



KS. DARIUSZ KOTECKI

UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

DKOTECKI@UMK.PL

ORCID 0000-0002-0763-0430

CZY WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE POTRZEBUJĄ JESZCZE LITURGII W DOBIE PANDEMII KORONAWIRUSA I PO NIEJ? ODPOWIEDŹ APOKALIPSY ŚW. JANA

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2020.017>

Streszczenie. Autor artykułu odpowiada na pytanie o rolę liturgii w życiu wspólnot chrześcijańskich w świetle Apokalipsy św. Jana, która jest nazywana „księgą pełną liturgii”. Analizując liturgiczny wymiar tej księgi oraz egzystencjalny kontekst życia wspólnot chrześcijańskich końca I w. po Chr., zobrazowany w narracji tej księgi, dochodzi do wniosku, że liturgia jest dla tych wspólnot naturalnym i nieodzownym kontekstem życiowym. Tezę tę jeszcze bardziej udowadnia, analizując tekst z Ap 12,5.14 o ucieczce Niewiasty (Kościoła) na pustynię, w wyniku czego dochodzi do wniosku, że pustynia jest symbolicznym obrazem liturgii, miejsca właściwego wspólnocie chrześcijańskiej, żyjącej w świecie zanurzonym w idolatrii. Przesłanie to jest ciągle aktualne, zwłaszcza w czasach pandemii koronawirusa, gdy pojawiają się głosy o zbyteczności liturgii dla chrześcijan.

Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana; Kościół; liturgia; pustynia; zagrożenia.

Abstract. *Do Christian Communities Still Need a Liturgy in the “Post-Coronavirus” Era? A Reply of the Apocalypse of St. John.* The author of the paper tries to answer the question about the role of the liturgy in the life of Christian communities in the light of the Apocalypse of St. John, which is called the “book full of liturgy”. Analyzing the liturgical dimension of this book and the existential context of the life of Christian communities at the end of the first century AD, illustrated in the narrative of

this book, he comes to the conclusion that liturgy is for these communities a natural and indispensable life context. He proves this thesis even more by interpreting the text from the Book of Revelation 12:5.14 about the Woman (the Church) who fled into the desert. Finally, he concludes that the desert is a symbolic image of the liturgy, the place appropriate for the Christian community, living in a world immersed in idolatry. This message is still valid, especially during the coronavirus pandemic, when there are voices about the uselessness of liturgy for Christians.

Keywords: the Apocalypse of St. John; Church; liturgy; desert; threats.

W kontekście panowania pandemii koronawirusa oraz wielu obostrzeń epidemicznych, które dotknęły także wspólnoty chrześcijańskie (zamknięte kościoły, zakaz czy ograniczenia w sprawowaniu liturgii) i to na całym świecie, pojawia się pytanie, czy chrześcijanie potrzebują jeszcze liturgii, która zgodnie z etymologią tego słowa ma wymiar publiczny? Z jednej strony nie brakuje głosów, że udział w transmisjach telewizyjnych mszy świętych może prowadzić do „wirtualizacji wiary”, do osłabienia wspólnotowej więzi wierzących, z drugiej zaś strony pojawiają się głosy, jak ten ks. Adama Bonieckiego, który w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” stwierdził:

A teraz możemy spojrzeć na to, co dotąd robiliśmy. Ile wkładaliśmy wysiłku w to, żeby ludzie chodzili na niedzielne msze. Ile razy liczyliśmy rozdane komunie i na ich podstawie szacowaliśmy religijność Polaków. Chcieliśmy, żeby ludzie przyszli do kościoła, nieważne, czy z potrzeby serca, czy z obowiązku. Teraz zachęcamy, by w niedzielę włączyli telewizor z mszą, żalowali za grzechy w samotności, przyjęli duchową komunię. Ten czas może nam pomóc uświadomić sobie, że komunie sakramentalna jest w istocie komunią duchową i w ogóle bardziej docenić wymiar duchowy [i dalej:] czas, w którym się znaleźliśmy, można więc potraktować jak kurację z klerykalizmu. Nagle się okazało, że ksiądz nie jest nam niezbędnie potrzebny do zbawienia¹.

Trudno nie zgodzić się z tym, że duchowy wymiar liturgii jest ważniejsze od tylko formalnego w niej uczestniczenia. Słowa ks. Bo-

¹ Za: <http://wiesz.com.pl/2020/04/22/ks-boniecki-czas-w-ktorym-sie-znalezlismy-mozna-potraktowac-jak-kuracje-z-klerykalizmu/> (dostęp 20.07.2020).

nieckiego wpisują się jednak w szerszy nurt spojrzenia na zamknięte kościoły, ograniczenia liczby wiernych w liturgiach w kategorii „nic tak naprawdę się nie stało” i że brak udziału w liturgii niedzielnej nie jest żadnym problemem, że chrześcijanin może się bez niej znakomicie obejść. W jakiś sposób tzw. otwarty katolicyzm chce zagłuszyć wypowiedzi tych przedstawicieli Kościoła, którzy stwierdzają, że w dobie pandemii koronawirusa żyjemy w sytuacji nienormatywnej dla wspólnot chrześcijańskich, która powinna jak najszybciej się skończyć. Jaka jest rola liturgii, zwłaszcza tej eucharystycznej dla chrześcijan? Odpowiedź na to pytanie jest *de facto* odpowiedzią na kwestię postawioną w tytule artykułu. Na to pytanie chcielibyśmy odpowiedzieć na podstawie księgi Apokalipsy św. Jana, pochodzącej z końca I wieku po Chr., udowadniając tezę, że liturgia, zwłaszcza ta eucharystyczna, jest nieodzownym „kontekstem życiowym” wspólnot chrześcijańskich. Wyrażenie „kontekst życiowy” oznacza nie tylko rzeczywistość, z którą są związani chrześcijanie, lecz także rzeczywistość, bez której niemożliwe jest bycie chrześcijaninem oraz rzeczywistość, która daje życie czy prowadzi do życia wiecznego jako wspólnoty z Bogiem. Wybraliśmy tę księgę z dwóch powodów. Jest to księga – jak zauważa A. Gangemi – w której jednym z aspektów fundamentalnych i najbardziej fascynujących jest jej charakter liturgiczny². P. Prigent z kolei podkreśla, że Ap „wprost żywi się liturgią”³. Jeszcze inny badacz, T.F. Torrance, mówi, że jest to najbardziej liturgiczna i eschatologiczna księga Nowego Testamentu⁴, a A. Cabanis już w 1943 roku podkreślił, że autor Ap prezentuje swoje wizje – przynajmniej w jakiejś części – w ramach kościelnej liturgii ostatnich lat I wieku chrześcijaństwa⁵. Po drugie, wspólnoty chrześcijańskie I wieku żyły w czasach wrogich dla chrześcijaństwa i w kontekście na wskroś pogańskim, który oferował wierzącym niezliczone liczby własnych liturgii. Ten kontekst w bardzo dużym stopniu jest obecny także w czasach współczesnych. Warto zadać pytanie, jak wspólnoty chrześcijańskie same patrzyły w tamtym kontekście

² A. Gangemi, *La struttura liturgica dei capitoli 4 e 5 dell'Apocalisse di s. Giovanni*, „Ecclesia Orans” 4/3 (1987), s. 301

³ P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchatel 1964, s. 10.

⁴ T.F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse*, VC 41 (1957), s. 28.

⁵ A. Cabanis, *Liturgie-Making Factors in Primitive Christianity*, JR 23/1 (1943), s. 43–58.

na własną liturgię, jakie przesłanie było im przekazywane. W niniejszym artykule nie będziemy pytać się o pierwowzory liturgii Ap: czy była to liturgia judaistyczna (być może liturgia święta namiotów czy liturgia synagogałna), czy imperialna, związana z kultem cesarzy rzymskich, czy być może paschalna liturgia chrześcijańska. O tym czytelnik może przeczytać w niektórych opracowaniach, które omawiają *status quaestionis* w tym względzie⁶. Nie będziemy próbować także odtworzyć – nawet w sposób przybliżony – przebiegu liturgii I wieku. Nasz cel jest raczej bardziej ogólny: spróbować odpowiedzieć na postawione na początku pytanie. Aby to uczynić, w pierwszej części artykułu omówimy elementy, które decydują – w narracyjnym świecie tej księgi – o tym, że ona „żywi się wprost liturgią”. W drugim paragrafie przyjrzymy się środowisku, w którym żyje wspólnota, do której skierowana jest księga, aby na końcu zadać pytanie o rolę liturgii dla tej wspólnoty.

