

Ks. TOMASZ SIEMIENIEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin – WSD Kielce

ZAGROŻENIA WIARY I SPOSOBY ICH PRZEZWYCIĘŻANIA W ŚWIETLE LISTÓW DO KOŚCIOŁÓW (AP 2–3)

THE THREATS TO THE FAITH AND THE WAYS OF OVERCOMING
THEM IN THE LIGHT OF LETTERS TO THE SEVEN CHURCHES (REV 2-3)

Summary: The Article presents threats to the faith and ways of overcoming them in the light of the letters to the Churches (Rev 2–3). The seven letters constitute the specific diagnosis of spiritual condition of the communities made by Christ. The threats, which Christ perceives in the local Churches may be divided into two groups. The first one comprises threats which originates from outside the community. These threats have been defined as oppression, which can take the form of derision, poverty, imprisonment and death. The latter comprises the internal threats. There are: faithfulness to orthodoxy without association with testimony, lack of orthodoxy – i.e. false teaching as justification of the compromise with pagan surrounding and fruitless faith as a result of lack of humility. Christ doesn't satisfy with indicating the above mentioned threats, but he shows the ways of overcoming them. The perseverance should be the reaction to the oppression. The internal threats can be overcome by the return to giving testimony, the return to faithfulness to orthodox teaching and by restoration of the relationship with Christ (i.e. by repentance).

Keywords: Revelation of St. John, faith, testimony, repentance, letters to the seven Churches
Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana, wiara, świadectwo, nawrócenie, listy do siedmiu Kościołów

WSTĘP

Apokalipsa św. Jana od lat budzi zainteresowanie egzegetów. Za pomocą obrazów i symboli ukazuje ona historię zbawienia, której centralnym momentem jest dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa. W ową historię wpisuje się także czas Kościoła i należących do niego wiernych. Choć w Apokalipsie nie pojawia się nigdzie termin „wiara”¹, to jednak bez wątpienia wierzący są w centrum uwagi

¹ W Apokalipsie czterokrotnie (2,13,19; 13,10; 14,12) pojawia się termin πίστις, który jednak lepiej przekładać jest nie jako „wiara”, lecz jako „wierność”.

autora tej księgi. Wierzący bowiem tworzą Kościół – wspólnotę ukazaną na kartach Apokalipsy za pomocą wielu obrazów. W tym kontekście szczególną rolę pełnią znajdujące się w rozdziałach 2. i 3. księgi tzw. listy do Kościołów. S. Hareźga określa przesłanie owych listów jako „rodzaj rekolekcji dla Kościoła, przygotowującego się na nadejście trudnych czasów, o których mówi druga część (Ap 4,1–22,5)”². Listy do Kościołów stanowią zatem niejako rachunek sumienia, który Chrystus czyni wspólnotom wiary. Rachunek sumienia zaś oznacza dostrzeżenie tego, co pozytywne, jak również tego, co negatywne w życiu poszczególnych wspólnot, czyli w życiu wierzących, którzy owe wspólnoty tworzą³.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie zagrożeń wiary i sposobów ich przezwycięzania w świetle listów do Kościołów (Ap 2–3). Każdy z tych listów zawiera swoistą „diagnozę” religijnego życia wiernych w poszczególnych wspólnotach. Chrystus dostrzega najpierw to, co stanowi zagrożenie dla wierzących, a następnie podaje sposoby pokonywania tych zagrożeń. Ponieważ pouczenia owe pojawiają się w różnych miejscach wspomnianych listów, stąd też wydaje się rzeczą wartościową dokonanie ich całościowego ujęcia.

1. LISTY DO KOŚCIOŁÓW JAKO ŚWIADECTWO O WIERZE KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO

Choć zawarte w Ap 2–3 wypowiedzi skierowane do wspólnot chrześcijańskich w Azji Mniejszej noszą nazwę listów, to jednak znacznie lepiej jest mówić o „pouczeniach” bądź „wyroczeniach”. Na ich epistolarny charakter wskazuje tylko kilka elementów, przede wszystkim związanych z poleceniem „spisania” (każdy z „listów” rozpoczyna się od polecenia γράψον)⁴.

Struktura każdego z listów jest łatwa do odczytania⁵ (choć zdarzają się odstępstwa od przyjętego schematu) i można przedstawić ją następująco: 1) adres oraz polecenie spisania. Stanowi go stała formuła: „Aniołowi Kościoła w [...] napisz”; 2) autoprezentacja Chrystusa. Rozpoczyna się od wyrażenia τὰδε λέγει,

² Por. S. Hareźga, *Kościół z Ducha Świętego*. Medytacje biblijne (Ap 2–3) (Kielce 1998) 27.

³ Por. A. Tronina, *Apokalipsa. Orędzie nadziei* (Częstochowa 1996) 108.

⁴ Dyskusję na temat gatunku literackiego Ap 2–3 omawia syntetycznie D.E. Aune, *Revelation 1–5* (WBC 52a; Waco, TX 1997) 124–132.

⁵ Schemat każdego z „listów” nie stanowi przedmiotu jakichś szczególnych kontrowersji pomiędzy uczonymi. Szczegółowe omówienie owego schematu znajduje się w każdym większym komentarzu do Apokalipsy i dokładne przytaczanie go w niniejszym opracowaniu jest zbędne. Ograniczymy się zatem do podania najważniejszych punktów, zaś po precyzyjne informacje odsyłamy do wspomnianych komentarzy. Można tu wymienić np.: Aune, *Revelation 1–5*, 119–124; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT; Regensburg 1997) 93–95. Por. także R. Muse, „Revelation 2–3: A Critical Analysis of Seven Prophetic Messages”, *JETS* 29 (1986) 156–161.

po którym pojawia się określenie Chrystusa znane z wizji inauguracyjnej (1,9-20); 3) narracja – „diagnoza” stanu wspólnoty, rozpoczynająca się od słów οἶδα τὰ ἔργα σου. Owa „diagnoza” obejmuje elementy pozytywne i negatywne (czasem wprowadzone przez ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ); 4) wezwanie/zachęta – jeśli wspólnocie zostało coś zarzucone, musi się ona nawrócić (charakterystyczne są tutaj dwa czasowniki w imperatywie μνημόνευε oraz μετανόησον). Jeśli jest oceniana pozytywnie, ma utrzymać ten stan; 5) zachęta do słuchania: Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις; 6) obietnica dla zwyciężającego.

Listy zaadresowane zostały do siedmiu wspólnot: w Efezie, Smyrnie, Pergamonie, Tiatyrze, Sardes, Laodycei i Filadelfii. W związku z tym rodzą się dwa pytania. Po pierwsze, dlaczego wybrano właśnie te siedem wspólnot, choć przecież ówczesne chrześcijaństwo rozwinięte było w bardziej znaczących ośrodkach (także w Azji Mniejszej, jak np. Kolosy, Hierapolis, Troada oraz, być może, Magnezja i Tralles). I po drugie, w jakim stopniu owe siedem wspólnot można uznać za reprezentatywne dla całego Kościoła pierwszego wieku.

Jeśli chodzi o pierwsze z pytań, to odpowiedź na nie pozostaje kwestią otwartą. Zwłaszcza jeśli uwzględnimy, że trudno jest znaleźć dla owych miejscowości jakiś wspólny mianownik. Wspólnoty te nie są ani najstarszymi w Azji Mniejszej, ani nie są też najbardziej znaczącymi. Obok rzeczywiście dominujących miast, takich jak Efez czy Smyrna, znalazły się tutaj także te o znaczeniu lokalnym, jak Tiatyra i Filadelfia. W związku z tym kryterium doboru poszczególnych wspólnot pozostaje nadal w sferze domysłów. W.M. Ramsay postawił w 1904 r. hipotezę, że owe siedem miast to stolice siedmiu okręgów, jednakże nie administracyjnych, lecz innego rodzaju⁶. Hipoteza ta jednak nie ma mocnego podbudowania w archeologii, została natomiast opracowana na podstawie analizy lokalizacji tych miast⁷.

Odpowiadając na drugie z pytań, trzeba zauważyć, że już w starożytności owe siedem wspólnot było traktowanych jako symbol Kościoła powszechnego. Wyrazem takiego ich rozumienia jest choćby wypowiedź Wiktoryna z Petowium, który w komentarzu do Apokalipsy tak pisze: „Siedem natomiast kościołów, które wzywa według ich nazw, do których kieruje listy, nie dlatego iżby [były] samodzielne czy też bardziej od innych znaczące, lecz ponieważ do jednego mówiąc,

⁶ Por. W.M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (London 1904) 185-196. Na s. 191 autor pisze: „The Seven Cities [...] were situated on a very important circular route, which starts from Ephesus, goes round what may be called Asia *par excellence*, the most educated and wealthy and historically pre-eminent part of the Province. They were the best points on that circuit to serve as centres of communication with seven districts: Pergamum for the north (Troas, doubtless Adramyttium, and probably Cyzicus and other cities on the coast contained Churches); Thyatira for an inland district on the northeast and east; Sardis for the wide middle valley of the Hermus; Philadelphia for Upper Lydia, to which it was the door (3:8); Laodicea for the Lycus Valley, and for Central Phrygia, of which it was the Christian metropolis in later time; Ephesus for the Cayster and Lower Meander Valleys and coasts; Smyrna for the Lower Hermus Valley and the North Ionian coasts, perhaps with Mitylene and Chios (if those islands had as yet been affected)”.

⁷ Por. Aune, *Revelation 1-5*, 131.

do wszystkich mówi [...]. Wreszcie, czy w Azji, czy na całym świecie, siedem [jest] wszystkich kościołów; i Paweł uczył, że siedmiorako nazwane kościoły stanowią jeden Kościół katolicki. Najpierw zresztą, aby [samemu] to zachować, nie przekroczył liczby kościołów, lecz napisał do Rzymian, do Koryntian, do Efezjan, do Tesaloniczan, do Galatów, do Filipian, do Kolosan; później napisał do pojedynczych osób, by nie przekroczyć liczby siedmiu kościołów”⁸. Oczywiście, z punktu widzenia egzegezy współczesnej argumentacja Wiktoryna wydaje się osobliwa, niemniej jednak nie zmienia to faktu, że już w starożytności autorzy chrześcijańscy pojmowali owe siedem wspólnot symbolicznie. Innym, ciekawym świadectwem jest komentarz Apryngiusza z Beja (żyjącego w VI w.), który twierdzi, że siedem listów jest w istocie kierowanych do całego jednego Kościoła powszechnego, zaś nazwy poszczególnych wspólnot powinny być rozumiane symbolicznie, np. Efez ma – jego zdaniem – znaczenie „moja wola, mój plan”, ponieważ „Bóg chce, abyśmy wiedzieli, że cała rzeczywistość naszej wiary i godność katolickiego Kościoła nie może być przypisana żadnej ludzkiej zasłudze, ale taka była wola Boga i Jego rozporządzenie”⁹. Oczywiście, także i w tym przypadku trzeba pamiętać o tym, że z dzisiejszego punktu widzenia trudno byłoby udowodnić taką tezę. Jednak mimo to wyżej przytoczony tekst jest świadectwem poglądów, jakie panowały w Kościele pierwszych wieków.

W tym kontekście bardziej przydatne jest spojrzenie na symbolikę liczby siedem, która się tutaj pojawia. Komentarzy Apokalipsy są zgodni, że spośród liczb występujących w tej księdze przynajmniej niektóre należy interpretować w kluczu symbolicznym. Są to: trzy, cztery, siedem i dwanaście (oraz ich wielokrotności). Siódemka jest w Biblii liczbą wskazującą na pełnię. Widoczne jest to już w opowiadaniu o stworzeniu w Rdz 1, gdzie ukazane zostało kompletne dzieło stworzenia dokonane przez Boga. Znajduje to zresztą potwierdzenie w biblijnej rachubie czasu opierającej się na siedmiodniowym tygodniu. Stary Testament używa często symboliki tej liczby dla ukazania idei pełni. Na przykład siedmiokrotnie wzmiankowana pomsta w Rdz 4,15 ma na celu ukazanie jej kompletnego charakteru. Tak samo jest w Rdz 4,24 oraz Ps 79,12¹⁰. Wymienienie w tym kontekście siedmiu Kościołów potwierdza, że chodzi tu nie tylko o konkretne wspólnoty funkcjonujące w I w. po Chr., ale o całą wspólnotę Kościoła. Tak zresztą konkluduje swoje badania egzegetyczne nad siedmioma listami R.Ch. Trench: „owe siedem listów, pierwotnie zaadresowanych do siedmiu Kościołów w Azji, napisano dla zbudowania Kościoła powszechnego, w taki sam sposób, jak zostały napisane np. List Pawła do Rzymian albo do Tymoteusza, jak również List Jakuba do diaspory.

⁸ Wiktoryn z Petowium, *Komentarz do Apokalipsy*, 1,7. Tekst. polski cyt. za przekładem D. Budzanowskiej, w: *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy*. Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz (red. D. Budzanowska – W. Linke) (Florilegium. *Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina* 1; Warszawa 2011) 72.

⁹ Tłum. własne na podstawie: *Revelation* (red. W.C. Weinrich) (ACCS 12; Downers Grove, IL 2005) 10.

¹⁰ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 58-59.

Ostrzeżenia, zachęty, obietnice, pociechy i generalnie wszelkie pouczenia co do sprawiedliwego postępowania, zawarte w owych listach, są przeznaczone dla każdego żyjącego w każdym czasie [...]. To, co Chrystus mówi do wymienionych w listach, kieruje także do wszystkich będących w podobnej sytuacji¹¹. W tym miejscu warto jeszcze przytoczyć opinie R. Bauckhama, który zauważył, że Kościół poprzez przyjęcie Apokalipsy do nowotestamentalnego kanonu pokazał, że traktuje ją jako prawdziwe proroctwo. I faktu tego nie zmieniają nawet dyskusje na temat kanoniczności Apokalipsy, jakie toczyły się w pierwotnym Kościele oraz w XVI w. Kiedy pytamy, czy Apokalipsa zawiera prawdziwe proroctwo dotyczące Kościoła, to odpowiedzi na nie nie uzyskujemy za sprawą dowodzenia dokonanego przez konkretne osoby bądź środowiska naukowe. Odpowiedzi udziela cała wspólnota Kościoła, traktując Apokalipsę jako część Pisma Świętego. W takim właśnie kluczu należy czytać także listy do Kościołów¹².

2. ZAGROŻENIA WIARY PRZEDSTAWIONE W AP 2–3

Analiza struktury literackiej listów do Kościołów pokazuje, że mają one pewne elementy wspólne. Wśród nich można wyróżnić „diagnozę” stanu wspólnoty. Diagnoza ta pokazuje to, co pozytywne, jak również to, co negatywne w konkretnych Kościołach. A zatem przedstawione zostało to, co buduje wiarę wspólnot, jak również to, co stanowi jej zagrożenie. Uwzględniając genezę owych zagrożeń można podzielić je na dwie grupy. Z jednej strony są te, które swoje źródło mają na zewnątrz wspólnoty, czyli pochodzą one od jej pogańskiego otoczenia. Z drugiej zaś strony są i takie, które wspólnota niejako sama „stwarza” poprzez uleganie konkretnym wpływom.

2.1. ZAGROŻENIA PŁYNĄCE Z ZEWNĄTRZ WSPÓLNOTY: PRZEŚLADOWANIE (2,9; 2,10; 3,10)

Jednym z charakterystycznych terminów opisujących tło powstania Apokalipsy jest rzeczownik $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$. Pojawia się on w tej księdze pięć razy, z czego

¹¹ R.Ch. Trench, *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia* (New York 1862) 293: „[...] these seven Epistles, however primarily address to these seven Churches of Asia, were also written for the edification of the Universal Church; in the same way, that is, a St. Paul's Epistle to the Romans, or to Timothy, or St. James' to the Dispersion, were written with this intention. The warnings, the incentives, the promises, the consolations, and, generally, the whole instruction in righteousness in these contained, are for everyone in all times [...]; what Christ says to those here add rest He says to all in similar conditions”.

¹² Por. R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge 1993) 146.

trzy razy w listach do Kościołów (2,9.10.22; ponadto 1,9; 7,14). Ma on wielorakie znaczenie, np. ucisk, doświadczenie, opresja, prześladowanie. W Nowym Testamencie (w nawiązaniu do Septuaginty) istnieje tendencja do używania tego terminu w dwojakim kontekście. Po pierwsze odzwierciedla on trudną sytuację, w jakiej znajduje się lud Izraela. Mianem „ucisku” określane jest np. to, co spotyka Izraelitów w Egipcie (Wj 3,9; 4,31) czy też sytuacja tego ludu pod panowaniem Seleucydów (1 Mch 9,27). Po drugie (zwłaszcza w apokaliptyce) termin ten wyraża sytuację sprawiedliwych jednostek, na które spadają różnorodne nieszczęścia (Ps 33,20; 36,39 oraz 4 Ezd 7,89; 2 Ba 15,8; 48,50; 1QH 2,6-12)¹³. W Apokalipsie ów ucisk stanowi doświadczenie całego Kościoła. Jan zwraca się do Kościołów w Azji. Przedstawia się jako συγκοινωνός ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ (1,9). Ucisk dotyka zatem wspólnotę, której częścią jest Jan. W świetle przytoczonego wyżej tekstu Ap 1,9 można powiedzieć, że ucisk, obok królestwa i wytrwałości stanowi to, co jednoczy wspólnotę wokół Jezusa. Wskazuje na to nawet sama konstrukcja tej wypowiedzi, gdzie rodzajnik pojawia się na samym początku i odnosi się do wszystkich trzech rzeczywistości¹⁴.

Gdzie jest źródło tego ucisku? Bez wątplenia jest nią postawa chrześcijan poważnie traktujących swoją wiarę. Postawę tę tak charakteryzuje W. Popielewski: „Życie pierwszych gmin chrześcijańskich, wyobcowanych z otaczającego ich pogańskiego świata, to życie udręki i niepewności. Poruszając się w publicznych miejscach, spotykali świątynie i posągi związane z imperialną religią. Na targach dawali się poznać jako ci, którzy odmawiają kupowania mięsa pochodzącego z imperialnych ofiar. Nie biorą udziału w publicznych świętach. Nie wygłaszają przemówień na cześć imperatora, nie składają mu ofiar. Są więc postrzegani jako bezbożni i aspołeczni, żyjący niemal w postawie otwartego buntu przeciw imperium”¹⁵. Wobec takiej postawy chrześcijan reakcja pogańskiego otoczenia może być tylko jedna. W Apokalipsie ta reakcja jest przedstawiona właśnie jako ucisk.

