Teologia i Człowiek Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK
10 (2007) ISSN 1731-5638

PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI OFM*
POZNAŃ

MANNA UKRYTA I *BIAŁY KAMYK Z IMIENIEM NOWYM* ORAZ *BIAŁE SZATY* I *IMIĘ W KSIĘDZE ŻYCIA* WEDŁUG AP 2, 17B; 3, 5

Znaczenie symboliki wymienionych w temacie wyrażeń jest przedmiotem niniejszego studium. Znajdują się one w zakończeniach listów skierowanych do Kościołów Pergamonu i Sardes (Ap 2, 17b; 3, 5). Zestawienie powyższych tekstów nie jest przypadkowe, lecz znajduje uzasadnienie w badaniach nad strukturą Ap 2–3, które wykazują szereg podobieństw w układzie *chiazmu* siedmiu pism: A, B, C, D, C', B' A'[1]. Warto zweryfikować powyższe badania w odniesieniu do wybranych perykop, mówiących o premiach dla zwycięzców (C, C'). Wydaje się bowiem, że podjęte teksty wzajemnie się dopełniają.

Ustalenie roli tych zwrotów w dialogu Chrystusa z Kościołem wyznacza dodatkowy cel opracowania, gdyż autor zawarł kilka wskazówek dotyczących sposobu przepowiadania Słowa Bożego.

---

* Dr Piotr Florencjan Szymański OFM pracuje w archidiecezji poznańskiej, jest wykładowcą homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Wronkach.

[1] Strukturę siedmiu listów całościowo przeanalizował W. N. Lund (*Chiasmus in the New Testament,* Chapel Hill 1942, s. 331–335), wykazując analogie w Kościołach „podobnych" i „różnych". Według niego, czwarty list (D) jest centralny. Podobnie odczytał schemat listów A. Vanhoye, *Le Message de l'Épître aux Hébreux* (Cahiers Évangile 19), Paris 1976, s. 32–33. Dodatkowo M. Hubert [*L'architecture des lettres aux sept églises* (Ap. II–III), *RB* 67 (1960), s. 349–353] zwrócił uwagę na istniejącą progresję między wspólnotami świętymi i grzesznymi.

Właściwą analizę poszczególnych terminów poprzedzą obserwacje literackie dotyczące: granic, krytyki, kontekstu, struktury i gatunku wybranej perykopy.

1. *MANNA UKRYTA* I *BIAŁY KAMYK Z IMIENIEM NOWYM* (AP 2, 17B)

1.1. TEKST AP 2, 17B: TŁUMACZENIE, GRANICE, KRYTYKA

Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ο λαμβάνωὶ. „Zwycięzcy dam manny ukrytej i dam mu biały kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto [je] otrzymuje".

Powyższy fragment, podobnie zresztą jak Ap 3, 5, znajduje się w pierwszej części Apokalipsy (rozdz. 1–3)[2] i zawiera jedną z siedmiu obietnic wystosowanych przez Chrystusa do *zwycięzców* poszczególnych Kościołów (2, 7b. 11b. 17b. 26–28; 3, 5. 12. 21). Wszystkie figurują w epilogach listów, które są wyraźnie oddzielone w poszczególnych pismach. Każdorazowo zakończenie jest zbudowane z dwóch części: wezwania do posłuchu (*Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów*) oraz wspomnianej obietnicy nagrody dla zwycięzcy. Formuła wzywająca do posłuchu jest identyczna we wszystkich listach. Od czwartego listu do Kościoła w Tiatyrze następuje inwersja w strukturze zakończenia, tzn. od tego miejsca refren zawierający wołanie Ducha następuje po nagrodach, przeciwnie do sytuacji w trzech początkowych listach[3]. Na skutek tej zmiany położenia, badane perykopy (2, 17b i 3, 5), wraz ze wspomnianym refrenem, znajdują się względem siebie w układzie koncentrycznym (naprzemiennym).

---

[2] Listy do Kościołów stanowią odrębną część Apokalipsy, mają jednak wiele pokrewnych elementów z główną częścią księgi (rozdz. 4–22). Por.: U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloisiana 8a), Roma 1980, s. 173–205; M. Czajkowski, *Apokalipsa jako księga profetycznego orędzia napomnienia, pokrzepienia i nadziei,* Wrocław 1987, s. 39; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16a), Tübingen 1974, s. 50.

[3] Według E. B. Allo [*Saint Jean L'Apocalypse* (Étude biblique), Paris 1933[3], s. XCII], zmiana pozycji refrenu względem obietnic dla zwycięzców akcentuje dwa komponenty mistycznej siódemki (3 i 4), którymi w tym przypadku są trzy początkowe obietnice i czterokrotnie powtórzony refren w zakończeniu kolejnych listów. A. Jankowski zaznacza [*Apokalipsa św. Jana* (PŚNT XII), Poznań 1959, s. 155], że inwersja potwierdza fakt budowy siódemek w Apokalipsie w postaci: 3 + 4.

Odnośnie krytyki tekstu 2, 17b, zauważa się kilka alternatywnych lekcji. Większość świadectw zawiera zaimek αὐτῷ, natomiast w niektórych rękopisach średniowiecznych, bizantyjskich, syryjskich, łacińskich, koptyjskich oraz w cytacie Beato z Libanu, został dodany po nim bezokolicznik φαγεῖν. Jest to najwyraźniej spowodowane wpływem Ap 2, 7b (zob. też LXX: Ps 77, 24). Należy przyjąć „lectio brevior", która jest lepiej poświadczona. Również pominięcie zaimka αὐτῷ przez kodeks Synajski, Wulgatę Klemensa (1592), tłumaczenia syryjskich monofizytów (VI w.) oraz grupę niewielu rękopisów różniących się w tym wypadku od większości, wynika z tych samych przyczyn, o których była mowa w 2, 7b.

Próby poprawienia stylu przez zamianę τοῦ μάννα na ἀπὸ (lub ἐκ) w kodeksie Synajskim, w grupie rękopisów odmiennych od większości, bizantyjskich oraz w jednym kodeksie średniowiecznym (1107r.), nie mogą zostać przyjęte. Zdecydowanie preferuje się lekcję krótszą, która jest również lepiej poświadczona i stylistycznie trudniejsza[4]. Również zamianę ἀπὸ τοῦ ξύλου w jednym kodeksie bizantyjskim (VI w.) trzeba odrzucić, gdyż harmonizuje z Ap 2, 7b. Takiego pominięcia wyrażenia δώσω αὐτῷ nie można zaakceptować. Lekcja ta znajduje się jedynie w kodeksie Synajskim i kilku rękopisach różniących się od większości. Jest ona próbą poprawy stylu, mającą na celu uniknięcie powtórzenia.