1. KONTEKST LITURGICZNY ŻYCIA WSPÓLNOTY CHRZEŚCJAŃSKIEJ W NARRACYJNYM ŚWIECIE AP

W narracji Ap znajduje się wiele elementów, które decydują o tym, że księga ta „żywi się wprost liturgią”⁷. Na pewno należą do nich sam język kultyczny z takimi słowami, jak: „pokłonić się” (gr. *proskyneō*)⁸, „służyć kultycznie, czcić” (gr. *latreuō*)⁹, „bać się Boga” w sensie *timor re-*

⁶ Zob. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, RSB 26, Warszawa 2006, s. 122–130.

⁷ Dokładne omówienie wszystkich tych elementów znajdzie czytelnik w D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 130–172.

⁸ Czasownik ten występuje 24 razy w Ap, dla porównania w całym NT – 60 razy (Mt 13; Mk – 2; Łk 3; J – 11; Dz – 4; Corpus Paulinum – 1; Hbr – 1). W Ap łączy się on z czasownikiem *piptō* („upaść”), co może wskazywać, że czasownik *proskyneō* wskazuje na wewnętrzną postawę czci, której zewnętrznym przejawem jest gest padnięcia przed kimś. Adresatami tej czynności w Ap jest Bóg i Baranek.

⁹ Sam czasownik, użyty w Ap 7,15 i 22,3, wskazuje jedynie na służbę Bogu, nie precyzując, na czym miałyby ona polegać, jednak w LXX wskazuje on na rzeczywistość służby religijnej, sakralnej czy liturgicznej, która jednak nie odnosi się tylko do kapłanów czy lewitów, ale do całego ludu Bożego.

ligiosus (gr. *phobeomai*)¹⁰, „krzyczeć” (gr. *kradzō*)¹¹, „śpiewać” (gr. *adō*)¹². Innym elementem są formuły liturgiczne: **doksologie** z czasownikiem „chwalić” (gr. *doksadzō*) czy rzeczownikiem „chwała” (gr. *doksa*) użytym w wyrażeniach „odebrać chwałę” (4,11; 5,12), „oddać chwałę” (4,9; 5,12; 11,13; 14,7; 16,9; 19,7), jako część aklamacji „Jemu chwała i panowanie” (1,6; 5,13; 7,12; 19,1) czy wezwanie do nieustannego chwalenia Boga w 19,5¹³; **modlitwy dziękczynienia** (4,9; 5,12,13; 7,12; 11,17) z czasownikiem *eucharisteuō* czy rzeczownikami *eucharistia* („dziękczynienie”) i *eulogia* („błogosławieństwo”); **formuły**, których kontekst liturgiczny jest powszechnie przyjmowany: „godzien jesteś” (4,11; 5,9,12); „Amen” (1,6,7; 3,14; 5,14; 7,12; 19,4; 22,20), „Alleluja” (19,1.3.6), „Trishagion” (4,8), „Maranatha” (22,20); siedemnaście **hymnów** lub kompozycji przypominających hymny (1,5b–6; 4,8c.11; 5,9b–10.12b.13b; 7,10b.12; 11,15b.17–18; 12,10b–12; 15,3b–4; 16,5b–7b; 19,1b–1.3.5b.6b–8), które tworzą z wyjątkiem samodzielnego hymnu 15,3b–4 osiem antyfonalnych jednostek (1,4–8; 4,8–11; 5,9–14; 7,9–12; 11,15–18; 16,5–7¹⁴ 19,1–4.5–8). Kolejnym elementem jest obecność w narracji Ap obiektów i przedmiotów kultu takich, jak: „świątynia” (3,12; 7,15; 11,2.19; 14,15; 15,5,6,8; 16,1.17; 21,22); „namiot Boga” (13,6; 21,3) czy „namiot świadectwa” (15,5); Arka Jego przymierza” (11,19); „siedem złotych świeczników” (1,12b; 2,1; 4,5);

¹⁰ Czasownik wskazuje na *timor religiosus*, tj. rewerencję, respekt przysługujący jednemu Bogu. Fundamentalnymi tekstami dla zrozumienia znaczenia tego czasownika są teksty z Pwt 6,13; 10,12, w których „bojaźń Boga” stoi w paralelizmie do służby Bogu czy szeroko pojętej liturgii.

¹¹ Sam w sobie czasownik „krzyczeć” nie należy na pewno do języka kultycznego, ale w kontekście, w którym jest użyty w Ap 6,10 czy 7,10, krzyk staje się rodzajem modlitwy.

¹² Czasownik ten występuje w Ap 5,9; 14,3; 15,3 w kontekście liturgii niebiańskiej. Śpiewanie hymnów, pieśni czy psalmów było nierozłącznym elementem liturgii w starożytnym chrześcijaństwie, o czym świadczą teksty z NT (1 Kor 14,26; kol 3,16; Ef 5,19). Jednym ze świadectw o śpiewie w liturgii jest list Pliniusza Młodszeo, namiestnika Bitynii do cesarza Trajana, z około 113 r. po Chr., w którym referuje on wyniki śledztwa zarządzonego przeciw chrześcijanom: „Zapewniali też [chrześcijanie badani przez namiestnika], że największą ich winą było to, że mieli zwyczaj w określonym dniu o świcie zbierać się i śpiewać pieśni ku czci Chrystusa jako Boga”.

¹³ Cały ustęp Ap 19,1–8 jest nazywany „wielką doksologią”, zob. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga* (Ap 19,1–8), StBib 1, Kielce 2001, s. 65–83.

„ołtarz” (6,9; 8,3,4; 9,13; 14,18, 16,7); „kadzielnica” (8,3,5); instrumenty muzyczne używane w liturgii, jak: trąby (1,10; 4,1), harfy (5,8; 14,2; 15,2); „złota czasza” (5,8); „księga” 5,3); ubiór Jezusa z 1,13, przypominający szatę arcykapłana¹⁴. Do elementów liturgicznych w narracji Ap należy zaliczyć także czynności liturgiczne, jak: pokłony, śpiewanie, granie na instrumentach muzycznych, składanie kadzidła (te wszystkie czynności są związane z omawianym już językiem kultycznym), opłukiwanie szat (7,9–17); „pieczętowanie” (7,3; 9,4), „wybielanie szat we krwi Baranka” (7,14). Według E. Petersona centralne przesłanie księgi zostaje wyrażone w Ap 14,7: „Ulęknijcie się Boga [gr. *phobēthēte ton theon*] i dajcie mu chwałę [gr. *dote autō doksan*], bo godzina Jego sądu nadeszła. Oddajcie pokłon [gr. *proskynēsate*] Temu, co niebo uczynił i ziemię, i morze, i źródła wód”. Mamy w tym tekście czasowniki, które należą – jak to już zostało podkreślone – do języka kultycznego: *phobeomai*, *proskyneō*, *doksa*. Kult czy szerzej liturgia ukierunkowana na Jedyne Boga staje się – według Petersona – ostatnim słowem tej księgi¹⁵.

Już sama nazwa księgi, „Apokalipsa” (gr. *apokalipsis*) w 1,1, która potem zostaje określona jako „słowo prorocтва” (1,3), może sugerować liturgiczne tło tych wyrażen. Nie chodzi wcale o gatunki literackie, ale o treść apokalipsy i prorocтва, które były – jak to zaświadcza św. Paweł w 1 Kor 14,26 – elementami życia liturgicznego w pierwotnym Kościele. W tym samym liście, w 14,6, zostają postawione obok siebie (jedyne takie miejsce w całym NT) objawienie (*apokalipsis*) i prorocтво (*prophēteia*).