Lektura listów do Kościołów uświadamia, że ów ucisk jest znany Jezusowi. Widać to w Jego wypowiedzi do wspólnoty w Smyrnie (2,8-11). Przedstawia On tam siebie jako ten, który „zna” ucisk wspólnoty (οἶδά σου τὴν θλίψιν). W 2,10 widać wyraźne powiązanie ucisku z działalnością diabła – Chrystus mówi o niektórych członkach wspólnoty, którzy mają być przez diabła wtrąceni do więzienia. Z drugiej jednak strony ów ucisk nie będzie miał charakteru nieskończonego.

¹³ Por. J. Kremer, „θλίψις”, *EWNT* II, 153. Szeroko na temat ucisku w tradycji biblijnej pisze W. Popielewski, *Alleluja!* Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8) (StBib 1; Kielce 2001) 87-89. Zob. także: J.P.M. Sweet, „Maintaining the testimony of Jesus: the suffering of Christians in the Revelation of John”, *Suffering and Martyrdom in the New Testament*. Studies presented to G.M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar (red. W. Horbury – B. McNeil) (Cambridge – London 1981) 101-117.

¹⁴ Por. Popielewski, *Alleluja!*, 86; tenże, „Związek religii imperialnej z czasem ucisku. Sitz im Leben Apokalipsy”, *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2001) 365-381.

¹⁵ Popielewski, „Związek religii imperialnej”, 377.

Wskazuje na to zawarta w tym samym wersecie wzmianka o dziesięciu dniach jego trwania. W świetle Ap 2,22 możemy dopowiedzieć, że ucisk może być także interpretowany jako realizacja kary Bożej wobec tych, którzy grzeszą. Stąd ci, którzy cudzołożą z Jezabel, mają zostać „wrzuceni w wielki ucisk” (εις θλιψιν μεγάλην)¹⁶.

Sam termin „ucisk” wydaje się jednak nieco ogólny i w tym miejscu warto doprecyzować jego znaczenie, tzn. warto odpowiedzieć na pytanie, w czym konkretnie się on przejawia. Pomocna w tym będzie analiza kontekstów, w jakich pojawia się θλιψις w listach do Kościołów. W liście do wspólnoty w Smyrnie ucisk powiązany został z ubóstwem i bluźnierstwem (οἰδᾶ σου τὴν θλιψιν καὶ τὴν πτωχείαν [...] καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς). Tutaj ucisk przybiera konkretny wymiar w postaci zagrożenia ubóstwem, jak również w postaci bluźnierstwa ze strony przeciwników. Skąd bierze się zagrożenie ubóstwem? Odpowiedź wydaje się prosta, jeśli uwzględnimy podstawowe założenie, jakie towarzyszyło Janowi w pisaniu Apokalipsy. Otóż autor nie zgadza się na udział chrześcijan w życiu społeczności pogańskiej. Ów udział mógł obejmować trzy płaszczyzny: społeczną, religijną i ekonomiczną. Żadna z nich jest nie do zaakceptowania dla Jana, stąd wprowadza on zdecydowany podział między wspólnotami chrześcijańskimi a ich pogańskim otoczeniem¹⁷. Skutki tego mogły być doświadczane także na płaszczyźnie ekonomicznej. Otóż wielu chrześcijan po przyjęciu nowej wiary musiało zrezygnować z różnorodnych kontaktów handlowych związanych z wykonywanymi przez nich zawodami. Jako np. rzemieślnicy nie mogli już aktywnie uczestniczyć w funkcjonowaniu lokalnych społeczności (np. gildii rzemieślniczych), ponieważ często były one powiązane z praktykowaniem kultu imperialnego. Powodowało to popadanie w kryzys ekonomiczny i mogło skutkować skrajnym ubóstwem¹⁸.

Innym przejawem ucisku jest bluźnierstwo (βλασφημία). Termin ten występuje 5 razy w Apokalipsie (2,9; 13,1.5.6; 17,3). Godne uwagi jest zwłaszcza jego skoncentrowanie w rozdziale 13., gdzie mamy opis działania Bestii. Czasownik βλασφημέω ma znaczenie „mówić krzywdząco, bluźnić, przeklinać, lżyć, spotwarzać, uragać”. W kilku przypadkach dopełnieniem tego czasownika są ludzie (np. 1 Kor 4,13; Tt 3,2). W większości jednak tekstów chodzi o bluźnienie przeciwko Bogu (np. Mt 12,31; Rz 2,24; 1 Tm 6,1). O. Hofius, analizując występowanie tego i pokrewnych terminów w Nowym Testamencie, zauważa, że w przypadku Ap 2,9

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. P.H. Harland, „Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life Among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John”, *JSNT* 77 (2000) 101.

¹⁸ Jak zauważa P.H. Harland, liczne stowarzyszenia i gildie rzemieślnicze przybierały za swoich patronów członków rodziny cesarza traktowanych jak bogów i angażowały się w organizowanie ku ich czci różnorodnych celebracji oraz składanie ofiar („Honouring the Emperor”, 113). Na temat celebracji związanych z kultem imperialnym pisze H.W. Pleket, „An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries”, *HTR* 58 (1965) 331-347.

obiektem, ku którym kieruje się bluźnierstwo, są wierzący. Tak więc w tym konkretnym przypadku należałoby mówić nie tyle o bluźnierstwie w sensie religijnym, ile o szyderstwie¹⁹. Czy można w takiej sytuacji dookreślić, kto szydzi i z jakiego powodu? Tekst Apokalipsy mówi o tych, którzy sami siebie nazywają Żydami, lecz nimi nie są; są synagogą Szatana (2,9). Bez wątplenia w wypowiedzi tej mamy nawiązanie do lokalnej sytuacji wspólnot chrześcijańskich, które bardzo często egzystowały w sytuacji konfliktu ze wspólnotami żydowskimi. O istnieniu takich konfliktów piszą już Dzieje Apostolskie (Dz 13,45.50; 14,2.5.19; 17,5.13). Mimo to w początkowych dziesięcioleciach swego istnienia chrześcijanie traktowani jako odłam w łonie judaizmu korzystali z tego przywileju, że religia Mojżeszowa była przez Rzymian uznawana za *religio licita* i z tego względu była tolerowana, zaś Żydzi nie byli zmuszani do oddawania boskiej czci cesarzowi (w zamian za to mieli składać ofiary za pomyślność cesarza jako władcy). Jednak poczynając od czasów Nerona, Rzymianie zaczęli coraz bardziej podejrzliwie traktować chrześcijan i jako wyznawcy całkiem nowej religii nie byli oni akceptowani. Możliwe, że w tych działaniach antychrześcijańskich Rzymianie byli wspierani przez Żydów, zmotywowanych do wrogości poprzez fakt, że wielu z nich przyjęło chrześcijaństwo (osłabiając przez to żydowskie wspólnoty). Ponadto Żydzi patrzyli na chrześcijan jako na tych, którzy łamali Prawo, oferując przez to inną (łatwiejszą od żydowskiej) drogę zbawienia. Także sama cześć oddawana Jezusowi była przez nich traktowana jako bluźnierstwo²⁰.

Z powyższych względów zrozumiałe było bluźnierstwo, które spotykało chrześcijan ze strony Żydów. Świadectwem owego bluźnierczego odnoszenia się Żydów do chrześcijan są już teksty Nowego Testamentu. Można tu wymienić np. Dz 13,45; 18,6. Z nieco późniejszych czasów (ok. 150 r.) pochodzi dokument zwany *Męczeństwo świętego Polikarpa, biskupa Smyrny*, który zawiera wzmiankę o aktywnym udziale Żydów w prześladowaniach męczenników: „Tłum zaraz zaczął z łaźni i warsztatów zbierać drewno i chrust, a najgorliwiej tym zajmowali się Żydzi, jak to jest w ich zwyczaju (13,1)²¹. Z tego powodu zostali oni w Ap 2,9 określani mianem „synagogi Szatana”. Jest to wyrażenie, którego nie spotykamy ani w tekstach biblijnych ani w pozabiblijnych. Być może pewną analogię możemy spotkać w tekstach z Qumran, gdzie jest mowa o „zgromadzeniu Beliala” (1QH 2,22). J.M. Ford przytacza opinię uczonych, którzy twierdzą, że takie określenie może odzwierciedlać fakt, iż w niektórych żydowskich synagogach w Azji Mniejszej rzeczywiście oddawano cześć Zeusowi. W takiej sytuacji ów synkretyczny kult sprawiałby, że wspólnota traci prawo do nazywania siebie prawdziwymi

¹⁹ Por. O. Hofius, „βλασφημία, βλασφημέω”, *EWNT* II, 528-529.

²⁰ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 240.

²¹ Cyt. za przekładem A. Świderkówny, w: *Pierwsi świadkowie*. Pisma Ojców Apostolskich (red. M. Starowieyski) (Kraków 1998) 166.

Żydami i staje się synagogą Szatana²². Wypowiedź ta może implikować, że rolę „prawdziwego Izraela” przejmują Kościół. Choć – jak zauważa G.K. Beale – jest pewna grupa badaczy, która jest sceptyczna wobec traktowania Kościoła jako „prawdziwego Izraela”, to jednak trzeba stwierdzić, że owa identyfikacja znajduje potwierdzenie w najbliższym kontekście (1,6.7.9.12; 2,17; 3,9.12; 5,9-10; 7,4-9.15-17; 11,1-4). Błuznierstwo dokonywane przez Żydów sprawia, że stają się oni współpracownikami Szatana. Wykonują oni dokładnie tę samą czynność co Bestia współpracująca ze Smokiem, pojawiająca się w 13. rozdziale (gdzie trzy razy użyty zostaje ten sam termin – w wersetach: 1., 5. i 6.)²³.

W Ap 2,10 pojawia się wzmianka o jeszcze innej formie ucisku: ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν. Jest tu zatem mowa o uwięzieniu. W tym miejscu trzeba zauważyć, że u Rzymian nie było czegoś takiego jak więzienie na podstawie wyroku sądowego. Co prawda są w Nowym Testamencie wzmianki o czasowym przetrzymywaniu w więzieniu (Dz 16,23-40; 2 Kor 11,23), jednak zasadniczo uwięzienie było pierwszym etapem do przeprowadzenia procesu sądowego i do skazania na śmierć w przypadku stwierdzenia winy (często był to środek przymusu wykorzystywany w celu skłonienia podejrzanego do przyznania się do winy). Uwięzienie nie wykluczało więc ewentualnego skazania na śmierć. W tym kontekście łatwo zrozumieć końcową zachętę pojawiającą się w omawianym wersecie: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου. Owo uwięzienie jest tutaj interpretowane „teologicznie” i traktowane jest jako jeszcze jeden z przejawów działalności Szatana. Nie jest to dziwne, jako że w Apokalipsie całe Imperium Rzymskie traktowane jest jako ucieleśnienie wszelkiej opozycji wobec Boga. Z tego względu – dla autora Apokalipsy – każde opresyjne działanie Imperium wynika w istocie z szatańskiej inspiracji²⁴.

W niektórych przypadkach ucisk mógł przybrać także formę krwawą, tzn. mógł wiązać się z pozbawieniem życia niektórych chrześcijan. W Ap 2,13 jest mowa o Antypasie, który został zabity w Pergamonie. Co prawda wielu egzegetów uważa, że nie mógł on paść ofiarą zorganizowanego prześladowania, zaś jego

²² Por. J.M. Ford, *Revelation*. Introduction, translation, and commentary (AncB 38; New Haven – London 2008) 392. To, że idzie tutaj o Żydów, nie ulega wątpliwości: „[...] synagogą szatana jest grupa, która oskarżyła Kościół przed rzymską władzą. Trudno byłoby podejrzewać o taki czyn chrześcijan żydujących. Natomiast o oskarżeniu chrześcijan przez Żydów wobec lokalnych władz rzymskich mówią Dz 17,6-8 oraz 18,12-17” (Popielewski, „Związek religii imperialnej”, 379).

²³ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 241; D. Dziadosz, „Krzywda i przebaczenie, czyli kontrast w obrazowaniu Żydów w Apokalipsie”, *ThTh* 5 (2004) 14-15. Szerzej na temat żydowskich wspólnot w Azji Mniejszej zob. P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTS.MS 69; Cambridge 1991). Na temat relacji chrześcijanie – synagoga zob. D.A. de Silva, „The Social Setting of the Revelation to John. Conflicts within, Fears without”, *WTJ* 54 (1992) 287-289 oraz A. Yarbro Collins, „Vilification and Self-definition in the Book of Revelation”, *HTR* 79 (1986) 310-314.

²⁴ Por. S.S. Smalley, *The Revelation to John*. A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse (Downers Grove, IL 2005) 66.

zabicie było prawdopodobnie skutkiem jakiejś oddolnej inicjatywy²⁵, to jednak nie zmienia to w niczym faktu, że Antypas jest męczennikiem, tzn. stracił życie ze względu na wiarę w Chrystusa. H.J. Klauck zauważa, że niewykluczone jest, iż Antypas padł ofiarą jakiegoś linczu ze strony pogańskich mieszkańców Pergamonu. Możliwe jednak także, że jego osądzenie i skazanie odbyło się w sposób podobny, jak podaje Pliniusz Młodszy, pisząc do Trajana: „[...] w stosunku do tych, których przyprawiono do mnie oskarżonych o to, jakoby byli chrześcijanami, stosowałem taki oto sposób postępowania: pytałem ich samych, czy są chrześcijanami; kiedy przyznali się, pytałem ich po raz drugi i po raz trzeci, grożąc karą śmierci. Trwających uparcie przy swoim kazałem odprowadzać [na śmierć]”²⁶. Niezależnie od tego, w jaki sposób umarł Antypas, nie ulega wątpliwości, że umiera jako świadek. Wskazuje na to wyraźnie przysługujący mu tytuł: ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου. A.A. Trites w swoim studium na temat świadectwa w Apokalipsie wskazuje, że Antypas jawi się tutaj jako wierny chrześcijański świadek, którego świadectwo kosztowało go życie. Tak więc rzeczownik ὁ μάρτυς akcentuje tutaj nie tyle ideę męczeństwa, ile ideę świadectwa. Właściwie pojmowane świadectwo bierze przecież pod uwagę także ewentualność oddania życia²⁷. Widać to dobrze w wezwaniu skierowanym do wspólnoty w Smyrnie: γίνου πιστός ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς (2,10). Przymiotnik πιστός należy tu tłumaczyć jako „wierny” (mniej prawdopodobny jest przekład: „wierzący”). Owa wierność powinna także zakładać gotowość oddania życia, stąd pojawia się tutaj wzmianka o śmierci (ἄχρι θανάτου). Tak więc męczeństwo jawi się tutaj jako jedna z ewentualności, na którą chrześcijanin winien być przygotowany²⁸. W dalszej części dzieła także pojawiają się aluzje do męczeńskiej śmierci chrześcijan. W Ap 6,9-11 jest mowa o duszach zabitych ze względu na Słowo Boże i świadectwo. Ich śmierć należy traktować w kategoriach ofiary złożonej Bogu w łączności z ofiarą Baranka. Ich ofiara została więc złożona Bogu na wzór ofiary Syna²⁹.

²⁵ Na ten temat zob.: de Silva, „The Social Setting of the Revelation to John”, 274-281; T. Slater, „On the Social Setting of the Revelation to John”, *NTS* 44 (1998) 245.

²⁶ Por. H.J. Klauck, „Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung”, *Bib* 73 (1992) 161. Tekst Pliniusza cyt. za: *Pierwsi świadkowie*, 361.

²⁷ Por. A.A. Trites, „Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse”, *NovT* 15 (1973) 78.

²⁸ Por. Smalley, *The Revelation to John*, 67. Smalley zauważa, że przekładu „wierzący” nie można całkowicie wykluczyć, a to dlatego, że we wspólnotach Janowych były problemy chrystologiczne. W związku z tym zachowanie prawowiernej nauki także mogło być prezentowane jako jedno z wymagań.

²⁹ Por. R. Lebiecziuk, „Szczególny udział męczenników w misterium niebieskiej liturgii Baranka w Apokalipsie św. Jana”, *Agnus et Sponsa*. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB (red. T.M. Dąbek – T. Jelonek) (Kraków 1993) 186-188. Autor dostrzega liczne związki między tekstem Ap 6,9-11 a kultem ofiarniczym. Są to: dialog modlitewny z Jezusem, motyw ołtarza, motyw przelanej krwi (w nawiązaniu do Krwi Baranka) oraz imiesłów „zabity”. Beale zauważa, że choć dość prawdopodobne jest, iż chodzi tutaj o chrześcijańskich męczenników w pełnym tego słowa znaczeniu, to – jego zdaniem – należy raczej opowiedzieć się za poglądem, że termin „zabity” należy

Wszystkie wyżej wymienione przejawy rzeczywistości określanej mianem ucisku świadczą, że prześladowanie było sytuacją bardzo często spotykaną w czasach, kiedy powstawała Apokalipsa. Prześladowanie to przybierało różne formy i miało różną intensywność. Należy jednak podkreślić, że „ucisk” nigdy nie stanowił dla chrześcijan Apokalipsy pretekstu do porzucenia wiary. Choć w księdze mamy wiele fragmentów, w których zaprezentowani zostali chrześcijanie idący na kompromis z pogańskim środowiskiem, to jednak zawsze działało się to wtedy, kiedy do głosu dopuszczano „zwodzicieli” (czasownik *πλανῶ* pojawia się w księdze 8 razy). To właśnie głosiciele fałszywej nauki, a nie prześladowcy, stanowili dla wspólnoty największe zagrożenie.