1.2. KONTEKST

Kościół w Pergamonie zasłużył na szczególną pochwałę ze względu na dochowanie wierności „we dni Antypasa", który według tradycji był biskupem tegoż Kościoła za panowania Domicjana (w. 13)[5]. Upomnienie Chrystusa dotyczy niebezpieczeństw, które pochodzą z zewnątrz. Wspólnota tolerowała niektóre osoby, które szły śladem doktryny Balaama i nauki nikolaitów. To niedopuszczalne wykroczenie należy koniecznie usunąć, dlatego Kościół został wezwany do nawrócenia (w. 14).

Podobnie jak w liście do Kościoła Efezu, zauważa się grę słów między wyrazami *nikolaici* (ci, którzy zwyciężają lud) i *zwycięzca* (w. 15). W przeciwieństwie do chrześcijan w Efezie, wierzący w Pergamonie ulegli

[4] Jest to dopełniacz cząstkowy, cechujący teksty greckie o wysokim poziomie stylistycznym. Apokalipsa w takim wypadku stosuje dopełniacz z przyimkami, dlatego uznano tekst za nieoryginalny. Por. E. B. Allo, dz. cyt., s. 39.

[5] Prawdopodobnie był on także uczniem Jana Apostoła. Dokładną analizę dotyczącą życia Antypasa zob. w: H. Kraft, dz. cyt., s. 64–65.

wpływom nikolaitów (w. 15). Dodatkowym błędem było „trzymanie się nauki Balaama" (w. 14). Warto zauważyć, że imię Balaam tradycja żydowska tłumaczy jako „zniszczyć naród"[6].

Podwójna nagroda dla zwycięzcy: „manna ukryta i biały kamyk z imieniem nowym" (2, 17), nie pojawiają się więcej w Apokalipsie. W kontekście listu można się dopatrzyć kilku aluzji do tych wyrażeń. Do „manny ukrytej" wyraźnie nawiązuje zdanie, które mówi o spożywaniu pokarmów z ofiar składanych bożkom (w. 14b). W ten sposób zostaje uwypuklony kontrast, jaki istnieje między tymi, którzy trzymali się przewrotnych nauk, a tymi, którzy potrafili się im oprzeć. Autor akcentuje dodatkowo konieczność odseparowania zwolenników herezji, posługując się obrazem „miecza obosiecznego" (ww. 12. 16). Słowo Chrystusa jest kryterium pozwalającym ocenić prawdziwą i fałszywą naukę.

Uzyskanie nagrody „imienia nowego" zależy od „trzymania się imienia" Chrystusa (w. 13). Inne powiązanie tego wyrażenia, choć mniej wyraźne niż poprzednie, daje się zauważyć w stosunku do wykroczenia „uprawiania rozpusty" (w. 14c πορνεῦσαι)[7]. Znajduje ono oparcie w relacji między „wielkim Babilonem", zwanym πόρνη (17, 1. 5. 16; 19, 2), a „nową Jerozolimą" (21, 2). Każdy, kto odrzuca cudzołóstwo, otrzyma „imię nowe, nowej Jerozolimy", która nie dopuszcza się rozpusty, gdyż jest „oblubienicą" (21, 9).

Występuje również relacja między obietnicami pokarmów w Kościołach Efezu i Pergamonu: „spożyć (owoc) z drzewa życia" (2, 7b) i „manna ukryta" (2, 17b).

1.3. STRUKTURA I FORMA LITERACKA

Wiersz 2, 17b jest zdaniem złożonym. Dwa pierwsze zdania, w których występuje czasownik δώσω, są zdaniami współrzędnymi połączonymi spójnikiem καί. Trzecie zdanie współrzędne składa się z imiesłowu przymiotnikowego biernego γεγραμμένον i domyślnego czasownika ἐστίν (konstrukcja peryfrastyczna). Zdanie imiesłowowe pełni tutaj funkcję zdania przydawkowego i wyraża cechę uboczną[8]. Czwarte zdanie, oznajmujące przydawkowe, jest podporządkowane poprzedniemu.

---

[6] Por. R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse,* Brescia 1994, s. 148.

[7] Por. A. Gangemi, *La manna nascosta e il nome nuovo,* Rivista Biblica 25 (1977), s. 355.

[8] Jego forma odpowiada zdaniu okolicznikowemu lub „nawiasowemu" typu semickiego. W Apokalipsie rzadko przyjmuje funkcję zdania głównego (Ap 4, 1; 7, 4). Por. A. Lancellotti, *Sintassi Ebraica nel Greco dell'Apocalisse. Uso delle forme verbali* (CA 1), Assisi 1964, s. 98.

Biorąc pod uwagę przedmiot obietnicy, którą wyrażają dwa dopełnienia bliższe (τοῦ μάννα... i ψῆφον λευκὴν...), możemy podzielić całe zdanie na dwie części: (1) pierwsze zdanie oznajmujące z czasownikiem δίδωμι, (2) drugie zdanie oznajmujące z tym samym czasownikiem + zdania podrzędne.

W literaturze rabinistycznej mówi się o „mannie" zachowanej w niebie na czas mesjański (Mekilta do Wj 16, 25. 32)[9]. Autor Apokalipsy mógł przejąć tę myśl, pisząc o „mannie ukrytej"[10]. Aluzję eucharystyczną w odniesieniu do manny i Chrystusa jako nowego Mojżesza znajdujemy w 6. rozdz. Ewangelii Janowej. Również św. Paweł wyraźnie łączy mannę z chlebem eucharystycznym (1 Kor 10, 3). Aplikacja chrześcijańska symbolu manny do tego sakramentu jest wyraźna.

Pierwotne formuły wyznania wiary związane były z sakramentem chrztu, w czasie którego kandydaci przyjmowali Chrystusa jako Pana. Odbywało się to w imię Jezusa, którego znak czyniono nad przystępującymi do sakramentu (Ody Salomona 41, 17; 42, 25)[11]. Można zatem w celebracji tego sakramentu dopatrywać się korzeni symbolu „imienia nowego"[12].

