

Ks. Janusz KACZMAREK

TRYNITOLOGIA APOKALIPSY

W bibliografii dotyczącej Apokalipsy wydanej przed czterema laty, w części poświęconej studiom tematów teologicznych, pod hasłem „Trójca” nie ma ani jednej pozycji. Znajdująca się tam nota mówi jedynie o bardzo małej ilości literatury poświęconej temu tematowi i odsyła do rozszanych w różnych komentarzach wzmianek, dotyczących głównie trynitarnego charakteru formuły pozdrowieniowej w Ap 1,4-5¹. Niniejsze krótkie studium czterech miejsc Apokalipsy (Ap 1,4-5; 4,2-3.5;5,6; 7,15b-17; 22,1-2), gdzie – moim zdaniem – wyrażona zostaje tajemnica Trójcy Świętej we wzajemnych relacjach Osób i ich odniesieniu do historii zbawienia, jest próbą refleksji umiejscawiającej się w przestrzeni owej bibliograficznej pustki.

1. Ap 1,4b-5a

Wersety 1,4b-5a stanowią formułę pozdrowienia, która znajduje wiele analogii w epistolarnej literaturze Nowego Testamentu (por. np.: Rz 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3). Oto dosłowne tłumaczenie tekstu:

*Łaska wam i pokój od ten, który jest, ten, który był i ten, który przychodzi
i od siedmiu duchów, które [są] przed tronem jego
i od Jezusa Chrystusa, świadek wierny, pierworodny umarłych
i władca królów ziemi.*

Trójczłonowa struktura pozdrowienia widoczna jest na pierwszy rzut oka: pierwsza część, poprzez wyraźną aluzję do Imienia Bożego z Wj 3,14, odnosi się do Boga, który objawił się w starym przymierzu, a więc – w perspektywie trynitarniej – do Boga Ojca; trzecia część mówi wprost o Jezusie Chrystusie; wyraz zaś „duch” występujący w części drugiej otwiera możliwość interpretacji pneumatologicznej, choć, z uwagi na liczbę mnogą, w jakiej jest on użyty, ta część pozdrowienia wymaga szczególnej ostrożności i wysiłku interpretacyjnego².

¹ Por. R.L. MUSE, *The Book of Revelation. An Annotated Bibliography*, New York-London 1996, 247. W zeszłym roku pojawiła się książka M. MAZZEO, *Il volto trinitario di Dio nel libro dell'Apocalisse*, Milano 1999, która ujmuje problem z punktu widzenia teologii duchowości i zajmuje się raczej prezentacją każdej z Osób Trójcy świętej osobno, nie zaś tekstami wyrażającymi tajemnicę Trójcy jako całości.

² W historii egzegezy Apokalipsy przeplatają się zasadniczo dwie interpretacje siedmiu duchów Boga występujących w Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6. Jedna z nich, na tle Tb 12,15; 1Hen 20,1-8 czy Hbr 1,7.14, widzi w nich siedmiu archaniołów, bądź aniołów z apokaliptycznych sekcji trąb lub czasz (por. Ap 8,2; 15,1.6-8).

Zjawiskiem, które w trakcie lektury pozdrowienia w Ap 1,4-5 najbardziej szokuje jest solecyzm polegający na zmianie przypadku wyrazów w wyrażeniach przyimkowych określających Boga Ojca oraz tytuły Chrystusa: po przyimku *apo* („od”) gramatyka grecka, podobnie jak polska po „od”, wymaga użycia dopełniacza, tymczasem w tekście występuje mianownik.

Poważne nieregularności składni greckiej są charakterystyczną cechą języka Apokalipsy. Opinia niektórych egzegetów, którzy uważali, że autor niezbyt biegle władał greką, należy już dzisiaj niemal całkowicie do przeszłości. Większość badaczy uznaje intencjonalność i ważną rolę ekspresywną solecyzmów apokaliptycznych³. Są one dla podmiotu interpretującego przesłanie księgi wyraźnym sygnałem zwracającym uwagę na szczególnie doniosłe momenty lektury. Są niejako stygmatami, które przesłanie, nie dające się do końca zamknąć w sztywnych regułach składni i rozsadzające je od wewnątrz dynamizmem swej treści, pozostawiło w tekście. Tego rodzaju „pęknięcia” można w Apokalipsie znaleźć nie tylko na poziomie syntaksy, ale również w budowie symbolu i kompozycji wizji.