Również odpowiedź na pytanie, kto jest głównym podmiotem interpretującym księgę Ap może wnieść interesujące wątki do naszego tematu. W Ap spotykamy siedem błogosławieństw (1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 10,6; 22,7.14), z których dwa są szczególnie interesujące (1,3; 22,7). Pierwsze z nich określa jako błogosławionych: „tego, który czyta” i „tych, którzy słuchają słowa prorocтва i zachowują to, co jest w nim napisane, bowiem czas jest bliski”. Mamy tutaj wyraźne odróżnienia lektora księgi oraz wspólnotę słuchającą. Księga jest zatem przeznaczona do czytania

¹⁴ Zob. P. Podeszwa, *Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 i Ap 1,13*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, red. D. Dziadosz, „Analecta Biblica Lublinensia” V, Lublin 2010, s. 192–207.

¹⁵ E. Peterson. *Reversed Thunder: The Revelation of John and the Praying Imagination*, New York 1988, s. 57.

publicznego i to czytania o charakterze kultycznym czy liturgicznym, które odbywa się – jak wskazuje na to analiza wyrażenia „w dzień Pański” (gr. *en tē kyriakē hēmera*) z Ap 1,10 – w niedzielę w ramach liturgicznej celebracji zmartwychwstałego Chrystusa (Eucharystii)¹⁶, w czasie której – jak to wynika chociażby ze świadectwa św. Justyna Męczennika (I Apol. 67,3) – była praktykowana liturgia słowa. Wspólnota jest zaproszona do słuchania i „wcielania w życie, praktykowania” (gr. *tēreō*) usłyszanego słowa¹⁷. Bardzo trudno jest w Ap 1,3 nie dostrzec świadectwa obecności konkretnego zgromadzenia liturgicznego, które przechodzi przez kolejne etapy eucharystycznej liturgii niedzielnej zaświadczone w najstarszych źródłach liturgicznych. *Didache* 14,1 zwraca uwagę na dwa elementy: wyznanie grzechów (element pokutny), które poprzedzało dziękczynienie i łamanie chleba. Z kolei św. Justyn (I Apol. 65–67) mówi o czytaniu Pisma Świętego, połączonego z modlitwami i komentarzami, co poprzedzało celebrację eucharystyczną¹⁸. Elementy te są zaświadczone w narracji Ap. Nie chodzi oczywiście o odzwierciedlenie dokładnego schematu liturgii eucharystycznej. Echo elementu pokutnego można odnaleźć w listach do siedmiu Kościołów, w których Chrystus wzywa wspólnoty do nawrócenia (2,5.16.21.22; 3,3.19). Kościół w ten sposób zostaje zaproszony do oczyszczenia, aby móc przyjąć w pełni kierowane do niego słowo (4,1–22,5)¹⁹. Wielu komentatorów zwraca także uwagę na obecność w Ap obrazów eucharystycznych, do których zaliczają: spożywanie „z drzewa życia, które jest w raju Boga” (2,7b), dar „manny ukrytej” (2,17), zaproszenie na ucztę

¹⁶ U. Vanni, *L'Apocalisse, emeneutica, esegesi, teologia*, RivBibSup 17, Bologna 1988; s. 87–97; K. Lijka, *Dzień Pański według Apokalipsy*, „Liturgia Sacra” 3/2 (1997), s. 33–39; D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 196–205; G. Biguzzi, *Apocalisse, nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2005, s. 80.

¹⁷ Użyty w Ap 1,3 czasownik *tēreō* tłumaczony zazwyczaj jako „zachowywać”, powinien być raczej tłumaczony jako „zastosować”: por. M. Marino, *Custodire la Parola. Verbo THPEIN nell'Apocalisse alla luce della tradizione giovannea*, RivBibSup 40, Bologna 2003, s. 14; S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992, s. 41–42.

¹⁸ Na temat celebracji eucharystycznej w pierwszych wiekach zob. O. Casel, *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła*, Tyniec 2005; M. Szmajdziński, *Eucharystia jako celebracja wiary w życiu pierwszych chrześcijan (I–III w.)*, „Przegląd Biblijny” 12 (2020), s. 133–140.

¹⁹ U. Vanni, *L'Eucaristia nel “giorno del Signore” dell'Apocalisse*, PSV 7 (1983), s. 174–185.

miłości z Chrystusem (3,20) czy końcowe wołanie „Przyjdź”, które jest odpowiednikiem aramejskiego „Maranatha” (20)²⁰.

W 22,7 adresatami błogosławieństwa jest „ten, który zachowuje [tzn. wciela w życie] słowa proroctwa tej księgi”. Tekst ten nie wspomina ani czytającego, ani słuchających. Ap 22,7 należy do epilogu księgi (22,6–21). Proroctwo zostało zapisane w księdze. W czasie słuchania zgromadzenie zapoznało się z treścią księgi („słowa proroctwa tej księgi”), dlatego teraz na koniec doświadczenia słuchania, błogosławieństwo domaga się nowej postawy, tj. praktykowania (wcielania w życie) usłyszanych treści i to od każdego uczestnika zgromadzenia liturgicznego (w 22,7 mówi się o „tym, który zachowuje”, a nie tak jak w 1,3 o „tych, którzy zachowują”).

Z naszych krótkich analiz wynika dość jasno, że głównym podmiotem interpretującym Ap jest zgromadzenie liturgiczne²¹. Cała Księga jest przeznaczona do lektury w zgromadzeniu liturgicznym. Obecność lektora dość mocno przywołuje liturgię synagogałną, jaka była praktykowana w czasach Apokalipsy, chociaż nie mamy w tej księdze szczegółowego odzwierciedlenia jej przebiegu. Zgromadzenie liturgiczne jest w Ap zaprezentowane jako podmiot aktywny. Po prologu księgi (1,1–3) – jak to przekonywająco udowodnił U. Vanni – mamy do czynienia z dialogiem liturgicznym początkowym pomiędzy lektorem i zgromadzeniem słuchającym (1,4–8)²². Taki sam charakter posiada epilog księgi (22,6–21), nazywany przez M.A. Kavanagh „końcowym dialogiem liturgicznym”, którego punktem kulminacyjnym jest wołanie „Przyjdź” skierowane do Jezusa (22,20)²³. Nie można było z większą jasnością wskazać na związek istniejący między przyjściem Jezusa, które jest zasadniczym stwierdzeniem tej

²⁰ P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, s. 14–45; A. Jankowski, „*Manna absconditum*” (Ap 2,17) *quonam sensu ad Eucharistiam referatur*, CT 29 (1958), s. 3–9; S. Hareźga, *Rola Słowa Bożego i Eucharystii w życiu chrześcijan według Apokalipsy św. Jana*, AK 82/1 (1990), s. 17–24.

²¹ Tę tezę rozwinął jako pierwszy U. Vanni, *L'assemblea ecclesiale „soggetto interpretante” dell'Apocalisse*, RdT 23 (1982), s. 453–467.

²² Tenże, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4–8*, Bib 57 (1976), s. 453–467.

²³ M.A. Kavanagh, *Apocalypse 22,6–11 as Concluding Liturgical Dialogue*, *Experta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae pontificiae Universitatis Gregoriana*, Roma 1984, s. 97–141.

księgi, a kultem (liturgią) Kościoła²⁴. Czy jednak chodzi tylko o przyjście Jezusa na końcu czasów (paruzję)? D.E. Aune wskazał na trzy możliwości rozumienia przyjścia Jezusa: 1) odnosi się wyłącznie do kultycznego przyjścia Jezusa; 2) odnosi się wyłącznie do eschatologicznego przyjścia Jezusa w paruzji; 3) może dotyczyć jednego i drugiego. Wydaje się, że najbardziej prawdopodobna jest ostatnia propozycja. Nie da się wyeliminować dialogicznego charakteru epilogu. W takim spojrzeniu dialog końcowy mógłby być traktowany jako wprowadzenie do celebracji Wieczery Pańskiej i tym samym wezwaniem o przyjście Jezusa w Eucharystii, o które woła Kościół i Duch Święty (*epikleza*)²⁵. W takim kontekście Księga Ap byłaby widziana jako wielka Liturgia Słowa. Z drugiej strony nie można wyeliminować z wezwania „Przyjdź, Panie Jezu” odniesienia do paruzji i to z dwóch powodów. Po pierwsze w 22,12 Jezus jawi się jako Sędzia, który ma przyjść niebawem. Całe wołanie o przyjście jest skierowane właśnie do takiego Chrystusa. Już w Ap od 19,11 zostaje ukazana paruzja Chrystusa, który przychodzi po to, aby dokonać ostatecznej rozprawy z wrogami Boga (19,20). Po drugie, wczesne chrześcijaństwo żyło przekonaniem o rychłym powrocie Pana Jezusa. Do tego wszystkiego należy dodać jeszcze jedną przesłankę. W tym kontekście nie można jednak pominąć faktu, że Ap w wielu miejscach mówi o przyjściu Jezusa, nie odnosząc go do paruzji (2,5; 2,16; 3,3.11; 6,1). Chodzi o przychodzenie Pana w historii. Wołanie „Przyjdź, Panie Jezu” na końcu księgi można potraktować jako jeden z elementów eucharystycznych. Zwrot ten w formie *Maranatha* jest poświadczony w *Didache* 10,6 oraz w 1 Kor 16,22. W pierwszym z tych tekstów mamy do czynienia z wyraźnym kontekstem eucharystycznym, którego nie można wykluczyć także w przypadku drugiego tekstu. A. Jankowski dostrzegł wyraźną analogię między Ap 22,17.20 a *Didache* 10,6 i 1 Kor 16,22²⁶.