1.4. *MANNA UKRYTA*

Z wyrażenia τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου w Biblii pojawia się tylko termin „manna". Oprócz Ap 2, 17b spotykamy go tylko trzy razy w NT (J 6, 31. 49; Hbr 9, 4). Św. Jan mówi o prawdziwym chlebie (J 6, 32), który przeciwstawia pokarmowi przemijającemu, tzn. „mannie", spożywanej kiedyś na pustyni przez „ojców" (6, 27. 31). Manna przywołuje pustynną wędrówkę (Wj 16, 1) oraz nowy chleb eucharystyczny[13]. W Apokalipsie Chrystus jest elementem jednoczącym te dwie idee[14].

Natomiast w Hbr 9, 4 manna została wspomniana jako jeden z elementów obecnych w arce, przypominając w ten sposób tradycję z Księgi

---

[9] Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, München 1961, s. 954.

[10] Por. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar 19), Gütersloh–Würzburg 1984, s. 114.

[11] Por. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (Cahiers théologiques 52), Neuchâtel 1964, s. 22–23.

[12] Por. E. Bianchi, *L'Apocalisse di Giovanni,* Magnano 1990^2, s. 58–60.

[13] Por. E. Läpple, *L'Apocalisse. Un libro vivo per il cristiano di oggi,* Roma 1980^2, s. 86.

[14] Gangemi podkreśla (dz. cyt., s. 338, p. 3) odmienne perspektywy tekstów. W czwartej Ewangelii jest mowa o teraźniejszości, natomiast w Apokalipsie znajduje się wyraźne odniesienie do przyszłości. Natomiast Bianchi) dz. cyt., s. 63), akcentuje, że czas przyszły obietnicy w rzeczywistości zakorzeniony jest w teraźniejszym życiu Kościoła.

Rodzaju 16, 33, zgodnie z którą Mojżesz zlecił Aaronowi przechować mannę. Większość komentarzy[15] łączy te dwa teksty z 2 Mch 2, 5, wspominającym o Jeremiaszu, który ukrył w pewnej grocie arkę z manną. Miejsce to nie zostanie odnalezione aż do momentu całkowitej odnowy Izraela[16]. W konfrontacji z Ap 2, 17b widać, że św. Jan nie łączy manny z arką. Poza tym, tekst Rdz 16 nie informuje wyraźnie, że manna była w arce (16, 34), lecz podkreśla próbę wiary dotyczącą siódmego dnia[17]. W szóstym dniu tygodnia zbierano podwójną ilość manny (w. 22), aby w ten sposób uszanować obowiązek odpoczynku szabatowego (w. 23).

Oprócz tekstu z Księgi Rodzaju spotykamy również mannę w Lb 11, 6–9, gdzie mówi się o „obrzydzeniu" spowodowanym ciągłym jej spożywaniem (w. 6). W tekście jest jej dość dokładny opis i sposób przygotowania do spożycia (ww. 7–8). Również w Pwt 8, 3 manna jest tajemniczą odpowiedzią Boga na narzekania ludu nękanego głodem na pustyni. W ten sposób Jahwe uczył naród znaczenia i ważności słowa Bożego. Perspektywa pustyni jest także w Ne 9, 20, gdzie manna występuje w kontekście wody, danej przez Boga spragnionemu ludowi. Widzimy, że pokarm ten związany był ściśle z wędrówką po pustyni i zniknął w momencie wejścia Izraelitów do ziemi Kanaan, obfitującej w żywność (Joz 5, 12). Według Ps 78, 24 manna jest chlebem z nieba, przekazanym ludziom od Boga. Motyw niebiański wyrażają zwłaszcza słowa: „chleb aniołów" (w. 25).

W zestawieniu z Apokalipsą stwierdzamy, że wszystkie fragmenty ST wiążą się z pustynią, natomiast w Ap 2, 17b tego aspektu nie wspomina się. Manna starotestamentalna posiadała różnorakie właściwości[18], nigdzie jednak nie mówi się o „mannie ukrytej" i w świetle tych tekstów nie można dostatecznie rozjaśnić tego symbolu. Niektóre terminy i sytuacje są jednak analogiczne. Podobieństwo dotyczy samego terminu μάννα. Autor

---

[15] Por.: H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, London 1906, s. 39; L. Cerfaux, J. Cambier, *L'Apocalypse de saint. Jean lue aux chrétiens* (Lectio Divina 17), Paris, 1955, s. 33; E. Bianchi, dz. cyt., s. 63.

[16] Miejsce miało pozostać nieznane (ἄγνωστος) aż do dnia, w którym Izrael się zjednoczy. Podobna idea znajduje się w Apokalipsie Barucha (6, 7–8), w której jest mowa o zniszczeniu Jerozolimy przez czterech aniołów, po uprzednim ukryciu arki. Baruch odnosi się raczej do Ap 7, 13. Por. A. Gangemi, dz. cyt., s. 341, p. 13.

[17] Świadectwo Hbr 9, 4 nie potwierdza 1 Krl 8, 9 oraz tradycja późnego judaizmu. Por. A. Gangemi, dz. cyt., s. 341, p. 15; P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni, traduzione e commento,* Roma 1985, s. 115.

[18] Poza właściwościami duchowymi (Ps 78, 24; Ps 16, 20), każda inicjatywa Boga sprawiała, że manna na pustyni miała także walor znaku. Por. S. Łach, *Natura manny biblijnej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 2–3 (1963), s. 68–71.

nawiązał do tradycji owego cudownego pokarmu na pustyni (Wj 16). Co do terminu κεκρυμμένου, wiadomo, że nie nawiązuje on do wydarzenia historycznego, mówiącego o ukryciu manny wraz arką (2 Mch 2, 5).