2.2. ZAGROŻENIA WEWNĘTRZNE

Oprócz prześladowań, będących zagrożeniami płynącymi z zewnątrz wspólnoty, listy do Kościołów ukazują też liczne zagrożenia wewnętrzne. Niektóre z nich mają swoje źródło w działalności konkretnych osób, inne wynikają z przyjętego stylu życia i objawiają się w konkretnych postawach. Można tutaj wymienić: wierność ortodoksji bez powiązania z autentycznym świadectwem względem otaczającego świata, dopuszczenie do głosu głosicieli fałszywych nauk, propagujących kompromis z pogańskim otoczeniem, oraz brak pokory, który skutkuje tym, że wiara nie przynosi owoców, czyli nie jest w stanie pozyskiwać nowych uczniów.

2.2.1. WIERNOŚĆ ORTODOKSJI BEZ POWIĄZANIA ZE ŚWIADECTWEM (2,2-4.6; 3,1B-2)

Do anioła Kościoła w Efezie Jezus zwraca się słowami:

οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακοὺς, καὶ ἐπειρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἶσιν καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς, καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες. ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες (2,2-4).

Z tej wypowiedzi wynika, że najpierw Jezus pochwała wspólnotę za jej troskę o czystość doktryny. Chodzi zapewne o to, że wspólnota odkryła, kim jest grupa określająca się mianem „apostołów”. Być może byli oni zaliczani do nieco szersze-

interpretować metaforycznie i oznacza on każdego, kto cierpiał (w jakikolwiek sposób) ze względu na Chrystusa (*The Book of Revelation*, 390). Z punktu widzenia naszego tematu nie ma to większego znaczenia. Niezależnie bowiem od tego, jak będziemy interpretować imiesłów „zabity”, świadczy on o prześladowaniu chrześcijan, a więc potwierdza to, że żyją oni w sytuacji ucisku.

go kręgu – innego niż Dwunastu³⁰. Charakterystykę owej grupy można odczytać z mniejszym bądź większym prawdopodobieństwem, kiedy bliżej dookreślimy, jakie niebezpieczeństwo sprowadza ona na wspólnotę. Będzie to możliwe, jeśli rozpatrzemy pewne terminy z Ap 2,2-4 w kontekście całej księgi. Najpierw warto zauważyć, że spójnik *καί* występujący po wyrażeniu *τὰ ἔργα σου* ma charakter wyjaśniający (*kai epexegeticus*). Początek drugiego wersetu można zatem przełożyć: „znam twoje czyny: trud (*τὸν κόπον*), twoją wytrwałość (*τὴν ὑπομονήν σου*) i to, że złych nie możesz znieść (*οὐ δύνη βαστάσαι κακούς*). Wymienione zostały tu trzy „czyny”, które Chrystus chwali. Pierwszy z tych czynów to trud. U Pawła oznacza on wysiłek związany z głoszeniem Ewangelii. W Apokalipsie jest inaczej: „trud” to zachowanie wierności wśród przeciwności. Widać to na przykładzie Ap 14,12-13, gdzie umierający są nazwani szczęśliwymi, ponieważ mogą odpocząć od swoich trudów (*ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν*). Także drugi z dzieł – „wytrwałość” – dookreślone jest we wspomnianym wyżej tekście Ap 14,12-13. Wytrwałość to inaczej strzeżenie przykazań Boga i wierność Jezusowi³¹. Z kolei wg Ap 13,10 „wytrwałość” wyraża się w oporze przed oddawaniem czci Bestii, nawet za cenę oddania życia. Wypowiedź ta nawiązuje bez wątpienia do sytuacji spowodowanej przez naciski zwolenników imperialnego kultu. Dalej Efezjanie są chwaleni za to, że nie mogą znieść, tzn. nie tolerują, złych (*οὐ δύνη βαστάσαι κακούς*). To inne określenie fałszywych apostołów, którzy potem jeszcze zostaną nazwani „kłamcami” (*ψευδεῖς*)³². Z drugiej strony wspólnota zniosła wiele

³⁰ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 228. Beale twierdzi, że ów szerszy krąg „apostołów” obejmował np. Jakuba Sprawiedliwego, Sylasa, Andronika, Junię (Dz 14,14; Rz 16,7; 1 Kor 15,7; 1 Tes 2,6).

³¹ Por. H. Giesen, „Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse”, tenże, *Studien zur Johannes-apokalypse* (SBAB 29; Stuttgart 2000) 124-127; T. Siemieniec, „Wiara jako zobowiązanie. Teologiczny sens czasownika *τηρεῖν* („strzec”) w Apokalipsie Janowej”, *Kieleckie Studia Teologiczne* 11 (2012) 212; „Wzmianka o przykazaniach (*αἱ ἐντολαί*) w zestawieniu z paralelnym, trzecim dookreśleniem mówiącym o świadectwie Jezusa, pokazuje, co oznacza posiadanie świadectwa Jezusa. Na tym polega istota chrześcijańskiej wiary. Autor, mówiąc o przykazaniach, nie konkretyzuje, czy chodzi tutaj o sam tylko Dekalog. Raczej, patrząc z chrześcijańskiej perspektywy, można tu widzieć komplementarne spojrzenie na wszystkie przykazania, zarówno na Dekalog, będący fundamentem Starego Testamentu, jak i na przykazanie miłości Boga i bliźniego. Wyrażenie *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* pojawia się w Mateuszowej wersji opisu spotkania Jezusa z bogatym młodzieńcem (Mt 19,17), gdzie odnosi się wprost do Dekalogu. To samo wyrażenie trzykrotnie pojawia się w Ewangelii Janowej (14,15.21; 15,10) i tam zawsze odnosi się do przykazania Jezusa (u Jana *ἐντολή*, w liczbie pojedynczej nigdy nie odnosi się do Prawa żydowskiego) i pięć razy w 1 Liście Jana (2,3.4; 3,22.24; 5,3), gdzie zawsze odnosi się do przykazań danych przez Boga”.

³² Jak zauważa Popielewski, w Apokalipsie pod pojęciem „kłamstwa” „kryje się praktyczna postawa odrzucenia Chrystusa przez paktowanie, szukanie kompromisów czy wręcz udział w bałwochwalstwie [...]. Przed chrześcijaninem każdego dnia otwiera się konieczność radykalnego wyboru. Absolutna wierność Chrystusowi da mu udział w dobrach przyszłego świata. Każdy pakt z bałwochwalstwem wyklucza z udziału w nowym świecie [...]. Jan ukazuje, iż każdy niewinny pakt z bałwochwalstwem – motywowany konformizmem bądź lękiem – jest opowiedzeniem się po stronie szatana, który ostatecznie jest inspiratorem całego systemu nienawiści i walki. Bałwochwalstwo

(ἐβάστασας) ze względu na imię Jezusa. Oznacza to, że w sytuacji wielorakich trudności pozostała wierna Jezusowi. Wobec niesprzyjających okoliczności wiernie wypełnia swoją misję. Prezentuje postawę odpowiedzialną, pełną zaangażowania w należnym zachowaniu czystości wiary. Powyższe odniesienia jednoznacznie pokazują, że owe dzieła, za które Chrystus chwali wspólnotę w Efezie, związane są z konfrontacją z propagatorami imperialnego kultu. Zatem można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że owi „falszywi apostołowie” w swoim nauczaniu proponowali kompromis chrześcijaństwa z kultem cesarskim³³.

Pochwała troski o ortodoksję jest kontynuowana w Ap 2,6: ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ κἀγὼ μισῶ. Możliwe (choć niekoniecznie oczywiste) jest utożsamienie tej grupy ze wspomnianymi we wcześniejszych wersetach „falszywymi apostołami”. Najprawdopodobniej owi nikolaici głosili, że dopuszczalny jest pewien kompromis między praktykowaniem chrześcijaństwa a udziałem w jakichś praktykach imperialnego kultu. Głoszenie takich poglądów miało prawdopodobnie swoją genezę w fakcie, że w mieście Efez funkcjonowało wiele rozmaitych ośrodków kulturalnych i trudno było funkcjonować w separacji od nich³⁴. Nikolaici uznawali za dopuszczalny udział chrześcijan w celebracjach związanych z kultem cesarskim, a owo przekonanie było dla nich tym łatwiejsze

zatem jest radykalnym kłamstwem, praktycznym zaprzeczeniem wierności, zdradą tajemnicy chrztu i opowiedzeniem się za szatanem. Dlatego wyklucza z udziału w życiu Boga i Baranka [...]. Nie chodzi w żadnym wypadku o postawę mówienia nieprawdy, o ideę. Sprawa dotyczy prawdy bądź kłamstwa – postaw, praktyki” (W. Popielewski, „Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy”, *„Bóg jest miłością”* (1 J 4,16). Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin [red. W. Chrostowski] [RSBib 25; Warszawa 2006] 352-353).

³³ Por. Giesen, „Das Römische Reich”, 2527; por. także: M. Karczewski, „Wytrwałość chrześcijan w liście do Kościoła w Efezie (Ap 2,1-6)”, *Przybliżyło się królestwo Boże*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2008) 198 oraz 202-203. M. Karczewski zauważa, że pełne zrozumienie pojęcia „wytrwałość” w Ap 2,2-3 możliwe jest, kiedy uwzględni się jeszcze inne teksty biblijne, takie jak: 1 Tes 1,3 oraz 1 Kor 13,7. Zwłaszcza co do tego drugiego tekstu konstatuje: „Prawdziwa wytrwałość chrześcijańska jest sprawdzianem zarówno miłości ku Bogu, jak i ku bliźnim, choćby błędzącym. Pytanie o wytrwałość jest pytaniem o stałość fundamentu, o kwestię podstawową, czyli, czy chcesz być dalej chrześcijaninem” (s. 203).

³⁴ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 233. Badacz tak charakteryzuje religijną sytuację miasta: „Ephesus was known as the «temple warden» (νεωκόρος) of the goddess Artemis, and thousands of priests and priestesses served in the temple precincts (cf. Acts 19:35). The city's prosperous economy was partly dependent on trade associated with that temple (Acts 19:23-41). The city had also been declared a «temple warden» of two temples dedicated to the imperial cult, which meant that this cult also played an essential part in the city's life. Therefore, the church's resistance to internal pressures to accommodate to aspects of this idolatrous society was very commendable”. Z kolei H. Giesen zauważa, że wielu Ojców Kościoła charakteryzowało nikolaistów jako sektę o charakterze gnostyckim („Ermütigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung”, *TThZ* 105 [1996] 68-69). M. Karrer z kolei uważa, że nikolaici to grupa, która pochodzi od wspomnianego w Dz 6,5 Nikolaosa, jedyne go prozelity spośród wymienionej tam grupy „Siedmiu” (*Die Johannesoffenbarung als Brief*. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort [FRLANT 140; Göttingen 1986] 196-197).

do zaakceptowania, że religia rzymska nie domagała się przyjmowania konkretnych prawd wiary, lecz jedynie udziału w obrzędach kultycznych. Można by tu widzieć zatem grupę wyznającą podobne zasady co wspomniani w 1 Kor 8,10 „oświeceni wiedzą”. Dopuszczali oni udział chrześcijan w spożywaniu mięsa pochodzącego z ofiar, tłumacząc to faktem, że bogowie, którym owo mięso było poświęcone, w rzeczywistości nie istnieją, więc nie ma w ogóle problemu bałwochwalstwa³⁵.

Efezjanie nie pozwolili zwieść się nikolaitom i za to są chwaleni przez Chrystusa. Owa pochwała dotyczy nie tyle jakiegoś aktywnego wystąpienia przeciwko heretyckiej grupie, ile raczej samego faktu „niewrażliwości” na ich naukę. Jednak obok tej pochwały Chrystus ma bardzo poważny zarzut przeciwko wspólnocie: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες (2,4). Kluczem do zrozumienia tej wypowiedzi jest odkrycie znaczenia wyrażenia „pierwsza miłość”. Mało prawdopodobne, aby chodziło tutaj tylko i wyłącznie o miłość względem Boga (w nawiązaniu do Jr 2,2 czy Oz 2,13-14). Tak samo wątpliwe jest, by ową „pierwszą miłość” interpretować jedynie jako miłość braterską we wspólnocie. Pewną przesłanką pozwalającą dookreślić ową „pierwszą miłość” są kolejne wersety, ukazujące sposób, w jaki może dokonać się nawrócenie. Jest to podjęcie „pierwszych czynów” (τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσου – 2,5). O jakie czyny może chodzić? W Apokalipsie wymienionych zostało ich wiele, są to: trud i wytrwałość (2,2), miłość, wierność, posługa i wytrwałość (2,19). Jest też mowa o czynach, za które wiernych spotka nagroda (22,12). Ponadto wszystkie listy do Kościołów zaczynają się od frazy: οἶδα τὰ ἔργα σου, po której następuje wyszczególnienie pozytywów i negatywów każdej ze wspólnot. Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się, że można mianem owych czynów określić wszystko, co składa się na świadectwo składane przez chrześcijan wobec świata. Dobre czyny są „składnikami” dobrego świadectwa, złe zaś są „składnikami” antyświadectwa. W tym kontekście można przytoczyć tekst Mt 24,12-14: „Ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony. A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec”³⁶.

Porzucenie pierwszej miłości znaczy zatem odstąpienie od podstawowego zadania, jakie otrzymali do wykonania chrześcijanie, a mianowicie od dawania świadectwa. Stało się to przez zaniedbanie tego wszystkiego, co nosi w Apokalipsie nazwę „czynów”, a więc przez brak trudu, wytrwałości, miłości braterskiej, wierności, posługi itd. Ponieważ całe życie chrześcijanina jest świadectwem, więc odejście od tej praktyki skutkuje zanikiem tego świadectwa.

³⁵ Por. Giesen, „Ermütigung”, 69-70.

³⁶ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 230-231.

2.2.2. WIARA FASADOWA NIEZDOLNA DO DAWANIA ŚWIADECTWA (3,1b)

W liście do wspólnoty w Sardes Chrystus zwraca się z oskarżeniem: οἰδᾶ σου τὰ ἔργα ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ (3,1b). Oskarżenie to zbudowane zostało na zasadzie kontrastu „żyjący” – „martwy”. Nietrudno jest wyjaśnić ten werset. Wspólnota jawi się na zewnątrz jako żywotna, czyli realizująca swoje powołanie. Zapewne chodzi o podejmowanie różnorodnej aktywności. Przesyłania ona jednak stan duchowej śmierci wspólnoty (por. w. 4-5). Co spowodowało tę śmierć? Biorąc pod uwagę werset 4., gdzie jest mowa o niewielkiej grupie, która nie splamiła swoich szat, można przypuszczać, że większość uczyniła coś przeciwnego. Szaty są tutaj metaforą indywidualnej duchowej i moralnej kondycji. Kiedy uwzględnimy Ap 7,14, możemy powiedzieć, że jest to stan łaski, stan wierności Chrystusowi. Uczni mówią tutaj o trzech możliwych odniesieniach: męczeństwie, chrzcie, świętości i czystości. Wydaje się, że wszystkie trzy odniesienia trzeba traktować łącznie. A więc biała szata symbolizuje tu stan łaski, który staje się udziałem chrześcijanina przez chrzest będący zanurzeniem w śmierci Chrystusa (stąd motyw szat wybielonych we krwi Baranka – w 7,14). Stan ten winien być nieustannie potwierdzany konkretnymi czynami, które są wyrazem wierności wobec Boga i Baranka. W sposób szczególny potwierdzeniem tej wierności jest męczeństwo³⁷.

Pełne zrozumienie zawartej w Ap 3,1b wypowiedzi Jezusa będzie możliwe, kiedy uwzględnimy jeszcze znaczenie wspomnianej antytezy „żyjący – martwy”. Oba wyrażenia należą bowiem do ważnych terminów Apokalipsy. Czasownik ζᾶω pojawia się kilka razy w Apokalipsie (1,18; 2,8; 3,1; 4,9.10; 7,2; 10,6; 13,14; 15,7; 19,20; 20,4-5). Odnosi się on do Chrystusa, do Boga i do ludzi. To trzecie zastosowanie wydaje się szczególnie ważne w kontekście omawianej tematyki. W 20,4-5 jest mowa o umarłych, którzy ożyli (ἐζήσαν). Owo „ożywienie” nosi nazwę „pierwszego zmartwychwstania”. Jak należy je rozumieć? Bez wątpienia chodzi o udział w życiu Bożym, o pełnię życia, którą człowiek otrzymuje dzięki dziełu zbawczemu Jezusa Chrystusa. Podkreślone to zostało przez fakt, że czasownik ζᾶω odnosi się w Apokalipsie do Boga i do Chrystusa (autor unika czasownika ἀνίστημι). Bóg jest żyjący na wieki wieków (4,9.10; 10,6; 15,7), podobnie Chrystus (1,18). Ożywienie chrześcijan wypływa zatem ze zmartwychwstania Chrystusa. Św. Augustyn wiąże to ożywienie z sakramentem chrztu (*De Civitate Dei* 20,3). Chrzest to zmartwychwstanie razem z Chrystusem ze śmierci duchowej. Etap życia ziemskiego pogrążonego w grzechu to stan śmierci, stąd ci, którzy w tym stanie trwają, nazywani są umarłymi (νεκροί). Przyjmując życie łaski, rodzą się do nowego życia (ἐζήσαν)³⁸.

³⁷ Por. D.E. Aune, *Revelation 6–16* (WBC 52b; Nashville, TN 1998) 474; tenże, *Revelation 1–5*, 222.

³⁸ Por. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana* (SBP 6; Częstochowa 2008) 114-115.

Wspólnota w Sardes ma imię, które oznacza, że żyje. W tradycji biblijnej imię to coś więcej niż tylko wyróżnik osoby. Imię oddaje to, kim dana osoba jest. W tym kontekście imię anioła Kościoła w Sardes sugeruje, że wspólnota ta uczestniczy w życiu danym dzięki Chrystusowi. W rzeczywistości jest inaczej. Wspólnota jest martwa. O jaką martwość tutaj chodzi? Skoro termin „życie” rozumiany jest na płaszczyźnie duchowej, tak samo należy rozumieć termin „umarły”³⁹. Wspólnota jest martwa duchowo. Dokonało się to poprzez zwrócenie się ku bałwochwalstwu.

Pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia kwestia, w jaki sposób objawia się martwość wspólnoty. Pomocą tutaj może służyć tekst Ap 20,12, gdzie zostało powiedziane, że wyrok skazujący został wydany na podstawie czynów (κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν). Czyny są takim świadectwem, które pokazuje duchową kondycję wspólnoty. Ponieważ wspomniane w Ap 2,5 „pierwsze czyny” wskazywały na wszystko, co składa się na chrześcijańskie świadectwo, można przypuszczać, że tutaj jest to wszystko, co składa się na chrześcijańskie antyświadectwo.

2.2.3. BRAK ORTODOKSJI WE WSPÓLNOCIE (2,14-15; 2,20-21) – FAŁSZYWA NAUKA JAKO USPRAWIEDLIWIENIE KOMPROMISU Z POGAŃSKIM ŚRODOWISKIEM

Okazuje się, że nie wszystkie wspólnoty trwają w ortodoksji. W dwóch listach znalazło się oskarżenie Chrystusa o uleganie fałszywej nauce. Wspólnota w Pergamonie została upomniana w następujących słowach:

ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλακ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθουτα καὶ πορνεῦσαι. οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαΐτων ὁμοίως.

Głosiciele fałszywej nauki zostali tutaj określani dwojako. Najpierw jako ci, którzy głoszą naukę Balaama, a następnie jako nikolaici. Można zatem przypuszczać, że mamy tu do czynienia z tą samą grupą, której skuteczny opór stawiała wspólnota w Efezie. Zwrot „nauka Balaama” (διδασχὴ Βαλαάμ) przypomina o pogańskim wieszczu o tym imieniu, który błogosławił Izraelitów w czasie ich wędrówki do Ziemi Obiecanej, a czynił to wbrew temu, co mu zostało zlecone przez króla Moabu – Balaka (Lb 22–24). Relacja Księgi Liczb przedstawia Balaama w kluczu pozytywnym, jednakże inne teksty biblijne ukazują tę postać nieco inaczej, i te właśnie wypowiedzi rzucają światło na tekst Apokalipsy. Otóż

³⁹ Potwierdzają to inne teksty Apokalipsy, w których pojawia się ten termin. Np. w 11,18 jest mowa, że nadszedł czas τῶν νεκρῶν κριθῆναι, co jest zestawione w kontraście względem δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου. Jeżeli uświadomimy sobie, że czasownik κρίνω w Apokalipsie wyraża karzący charakter sądu (czyli powinno się go tłumaczyć „skazać”), to zarysuje się podział na dwie grupy: wierni otrzymają zapłatę, zaś niewierni (= martwi) zostaną skazani.

w Lb 31,16 Mojżesz mówi o kobietach, które „za radą Balaama spowodowały, że Izraelici ze względu na Peora dopuścili się niewierności wobec Pana”. Ta wypowiedź została zestawiona z inną – z Lb 24,14 – i w ten sposób powstała sugestia, że to Balaam podpowiedział Balakowi, aby skłonić Izraelitów do grzechu przeciw Bogu. Tradycje pozabiblijne przedstawiają ten epizod znacznie szerzej. Na przykład Józef Flawiusz ukazuje to, wkładając w usta Balaama następującą radę skierowaną do Balaka: „wybierzcie spośród swych córek najurodzawsze i dzięki swej piękności najbardziej sposobne do tego, by przewyciężyć cnotę tych, którzy je ujrzą, i zręcznymi zabiegami uwydatnijcie ich uroki; potem poślijcie je w pobliże hebrajskiego obozu, przykazując im, by były przychylnie młodym Hebrajczykom, którzy będą zabiegać o ich względy. Kiedy zaś dziewczęta spostrzegą, że młodzieńcami zawładnęła namiętność, niech odejdą od nich i niech będą głuche na ich prośby, póki kochankowie nie zgodzą się na porzucenie praw ojczystych i Boga, który je ustanowił, i póki nie zaczną oddawać czci bogom Madianitów i Moabitów (*Antiquitates Judaicae* VI, 126-134⁴⁰). Natomiast Targum Pseudo-Jonatana do Lb 24,14 tak interpretuje radę Balaama: „Idź, otwórz gospody i umieść w nich prostytutki, które będą sprzedawać jedzenie i picie poniżej ich ceny, a potem sprowadź cały lud, aby jedli i pili. Kiedy się upiją, będą z nimi współżyć i odrzucą swego Boga i wpadną w twoje ręce w krótkim czasie, a wielu z nich upadnie”⁴¹.

Ap 2,14 ów grzech zwolenników Balaama ukazuje za pomocą dwóch określeń. Najpierw mówi o spożywaniu ofiar składanych bożkom, a następnie o rozpucie. Podobne zestawienie pojawia się także w 2,20⁴². W tekstach judaizmu idolatria (na co wskazuje spożywanie mięsa ofiarowanego bożkom) oraz nierząd są często powiązane (por. Wj 32,15-16; Mdr 14,12-31; *TestRub* 4,6; *TestBen* 10,10). Z tego powodu idolatria metaforycznie była określana jako nierząd (por. Jr 3,2; 13,27; Ez 16,15-58; 23,1-49; 43,7; Oz 5,4; 6,10). Ta metaforyka została przejęta przez chrześcijaństwo i obecna jest także w Apokalipsie⁴³.

Druga ze wspólnot, w Tiatyrze, spotyka się z oskarżeniem, które brzmi bardzo podobnie do tego z listu do Pergamonu:

ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἑμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθουτα. καὶ ἔδωκε αὐτῇ χρόνον ἕνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοήσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς (2,20-21).

⁴⁰ Cyt. za Z. Kubiak, *Józef Flawiusz, Dawne dzieje Izraela* (red. E. Dąbrowski) (Poznań – Warszawa – Lublin 1979) 233.

⁴¹ Cyt. za przekładem A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej* (RSBib 42; Warszawa 2011) 350.

⁴² W *Dziejach Apostolskich*, w postanowieniu Soboru Jerozolimskiego jest zalecenie, aby chrześcijanie pochodzenia pogańskiego powstrzymali się m.in. od pokarmów ofiarowanych bożkom i od nierządu.

⁴³ Por. Aune, *Revelation 1-5*, 187-188.

Zawarta tu jest nieco inna metaforyka, jednakże przejawy grzesznej postawy są podobne jak w Pergamonie. Autor Apokalipsy zaczerpnął motyw tej postaci z 1 Krl 18–21, gdzie imię to nosiła żona króla izraelskiego Achaba. Znana była z powodu dużego zaangażowania w propagowanie kultów kananejskich (1 Krl 16,31). 2 Krl 9,22 oskarża ją o czyny nierządne i czary, jednakże wydaje się, że chodzi tutaj o metaforyczne przedstawienie propagowania kultów obcych bóstw⁴⁴.

Jakie grzechy popełnia Jezabel? Tekst Ap 2,20-21 wymienia na pierwszym miejscu pretendowanie do nazywania siebie prorokinią. Jest to jednakże fałszywa prorokini, której głównym zadaniem jest zwodzenie tych, którzy przyjmują orędzie (διδάσκει καὶ πλαυᾷ). Możliwe, że wymienienie tej właśnie czynności na pierwszym miejscu ma na celu podkreślenie, że owa wywrotowa działalność trwa już długi czas, znacznie dłuższy niż w Pergamonie. Zwodzenie sług Chrystusa sprawia, że Jezabel wpisuje się w działalność sił wrogich Bogu: tymi, którzy zwodzą, są bowiem także Smok-Szatan (Ap 12,9; 20,3.10), druga Bestia (13,14) i Wielka Nierządnicza (18,23). Działalność Jezabel skutkuje tym, że wierni („słudzy”) zaczynają popełniać inne grzechy. Tekst wymienia: „nierząd” i „spożywanie z ofiar składanych bożkom”. Obrazy te pojawiły się już wcześniej, w liście do wspólnoty w Pergamonie. Można zatem przypuszczać, że nauka Jezabel nie różni się zbyt od nauki „zwolenników Balaama” i nikolaitów⁴⁵. Skutek nauczycielskiej działalności tych heretyckich grup jest bowiem ten sam. Jest nim utożsamienie się z bałwochwalczym systemem opartym na imperialnym kulcie. Potwierdzenie tego znajduje się w dalszej części Apokalipsy, gdzie Wielka Nierządnicza uosabiająca Rzym nakłania do tych samych grzechów („nierząd” – 17,2; 18,3.9).

Tak więc obie metafory: „uprawianie nierządu” oraz „spożywanie ofiar składanych bożkom” wskazują na postawę odejścia od prawdziwej wiary. Nie chodzi tu jednak o odejście na płaszczyźnie etycznej, tzn. o popełnianie konkretnych grzechów sprzeciwiających się wierze, lecz o zmianę postawy życiowej – decyzję, która skutkuje potem utratą zbawienia (2,22-23)⁴⁶.

Kwestią otwartą pozostaje to, kim była owa Jezabel. Badacze proponują różne rozwiązania owego problemu, jednakże trudno przyjąć jedną interpretację wykluczającą pozostałe⁴⁷.

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe spostrzeżenia, należy zauważyć, że podstawowym wewnętrznym niebezpieczeństwem dla wspólnot chrześcijańskich

⁴⁴ Aune, *Revelation 1–5*, 203.

⁴⁵ M. Karrer w swoim studium zauważa, że o ile w przypadku nikolaitów i zwolenników nauki Balaama tekst Apokalipsy pozwala na utożsamienie obu tych grup, o tyle w przypadku kobiety Jezabel jest inaczej (*Die Offenbarung als Brief*, 195).

⁴⁶ Por. Giesen, „Ermütigung”, 70-72. Giesen zauważa, że niewykluczone jest także dosłowne rozumienie „spożywania mięsa kultycznego”, jak również „nierządu”. Udział w pogańskich kultach zakładał spożywanie ofiarnego mięsa. Niewykluczone również były przypadki sakralnego nierządu. Na temat zwrotu φαγεῖν εἰδωλόθυσια zob. Aune, *Revelation 1–5*, 191-194.

⁴⁷ Szerzej zob.: R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT; Grand Rapids, MI 3¹⁹⁹⁸) 86-87.

ukazanych w Ap 2–3 były nie tylko tendencje propagujące kompromis z pogańskim środowiskiem. Ów kompromis polegał na próbie pogodzenia chrześcijaństwa z pogańskim systemem, którego fundamentem był imperialny kult. Możliwe, że chodziło także o zezwolenie na konkretne grzeszne postawy, takie jak udział w pogańskich ucztach oraz w kultycznym nierządzie. Tak czy inaczej owe praktyki również związane były ze wspomnianym wyżej kultem cesarskim. Zasadniczą winą wspólnoty jest dopuszczenie do głosu takich tendencji.

2.2.4. WIARA BEZOWOCNA JAKO SKUTEK BRAKU POKORY (3,15)

Anioł Kościoła w Laodycei usłyszał z ust Chrystusa słowa: „ani zimny, ani gorący nie jesteś”. Opis ten nawiązuje do lokalnych uwarunkowań tego miasta. Gorące wody z Hierapolis miały charakter leczniczy, z kolei zimna woda z Kolosów była zdarna do picia (można nawet powiedzieć, że orzeźwiająca). Istnieją natomiast świadectwa, że Laodycea miała dostęp do letniej wody, która powodowała mdłości i choć miasto odgrywało znaczącą rolę (z powodu przede wszystkim dużych możliwości handlowych), to jednak znane były jego problemy z wodą. W takim kontekście zrozumiałe jest, dlaczego reakcja Chrystusa na postawę wspólnoty jest następująca: „chcę cię wymiotować z moich ust”⁴⁸.

Co jednak oznacza ta metafora? Najbardziej popularna odpowiedź brzmi: Chrystus chce, aby wspólnota była albo „za”, albo „przeciw”⁴⁹. Czy zatem należałoby przypuszczać, że Jezus wzywa do jasno określonej postawy? Albo za Nim, albo przeciw Niemu? Biorąc pod uwagę tekst 2 P 2,21, trzeba jednak zauważyć, że osobliwym zjawiskiem byłaby sytuacja, że Jezus wzywa kogoś do opowiedzenia się przeciw Niemu⁵⁰. Można jednak zaproponować inne rozwiązanie, na które już dawno zwrócili uwagę M.J.S. Rudwick i E.M.B. Green⁵¹. Otóż obaj uczeni wyszli od opisu lokalnych uwarunkowań miasta Laodycei oraz od przeanalizowania świadectw na temat stosowania w tamtych okolicznościach wody gorącej i zimnej. Woda gorąca miała zastosowanie w medycynie (w pobliskim Hierapolis przy gorących źródłach rozwinęło się centrum lecznicze), zaś woda zimna dawała ochłodę w sytuacji tamtejszych upałów. Jeśli uwzględnimy, że mamy tu do czynienia z metaforą przedstawiającą sytuację religijną, to możemy powiedzieć, że

⁴⁸ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 303.

⁴⁹ Ciekawy jest fakt, że w literaturze mądrościowej metafora „ciepła” i „zimna” odnosiła się do umiejętności samoopanowania człowieka. Człowiek „gorący” to człowiek, który nie potrafił nad sobą zapanować (por. Prz 15,18), zaś człowiek zimny jest opanowany (por. Prz 17,27). W języku hebrajskim istniał zwrot *iš hēmāh*, który dosłownie tłumaczy się „człowiek gorąca”, i oznacza człowieka porywczego (por. Prz 15,18). Por. Aune, *Revelation 1–5*, 257.

⁵⁰ Trench, *Commentary on the Epistles*, 260.

⁵¹ M.J.S. Rudwick – E.M.B. Green, „The Laodicean Lukewarmness”, *ExpT* 69 (1957-58) 176-178.

wspólnota w Laodycei jest po prostu bezużyteczna. Nie jest ona ani gorąca (czyni niezdolna do pełnienia roli uzdrawiającej), ani zimna (niezdolna dać ochłody)⁵².

Zdaniem G.K. Beale'a idzie tutaj o niezdolność wspólnoty do dawania świadectwa⁵³. Nie jest ona w stanie pozyskać nowych uczniów. Jako uzasadnienie tej interpretacji przytacza on dwa fakty: po pierwsze, kwestia świadectwa jest podstawową, z której rozliczane są wspólnoty i byłoby dziwne, gdyby w przypadku Laodycei było inaczej; po drugie, Chrystus przedstawia siebie w liście do tej wspólnoty jako „Świadek wierny i prawdomówny”, a ponieważ w przypadku innych listów autoprezentacja Chrystusa nawiązuje zawsze do sytuacji we wspólnocie, można zakładać, że tak samo jest w analizowanym przypadku⁵⁴. Zatem brak czytelnego świadectwa ze strony wspólnoty w Laodycei sprawia, że ci, którzy są jeszcze poza nią, nie są prowadzeni do wiary, czyli nie są uzdrowieni ani nie otrzymują ochłody (por. Ap 7,16; 22,2). Wspólnota w Laodycei nie jawi się jeszcze jako „reprezentująca nowe stworzenie” (por. Ap 3,14). Stąd tak zdecydowana reakcja ze strony Chrystusa: „chcę cię wymiotować”.

Sytuację pogarsza fakt, że wspólnota nie dostrzega swojej kondycji (ὄγκ οἰδᾶς). Chrystus upomina ją: „Ty bowiem mówisz: «Jestem bogaty» i «wzbogaciłem się», i «niczego mi nie potrzeba», a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi”. Kondycję wspólnoty dookreśla obraz bogactwa. Wspólnota jest przekonana, że materialny dobrobyt czyni ją zdolną do dawania świadectwa, tzn. warunkuje jej duchową kondycję. W Apokalipsie motyw bogactwa może występować zarówno w kontekście pozytywnym (np. 2,9), jak i negatywnym⁵⁵. W tym drugim kontekście bogactwo ukazane jest jako konsekwencja wejścia w relację z wrogim Bogu światem (por. 6,15; 13,16; 18,3.15.19). Takie spojrzenie na bogactwo pojawiało się już w księgach prorockich Starego Testamentu. Na przykład Oz 12,9 ukazuje Efraima, który mówi: „Stałem się bogaty i zgromadziłem dla siebie majątek” i zaraz potem dodaje komentarz: „lecz z jego pracy nic nie pozostanie z powodu grzechów przezeń popełnionych”. Nieco wcześniej (12,8) prorok wyjaśnił, że ów dobrobyt jest skutkiem oszustw polegających na fałszowaniu wagi. Jeśli natomiast uwzględnimy kontekst całej Księgi Ozeasza, to zauważymy, że Izrael traktował swoje bogactwo jako dobrodziejstwo ze strony bóstw pogańskich (Oz 2,5.8, a zwłaszcza cały rozdział 11.

⁵² Por. M.J.S. Rudwick, „The Lukewarmness of Laodicea (Rev. 3,16)”, *TynB* 3 (1957) 2-3.

⁵³ Jeden ze starożytnych komentatorów Apokalipsy – Tykoniusz – tak komentuje werset 3,15: „Poznałem twoje uczynki. Nie jesteś zimny ani gorący. To oznacza nieprzydatny. Obyś był zimny albo gorący. To oznacza: w jakikolwiek sposób bardziej użyteczny” (cyt. za przekładem M. Niewiadomskiej w: *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy*, 200).

⁵⁴ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 303.

⁵⁵ Karrer zauważa ponadto że „bogactwo” można interpretować przenośnie jako posiadanie pełni dóbr zbawczych. Odwołuje się tutaj do Ap 2,9, gdzie uboga wspólnota w Smyrnie nazwana jest paradoksalnie bogatą „In Laodizea wird also behauptet, reich zu sein nicht nur an irdischen Gütern, sondern vor allem am Gut des Heils in all seiner Fülle” (*Die Johannesoffenbarung als Brief*, 207-208).

i 13.), co nie przeszkadzało mu podkreślać także niczym nieskażonych więzi z JHWH⁵⁶. Analogiczna sytuacja pojawiła się w Laodycei. Miasto dzięki swemu korzystnemu położeniu geograficznemu, przy najważniejszej z dróg prowadzących ze Wschodu do Efezu, stało się wielkim ośrodkiem handlowym i strategicznym miastem ówczesnego świata. Swoje bogactwo zawdzięczało ono trzem obszarom działalności: bankowości, przemysłowi tekstylnemu oraz działalności medycznej. Każdy z tych obszarów wiązał się nierozłącznie ze sferą religijną. Organizacje handlowe – gildie, zrzeszające np. rzemieślników – brały za swoich patronów różne bóstwa pogańskie, jak również ubóstwionych członków rodziny cesarskiej. Miało to swój wyraz w organizowaniu różnego rodzaju celebracji, składaniu ofiar i praktykowaniu różnych innych rytuałów (np. uczty z wykorzystaniem mięsa z ofiar). Widać zatem, że bogactwo Laodycei ściśle wiązało się z problemem niewierności wobec Boga, co zresztą nie ominęło także chrześcijan zamieszkujących to miasto⁵⁷.