W analizowanym przez nas tekście solecyzm deklinacyjny wyróżnia Imię Boga oraz imiona-tytuły Jezusa. Tłem takiego zjawiska jest niewątpliwie ukształtowana w judaizmie tradycja wyjątkowej czci dla Imienia Boga, która już w czasach współczesnych Apokalipsie wyrażała się w zakazie jego wymawiania, nawet przy lekturze świętych tekstów. Odkrycia w Qumran dostarczyły ciekawego przykładu tej samej tradycji w praktyce redagowania tekstu: w komentarzu do Księgi Habakuka znalezionym w pierwszej grocie tetragram, używany jedynie w cytatach biblijnych, zapisany został alfabetem paleo-hebrajskim, mimo, że cała reszta manuskryptu zawiera normalne pismo kwadratowe (por. 1QpHab XI,10⁴). Jednak sposób wyróżnienia Imienia Bożego przez autora Apokalipsy nie jest jedynie czią wyrażającą się w zapisaniu go – niezależnie od kontekstu syntaktycznego – w formie morfologicznej żywcem wziętej z Septuaginty Wj 3,14. Wydaje się, że żelazna konsekwencja, z jaką Apokalipsa

(zob. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, Grand Rapids – Cambridge 1999, 189). Druga, sięgająca (najstarszego z zachowanych) komentarza Wiktoryna z Pettau (por. I. HAUSLEITER red., *Commentarii in Apocalypsim editio Victorini*, CSEL 49, Vienna 1916, 16-18) i podzielana przez św. Augustyna (por. *Enerationes in Psalmos*, CL, 1,25-54/67) oraz większość współczesnych egzegetów, widzi w siedmiu duchach Boga symboliczny obraz Ducha Świętego w bogactwie przejawów Jego działania. Argumenty przekonujące do interpretacji pneumatologicznej, to przede wszystkim szerszy kontekst Apokalipsy (np.: w 3,1 siedem duchów odróżnia się od siedmiu gwiazd zidentyfikowanych w 1,20 jako aniołowie) oraz tło starotestamentowe: Iz 11,1-2 (siedem aspektów Ducha Pańskiego) i Za 4,2.10 (siedem lamp to oczy Boga patrzące na całą ziemię). Również najbliższy kontekst sugerujący możliwość odnalezienia w Ap 1,4-5 specyficznej formuły trynitarniej na tle dojrzewającego kerygmatu chrześcijańskiego nie jest bez znaczenia dla pneumatologicznej interpretacji symbolu siedmiu duchów. Wydaje się zatem, że mimo niezwyklej oryginalności tego symbolu uważny czytelnik Apokalipsy może w nim bezbłędnie odnaleźć rzeczywistość Ducha Świętego w wielorakości i Bożej doskonałości (*siedem*) Jego działania. Dwa krótkie studia monograficzne poświęcone interpretacji siedmiu duchów jako Ducha Świętego można znaleźć w R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 133-138; U. VANNI, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, 184-192.

³ Por. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, dz. cyt., 100-103; U. VANNI, *L'Apocalisse*, dz. cyt., 20-22.

⁴ Reprodukcję tej strony zwoju można obejrzeć w F.M. CROSS – D.N. FREEDMAN – J.A. SANDERS red., *Scrolls from Qumrân Cave I*, Jerusalem 1972, 160-161.

używa Imienia Bożego z 1,4 w mianowniku⁵, może też sugerować niezmiennosc, „nieodmienność” Boga, którego Imię w konsekwencji nie może podlegać deklinacji. Co więcej: mianownik na poziomie składniowym określa najczęściej podmiot. Czy zatem sołecyzm pozdrowienia nie mógłby sugerować, że Bóg w historii zbawienia i w relacji z człowiekiem pozostaje zawsze i niezmiennie podmiotem działania?⁶

