach wód życia”, w 21,6 o „źródle wody życia”, natomiast w 22,17 o „wodzie życia”. W Apokalipsie pierwsze użycie jakiegoś słowa wyznacza linię interpretacyjną dla następnych tekstów, należy bowiem pamiętać zasadę, którą dość dobrze sformułował Claudio Doglio, że „Apokalipsa nie podąża za żadnym postępującym, logicznym wątkiem, ale nieustannie powraca do tego samego tematu, zmieniając obrazy w celu pogłębienia wizji” (Doglio 2005, 18)². Przyjmując to założenie, skupimy się przede wszystkim na pragnieniu w 7,16, gdzie czasownik *dipsaō* pojawia się w zdaniu: *ou peinasousin eti oude dipsēsousin eti oude mē pesē*

¹ W Nowym Testamencie rzeczownik „nadzieja” (*elpis*) jest wzmiankowany 53 razy, czasownik „mieć nadzieję” (*elpidzein*) 31 razy. Pierwsze słowo występuje głównie w listach św. Pawła, wśród których 13 razy w Liście do Rzymian. Poza tym obecne jest w Dziejach Apostolskich – 8 razy i Liście do Hebrajczyków – 5 razy. Czasownik zaś pojawia się w Ewangeliach – 5 razy, Dziejach Apostolskich – 2 razy, listach św. Pawła – 18 razy, Liście do Hebrajczyków – 1 raz, w Pierwszym Liście św. Piotra – 2 razy, Drugim i Trzecim Liście św. Jana – po jednym razie. Poza tym mamy dwa *hapax legomena*: *apelidzein* („spodziewać się od”) w Łk 6,35 oraz *proelpidzein* („skierować nadzieję do”) w Ef 1,12. Temat nadziei w Biblii nie doczekał się jeszcze szczegółowego opracowania egzegetycznego (Malina 2024, 99–100). Artur Malina (2024, 103–12) w swoich analizach skupił się przede wszystkim na Liście do Rzymian i Liście do Hebrajczyków, które uznaje „za reprezentatywne dla zrozumienia tego, czym jest nadzieja w pierwszych tekstach chrześcijańskich” (Malina 2024, 100).

² Teksty obcojęzyczne w tłumaczeniu własnym autora.

ep' autous ho hēlios oude pan kauma („nie będą już łaknąć, ani już pragnąć nie będą, nie porazi ich słońce, ani żaden upał”). Pytanie zasadnicze brzmi: jaki sens ma w tym tekście pragnienie, które zostanie zaspokojone? Sam czasownik „pragnąć” ma w Biblii sens zarówno dosłowny, wyrażający pragnienie czysto fizyczne (np. Wj 17,3; Ps 106,5 LXX; Prz 25,21; Mt 25,35.37.42.44; J 4,13; 19,28; Rz 12,20; 1 Kor 4,11), jak i przenośny – wyraża pragnienie, które dotyczy jakiejś wartości niematerialnej (por. Mdr 11,14; Syr 24,21; 51,24; Mt 5,6), a w sposób szczególny dotyczy pragnienia Boga (por. Ps 41,3 LXX; 62,2 LXX; J 7,37–39) (Behm and Bertram 1990, 230–232). W tekstach biblijnych pragnienie – podobnie jak w 7,16 – znajduje się w paraleli do łaknienia – głodu (*peinaō*) (Mt 5,6; 25,35.37.42.44; Rz 12,20; 1 Kor 4,11), który otrzymuje podobny sens dosłowny lub przenośny jak czasownik „pragnąć” (Goppelt 1990, 12–22). Jest rzeczą niemożliwą, aby odpowiedzieć na postawione pytanie bez egzegezy całej perykopy, w której znajduje się 7,16, tj. 7,13–17, stąd pierwsze nasze pytanie dotyczy zarówno kontekstu literackiego, jak i teologicznego 7,16. W naszej analizie pójdziemy za strategią tekstu 7,13–17, wyznaczoną przez jego strukturę, mając ciągle na uwadze pytanie o pragnienie. Będzie to analiza literacka, która polega na poszukiwaniu znaczenia poszczególnych wyrazów, wyrażań, formuł oraz całych obrazów z uwzględnieniem paralel biblijnych i pozabiblijnych w ramach kontekstu, jaki stanowi badana perykopa, cała Apokalipsa (na polu terminologicznym i kontekstualnym 7,16 ściśle nawiązuje do 21,6 i 22,17) i cała Biblia (Kotecki 2013, 24). W naszych analizach zostanie uwzględniona również przesłanka zaproponowana po raz pierwszy przez Ugo Vanniego³, która znalazła w świecie egzegetycznym wielu naśladowców, że podmiotem interpretującym przesłanie Apokalipsy jest zgromadzenie liturgiczne zebrane na niedzielnej Eucharystii, celebrujące zmartwychwstałego Chrystusa, które jest zaproszone – zgodnie z 1,3 – do słuchania i wcielania w życie przesłania tej księgi⁴. Teksty Apokalipsy nie tylko informują słuchaczy o czymś, ale stymulują ich do podjęcia życiowych decyzji.

1. Kontekst literacki i teologiczny tekstu o pragnieniu w Ap 7,16

Interesujący nas wiersz stanowi część wizji opisującej tłum zbawionych w niebie (7,9–17), która przynależy do opowiadania o otwarciu szóstej pieczęci przez Baranka (6,12–7,17) i tym samym do sekcji pieczęci (6,1–7,17). Wizja otwarcia szóstej pieczęci stanowi opis Wielkiego Dnia gniewu Boga i Baranka (6,12–17), czyli dnia sądu Bożego, który w Starym Testamencie był postrzegany jako sąd zarówno nad Izraelem

³ Tezę tę jako pierwszy zaproponował i potem rozwijał Vanni 1982, 453–67.

⁴ Użyty w 1,3 i 22,7 czasownik *tēreō*, zazwyczaj przekładany jako „zachowywać”, „strzec”, tłumaczymy jako „wcielać w życie”. Zob. Kotecki 2006, 178.

(por. Iz 13,16; Ez 13,5; Jl 1,15; Am 5,18–20), jak i nad innymi narodami (por. Ez 30,1–9; Ab 15). Miał on prowadzić do ostatecznego zbawienia (por. Ez 33,21–22; Za 12,1–9)⁵. Cały opis kończy się pytaniem: *kai tis dynatai stathēnai* („a któż zdoła się ostać?”). W kontekście przytoczonych tekstów ze Starego Testamentu pytanie to mogłoby brzmieć: „a któż będzie zbawiony?”. Pytanie to ma charakter otwarty i otrzymuje w strategii narracyjnej księgi odpowiedź w wizjach 144 000 opieczętowanych ze wszystkich pokoleń Izraela (7,1–8) oraz wielkiego tłumu zbawionych (7,9–17) (por. Aune 1998a, 479; Kotecki 2011, 124). Ta ostatnia wizja składa się z dwóch części. Pierwsza (7,9–12) opisuje zbawionych z całej ludzkości (*ek pantos ethnous kai phylōn kai laōn kai glōssōn*: „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków”), którzy stoją w obecności Boga i Baranka (*estōtes enōpion tou thronou kai enōpion tou arniou*) i wykrzykują w 7,10 (*kai kradzōsin phōnē magalē legontes*: „i krzyczą donośnym głosem, mówiąc”) uwielbienie za wielkie dzieło zbawienia: *hē sōtēria tō theō hēmōn tō kathēmenō epi tō thronō kai tō arniō* („zbawienie w Bogu naszym zasiadającym na tronie i w Baranku”). W 7,9–12 mamy bardzo prawdopodobnie wizję chrześcijan, którzy już umarli (Aune 1998a, 447). Jest to rzesza zbawionych zwycięzców, na co wskazuje w narracji kilka elementów: (1) fakt, że znajdują się w sferze Boga: „przed tronem Boga i Barankiem” (7,9) wraz ze starcami, aniołami, czterema Istotami Żyjącymi (7,11); (2) ich postawa stojąca (*estōtes*) jest taka sama jak w opisie „Baranka stojącego (*estēkos*), jakby zabitego” – Zmartwychwstałego (5,6), który już zwyciężył (5,5); (3) białe szaty (7,9), w które są przyodziani, wskazują w Apokalipsie na zbawienie, które jest skutkiem uczestnictwa w owocach zmartwychwstania Jezusa (por. 3,5; 6,11); (4) palmy w ich rękach (7,9) stanowią symbol zwycięstwa (por. 1 Mch 13,51; 2 Mch 10,7)⁶; (5) ich donośny krzyk (*kradzousin megalē legontes*: „krzyczą głosem donośnym”) jest celebracją dokonanego zbawienia (7,10).

Drugą część wizji otwiera pytanie starca o tożsamość i pochodzenie zbawionych (7,13): „Ci ubrani w białe szaty, kim są i skąd przyszli?”. Po opisie niewiedzy wizjonera (7,14a) następuje odpowiedź starca (7,14b–17), która koncentruje się na opisie życia zbawionych przed śmiercią, czyli drodze ich życia (7,14b), oraz na skutkach (owocach) dokonanych przez nich wyborów, które są niczym innym jak opisem rzeczywistości życia zbawionych po śmierci, którą możemy określić jako „życie wieczne” (7,15–17). W tej ostatniej części, rozpoczynającej się od *dia touto* („dlatego też”), znajduje się interesujący nas tekst o pragnieniu.

Można powiedzieć, że kontekstem teologicznym całej perykopy 7,13–17, w tym również pragnienia z 7,16, jest osiągnięte zbawienie, czyli odpowiedź na pytanie z 6,17.

⁵ Szeroko na temat obecności motywu Dnia Pana w Apokalipsie w kontekście tekstów ze Starego Testamentu pisze Tomasz Siemieniec (2018, 48–56). Według egzegety motyw ten jest ważny dla zrozumienia teologii Apokalipsy. Wskazuje, że jest on obecny, poczynawszy od Ap 6,12 aż do końca księgi.

⁶ Na temat palmy i jej symboliki zob. Aune 1998a, 467–70; Wojciechowski 2012, 218; Kotecki 2021, 340.

2. Pragnienie z Ap 7,16 w kontekście perykopy 7,13-17

Perykopa 7,13-17 w poszczególnych swoich częściach doprecyzowuje wizję tłumu zbawionych z 7,9-12: ich tożsamość, pochodzenie, czy bardziej – sytuację z ich życia przed śmiercią (7,14b), a także skutki znalezienia się w gronie zbawionych (życie zbawionych po śmierci), wśród których jest wymienione wyeliminowanie pragnienia (7,15-17).

2.1. Tożsamość zbawionych (Ap 7,13-14)

Zarówno pytanie starca (*outoi oi peribēblēmenoi tas stolas tas leukas tines eisin kai pothen ēlthon*: „ci ubrani w białe szaty, kim są i skąd przyszli?”), jak i odpowiedź wizjonera (*kai eirēka auto kyrie mou sy oidas*: „i odpowiedziałem jemu: «Panie mój, ty wiesz»”) w 7,13-14a naśladują w pewnym stopniu schemat z literatury prorockiej, którego zadaniem było wprowadzenie wyjaśnienia wizji (por. Ez 37,3-4; Za 4,4-5). W tekstach prorockich odpowiedzi udziela sam Bóg. W naszym tekście następuje pewna modyfikacja (wielokrotnie autor dokonuje takiego samego zabiegu w narracji): odpowiedzi udzieli starzec, który zostaje obdarzony honorowym tytułem *kyrie mou* („Panie mój”). W odpowiedzi wizjonera wybrzmiewa pewna niewiedza. Samo sformułowanie wskazuje, że właściwej odpowiedzi na postawione pytanie może udzielić tylko ten, który znajduje się w tym samym kontekście egzystencjalnym, co „odziani w białe szaty”⁷.

Pierwsza część pytania starca w 7,13 dotyczy tożsamości „ubranych w białe szaty”. Tożsamość zbawionych określa na pierwszym miejscu już ich ubiór. W 7,13 zarówno przed rzeczownikiem „szata” (*tas stolas*), jak i przymiotnikiem określającym jej kolor (*tas leukas*) znajduje się rodzajnik (chodzi o te same szaty, co w 7,9). Szaty w Apokalipsie są symbolem osoby, całej egzystencji ludzkiej, sposobu życia, to prerogatywa, która kwalifikuje osobę pod względem tego, kim jest, jak i tego, jak postrzegają ją inni (zob. Vanni 1988, 44)⁸. Sam kolor biały (*leukos*) jest najczęściej spotykanym kolorem (15 razy) wśród innych wymienianych w tej księdze⁹. W symbolizmie chromatycznym uwaga autora skupia się nie tyle na wartości estetycznej samych kolorów, co na ich aspekcie jakościowym. Pierwsze użycie tego koloru w Apokalipsie ma miejsce w opisie zmartwychwstałego Chrystusa (1,12-20). Autor podejmuje i modyfikuje w tym miejscu tekst z Dn 7,9. Mówi, że głowa i włosy Chrystusa były „białe jak biała wełna, jak śnieg”. W Dn 7,9 Starowiecznemu, tj. Bogu, zostają przyporządkowane

⁷ Vanni (2018, 318) w niewiedzy ze strony wizjonera dostrzega trudność w odnalezieniu odpowiedniej aktualizacji hermeneutycznej.

⁸ Na temat symbolizmu Apokalipsy, rodzajów symboli zob. Karczewski 2010, 54-70; Gálvez 2013.

⁹ Oprócz koloru białego spotykamy również inne kolory: czerwony – *pyrros* (2 razy), czerwony ognisty – *pyrrinos* (1 raz), czerwony szkarłatny – *kokkinos* (4 razy), zielony – *chlōros* (3 razy), i po jednym razie dwa kolory, które trudno określić: kolor hiacyntu – *hyakinthinous* oraz siarkowy – *theiōdēs*.