W takiej sytuacji ocena ze strony Chrystusa musi być jednoznaczna: „nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi”. Kondycja wspólnoty jest zatem dokładnie odwrotna od tej, którą sobie ona wyobraża: wspólnota potrzebuje wszystkiego. W wypowiedzi tej najpierw zwraca uwagę emfaticzny zaimek „ty” (gr. σὺ), który powiązany został z pięcioma określeniami. Pierwszy z nich – ταλαίπωρος – oznacza człowieka żalosego⁵⁸, kolejny – ἐλεεινός – człowieka godnego politowania⁵⁹. Trzy kolejne przymiotniki ukazują kondycję wspólnoty w sposób metaforyczny: πτωχός („biedny”) καὶ τυφλός („ślepy”), καὶ γυμνός („nagi”). Ponieważ wszystkie pięć przymiotników poprzedzonych jest jednym tylko rodzajnikiem, oznacza to, że wszystkie aspekty tego nędznego stanu skoncentrowały się w tej jednej wspólnotie. Ślepotą oznacza niezdolność wspólnoty do uświadomienia sobie jej prawdziwej kondycji duchowej. Z kolei odwołanie się do ubóstwa stanowi kontrast do przekonania Laodyceńczyków o własnym bogactwie⁶⁰.

Chrystus nie poprzestaje jednak na wskazaniu stanu, w jakim znajduje się wspólnota. Daje jej szansę nawrócenia, co będzie widoczne w kolejnych wersektach (3,18-19). Ta zapowiedź staje się dla wspólnoty źródłem nadziei, że jej stan

⁵⁶ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 304.

⁵⁷ Szerzej na ten temat zob.: Harland, „Honouring the Emperor”, 99-121; W. Barclay, *Objawienie św. Jana* (Warszawa 1981) I, 173-176; Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, 207-209.

⁵⁸ W Nowym Testamencie pojawia się on jedynie w wypowiedzi Pawła w Rz 7,24, gdzie Paweł opisuje wewnętrzną walkę, jaka toczy się w nim między wewnętrznym człowiekiem ukształtowanym według prawa Bożego a człowiekiem cielesnym. Konkluzją wywodu Pawła jej wyznanie: „Nieszczęsny ja człowiek! (Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος) Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci?”. W Starym Testamencie warto wspomnieć teksty Mdr 3,11 oraz 13,10, gdzie owym żalosem jest człowiek pokładający ufność w złocie i srebrze, gardzący mądrością. Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Bologna 2001) 151.

⁵⁹ W 1 Kor 15,19 „godzien politowania” jest człowiek skoncentrowany tylko na życiu ziemskim.

⁶⁰ Por. Smalley, *The Revelation to John*, 99; Aune, *Revelation 1-5*, 259; Vanni, *L'Apocalisse*, 151.

może ulec poprawie i na nowo będzie wspólnotą „użyteczną”, tzn. zdolną do dawania świadectwa.

3. SPOSOBY PRZEZWYCIĘŻANIA ZAGROŻEŃ WIARY

Analiza sytuacji Kościołów dokonana w Ap 2–3 prowadzi do podania sposobów wyjścia z kryzysu. Wiara, która jest zagrożona przez czynniki zewnętrzne i wewnętrzne, może zostać ocalona pod warunkiem zastosowania tych zaleceń. Idzie tu zatem o nawrócenie wspólnot. Nawrócenie to w przypadku poszczególnych Kościołów przybiera postać konkretnych zachowań i postaw. Nawrócenie dokona się, jeśli owe postawy zostaną przyjęte przez wspólnoty.

3.1. NAWRÓCENIE JAKO FUNDAMENT PRZEZWYCIĘŻANIA ZAGROŻEŃ WIARY – μετάνοια W APOKALIPSIE

Przedstawiona przez Jezusa swoista „diagnoza” sytuacji we wspólnotach domaga się reakcji ze strony samych wspólnot. Owa reakcja może być tylko jedna i można ją określić jednym terminem: nawrócenie. W listach do Kościołów sześć razy pojawia się czasownik „nawrócić się” (μετανοέω). Na siedem wspólnot, do których zostały skierowane listy, jedynie dwie – w Tiatyrze i Sardes – nie są wzywane do nawrócenia. Obie zresztą są pozytywnie oceniane przez Chrystusa. Pozostałe pięć musi przedsięwziąć odpowiednie kroki, które są konieczne do odnowy ich wiary.

Podstawowym znaczeniem czasownika μετανοέω jest: „zastanowić się, zmienić myślenie, odwrócić myśl od czegoś, odczuwać skruchę, żałować, pokutować”. W nauczaniu Jezusa owo nawrócenie to imperatyw, który powinien być podjęty przez tego, kto usłyszy Ewangelię o królestwie Bożym (Mk 1,15; Mt 4,17). Μετάνοια zatem to droga zbawienia wskazana przez Jezusa. W świetle tekstu Mk 1,15 „nawrócić się” znaczy uwierzyć w Ewangelię. Jest to zatem odpowiedź człowieka na Boże objawienie, które domaga się ostatecznej i bezwarunkowej decyzji ze strony człowieka, zdecydowanego odwrócić się od zła i zwrócić się ku Bogu (Mt 18,3). Owo nawrócenie obejmuje całego człowieka, z jego myślami, słowami i czynami⁶¹.

O ile w nauczaniu Jezusa μετάνοια to przyjęcie orędzia o królestwie Bożym przez tych, którzy słyszą je po raz pierwszy, o tyle apokaliptyczne μετανόησον

⁶¹ Por. J. Behm – E. Würthwein, „Μετανοέω κτλ.”, TDNT IV, 1001.

oznacza powrót do stanu wcześniejszego, a więc do pierwotnej wiary naznaczonej gorliwością. Autor Apokalipsy stosuje tutaj konstrukcję złożoną z czasownika μετανοεῖν połączonego z przyimkiem ἐκ. Wskazuje w ten sposób, co należy porzucić, aby nawrócenie stało się faktem. I tak w 2,21 mówi o Jezabel, że ma się nawrócić, rezygnując z rozpusty, lecz nie chce tego uczynić (οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς). Z kolei jej zwolennicy powinni się nawrócić od „jej czynów”, czyli od dzieł, które w istocie były naśladowaniem jej (ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς)⁶². Motyw nawrócenia powraca jeszcze w głównej części dzieła. W 9,20 jest mowa o pozostałych ludziach (οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων), którzy nie nawrócili się od czynów swoich rąk (οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν), po czym zostało dopowiedziane, o jakie to czyny chodzi: czczenie demonów i bożków. Ap 9,21 dodaje jeszcze inne grzeszne czyny: zabójstwa, czary, nierząd, kradzież⁶³. Dokładnie takie samo znaczenie ma ponowna wzmianka zawarta w 16,9.11 o tym, że ludzie się nie nawrócili. Pojawia się tam zwrot δοῦναι αὐτῷ δόξαν, który dookreśla, na czym polega nawrócenie, a mianowicie na powrocie do oddawania chwały Bogu.

Warty podkreślenia jest radykalny charakter owego nawrócenia, co widać zwłaszcza wtedy, gdy zestawimy Ap 2,22 z werselem wcześniejszym. Owa radykalność staje się zrozumiała wtedy, kiedy uświadomimy sobie, że chrześcijanie poprzez swoje grzechy podają w wątpliwość fundamentalną kwestię przynależności do sfery królestwa Bożego, ponieważ w ten sposób pokazują, że nie są w stanie odciąć się od swojej przeszłości i bezbożnego świata (por. 18,4n.)⁶⁴.

Wszystkie powyższe odniesienia pokazują zatem, że idea nawrócenia jest jedną z podstawowych w listach do siedmiu Kościołów i pojawia się tam w powiązaniu z ideą grożącego sądu (2,5 [2x]; 2.16.21.22; 3,3.19). Owo nawrócenie nie oznacza jednak – jak w przeważającej części Nowego Testamentu – przyjęcia wiary w Chrystusa, lecz powrót do wcześniej praktykowanych chrześcijańskich

⁶² Smalley tak komentuje nieco osobliwy fakt, że zwolennicy Jezabel *de facto* nie wykonują swoich czynów, lecz jej: „*Porneia* and *moicheia* are clearly the works of Jezebel, not those of the faithful Christian. If that contrast is pressed, the meaning of the text becomes clearer: the right-thinking and correctly behaving members themselves of the troubled community at Thyatira are being summoned to repent on behalf of Jezebel's activity, which has nothing to do with their own practices. The judgment on the church might be averted” (*The Revelation to John*, 75).

⁶³ Por. Aune, *Revelation 6–16*, 541: „The phrase τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτῶν, «the works of their hands» or «the products of their own manufacture», is a stereotypical Semitic phrase that often refers to idols as lifeless, impotent, manufactured objects (Deut 31:29; 1 Kgs 16:7; 2 Kgs 22:17; 2 Chr 34:25; Isa 2:8; 17:8; Jer 1:16; 25:6-7; 32:30; Mic 5:13; Acts 7:41; Justin *1 Apol.* 20.5; *Dial.* 35.6). This meaning is clear in Ps 115:4 (LXX 113:2; with a doublet in Ps 135:15 [LXX 134:15]): «Their idols are silver and gold, the work of human hands». The equivalent Greek term χειροποίητος, «handmade, artificial», is occasionally used for idols also (*Sib. Or.* 3.606, 722; 4.28a; Justin *1 Apol.* 58.3; *Dial.* 35.6; Athenagoras *Leg.* 17.3). The phrase „the works of their hands” can also be used of people's deeds (Pss 28:4; 90:17; Isa 65:22; *1 Enoch* 100:9; Pss. *Sol.* 4:16; 6:2; 9:4; 16:9) or of the creative work of God (Pss 8:6; 19:1; 138:8; 142:5; Isa 45:11; 60:21; *Adam and Eve* 33:5; Pss. *Sol.* 18:1; *Gk Ap. Ezra* 1:10)”.

⁶⁴ Por. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, 201.

czynów (stąd związek czasownika μετανοέω z rzeczownikiem ἔργα). Godny podkreślenia jest także fakt, że właściwie nie funkcjonuje coś takiego jak nawrócenie poza wspólnotą Kościoła, co widać wyraźnie w 9,20.21; 16,9.11, gdzie pojawiają się „pozostali ludzie”, dla odróżnienia od tych, którzy należą do wspólnoty Kościoła. Ci właśnie „pozostali ludzie” nie są zdolni do nawrócenia, a tymczasem jest ono ostatnią, konieczną do natychmiastowej realizacji możliwością, która zwiastuje nadchodzący koniec. Tak więc wezwanie do nawrócenia nie jest skierowane do osób, które nigdy nie słyszały o Jezusie i Jego nauce (będących poza wspólnotami), ale do wspólnot, które osłabły w swojej wierze i albo nie prowadzą życia na odpowiednim poziomie, albo zaniedbują swoje podstawowe zadanie, a mianowicie dawanie świadectwa wobec otaczającego świata. Mamy tu zatem analogię do tego, do czego wzywali starotestamentalni prorocy, którzy zwracali się do narodu wybranego – do odnowienia swojej relacji wobec Boga⁶⁵.

Autor Apokalipsy nie poprzestaje na samym wezwaniu „nawróć się”, lecz w kilku wypowiedziach skierowanych do poszczególnych Kościołów konkretyzuje, na czym to nawrócenie ma polegać. Chodzi tutaj o podjęcie „pierwszych czynów” (2,5a), „przypomnienie sobie tego, co wspólnota otrzymała, oraz strzeżenie tego” (3,3) i powrót do gorliwości (3,19).

3.2. WYTRWAŁOŚĆ JAKO REAKCJA NA ZEWNĘTRZNE PRZEŚLADOWANIE

Reakcją chrześcijan na prześladowanie jest wytrwałość (ὑπομονή). Termin ten ma wiele znaczeń: „cierpliwość, wytrwałość, wytrzymałość, hart ducha, nieugiętość, cierpliwe oczekiwanie”⁶⁶. W Apokalipsie rzeczownik ten pojawia się siedem razy, z tego cztery razy w listach do Kościołów (2,2.3.19; 3,10; ponadto 1,9; 13,10; 14,12).

W Ap 1,9 Jan przedstawia się adresatom jako συγκοινωνός ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ. Badacze zauważają, że trzy rzeczowniki (θλίψις, βασιλεία, ὑπομονή) poprzedzone są przez jeden rodzajnik, co oznacza, że są ze sobą ściśle związane – odnoszą się do tej samej osoby bądź rzeczywistości. Natomiast końcowe wyrażenie ἐν Ἰησοῦ prawdopodobnie łączy się z βασιλείᾳ oraz ὑπομονῇ, ponieważ wyrażenie θλίψις ἐν Ἰησοῦ brzmiałoby dziwnie. Motyw cierpliwości Chrystusa pojawia się wielokrotnie na kartach Nowego Testamentu (2 Tes 3,5; Hbr 12,2; 1 P 2,21-24)⁶⁷. M. Karczewski zauważa, że istnieje ścisły związek między uciskiem, królestwem i wytrwałością: „w trudnościach związanych z wyznawaniem wiary wytrwałość jest sposobem przynależności chrześcijan do innego porządku, królestwa Jezusa Chrystusa. Odniesienie do Jezusa świadczy

⁶⁵ Por. T.M. Dąbek, „Nawracajcie się”. *Metanoia* w Nowym Testamencie (AL 18; Katowice 1996) 238; H. Merklein, „Μετάνοια”, *EWNT* II, 1030.

⁶⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (PSBib; Warszawa 1997) 630. Pokrewny do niego czasownik ὑπομένω w Apokalipsie nie występuje.

⁶⁷ Por. Aune, *Revelation 1-5*, 76. Aune uważa, że ἐν Ἰησοῦ może być późniejszą glosą.

o esencjalnym związku między trwaniem a Jego osobą. Wytrwałość jest równoznaczna z trwaniem w Jezusie⁶⁸.

W listach do Kościołów trzykrotnie Jezus pochwała wspólnoty za ich wytrwałość. Najpierw czyni to w odniesieniu do wspólnoty w Efezie (2,2), a następnie w Tiatyrze (2,19). Także wspólnota w Filadelfii pochwalona została za tę postawę: ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου (3,10). Wyrażenie, które tutaj się pojawia, stwarza badaczom pewne trudności. Najbardziej przekonujące jego wyjaśnienie dał T. Mueller⁶⁹. Otóż twierdzi on, że zaimka μου nie należy traktować jako zaimka dzierżawczego odnoszącego się do rzeczownika ὑπομονή, lecz jako dopełnienie tego rzeczownika. Rzeczownik ὑπομονή pochodzi od czasownika ὑπομένω, który łączy się z dopełnieniem w celowniku (wprowadzonego przez ἐν). Całe wyrażenie – zdaniem Muellera – może być przełożone jako zdanie podporządkowane wyrażające skutek (podobnie jak w Dz 16,17 ὁδὸς σωτηρίας oznacza drogę prowadzącą do zbawienia). Tak więc można je przetłumaczyć: „zachowałeś moje słowo/polecenie, co skutkuje trwaniem we Mnie”⁷⁰. Widać zatem w świetle tego tekstu, że wytrwałość nie jest postawą przyjmowaną dla niej samej, lecz jest przejawem trwania w Jezusie, czyli łączności z Nim. Na czym polega wytrwałość dookreślona Ap 2,3. Wspólnota jest chwalona za to, że zniosła cierpienie dla imienia Jezusa i nie uległa znuczeniu (ἐβίαστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες).

Kolejna wzmianka o wytrwałości pojawia się w 13,10: Ὅδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Kontekst owego stwierdzenia stanowi wypowiedź εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. Niebezpieczeństwo zagrażające wiernym zostało tutaj przedstawione w dwojaki sposób (każda z tych dwóch wypowiedzi składa się z dwóch elementów). Po pierwsze, wskazane zostało niebezpieczeństwo uwięzienia (εἰς αἰχμαλωσίαν), a potem niebezpieczeństwo śmierci (ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι). Ponieważ wcześniej 13,5-8 podkreślona została Boża wszechmoc, można zakładać, że także te przejawy doświadczanego przez wspólnotę ucisku wpisane są w Boży plan dotyczący świata⁷¹. Reakcją na taki stan ma być wspomniana wytrwałość. Na czym ona polega? W. Barclay wymienia trzy jej aspekty. Pierwszy z nich to konieczność pokornej zgody na cierpienie. Wynika to z faktu, że chrześcijanin jest naśladowcą Chrystusa, który sam daje przykład takiej akceptacji. Drugi to

⁶⁸ Karczewski, „Wytrwałość chrześcijan”, 200.

⁶⁹ T. Mueller, „The Word of My Patience» in Revelation 3,10”, CTQ 46 (1982) 231-234.

⁷⁰ Mueller, „The Word of My Patience» in Revelation 3,10”, 233-234. Inaczej interpretuje to S. Pisarek, który tłumaczy: „zachowałeś ustanowiony przeze Mnie nakaz wytrwałości” (*Cierpliwa wytrwałość*. „Hypomonē, Hypoménein” w Nowym Testamencie [Katowice 1992] 268-269).