Niezwykle istotnym symptomem trynitologii Apokalipsy jest fakt, że, podobnie jak Imię Boga, również tytuły określające Jezusa Chrystusa znajdują się w mianowniku łamiącym rytm składniowy pozdrowienia. Potraktowane i wyróżnione w ten sam sposób – należny jedynie świętemu Imieniu – wskazują jednoznacznie na Chrystusa, jako na tego, który w godności równy jest Bogu, na tego, którego Imię jest w swej istocie Imieniem Boga. Chrystologiczny teocentryzm pozdrowienia w kontekście Apokalipsy zostaje jeszcze bardziej podkreślony przez zestawienie Boga, który jest „tym, który przychodzi” (1,4; 4,8) z „przychodzącym” Chrystusem (2,5; 3,3.11; 22,7.12.20). Ta wzajemna „wymienialność” atrybutów i przymiotów między Bogiem Ojcem a Chrystusem jest bardzo charakterystycznym dla Apokalipsy sposobem wyrażania dojrzałego aspektu trynitologii, który późniejsza teologia Kościoła nazwie współlistotnością Osób Boskich.

Jedność natury Ojca i Jezusa wyraża się zatem poprzez podkreślenie równej godności Imienia Bożego. Ale nie tylko. Wyraża się ona również w jedności zbawczej inicjatywy Boga w historii. Imię Boże w Ap 1,4 jest echem Wj 3,14, które rozbrzmiewa w analogicznie trójczłonowych formach w egzegetycznej tradycji żydowskiej⁷. Najbliższe tekstowi Apokalipsy jest sformułowanie z Targumu Pseudo-Jonatana do Pwt 32,39: „Ja jestem, który jestem, który byłem i Ja jestem, który zawsze będę”. Sformułowanie targumiczne uwydatnia wieczność Boga, Jego absolutną transcendencję wykraczającą poza teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Twórcza transformacja tej linii żydowskiej tradycji interpretacyjnej dokonana przez autora Apokalipsy, zmieniająca wyrażenie „ten, który będzie” na „ten, który przychodzi”, akcentuje zbawczą inicjatywę transcendentnego, wiecznego Boga, który interweniuje w ludzką historię, wchodzi w czas, by być z człowiekiem: „przychodzi”, aby zbawiać.

Ten soteriologiczny aspekt Imienia Boga Ojca znajduje swój odpowiednik w tytułach charakteryzujących Chrystusa. Paralelizm wyraża się już w samej strukturze, która, podobnie jak w przypadku określenia Boga Ojca, jest trójczłonowa. Mesjańskim tłem starotestamentowym całego tytułu jest niewątpliwie Ps 89,28.38, gdzie występują odpowiedniki wszystkich trzech określeń Chrystusa. Ale również w tym miejscu należy się dopatrywać chrześcijańskiej reinterpretacji prorocstwa mesjańskiego. Wyrażenie „świadek” występuje w Apokalipsie zawsze w kontekście prześladowania i ucisku (por. 2,13; 11,3; zob. też 6,9) i zbliża się semantycznie do późniejszego

⁵ Analogiczna formuła występuje jeszcze w 1,8, gdzie mianownik odpowiada składni zdania i w 4,8; 11,7; 16,5, gdzie występuje mianownik w funkcji właściwej dla wołacza; ten ostatni przypadek jest jednak regułą w nowotestamentalnej grece: por. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976, 147.2.

⁶ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 28-29.

⁷ Zob. np.: Targum Pseudo-Jonathan Wj 3,14; Targum Neofiti Wj 3,14 (glosa); Midrash Rabba Wj 3,14; Midrash Ps 72,1.

znaczenia greckiego słowa *martyr* – „męczennik”. Tytuł chrystologiczny „świadek wierny” należy więc odnieść do tajemnicy męki i śmierci Jezusa. Wyrażenie „pierwotny z umarłych” jednoznacznie wyraża tajemnicę Jego zmartwychwstania. Natomiast formuła „władca królów ziemi” zdaje się wskazywać na ostateczne wywyższenie Chrystusa i Jego funkcję sędziego, które w tradycji dogmatyczno-liturgicznej Kościoła będzie wyrażała tajemnica wniebowstąpienia i oczekiwania paruzji. W ten sposób trójczłonowy tytuł Jezusa w Ap 1,5 wyraża dokładnie trzy zasadnicze prawdy chrześcijańskiego wyznania wiary w zbawcze dzieło Chrystusa: śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie łączące się z oczekiwaniem powtórnego przyjścia⁸.