„szata biała jak wełna” i „włosy jak czysta wełna”. Ta biel wyraża transcendencję Boga (Vanni 1988, 51; Kotecki 2021, 91). Ta jakość w Apokalipsie zostanie odniesiona do Zmartwychwstałego (1,18). Biel szat zbawionych w 7,9 wskazuje zatem na ich związek ze Zmartwychwstałym, który w 5,6 jest przedstawiony jako „Baranek stojący, jakby zabity” (Kotecki 2006, 268–73; Siemieniec 2009, 251–153; Podeszwa 2011, 230–245). Biel definiuje ich jako osoby, które czerpały siły witalne, energię życia ze zmartwychwstania Chrystusa (Kotecki 2021, 161). Użyta w tekście forma *participium perfecti passivi* (*peribeblēmenous*: „zostali ubrani”) wskazuje, że ubranie w białe szaty jest darem Boga (*passivum theologicum*) i stanowi zarazem skutek jakiegoś Jego działania w przeszłości. Biel sugeruje, że tym działaniem Boga jest misterium paschalne Jezusa.

2.2. Życie zbawionych przed śmiercią (Ap 7,14)

Druga część pytania starca: *kai pothen ēlthon* („i skąd przyszli?”) nie tyle odnosi się do kwestii pochodzenia zbawionych (jest to wiadome już z 7,9), ile do sytuacji życiowych, wydarzeń, przez które przeszli, aby znaleźć się w sytuacji zbawionych (por. Podeszwa 2011, 260). Można się spodziewać, że wspólnota słuchająca otrzyma w tym miejscu opis drogi ich życia.

2.2.1. „Przychodzą z wielkiego ucisku”

Odpowiedź, jakiej sam sobie udziela jeden ze starców, mówi: *houtoi eisin oi erchomenoi ek tēs thlipseōs tēs megalēs* („To ci przychodzący z wielkiego ucisku”). Pierwsze wyrażenie *houtoi eisin* nawiązuje do pytania starca (*houtoi* [...] *eisin* w 7,13). Użyta forma *participium presentis activi*, po którym następuje użycie orzeczeń w formie aorystu (*eplynan, eleukanan*; odpowiednio: „opłukali”, „wybielili”), pozwalałaby spojrzeć – z punktu widzenia gramatyki i syntaksy zdania – na owo przychodzenie jako na czynność symultaniczną z pozostałymi, czyli już dokonaną w przeszłości (zob. Aune 1998a, 447), co wpisywałoby się dobrze w pytanie starca, w którym występuje orzeczenie w aoryście *ēlthen*. W Apokalipsie imiesłów czasu teraźniejszego *erchomenos* wyraża jednak nieustanne przychodzenie, stąd lepiej przyjąć tezę, że autor poprzez użycie *oi erchomenoi* (dosł.: „ci przychodzący”) podkreśla, że niebo wciąż się zapełnia (zob. Jankowski 1959, 182; Spatafora 1997, 150; Wojciechowski 2012, 220) i że zarazem rzeczywistość oddana w wyrażeniu przyimkowym „z wielkiego ucisku” określa coś, co nieustannie towarzyszyło ich życiu. W Apokalipsie ten sam imiesłów czasu teraźniejszego kwalifikuje Boga, który jest przedstawiony jako *ho erchomenos* (1,4.8; 4,8). Zostaje w ten sposób podkreślona prawda o Bogu jako Panu dziejów¹⁰,

¹⁰ Szczegółowa analiza tytułu Boga *ho erchomenos* zob. Kotecki 2006, 216–21. Na chrystologiczne ukierunkowanie tego tytułu w Apokalipsie zwraca uwagę Augustyn Jankowski (2000, 156–63). Richard Bauckham (1993, 45) zauważa, że „Jan rozwinął w sposób typowy pierwotną wiarę Izraela w egzystencję historyczną

wkraczającym w historię świata i ludzi, poprzez swoje interwencje aż do tej ostatniej, która zakończy dzieje, aby nieustannie zbawiać ludzi (por. Jankowski 2000, 157). Zbieżność imiesłowów być może podkreśla obecność Boga w różnych doświadczeniach wspólnoty, w tym także w doświadczeniu „wielkiego ucisku”.

Zbawieni przychodzą „z wielkiego ucisku” (*ek tēs thlipseōs tēs megalēs*). Przyimek *ek* („od”, „z”) w połączeniu z czasownikiem ruchu sugeruje ruch z określonego miejsca, ale również wskazuje na źródło, z którego zbawieni czerpią swoją tożsamość (zob. Podeszwa 2011, 261). Ich bycie w niebie jest „wyjściem” (wybawieniem) z wielkiego ucisku, czyli jego końcem. Zarazem jest on również rzeczywistością, przez którą przeszli zbawieni.

Wyrażenie „wielki ucisk” jest prezentowany jako rzeczywistość dobrze określona i znana, skoro zostaje użyty przed nim rodzajnik. Autor może odnosić się do uprzednich tekstów ze słowem *thlipsis* (por. 1,9; 2,9.10.22). Jest ono umieszczone zawsze w kontekście wydarzeń, którymi żyje Kościół „tu i teraz”, i wskazuje na cierpienia, trudności, sytuacje czy napięcia towarzyszące Kościołowi jako takiemu czy samym wierzącym, ale w kolektywnym sensie, jako wspólnocie wierzących (Spatafora 1997, 149). Pochodzą one od środowiska, w którym żyją chrześcijanie¹¹. W 7,14 „ucisk” jest rzeczywistością w pewnym sensie nową, ponieważ dookreśloną – i to tylko w tym miejscu w Apokalipsie – jako *hē megalē* („wielka”). To określenie można pojmować zarówno w sensie ilościowym, jak i jakościowym. W pierwszym znaczeniu wyrażenie „wielki ucisk” oznaczałby sumę wszelkich wrogości ze strony środowiska, w którym żyją chrześcijanie. Religia chrześcijańska była postrzegana w starożytności – używając określenia Swetoniusza (co prawda pochodzi ono z II wieku po Chr., ale w jakiś sposób syntetyzuje spojrzenia na chrześcijan już w I wieku) – jako *superstitia nova et malefica* („zabobon nowy i zbrodniczy”) (Jaczynowska 1987, 226; Starowieyski 2019, 160–163). Można jednak przyjąć, że *hē megalē* należy rozumieć w sensie jakościowym. Wskazuje on na moment decydującego wejścia Boga w historię (Doglio 2005, 108–9). Wyrażenie „wielki ucisk” w 7,14 – jak podkreśla David Aune – jest anaforyczne, ponieważ zakłada, że pojęcie to znane jest słuchającym (stąd rodzajnik) z Dn 12,1, w którym autor użył go po raz pierwszy (tekst stał się modelem dla późniejszych opisów) (Wojciechowski 2012, 220). Dla autora Dn 12 czas ucisku jest okresem inauguracji ostatecznego zwycięstwa Boga nad złem i wybawienia Izraela, którego dokona sam Bóg. Jest to okres (Księga Daniela mówi o „czasie ucisku”, używając wyrażenie *ʾet šārâ*, które w Biblii występuje jeszcze sześć razy: Sdz 10,14; Ps 37,39; Iz 33,2; Jr 14,8; 15,11; 30,7) poprzedzający ostateczne wybawienie wiernych Bogu Izraelitów. Warto zauważyć, że w Jr 30,7 to samo wyrażenie „czas ucisku” pojawi się w kontekście wybawienia z niewoli babilońskiej, gdzie wybawicielem

Boga dla swojego ludu, przekształcając ją w przyszłą wiarę eschatologiczną w ostateczne przyjście Boga, który doprowadzi do dopełnienia wszystkich rzeczy w swojej wiecznej przyszłości”.

¹¹ Na temat „ucisku” w Apokalipsie zob. Kotecki 2006, 41–49.

jest sam Bóg. Od Dn 12,1 „wielki ucisk” stanowi część serii wydarzeń poprzedzających przyjście *eschatonu* (Aune 1998a, 473). Ta prawda jest podkreślana w tekstach zarówno wczesnego judaizmu, jak i wczesnego chrześcijaństwa¹². W wizji Jana ten czas już się rozpoczął. W takim rozumieniu autor zbliża się być może do tekstu z 1 Mch 9,27, który interpretuje „wielki ucisk” z Dn 12,1 jako czas, który został zainicjowany w II wieku przed Chr., w momencie kryzysu spowodowanego śmiercią Judy Machabeusza (Beale and McDonough 2007, 1109). W Mt 24,21 (por. Mk 13,19) „wielki ucisk” wskazuje na sumę prób, które poprzedzą znaki kosmiczne i chwalebne przyjście Syna Człowieczego. Giancarlo Biguzzi podkreśla, że w 7,14 „wielki ucisk” nie ma takiego samego znaczenia, co w tradycji synoptycznej i wskazuje, że pod tym wyrażeniem kryje się cała historia, oglądana z perspektyw chrześcijan, którzy, aby być wierni Jezusowi, muszą zmierzyć się w życiu z kontrastami i prześladowaniami, zgodnie zresztą z zapowiedziami Zbawiciela (por. J 15,18–25) (Biguzzi 2005, 183). Egzegeta włoski nie zauważa, że Apokalipsa patrzy na czasy ostateczne jako obecnie trwające, ponieważ rozpoczęły się one wraz z wejściem na scenę historii Jezusa Chrystusa¹³. Uwzględniając takie spojrzenie, można powiedzieć, że dla chrześcijanina każdy pojedynczy czy jednorazowy „ucisk” może stać się tym eschatologicznym. Lepiej zatem przyjąć rozumienie ilościowe oraz jakościowe określenia „wielki”. „Wielki ucisk” ma charakter eschatologiczny w tym w sensie, że chrześcijanie już uczestniczą w *eschatonie*. Konkretyzuje się on jednak w próbach doświadczanych na przestrzeni dziejów, w konkretnych wydarzeniach, w których uczestniczą chrześcijanie¹⁴. Presja środowiska, w którym oni żyją – nie wiadomo, w którym momencie – może dojść do swojego *maximum*, zmuszając ich do radykalnego wyboru, np. męczeństwa (Kotecki 2006, 45). Zarówno jednorazowy ucisk, jak i ich suma w momencie śmierci stają się całościowym bagażem, od którego zbawiony zostaje uwolniony. Jednocześnie stają się one okazją, w której pojedynczy chrześcijanin i wspólnota wierzących mogą dać świadectwo absolutnego wyboru Jezusa w swoim życiu. Momentem wyjścia z wielkiego ucisku, a zarazem najwyższą i najdoskonalszą formą wierności Chrystusowi może stać się męczeństwo (sam tekst tego jednak wprost nie mówi) (por. Prigent 1985, 46), bowiem w Apokalipsie chrześcijanie są postrzegani jako potencjalni męczennicy¹⁵.

Eugenio Corsini (1993, 235) odnosi – jako pierwszy wśród badaczy – wyrażenie „wielki ucisk” do śmierci Jezusa, która była próbą *par excellence*, ponieważ dotyczyła samego Syna Bożego¹⁶. W całej Apokalipsie jednak ani razu słowo „ucisk” nie

¹² Aune (1998a, 473) w tym miejscu wymienia m.in. WnbMz 8,1; Jub 23,11–21; 4 Ezd 13,16–19; ApBasyr 27,1–15; Mk 13,7–19; Mt 24,6–18; 1 Kor 7,26; Did 16,4–5.

¹³ Na temat eschatologii Apokalipsy zob. Rubinkiewicz 1983; Kotecki 2005.

¹⁴ Michał Wojciechowski (2012, 220) zauważa: „Ucisk to raczej pewien stały czynnik egzystencji chrześcijańskiej, poprzedzający osiągnięcie nieba”.

¹⁵ Szerzej na ten temat: Kotecki 2006, 52–57, 101–5.

¹⁶ Podobnie uważa Andrea Spatafora (1997, 149–50), który podkreśla, że wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa rozpoczął się *eschaton*. Śmierć, którą poniósł Chrystus na krzyżu, jest tym wielkim uciskiem towarzyszącym końcowi. Chrześcijanie, walcząc ze złem, stają się uczestnikami walki, którą stoczył Jezus, i ich

odnosi się do doświadczenia Chrystusa. Lepiej zatem rozumieć „wielki ucisk” w sensie, w jakim zaproponowaliśmy.