Dalsze sugestie podsuwa kontekst listu do Kościoła w Pergamonie oraz charakter samych listów. Rodzajniki określone obu terminów wskazują na rzecz konkretną. Wydaje się, że sytuacja egzystencjalna Kościoła, związana z prześladowaniami i herezjami, wymagała konkretnej pomocy, którą symbolizuje też „manna ukryta". Autor przeciwstawia „mannę" poczynaniom Balaama, który skłonił Izraelitów do tego, aby porzucali słowo Jahwe i spożywali pokarmy składane bożkom[19]. Natomiast manna na pustyni była, według tradycji judaistycznej, symbolem pokarmu sprawiedliwych[20]. Analogia eucharystyczna jest wyraźna i zgodna z liturgicznym charakterem niektórych fragmentów Apokalipsy. Eucharystia jest odpowiedzią Boga w trudnym czasie prześladowań, co odnosi się do symboliki i kontekstu pustyni w ST[21]. Posiada konkretne znaczenie w trudnej sytuacji wspólnoty, a zarazem antycypuje pełnię szczęścia w przyszłości[22]. Ponadto, pokrywa się z tematem zwycięstwa. Życie chrześcijańskie w Kościołach cechuje walka i zmaganie, w wyniku czego mogą być jedynie zwycięzcy lub przegrani. Taki kontrast jest zaakcentowany zwłaszcza w liście do Kościoła w Laodycei: „obyś był zimny albo gorący!" (3, 16). Zwycięzcy, czyli święci, nie są jakąś „elitą" Kościoła, gdyż w księdze albo ktoś wygrywa, albo przegrywa, nie ma sytuacji pośredniej. Wiara winna mieć znamiona bojowania, odrzucającego kontakty z pokarmem bożków (2, 14–15). W kontekście wiary można odczytać przymiot manny, tzn. fakt, że jest ukryta. Analogia eucharystyczna najlepiej ułatwia zrozumienie znaczenia tego terminu. Warto też poruszyć istotny kontekst manny na pustyni, tzn. próbę wiary związaną z szabatowym odpoczynkiem[23]. Autor pośrednio nawiązuje do tej próby

[19] Owa aluzja autora nawiązuje do szeregu tekstów, zwłaszcza w Księdze Liczb 22–31 i Wyjścia 16 i 34.

[20] Por. B. Poniży, *Manna w tradycjach biblijnych,* Studia Teologiae Varsoviensis 1 (1988), s. 96–116.

[21] W ten sposób św. Paweł (1 Kor 10, 3). Śmierć i życie na pustyni i w Kościele zależy od wiary i niewiary, czego symbolem eucharystycznym jest manna. Por. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie...,* s. 21.

[22] Manna nie jest ideą abstrakcyjną, lecz prawdziwym pokarmem: „vere est cibus" (J 6, 55). Odnosi się do konkretnej sytuacji (łaska) i obejmuje też przyszłą chwałę. Por. A. Jankowski, *'Manna absconditum' (Ap 2, 17) quod sensu ad eucharystiam referatur,* Collectanea Theologica 30 (1958), s. 8; E. B. Allo, dz. cyt., s. 29.

[23] Wymowny jest w Apokalipsie fakt, że objawienia Jana działy się w dzień Pański (1, 9). Perspektywa starotestamentalna została zachowana, lecz wprowadzony został nowy element paschalny.

właśnie w przymiotniku „ukryta", gdyż owocne korzystanie z eucharystii jest związane z próbą wiary, bez której owa „manna się psuje" (Wj 16, 20), a nawet powoduje „śmierć" (1 Kor 11, 27–28). W ocenie znaczenia owego symbolu warto zaufać wspomnianej interpretacji niektórych Ojców, którzy, kierowani intuicją wiary, nie mieli wątpliwości co do eucharystycznego znaczenia „manny".

1.5. *BIAŁY KAMYK Z IMIENIEM NOWYM*

Druga część wiersza mówi o nagrodzie, którą jest „biały kamyk" (ψῆφον λευκὴν) z wypisanym „nowym imieniem" (ὄνομα καινὸν). Termin występuje w Apokalipsie tylko w tym wierszu, w NT jedynie w Dz 26, 10, zaś w LXX spotyka się go sześć razy[24].

Swoistą trudność w interpretacji stanowi prawdziwy „natłok" znaczeń tego określenia w języku klasycznym i komentarzach[25]. Wobec takiego bogactwa znaczeń, trzeba skoncentrować uwagę na kontekście obietnicy oraz szukać analogii w wyobrażeniach bardziej popularnych[26].

W kontekście imiesłowu νικῶν, „biały kamyk" mógł stanowić aluzję do świadectw potwierdzających zwycięstwo w zawodach sportowych[27]. Taka ewentualność jest prawdopodobna, jednak trzeba wziąć pod uwagę również przymiotnik λευκὴν, który w Apokalipsie ma ważne znaczenie,

---

[24] Wj 4, 25; 2 Krl 12, (5); Koh 7, 25; Syr 18, 10; Lm 3, 16.

[25] 1. Przychylny głos w głosowaniu (Dz 26, 10); 2. Bilet wstępu na widowiska lub przyjęcia królewskie; 3. Znak dobrego dnia; 4. Kamyk do gładzenia pergaminu; 5. Rodzaj dyplomu dla zwycięskiego zapaśnika; 6. Kamień sygnetu; 7. Amulet, który służył do ochrony przed złymi duchami, stanowiąc swego rodzaju magiczną legitymację, za pomocą której otrzymywano w zamian pieniądze lub zboże; 8. Kamień służący do liczenia; 9. Kamień używany przez sztukmistrzów ulicznych; 10. Cenny kamień zachowany w niebie wraz z manną; 11. Biały kamień z wypisanym imieniem, którzy otrzymywali zawodnicy w igrzyskach sportowych; 12. Rodzaj legitymacji służącej w identyfikacji wybranych przez Chrystusa; 15. Kamień używany przez sędziego, by ogłosić winę lub niewinność oskarżonego (przy tej okazji cytuje się Owidiusza, Met. 15, 41: *mos erat antiquis niveis atrisque lapillis, his damnare reos, illis absolvere culpa*); 13. Rodzaj biletu wstępu na uroczystości królewskie; 14. Kamienie drogocenne w pektorale najwyższego kapłana, mające wypisane 12 pokoleń Izraela; 15. Zwyczajny znak szczęścia. Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 152; A. Allo, dz. cyt., s. 40; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 130; P. Prigent, *L'Apokalisse...*, s. 103; A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1960, s. 63; L. Cerfaux, J. Cambier, dz. cyt., s. 34.

[26] W ST kamień oznaczał symbol mocy Bożej. Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych,* Poznań 1989, s. 82.