O ile paralelizmy struktury literackiej, sołecyzmów i znaczenia wyraźnie łączą określenie Boga Ojca z tytułami Jezusa tworząc piękną inkluzję zarówno na poziomie językowym jak i teologicznym, o tyle drugi człon formuły trynitarniej w Ap 1,4 pozostaje uderzająco odmienny. Duch Święty przedstawiony w doskonałym bogactwie swojego działania zostaje odniesiony do Boga Ojca poprzez umiejscowienie Go przed Jego tronem. Tron Boga symbolizuje w Apokalipsie Jego absolutną władzę i kontrolę nad historią zbawienia, Jego jedyne panowanie. Ostatecznym wypełnieniem tego obrazu jest tron Boga i Baranka w nowej Jerozolimie, spod którego wypływa rzeka wody życia symbolizująca – jak zobaczymy – Ducha Świętego (Ap 22,1-2). W ten sposób formuła trynitarna w 1,4-5 i wizja Trójcy w sercu nowej Jerozolimy stanowią inkluzję motywów teologiczno-literackich spinającą, jakby wielką klamrą, przesłanie całej księgi.

Struktura literacka samej formuły pneumatologicznej w Ap 1,4 nie pozwala na doszukiwanie się paralelizmu, który mógłby posłużyć za punkt wyjścia do ustalenia współistotności Ducha Świętego z Ojcem i Synem. Ale za to struktura całej formuły trynitarniej daje do myślenia. Duch Święty znajdując się w niej na drugim miejscu łamie tradycyjną kolejność Osób Trójcy Świętej znaną z formuły chrzcielnej w Mt 28,19. Nie dzieje się tak zapewne przypadkowo: formuła pneumatologiczna staje się dzięki takiej operacji samym centrum, sercem pozdrowienia trynitarnego, będąc niejako otoczona dłuższymi i równoległymi formułami odnoszącymi się do Ojca i Syna. Wydaje się, że tego rodzaju emfaza w połączeniu z faktem równoległego zestawienia wszystkich trzech formuł pozwala na doszukiwanie się godności i roli Ducha Świętego w pełni zharmonizowanych z pozostałymi Osobami Trójcy.

Ostatnim ważnym elementem teologii Trójcy w formule pozdrowieniowej otwierającej Apokalipsę jest owoc Jej działania przeznaczony dla całości (*siedem*) Kościoła powszechnego reprezentowanego symbolicznie przez lokalne wspólnoty prowincji Azji; owocem tym, pochodzącym w równym stopniu od wszystkich trzech Osób Trójcy są łaska i pokój. To wyrażenie (gr. *charis kai eirênê*) odpowiada tradycyjnemu pozdrowieniu żydowskiemu *hesed we-shalom*⁹. *Hesed* w Starym Testamencie określa

⁸ Por. Skład Apostolski 4-7: “Umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion; zstąpił do piekieł. Trzeciego dnia zmartwychwstał. Wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Boga Ojca wszechmogącego. Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych” (S. GŁOWA – I. BIEDA red., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, 608).

⁹ Por. E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Magnano 1990, 45.

często wierną przymierzu miłość Boga do człowieka, *shalom* zaś to coś więcej niż pokój: to stan pełni szczęścia na wszystkich poziomach egzystencji, łącznie ze sferą ducha i relacji z Bogiem¹⁰. Na tle tych starotestamentalnych pojęć, Trójca równych co do Boskiej godności Osób z formuły w Ap 1,4-5 w swoim zamyśle soteriologicznym zrealizowanym w dziele Jezusa Chrystusa darzy wspólnotę Kościoła wierną miłością, która może spełnić wszystkie aspiracje człowieka do bycia kochanym i do bycia szczęśliwym, otwierając mu drogę do udziału w życiu trynitarnym samego Boga.

2. Ap 4,2-3.5;5,6

Rozdziały 4 i 5 stanowią wprowadzenie do całej drugiej części Apokalipsy, która poprzez symboliczne wizje ukazuje głębię Bożego zamysłu realizującego się w ludzkiej historii. W rozdziałach tych zostają zaprezentowani główni pozytywni bohaterowie apokaliptycznego dramatu umiejscowieni w „niebie” symbolizującym sferę absolutnej i niedostępnej transcendencji Boga, który jednak odsłania rąbek tajemnicy swojego życia w objawieniu przekazanym Janowi (*drzwi otwarte w niebie*, 4,1).