2.2.2. „Wypłukali swe szaty i wybielili je we krwi Baranka”

Drugim elementem określającym sytuację, z których zbawieni przychodzą, jest *kai eplynan tas stolas autōn kai eleukanan autas en tō hamaiti tou arnion* („i opłukali swe szaty i wybielili je we krwi Baranka”). Płukanie szat i ich wybielanie są związane z krwią Baranka, która stanowi narzędzie czy środek do tych czynności. W tej paradoksalnej metaforze kryje się niezwykła głębia teologiczna. Sam czasownik *plynō*, który w Apokalipsie spotykamy jeszcze tylko jeden raz (22,14), wskazuje na „pranie”, którego celem jest usunięcie plam. Cały wiersz zawiera aluzje do tekstów ze Starego Testamentu (por. Wj 19,10.14; 29,4), które traktowały czynność oczyszczenia szat jako warunek *sine qua non* stanięcia przed Bogiem i uczestniczenia w kulcie (Beale 1999, 436–38). Uwzględniając kontekst analizowanego wiersza, szczególnie bliska może być aluzja także do Dn 11,35, gdzie mówi się o oczyszczeniu, obmyciu i wybieleniu na czas ostateczny (Bauckham 1993, 227). Środkiem wypłukania i wybielenia jest krew Baranka. W Apokalipsie wyrażenie to (por. 1,5; 5,9; 7,14; 12,11; 19,13)¹⁷ – zresztą jak w całym Nowym Testamencie, gdzie spotykamy określenie „krew Chrystusa” (1 Kor 10,16; Ef 1,7; 2,13; 1 P 1,19; Hbr 9,14) czy „krew Jezusa” (1 P 1,2; Hbr 10,19; 1 J 1,7) – wskazuje na cały akt zbawczy dokonany przez Niego na krzyżu (Aune 1998a, 475)¹⁸. W Starym Testamencie krew składanych ofiar miała wartość oczyszczającą i konsekrującą przedmioty (np. ołtarz: por. Kpł 29,12.16) i osoby (np. Aaron i jego synowie: por. Kpł 29,20–21), które odgrywały czynną rolę w kulcie oczyszczenia. Czasownik „płukać” w 7,14 zostaje użyty w kontekście chrystologicznym, aby podkreślić oczyszczającą i wyzwalającą moc męki i śmierci Jezusa. Tekst nie mówi wprost od czego ich szaty zostały oczyszczone. Jednak wspólnota słuchająca ma świadomość tego, ponieważ wysłuchała już w 1,5 i 5,9, że chodzi o oczyszczenie od grzechów. W 1,5 mówi się o krwi Jezusa, która uwolniła wierzących od ich grzechów (*lysanti hēmas ek tōn hamartiōn hēmōn en tōhaimati autou*: „uwolnił nas od grzechów naszych we krwi swojej”). Uwolnienie od grzechów (*lysanti*) staje się metaforą odkupienia, które jest jednorazowym aktem miłości Chrystusa (stąd w tekście mamy zastosowany *aoryst* w imiesłowie *lysanti*). Zarówno czasownik „płukać” (*plynō*) w 7,14, jak i „uwolnić” (*lyō*) w 1,5 opisują zbawcze skutki śmierci Jezusa, podobnie jak czynią to inne teksty Nowego Testamentu, używając czasownika *katharizō* („oczyszczać”) (por. Hbr 9,14.22; 1 J 1,7) czy *lytroomai* („wykupić”) (por. Tt 2,14). W 5,9, gdzie po raz pierwszy w Apokalipsie używa się tego samego określenia „krew

zwycięstwo jest udziałem w Jego zwycięstwie. Jako na jedną z możliwych interpretacji wskazują na nią: Kotecki 2006, 45–46; Podeszwa 2011, 262.

¹⁷ Termin „krew” w Apokalipsie odnosi się przede wszystkim do Jezusa (1,5; 5,9; 7,14; 12,11; 19,13) oraz do wiernych (6,10; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2).

¹⁸ Określenia „krew Baranka”, „Krew Chrystusa” czy „krew Jezusa” są metonimią odkupieńczej śmierci Jezusa.

Baranka”, co w 7,14, podkreślony zostaje gwałtowny charakter śmierci Jezusa przez użycie czasownika *sphadzō* (*esphagēs*: „zostałeś zabity”), jak i jej odkupienczy sens, co zostaje wyrażone orzeczeniem *ēgorasas* („nabyłeś”), które pochodzi od czasownika *agoradzō*, należącego – obok pochodnego od niego czasownika *eksagoradzō* („wykupić”, „odkupić od kogoś”) – do słownictwa ekspiacyjnego w Nowym Testamencie (por. 1 Kor 6,20; 7,23; 1 P 1,18–19). Ten sam czasownik *agoradzō* zostanie użyty w 14,3,4, gdzie o przynależnych do dziewiczego orszaku Baranka (14,1–5) mówi się, iż zostali „wykupieni z ziemi” (*oi ēgorasmenoi apo tēs gēs*) oraz że są pierwocinami dla Boga i Baranka (*aparchē tō theō kai tō apniō*), którzy zostali wykupieni spośród ludzi (*ēgorasthēsan apo tōn anthrōpōn*). W tekstach tych wspomina się o jednorazowym akcie wykupienia, które dokonało się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (Kotecki 2008, 237). To wykupienie jest niczym innym jak uwolnieniem z niewoli grzechu. Wszystkie przytoczone teksty używają terminologii odkupienia, która jest ściśle związana z ideą zbawienia. Wskazują one na misterium paschalne Jezusa jako środek, dzięki któremu następuje uwolnienie z mocy grzechu.

Sama formuła „krew Baranka” pojawia się w Apokalipsie jeszcze tylko raz w 12,11, gdzie jest widziana jako źródło i narzędzie zwycięstwa chrześcijan (1 Kor 15,57) (zob. Podeszwa 2011, 273). Ich zwycięstwo stanowi rezultat otwarcia się na to wszystko, co kryje w sobie wyrażenie „krew Baranka”, tj. Jego akt zbawczy, który niesie ze sobą zdolność i energię mające moc doprowadzenia chrześcijan do zwycięstwa.

Druga czynność zbawionych dotyczy wybielania szat. Użyty czasownik *leukainō* (spotykamy go tylko tutaj w Apokalipsie) oznacza osiągnięcie intensywnego koloru białego. Kolor biały w Apokalipsie – jak już podkreśliliśmy – przynależy na pierwszym miejscu do Zmartwychwstałego (por. 1,9–12). Wybielanie szat wskazuje zatem na udział chrześcijan w zmartwychwstaniu Jezusa.

Opłukanie i wybielenie dotyczą białych szat, które oni otrzymali jako dar od Boga. Użycie jednak form osobowych czasowników *plynō* („oczyszczać”, „prać”, „płukać”) i *leukainō* („wybielać”) sugeruje czynny udział zbawionych. Czynność wypłukania (*eplynan*) i wybielania (*eleukanan*) jest wyrażona w formie czasu przeszłego dokonanego (*aorystu*). Może zatem chodzić o jakieś konkretne wydarzenie z przeszłości zbawionych. Nie można wykluczyć, że jest w tym obrazie zawarta – jak chce zresztą wielu badaczy – aluzja do chrztu świętego traktowanego jako oczyszczenie i zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. Rz 6,3–4) – stąd biel, która w Apokalipsie jest kolorem Zmartwychwstałego (1,14), czyli „Baranka stojącego, jakby zabitego” (5,6)¹⁹. Obraz mógłby ukazywać chrzest jako początek ich drogi wiary. W tym obrazie możliwa jest także aluzja do Eucharystii, samo bowiem wyrażenie „krew Baranka” przypomina teksty eucharystyczne (por. Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 11,25), czy też w ogóle do życia sakramentalnego (zob. Kraft 1974, 130;

¹⁹ Na ten temat zob. m.in.: Prigent 1985, 249; Hareźga 1992, 130; Beale 1999, 433.

Rubinkiewicz 1983, 90)²⁰. Być może jednak tekst chce wskazać na aktywną współpracę wierzącego z łaską Chrystusa, która wypływa z Jego misterium paschalnego (współuczestnictwo w witalności, całej nadprzyrodzonej energii, która płynie od Zmartwychwstałego) (por. Kotecki 2013, 346)²¹, która jest wolą zaakceptowania odkupienia, realizującą się konkretnie w wymienionych wyżej sakramentach. Cała fraza o wybielaniu szat znajduje się w ścisłym paralelizmie do 22,14, gdzie w epilogu Apokalipsy, w ramach dialogu liturgicznego końcowego²², w kontekście ostatniego błogosławieństwa w tej księdze, ci, którzy pragną wejść do Niebiańskiej Jerozolimy, powinni płukać swe szaty (*oi plynontes tas stolas autōn*). Wspólnota słuchająca na pewno mogłaby w tym miejscu dodać – „we krwi Baranka”. Czas teraźniejszy użytego imiesłowu (*plynontes*) wskazuje, że chodzi o nieustanne działanie, sposób życia, polegający na otwarciu się na całą energię, witalność płynącą od Zmartwychwstałego (zob. Podeszwa 2011, 264–65).

Niektórzy badacze utrzymują, że „opłukanie i wybielanie szat” odnosi się do męczeństwa²³. Interesująca w tym kontekście jest propozycja Bauckhama (1993, 210–213), który patrzy na Apokalipsę jako na „chrześcijański zwój wojny” (nawiązanie do Zwoju Wojny z Qumran: 1 QM), co miałyby być zgodne z żydowskimi oczekiwaniem eschatologicznymi, i uważa, że kluczem do zrozumienia całego obrazu jest obecna w nim aluzja do Dn 11,35 i 12,10. Teksty te są użyte w Księdze Daniela w kontekście „wielkiego ucisku” z Dn 12,1. Jan odnosiłby je do męczenników (Księga Daniela wspomina mędrców), którzy obmywają samych siebie przez męczeństwo (Bauckham 1993, 228). W 7,14 na pewno bezpośrednio nie wspomina się męczeństwa. Takie spojrzenie jest być może uprawnione w 12,11 (tam jednak nie ma mowy o płukaniu szat, lecz o świadectwie chrześcijan aż do śmierci), chociaż i tam mówi się raczej o wszystkich chrześcijanach. Ap 7,14 jest wyjaśnieniem tajemnicy nieprzeliczonego tłumu zbawionych z 7,9. Oczywiście nie można wykluczyć, że we wspomnianym tłumie znajduje się grupa męczenników, ale ograniczenie go tylko do tej grupy byłoby niezgodne z całym kontekstem wizji z 7,9–17²⁴.

Dwa zdania, tj. „zostali ubrani w białe szaty” i „opłukali swoje szaty i wybielili je we krwi Baranka” wskazują na pewne napięcie. Pierwsza fraza akcentuje dar od Boga

²⁰ Paweł Podeszwa (2011, 264–65) patrzy na czynność płukania i wybielania w kluczu uobecnienia historycznego wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania („we krwi Baranka”), która dokonuje się w sakramencie chrztu i Eucharystii.

²¹ Henry Swete (1911, 103) podkreśla, że oni „are not passive recipients of redemption, but cooperate with the divine grace by repentance and faith and the use of the Sacraments (Acts 22,16; Mt 26,27–28) and by vigilance and victory over sin (c. 12,1)”.

²² Tak na ten tekst patrz: Kavanagh 1984, 97–141; Kotecki 2006, 189–96.

²³ Na ten temat zob. m.in.: Mounce 1977, 173; Bauckham 1993, 228; Harrington 1993, 102; Aune 1998a, 474–75.

²⁴ W kontekście całej Apokalipsy, która patrzy na męczeństwo jako na naturalną drogę chrześcijan, można byłoby ewentualnie przyjąć za prawdziwe stwierdzenie Aune’a (1998a, 475): „[...] that innumerable multitude is made up largely of martyrs who are in heaven (see 12,11; 15,2)”.

(wymiar łaski), druga zaś aktywność zbawionych. W 7,14 ten drugi aspekt zostaje podkreślony mocniej w porównaniu z przytoczonymi już tekstami z 1,5 i 5,9, gdzie akcent spoczywa przede wszystkim na Chrystusie jako podmiocie aktu zbawienia (por. Podeszwa 2011, 263). W tym miejscu warto wprowadzić dwa pojęcia teologiczne, które wydają się oddawać myśl autora: odkupienie i zbawienie. Apokalipsa traktuje odkupienie jako akt wykupienia człowieka z niewoli grzechu i przywrócenia relacji z Bogiem, które dokonało się w jednorazowym wydarzeniu historycznym, jakim była męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (por. 1,5; 5,9; 14,3.4). Czyni to – jak już zauważyliśmy – używając czasowników *lyō* („uwolnić”) czy *agoradzō* („wykupić”, „nabyć”). Członkowie wspólnoty słuchającej od samego początku liturgii mają pewność bycia odkupionymi. Jednocześnie wsłuchując się w przesłanie 7,13–14, uświadamiają sobie drogę, która prowadzi do znalezienia się w gronie śpiewających hymn zbawienia w niebie (por. 7,10; 12,10; 19,1): konieczność aktywnej współpracy z łaską Zmartwychwstałego (= być może życie sakramentalne). Pewną pomocą w zrozumieniu wprowadzonych terminów „odkupienie” i „zbawienie” może być teologia systematyczna, która przecież wykorzystuje dane biblijne. Czesław Rychlicki wprowadza rozróżnienie między odkupieniem obiektywnym i subiektywnym. Pierwsze jest całkowicie darmowym (bez jakiegokolwiek wkładu człowieka) aktem uwolnienia człowieka z niewoli grzechu, umożliwiającym mu jednocześnie ponowne zjednoczenie z Bogiem. Dokonało się to w odkupieńczej ofierze Jezusa. Drugie podkreśla konieczność współpracy odkupionego i grzesznego człowieka z ofiarowaną przez Odkupiciela pomocą (łaską Bożą) dla osiągnięcia wiecznego zbawienia (Rychlicki 2014, 75–89). „Pozytywny wynik – jak zauważa Rychlicki – tej współpracy [z łaską Odkupienia – D.K.] bywa określany we współczesnej teologii mianem odkupienia *subiektywnego*, czyli *zbawienia*” (Rychlicki 2014, 88). Dane Apokalipsy pozwalają spojrzeć w podobny sposób na to zagadnienie. Należy pamiętać, że teologia Apokalipsy, podobnie zresztą jak innych tekstów biblijnych, jest teologią narracyjną, a nie teologią orzeczeń dogmatycznych.

2.3. Życie zbawionych po śmierci – życie wieczne (Ap 7,15–17)

Ap 7,15–17 mówi o stanie zbawionych w niebie, które jest konsekwencją uprzednio opisanego działania zabawionych, na co wskazuje wyrażenie *dia touto* („dlatego też”, „z tego powodu”), rozpoczynające tę część perykopy. Cały obraz można podzielić na dwie zasadnicze części. Najpierw zostaje opisany stan zbawionych w niebie (7,15), potem narracja przechodzi do opisu skutków czy owoców zbawienia (7,16–17), wśród których jest wyeliminowanie z życia zbawionych pragnienia.

2.3.1. Stan zbawionych (Ap 7,15)

Narracja wskazuje na dwa owoce ziemskiego życia zbawionych: (1) bycie w obecności Boga (7,15a) oraz (2) wspólnota z Bogiem (7,15b).