[27] Por. Aretas, *Commentarius in Apocalypsin*, w: *Patrologiae cursus completus* [...]: *series greca et orientalis*, t. CVI, éd. J. P. Migne, Paris 1857–1866, s. 538; H. B. Swete, dz. cyt., s. 40.

ponieważ występuje w niej piętnaście razy. Generalnie użycie tego przymiotnika związane jest z przynależnością do sfery niebiańskiej[28]. Dość wyraźna aluzja występuje także w odniesieniu do „białych szat" (3, 5), nawiązujących do rzeczywistości nieba.

Ze struktury wersetu wynika, że autor większą uwagę kieruje na „imię nowe", które zostało napisane na „białym kamyku". Utożsamienie owego imienia z imieniem samego Chrystusa (3, 12; 19, 12) nie jest pewne, co podkreśla A. Gangemi[29].

Kilka wskazówek na ten temat zawiera księga Izajasza (62, 2b. 4; 65, 15). W Iz 62, 2b wyrażenie „imię nowe" (LXX: τὸ ὄνομα σου τὸ καινὸν w. 2b)[30] odnosi się do Jerozolimy i zostaje następnie wyjaśnione w w. 4 za pomocą dwóch przeciwieństw. Jerozolima nie będzie się już nazywała „Opuszczona", lecz: „Upodobanie w niej" (LXX: Θέλημα ϵ᾽μόν), a jej ziemia nie zostanie nazwana „Zrujnowana", lecz: „Małżonka" (LXX: Οἰκουμένη). Widzimy, że nowe imię związane jest z nową naturą Jerozolimy. W następujących wersetach rozwinięty został wątek małżeński.

Natomiast w Iz 65, 15 jest mowa o „innym imieniu", którym zostaną nazwani słudzy Boga w kontekście przyszłego sądu. Owi słudzy będą się radować (ww. 13, 14) z błogosławieństwa (w. 16). Bóg stworzy „nowe niebo i nową ziemię" (w. 17) i wszyscy w Jerozolimie cieszyć się będą dostatkiem (ww. 20–22). Powyższe dwa teksty wspominają „imię nowe" w kontekście nowego stanu Jerozolimy.

Pełny fragment obietnicy: „imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto je otrzymuje", jest podobny do Ap 19, 12: „Oczy Jego jak płomień ognia, a wiele diademów na Jego głowie. Ma wypisane imię, którego nikt nie zna prócz Niego". Werset ten znajduje się w kontekście pierwszej walki eschatologicznej „zwycięskiego jeźdźca" (por. 5, 5), który unicestwia wrogie narody (19, 11–21). Wśród wielu imion owego „jeźdźca" („Wierny

---

[28] Podobne znaczenie zauważa się też w: Mt 28, 2; Mk 16, 15; J 20, 12; Dn 7, 9; Henoch 69, 4; 71, 1–2.

[29] 1. Brak rodzajników określonych sugeruje, że wyrażenie ma znaczenie ogólne, nie zaś konkretne (gdyby chodziło rzeczywiście o imię Jezusa); 2. W 19, 12 zaimek αὐτός wskazuje na siedzącego na koniu, który zwie się „Wierny i Prawdziwy" (19, 11), natomiast w 2, 17c jest nim „ten, kto je otrzymuje" (λαμβάνων); 3. W 2, 17c imiesłów λαμβάνων jest zależny od czasownika δώσω, zatem akcent jest postawiony na przekazanie imienia; 4. W 3, 12 imię zostało napisane na osobie ἐπ᾽ αὐτὸν, czyli na zwycięzcy, natomiast w 2, 17c jest mowa o białym kamyku. Por. A. Gangemi, dz. cyt., s. 349.

[30] Niektórzy uważają, że w. 2b jest dodatkiem korygującym w. 4. Sprawca owej *glossy* chciał przez to wyrazić, że wiersza 4, czyli imion Jerozolimy, nie można interpretować dosłownie, gdyż nadal są objęte tajemnicą. Por. tamże, s. 349, p. 53.

i Prawdziwy" – w. 12; „Słowo Boże"– w. 13; „Król królów i Pan panów" – w. 16) jest jedno imię, którego nikt nie zna prócz Niego. Imiona ukazują wielorakie aspekty Chrystusowego dzieła zbawienia. W świetle tego tekstu, sam Chrystus utożsamia się z nagrodą przygotowaną zwycięzcy w Pergamonie (2, 17b). Przymiotnik „nowe" został użyty w wyrażeniach: „moje imię nowe" (3, 12), „pieśń nowa" (5, 9; 14, 3), „nowe Jeruzalem" (3, 12; 21, 2). Prawdopodobnie autor czyni aluzję do rzeczywistości „nowej Jerozolimy", która stanowi nagrodę dla zwycięzców (21, 7). Obietnica odsyła do nowej, niebiańskiej rzeczywistości. Zdaniem Prigenta[31], mimo kilku różnic z 19, 12, chodzi jednak o nowe imię Chrystusa. Taki wniosek wzmacnia pochodzenie liturgiczne tego tekstu, związane z sakramentem chrztu. Wezwanie imienia samego Pana nad kandydatami do chrztu było zwyczajną praktyką Kościoła. W ten sposób ochrzczony otrzymywał trwałe „piętno", odnawiające jego naturę[32].

Ważny jest związek tego symbolu z osobą, gdyż same kamienie są martwe, natomiast dzięki dawcy oznaczają nową rzeczywistość; nową, odmienną naturę (Iz 65, 15)[33]. W kontekście sakramentu chrztu, nowe imię chrześcijanina jest znane tylko przez niego w tajemnicy jego odnowionego bytu[34].

W stosunku do poprzednich obietnic, „manna ukryta" oraz „kamyk z imieniem nowym" są podobne do „drzewa życia" (2, 7b). W obu przypadkach występują aluzje do eucharystii i chrztu. Obietnica „manny ukrytej" wyraźniej, niż „drzewo życia", przybliża do rzeczywistości nieba związanej z nową Jerozolimą.

2. *BIAŁE SZATY* I *IMIĘ W KSIĘDZE ŻYCIA* (AP 3, 5)

2.1. TEKST AP 3, 5: TŁUMACZENIE, KRYTYKA

Ο νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ιματίοις λευκοῖς καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς καὶ ομολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. „Tak więc zwy-

[31] Zob. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie...*, s. 21–22.

[32] Nowe imię podobnie jak manna jest także ukryte, gdyż Chrystus chwalebny, nie został jeszcze objawiony światu. Por. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie...*, s. 22–23.