Figura Boga Ojca zostaje przedstawiona poprzez symbolikę znaną po części ze starotestamentowych wizji chwały Boga, takich jak Iz 6, Ez 1 czy Dn 7. Bóg jest absolutnym władcą i sędzią ludzkiej historii (*zasiadający na tronie*, 4,2-3), niepojętym i nie-wypowiadalnym w odmienności i bogactwie swojego Boskiego bytu (*podobny do jaspisu i do krwawnika*, 4,3), miłującym człowieka i wiernym zawartemu z nim przymierzu (*tecza dokoła tronu*, 4,3; por. Rdz 9,8-17) oraz pragnącym objawić mu swoją miłującą obecność (*z tronu wychodzą błyskawice i głosy, i gromy*, 4,5; por. np.: Wj 19,16). Jego potężna władza (*na prawej dłoni*, 5,1) ogarnia sens i przebieg ludzkiej historii (*księga*, 5,1)¹¹, w której nic nie może się dokonać poza zbawczym planem Boga (*zapisana wewnątrz i na odwrocie*, 5,1). Ten najgłębszy sens ludzkiego życia i historii świata jest jednak całkowicie zanurzony w Bożej transcendencji i, jako taki, niepoznawalny dla człowieka (*księga zapieczętowana na siedem pieczęci*, 5,1). Z drugiej strony życie bez poznania tego ukrytego sensu jest nieznośną udręką (*bardzo płakałem, że nie znalazł się nikt godny, by księgę otworzyć*, 5,4).

Dramatyczny impas w relacji między zbawczym zamysłem Boga a niegodnością człowieka, który sam nie jest w stanie go poznać, a tym bardziej przyjąć, zostaje pokonany przez paschalne zwycięstwo Chrystusa (*baranek*, 5,6; por. Iz 53,7; Wj 12) pełnego mesjańskiej mocy (*siedem rogów*, 5,6), który dzięki swojej śmierci (*jakby*

¹⁰ Zob. X. LEON-DUFOUR, "Pokój", w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1985, 700-701.

¹¹ Egzegeci proponują również inne interpretacje księgi przedstawionej w Ap 5,1: 1) księga życia Baranka zawierająca imiona zbawionych (por. Ap 3,5; 13,8; 20,12; 21,27); 2) Stary Testament objawiający pełnię swojego sensu w Chrystusie; 3) księga zawierająca opis wydarzeń poprzedzających bezpośrednio paruzję (prezentację i dyskusję tych interpretacji zob. w G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, dz. cyt., 339-340); 4) dar życia Bożego dla człowieka w kontekście odkupienia (por. E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1994, 193-196). Jednakże większość autorów opowiada się za interpretacją przyjętą przeze mnie (np.: G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, dz. cyt., 340-348; U. VANNI, *L'Apocalisse*, dz. cyt., 189-191).

zabity, 5,6) i zmartwychwstaniu (*stojący*, 5,6) objawia człowiekowi najgłębszy sens istnienia i historii¹² (*poszedł i z prawicy zasiadającego na tronie wziął księgę*, 5,7).

Przyglądając się bliżej wzajemnej relacji pomiędzy Barankiem a Zasiadającym na tronie, można zauważyć, że poza symboliczną czynnością wzięcia i otwarcia księgi wyrażającą współdziałanie Ojca i Syna w historii zbawienia, szczegóły symbolicznej akcji w Ap 4-5 potwierdzają dokładnie, choć przy użyciu innych środków wyrazu, relację współistotnej równości Ojca i Syna wyrażoną już w pozdrowieniu wstępnym (Ap 1,4-5).