⁷¹ Por. G.R. Osborne, *Revelation* (BECNT; Grand Rapids, MI 2002) 504. Autor Apokalipsy nawiązuje tutaj do tekstów starotestamentalnych, takich jak Jr 15,2; 43,11. Pierwszy z tych tekstów ukazuje sąd Boży nad Izraelem, drugi zaś – karę na Egipt, którą Bóg wymierzy za pośrednictwem Nabuchodonozora. W Apokalipsie, choć głównym protagoniście jest Bóg, mamy zmianę kontekstów. Zjawiska, które były elementami kary zesłanej na ludy, tutaj dosięgają wiernych.

uświadomienie sobie, że wytrwałość oznacza eliminację jakiegokolwiek przemocy. Niezrozumiałym paradoksem byłaby obrona Ewangelii o miłości Bożej za pomocą ludzkiej przemocy. I wreszcie trzeci: wytrwałość nie oznacza biernego poddania, ale jest to raczej „odważne spojrzenie faktom w oczy i wykorzystanie ich dla chwały Bożej”. Stąd wspomniana tu wierność nigdy nie podlega zachwianiu⁷². Owa wytrwałość bazuje na przekonaniu, że JHWH, podobnie jak było w czasach Starego Testamentu, będzie interweniował na rzecz swego ludu. Tak więc wojnę Bestii ma wypowiedzieć nie lud, lecz Bóg⁷³.

Ostatnia wzmianka o wytrwałości pojawia się w 14,12. Jest ona podobna do wypowiedzi wcześniejszej. Wzmianka ta pojawia się w kontekście opisu zmagania dwóch przeciwnych sił: Chrystusa i Szatana, oraz powiązanych z nimi społeczności, czyli wspólnoty chrześcijańskiej i bałwochwalczego Imperium Rzymskiego. Kontekst poprzedzający tę wypowiedź (14,9-11) ma charakter parenezy i zawiera ostrzeżenie przeciwko zwróceniu się ku kultowi cesarskiemu. Postawa taka sprawdzi bowiem na praktykującego ją nieodwołalny sąd Boży, który będzie skutkował niekończącymi się katuszami. Zaraz potem autor stwierdza: Ὡδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἀγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ (14,12). Wierzący są tutaj określani najpierw jako święci (por. Ap 5,8; 8,3n; 11,18; 13,10; 15,3), znajdują się bowiem w przestrzeni działania Boga – Świętego (por. Ap 4,8.11). Bóg udziela im swojej świętości, przez co tworzy się nowa relacja między Nim a Jego wspólnotą. Działanie Boga musi spotkać się z odpowiedzią człowieka. Tutaj owa odpowiedź przybiera postać wytrwałości. Wytrwałość jawi się więc jako cnota chrześcijańska, charakterystyczna dla czasów ucisku. Mamy tu jeszcze dookreślenie, na czym polega owa wytrwałość. Chrześcijanie stają się wytrwali, kiedy zachowują Boże przykazania (por. 12,7 i 1,3). Jest to jednocześnie świadectwo wierności Chrystusowi. Można zatem powiedzieć, że ten jest wytrwały, kto manifestuje swoją wierność wobec Chrystusa, a dokonuje się to poprzez zachowywanie przykazań⁷⁴.

3.3. POWRÓT DO „PIERWSZYCH CZYNÓW”, CZYLI DO DAWANIA ŚWIADECTWA (2,5A)

Wspólnota w Efezie odeszła od „pierwszej miłości”. Wyżej wspomniano już, że owa „pierwsza miłość to realizowanie podstawowego zadania, jakie zostało nałożone na chrześcijan przez Chrystusa, a mianowicie dawanie świadectwa głoszonej Ewangelii o królestwie. Owo dawanie świadectwa dokonuje się poprzez konkretne czyny.

⁷² W. Barclay, *Objawienie św. Jana 6–22* (Warszawa 1981) II, 128.

⁷³ Por. Osborne, *Revelation*, 504.

⁷⁴ Por. H. Giesen, „Evangelium und Parenäse. Zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14,6-13”, *SNTU* 21 (1996) 114-115.

Idea „czynów” jest często obecna na kartach Apokalipsy. Sam rzeczownik τὰ ἔργα pojawia się w niej kilkanaście razy (poza jednym wyjątkiem, zawsze w liczbie mnogiej). Najczęściej występuje w kontekście listów do Kościołów, we frazie οἶδα τὰ ἔργα σου stanowiącej element literackiej ich kompozycji (2,2; 3,1; 3,8; 3,15). Ponadto wielokrotnie jest mowa o czynach, które są złe i których porzucenia domaga się nawrócenie (czyny nikolaitów – 2,6; czyny Jezabel – 2,22; czyny grzesznych ludzi – 9,20; 16,11; czyny Wielkiej Nierządniczy – 18,6). Jest też grupa czynów, których praktykowanie stanowi pozytywny wkład w dawane świadectwo. W liście do Kościoła w Efezie są to trud i wytrwałość (2,2), w liście do wspólnoty w Tiatyrze mowa jest o miłości, wierności, służbie i wytrwałości (2,19). W tym samym liście pojawia się również idea strzeżenia czynów Jezusa (2,26). Te właśnie poszczególne czyny stanowią to, co nazywamy świadectwem. Zebrane razem stanowią one ogólny rezultat religijnego i moralnego wysiłku⁷⁵.

Pierwszy z tych czynów to trud (κόπος). W Apokalipsie wzmianka o trudzie pojawia się jeszcze w błogosławieństwie Ap 14,13. Rzeczownik κόπος swojego specyficznego znaczenia nabrał w *Corpus Paulinum*. Oznacza on tam oprócz pracy fizycznej, której oddaje się Paweł (1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8), także wszelkie trudności, jakim apostoł jest poddany (np. 2 Kor 6,5; 11,23.27). Przede wszystkim jednak oznacza on pracę misyjną wykonywaną przez Pawła (1 Kor 3,8; 2 Kor 10,5; 1 Tes 3,5) oraz wszelkie działania wspólnoty w ogólności (1 Kor 15,58; 1 Tes 1,3), które nabierają wartości w perspektywie eschatologicznej (1 Kor 3,8)⁷⁶. Jak zatem rozumieć ten termin w kontekście Apokalipsy? Większość egzegetów uważa, że – inaczej niż u Pawła – jako zwycięską próbę w przeciwnościach⁷⁷. Można tu zatem mówić o podjęciu wysiłku chrześcijańskiego życia, które mobilizuje człowieka do znoszenia wszelkich trudów, aż po męczeńską śmierć. Termin ten pojawia się ponownie w 14,13, gdzie jest mowa o tych, którzy w Panu umierają i mają odpocząć od swoich trudów (ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν). Widać zatem, że owe trudy to coś, co znika dopiero w momencie przejścia człowieka do wieczności. Wtedy nastąpi czas wiecznego odpoczynku – czyli eschatologicznego zbawienia⁷⁸.

Drugi z czynów to „wytrwałość” (ὑπομονή). Został on przywołany już przy okazji omawiania reakcji chrześcijan na prześladowanie płynące z zewnątrz wspólnoty. Ponieważ chrześcijańskie świadectwo obejmuje całość życia człowieka wierzącego, nie jest ono ukierunkowane tylko do wewnątrz wspólnoty, ale także nabiera wymiaru zewnętrznego. Z tego właśnie względu wytrwałość stanowi ważny element dawanego świadectwa.

⁷⁵ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu* (Warszawa 1983) 341.

⁷⁶ Por. H. Fendrich, „Κόπος”, *EWNT* II, 760-762.

⁷⁷ Por. Giessen, *Die Offenbarung*, 97-98; Osborne, *Revelation*, 112; M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana* (NKB.NT 20; Częstochowa 2012) 127. Inaczej: A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (PŚNT 12; Poznań 1959) 147.

⁷⁸ Por. S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy* (AL 17; Katowice 1992) 53-54.

Miłość (ἀγάπη) wzmiankowana jest w Apokalipsie w dwóch miejscach. Oprócz omawianego jeszcze w 2,4, gdzie jest mowa o pierwszej miłości, co – jak wspomnieliśmy wyżej – oznacza umiejętność dawania świadectwa. Znacznie częściej w Apokalipsie pojawia się czasownik ἀγαπάω. Spotykamy go w 1,5; 3,9; 12,11; 20,9. Odnosi się on przede wszystkim do nieustannie trwającej miłości Jezusa (1,5), która znalazła swój wyraz w tajemnicy paschalnej. Wspólnota chrześcijańska kontempluje tę miłość (1,5). Miłość, która charakteryzuje wspólnotę w Tiatyrze, jest odzwierciedleniem miłości Jezusa do Kościoła. Chrystus umiłował swoich (3,9). Ich odpowiedzią jest również miłość, która – paradoksalnie – wyraża się w tym, że nie miłują swego życia, lecz gotowi są je poświęcić dla Baranka (12,11). Oczywiście nie można tutaj zapomnieć o miłości wzajemnej we wspólnocie, która jest również odbiciem miłości Baranka (Mk 10,45)⁷⁹.

Wśród czynów ważne miejsce ma także „wierność” (πίστις). Termin ten cztery razy pojawia się w Apokalipsie. Po raz pierwszy w liście do wspólnoty w Pergamonie, którą Jezus chwali za to, że nie zapałała się Go (2,13: οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου). Po raz drugi występuje w omawianym tekście. Do tego dochodzą dwa miejsca w głównej części Apokalipsy. W pierwszym z nich jest mowa o tym, że w obliczu prześladowań staje się widoczna wierność i wytrwałość chrześcijan (13,10: Ὡδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἀγίων), w drugim zaś jest mowa o strzeżeniu przykazań Boga i wierności Jezusowi (14,12: οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ)⁸⁰. Zestawienie tych tekstów pokazuje, że o wierności jest mowa zawsze w kontekście prześladowań. Tak więc wierność to postawa, którą chrześcijanie manifestują w obliczu konfrontacji z wrogiem systemem. Jest to wierność, która manifestuje się poprzez świadectwo chrześcijan złożone samemu Jezusowi – Świadcowi wiernemu (1,5), który złożył świadectwo wierności wobec Boga i świadectwo wierności Boga względem człowieka, co objawiło się najpełniej w Jego krzyżowej śmierci⁸¹.

Ostatni z czynów to służba (διακονία). Jest to *hapax legomenon* w Apokalipsie. Szczegółową analizę tego terminu w Apokalipsie przeprowadził D. Kotecki. W swoich badaniach odwołuje się do analiz M. Marino i stawia pytanie, czy idzie tutaj tylko i wyłącznie o wzajemną i bezinteresowną służbę na rzecz innych, której miarą może być oddanie własnego życia dla bliźnich⁸²? Możliwe jest, że umieszcze-

⁷⁹ Por. D. Kotecki, „«Negatywna tolerancja» a Kościół. Odpowiedź Ap 2,18-29”, *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin (red. B. Strzałkowska) (Warszawa 2011) II, 898.

⁸⁰ Egzegeci są zdania, że mamy tu do czynienia z *genetivum obiectivum*, zaś rzeczownik pi, stij łączy w sobie dwa znaczenia: wierność i wiarę. Wynika z tego, że ten, kto wierzy w Jezusa, jest mu wierny. Por. Smalley, *The Revelation to John*, 369; Giesen, „Evangelium und Parenäse”, 93. Innego zdania jest Beale (*The Book of Revelation*, 766-767).

⁸¹ Por. Kotecki, „«Negatywna tolerancja»”, 899.

⁸² Ku takiemu rozumieniu służby skłania wypowiedź Jezusa o Synu Człowieczym, który nie przyszedł po to, aby mu służyli, ale aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu (Mk 10,45; Mt 20,28; Łk 22,26-27).

nie *diakonii* pomiędzy wiarą a wytrwałością oznacza „dyspozycyjność Kościoła do ukazywania przed światem zewnętrznym, wrogim Kościołowi, świadectwa Jezusa”. Wydaje się, że oba aspekty są tutaj równie ważne⁸³.

Powyższe analizy wskazują, że wszystkie wymienione tutaj „czyny” składają się na to, co nazywamy chrześcijańskim życiem, które staje się prawdziwym świadectwem. Wspólnota, która porzuciła „pierwszą miłość”, czyli zaprzestała dawania świadectwa swoją postawą, wzywana jest teraz do podjęcia na nowo swojej misji. Dokonuje się to – jak wynika z omawianych tekstów – nie tyle przez głoszone słowo, ile przez postawę. Postawa ta z jednej strony obejmuje reakcję na działania wrogiego otoczenia (stąd konieczność wytrwałości i wierności), z drugiej zaś wyraża się również przez aktywność wewnętrzną (miłość służba⁸⁴).

3.4. WIERNOŚĆ PRZEKAZANEJ NAUCE (2,25; 3,3)

Wśród wielu zaleceń skierowanych do Kościoła w Tiatyrze jest również następujące: ὁ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἴξω (2,25). Najbliższy kontekst tego zalecenia pozwala odpowiedzieć na pytanie, co takiego chrześcijanie w Tiatyrze mają zachować. Otóż wcześniej jest mowa o działaniach Jezabel, której fałszywe nauczanie określone zostało mianem działalności zwodniczej (w. 20). Chrystus, dokonując oceny postawy wspólnoty, zauważa także, że nie wszyscy dali posłuch nauczaniu fałszywej prorokini. Stąd pojawiają się tacy, którzy οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην (2,24). S.S. Smalley zauważa, że może tu być nawiązanie do wspólnoty Janowej, od której oddzielili się zwolennicy fałszywej nauki⁸⁵. Nauka ta prowadzi do poznania „głębin Szatana” (τὰ βῆθηα τοῦ σατανᾶ). Najprawdopodobniej autor Apokalipsy użył tego wyrażenia w tonie sarkastycznym, zastępując słowo „Bóg” terminem „Szatan” i wskazując w ten sposób na źródło pochodzenia fałszywej nauki⁸⁶.

⁸³ Por. Kotecki, „«Negatywna tolerancja»”, 899.

⁸⁴ Nie można tu jednak zapominać o tym, że „miłość” i „służba” ukazują także zdolność do niesienia świadectwa Jezusa wobec świata zewnętrznego, co wykazała analiza wspomnianych terminów.

⁸⁵ Por. Smalley, *The Revelation to John*, 76. Badacz zauważa, że we wspólnocie w Tiatyrze mogło istnieć coś na kształt rywalizacji między dwiema grupami. Jedna była ortodoksyjna, a druga – heretycka. Obie grupy mogły próbować przeciągnąć na swoją stronę zwolenników drugiej grupy.

⁸⁶ W 1 Kor 2,10 jest mowa o „głębokościach Boga”, które przenika Duch. Biorąc to pod uwagę, można przypuszczać, że jest tutaj jakieś nawiązanie do gnostycyzmu. Zwolennicy Jezabel poszukujący „głębin Boga” na drodze pozyskiwania wiedzy ezoterycznej w rzeczywistości doszli do poznania „głębin Szatana”. Być może owo poszukiwanie „głębin Boga” miało na celu zdobycie uzasadnienia dla konkretnej postawy moralnej. Ci, którzy – jak twierdzą – posiadają poznanie „głębin Boga”, mieliby „teologiczną” podbudowę swojego postępowania polegającego na kompromisie z otaczającym środowiskiem pogańskim. Por. Aune, *Revelation 1–5*, 207-208; Kotecki, „«Negatywna tolerancja»”, 907; Smalley, *The Revelation to John*, 76-77.

Po uwzględnieniu powyższych uwag zrozumiałe staje się występujące w Ap 2,25 polecenie ὁ ἔχετε κρατήσατε. Chrześcijanom, którzy „nie mają nauki Jeza-bel”, dana jest inna nauka, którą domyślnie można określić jako naukę Chrystusa przekazana przez autentycznych apostołów. Tę właśnie naukę mają oni zachować (czasownik w imperatywie: κρατήσατε). Tak więc Chrystus podkreśla, że ci, którzy nie ulegli głoszonej przez Jezabel nauce, tzn. nie zaakceptowali wynikającego z tej nauki postępowania polegającego na pójściu na kompromis z pogańskim otoczeniem, wezwani są do kontynuowania tej postawy. Troska o to winna być w centrum ich zainteresowania, stąd pojawia się zapowiedź οὐ βάλλω ἐφ’ ὑμᾶς ἄλλο βάρος, która przypomina decyzję Soboru Jerozolimskiego, gdzie jest mowa o nienakładaniu na etnochrześcijan dodatkowego ciężaru (gr. βάρος) oprócz tego, co konieczne (Dz 15,28)⁸⁷.

D. Kotecki proponuje jeszcze rozszerzenie owej rzeczywistości, którą „mają” chrześcijanie. Zauważa on, że w tradycji Janowej czasownik ἔχειν odnosi się do udziału w dobrach przynależnych do sfery boskiej. Owymi dobrami są np. życie wieczne (J 3,15), słowo (J 5,38), miłość Boga (J 5,42), przykazania (J 14,21), pokój (J 16,33). Można do nich zaliczyć także wspólnotę z osobami boskimi: Bogiem (J 2,23; 2 J 9); Synem (1 J 5,12). Biorąc to pod uwagę można skonkludować, że czasownik κράτειν odnosi się zarówno do doktryny, jak i praktyki życia. Nie ulega jednak wątpliwości, że fundamentem jest nauka-doktryna. Z niej wypływa konkretne postępowanie⁸⁸.

Wspólnota w Sardes otrzymuje od Chrystusa polecenie: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον (3,3). Seria czasowników użytych w tym miejscu pokazuje cały dynamizm powrotu do otrzymanej przez chrześcijan w Sardes ortodoksyjnej nauki. Dwa czasowniki εἴληφας καὶ ἤκουσας stanowią bezpośrednie nawiązanie do czynności przekazywania tradycji chrześcijańskiej. Czasownik λαμβάνω – „wziąć, otrzymać” często używany jest w tradycji Janowej w tym właśnie kontekście. Widać to szczególnie w wielu tekstach czwartej Ewangelii (J 1,12; 3,11.32-33; 5,43; 12,48; 13,20; 17,8). Także drugi z czasowników ἀκούω – „słuchać” używany jest często w znaczeniu „przyjąć orędzie, objawienie” (np. J 4,42; 5,24; 1 J 1,1; Ap 1,3; 1,10). Szczególnie interesujące może być tutaj zwrócenie uwagi na gramatyczne czasy, w jakich pojawiają się oba czasowniki.