[33] Por. K. Romaniuk, *Słownik metaforyczno-egzegetyczny Nowego Testamentu,* Poznań 1990, s. 23.

[34] Por. P. Prigent, *L'Apocalisse...*, s. 104.

cięzca zostanie odziany w białe szaty i z pewnością nie wymażę jego imienia z księgi życia, lecz wyznam jego imię przed moim Ojcem i przed Jego aniołami".

Grupa korekcji Kodeksu Synajskiego (IV–VI w.) oraz rękopisy bizantyjskie zastąpiły przysłówek οὕτως zaimkiem ουτος. Przysłówek wydaje się zbyteczny i z tego względu kopiści zastąpili go zaimkiem. Nie można też wykluczyć przypadku asymilacji samogłoski: w „ο". Lekcja οὕτως jest lepiej poświadczona i można ją uważać za trudniejszą[35]. Z tych względów należy ją przyjąć.

Ponadto, pierwszy przyimek ἐνώπιον zamieniono w kodeksie Synajskim i jednym rękopisie greckim (X w.) na przyimek ἔμπροσθεν. Prawdopodobnie chciano zaakcentować różnicę między Ojcem Jezusa i aniołami. Taką korektę teologiczną należy odrzucić i przyjąć lepiej poświadczoną.

2.2. KONTEKST

Sytuacja Kościoła w Sardes była zła, o czym świadczy brak pochwał w jego ocenie i wezwanie do nawrócenia (3, 3). Zaledwie kilka osób we wspólnocie było „godnych" (w. 4). Stan pozostałych, a zwłaszcza „anioła Kościoła", przyrównał Chrystus do śmierci (w. 1b). Dokładnie nie wiadomo, jaki był główny problem Kościoła, jednak w świetle tytułu „siedem Duchów Boga" (w. 1) można suponować, że wierzący nie posiadali Ducha w pełni, ponieważ splamili się jakimś czynem powodującym śmierć duchową (w. 4). Druga część tytułu chrystologicznego „siedem gwiazd" jest niemal identyczna, jak na początku listu do Kościoła Efezu (2, 1).

Nagroda dla zwycięzcy pokrywa się częściowo z obietnicą skierowaną do grupy „czystych" chrześcijan we wspólnocie (3, 4). Wspólnym elementem są „białe szaty" (w. 4). Powiązanie tych wersetów wzmacnia przysłówek οὕτως, który może odnosić się zarówno do w. 4, jak i do słowa ὁ νικῶν, stanowiąc jego emfazę[36].

Słowo ὄνομα pojawia się w liście czterokrotnie (ww. 1. 4. 5a. 5b), a jego użycie ukazuje kontrast między „umarłymi" i „żywymi" członkami tego

---

[35] Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, London–New York, 1975³, s. 734.

[36] Niektórzy komentatorzy podkreślają, że treść w. 5 odnosi się do innej grupy ludzi niż w w. 4. Wydaje się jednak, że takie twierdzenie jest niesłuszne [G. K. Beale, *Book of Revelation* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapisas–Cambridge 1999, s. 278].

Kościoła. Również czasownik ἀποθανεῖν (w. 2a) znajduje się w kontraście do wyrażenia „księga życia" (3, 5), wzmacniając zależność wynikającą ze słowa „imię".

Warto zauważyć, że wyznanie imienia zwycięzców przez Chrystusa w obecności Ojca (w. 5c) może łączyć się z głównym problemem członków tej wspólnoty czyli utratą życiodajnego imienia, co w konsekwencji doprowadziło do ich śmierci (w. 1b). Motywem wspierającym tę zależność są słowa wypowiedzone przez Chrystusa mającego „siedem Duchów Boga" (w. 1a), które to słowa pokrywają się z wypowiedzią Ducha mówiącego do wszystkich Kościołów (w. 6)[37]. Kontekst sugeruje, że brak pełnego świadectwa wspólnoty, mógł w konsekwencji spowodować „śmierć" i „poplamienie szat" (ww. 1b. 4).

Zachodzi również powiązanie z obietnicą skierowaną do zwycięzcy w Pergamonie: „biały kamyk z imieniem nowym" (2, 17b) i „szaty białe" wraz z „imieniem w księdze życia". Obie wspólnoty zostały wezwane do nawrócenia.

2.3. STRUKTURA I FORMA LITERACKA

Werset 3, 5 jest zdaniem współrzędnie złożonym. Składa się ono z trzech zdań prostych: pierwsze – zdanie główne oznajmujące (περιβαλεῖ ται); drugie – wolitywne (οὐ μὴ ἐξαλείψω), współrzędne względem poprzedniego za pośrednictwem spójnika καί; trzecie – główne oznajmujące (ομ̓ολογήσω). Podobnie jak w 2, 11b, imiesłów ο νικῶν jest podmiotem czasownika. Należy też zaznaczyć, że nie występuje tutaj charakterystyczne zdanie δώσω αὐτῷ.

Pod względem treści można zauważyć, że obietnica nagrody ma trzy części odpowiadające trzem zdaniom współrzędnym, przy czym część druga i trzecia dotyczą tego samego daru (τὸ ὄνομα αὐτοῦ).

Symbol „białych szat" ma długą historię, z której autor tej obietnicy mógł korzystać. Generalnie w judaizmie (1 Henoch 62, 15; 108, 10), gnozie (Dzieje Tomasza) i chrześcijaństwie (Ap Piotra ww. 7–17; 4 Ezdrasz 2, 39. 45; Ody Salomona 11, 11; Pseudo Klemens, Hom. 8, 22) oznaczał rzeczywistość niebiańską[38]. W pismach chrześcijańskich aspekt kultyczny konkrety-

[37] W liście zauważa się inkluzję między autoprezentacją Chrystusa: „to mówi ten, co ma siedem Duchów Boga" i słowami refrenu: „co mówi Duch do Kościołów" (w. 6b). Istotne jest zatem to, co się słyszy, czy wypowiadane słowa świadectwa są zgodne z tym, co mówią Chrystus i Duch.

[38] Por. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie...*, s. 27–29.

zuje się w liturgii sakramentu chrztu, będąc antycypacją rzeczywistości eschatologicznych[39]. Aluzję do tego sakramentu dodatkowo wzmacnia symbol wezwania imienia oraz księgi życia[40].