2.3.1.1. Bycie w obecności Boga (Ap 7,15a)

Pierwszy skutek jest wyrażony zdaniem: *eisin enōpion tou thronu tou theou kai latreuousin auto hēmeras kai nyktos en tō naō autou* („dlatego są przed tronem Boga i cześć mu oddają w Jego świątyni dniem i nocą”). Słowa te są w ścisłym paralelizmie do 22,3²⁵. Ten wiersz, jak zresztą i następne, zawiera elementy, które antycypują opis Niebiańskiej Jerozolimy z 22,1–22,5. Czas teraźniejszy orzeczeń *eisin* („są”) i *latreuousin* („cześć oddają”) wskazuje, że chodzi o obecną sytuację tych, którzy już umarli. Wspólnota słuchająca otrzymuje odpowiedź na pytanie, co dzieje się z chrześcijanami po śmierci. Fraza „są przed tronem Boga” jest nawiązaniem do informacji z 7,9: „stojący przed tronem Boga i Barankiem”. Użyty tutaj przyimek *enōpion* („przed”) wyraża ideę obecności przed czymś lub przed kimś. Wyrażenie „tron Boga” wskazuje na Jego aktywną obecność w dziejach świata (zob. cała wizja 4,2–11) (zob. Kotecki 2006, 248–51; Siemieniec 2012a, 129–56). W 7,9 mówiło się o tej samej grupie jako o „stojących”, używając imiesłowu *estōtes*. W 7,15, stosując formę osobową czasownika *eimi*, autor akcentuje relację do Boga, tj. „ich obecność w Obecności Boga” (Podeszwa 2011, 265), która jest zarazem nieustannym kultem Boga, takim samym, o którym mówi się w 22,3 przy opisie Nowej Jerozolimy w stosunku do służ (zob. Kotecki 2006, 132–33; Siemieniec 2012a, 2012b). Wynika z tego, że zbawieni mają już teraz pełny udział w rzeczywistości, która będzie skutkiem definitywnej przemiany świata przez Boga (por. 21–22). Służba zbawionych trwa *ēmeras kai nyktos* („dniami i nocą”). Wyrażenie to symbolicznie wskazuje na całość czasu, czyli na wieczność. Miejscem sprawowania kultu jest świątynia (*en tō naō*). W słowie *naos* („świątynia”) nie chodzi o materialną świątynię. Staje się ono raczej symbolem obecności Boga, chociaż autor Apokalipsy w kilku miejscach korzysta z obrazów świątyni ziemskiej, aby opisać kult w niebie (por. 11,19; 15,5.8)²⁶.

2.3.1.2. Wspólnota z Bogiem (Ap 7,15b)

Drugi skutek jest wyrażony słowami: *kai ho kathēmenos epi tou thronou eskēnōsei ep' autous* („I Zasiadający na tronie [Bóg – D.K.] rozciągnie namiot nad nimi”). W zdaniu tym odnaleźć można wyraźne nawiązanie do tekstów ze Starego Testamentu, w których mówi się o Namiocie Spotkania: Wj 25,8; 29,42–46; 40,34; Kpł 23,42–43; 26,9–12; Lb 35,34²⁷. Sam tytuł *ho kathēmenos epi tou thronou* („Zasiadający na tronie”), który w różnych formach gramatycznych znajduje się w Apokalipsie (por. 4,2.9.10;

²⁵ Ap 7,15: „Dlatego są przed tronem Boga i w Jego świątyni cześć Mu oddają we dnie i w nocy”; Ap 22,3: „I będzie w nim [Mieście = Niebiańska Jerozolima – D.K.] tron Boga i Baranka, a służby Jego będą Mu cześć oddawali”. Ap 22,3 jest wyraźną aluzją do Ap 7,15 (podobny kontekst i słownictwo): „tron Boga” w Ap 7,15, który *de facto* – jak wynika z logiki tekstu – jest także tronem Baranka, skoro Baranek jest „pośrodku tronu” (Ap 7,16), w Ap 22,3 jest „tronem Boga i Baranka”; w Ap 7,15 wielki tłum oddaje cześć Bogu (*latreuousin autō*), podobnie w 22,3 służy „cześć mu oddają” (*latreuousin autō*).

²⁶ Na temat świątyni w 7,15 zob. Spatafora 1997, 146–59.

²⁷ Aune (1998a, 476–77) wskazuje także na inne teksty ze Starego Testamentu, które mówią o obecności Boga w świątyni w Jerozolimie (1 Krl 8,10–13) czy też o obecności Boga w narodzie wybranym przez Prawo i Mądrość (Syr 24,8–12.23; Ba 3,36; 4,1–4).

5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5), wskazuje na Boga – Pana dziejów, który odgrywa aktywną rolę w historii świata (zob. Kotecki 2006, 248–51). To on ma rozciągnąć namiot nad zbawionymi (*eskēnōsei ep' autous*). Czasownik *skēnō* („rozbić namiot”) występuje w Apokalipsie cztery razy: dwa razy opisuje działanie Boga (7,15; 21,3) i dwukrotnie określa chrześcijan jako *en tō ouranō skēnountes* („rozbijający namiot w niebie”) (12,12; 13,6). Spokrewniony z tym czasownikiem jest rzeczownik *skēnē* („namiot”), który w Apokalipsie występuje trzykrotnie i odnosi się do namiotu Boga (13,6), namiotu świadectwa w niebie (15,5) i w końcu do namiotu Boga z ludźmi (21,3). Niewątpliwie w tekstach tych jest nawiązanie do Namiotu Spotkania na pustyni, który był pierwszym sanktuarium wyzwolonego z niewoli egipskiej Izraela, idealnym miejscem kultu i obecności samego Boga. W samym greckim orzeczeniu *eskēnōsei* („rozciągnie, rozbije namiot”) jest zawarte słowo *skēnē* (namiot), w którym fonetycznie wybrzmiewają hebrajskie terminy *miškan* i *šekinah*. Pierwszy odnosił się do świątyni (Namiot Spotkania też był rodzajem świątyni) jako mieszkania Boga, drugi zaś do Jego obecności pośród ludzi²⁸.

Sama metafora rozciągnięcia namiotu nad zbawionymi podkreśla przebywanie w obecności Boga. Namiot, który rozciąga „Zsiadający na tronie”, będzie namiotem nad Nim i nad wielkim tłumem. Temat ten zostanie podjęty w narracji jeszcze raz w opisie Niebiańskiej Jerozolimy w 21,3, gdzie autor, wykorzystując terminologię Przymierza („będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi”; por. Kpł 26,12; Ez 37,27), dobitniej – niż słowa z 7,15 – podkreśla wspólnotę życia z Bogiem. W 7,14 mówi się, że Bóg *skēnōsei ep' autous* („rozbije namiot nad nimi”), wskazując na troskę, opiekę nad ludem, natomiast w 21,3 jest napisane, iż *skēnōsei met' autōn* („rozbije namiot z nimi”), co uwiadacznia relację, wspólnotę z ludźmi. Ap 7,15b antycypuje kolejny raz to, co składa się na obraz Niebiańskiej Jerozolimy w 21,1–22,5. Zbawieni mają już pełny udział w eschatologicznych dobrach nowego świata (Popielewski 2001, 153). Należy jednak zauważyć pewną zmianę perspektywy w stosunku do całego obrazu z 7,15–17. W 21,3 wyrażenie przyimkowe *met' autōn* („z nimi”) odnosi się do *hoi antrōpoi* („ludzi”) z poprzedniego zdania: *idou hē skēnē tou theou meta tōn antrōpōn* („oto namiot Boga z ludźmi”). Ap 7,15 mówi o rozbiciu namiotu w niebie. Troska Boga dotyczy zatem zbawionych (tych w niebie). Ap 21,3 zmienia tę perspektywę, ponieważ „namiot Boga z ludźmi” (wspólnota z Bogiem), który wyjaśnia Niebiańską Jerozolimę z 21,2, staje się dostępny dla ludzi żyjących na ziemi, skoro mówi się o Nowej Jerozolimie, która zstępuje na ziemię (zob. Siemieniec 2018, 462). Nie chodzi tutaj wcale o ludzkość w ogólności, ale o nowych ludzi. Ap 21,3 jest jedynym tekstem w Apokalipsie, w którym termin *hoi antrōpoi* („ludzie”) otrzymuje pozytywne zabarwienie²⁹.

²⁸ Na temat związku idei zamieszkania Boga powśród ludzi z tradycją *šekinah* zob. Siemieniec 2018, 462–71.

²⁹ Zob. cała monografia Siemieniec 2018. Autor analizuje wszystkie teksty z Apokalipsy, w których znajduje się określenie *hoi antrōpoi* (8,11; 9,4.6.10.15.18.20; 13,13; 14,4; 16,1.8.9.21bis; 21,3). Analiza 21,3 prowadzi autora do wniosku, że: „[...] nie można też przyjąć tutaj, że wspomniani *hoi antrōpoi* zaistnieli jako

W samej Apokalipsie zarówno czasowniki „rozbić czy rozstawić namiot”, jak i rzeczownik „namiot” służą do opisanja rzeczywistości nieba: mieszkania Boga (21,3) oraz zamieszkania w niebie (12,12; 13,6). Namiot staje się symbolem wszechogarniającej obecności Boga ze zbawionymi. Można spojrzeć na te teksty jako aluzję do Ez 37,26–27, gdzie w perspektywie Nowego Przymierza, nazwanego Przymierzem Pokoju, mówi się o wiecznym zamieszkaniu Boga pośród ludzi (Beale and McDonough 2007, 1109). Niewątpliwie w tym miejscu należy wymienić także tekst Kpł 26,11–12, którego pierwszym komentatorem był Ez 37,26–27 (Tronina 2006, 383)³⁰, gdzie Bóg obiecuje, że „umieści swój Przybytek” (TM: *miškāni*; LXX: *diathēkē mou*: „przymierze moje”) pośród swego ludu i będzie się przechadzał pomiędzy nimi (TM: *hithallakti bētōtēm*; LXX: *emperipatēsō*)³¹. W Nowym Testamencie ta zapowiedź spełnia się w Jezusie Chrystusie, który „rozbił namiot [*eskēnōsen*] między nami” (J 1,14). Podobieństwo zastosowanej terminologii w tych tekstach jest tak mocne, że można dojść do wniosku, że „[...] zamieszkanie Boga z ludźmi, zapowiadane w Starym Testamencie i zrealizowane w Jezusie Chrystusie, osiągnie swoją pełnię w niebie” (Kotecki 2021, 175)³². Zbawieni są przedstawieni zatem jako współuczestnicy wspólnoty z Bogiem. Zamieszkanie Boga pomiędzy swoim ludem w Starym Testamencie niosło ze sobą pewien odcień tymczasowości. Dotyczyło to zarówno Namiotu Spotkania, który był sanktuarium przenośnym, jak i świątyni w Jerozolimie, która mogła ulec zniszczeniu. W Apokalipsie mamy nową perspektywę. Zarówno rzeczownik „namiot”, jak i czasownik „rozbić namiot” wskazują na stałą obecność Boga, która będzie trwać nieskończenie, tzn. przekroczy nawet ramy obecnego czasu, gdyż Niebiańska Jerozolima jest częścią odnowionego przez Boga świata (zob. Siemieniec 2018, 461).

skutek powszechnego nawrócenia wszystkich czy też powszechnego przebaczenia win w czasach ostatecznych” (Siemieniec 2018, 497).

³⁰ Na temat dokładnej analizy powiązań zarówno Ez 37,26–27, jak i Ez 34,25–30 z Kpł 26,11–12 zob. Pikor 2013, 276–79. Autor patrzy na dwa proroctwa jako na przykład „ekspozycji przejmującej” w Księdze Ezechiela, „jako że tekst Ez 37,26–28 uzupełnia wcześniejszą wyrocznię Ez 34,25–30 w jej relekturze Kpł 26,3–13, przesuując akcent z kwestii odrodzenia ziemi i bezpiecznego zamieszkania w niej ludu na aspekt przyszłej obecności Jahwe pośród swego ludu” (Pikor 2013, 279).

³¹ W tym miejscu można by przytoczyć obszerną dyskusję na temat tego, z którego tekstu Starego Testamentu korzystał autor Apokalipsy. Wnioski płynące z tej debaty są następujące: (1) Jan korzysta z tekstu greckiego jako źródła dla swoich aluzji (pozostaje pytanie: czy z LXX czy z innych wersji greckich?); (2) Jan korzysta ze źródła hebrajskiego (pozostaje tylko pytanie: którego? Czy z tekstu przedmasoreckiego czy też innego?); (3) Jan korzysta z greckiego i hebrajskiego źródła biblijnego, dokonując zarówno w jednym, jak i w drugim pewnych modyfikacji. Zob. Beale and McDonough 2007, 1082–83.

³² Jankowski (1959, 274) zauważa, że w Ap 21,3 osiąga kres: „linia rozwojowa idei obecności Boga zapoczątkowana w Wj 25,8; 40,34–38, a ujawniona w nowy sposób we wcieleniu (J 1,14; 17,22; Hbr 8,2; 9,11n.)”.

2.3.2. Owoce wspólnoty z Bogiem (Ap 7,15–17)

Wspólnota, którą tworzy Bóg ze zbawionymi, niesie ze sobą ważne owoce: (1) brak niedogodności życia (7,16); (2) zaspokojone pragnienie (7,17a) oraz (3) wolność od łez (7,17b).