Doniosłość tych paraleli wynika z faktu, że najstarsza forma kultu Chrystusa, która nawiązuje do paruzji, pochodząca z dużym prawdopodo-

²⁴ P. Prigent, *L'Apocalisse traduction e commento*, Roma 1985, s. 725.

²⁵ U. Vanni, *Il sacerdotio dei Cristiani nell'Apocalisse*, w: *Il sacerdotio della Nuova Alleanza*, red. A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, Milano 1999, s. 85–99.

²⁶ A. Jankowski, *Duch Święty Dokonawcą Zbawienia. Nowy Testament o posłanictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s. 113–115.

bięństwem z Kościoła jerozolimskiego, na co wskazuje zwrot aramejski, była w użyciu zarówno u Greków, którzy stanowili większość w gminie korynckiej, jak i u chrześcijan z Egiptu, gdzie umieszczono początki *Didache*. To rozmieszczenie geograficzne może prowadzić do wniosku, że w najstarszej liturgii chrześcijańskiej rozbrzmiewała tęsknota za ostatecznym przyjściem Pana i, co więcej, tekst Ap nie musi być tylko echem tej liturgii, ale to właśnie liturgia mogła ukształtować układ zarówno epilogu, jak i całej księgi²⁷.

Łącząc nasze analizy w jedną całość, można powtórzyć za A. Jankowskim: „Uczta eucharystyczna, podczas której następuje przyjście chwalebne Chrystusa w misterium, była dla pierwszych chrześcijan – i jest dla nas – antycypacją paruzji o tyle, że już Pan przychodzi”²⁸. Wydaje się, że Jankowski trafił w sedno doświadczenia wspólnoty chrześcijańskiej zgromadzonej na niedzielnej liturgii zaświadczone w narracji Ap.

Nagromadzenie tych wszystkich elementów w narracyjnym świecie Ap może świadczyć tylko o tym, że dla autora tej księgi liturgia była czymś bardzo ważnym i takie przesłanie chciał także przekazać wspólnotom. Można pokusić się o stwierdzenie, że nie tylko ta księga przesycona jest liturgią, ale jest ona świadectwem tego, że wspólnoty żywiły się liturgią. Na razie pozostawiamy otwarte pytanie o rolę liturgii.

2. KONTEKST EGZYSTENCJALNY ŻYCIA WSPÓLNOTY

Apokalipsa św. Jana została napisana w końcowych latach rządów imperatora rzymskiego Domicjana (ok. 95 r.), który – według wielu badaczy – przeszedł do historii jako cesarz domagający się tytułowania go określeniem *dominus et deus noster* („pan i bóg nasz”). Wielu historyków uważało, że to za jego czasów rozpoczęły się prześladowania chrześcijan na większą skalę niż dotychczas, co miało być skutkiem odmawiania przez tych ostatnich udziału w oficjalnym kulcie imperialnym, który w całym basenie Morza Śródziemnego rozwinął się bardzo owocnie w rzymskiej prowincji *Asia Proconsularis*, a więc tam, gdzie znajduje się

²⁷ D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 200–201.

²⁸ A. Jankowski, *Duch Święty Dokonawcą*, s. 115.

siedem kościołów Apokalipsy, właśnie za czasów Domicjana²⁹. Dwie zatem rzeczywistości: kult imperialny i prześladowania miałyby rzutować na egzystencjalny kontekst życia wspólnot chrześcijańskich. Większość jednak historyków współczesnych, dochodzi do wniosku, że czasy Domicjana na pewno nie były czasami powszechnych prześladowań chrześcijan. Co więcej, kult imperialny wcale nie przybrał na sile za jego panowania w porównaniu z okresami rządów poprzedzających go imperatorów rzymskich. Te stwierdzenia jednak nie oznaczają, że w prowincji Azji nie było jakichś prześladowań i nie rozwijał się kult imperialny, który rzutował na sytuację chrześcijan w tamtym regionie. Miasta tej rzymskiej prowincji, w tym te wymienione w Ap, cieszyły się dość dużą autonomią jurydyczną.

Imperium nie miało jednego systemu prawnego dla części łacińskiej i greckiej. Angażowało całe swoje siły porządkowe przede wszystkim w regionach zapalnych, natomiast w prowincjach spokojnych, a do takich należała Azja Mniejsza, która była prowincją senatorską, utrzymanie porządku zostawiono policji i trybunałom miejscowym, przede wszystkim poszczególnym magistratom. Jeżeli więc w Azji Mniejszej w czasach Ap były jakieś wystąpienia przeciwko chrześcijanom, to odpowiedzialne za nie były władze lokalne³⁰,

municipalne i nie można ich stawiać w relacji do procedur znajdujących się w reskryptach cesarza Trajana (około 11/112 r. po Chr.) do Pliniusza Młodszeo, namiestnika Bitynii i Pontu, które obowiązywały do III wieku po Chr., do czasów cesarza Decjusza (249–251 r. po Chr.)³¹.

Także kult imperialny rozwijał się w miastach Ap. Pergamon, Smyrna i Efez zostały obdarzone pod koniec I wieku po Chr. tytułem *neokoros*, czyli „strażnika świątyni”, który pod koniec I wieku po Chr. przysługiwał tym miastom, którym Senat rzymski lub sam imperator pozwalał na ustanowienie kultu imperialnego. Kult ten był praktykowany przede wszystkim przez wyższe warstwy społeczeństwa. W miastach Ap na pewno istniał kult imperialny, oczywiście obok innych kultów bałwochwalczych.

²⁹ Por. B.W. Jones, *Domitian*, w: ABD, t. II, s. 222.

³⁰ D. Kotecki, *Duch Świąty*, s. 35.

³¹ G. Biguzzi, *Apocalisse e i suoi enigmi*, StBi 143, Brescia 2004, s. 99.

W narracyjnym świecie Ap mamy pewne przesłanki, które pozwalają nam stwierdzić, że jakieś prześladowania dotyczą chrześcijan. Wystarczy przeanalizować słowo „ucisk” (1,9; 2,9.10.22; 7,14), odpowiedzieć sobie na pytanie o charakter pobytu Jana na wyspie Patmos (na pewno nie był on tam na wczasach, ale zesłany karnie za głoszenie Ewangelii), przestudiować teksty przedstawiające męczenników, a wśród nich Antypasa (2,13; 6,9–11; 19,2), które mówią o „krwi świętych” (7,14; 18,24; 19,2), o wtrąceniu do więzienia (2,10), aby potwierdzić postawioną na początku tezę. Prześladowcy chrześcijan kryją się pod różnymi symbolami, a zauważenie i odszyfrowanie języka symbolicznego Ap jest jednym z kryteriów właściwej jej interpretacji³². Wśród tych symboli – w układzie synchronicznym księgi – można wymienić wyrażenie „synagoga szatana” (2,9; 3,9), które z wielkim prawdopodobieństwem wskazuje na wspólnoty żydowskie Smyrny i Filadelfii, które w czasach, kiedy Żydzi cieszyli się daleko idącą autonomią w imperium (nie musieli uczestniczyć w kultach bałwochwalczych, w tym, w kulcie imperialnym), a wspólnoty chrześcijańskie były traktowane jako ich część, donosiły na chrześcijan do władz rzymskich, aby te nie traktowały ich jako części judaizmu i tym samym nie pozwalały na korzystanie z przywilejów przysługujących Żydom. Co więcej, w tym czasie mogły pojawić się oficjalne ekskomuniki chrześcijan pochodzenia żydowskiego ze wspólnot żydowskich³³. Inną postacią wskazującą na prześladowcę Kościoła jest Smok (12,2), który zostaje określony jako „wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię” (Ap 12,9). Jemu są podporządkowane: Bestia wychodząca z morza, tj. (13,1–10), Bestia wychodząca z ziemi (13,11–18) oraz Wielka Nierządnicza (17,6), pod którymi kryją się odpowiednio państwo czy system polityczny, dążący do zajęcia miejsca Boga, propaganda takiego systemu oraz współzycie ludzkie nastwione na konsumpcjonizm i przez to zamknięte na Boga³⁴. W czasach Ap uosobieniem tych sił był na pewno Rzym. Trzeba jednak pamiętać, – jak zauważa Ch.G. Giblin, że