2.4. *BIAŁE SZATY*

Symbol „białych szat" posiada trzy znaczenia w ST: radość wiernych (Koh 9, 8), zwycięstwo (2 Mch 11, 8), stan niebiański (Dn 7, 9)[41]. Jest on również popularny w pismach pozabiblijnych[42]. Generalnie, czystość szat jest warunkiem poruszania się w obecności Boga i odzwierciedla stan duszy (Iz 1, 18; Mt 22, 11). Nieskazitelność cechowała pierwszych rodziców w raju (Rdz 3, 8) i będzie atrybutem uczestników paruzji (1 Tes 4, 17)[43].

W Apokalipsie, biel odzienia wyraża doskonałą czystość, zwycięstwo i wieczną chwałę[44]. Biały kolor spotyka się w niej 15 razy w kontekście opisu: 24 starców (4, 4), szat męczenników (6, 4), mieszkańców nieba (7, 9. 13), głowy i włosów Syna Człowieczego (1, 14), odzieży bojowników niebiańskich (19, 11), tronu Boga (20, 11), pierwszego jeźdźca (6, 1), gęstej chmury, na której ukazał się Syn Człowieczy (14, 14). Według Allo[45], jest to również symbol dobra i miłosierdzia, które winno być programem dla każdego chrześcijanina, który chce odnieść duchowy triumf.

Stan duchowy większości chrześcijan w Sardes został przyrównany do śmierci (3, 1–2). Prawdopodobnie był wynikiem zaniedbania świadectwa względem pogan, jak i Żydów (2, 9; 3, 9). Wyrażenie: „siedem Duchów Boga" (3, 1) sugeruje, że działalności wierzących w Sardes brakowa-

---

[39] Biała szata przypomina liturgię chrzcielną, w czasie której otrzymywał ją ochrzczony. Por. E. Bianchi, dz. cyt., s. 69.

[40] Mazzaferri uważa, iż symbol „księga życia" posiada „background of thought" (*The Genre*, s. 393). Być może chodzi o starotestamentalną tradycję sapienzialną, według której zdobycie mądrości zawartej w Pismach łączyło się z poznaniem samego Boga. W kontekście tytułu Chrystusa „ten, który ma siedem Duchów" i wołania Ducha do Kościoła w refrenie egzortacyjnym można dopatrywać się aplikacji Janowej. Poznanie wszelkich tajemnic dotyczących przeznaczenia człowieka, zostało udzielone Chrystusowi, natomiast Duch Święty objawia mądrość Kościołowi. Posłuszeństwo Duchowi w Kościele jest istotnym warunkiem otrzymania nagrody „imienia w księdze życia".

[41] Por. E. B. Allo, dz. cyt., s. 61.

[42] Mówi się w nich o szacie chwały, świata lub czci (Wniebowstąpienie Iz 8, 14; 9, 9; 2 Hen 22, 8; 1 Hen 62, 15–16; IQS 4, 6–8). Por. P. Prigent, *L'Apocalisse*..., s. 126.

[43] Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 158.

[44] Por. D. Forstner, dz. cyt., s. 115.

[45] Por. E. B. Allo, dz. cyt., s. 61.

ło czynnika nadprzyrodzonego, pochodzącego od Ducha[46]. To spowodowało symboliczne „poplamienie szat", które zapewne ma związek z bałwochwalstwem religijnym[47]. Zaledwie mała grupa osób okazała się „godna" α"ξιος) i nie splamiła swych szat (w. 4). Być może, że cierpieli z tego powodu podobnie jak Chrystus (5, 9. 12).

Biały kolor szat można również traktować, jako aluzję do ciała zmartwychwstałego (7, 9. 13). Ofiara Chrystusa „przyodziała" chrześcijan w życie nadprzyrodzone, które dopełni się w wieczności (3, 4b)[48]. Jednak w egzystencji historycznej jest to dar zagrożony „poplamieniem" (w. 4). Forma czasownika περιβαλεῖται wskazuje na inicjatywę zwycięzcy, który przyodzieje się w białe szaty (3, 5). Ładny i czysty strój jest naturalnym dążeniem do doskonałego przyobleczenia się łaską. Tego dokonał Chrystus w każdym sakramencie chrztu. Tę biel sakramentu można jednak ponownie poplamić. Konieczne jest nawrócenie i obmycie w krwi Chrystusa, połączone z odważnym świadectwem, nawet za cenę życia.

W świetle powyższej analizy symbolu „białych szat" można wyróżnić trzy aspekty jego znaczenia. Wiąże się on z wiernością w bezkompromisowym świadectwie Chrystusowi, z usprawiedliwieniem w sakramencie chrztu oraz z wejściem w niebiańską obecność Bożą (4, 4).

2.5. *IMIĘ W KSIĘDZE ŻYCIA*

W drugiej części obietnicy, Chrystus stanowczo zapewnia, że nie wymaże imienia zwycięzcy z „księgi życia" (τῆς βίβλου τῆς ζωῆς[49]). Księga pierwotnie oznaczała ogół żyjących, w której Bóg zapowiedział cierpienia i radości każdego człowieka (Ps 56, 9; 138, 12)[50]. Później stała się synonimem listy sprawiedliwych (Ps 68, 29; Iz 4, 3; Dn 12, 1)[51]. W NT wyraża

---

[46] Aspekt świadectwa wiąże się rownież z 2, 5 i 3, 3. Por. G. K. Beale, dz. cyt., s. 274.

[47] Użyty czasownik μολύνω „poplamić" (w. 4,) nawiązuje do idolatrii i cudzołóstwa, związanego z czasownikiem πορνεύω (14, 4). Por. tamże, s. 276.

[48] Tamże, s. 278.

[49] Wyrażenie τῆς βίβλου τῆς ζωῆς z punktu widzenia języka mówionego jest figurą retoryczną zwaną „anthropopatheia" (łac. condescensio), w której element ludzki (księga) łączy się z Boskim (życie). Por. E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible. Explained and Illustrated,* Gran Rapisas 1989[14], s. 893.

[50] Por. G. Schrenk, *Βίβλος*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, (I–IX), hrsg. von G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–1979, s. 619.

[51] Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 158.

oczywistość i wyrazistość zbawienia gminy chrześcijańskiej, która wybrała życie w Jezusie Chrystusie i zakorzeniła się w łasce Bożej (2 Tm 2, 19).