Po pierwsze – Baranek w momencie wprowadzenia Go na scenę Apokalipsy zostaje ukazany dokładnie w tym samym miejscu, które już zajmuje Bóg Ojciec: w centrum, pośrodku (gr. *en mesôi*¹³) tronu, istot żyjących i starszych (5,6)¹⁴. Z logicznego punktu widzenia sytuacja taka nie jest możliwa, wzięwszy pod uwagę, że centrum tronu otoczonego przez mieszkańców nieba jest i pozostaje zajęte przez Boga (zob. 5,7). Mamy tu do czynienia z nieciągłą strukturą symbolu, która często pozwala autorowi Apokalipsy wyrazić głębokie intuicje teologiczne. W przeciwieństwie do normalnej budowy symbolu, w przypadku struktury nieciągłej nie jest możliwe logiczne wyobrażenie sobie całości obrazu złożonego z poszczególnych elementów podanych przez autora. Prowokuje to do nieco odmiennej metody interpretacji: należy najpierw zdekodować znaczenie poszczególnych elementów symbolu i dokonać syntezy osiągniętych w ten sposób treści teologicznych bez aspirowania do (niepotrzebnego) harmonizowania samego obrazu symbolicznego¹⁵. W naszym przypadku właśnie owa pozorna niekonsekwencja w przedstawieniu osoby zajmującej niebiański tron pozwala autorowi wyrazić Bóstwo Chrystusa, którego władza i godność jest identyczna z Bożą.

Po drugie – liturgia niebiańska, poprzez którą w Ap 4,8-11 zostaje uwielbiony Zasiadający na tronie, jest w 5,8-14 kontynuowana w odniesieniu do Baranka. W konkluzji równa Boskość obydwu postaci godna jedynej czci całego stworzenia zostaje wypowiedziana wprost: „Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, i chwała, i moc, na wieki wieków” (5,13).

Po trzecie – w 5,3 zostaje powiedziane, że „nikt na niebie ani na ziemi, ani pod ziemią nie mógł otworzyć księgi ani na nią patrzeć”. Pośrednio więc Baranek, który będzie godzien otworzyć księgę, zostaje wyłączony spośród całego stworzenia, a zatem ukazany jako nie-stworzony, czyli równy Bogu¹⁶.

¹² Por. KDK 22: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. (...) Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”.

¹³ Zob. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik*, dz. cyt., 215.3.

¹⁴ Dosłowne tłumaczenie Ap 5,6 brzmi: „I ujrzałem pośrodku tronu i czterech żyjących, i pośrodku starszych baranka stojącego jakby zabitego mającego rogów siedem i oczu siedem, którymi jest siedem duchów Boga posłanych na całą ziemię”.

¹⁵ Zob. U. VANNI, *L'Apocalisse*, dz. cyt., 55-58.

¹⁶ Por. Symbol nicejski: „Wierzymy (...) w Jezusa Chrystusa, (...) Boga prawdziwego, (...) zrodzonego, nie stworzonego” (S. GŁOWA – I. BIEDA red., *Breviarium Fidei*, dz. cyt., 611-612).

W scenach rozdziałów Ap 4-5 dwukrotnie pojawia się symbol Siedmiu Duchów Boga zdekodowany przez nas w Ap 1,4 jako Duch Święty w pełni bogactwa swojego działania. Ap 4,5 przedstawia Siedem Duchów Boga jako siedem lamp ognistych płonących przed Jego tronem. Odniesienie Ducha Świętego do tronu Boga, odpowiadające bliźniaczo sformułowaniu z pozdrowienia trynitarnego, zostaje tu ubogacone nowym symbolem uwydatniającym pełnię doskonałości (*siedem*) kultu (*lamp*) (por. J 4,23) i ogień (*płonie ... ognistych*), który również w innych kręgach teologii Nowego Testamentu symbolizuje działanie mocy Ducha Świętego (zob. np.: Dz 2,3-4; Mt 3,11; także Hbr 12,29).

Drugim miejscem, w którym spotykamy Siedem Duchów Boga jest moment prezentacji Baranka. Tutaj Siedem Duchów zostaje przedstawionych w symbolu siedmiu oczu Baranka (Ap 5,6)¹⁷ – uwydatniona zostaje w ten sposób głęboka więź przynależności pomiędzy Chrystusem a Duchem Świętym. Oczy, poza tym, że są jednym z najważniejszych organów ciała („oczko w głowie”), stanowią istotne narzędzie kontaktu i komunikacji ze światem zewnętrznym – symbol ten zostaje potwierdzony przez bezpośrednie określenie powszechnej misji Ducha Świętego wobec świata: Siedem Duchów Boga wysłanych na całą ziemię.