³² Na ten temat D. Kotecki, *Kryteria interpretacji Apokalipsy św. Jana*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 5 (2012), s. 15–34.

³³ Zob. D. Kotecki, *Kościół a Synagoga w tradycji Janowej*, CT 78 (2008) n. 2, s. 11–30.

³⁴ Dokładną analizę wszystkich tych obrazów znajdzie czytelnik w D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 40–101.

Imperium Rzymskie reprezentuje w wizji apokaliptycznej typ jakiegokolwiek potęgi deifikującej siebie, która przeciwstawia się Bogu i Jego ludowi³⁵. Chrześcijanie są nieustannie zmuszeni do konfrontacji z takim systemem.

Z dotychczasowych analiz wynika dość jasno, że mamy do czynienia z pewnym konfliktem między „światem na zewnątrz Ap” a „światem wewnątrz Ap”.

Z jednej strony klimat napięcia, niebezpieczeństwa, cierpienia, czy wręcz prześladowań dotyczących wspólnoty chrześcijańskiej, z drugiej zaś fakty historyczne, które przeczą prześladowaniom na masową skalę i być może w Ap oprócz przypadku Antypasa nie mamy opisu czy odniesienia do konkretnych przypadków męczeństwa³⁶.

Nie można jednak zaprzeczyć prześladowaniom lokalnym i obecności kultu imperialnego, w którego propagowanie – być może z powodu chęci przypodobania się cesarzowi – zaangażowały się wyższe sfery społeczne. W I wieku można mówić raczej o wzrastającym napięciu w relacjach między chrześcijanami i imperium. Chodzi tutaj o dwa światy czy systemy, między którymi zachodzi wyraźna heterogeniczność. Jeden z nich jest reprezentowany przez imperium, które autor Ap pojmuje jako stworzenie Szatana (Ap reprezentuje negatywny stosunek do władzy świeckiej, bez jakiegokolwiek analogii w całym NT), a który jest na wskroś idolatryczny (częścią tej idolatrii jest na pewno kult imperialny). Drugi system jest możliwy do zobaczenia oczyma wiary. Jest to świat samego Boga, reprezentowany przez chrześcijan.

Relację między jedną i drugą rzeczywistością, można nazwać trudną koegzystencją, która jednak będzie zmierzała do wzrostu napięcia i doprowadzi w końcu do absolutnej opozycji między tymi dwoma systemami. Porządek świata jest całkowicie antagonistyczny do porządku reprezentowanego przez chrześcijan. Życie w takim świecie domaga się od wyznawców Chrystusa heroiczności³⁷.

Opisany kontekst wzrostu napięcia między dwoma systemami jest niezwykle aktualny, ale czytelnikowi pozostawiamy odpowiedź na pytanie

³⁵ Ch.H. Giblin, *Apocalisse*, s. 123.

³⁶ D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 101–102.

³⁷ Tamże, s. 105.

o jego aktualizację w dzisiejszych czasach i świecie. Na tak zarysowanym tle warto teraz zadać pytanie o rolę liturgii.

3. LITURGIA – WŁAŚCIWY KONTEKST ŻYCIA WSPÓLNOTY

Odpowiedź na pytanie o rolę liturgii dla wspólnoty chrześcijańskiej można odnaleźć w ustępie z Ap 12. Cały ten rozdział, przynależący do tzw. sekcji znaków (12,1–16,16): znaku Niewiasty (12,1), znaku Smoka (12,3), znaku siedmiu aniołów trzymających siedem czasz (pucharów) z plagami (15,1). Ostatnia czasza (16,17) wprowadza słuchacza do sekcji końcowej (16,17–22,5)³⁸. Nie jest zadaniem tej części artykułu dokonać dokładnej analizy całego rozdziału 12³⁹, ale zwrócić uwagę na pewne jego elementy, które mogą nam pomóc w odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie o rolę liturgii, o której tekst – i to trzeba sobie uzmysłwić od samego początku – bezpośrednio nie mówi.

Apokalipsa w rozdziale 12 przedstawia dwie postacie, które stoją w całkowitej opozycji do siebie: Niewiastę i Smoka. Identyfikacja Niewiasty idzie w dwóch kierunkach: eklezjologicznym i maryjnym (niektórzy egzegeci mówią o interpretacji eklezjalno-mariologicznej lub o interpretacji „między mariologią a eklezjologią”)⁴⁰. Dla wspólnoty słuchającej pierwszym skojarzeniem mogła być historyczna Matka Jezusa, którą Ewangelista Jan w dwóch miejscach nazywa „Niewiastą” (J 2,4; 19,26). Cała jednak symbolika tego obrazu przekracza ramy mariologicznej interpretacji. Apokaliptyczna Niewiasta jest ukazana jako związana z Chrystusem. Opis Niewiasty łączy w sobie dwa poziomy: niebiański i antropologiczny. Przypomina ona Królową Nieba. Jest ona przez Boga obleczona w słońce, które – w języku symbolicznym – wskazuje na transcendencję i jest elementem przynależnym do samego Boga, stąd

³⁸ Na temat struktury Ap odsyłam do U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, wyd. 2, Brescia 1980; G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1996.

³⁹ Taką analizę czytelnik odnajdzie w: D. Kotecki, „Niewiasta obleczona w słońce” (Ap 12) – przyczynek do eklezjologii Apokalipsy św. Jana, „Teologia i Człowiek” 6 (2005), s. 257–274.

⁴⁰ Zob. tenże, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Series Biblica Paulina 6, Częstochowa 2008, s. 145.

wniosek, że Niewiasta przynależy do świata właściwego Bogu. „Księżyc pod jej stopami” ukazuje ją jako tę, która panuje nad czasem (księżyc w Biblii nie miał raczej wartości symbolicznej, jest natomiast traktowany jako źródło światła i narzędzie odmierzania czasu i jego następstwa). Ona jest ponad czasem, nie dotykając jej konkretne wydarzenia, chociaż jest zanurzona w czasie (księżyc jeszcze nie stracił swojej funkcji odmierzania czasu, co będzie – zgodnie z Ap 21,23 – istotne dopiero w fazie eschatologicznej). Obraz „wieńca z gwiazd dwunastu” łączy w sobie symbolikę kosmiczną (gwiazdy) i arytmetyczną (liczba dwanaście). Sam wieniec w Ap jest symbolem otrzymanej już nagrody i zwycięstwa, które jest skutkiem zwycięstwa Chrystusa w Jego misterium paschalnym (por. 2,10; 3,11; 4,4.10; 6,2; 14,14). Liczba dwanaście w Ap wskazuje na lud Boży zarówno Starego Testamentu (dwanaście pokoleń synów Izraela), jak i Nowego Testamentu („dwunastu apostołów Baranka”), który na poziomie eschatologicznym (należy wciąż pamiętać, że czasy ostateczne rozpoczęły się – według Ap – wraz z wejściem na arenę dziejów Jezusa Chrystusa)⁴¹ stanowi jeden powszechny lud Boży, uobecniony w Kościele. „Niewiasta obleczona w słońce” symbolizuje zatem Kościół widziany jako wspólnota wierzących, mająca charakter zarówno ziemski, jak i nadprzyrodzony (wspólnota ziemska i transcendentna)⁴².