2.3.2.1. Brak niedogodności życia (Ap 7,16)

W 7,16 zostanie rozwinięty obraz Bożej opieki: *ou peinasousin eti oude dipsēsousin eti oude mē pesē ep'autous ho hēlios oude pan kauma* („Nie będą już łaknąć, ani nie będą już pragnąć i nie porazi ich słońce ani żaden upał”). Trudno zaprzeczyć – jak zauważa wielu badaczy – jego związkowi z Iz 49,10, w którym prorok, w kontekście opisu cudownej drogi powrotu z wygnania babilońskiego, obwieszcza: „Nie będą już łaknąć ani pragnąć i nie porazi ich wiatr upalny ani słońce” (LXX: *ou peinasousin oude dipsēsousin oude potaksei autous kausōn oude ho hēlios*). Te wszystkie niedogodności zostaną przez Boga wyeliminowane w czasie drogi przez pustynię. Autor Apokalipsy wprowadza – zresztą jak to czyni wielokrotnie w niemal wszystkich miejscach księgi, w których zawarte są aluzje do Starego Testamentu – pewne poprawki do tekstu Księgi Izajasza, tworząc swój własny obraz³³. Ważny jest w 7,16 dodatek „już więcej” (*eti*). Łączy się on bezpośrednio z łaknieniem i pragnieniem. Przysłówek ten sugeruje z jednej strony, że dla zbawionych został zakończony pewien etap ich dziejów (Podeszwa 2011, 267), z drugiej, iż doświadczenia wyobrażone za pomocą obrazu łaknienia, pragnienia, były składowymi elementami ich egzystencji, tak jak częścią ich doświadczenia był wielki ucisk, opłukanie i wybielenie szat we krwi Baranka. Zatem bez słowa *eti* i zaprzeczenia *ou* i *oude* byłyby to kolejny po 7,14 opis egzystencji zbawionych, której towarzyszyły pewne niedogodności.

Sama Apokalipsa mówi o łaknieniu jedynie w tym miejscu, natomiast o pragnieniu wspomina – jak już zauważyliśmy – również w 21,6 i 22,17. Zestawienie łaknienia i pragnienia spotykamy – co zostało już podkreślone we wstępie do przedłożenia – także w innych miejscach Nowego Testamentu, w których dwa czasowniki otrzymują sens zarówno dosłowny (por. Mt 5,6; J 4,13; 19,28; Ez 12,20; 1 Kor 4,11), jak i przenośny, wskazując na głód i pragnienie wartości niematerialnych, takich jak: sprawiedliwość (Mt 5,6), chleb życia, którym jest sam Chrystus (J 6,35), woda jako symbol Ducha Świętego (J 4,14; 7,38–39). W 7,16 nie zostaje podany przedmiot głodu i pragnienia. Wydaje się jednak, że kolejny wiersz, rozpoczynający się partykulą „ponieważ” (*hoti*), rozszerza horyzont i pozwala spojrzeć na te niedogodności niekoniecznie w kluczu zaspokojenia głodu i pragnienia fizycznego, tj. najbardziej fundamentalnych potrzeb życiowych człowieka.

³³ Sekwencja niedogodności w Apokalipsie, tj. „łaknienie, pragnienie, słońce i upał” (terminy: *peinasousin*, *dipsēsousin*, *hēlios*, *kauma*) są niemal identyczne jak u Iz 49,10 (LXX: *peinasousin*, *dipsēsousin*, *hēlios*, zamiast *kauma* (upał) mamy *kausōn*, o tym samym znaczeniu „skwar”, „upał”). Autor w Apokalipsie dodaje przysłówek „jeszcze”, „już więcej” (*eti*); zastępuje orzeczenie „nie porazi” (*oude potaksei*) z dopełnieniami „ich upał ani słońce”, orzeczeniem „nie padnie” z dopełnieniami „na nich słońce ani żaden upał”; wyolbrzymia siłę upału, dodając do słowa „upał” przymiotnik *pan*, który w tym kontekście znaczy tyle, co „żaden”.

Kolejnymi trudnościami są słońce i upał. Sam rzeczownik *hēlios* („słońce”) spotykamy w Apokalipsie 13 razy, zazwyczaj w kontekście opisywanych przewrotów czy kataklizmów kosmicznych (por. 6,12; 8,12; 9,2; 16,8), które mają spowodować reakcję ludzi. O upale (*kauma*) mowa jest jeszcze raz w Apokalipsie (16,9). Szczególnie ważny jest tekst z 16,8–9, w którym wspomina się zarówno słońce, jak i upał. W kontekście wylania czwartej czaszy gniewu Boga na słońce ludzkość zostaje dotknięta plagą upału, która ma doprowadzić ją do odejścia od całej kultury bałwochwalczej. Plaga ta stanowi przykład (wraz z innymi plagami w 16,2–23) „medycznej” interwencji Boga przeciwko tym, którzy ulegają idolatrii (Kotecki 2021, 229). Słońce, które w zamyśle Rdz 1,14–18 miało służyć ludziom, zwraca się przeciwko nim. Wylanie czaszy na słońce zostaje powiązane z motywem ognia (*en pyri*), który w Biblii jest często powiązany z ideą sądu, co znajduje swoje odzwierciedlenie także w samej Apokalipsie (por. 8,5.7.8; 9,17.18) (Siemieniec 2018, 399). Upał w Starym Testamencie był traktowany jako pewien uciążliwy stan (por. Syr 14,27; 34,4; Iz 4,6; Jr 17,8), który jednak nie był raczej pojmowany w kategoriach kary Bożej. Kontekst 16,8–9 także nie pozwala patrzeć w ten sposób na upał. Mimo że jest zamierzony przez Boga, na co wskazuje *passivum theologicum edothē autō* („zostali dotknięci”), to jednak stanowi część miłosiernego działania Boga, który jawi się nie jako mściciel, lecz lekarz, który pragnie ludzi doprowadzić do nawrócenia (Biguzzi 2005, 292). Plaga ta jednak nie przynosi zamierzonego efektu, ponieważ ludzie zamiast się nawrócić i oddać chwałę Bogu, bluźnią Jego imieniu.

Rzeczownik „słońce” po raz ostatni pojawia się w opisie Niebiańskiej Jerozolimy w 22,5a, gdzie jej mieszkańcy nie będą już go potrzebować, ponieważ oświecać ich będzie światłość Pana: *kai ouk echousin chreian phōtos lychnon kai phōtos hēlion hoti ho theos phōtidizei ep' autous* („i nie potrzebują światła lampy ani światła słońca, ponieważ Bóg świeci nad nimi”). Podobny motyw oświecenia przez Boga mamy w 21,23, gdzie mówi się o Mieście (= Niebiańska Jerozolima), które nie potrzebuje słońca i księżyca, ponieważ oświeca (*ephōtisen*) je chwała Boga (*hē doksa tou theou*), a jego lampą jest Baranek. Motyw rozświetlonego oblicza Boga spotyka się w tekstach Starożytności, zwłaszcza w Księdze Psalmów, w których jest on metaforą ukazującą Boże błogosławieństwo i dar zbawienia (por. Ps 4,7; 31,17; 44,4; 67,1; 80,3.7.19; 89,15; 119,135) (Siemieniec 2018, 494). Tutaj jednak tekst koncentruje się bardziej na wszechogarniającej obecności Boga. Kontakt kontekstualnego można doszukiwać się przede wszystkim w Iz 60,2, gdzie czytamy, że w odnowionej Jerozolimie: *epi de se phanēsetai kyrios kai doksa autou epi de ophthēsetai* („nad tobą jaśnieje Pan i Jego chwała cię oświeca”). Słowa te kontrastują z ciemnością i mrokiem ogarniającym ziemię i ludy (60,1). Drugim tekstem jest Iz 60,19–20, w którym – w tym samym kontekście odnowionej Jerozolimy – zostaje podkreślone, że w Jerozolimie nie będzie już słońca, które oświeci dzień, ani księżyca, który rozświetli noc, zostaną one bowiem zastąpione samym Bogiem, który stanie się światłem wiecznym: *all'estai soi kyrios phōs aiōnion kai ho theos doksa sou ou gar dysetai ho hēlios soi kai hē selēnē soi ouk*

ekleipsei estai gar kyrios soi phōs aiōnion kai anaplērōthēsontai hai hēmerai tou penthos soi („ale Pan będzie ci światłem wiecznym i Bóg chwalał twoją, bowiem nie zajdzie tobie słońce i księżyc tobie się nie zaćmi, bowiem Pan będzie dla ciebie światłem wiecznym i zostaną zakończone dni twej żałoby”). Ap 7,16–17 antycypuje pewne motywy, które zostaną rozwinięte w opisie Nowej Jerozolimy. W takim kontekście brak uciążliwości słońca w 7,16 (nie będzie już doskwierało zbawionym, ponieważ już go nie będzie) może być potraktowane jako kolejny znak obecności Boga.

Ap 7,16, mówiąc o niedogodnościach w kontekście „rozbicia namiotu”, przywołuje – w odbiorze słuchającej wspólnoty – doświadczenie wyjścia Izraela z Egiptu i wędrówki przez pustynię. To doświadczenie aktualizuje się w wędrówce nowego Ludu Bożego – Kościoła, którego początkiem jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (por. 1,5; 5,9)³⁴. W takim kontekście głód, pragnienie, słońce czy upał przypominają próby, których doświadczał lud wyjścia na pustyni i które stawały się przyczyną buntu Izraela – bezpośrednio przeciw Mojżeszowi, a pośrednio przeciw Bogu. Wśród tych prób jest na pewno głód (por. Wj 16,3), pragnienie wody (por. Wj 17,3), ale logicznym wydaje się także skwar pustyni, która Izraelitom jawi się jako miejsce śmierci i wrogości (por. Wj 14,11–13; 16,3; 17,3). Te próby nabierają szczególnego znaczenia w świetle tekstu Pwt 8,3, który precyzuje ich sens (zwłaszcza próby głodu): „aby cię utrapić, wypróbować i poznać, co jest w twym sercu: czy strzeżesz Jego nakazu, czy też nie? Utrafił Cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana”. Izrael miał zrozumieć, że w swoim istnieniu zależy całkowicie od Boga, który powinien stać się największym jego pragnieniem, same zaś próby były okazjami do odkrywania tej prawdy. Wspólnota słuchająca być może ma odkryć swoją tożsamość jako ludu całkowicie nowego *exodusu*, którego metą jest zbawienie – życie wieczne. W takim kontekście innej wymowy może nabrać wyrażenie „z wielkiego ucisku” z 7,14. Może ono przywoływać doświadczenie ucisku ze strony faraona, który nieustannie narastał (por. Wj 1,8n.; 3,7n.)³⁵ i przybierał różne oblicza w późniejszej historii Izraela. Wymowny w tym kontekście może być tekst Jr 30,7, który – jak zauważyliśmy – używa zwrotu „czas ucisku” – tego samego, co w Dn 12,1 – na określenie niewoli babilońskiej, z której Bóg wybawi Izraela (dla Izraela miał to być nowy *exodus*).

W wypowiedziach Ap 7,16 i 7,17b zbawienie zostaje ukazane poprzez wskazanie tego, czego nie będzie w niebie. Wspólnota z Bogiem oznacza całkowicie nową rzeczywistość, różną od tej, której doświadczali już zbawieni i doświadczą wciąż wspólnota słuchająca.

³⁴ Apokalipsa patrzy na wspólnotę chrześcijan jako na Nowy Lud Boży. Zob. Kotecki 2008, 97–128.

³⁵ Nie mamy tutaj do czynienia z aluzją w sensie literackim, ponieważ teksty z Księgi Wyjścia nie zawierają słowa „ucisk” (*thlipsis*).

2.3.2.2. Zaspokojone pragnienie (Ap 7,17a)

W 7,17 partykuła *hoti* ściśle łączy pozbawienie wymienionych wyżej niedogodności z działaniem Baranka: *hoti to arnion to ana meson tou thronu poimanei autous kai hodēgēsei autous epi dzōēs pēgas hydatōn* („ponieważ Baranek, który jest pośrodku tronu, będzie ich pasł i zaprowadzi ich do źródeł wód życia”). W 7,15–17 przecinają się ze sobą działanie Boga i Baranka (Kotecki 2013, 350). Logicznie i materialnie ujmując, działanie Boga, tj. rozbięcie namiotu, jest ukierunkowane na wyeliminowanie upału i zagrożenia ze strony słońca. Działanie Baranka dotyczy zaś głodu i pragnienia, zatem tych rzeczywistości, które w Iz 49,10 były zarezerwowane Bogu. To pomieszanie działania można potraktować jako jeden z elementów teocentryzmu chrystologicznego autora Apokalipsy (zob. Kotecki 2013, 350). Miejsce Baranka jest określone jako „pośrodku tronu” (*ana meson tou thronu*). Jeśli pozycja Baranka w stosunku do tronu Boga w 5,6 była nie do końca jasna (*en mesō tou thronu kai tōn tessarōn dzōō kai en meso tōn presbyterōn*: „pomędzy tronem i czterema istotami żyjącymi i między starszymi”)³⁶, to teraz nie ma już żadnych wątpliwości, że jest on ukazany w centrum tronu Bożego. Tron Boga jest także tronem Baranka (por. 3,21; 22,3). Jest to kolejny przykład teocentryzmu chrystologicznego.

Obraz Baranka-Pasterza przywołuje wiele tekstów ze Starego Testamentu, które ukazują Boga jako Pasterza (Rdz 49,24; 2 Sm 7,7; Iz 40,40; 44,8; Jr 3,15; 10,21; 23,3–4; 25,34–36; Ez 34,11–31; Na 3,18; Ps 23,1–2; 78,52; 80,1). Szczególnie ważny jest tekst z Ez 34,23, gdzie Bóg objawia, że On sam będzie pasterzował swój lud przez swego sługę Dawida – Mesjasza (por. Ez 26,24–25). Ta aluzja wydaje się bardzo naturalna w kontekście całej Apokalipsy, gdzie Baranek jest przedstawiony za pomocą tytułów mesjańskich jako „lew z pokolenia Judy, odrośl Dawida” (5,5)³⁷. Pewien kontakt kontekstualny tekstu z Apokalipsy można dostrzec w obrazie z Ps 23,1–2, który rozpoczyna się słowami: „YHWH jest moim pasterzem [...]” (Vanni 2018, 322). Obraz Chrystusa jako Pasterza jest obecny także w tradycjach Nowego Testamentu (por. Mk 14,27; Mt 26,31; Łk 119,10; J 10,7–18; Hbr 13,20; 1 P 2,25; 5,4), jak i w literaturze i sztuce wczesnochrześcijańskiej³⁸. Metafora Jezusa jako Pasterza zajmuje szczególne miejsce w J 10,7–18, i chociaż nie używa się w niej czasownika *poimaneō* („paść”), tylko rzeczownika *poimēn* („pasterz”), którego z kolei brakuje w Apokalipsie, to jednak świadczy ona o ścisłej relacji między czwartą Ewangelią i Apokalipsą.