⁸⁷ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 266. Autor zauważa, że w Dz 15,28-29 jako konieczne występuje powstrzymanie się od ofiar składanych bożkom, od krwi i od tego, co uduszone, i od nierządu. Widać zatem, że owe zalecenia zawarte w Dziejach Apostolskich korespondują z zaleceniami kierowanymi do chrześcijan czasów Apokalipsy Janowej.

⁸⁸ Kotecki, „«Negatywna tolerancja»”, 908. W tym miejscu warto jeszcze przytoczyć opinię M. Wojciechowskiego, który tak komentuje tekst Ap 2,25: „Trzymanie się tego, co się posiada (a mianowicie prawidłowej wiary), powraca w 3,11, gdzie do wierności skłania perspektywa paruzji. Wezwanie odzwierciedla motyw depozytu wiary, którego trzeba strzec (por. 2 Tes 2,15; 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14; Ef 2,19-20; 2 P 3,2). Odpowiada to «drugiemu etapowi» rozwoju chrześcijaństwa, zarówno w sensie historyczno-społecznym, jak i osobistym. Po etapie przełomu i nawrócenia przychodzi czas na kontynuację” (*Apokalipsa świętego Jana*, 152).

Pierwszy z nich jest użyty w perfectum, natomiast drugi w aoryście. Aoryst ἤκοσσας wskazuje na konkretny moment w przeszłości, kiedy to wspólnota przyjęła Ewangelię, z kolei czasownik ἐλήφας oznacza że orędzie przyjęte przez wspólnotę w chwili, kiedy je usłyszała, nadal trwa w niej, ale zostało niejako zagłuszone przez obcą naukę⁸⁹.

Z powyższych względów wspólnota wzywana jest do nawrócenia. Wezwanie to wyrażone zostało za pomocą dwóch imperatywów: τήρει καὶ μετανόησον. Z gramatycznego punktu widzenia mamy tu do czynienia ze zjawiskiem zwanym *hysteron-proteron*, które polega na tym, że dwie czynności zestawione są w kolejności odwrotnej, tzn. najpierw jest to, co chronologicznie jest później, a na drugim miejscu czynność wcześniejsza. Nawrócenie polega tutaj na powrocie do strzeżenia nienaruszonego depozytu wiary, który został przekazany wspólnocie w momencie, kiedy przyjęła ona głoszoną Ewangelię. Podobnie jak w przypadku wcześniej omawianego tekstu Ap 2,25, także i tutaj najbliższy kontekst wskazuje, że zachowywanie prawowitej nauki zawsze idzie w parze z konkretnymi czynami, stąd Ap 3,2 zawiera oskarżenie Chrystusa pod adresem wspólnoty, że jej czyny nie są doskonałymi wobec Boga (οὐ γὰρ εὐρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου)⁹⁰.

Oba teksty (Ap 2,25 i 3,3) wskazują zatem na konieczność zachowania nienaruszonej nauki. Wierność tej nauce jest niezbędna w sytuacji, kiedy pojawiają się fałszywi nauczyciele głoszący inne poglądy, zwłaszcza takie, które zachęcają do kompromisu ze środowiskiem pogańskim. Ap 2,25 i 3,3 ukazują dwa aspekty owej troski o naukę. Ci, którzy od niej odeszli, wzywani są do jej ponownego odkrycia (nigdy jej bowiem nie utracili, tylko poprzez zwrócenie się ku temu, co głosili fałszywi apostołowie, sprawili, że ortodoksyjna nauka uległa zagłuszeniu⁹¹). Ci natomiast, którzy są wierni, wzywani są do trwania w tej wierności. Zarówno najbliższy kontekst Ap 2,25, jak i 3,3 wskazują, że wierność prawowitej nauce zawsze idzie w parze z konkretnymi czynami.

3.5. ODNOWIONA RELACJA WZGLĘDEM CHRYSYTA (3,18)

Wspólnota w Laodycei, jak już zauważyliśmy wyżej, stała się beзуyteczna w swej zdolności do dawania świadectwa – jest ona letnia (gr. χλιαρός). Jakie środki musi ona przedsięwziąć, aby odzyskać tę zdolność? Po ukazaniu sytuacji wspólnoty w Ap 3,15-17 Chrystus zwraca się do niej: „Radzę ci kupić u mnie złota w ogniu

⁸⁹ Por. Siemieniec, „Wiara jako zobowiązanie”, 205-206; Mounce, *The Book of Revelation*, 94.

⁹⁰ Por. Siemieniec, „Wiara jako zobowiązanie”, 206.

⁹¹ Wojciechowski zauważa, że „kryje się tutaj idea tradycji. Jej znajomość powinna skłonić do nawrócenia” (*Apokalipsa świętego Jana*, 156).

oczyszczonego, abys się wzbogacił, i białe szaty, abys się oblókł, a nie ujawniła się haniebna twa nagość, i balsamu do namaszczenia twych oczu, byś widział” (3,18). Owe zalecenia symbolicznie wyrażone zostały przez następujące metafory: „zakup oczyszczonego złota”, „zakup białych szat” oraz „zakup balsamu do namaszczenia oczu”. Metaforyka ta nawiązuje, oczywiście, do wspomnianej już „diagnozy” życia wspólnoty ukazanej w w. 15-17.

Pierwsze z zaleceń wygląda zaskakująco. Biedna wspólnota ma zalecenie, aby kupić u Chrystusa złoto oczyszczone w ogniu (χρυσίου πεπυρωμένον ἐκ πυρός). Być może takie zalecenie stanowi aluzję do Iz 55,1-2, gdzie zawarte jest zaproszenie skierowane do głodnych ludzi, aby przybyli, kupowali i jedli. Wtedy byłaby tu podkreślona z jednej strony idea dostępności Chrystusowego daru; wystarczy tylko przyjść, z drugiej zaś strony jego wyjątkowy charakter – tylko Chrystus może zapewnić ten dar⁹².

Idea oczyszczenia przez ogień nie jest obca Biblii. W Ps 66,10 mowa jest o Bogu, który poddał próbie swój lud. Owo poddanie próbie zostało poetycko przestawione jako „przebadanie ogniem, tak jak się bada srebro”. Z kolei w Izajasz (1,25) pojawia się zapowiedź skierowana do grzesznej Jerozolimy: „wypalę do czysta twą rudę”. Podobny obraz jest w 1 P 1,7, gdzie jest mowa o wierze adresatów, która stanie się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które próbuje się w ogniu. Oczyszczone złoto może zatem wskazywać na oczyszczoną wiarę, tzn. wolną od wszelkiego przywiązania do idolatrii. W wielu tekstach biblijnych to oczyszczenie dokonuje się bowiem poprzez zerwanie z grzechem (por. Hi 23,10; Prz 27,21; Ml 3,2-3). W procesie tym aktywną rolę odgrywa Bóg, który osobiście przeprowadza lud przez ogień (por. Za 13,9; 1 P 1,6-9). W Apokalipsie wzmianka o złocie pojawia się kilka razy. W 17,4 i 18,16 odnosi się do Babilonii. Jest tam mowa o złocie „nieczystym”, które metaforycznie ukazuje luksus grzesznego miasta. Natomiast w odniesieniu do Jerozolimy pojawia się już złoto oczyszczone (21,18.21: χρυσίου καθαρὸν). Oznacza ono udział w rzeczywistości boskiej. Zatem oczyszczenie wspólnoty z tego, co stanowi „żużel”, pozwala na ponowne osiągnięcie stanu duchowego bogactwa⁹³.

Oprócz czystego złota wspólnota ma nabyć białe szaty. Szata w Apokalipsie pojawia się zawsze w kontekście pozytywnym. Rzeczownik ἱμάτιον pojawia się również w 3,4-5; 4,4; 16,15; 19,13.16. Innym terminem oznaczającym szaty jest rzeczownik στολή, który można znaleźć także w 6,11; 7,9.13.14; 22,14). Oba ter-

⁹² Vanni zauważa ważną rolę przyimka ἐκ, który przyjmuje tu znaczenie analogiczne do u` po, przez co ów ogień ukazany jest jako coś aktywnego, działającego (*L'Apocalisse*, 154).

⁹³ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 305; Smalley, *The Revelation to John*, 99; Vanni zauważa, że choć teksty biblijne przeważnie mówią o oczyszczeniu srebra, to jednak są także świadectwa na dokonywanie tej czynności w odniesieniu do złota, np. Prz 27,21. Egzegeta dodaje także, że sam czasownik καίρω wyraża w Apokalipsie skutek kontaktu z transcendencją Boga (*L'Apocalisse*, 153).

miny można traktować synonimicznie⁹⁴. Wzmianka o czystych szatach pojawiła się już w liście do Kościoła w Sardes: „Lecz w Sardes masz kilka osób, co swoich szat nie splamiły (οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν); będą chodzić ze Mną w bieli (ἐν λευκοῖς), bo są godni. Tak. Szaty białe przywdzieje zwycięzca (περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς)” (3,4-5). Pojawiający się tutaj czasownik molyno wskazuje na splamienie będące owocem idolatrii. W takim właśnie kontekście pojawia się on w Apokalipsie. Widać to wyraźnie w Ap 14,4, gdzie jest mowa o „splamieniu się z kobietami”, co jest obrazowym ukazaniem udziału w bałwochwalczym kulcie. Biel wyraża zatem stan sprawiedliwości, z czym wiąże się udział we wspólnocie z Bogiem (Ap 3,4-5; 4,4; 6,11; 7,9.13-14; 19,14). Z kolei nagość często odnosi się w Biblii do upokorzenia i osądzenia. Izajasz chodzi nago i boso przez trzy i pół roku dla ukazania upokorzenia Egipcjan i Kuszytów pokonanych przez króla asyryjskiego (Iz 20,1-4; por. 2 Sm 10,4). Motyw odsłonięcia nagości pojawia się często w kontekście oskarżenia ze strony Boga skierowanego do Izraela z powodu jego udziału w idolatrii (np. Iz 43,3; Ez 16,36-37; 23,29; Na 3,5). Z drugiej strony, odzianie w szaty oznacza przywrócenie godności (np. scena z Józefem w Rdz 41,42 oraz z Mardocheuszem w Est 6,6-11). Biorąc to wszystko pod uwagę, można stwierdzić, że białe szaty symbolizują bezkompromisową wierność wobec Boga, która skutkuje stanem sprawiedliwości obejmującym wiernego chrześcijanina⁹⁵. Nabycie białych szat to powrót do stanu wierności względem Boga. Dopiero wtedy wspólnota stanie się użyteczna, czyli zdolna do dawania świadectwa.

Ostatni obraz nawiązuje do lokalnych uwarunkowań, tzn. do sławy miasta Laodycei jako centrum leczenia chorób oczu. Chrystus zachęca wspólnotę do nabycia balsamu na oczy (gr. κολλύριον), co umożliwi przejrzenie⁹⁶. W tle tej wypowiedzi jest J 9,39-41, gdzie Jezus nazywa niewidomymi tych, którzy nie wierzą w Niego. Swoje zaś zadanie Jezus formułuje następująco: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrzeni, a ci, którzy widzą stali się niewidomymi”. Ślepotą zatem to brak wiary, który prowadzi do nieumiejętności duchowego rozeznania. Skutkiem tego jest brak czujności względem tego, co stanowi duchowe niebezpieczeństwo. Wspólnota musi więc odzyskać umiejętność widzenia. Może jej udzielić tylko Ten, kto sam siebie określa jako Światłość świata (J 8,12). Podkreślone to zostało bardzo mocno w Apokalipsie, zwłaszcza w prezentacji Jezusa w 1,16: ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.

⁹⁴ Szeroko na temat terminologii związanej z szatami w Apokalipsie pisze Vanni (*L'Apocalisse*, 42-43).

⁹⁵ Por. Mounce, *The Book of Revelation*, 111; Beale, *The Book of Revelation*, 305 oraz 837; Vanni, *L'Apocalisse*, 154. Vanni podkreśla, że ów stan sprawiedliwości ma ścisły związek ze zmarłychwstaniem Chrystusa: „Il simbolismo cromatico tipico di leuco, j «bianco» ha, come equivalenza realistica – dato l'uso simbolico tipico di leuco, j in questo senso: cf. Gv 20,12; Mc 16,5; Mt 28,3 – una partecipazione alla risurrezione di Cristo. I vestiti bianchi ci dicono allora che la chiesa acquisterà dal Cristo risorto che le sta parlando in prima persona la vitalità che gli è tipica”.

⁹⁶ Na temat historycznego tła tej zachęty zob. P.R. Berger, „Kollyrion für die blinden Augen. Apk 3,18”, *NovT* 27 (1985) 174-195.

U. Vanni stoi na stanowisku, że można tutaj doszukiwać się szczególnego znaczenia samej metafory κολλύριον. Biorąc pod uwagę, że oczy w Apokalipsie są symbolem Ducha (por. 5,6), zaś namaszczenie w tradycji Janowej również odniesione jest do Ducha (por. 1 J 2,20.27), można także κολλύριον interpretować jako symbol Ducha, który daje wspólnocie umiejętność wnikliwego patrzenia. Bez Ducha spojrzenie wspólnoty jest zamglone. Dzięki Niemu może ona na nowo widzieć Światłość, czyli Chrystusa⁹⁷.

Traktując razem trzy zalecenia wystosowane przez Jezusa do wspólnoty w Laodycei, można podsumować, że lokalny Kościół jest wezwany do odnowienia swojej relacji z Chrystusem. Dopiero wtedy może stać się Jego skutecznym i wiarygodnym świadkiem. Taka odnowa relacji może jednak wspólnotę wiele kosztować. Jej skutkiem bowiem mogą być kolejne prześladowania i stan ubóstwa materialnego, tak jak to się stało w przypadku wspólnoty w Smyrnie (2,9). Wtedy wspólnota odkryje to, co jest prawdziwą wartością; rzeczywistym bogactwem.

4. CHRYSZTUS OSOBIŚCIE WALCZĄCY O WIARĘ SWOICH WSPÓLNOT (2,5B; 2,16; 3,3B; 3,19)

Diagnoza, jaką Jezus stawia wspólnotom, często kończy się wezwaniem do nawrócenia. Kościoły, które nie zadbały o swoją wiarę, muszą zmienić swoją postawę. Warto jednak zauważyć, że Jezus nie poprzestaje tylko na wspomnianym wezwaniu do nawrócenia, lecz jeszcze je intensyfikuje. W czterech spośród siedmiu listów, w tych samych, w których występuje wezwanie w trybie rozkazującym μετανόησον, Chrystus wskazuje na swoje osobiste zaangażowanie w proces nawrócenia wspólnot (2,5b; 2,16; 3,3; 3,19). Trzykrotnie zapowiada, co się stanie, jeżeli wspólnota nie zareaguje pozytywnie na wezwanie do nawrócenia (2,5b; 2,16; 3,3). W podobnym tonie mieści się także czwarty z tekstów, gdzie Jezus zapowiada swoje działanie odnośnie do grzesznej wspólnoty (3,19).

Pierwsze z tych wezwań skierowane jest do Kościoła w Efezie. Jezus mówi, że jeśli wspólnota się nie nawróci, On sam przyjdzie i usunie⁹⁸ świecznik z jego miejsca (εἰ δὲ μή, ἔρχομαι⁹⁹ σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου

⁹⁷ Vanni, *L'Apocalisse*, s. 155.

⁹⁸ Czasownik κινέω może mieć następujące znaczenie: „wprawiać w ruch, poruszyć, potrząsnąć, usunąć”. Biorąc pod uwagę omawiany tekst, wydaje się, że najbardziej trafny jest przekład „usunąć”. Tak zresztą tłumaczy wiele przekładów obcojęzycznych (ang. *remove, take*, niem. *wegrücken, wegstoßen*, wł. *rimuovere*).

⁹⁹ W listach do Kościołów często jest mowa o przyjściu Chrystusa. D.E. Aune zauważa, że owo przyjście ma dwa wymiary: „The motif of the coming of Christ occurs several times in the proclamations to the seven churches (2:5,16, 25; 3:3, 11), using two synonymous verbs for coming, ἔρχεσθαι and ἵκειν. However, there appear to be two types of «coming» involved, a coming in judg-

αὐτῆς, ἕαν μὴ μετανοήσῃς). Pełne zrozumienie tej wypowiedzi będzie możliwe, kiedy uwzględnimy zawarty w niej motyw poruszenia świecznika. Wzmianka o świecznikach pojawia się już w Ap 2. W tle tej wypowiedzi najprawdopodobniej są takie teksty starotestamentalne, jak Wj 25 i 37, Lb 8, a zwłaszcza Za 4,2.10, na co wskazuje kontekst, gdzie jest mowa o „siedmiu duchach” (por. Za 4,6). Ap 1,20 mówi, że owe siedem lamp uosabia Kościół. W Za 4,2-6 – jak zauważa G.K. Beale – mamy do czynienia z synekdochą, tzn. część wyposażenia świątynnego uosabia całą świątynię, która z kolei jest symbolem wiernego Izraela (por. Za 4,6-9). Złoty świecznik w namiocie spotkania, jak również w Świątyni Jerozolimskiej znajdował się w bezpośredniej bliskości Miejsca Najświętszego i reprezentował obecność w nim Boga (por. Lb 8,1-4; Wj 25,30-31). Tak samo świecznik wzmiankowany w Za 4,2-5 jest rozumiany jako znak obecności Boga (por. Za 4,6). Świeczniki w Apokalipsie ukazują zatem Kościół będący nową przestrzenią obecności Boga, tak jak to wcześniej było w Świątyni Jerozolimskiej¹⁰⁰.