Na poziomie antropologicznym cały opis koncentruje się na porodzie. Niewiasta jest ukazana w permanentnym stanie brzemienności, nieustannie odczuwając bóle porodowe, czemu towarzyszy jej krzyk (w tekście wszystkie czynności są wyrażone w czasie teraźniejszym wskazującym na ciągłość działania). Cały ten obraz znajduje swoje dopełnienie w 12,5, gdzie jest mowa o porodzie oraz zostaje określona tożsamość potomka. Jest nim Jezus Chrystus – mesjański król (tekst Ap jest tutaj wyraźną aluzją do Ps 2,9 zaliczanego do psalmów królewskich, który w tradycji żydowsko-chrześcijańskiej ma znaczenie mesjańskie)⁴³.

⁴¹ Na temat eschatologii Ap zob. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, RTK 30 (1983) z. 1, s. 85–94; D. Kotecki, *Eschatologia Apokalipsy św. Jana*, „Theologica Thoruniensia” 6 (2005), s. 21–40.

⁴² Zob. D. Kotecki, *Kościół*, s. 144–165.

⁴³ Por. tenże, *Jezus jako Mesjasz w Apokalipsie św. Jana – przyczynek do chrystologii Ap*, „Ateneum Kapłańskie” 159 (2012), z. 3, s. 447–469.

Cała figura Niewiasty w wyobraźni wspólnoty mogła wywoływać skojarzenie z rzeczywistością ludu Bożego (kobieta rodząca). Sam kontekst starotestamentowy przywołuje tutaj obraz małżonki i matki. Chodzi o relację między Bogiem i Jego ludem widzianą w kluczu małżeńskim, na który zwracają uwagę teksty prorockie (Oz, Jr) oraz o pewien rodzaj płodności. Na planie historycznym, Lud Boży Starego Przymierza wydał na świat Chrystusa dla zbawienia świata, Lud Boży Nowego Przymierza – Kościół wydaje nieustannie na świat swojego Chrystusa, tzn. komunikuje Go, obwieszcza całemu światu, poprzez swoje świadectwo prorockie⁴⁴.

Przeciwno potomkowi Niewiasty występuje Smok (12,4), który jest drugim znakiem tej sekcji, a który później zostanie utożsamiony z „wężem starodawnym, który zwie się diabeł i Szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię” (12,9)⁴⁵. Cały obraz, który powinien być interpretowany w kluczu symbolicznym, przedstawia go jako uzurpującego sobie władzę królewską („siedem diademów”). Posiada on olbrzymią inteligencję, energię, vitalność (symbol siedmiu głów), ale jego moc, którą symbolizuje dziesięć rogów, jest ograniczona (liczba dziesięć w symbolice jest zawsze połączona z siłami demonicznymi – Ap 2,1012,3; 13,1; 17,3.7 – i wskazuje na ich ograniczoność)⁴⁶. Gest zmiatania z nieba trzeciej części gwiazd może być symbolem przypisania sobie przez niego władzy do stworzenia nowego porządku w świecie (odwrócenie porządku ustanowionego przez Boga). Całe działanie Szatana jest jednak ukierunkowane przede wszystkim na wyeliminowanie z ziemi Chrystusa, jego rywala. Celem tej aktywności jest oddzielenie Kościoła (Niewiasty) od Chrystusa. Uczynienie go bezpłodnym, niezdolnym do komunikowania Jezusa światu. Bez Jezusa Kościół nie ma żadnego znaczenia i nie reprezentuje żadnego zagrożenia dla Smoka. Cały jednak wysiłek Szatana idzie na marne z powodu porwania narodzonego potomka Niewiasty do „Boga i Jego tronu”. P. Farkaš – według nas słusznie – odnosi ten wiersz do dwóch momentów z życia Jezusa: do narodzin oraz do śmierci na krzyżu. Moment śmierci na krzyżu jest dla słowackiego egzegety momentem intronizacji Chrystu-

⁴⁴ D. Kotecki, *Kościół*, s. 153.

⁴⁵ Na temat Szatana w Apokalipsie zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013.

⁴⁶ Na temat symboliki liczby dziesięć P. Podeszwa, *Il simbolismo della cifra dieci nell'Apocalisse di San Giovanni*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012), s. 85–101.

sa i zarazem jedynym i ostatecznym Jego zwycięstwem nad Szatanem⁴⁷. Pierwotny kerygmat chrześcijański był niczym innym jak obwieszczeniem i oświecaniem całej historii ludzkiej nowiną o Jezusie Chrystusie Ukrzyżowanym, który dla tych, którzy uwierzyli, jest „mądrością Boga i mocą Boga” (por. 1 Kor 1,24).

Poczynione przez nas wyjaśnienia dwóch znaków są konieczne, aby zrozumieć informację o Niewieście, która po porodzie: „zbiegła na pustynię, gdzie ma miejsce przygotowane przez Boga, aby ją tam żywiono przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” (12,6). Z kontekstu wynika jasno, że mamy dwa miejsca docelowe, w których znajduje się potomek Niewiasty i sama Niewiasta (tron Boga/ pustynia) oraz w drugim przypadku inny typ protekcji ze strony Boga (pokarm dla przeżycia), co wskazuje na to, że Syn zostaje umieszczony w świecie samego Boga, natomiast Niewiasta zostaje – jak to określa G. Biguzzi – „wystawiona na batalię wewnątrz historii”⁴⁸. Ucieczka Niewiasty jest spowodowana zagrożeniem ze strony Smoka. Ten sam motyw zostanie podjęty w 12,14: „I dano Niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, aby na pustynię leciała, na swoje miejsce, gdzie jest żywiona przez czas i czasy, i połowę czasu. Z dała od węża”. Można mówić o jednej ucieczce Niewiasty, która w narracji jest przedzielona ustępem 12,7–12⁴⁹. Pustynia, która w tradycji biblijnej była widziana z jednej strony jako miejsce śmierci, kuszenia, niewierności ludu (tradycje Pięcioksięgu), z drugiej zaś jako obszar idealnych relacji Boga ze swoim ludem, okres narzeczeństwa i młodzieńczej relacji (prorocy Ozeasz, Jeremiasz)⁵⁰, jest ukazana jako miejsce właściwe dla Niewiasty-Kościoła (pustynia jako „miejsce przygotowane przez Boga” w 12,4 staje się „jej [Niewiasty] miejscem” w 12,14). Tekst bardzo mocno podkreśla, że pustynia jest miejscem właściwym dla Niewiasty. Jej lot na pustynię

⁴⁷ P. Farkaš, *La „Donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancia, nuove prospettive*, Tesi Gregoriana Serie Teologia 25, Roma 1997, s. 217–223.

⁴⁸ G. Biguzzi, *Apocalisse nuova versione*, s. 244.

⁴⁹ Tak: U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 249; G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, s. 668; D.E. Aune, *Revelation 6–16*, WBC 52b, Nashville 1998, s. 705.

⁵⁰ Na ten temat ciągle aktualny jest: S. Talmon, „Desert Motof” in the Bible and in Qumran Literature, w: *Biblical Motofs: Origins and Transformations*, red. A. Altmann, Cambridge 1965, s. 31–63.

nie ma wymiaru epizodycznego, ale jest to naturalna i permanentna reakcja na ataki Szatana (w tekście jest użyty czas terażniejszy *petētai*). W naszym kontekście pustynia jawi się na pierwszym miejscu jako miejsce schronienia. W kluczu protekcji ze strony Boga należy patrzeć także na dar dwóch skrzydeł orła, dzięki którym Niewiasta zbiega na pustynię (12,14), a które stają się symbolem wyzwalającej mocy Boga, która wymyka się spod kontroli racjonalizmu⁵¹. Ta opieka Boga jest możliwa do weryfikacji tylko poprzez odwołanie się do wiary. Nie jest wykluczone w tym obrazie nawiązanie do tekstów z Wj 19,4; Pwt 32,11, w których działanie Boga wyprowadzającego Izraela z Egiptu i prowadzącego przez pustynię jest porównywane do lotu orła, niosącego na swych skrzydłach pisklęta. Pustynia zatem jawi się jako miejsce, gdzie Niewiasta znajduje swoje schronienie w samym Bogu, w Jego opiekuńczych ramionach⁵². W świetle przytoczonych powyżej tekstów ze ST moglibyśmy interpretować lot Niewiasty jako „nowe wyjście”⁵³.