W 7,17 Baranek-Pasterz roztacza swoją opiekę nad stadem, pasąc owce, dzięki czemu nie odczuwają one głodu. Sam czasownik *poimaneō* („paść”) jest użyty w Apokalipsie cztery razy, zawsze w odniesieniu do Chrystusa (2,27; 7,17; 12,5; 19,15). W 2,27; 12,5; 19,15 mamy aluzję do Ps 2,9, gdzie przyszedł Mesjasz będzie pasł wszystkie narody różgą żelazną. Baranek prowadzi (*hodēgēsei*) zbawionych także do

³⁶ Na trudność w interpretacji tego tekstu zwraca uwagę Kotecki 2006, 268.

³⁷ Na temat Jezusa jako Mesjasza w Apokalipsie św. Jana zob. Kotecki 2012, 447–69.

³⁸ Aune (1998a, 477–78) podaje wiele przykładów z literatury wczesnochrześcijańskiej, które ukazują Jezusa jako Pasterza, a chrześcijan jako stado owiec.

„źródeł wód życia”, dlatego już nie odczuwają oni pragnienia. Tekst nie wyjaśnia, na czym polega pasterzowanie ze strony Baranka. Skupia się raczej na drugiej czynności, tj. prowadzeniu zbawionych do „źródeł wód życia”. Baranek-Pasterz staje się przewodnikiem stada, wyznaczającym drogę (*hodēgēsei*). Cel drogi jest określony jako *epi dzōēs pēgas hydatōn*. Czasownik *hodēgeō* („poprowadzić”) spotykamy tylko w tym miejscu w Apokalipsie. W całym Nowym Testamencie tylko jeszcze raz jest on użyty razem z określeniem celu prowadzenia. W J 16,13 Duch Prawdy poprowadzi uczniów do całej prawdy (*hodēgēsei en tē alētheia pasē*). W tej części wiersza autor kontynuuje aluzję do wspomnianego już tekstu z Iz 49,10, którą przerwał, wprowadzając postać Baranka³⁹. Ap 7,17, wskazując na metę prowadzenia przez Baranka „do źródeł wód życia”, dodaje – w porównaniu z tekstem Iz 49,10 – słowo „życie” (w Księdze Izajasza: „do źródła wód”: *dia pēgōn hydatōn*). Następnie wprowadza orzeczenie „poprowadzi” (*hodēgēsei*) zamiast Izajaszowego „zaprowadzi” (*aksei*). Baranek (*arnion*) w tekście Apokalipsy zastępuje „tego, który jest miłosierny” (Bóg) z Księgi Izajasza (*ho eleōn*). Baranek w Apokalipsie „będzie ich pasł” (*poimanei*), w tekście Izajasza natomiast Bóg ich przywoła (*autous parakalesei*). Autor Apokalipsy dokonuje pewnej modyfikacji tekstu z Księgi Izajasza, tworząc nowy obraz w kluczu reinterpretacji chrystologicznej.

Samo wyrażenie „woda życia” w sensie dosłownym wskazuje na wodę płynącą ze źródła, w odróżnieniu od wody stojącej. Jednak w 7,17 – podobnie jak u Izajasza – wyrażenie jest użyte w sensie przenośnym⁴⁰. Na takie znaczenie wskazuje już sam charakter symboliczny wizji. Słowa „źródło” oraz „woda” występują w liczbie mnogiej w dopełniaczu (odpowiednio: *pēgas i hydatōn*). Konstrukcja gramatyczna dwóch dopełniaczy o różnym znaczeniu, określająca ten sam rzeczownik „życie” (*dzōēs*), pozwala na następujące rozumienie wyrażenia: źródła wód są jednocześnie źródłami życia (Kotecki 2006, 417). Być może cały obraz ma dać wrażenie pełni. Chodziłoby o pełne zaspokojenie pragnienia i jednocześnie o pełnię życia (Kotecki 2013, 351). Dość silnymi paralelami do tego wyrażenia są w Septuagincie teksty z Jr 2,13; 17,13, w których stosuje się określenie *pēgē hydatos dzōēs* („źródło wody życia”) na określenie samego Boga⁴¹. Obraz wody jako źródła życia wiecznego przypominają także

³⁹ Aune (1998a, 477) uważa, że w obrazie Baranka jest zawarta aluzja do Ez 34,23. Mieszanie aluzji do Starego Testamentu w ramach jednego obrazu – wiersza (tutaj Iz 49,10 i Ez 34,23) – jest typowe dla autora Apokalipsy, dlatego też właściwe odczytanie aluzji w tej księdze jest niezwykle trudne. Zob. Beale and McDonough 2007, 1083–85.

⁴⁰ W Starym Testamencie można wyróżnić cztery konteksty, w których występuje wyrażenie „woda życia”: (1) w Rdz 1,20–21, przy stworzeniu – jako źródło życia; (2) jako woda źródłana (Rdz 26,17–24; Kpł 14,5–6.50–53; 15,13; Lb 19,17); (3) w odniesieniu do Boga, który jest „źródłem wody żywej” (Jr 2,13; 17,13; Ps 36,10); (4) w kontekście odnowienia całego stworzenia w Dniu JHWH. Zob. Siemieniec 2018, 481.

⁴¹ Aune (1998a, 479) dla wyjaśnienia tego wyrażenia przywołuje także teksty z Qumran, szczególnie 1 QH 8,7.16, w których autor mówi: „Ty, mój Boże, wylałeś w moje usta źródło wody żywej (*mabbūa'mayim hayyim*), które nie wyschnie”.

analogiczny motyw z Ewangelii Jana (4,14; 6,35; 7,37-38)⁴². W kontekście całej Ewangelii Janowej „woda” staje się symbolem Ducha Świętego, który komunikuje wierzącym życie Boga. To wylanie Ducha jest efektem męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. J 19,30.34) (Kotecki 2008, 240-257). Samo wyrażenie „źródła wód życia” wskazuje zatem na życie samego Boga lub nawet samego Boga. Woda zaś jest symbolem komunikowania tego daru człowiekowi (Vanni 1996-97, 60). Woda życia w tradycji sapiencjalnej (np. Prz 5,15-18; Pnp 4,12-15) jest symbolem więzi oblubieńczej lub wiernej miłości (Kręcidło 2006, 143). W takim kontekście poprowadzenie do takiego źródła i nasycenie pragnienia z 7,16 w 7,17 mogłoby być obrazem pełnej miłości z Bogiem, oblubieńczej relacji z Nim. Najczęściej motyw „wody życia” jest interpretowany jako dar zbawienia – życie wieczne, które ma swoje źródło w Bogu i Baranku i jest skutkiem wiecznej wspólnoty z Nimi. Całe wyrażenie „źródła wód życia” wskazywałoby na zbawczą obecność Boga, na Jego życie, które staje się udziałem zbawionych.

Najsilniejszą paralelę dla naszego tekstu w Apokalipsie jest 21,6, gdzie występuje wyrażenie „źródło wód życia”. W kontekście proklamacji „nowego nieba i nowej ziemi” (21,1) i Niebiańskiej Jerozolimy (21,1-4.9-22,5) Bóg – Pan dziejów po raz drugi w Apokalipsie (po 1,8) daje się słyszeć bezpośrednio i wypowiada obietnicę: *egō tō dipsōnti dōsō ek tēs pēgēs tou hydatos tēs dzōēs dōrean* („Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia”). Pragnący jest określony imiesłowem czasu teraźniejszego w liczbie pojedynczej (*dipsōn*). Czas teraźniejszy – uwzględniając jakoś czasową w grece – sugeruje, że nie chodzi tutaj o jakiś jednorazowy akt pragnienia, ale o cały sposób czy styl życia. Pragnącemu Bóg obiecuje całkowicie darmowy (*dōrean*) „dar wody życia”. Czas przyszły orzeczenia *dōsō* sugerują, że ma on charakter eschatologiczny. Całe zdanie jest wyraźną aluzją – podobnie jak 7,17 – do Iz 49,10. Innym tekstem, na który wskazują badacze, może być Iz 55,1 (zob. Aune 1998b, 1127; Beale 1999, 1056-57; Siemieniec 2018, 482). Również u Dutero-Izajasza akcent jest położony na darmowość daru, wyrażonego w trzech dobrach: woda, wino i mleko. Nie chodzi tutaj o zapowiedź obfitości dóbr materialnych po powrocie Izraelitów do kraju z wygnania babilońskiego. Wymienione pożywienia symbolizują raczej dobra duchowe, których udzieli Bóg. Na pierwszym miejscu jest wyróżniona woda, której picie nie tylko oznacza zaspokojenie aktualnego pragnienia fizycznego, ale przede wszystkim życie, jakiego udziela Bóg (zob. Stachowiak 1996, 238). Siemieniec w swoim spojrzeniu na 21,6 idzie za Josephem Blenkinsoppem, który patrzy na tekst z Izajasza w relacji do Prz 9,1-6; Syr 24,19, i dochodzi do wniosku, że przedmiotem pragnienia jest mądrość, która wynika ze studiowania Tory (zob. Blenkinsopp 2002, 369). Polski egzegeta, aplikując tezę Blenkinsoppa do tekstu 21,6 i analizując go w świetle J 4,4-16.25; 7,38-39, dochodzi do wniosku, iż „woda żywa” jest obrazem

⁴² Aune (1998a, 478) nazywa te teksty: „być może najbardziej uderzającą wspólną metaforą, którą Apokalipsa dzieli z Janem”.

pełnego poznania Boga (Siemieniec 2018, 483–84). Wydaje się jednak, że w kontekście Ap 21,3–8 akcent tekstu pada na wspólnotę życia z Bogiem, co zostanie podkreślone w obrazie namiotu Boga z ludźmi i rozbicia namiotu z ludźmi w 21,3 czy też przyszłego daru relacji synowskiej z Bogiem w 21,7. W Ewangelii św. Jana mówi się o wodzie życia (4,10), która jest darem Bożym, i oznacza albo objawienie przyniesione przez Jezusa, dotyczące Boga i Ducha Świętego, albo samego Ducha jako daru dla wierzących. W kontekście całej pneumonologii tej Ewangelii, a szczególnie tekstu J 7,37–29, wydaje się, że ta druga propozycja jest właściwsza (zob. Kręcidło 2006, 154). W 21,6 „woda życia” jest niczym innym jak darem zbawienia – życiem wiecznym we wspólnocie z Bogiem. „Źródło wody życia” oznacza zbawczą obecność Boga, który udziela samego siebie całkowicie za darmo. W porównaniu z 7,17 tekst z 21,6 akcentuje wymiar łaski poprzez użycie przysłowka *dōrean* („darmo”).

Zaspokojone pragnienie z 7,16 ściśle łączy się z działaniem Baranka i doprowadzeniem zbawionych do życia wiecznego, które jest pełnią życia, ponieważ staje się udziałem w życiu samego Boga (7,17). W takim kontekście pragnienie, którego w niebie już nie będzie, gdyż zostanie zaspokojone w „źródłach wód życia”, czyli w obecności zbawczej samego Boga, który ofiaruje zabawionym udział w swoim życiu, jest na pierwszym miejscu pragnieniem duchowym ukierunkowanym na życie wieczne. W całym obrazie z 7,16 bardzo ważne jest słowo *eti* („już więcej”), ponieważ ono sugeruje, że głód i pragnienie towarzyszyły ziemskiej egzystencji zbawionych. Wyrażenie „do źródeł wody życia” ukazuje przedmiot pragnienia. Pragnienie życia wiecznego było stałym elementem w życiu zbawionych, które stało się „motorem napędowym” ich życia wiary. Takie podejście nie wyklucza wcale spojrzenia dosłownego na głód i pragnienie. Mogą one wskazywać na pewnego rodzaju fundamentalne niedostatki życia, które – jeśli uwzględnimy obecny w 7,15–17 kontekst *exodusu* z Egiptu – stają się obrazem wszelkich prób doświadczanych w życiu chrześcijanina, pojmowanym jako nowy *exodus*. Jego celem jest zbawienie – życie wieczne. Te próby mają uświadomić wierzącym – podobnie jak ludowi wyjścia z Egiptu – całkowitą ich zależność od Boga. Stają się dla nich egzaminem posłuszeństwa i zaufania Bogu i mają ich pobudzić do pragnienia Boga. Życie zbawionych po ich ziemskiej śmierci rozciąga się między *ek thlipseōs tēs megalēs* a *epi dzōēs pēgas hydatōn*. Jest wyjściem (wylubieniem) z „wielkiego ucisku” i dojściem do pełni życia (życia Boga).