Co w takim kontekście oznacza usunięcie świecznika? Wcześniej zauważyliśmy, że utrata „pierwszej miłości”, o którą oskarżana jest wspólnota w Efezie (2,4), oznacza brak zdolności dawania świadectwa na skutek zaniedbania różnych czynów. Uwzględniając to, należy stwierdzić, że Chrystus ostrzega wspólnotę, iż jeżeli nie będzie ona wykonywać swojego podstawowego zadania, utraci na zawsze zdolność do dawania świadectwa. Tak jak w czasach Starego Testamentu to Izrael był powołany, by stawać się światłością dla narodów (por. Iz 42,6-7; 49,6), i jak przestał nią być na skutek swojej niewierności względem Boga, tak samo może stać się z bezużyteczną wspólnotą. Uczniowie Jezusa żyjący w konkretnych wspólnotach powołani zostali do tego, aby być światłem dla innych (por. Mk 4,21; Łk 8,16; Mt 5,16-17). Jeśli tego zadania nie będą realizować, zostanie im odebrane¹⁰¹. Warto zauważyć jeszcze powiązanie z motywem Ducha. W Za 4,6 Duch Boży występuje w kontekście wzmianki o świeczniku. W Ap 5,6 powraca ten sam motyw¹⁰². Można zatem powiedzieć, że to Duch jest tą mocą,

ment, which has negative connotations (2:5, 16; 3:3), which is apparently distinct from the return of Christ, which has positive connotations (2:25; 3:11)” (*Revelation 1–5*, 221).

¹⁰⁰ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 206-207. Smalley zauważa, że w Świątyni Jerozolimskiej był jeden świecznik, który symbolizował cały lud, tu zaś mamy siedem świeczników. Badacz wyjaśnia ów fakt następująco: „Each Church represents the Johannine circle in its totality (see on verse 11) and the reality of the Christian Community as whole (cf. 1 Cor 1,1, «the church of God in Corinth»); together they make up new Israel of God” (*The Revelation to John*, 52).

¹⁰¹ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 231.

¹⁰² Co prawda tekst Apokalipsy 5,6 mówi o „siedmiu Duchach Boga”, to jednak – jak dowodzi R. Bauckham: „The seven Spirits should be understood as a symbol for the divine Spirit, which John has chosen on the basis of his exegesis of Zechariah 4:1-14, a passage which lies behind not only the four references to the seven Spirits but also the description of the two witnesses in 11:4. It seems to have been the key Old Testament passage for John’s understanding of the role of the Spirit in the divine activity in the world” (*The Theology of the Book of Revelation*, 110).

która uzdalnia wspólnotę do dawania świadectwa. Jeśli nie będzie ona wykorzystywać Jego darów, to owa moc z wysoka zostanie jej odebrana¹⁰³.

Wspólnota w Pergamonie również otrzymuje upomnienie wzmocnione jeszcze przez zapewnienie Jezusa, że jeśli tego nie uczyni, On osobiście przyjdzie i będzie walczył „mieczem swoich ust” (2,16b: εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ’ αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου)¹⁰⁴. W jaki sposób należy rozumieć ową metaforę „miecza Jego ust”? Na pewno nie literalnie. Trudno bowiem przypuszczać, żeby karą za doktrynalną niewierność była śmierć (i to wyegzekwowana osobiście przez Jezusa). D.E. Aune zauważa, że *genetivus* τοῦ στόματός należy traktować jako *genetivus epexegeticus* i całe wyrażenie można przełożyć następująco: „będę z nimi walczył mieczem, czyli moimi ustami”¹⁰⁵. Metafora miecza wychodzącego z ust Jezusa jest charakterystyczna dla Apokalipsy – występuje tylko w tej księdze (1,16; 2,16; 19,15.21). Motyw walki owym mieczem, oprócz Ap 2,16, pojawia się jeszcze w Ap 19,15 (gdzie mają nim zostać uderzone narody). Uwzględnienie kontekstu wypowiedzi 19,15 (czyli całej perykopy 19,11-21) pozwala na dookreślenie, czym jest ów miecz i na czym polegać będzie walka. Otóż w tekście 19,11-21 pojawia się postać Zasiadającego na białym koniu. Zwany jest On πιστός καὶ ἀληθινός. Już te dwa przymiotniki pokazują, że będzie chodziło o objawienie Boże. Często bowiem występują one jako określenia objawiającego się Boga. On sam jest πιστός καὶ ἀληθινός i takie są Jego słowa (por. 2 Sm 7,28; Iz 65,16). Takie również jest objawienie przyniesione przez Jezusa (por. J 1,17), stąd jest On określany jako „prawdomówny” (Ap 3,7: ὁ ἀληθινός). Ap 19,13 wprost nazywa Zasiadającego na białym koniu „Słowem Boga” (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). Tak więc miecz wychodzący z ust Chrystusa to Jego słowo przynoszące prawdę, czyli autentyczne objawienie. W Biblii często słowa są porównywane do miecza. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, kiedy zamiarem autorów było ukazanie skuteczności i mocy słowa (por. 4Q436)¹⁰⁶. Z tego względu słowo Boga bardzo często ze względu na jego skuteczność przyrównywane było do miecza (por. Ps 52,2; 57,4; Mdr 18,15n; Ef 6,17). Najbardziej precyzyjnie ową

¹⁰³ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 231. Egzegeta zwraca uwagę na to, że owo odebranie zdolności dawania świadectwa dokona się już w czasie obecnym: „[...] the actual wording «I will remove your lampstand from its place» indicates removal of the church as a light of witness to the world, which points to the removal of it before Christ’s final coming, since the churches’ witness is a relevant activity only before the final advent, not afterward” (s. 233).

¹⁰⁴ Sam motyw „walki mieczem” użyty w tym konkretnym liście do wspólnoty w Pergamonie, gdzie również wzmiankowani są ci, którzy trzymają się nauki Balaama (2,14), może stanowić nawiązanie do kary, jaka spotkała tego wieszca, o czym mówi Lb 31,8 (por. Lb 22,31, gdzie jest „zapowiedź” owej kary). Karę tę Balaam poniósł za to, że doradził kobietom madianickim, by te sprowadziły Izraelitów na drogę niewierności JHWH. Por. Smalley, *The Revelation to John*, 70.

¹⁰⁵ Por. Aune, *Revelation 1–5*, 189.

¹⁰⁶ Wśród apokryficznych sentencji Achikara znajduje się np. takie powiedzenie: „słowo króla jest łagodne, jednakże ostrzejsze i bardziej przenikliwe niż sztylet” (tłum. wł. na podstawie: *The Old Testament Pseudepigrapha* [red. J.Ch. Charlesworth] [Garden City – New York 1985] II, 500).

skuteczność słowa Bożego oddaje tekst Hbr 4,12: Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον. Możliwe, że motyw ten jest również w tle wypowiedzi Iz 49,2, gdzie sługa JHWH mówi, iż Bóg uczynił jego usta ostre niczym miecz (Iz 11,4 w przekładzie Septuaginty mówi o potomku Jessego, który będzie uderzał „słowem swoich ust”). Wspomniane wyżej metafory porównujące słowa (usta) do miecza występują najczęściej w kontekście sądowym – uderzenie mieczem/słowem oznacza wydanie wyroku¹⁰⁷. Można zatem przypuszczać, że podobnie należy rozumieć obietnicę Chrystusa zawartą w Ap 2,16b. Zapowiada On wspólnocie, że w przypadku braku nawrócenia przyjdzie, aby dokonać na niej sądu. Narzędziem tego sądu będzie Jego słowo. Falszywa nauka, którą wspólnota przyjęła i zaakceptowała, zostanie skonfrontowana z prawdą przyniesioną przez Jezusa.

Trzecie z ostrzeżeń zostało skierowane do wspólnoty w Sardes: οὐν μὴ γρηγορήσης, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποῖαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ (3,3b). Metafora przychodzącego znienacka złodzieja jest częstym motywem wykorzystywanym dla ukazania przyjścia Chrystusa. Najczęściej pojawia się ona w kontekście mówienia o paruzji, np. w 1 Tes 5,2 zaskakujący charakter nadejścia Dnia Pana porównany jest do przyjścia złodzieja w nocy (ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται). Motyw ten pojawia się także w 2 P 3,10 (choć i tutaj także mowa jest nie tyle o paruzji, ile o „dniu Pana”). W przypowieści o czujnym gospodarzu (Mt 24,42-44; Łk 12,39-40) jest również nawiązanie do wspomnianego motywu, tym razem jako zachęta do czuwania w kontekście niespodziewanego nadejścia Syna Człowieczego¹⁰⁸. Wszystkie powyższe odniesienia mają jedną cechę charakterystyczną – pojawiają się w powiązaniu z przyjściem Jezusa na sąd. Podobnego znaczenia można się doszukiwać w Ap 3,3, z tym że nie należy tutaj widzieć zapowiedzi sądu ostatecznego. Przyjście Chrystusa na sąd dokona się, zanim nadejdzie koniec¹⁰⁹.

Przeanalizowane wyżej trzy wypowiedzi ukazują zatem zapowiedź tego, co się stanie w przypadku, gdy wspólnoty się nie nawrócą. Wypowiedzi te wskazują na działanie Chrystusa, który przyjdzie, aby osądzić owe wspólnoty. To przyjście dokona się jeszcze przed paruzją i będzie oznaczało wydanie karzącego wyroku. W tym momencie powstaje pytanie o to, jaki konkretny wymiar będzie miał ów sąd, tzn. na czym on będzie polegał. Biorąc pod uwagę wszystkie trzy teksty, można ukazać kilka jego aspektów. Będzie to dla wspólnot sąd zaskakujący (stąd metafora „złodzieja”), dotkliwy (pozbawienie możliwości dawania świadectwa

¹⁰⁷ Por. Aune, *Revelation 1–5*, 98.

¹⁰⁸ Aune, *Revelation 1–5*, 221.

¹⁰⁹ Por. J.F. MacArthur, *Revelation 1–11* (MacArthur New Testament Commentary; Chicago 1999) 114. Innego zdania jest R. Bauckham, który uważa, że przyjście, które zapowiada Chrystus, będzie równoznaczne z paruzją na końcu czasów (*The Climax of the Prophecy*. Studies on the Book of Revelation [Edinburgh 1993] 104-106).

– „usunięty świecznik”) i będzie polegał na skonfrontowaniu życia wspólnoty z prawdą objawienia przyniesionego przez Jezusa („miecz Jego ust”)¹¹⁰.

W liście do wspólnoty w Laodycei nie ma, co prawda, słów analogicznych do wspomnianych wyżej trzech listów, jednakże można również tam wskazać wypowiedź Chrystusa podkreślającą Jego aktywną troskę o wspólnoty: ἐγὼ ὄσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω (3,19a). Tekst ten – jak zauważa G.K. Beale – pokazuje, że wypowiedzi Jezusa o sędzię nie oznaczają, że ma On upodobanie w manifestowaniu swego gniewu względem niewiernych wspólnot, lecz że są one wyrazem wypływającej z miłości troski Jezusa o Jego uczniów¹¹¹. Zaskakuje tutaj użycie czasownika φιλῶ dla ukazania miłości Jezusa, choć – jak zauważa S.S. Smalley – właściwie nie ma większej różnicy znaczeniowej między tym czasownikiem a innymi wyrażającymi ideę miłowania (np. ἀγαπάω). Niemniej jednak w Apokalipsie wszędzie tam, gdzie jest mowa o miłości Chrystusa do ludzi, autor stosuje czasownik ἀγαπάω (np. 1,5; 3,9)¹¹². Zdaniem R.H. Charlesa takie użycie czasownika φιλέω jest celowe. Chodzi o ukazanie w poruszający sposób, że Chrystus okazuje swoją miłość także wobec tej wspólnoty, która najmniej na to zasługuje (bo spośród siedmiu wspólnot ta oceniona została najsurowiej)¹¹³. Dwa czasowniki ἐλέγχω καὶ παιδεύω ukazują dwa aspekty jednego procesu: aspekt negatywny, czyli skarcenie (ἐλέγχω), wyraża ideę wykazania komuś grzechu, co jest połączone z wezwaniem do nawrócenia – por. J 3,20; 8,46; 16,8; Ef 5,13; 2 Tm 4,2) oraz aspekt pozytywny, czyli wychowanie (παιδεύω – por. 2 Tm 2,25; Tt 2,12)¹¹⁴. Wypowiedź ta mieści się zatem w nurcie pedagogiki biblijnej, która mówi,

¹¹⁰ W tym kontekście można przytoczyć słowa Ewangelii Janowej: „Kto gardzi Mną i nie przyjmuje słów moich, ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym” (J 12,48). Co prawda w przypadku omawianych tekstów nie można jeszcze mówić o perspektywie eschatologicznej, tzn. sąd zapowiadany przez Jezusa zrealizuje się przed paruzją, niemniej jednak trzeba pamiętać, że nie można dokonywać jakiegoś radykalnego rozdziału między sądem, który dokonuje się teraz, a sądem ostatecznym, tzn. werdykty obu nie będą stać wobec siebie w opozycji.

¹¹¹ Beale, *The Book of Revelation*, 307: „Christ encourages the Laodicean Christians to understand that the preceding indictments are not yet indications of his judicial wrath toward them but marks of his «love» for them as children. Therefore, his message to them is still one of «reproof and discipline» and not the punishing judgment of rejection”. Wypowiedź ta odnosi się, oczywiście, najpierw do wspólnoty w Laodycei, trzeba jednak pamiętać, że wspólnota ta spotkała się z najbardziej surowym osądem spośród wszystkich siedmiu Kościołów. Jeśli więc surowe słowa Jezusa skierowane do wspólnoty będącej w najgorszej kondycji są wyrazem Jego miłości, to tym bardziej możemy odnieść to do wypowiedzi skierowanych do pozostałych Kościołów.

¹¹² Por. Smalley, *The Revelation to John*, 100.

¹¹³ Por. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edinburgh 1920) I, 99. Inni egzegeci nie popierają tego poglądu.

¹¹⁴ Por. Smalley, *The Revelation to John*, 100-101. Trzeba jednakże pamiętać, że czasownik παιδεύω często używany jest w znaczeniu „skarcić” (por. Hbr 12,6.7.10).

że karcenie jest pożyteczne i jest wyrazem miłości (por. Prz 13,24; 23,12-14; 29,15-17; Ef 6,4)¹¹⁵.

Uwzględniając wszystkie powyższe odniesienia, należy zauważyć, że naczelną zasadą, którą kieruje się Chrystus, jest miłość względem Jego wspólnot. Nawet jeśli obserwacja stanu tych wspólnot zmusza do wykazania ich błędów, to owo działanie ma swoje źródło w Chrystusowej miłości. Motywem wszelkich działań Jezusa jest pragnienie ocalenia wiary Kościołów. To pragnienie jest tak wielkie, że dążenie do ratowania wiernych realizuje się także przez przestrożę w postaci zapowiedzi karzącego sądu. W ten sposób wspólnoty są wzywane do nawrócenia i oczyszczenia swej wiary z tego, co ją niszczy.

ZAKOŃCZENIE

Na koniec warto spojrzeć na wyniki przeprowadzonych analiz w perspektywie całej historii zbawienia. W dziejach egzegezy badacze w różny sposób próbowali odnieść orędzie księgi do konkretnych realiów. G.K. Beale mówi o czterech kierunkach, w jakich szło owo odniesienie. Pierwszy z nich, nazywany *The Preterist View*, widział w Apokalipsie zapowiedź tego, co dokonało się w 70 r. po Chr., czyli zapowiedź upadku Jerozolimy pod ciosami Rzymian. Celem księgi miało być zatem umocnienie będących w ucisku (ze strony Żydów oraz Rzymian) chrześcijan. Inny kierunek (tzw. *The Historicist View*) pojmował Apokalipsę jako zapowiedź doniosłych wydarzeń w dziejach chrześcijaństwa. Umieszczał ją zatem na tle całej historii chrześcijaństwa, nie ograniczając się jedynie do I w. jego istnienia. Kolejne spojrzenie, zwane eschatologicznym, odnosiło Apokalipsę do końca czasów – miała ona ukazywać wydarzenia poprzedzające paruzję. Wreszcie czwarty z kierunków, zwany idealistycznym, traktuje Apokalipsę jako symboliczne przedstawienie konfliktu między siłami dobra a siłami zła, między Bogiem a Szatanem, ale bez jakiegokolwiek szczególnego odniesienia do konkretnych wydarzeń z historii świata¹¹⁶.

Które ze wspomnianych wyżej spojrzeń jest trafne? Biorąc pod uwagę fakt, że jedynym konkretnym faktem historycznym (tzn. takim, który jesteśmy w stanie precyzyjnie zidentyfikować) jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, możemy powiedzieć, że każdy z kierunków zawiera w sobie pewne słuszne postulaty. „Słuszne jest zatem stwierdzenie, że Apokalipsa ukazuje zmaganie dobra ze złem (jak to ujmuje kierunek idealistyczny interpretacji). Słuszne jest stwierdzenie, że te zmagania w konkretnych epokach historycznych przybierają różną postać – czyli nie popełniają błędu ci, którzy widzą w Apokalipsie np. zmaganie chrześcijaństwa z Cesarstwem Rzymskim (albo też odnoszą te obrazy do epok późniejszych).

¹¹⁵ Por. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 169.

¹¹⁶ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 44-46.

Słuszna jest także uwaga, że zmagania trzeba umieścić w kontekście zbliżającego się końca świata (tak czy inaczej z każdym dniem do tego końca się zbliżamy)¹¹⁷. Uwzględniając powyższą perspektywę, należy zauważyć, że pouczenie Chrystusa dotyczące zagrożeń wiary i sposobów ich przewycięzania zachowuje swoją aktualność w każdym czasie dziejów Kościoła. Na przestrzeni tych dziejów Kościół nie raz stawał w obliczu zagrożeń zewnętrznych, które przybierały formę mniej lub bardziej intensywnych prześladowań. Nie raz także Kościół musiał zmagać się z zagrożeniami płynącymi z jego wnętrza, które były i są nadal źródłem różnych kryzysów. Ponieważ Kościół jest wspólnotą ludzi, zagrożenia, które odnoszą się do tej wspólnoty jako całości, można także odnieść do poszczególnych jednostek stanowiących tę wspólnotę. Tak więc siła lub słabość wspólnoty Kościoła wiąże się z siłą bądź słabością wiary jego członków.

¹¹⁷ T. Siemieniec, „Kiedy się spełni Apokalipsa? W poszukiwaniu klucza do ostatniej księgi Nowego Testamentu”, *KPD* 84 (2008) 6, 643-644.