Pustynia jawi się także jako miejsce, gdzie Niewiasta jest nieustannie karmiona przez Boga (*passivum theologicum* czasu terażniejszego *trephetai*). Nie chodzi zatem o jakieś pojedyncze działanie Boga. Spontaniczne skojarzenia, które prowokuje ten tekst, to myśl o mannie na pustyni (Wj 16, Pwt 8,2n), czy pożywienie, które otrzymuje na pustyni Elias (1 Krl 17,1–7)⁵⁴. Cały ten obraz pokazuje, że Kościołowi nigdy nie zabraknie środków koniecznych do życia, podobnie jak nie zabrakło ich ludowi na pustyni czy Eliaszowi.

Czas trwania tej czynności jest wyrażony w symbolicznej liczbie 1260 dni (w 12,14 jest to „czas i czasy, i połowę czasu”, który w świetle Dn 7,25; 12,7 interpretowany jest jako trzy i pół roku, czyli 1260 dni, 42 miesiące). Liczby te występują także w 11,2–3. Trzy i pół jest połową liczby siedem, która w symbolice biblijnej oznacza pełnię. Połowa pełni zatem wskazuje na ideę cząstkowości, przejściowości czy skończoności. Liczby te w Ap wskazują na czas Kościoła, kiedy dostępuje on ochrony ze strony

⁵¹ M. Marino, *Custodire la Parola*, s. 120–121.

⁵² Zob. P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia hē martyria Iēsou w Apokalipsie św. Jana*, UAM WT Studia i Materiały 142, Poznań 2011, s. 322.

⁵³ G. Biguzzi, *Apocalisse nuova versione*, s. 249.

⁵⁴ P. Prigent, *L'Apocalisse*, s. 299.

Boga i zarazem jest narażony na szatańskie ataki. Symbolika tych liczb wskazuje także na fakt, że czas Kościoła ma swój koniec przewidziany przez Boga. Pustynia jednak w tym czasie pozostaje przez cały ten okres jego naturalnym miejscem. Szatan nie ustaje jednak w próbach zniszczenia Kościoła. Czyni to w sposób niezwykle inteligentny, wypuszczając ze swej gardzieli wodę („i wypuścił ze swej gardzieli za Niewiastą wodę jak rzekę, aby ją uczynić unoszoną nurtem”). Skierowuje swoją aktywność pośrednio przeciwko pustyni, czyli naturalnej przestrzeni życia wspólnoty wierzących, powodując, że zaczyna się na niej wegetacja i stwarza w ten sposób „pozorne złudzenie rajy na ziemi”⁵⁵.

Wspólnota słuchająca tych słów, o której powiedzieliśmy, że jest zanurzona w liturgii, mogła sobie uświadomić, że tą życiową przestrzenią dla Kościoła, wyznaczoną i przygotowaną przez Boga w jego konkretnej sytuacji „tu” i „teraz”, na pewno jest liturgia, zwłaszcza ta eucharystyczna, na której doświadcza ona schronienia, opieki Boga, jak i otrzymuje moc do życia w świecie pogańskim, przenikniętym idolatrią, która neguje jedyność Boga⁵⁶. Kościół pozostaje nieustannie pod opieką Boga i jest karmiony Słowem i Manną Eucharystii⁵⁷. „[...] całe działanie Szatana jest ukierunkowane na pozbawienie Kościoła czy wyrwanie go z tego środowiska [liturgii] po to, aby nie miał on kontaktu z Chrystusem zmartwychwstałym, którego aktualizująca obecność dokonuje się właśnie w liturgii”⁵⁸. To tam dokonuje się uobecnienie całego misterium paschalnego Jezusa. Nie przez przypadek pomiędzy dwa opisy ucieczki Niewiasty na pustynię zostaje wprowadzony ustęp 12,7–12, który tylko pozornie przerywa całą narrację. W apokalipcyce (do tego nurtu należy także Apokalipsa św. Jana) to wszystko, co dzieje się na ziemi, ma swój odpowiednik w wydarzeniach rozgrywających się w niebie i odwrotnie. Liturgia niebiańska ma swój odpowiednik w liturgii ziemskiej i odwrotnie⁵⁹. Porwanie Mesjasza przed

⁵⁵ U. Vanni, *Apocalisse*, s. 466–467.

⁵⁶ P. Prigent, *L'Apocalisse*, s. 389; M. Marino, *Custodire la Parola*, s. 121.

⁵⁷ G. Ravasi, *Apokalipsa*, Kielce 2002, s. 106.

⁵⁸ D. Kotecki, *Kościół*, s. 161.

⁵⁹ Jeżeli spojrzymy na opis liturgii niebiańskiej w Ap 4–5, to należy zauważyć, że zmierza ona do liturgii całego kosmosu. W Ap 5,13 czytamy: „A całe stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i pod ziemią, i na morzu, i wszystko, co w nich przebywa, usłyszałem jak mówiło: Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i część,

tron Boga (= Jego wywyższenie w męce, śmierci i zmartwychwstaniu) ma swój odpowiednik w walce Michała (w tradycji biblijnej księcia aniołów) ze Smokiem, która kończy się jego strąceniem tego ostatniego na ziemię. Przesłanie jest jasne: całe misterium paschalne Jezusa jest zwycięstwem nad Szatanem, co zostanie potwierdzone w 12,10 chóralnym głosem mieszkańców nieba, tzn. tych, którzy pokonali w swoim życiu Szatan dzięki otwarciu się na energię, moc, łaskę, która płynie z misterium paschalnego Jezusa („A oni pokonali go dzięki krwi Branka i dzięki słowu swojego świadectwa”): „Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym, a oni zwyciężyli dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa, i nie umiłowali dusz swoich aż do śmierci”. Głosy z nieba chcą włączyć w owo „teraz” wspólnotę słuchającą. Słuchacze tego przesłania („zgrupowanie liturgiczne”) uświadamiają sobie, że „teraz” (gr. *arti*) z tego hymnu uobecnia coś z przeszłości (mamy tam aoryst *egeneto* „nastąpiło”), co rzutuje na ich „tu i teraz”, na ich rzeczywistość ziemską, w której nieustannie będzie dokonywała się konfrontacja z całą rzeczywistością szatańską. Z całego kontekstu wynika, że tym, co się już zrealizowało, a co się uobecnia w życiu wspólnoty, jest misterium paschalne, poprzez które Szatan został zwyciężony. W to zwycięstwo wpisuje się także postawa chrześcijan. Oni mogą pokonać Szatana tylko i wyłącznie dzięki krwi Baranka, tj. dzięki sile witalnej, która płynie z misterium paschalnego, a która wzmacnia chrześcijan w dawaniu świadectwa, aż do męczeństwa. Miejszem realizacji całego tego misterium na pewno jest Eucharystia. Nie ulega wątpliwości, że pierwotny Kościół patrzył na Eucharystię jako na uobecnienie misterium paschalnego, które prowadzi chrześcijan do zespolenia z Jezusem, z Jego losem, sposobem życia. Wystarczy tu wspomnieć spojrzenie na Eucharystię z 1 Kor 11,23–26. Analiza tego fragmentu może nas doprowadzić do stwierdzenia, które sformułowała dobrze s. E. Jezierska:

i chwała, i moc, na wieki wieków”. Zgrupowanie liturgiczne, słysząc te słowa, czuło się na pewno częścią tej liturgii.

Opis zatem ustanowienia Eucharystii stwierdza fakt uobecniającej się, zadośćuczynnej śmierci Jezusa, a poprzez symbol łamanego chleba podanego do spożycia i picia ze wspólnego kielicha, wskazuje na łączność, zespolenie, dzielenie wspólnego losu przez tych, którzy w Eucharystii uczestniczą, z Tym, dzięki któremu misterium uobecniającej Jego śmierci się dokonuje⁶⁰.