2.3.2.3. Wolność od łez (Ap 7,17b)

Ostatni owoc wspólnoty z Bogiem jest wyrażony słowami: *kai eksaleipsei ho theos pan dakryon ek tōn ophthalmōn autōn* („i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu”). Na scenę na nowo wchodzi Bóg. Łza czy płacz (*dakryon*) jest w Biblii opisem reakcji na różnego rodzaju cierpienia spowodowane przez: choroby (2 Krl 20,5; Iz 38,5), napad wroga (2 Mch 11,6), utratę Ziemi Obiecanej (np. Iz 16,9; Jr 8,23; 9,17; 13,17; 14,17; 31,6; Lm 1,2; 2,11.18; Ps 80,6; 125,5), krzywdy doznanej ze strony ludzi (np. Koh 4,1; Dz 20,19), śmierć kogoś bliskiego (np. Syr 35,15; 38,16; Jr 8,23; 9,17), jakikolwiek ucisk (np. Ps 6,7), poczucie nieobecności Boga (Ps 41,4; Ml 2,13). Egzegeci w wierszu

7,17b dostrzegają wyraźną aluzję do Iz 25,8 (Vanni 2018, 323; Beale and McDonough 2007, 1109). W tekście z Izajasza otarcie łez przez Boga jest związane z wyeliminowaniem na zawsze śmierci (LXX: *katepien ho thanatos ischysas*). To spojrzenie jest obecne w tekście paralelnym do 7,17, tj. 21,4, gdzie w kontekście opisu Nowej Jerozolimy mówi się: *kai eksaleipsei pan dakryon ek tōn ophthalmōn autōn kai ho thanatos ouk estai eti* *oute penthos* *oute kraugē* *oute ponos ouk estai eti* („I otrze z ich oczu każdą łzę i śmierci już więcej nie będzie, ani żałoby, ani lamentu, ani bólu”)⁴³. Autor w porównaniu z Izajaszem zmienia kolejność niedogodności (najpierw łzy, potem śmierć) i rozszerza tę listę o doświadczenia, które towarzyszą śmierci: żałobę (*penthos*), lamęt (*kraugē*) i ból (*ponos*). Podobnie jak zniszczenie śmierci u Izajasza jest gruntowne i definitywne, tak samo w 21,4 dodatek *eti* („już więcej”), dotyczący śmierci i towarzyszącym jej doświadczeniom (stąd na końcu zdania mamy drugie *eti*), ma ten sam wydźwięk. Śmierci już nie będzie, ponieważ została przewyżczona darem życia Bożego (życiem wiecznym). O zniszczeniu śmierci w czasach eschatologicznych wspomina zarówno literatura międzytestamentalna (por. 2 Ba 21,22–23; 4 Ezd 8,53–54; LAB 3,10; 33,3), jak i Nowy Testament, łącząc je ze zbawczym dziełem Jezusa (por. 1 Kor 15,26; 2 Tm 1,10; Hbr 2,14; List Ignacego do Kościoła w Efezie 19,3; List Barnaby 5,6) (Siemieniec 2018, 474). Ścisła paralela między 7,17 a 21,4 pokazuje, że autor po raz kolejny podaje element, który zastosuje i rozwinie w opisie Niebiańskiej Jerozolimy (21,1–22,5) – obrazu wspólnoty Boga z ludźmi, której skutkiem jest m.in. wyeliminowanie zła (por. 21,4; 22,3,5).

3. Pragnienie w rzeczywistości wspólnoty słuchającej

Ap 7,15–17 tworzy całościowy obraz, który ukazuje życie zbawionych w niebie. Nierozłączną częstką ich ziemskiego doświadczenia było pragnienie życia wiecznego, czyli udziału w życiu samego Boga (pełnej wspólnoty z Bogiem). To pragnienie życia wiecznego, wyrażone w 7,16, dotyczyło chrześcijan, którzy już umarli, i zostało zaspokojone w rzeczywistości nieba (7,17). W 7,15–17 mamy wyraźne przejście od czasu teraźniejszego (*eisin*: „są”; *latreousin*: „cześć oddają”) do czasu przyszłego (*skēnōsei*: „rozbije namiot”; *ou peinasousin*: „nie będą łaknąć”; *oude dipsēsousin*: „nie będą pragnąć”; *oude mē pesē*: „nie porazi”; *poimanei*: „będzie pasterzował”; *odēgēsei*: „poprowadzi ich”; *eksaleipsei*: „otrze”). *Futurum* może podkreślać, że owoce zbawienia są darami eschatologicznymi. Uwzględniając jednak przesłankę, iż podmiotem interpretującym w Apokalipsie jest zgromadzenie liturgiczne, można wyciągnąć inne wnioski. Dla „odzianych w białe szaty” zbawienie jest już rzeczywistością obecną, dla wspólnoty słuchającej jest *futurum*. Nawet jeśli powinniśmy być ostrożni

⁴³ Na temat aluzji 21,4 do Iz 25,8 zob. Siemieniec 2018, 473–75.

w wyciąganiu wniosków teologicznych z form temporalnych czasowników i musimy pamiętać o specyfice języka Apokalipsy, który jest nasycony myśleniem hebrajskim, to nie ulega wątpliwości, że hebrajski biblijny nie ma jednego, prostego odpowiednika „czasu przyszłego”, ale używa się złożonych form czasownikowych, które podkreślają wolę, możliwość lub rozwój sytuacji w przyszłości. W myśleniu hebrajskim podział na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jest sztuczny, ponieważ ważniejszy był aspekt czasownika – dokonany lub niedokonany. Nie jest zatem wykluczone, że *futura* w Ap 7,15–17 wyrażają ciągłość czy kontynuację działania Boga i Baranka oraz ich wolę doprowadzenia wierzących do udziału w Ich życiu (życie wieczne). W takim kontekście opisana rzeczywistość zbawionych staje się znakiem wyprzedzającym, obietnicą zbawienia dla wspólnoty słuchającej i odpowiada na pytanie, co ich czeka, jeśli dokonają w swoim życiu takich samych wyborów, które były udziałem tych odzianych w białe szaty. W takiej perspektywie pragnienie życia wiecznego jest przeniknięte nadzieją zbawienia. W kontekście pytania o zbawienie w 6,17 wspólnota słuchająca stoi przed alternatywą przegranej (por. 6,12–17) lub zwycięstwa (7,9–17). W grę wchodzi zbawienie – życie wieczne, które ma swoje źródło w Bogu i Baranku (22,1). Wspólnota słuchająca uświadamia sobie z jednej strony pewność bycia odkupionymi (1,5; 5,9; 14,3.4), z drugiej zaś konieczność podjęcia dobrowolnej współpracy z łaską Odkupiciela, wypływającą z Jego misterium paschalnego, dla urzeczywistnienia odkupienia w ich życiu, tj. zbawienia. Ich droga to przejście od bycia odkupionymi do bycia zbawionymi. Jej początkiem był w ich życiu – jak już podkreśliliśmy – z dużym prawdopodobieństwem chrzest. Wszystkie obrazy, które usłyszeli, mają ich pobudzić nie tylko do pragnienia zbawienia (życia wiecznego), lecz także do życia tak „jak już zbawieni” (Prigent 1985, 291).

Całą aktywność chrześcijan ma ożywiać nieustanne pragnienie zbawienia – życia wiecznego. W tym kontekście bardzo ważny jest ostatni tekst z Apokalipsy, w którym mówi się o pragnieniu, tj. 22,17. Jest on częścią epilogu księgi (22,6–21), przez wielu badaczy widzianego – jak już zauważyliśmy – jako dialog liturgiczny końcowy: *kai ho dipsōn erchesthō ho thelōn labetō hydōr dzōēs dōrean* („I kto pragnie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie”). Zdanie to stanowi część wołania o przyjście Jezusa, które w kontekście dialogu liturgicznego można zrozumieć jako wołanie o jego przyjście w liturgii⁴⁴. *Ho dipsōn* („pragnący”) jest tożsamy z *ho akouōn* („słyszącym”) i *ho thelōn* („chcącym”) i jest zaproszony do powtórzenia wołania (*eipatōn*: „niech powie”) o przyjście Jezusa (22,17a), do przyjścia (*erchesthō*: „niech przyjdzie”) i do zaczerpnięcia wody życia (*labetō*: „niech weźmie”).

⁴⁴ Aune (1998b, 1235–36) wskazuje na trzy możliwości rozumienia przyjścia Jezusa: (1) jeśli przyjmiemy, że wiersz 20 jest liturgiczną sekwencją i wprowadzeniem do celebracji Wieczery Pańskiej (Eucharystii), to przyjście może odnosić się do kultycznego przyjścia Jezusa; (2) odnosi się do eschatologicznego przyjścia Jezusa w Jego paruzji; (3) może dotyczyć zarówno kultycznego, jak i eschatologicznego przyjścia Jezusa. Wydaje się, iż propozycja trzecia jest najlepszą, ponieważ celebracja Wieczery Pańskiej była ukierunkowana na ostateczne przyjście Pana, co św. Paweł zaznacza chociażby w 1 Kor 11,26.

Dar wody życia jest całkowicie darmowy (*dōrean*). W kontekście dialogu liturgicznego ze „słyszającym, pragnącym i chcącym” może utożsamiać się każdy uczestnik liturgii. Nie ulega wątpliwości, że pragnienie zostaje ukierunkowane na dar „wody życia”, którego zaczerpnięcie jest możliwe tylko wtedy, jeśli podejdzie się do źródła, którym w kontekście perykopy jest sam Jezus, a którego ma przywoływać wraz z całą wspólnotą każdy uczestnik liturgii. Vanni proponuje następujące rozumienia tekstu. Lektor/przewodniczący zgromadzenia jest tym, który mówi do słuchających: „Niech przyjdzie”, co jest w rzeczywistości zaproszeniem do podejścia do niego. Lektor/przewodniczący, zapraszając do siebie, chce pokazać, że posiada tę wodę i może ją dać natychmiast (stąd imperatyw w aoryście „niech zaczerpnie”). Następuje ruch pojedynczego uczestnika zgromadzenia, który odpowiedział na zaproszenie i podchodzi do miejsca, gdzie znajduje się lektor, aby otrzymać natychmiast wodę życia. Takie spojrzenie na ten tekst pozwala myśleć – według Vanniego (2018, 706) – o Eucharystii, którą otrzymuje uczestnik zgromadzenia. Dar wody życia jest na pewno darem eschatologicznym (21,6; 22,1). Jednak w 22,17 jest on widziany jako dar obecny, jako „tu i teraz” wspólnoty. W 22,17 imperatyw *labetō* wskazuje na moment otrzymania (por. Linke 2005, 253). Nie mamy pewności, czy pod pojęciem „woda życia” kryje się Eucharystia, czy może chrzest, czy w ogóle sakramenty Kościoła. Wszystkie one są zadatkami udziału w życiu samego Boga, które jest przedstawione w metaforze „wody życia”. Określenie „woda życia” z 22,17 znajduje swoją ścisłą paralelę w 22,1, gdzie mówi się o *potamon hydatos dzōēs* („rzekach wody życia”), które wypływają od strony Boga i Baranka. Przez mówienie nie o źródle, lecz o „rzecze” zostaje podkreślona obfitość wody życia, której źródłem jest sam Bóg i Baranek. W 7,17 mówiło się o „źródłach” (w 21,6 tylko o źródle), być może tekst ten antycypuje obraz z 22,1. Jest on wyraźną aluzją do Ez 47,1–10. Woda życia obrazuje tutaj albo Boże życie, wspólnotę życia z Bogiem (Trójcą Świętą) (Kotecki 2013, 352)⁴⁵, albo Ducha Świętego – dar od Ojca i Syna, który komunikuje życie Boga lub daje pełnię życia (21,2) (zob. Kaczmarek 1999, 80; Kotecki 2006, 414–21; Wojciechowski 2012, 391). Dla autora liturgia jest na pewno miejscem, w którym wierzący może pobudzić w sobie pragnienie życia wiecznego, co więcej – otrzymuje w niej zadatek udziału w życiu samego Boga.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy miały nam pomóc w udzieleniu odpowiedzi na pytanie o rodzaj pragnienia w Ap 7,16. Pozwalają one na sformułowanie kilku konkluzji.

⁴⁵ Jeśli uwzględnimy opis Baranka z 5,6, który ma „siedmioro oczu, które są siedmioma Duchami Boga wysłanymi na całą ziemię”, i zinterpretujemy go w kluczu pneumatologicznym (Kotecki 2006, 273–85), to tron Boga i Baranka w 22,1 jest tronem Trójcy Świętej.

Cała perykopa 7,13–17 jest opisem życia zbawionych w niebie. Kontekstem literackim dla niej jest otwarcie szóstej pieczęci (6,12–7,17). Sam opis otwarcia pieczęci kończy się kwestią: „a któż zdoła się ostać?” (6,17), która w kontekście podjętego w 6,12–17 starotestamentowego motywu Dnia YHWH może być traktowana jako pytanie o zbawienie („kto będzie zbawiony?”). Pytanie to otrzymuje w strategii narracyjnej księgi odpowiedź w wizjach 144 000 opieczętowanych ze wszystkich pokoleń Izraela (7,1–8) oraz wielkiego tłumu zbawionych (7,9–17). Samo pytanie, jak i odpowiedź na nie angażuje wspólnotę słuchającą, ponieważ dotyczy ono nie tylko już zbawionych, ale także drogi wiary wspólnoty na ziemi. Kontekstem teologicznym całej perykopy 7,13–17 jest zatem osiągnięte zbawienie przez tych, którzy już umarli. Wspólnota słuchająca otrzymuje w 7,13–17 odpowiedź na trzy zasadnicze pytania: (1) Kim są zbawieni (7,13–14)? (2) Co znaczy być zbawionym (7,15.17a)? (3) Jakie są owoce zbawienia (7,16.17b)?