Poza obietnicą w Sardes, wyrażenie „księga życia" występuje w Apokalipsie pięciokrotnie (13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27). W 13, 8 dowiadujemy się, że jest ona własnością „Baranka zabitego" i nie są w niej umieszczone imiona czcicieli Bestii (por. 17, 8). W 20, 12, autor odróżnia księgi, zawierające dobre i złe uczynki ludzi, od „księgi życia", z imionami przeznaczonych do życia wiecznego. Brak imienia w „księdze życia" oznacza „wrzucenie do jeziora ognia", czyli „śmierć drugą" (20, 15). Nie chodzi o rejestr ślepego przeznaczenia, lecz docenienie wierności, którą księga implikuje[52].

W liście zauważą się czterokrotne występowanie słowa „imię", które ukazuje charakterystyczny dla autora kontrast między prawdziwymi i fałszywymi wierzącymi (3, 1b). Wyraża ono również zachodzący konflikt pomiędzy życiem i śmiercią (3, 5; 3, 1b. 2).

Pozytywna obietnica, została jednak sformułowana w sposób negatywny (οὐ μὴ ἐξαλείψω), podobnie jak w 2, 11b. Ze względu na taką jej formę, niektórzy zauważają problem związany z przeznaczeniem, gdyż wydaje się, iż autor przyjmuje możliwość wymazania imienia chrześcijanina z „księgi życia"[53].

Aby rozwiązać tę trudność, rozróżnia się dwa rodzaje ksiąg w Apokalipsie, „księgi życia" – z imionami zbawionych oraz „księgi niewierzących", którzy zostaną osądzeni na podstawie grzechów (20, 12)[54]. Bazą takiej interpretacji są teksty z Księgi Daniela (12, 1–2; 7, 10). Z tego względu, imiona nieautentycznych chrześcijan w Sardes, będących w stanie śmierci duchowej (3, 1–2), nie zostaną wymazane z „księgi życia", ponieważ od początku się w niej nie znalazły. Owi chrześcijanie będą sądzeni według ksiąg zawierających grzechy[55]. Wydaje się, że powyższa linia interpretacyjna ma związek z protestancką koncepcją przeznaczenia do zbawienia, która w świetle Ap 3, 5b napotyka pewien dylemat. Pismo skierowane do chrześcijan Sardes informuje, iż część wierzących „obumarła", i do nich jest odnosi się wezwanie do nawrócenia. Istotny jest fakt, że obietnica nagrody jest przeznaczona dla wszystkich, choć większość musi się nawrócić. Imię

---

[52] Por. P. Prigent, *L'Apocalisse...*, s. 128–129.

[53] Por. G. K. Beale, dz. cyt., s. 279.

[54] Ap 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27; Flp 4, 3; Łk 10, 20; Hbr 12, 23. Imiona prawdziwych chrześcijan zostały już zapisane w tej księdze i są przeznaczone do zbawienia. Natomiast imiona niewierzących nie mogą być wymazane z tej księgi, gdyż nigdy nie zostały w niej zapisane (13, 8; 17, 8). Por. G. K. Beale, dz. cyt., s. 279.

[55] Tamże, s. 280.

zwycięzcy, zapisane w „księdze życia" nie jest sprawą zamkniętą raz na zawsze, gdyż każdy może stracić ten przywilej[56]. Obietnica odnosi się do życia wiecznego z Bogiem, które inicjuje sakrament chrztu.

Ostatni fragment nagrody: „I wyznam imię Jego przed moim Ojcem i Jego aniołami" (w. 5c) nawiązuje do „imienia" zwycięzcy zapisanego w „księdze życia", którego Chrystus zapewnia, że wyzna jego imię w obecności Ojca (por. Mt 10, 32; Łk 12, 8). Podobne teksty w ewangeliczne sugerują, że chodzi o sąd ostateczny, który poprzedzą liczne prześladowania (por. Mt 10, 28–29. 38–39; Łk 12, 4–7. 11–12). Nałożenie białej szaty i zapisanie imienia w „księdze życia" implikuje odważne wyznawanie wiary, nawet za cenę przelanej krwi (por. Ap 12, 11). Niewłaściwe świadectwo tej wspólnoty może mieć związek z bałwochwalstwem, które „plami szaty". Idolatrią są niedopuszczalne kontakty religijne lub grzechy cudzołóstwa. Prawdopodobnie część chrześcijan przestraszyła się wymagań ówczesnych władców i poszła na zbyt daleko posunięte kompromisy, które miały charakter religijny. Również w tym przypadku występuje aluzja do sakramentu chrztu.

W świetle powyższej analizy można zauważyć, że podobnie jak w poprzednich nagrodach, występuje jej podwójny charakter, który dotyczy eschatologicznej przyszłości, lecz ma związek z sakramentalną teraźniejszością. W stosunku do podobnej obietnicy „białego kamyka z wypisanym imieniem nowym" (2, 17c), można dostrzec wzmocnienie aspektu eschatologicznego, który wiąże tę nagrodę wyraźniej z niebem, nowej Jerozolimy.

UNA MANNA NASCOSTA E *UNA PIETRA BIANCA*, CON *IL NOME UNOVO* INOLTRE LE BIANCHE ED *IL NOME NEL LIBRO DELLA VITA* SECONDO AP 2, 17B; 3, 5

RIASSUNTO

Il presente articolo é stato dedidaco all'analisi dei brani di Ap 2, 17b e 3, 5a, per stabilire e raccogliere il messaggio piú importante dei suscritti testi.

Manna nascosta e *una pietra bianca* con *il nome nuovo* di Ap 2, 17b, sono le espressioni principali della promessa al vincitore della chiesa di Pergamo. Dall'indagine risulta che la promessa dovesse evocare nei primi destinatari il pane eucaristico e alluda al

[56] Por. P. Prigent, *L'Apocalisse...*, s. 128.

battesimo. Con questo, non bisogna dedurre che la promessa non sia relativa al futuro, bensě che questo futuro si radica fortemente nel presente della vita ecclesiale. I sacramenti non si possono limitare solo alla realtá del cielo. L'autore cerca di realizzare la promessa quanto prima.

Anche dall'indagine del secondo brano (3, 5a) risulta, che Giovanni abbia voluto sottolineare un significato sacramentale. Con questo versetto la promessa si fa chiaramente escatologica ma si trova radicata fermamente nel presente della fede. L'autore dell'Apcalisse ha definito i cristiani come uomini che partecipano alla realtá offerte e significate nel culto.