Reakcją Smoka na niepowodzenie w ataku na Niewiastę jest jego gniew oraz skierowanie jego wrogości przeciwko reszcie jej potomstwa, czyli chrześcijanom. Szatan nie może nic uczynić Kościołowi jako takiemu (wspólnocie ziemskiej i transcendentnej), dlatego żywi nadzieję, że może zwyciężać pojedynczych członków wspólnoty. W jaki sposób się to dokona? Wiersz 18: „I stanął [Smok] na plaży morskiej” stanowi przejście do rozdziału 13, w którym znajduje się odpowiedź na postawione pytanie. Trzy postacie: Smok, Bestia wychodząca z morza i Bestia wychodząca z ziemi są ściśle ze sobą powiązane. Stanowią szatańską triadę, którą można potraktować jako parodię Trójcy Świętej. Do tego obrazu należy dodać jeszcze Wielką Nierządnicę (17–18), aby uświadomić sobie, w jaki sposób Szatan przepuścił atak na wierzących. Bestia wychodząca z morza symbolizuje system (państwo, władzę), której głównym celem jest zajęcie miejsca Boga, druga postać uobecnia propagandę takiego systemu (jest tubą medialną pierwszej Bestii), Wielka Nierządnica przedstawia społeczność (współżycie ludzkie) nastawione wyłącznie na konsumpcję, zamkniętą całkowicie na Boga, trwającą w samowystarczalności, samouwielbieniu czy wręcz deifikacji⁶¹.

Wspólnota słuchająca musi uświadomić sobie, co jest jej miejscem w czasach działania tych sił. Wspólnota zebrana na liturgii, po wysłuchaniu poprzedniego obrazu, nie ma żadnych wątpliwości, że to właśnie na liturgii i z liturgii może czerpać siły do życia we wrogim dla siebie świecie.

Podsumowując, wspólnocie chrześcijańskiej, która żyje w atmosferze napięcia, wrogości ze strony całego świata pogańskiego, liturgia jest pokazana jako naturalne miejsce jej życia. To tutaj, celebrując dzieło stworzenia, dzieło zbawienia, przekonuje się, że Panem całej historii

⁶⁰ E. Jezierska, *Udział w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 163.

⁶¹ Zob. D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 57–94.

jest tylko Bóg. To tutaj otrzymuje od Boga protekcję i pokarm, którym z wielkim prawdopodobieństwem jest Eucharystia z jej liturgią Słowa Bożego i ciałem Pana. Bez tego pokarmu wspólnota nie jest w stanie żyć we wrogim sobie świecie. W ten sposób liturgia staje się kontekstem życiowym życia wspólnoty wierzących. W kontekście wrogiej wobec całej ludzkości pandemii koronawirusa postawione na początku pytanie, czy wspólnoty chrześcijańskie potrzebują jeszcze liturgii, otrzymuje ze wszech miar odpowiedź pozytywną. Co więcej, wspólnoty chrześcijańskie nie tylko jej potrzebują, ale jest ona nieodzowna dla ich życia.

BIBLIOGRAFIA

- Aune D.E., *Revelation 6–16*, WBC 52b, Nashville 1998.
- Beale G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- Biguzzi G., *Apocalisse e i suoi enigmi*, StBi 143, Brescia 2004.
- Biguzzi G., *Apocalisse nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2005.
- Biguzzi, G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1996.
- Boniecki A., <http://wiedz.com.pl/2020/04/22/ks-boniecki-czas-w-ktorym-sie-znalezlismy-mozna-potraktowac-jak-kuracje-z-klerykalizmu/> (dostęp 20.07.2020).
- Cabanis A., *Liturgy-Making Factors in Primitive Christianity*, JR 23/1 (1943), s. 43–58.
- Casel O., *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła*, Tyniec 2005.
- Farkaš P., *La „Donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancia, nuove prospettive*, Tesi Gregoriana Serie Teologia 25, Roma 1997.
- Gangemi A., *La struttura lirturgica dei capitoli 4 e 5 dell'Apocalisse di s. Giovanni*, „Ecclesia Orans” 4/3 (1987), s. 301–358.
- Haręzga S., *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992.
- Haręzga S., *Rola Słowa Bożego i Eucharystii w życiu chrześcijan według Apokalipsy św. Jana*, AK 82/1 (1990), s. 17–24.
- Jankowski A., *„Manna absconditum” (Ap 2,17) quonam sensu ad Eucharistiam referatur*, CT 29 (1958), s. 3–9.
- Jankowski A., *Duch Święty Dokonawcą Zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.
- Jezierska E., *Udział w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 159–178).
- Jones B.W., *Domitian*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Friedman, t. II, New York 1992, s. 222.
- Jones B.W., *The Emperor Domintian*, New York 1992.

- Karczewski M., *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013.
- Kavanagh M.A., *Apocalypse 22,6–11 as Concluding Liturgical Dialogue*, *Experta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Roma 1984.
- Kotecki D., „Niewiasta obleczone w słońce” (Ap 12) – przyczynek do eklezjologii Apokalipsy św. Jana, „Teologia i Człowiek” 6 (2005), s. 257–274.
- Kotecki D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, RSB 26, Warszawa 2006.
- Kotecki D., *Eschatologia Apokalipsy św. Jana*, „Theologica Thoruniensia” 6 (2005), s. 21–40.
- Kotecki D., *Jezus jako Mesjasz w Apokalipsie św. Jana – przyczynek do chrystologii Ap.*, „Ateneum Kapłańskie” 159 (2012), z. 3, s. 447–469.
- Kotecki D., *Kościół a Synagoga w tradycji Janowej*, CT 78 (2008) n. 2, s. 11–30.
- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Series Biblica Paulina 6, Częstochowa 2008.
- Kotecki D., *Kryteria interpretacji Apokalipsy św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012), s. 15–34.
- Lijka K., *Dzień Pański według Apokalipsy*, „Liturgia Sacra” 3/2 (1997), s. 33–39.
- Marino M., *Custodire la Parola. Verbo THPEIN nell’Apocalisse alla luce della tradizione giovannea*, RivBibSup 40, Bologna 2003.
- Peterson E., *Reversed Thunder: The Revelation of John and the Praying Imagination*, New York 1988.
- Podeszwa P., *Il simbolismo della cifra dieci nell’Apocalisse di San Giovanni*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012), s. 85–101.
- Podeszwa P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia hē martyria Iēsou w Apokalipsie św. Jana*, UAM WT Studia i Materiały 142, Poznań 2011.
- Podeszwa P., *Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 i Ap 1,13*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, red. D. Dziadosz, „Analecta Biblica Lublinensia” V, Lublin 2010, s. 192–207.
- Popielewski W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga Ap 19,1–8*, StBib 1, Kielce 2001.
- Prigent P., *Apocalypse et Liturgie*, Neuchatel 1964.
- Prigent P., *L’Apocalisse traduzione e commento*, Roma 1985.
- Ravasi G., *Apokalipsa*, Kielce 2002
- Rubinkiewicz R., *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, RTK 30 (1983) z. 1, s. 85–94;
- Szmajdziński M., *Eucharystia jako celebrazione wiary w życiu pierwszych chrześcijan (I–III w.)*, „Przełąd Biblijny” 12 (2020), s. 133–140.
- Talmon S., „Desert Motif” in the Bible and in Qumran Literature, w: *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, red. A. Altmann, Cambridge 1965, s. 31–63.
- Torrance T.F., *Liturgie et Apocalypse*, VC 41 (1957), s. 28–40.
- Vanni U., *Apocalisse di Giovanni. Introduzione generale, commento*, vol. II, a cura di L. Pedroli, Assisi 2018.

Vanni U., *L'Apocalisse, emeneutica, esegesi, teologia*, RivBibSup 17, Bologna 1988.

Vanni U., *L'assemblea ecclesiale „soggetto interpretante” dell'Apocalisse*, RdT 23 (1982), s. 453–467.

Vanni U., *L'Eucaristia nel “giorno del Signore” dell'Apocalisse*, PSV 7 (1983), 174–185.

Vanni U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, wyd. 2, Brescia 1980.

Vanni U., *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4–8*, Bib 57 (1976), s. 453–467.

Vanni U., *Il sacerdotio dei Cristiani nell'Apocalisse*, w: *Il sacerdotio della Nuova Alleanza*, red. A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, Milano 1999, s. 85–99.