Zbawieni to na pierwszym miejscu ci, którzy przyjęli dar odkupienia, co zostaje wyrażone w obrazie białych szat, w które zostają ubrani przez Boga (7,9.13). Odkupienie jest całkowicie darmowym (bez jakiegokolwiek wkładu człowieka) aktem uwolnienia człowieka z niewoli grzechu, umożliwiającym mu jednocześnie ponowne zjednoczenie z Bogiem, które jest skutkiem zbawczej ofiary Jezusa Chrystusa (1,5; 5,9; 14,3,4). Droga do zbawienia – życia wiecznego – wiedzie przez współpracę odkupionego i grzesznego człowieka z ofiarowaną przez Odkupiciela pomocą (łaską Bożą), która wypływa z Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Ta prawda zostaje w 7,14c wyrażona w obrazie płukania i wybielania szat we krwi Baranka. Nie można wykluczyć, że autor odnosi się tutaj do jednorazowego aktu chrztu, który jest początkiem drogi wiary przyszłych zbawionych, czy też do Eucharystii lub ogólnie współpracy z łaską Zmartwychwstałego. Zbawieni to także ci, którzy doświadczyli w swoim życiu „wielkiego ucisku” (7,14b) i zostają z niego wybawieni przez Boga w momencie śmierci. Ma on charakter eschatologiczny w takim sensie, że chrześcijaństwo – w świetle Apokalipsy – już uczestniczą w *eschatonie*. *Eschaton* konkretyzuje się jednak w różnych formach wrogości wobec chrześcijan ze strony środowiska, w którym żyją. Wrogość ta może dojść do swojego *maximum*, zmuszając ich do radykalnego wyboru, np. męczeństwa.

Stan zbawienia w Ap 7,15 przedstawiony jest jako: (1) wieczne trwanie w obecności Boga (7,15a) oraz (2) zamieszkanie Boga ze zbawionymi („rozbije namiot nad nimi”) – obraz wspólnoty Boga z nimi (7,15b). Wspólnota życia z Bogiem przynosi konkretne owoce. Jest to wolność od różnego rodzaju niedogodności życia: łaknienia i pragnienia, skwaru słońca i upału (7,16) oraz łez/płacz (7,16.17b). Zbawienie zostaje ukazane przez wskazanie tego, czego nie będzie w niebie (niejako *ex negativo*). Wspólnota słuchająca może odkryć w wymienionych doświadczeniach – w kontekście rozbicia namiotu przez Boga w 7,15b – doświadczenie wyjścia Izraela z Egiptu. Dla Izraelitów próby na pustyni – zwłaszcza głód (Wj 6,3) i pragnienie (Wj 17,3) – były egzaminem ich posłuszeństwa i zaufania Bogu oraz miały

ich pobudzić do pragnienia Boga (Pwt 8,2-3). Tego samego doświadczali w swoim ziemskim życiu zbawieni. Zaspokojenie pragnienia jest przedstawione w 7,15b jako wynik działania Baranka, który prowadzi zbawionych do źródeł wód życia. Wody życia to dar zbawienia – życie wieczne, którego źródłem jest sam Bóg i Baranek. Zaspokojenie pragnienia jest niczym innym jak udziałem w życiu samego Boga. W takim kontekście pragnienie, o którym mówi 7,16, które było częścią doświadczenia wierzących, a którego już nie będzie w niebie (*eti*), należy rozumieć w sensie przenośnym jako pragnienie życia wiecznego lub pragnienie samego Boga, spotkania z Tym, który jest źródłem pełni życia. Życie zbawionych po ich ziemskiej śmierci rozciąga się zatem między *ek thlipseōs tēs megalēs a epi dzōēs pēgas hydatōn*. Jest wyjściem (wybawieniem) z „wielkiego ucisku” i dojściem do pełni życia (życia Boga). Zbawieni to uczestnicy nowego *exodusu*, których w życiu ożywiało, pobudzało, inspirowało do działania pragnienie życia wiecznego.

Cały obraz 7,13-17 przede wszystkim skierowany jest do wspólnoty słuchającej. On nie tylko informuje słuchaczy o zbawieniu i zbawionych, ale stymuluje ich do podjęcia życiowych decyzji. Wspólnota słuchająca uświadamia sobie z jednej strony pewność bycia odkupionymi przez całe misterium paschalne Jezusa – Baranka (1,5; 5,9), z drugiej zaś konieczność podjęcia dobrowolnej współpracy z łaską Odkupiciela, wypływającą z Jego misterium paschalnego, aby urzeczywistnić odkupienie – zbawienie. Cały obraz z 7,13-17 usensownia życie wierzących, bowiem to wielkie skoncentrowanie w narracji 7,13-17 na zbawieniu i jego owocach, w kontekście pytania o zbawienie w 6,17, ma pobudzić słuchających do jednego, tj. pragnienia zbawienia – życia wiecznego, znalezienia się we wspólnocie życia z Bogiem, pełnym udziałem w Jego życiu. W takim kontekście można powiedzieć, że cała strategia narracyjna 7,13-17, nie tylko 7,16, gdzie mówi się bezpośrednio o pragnieniu, zmierza do pobudzenia we wspólnocie słuchających pragnienia życia wiecznego. Wielki tłum zbawionych w niebie z 7,9-17 jest dowodem na to, że osiągnięcie zbawienia – życia wiecznego jest możliwe. W takim kontekście sensu nabierają zarówno cierpienia, niedogodności życia, trudy, wrogość ze strony innych, zatem to wszystko, co kryje się pod pojęciem „wielkiego ucisku”, jak i wskazana droga do zbawienia: życie sakramentalne, współpraca z łaską Odkupiciela – Baranka. Cała perykopa jest zaproszeniem, aby żyć na ziemi tak „jak już zbawieni”.

Życie wieczne z punktu widzenia wspólnoty słuchającej jest obietnicą Boga, która ma stać się impulsem do podejmowania w życiu działań takich samych, które były udziałem tych, którzy ciągle wypełniają niebo. Oni mają żyć nadzieją, że to, co zostaje im obiecanie w 7,15-17, a co jest udziałem już zbawionych, jeśli podejmą takie samo działanie, jakie oni zrealizowali, na pewno się spełni. Zbawieni to ci, którzy pragnęli życia wiecznego i temu podporządkowali swoje życiowe wybory. To, co jest obietnicą dla słuchających, dla zbawionych jest rzeczywistością. Zatem istnieje ciągłość między wspólnotą wierzących tutaj na ziemi i wspólnotą zbawionych w niebie. Można mówić o napięciu pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Zbawienie dla „ubranych w białe

szaty” jest „już”, dla pozostających na ziemi „jeszcze nie”. Należący do ziemskiego Kościoła (wspólnota słuchająca) doświadczają jednak już w pewien sposób dóbr, które są udziałem zbawionych. Miejszem tego doświadczenia jest liturgia (Eucharystia), która stanowi przedsmak życia wiecznego (22,17). Może tego doświadczyć ten, kto nieustannie pragnie „wody życia” („życia samego Boga”), tj. życia wiecznego.

Przesłanie wynikające z naszych analiz jest niezwykle aktualne i może pobudzić do próby odpowiedzi na pytanie: jak w dobie wszechogarniającego konsumpcjonizmu, sekularyzacji, obojętności religijnej, zanikania życia sakramentalnego, braku pytań o sens życia, osłabienia wiary w życie wieczne i zmartwychwstanie Jezusa, rozpalic w sercach współczesnych chrześcijan pragnienie życia wiecznego – czyli jak rozbudzać teologalną cnotę nadziei? Życie chrześcijan bez takiego pragnienia traci swój głęboki sens.

Bibliografia

- Aune, David E. 1998a. *Revelation 6–16*. Word Biblical Commentary 52B. Nashville, TN: Nelson.
- Aune, David E. 1998b. *Revelation 17–22*. Word Biblical Commentary 52C. Nashville, TN: Nelson.
- Bauckham, Richard. 1993. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. London–New York: Clark.
- Beale, Gregory K. 1999. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Beale, Gregory K., and Sean M. McDonough. 2007. “Revelation.” In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, edited by Gregory K. Beale and Donald A. Carson, 1081–116. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Behm, Johannes, and Georg Bertram. 1990. “Dipsaō, dipsos.” In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Gerhard Kittel, 6:230–232. Stuttgart: Kohlhammer.
- Biguzzi, Giancarlo. 2005. *Apocalisse: Nuova versione, introduzione e commento*. Libri Biblici. Nuovo Testamento 20. Milano: Paoline.
- Blenkinsopp, Joseph. 2002. *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 19A. New York: Doubleday.
- Corsini, Eugenio. 1993. *L'Apocalisse prima e dopo*. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Doglio, Claudio. 2005. *Apocalisse di Giovanni: Introduzione e Commento*. Padova: Messaggero.
- Franciszek. 2024. *Bulla Spes non confundit*. (= SNC).
- Gálvez, Ignacio Rojas. 2013. *Los símbolos del Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino.
- Goppelt, Leonhard. 1990. “Peinaō (limos).” In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Gerhard Kittel, 6:12–22. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hareźga, Stanisław. 1992. *Błogosławieństwa Apokalipsy*. Attende Lectioni 17. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Harrington, Wilfrid J. 1993. *Revelation*. Sacra Pagina 16. Collegeville: Liturgical Press.
- Jaczynowska, Maria. 1987. *Religie świata rzymskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Jankowski, Augustyn. 1959. *Apokalipsa Świętego Jana: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Pismo Święte Nowego Testamentu w Dwunastu Tomach 12. Poznań: Pallottinum.
- Jankowski, Augustyn. 2000. *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22,13): Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 2nd exp. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kaczmarek, Janusz. 1999. "Trynitologia Apokalipsy." *Warszawskie Studia Teologiczne* 12:71–84.
- Karczewski, Marek. 2010. *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*. Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 55. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum. (= KKK).
- Kavanagh, Michael A. 1984. *Apocalypse 22:6–21 as Concluding Liturgical Dialogue: Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Kotecki, Dariusz. 2005. "Eschatologia Apokalipsy św. Jana." *Theologica Thoruniensia* 6:21–40.
- Kotecki, Dariusz. 2006. *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*. Rozprawy i Studia Biblijne 26. Warszawa: Vocatio.
- Kotecki, Dariusz. 2008. *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*. Series Biblica Paulina 6. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Kotecki, Dariusz. 2011. "Księga Nahuma w Nowym Testamencie." *Collectanea Theologica* 81 (4): 121–35.
- Kotecki, Dariusz. 2012. "Jezus jako Mesjasz w Apokalipsie św. Jana." *Ateneum Kapłańskie* 159 (3): 447–69.
- Kotecki, Dariusz. 2013. *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*. Scripta Theologica Thorunien-sia 27. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kotecki, Dariusz. 2021. *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*. Biblioteka Szkoły Dabar 1. Rzeszów: Bonus Liber.
- Kraft, Heinrich. 1974. *Die Offenbarung des Johannes*. Handbuch zum Neuen Testament 16a. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kręcidło, Janusz. 2006. *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana: Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*. Series Biblica Paulina 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Linke, Waldemar. 2005. *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*. Rozprawy i Studia Biblijne 18. Warszawa: Vocatio.
- Malina, Artur. 2024. "Moc i wartość chrześcijańskiej nadziei." In *Pielgrzymi nadziei: Rok Jubileuszowy 2025. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2024/2025*, edited by Waldemar Musiał et al., 96–112. Zeszyt Teologicznopastoralny. Opole: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski.
- Mounce, Robert H. 1977. *The Book of Revelation: Revised Edition*. Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans.
- Pikor, Wojciech. 2013. *Rola ziemi w Przymierzu Boga z Izraelem: Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Podeszwa, Paweł. 2011. *Paschalna pamięć o Jezusie: Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia "hē martiria Iesou" w Apokalipsie św. Jana*. Studia i Materiały 142. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza; Wydział Teologiczny.
- Popielewski, Wojciech. 2001. *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1–8)*. Studia Biblica 1. Kielce: Verbum.

- Prigent, Pierre. 1985. *L'Apocalisse di S. Giovanni, traduzione e commento*. Translated by Piero Brugnoli. Roma: Borla.
- Rubinkiewicz, Ryszard. 1983. "Eschatologia Księgi Apokalipsy." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30 (1): 85–94.
- Rychlicki, Czesław. 2014. "Pewność odkupienia i nadzieja zbawienia." *Studia Płockie* 42:75–89.
- Siemieniec, Tomasz. 2009. "Zmartwychwstanie Jezusa jako klucz do interpretacji dziejów świata (Ap 5,6–10)." *Verbum Vitae* 15:249–62. <https://doi.org/10.31743/vv.1517>.
- Siemieniec, Tomasz. 2012a. "Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Janowej Apokalipsy." *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 19 (2): 129–56.
- Siemieniec, Tomasz. 2012b. Rola "Zasiadającego na tronie" w dziejach świata i ludzi: Studium z teologii Apokalipsy św. Jana. Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2. Kielce: Jedność.
- Siemieniec, Tomasz. 2018. *Teologiczna rola "ludzi" (οἱ ἄνθρωποι) w Apokalipsie Janowej*. Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 16. Kielce: Jedność.
- Spatafora, Andrea. 1997. *From the "Temple of God" to God as the Temple: A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation*. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 27. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Stachowiak, Lech. 1996. *Księga Izajasza II–II, 40–66: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Pismo Święte Starego Testamentu 9/2. Poznań: Pallottinum.
- Starowieyski, Marek. 2019. *Z historii wczesnego chrześcijaństwa: Biblia, męczennicy, poganie i inni*. Kraków: Petrus.
- Swete, Henry Barclay. 1911. *The Apocalypse of St. John: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*. London: MacMillan.
- Tronina, Antoni. 2006. *Księga Kapłańska: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 3. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Vanni, Ugo. 1982. "L'assemblea ecclesiale 'soggetto interpretante' dell'Apocalisse." *Rassegna di Teologia* 23:497–513.
- Vanni, Ugo. 1988. *L'Apocalisse: Ermeneutica, esegesi, teologia*. Rivista Biblica Supplementi 17. Bologna: Dehoniane.
- Vanni, Ugo. 1996–97. *Apocalisse: Traccia e complemento delle lezioni*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Vanni, Ugo. 2018. *Introduzione generale Commento*. Vol. 2 of *Apocalisse di Giovanni*. Commenti e studi biblici. Assisi: Cittadella.
- Wojciechowski, Michał. 2012. *Apokalipsa świętego Jana*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.