Widać zatem, jak więź Ducha Świętego z Ojcem i Synem, wyrażona w formule pozdrowieniowej poprzez strukturę literacką tekstu, w Ap 4-5 zostaje ukazana poprzez kompozycję symboliczną ściśle wiążącą tę samą rzeczywistość (*siedem duchów Boga*) zarówno z Zasiadającym na tronie jak i z Barankiem. Co więcej, autor nie waha się użyć dwóch zupełnie odmiennych *symboli* (*ogniste lampy płonące przed tronem, oczy baranka*), które dekoduje w identyczny sposób (*siedem duchów Boga*): relacja Ducha Świętego z Ojcem jest odmienna od relacji z Synem, chociaż w obu wypadkach chodzi o tego samego Ducha i w obu wypadkach chodzi o relację głębokiej więzi i szczególnej przynależności. Podobnie jak w formule pozdrowieniowej Duch Święty łączył niejako Ojca i Syna poprzez swoją centralną pozycję w strukturze literackiej, tak i w naszej wizji odnosi ich wzajemnie do siebie będąc poprzez symbol Siedmiu Duchów Boga jakby wspólną częścią Zasiadającego na tronie i Baranka. Niezwykła finezja literacko-teologiczna Apokalipsy przejawia się też w samym wyborze dwóch odmiennych symboli ukazujących Siedem Duchów (*lampy przed tronem – oczy baranka*): wspólnym gruntem, z którego obydwie te obrazy wyrastają, jest tekst Za 4,10, który identyfikuje „siedem lamp” jako „oczy Pana, które przypatrują się całej ziemi”, dzieje się to zaś w kontekście proroctwa dotyczącego działania Ducha Pana (por. Za 4,6). Oczy Boga z proroctwa Zachariasza są oczami Baranka w Apokalipsie: kolejny element teocentrycznej chrystologii, o której wcześniej wspominaliśmy.

Jeszcze jednym sposobem kodyfikacji przekazu tajemnicy Trójcy w obecnie studiowanych wizjach wydają się być po raz kolejny celowe solecyzmy rozsadzające grecki tekst Apokalipsy. Zgodnie z niekwestionowaną tradycją literacką Biblii, Bóg, chociaż jako byt duchowy nie posiada płci, gramatycznie wyrażany jest zawsze w rodzaju męskim – w naszym tekście imiesłów „zasiadający”, którym najczęściej okre-

¹⁷ W starożytnej wersji etiopskiej czytamy w tym miejscu: „to jest Duch Boga, który jest posłany na całą ziemię” (Por. J. GILL, *An Exposition of the New Testament III: The Revelation of St. John the Divine*, Philadelphia 1811, 735).

śla się Boga Ojca, występuje w tym właśnie rodzaju. Kiedy dochodzi do prezentacji Baranka, pojawiają się pęknięcia morfologiczne: w języku greckim „baranek” (*ar-nion*) jest rodzaju nijakiego i dwa następujące w Ap 5,6 imiesłowy (*stojącego, zabitego*) zgadzają się z tym rodzajem. Ale następny imiesłów – *echôn* („mającego”) – określający ciągle tego samego Baranka jest już rodzaju męskiego. Analogicznie, kiedy w tym samym wersecie mówi się o Siedmiu Duchach Boga, wyraz rodzaju nijakiego „duch” (*pneuma*) zostaje określony przez imiesłów *apestalmenoi* („posłani”) będący formą właściwą dla rodzaju męskiego. Wydaje się zatem, że łamiąc morfologiczny związek zgody, autor Apokalipsy sugeruje Boskość Osób symbolizowanych przez Baranka i Siedem Duchów poprzez traktowanie ich wbrew naturze języka (można by powiedzieć: *ad sensum*) jako charakteryzujących się tym samym rodzajem gramatycznym, który określa samego Boga.

3. Ap 7,15b-17

Zakończenie siódmego rozdziału Apokalipsy przynosi nowy obraz Trójcy. Przyjrzyjmy się tłumaczeniu interesującego nas tekstu:

*A zasiadający na tronie rozciągnie nad nimi swój przybytek;
nie będą już więcej głodni, ani nie będą już więcej spragnieni,
nie porazi ich słońce, ani żaden upał,
bo baranek [który jest] pośrodku tronu będzie ich past
i zaprowadzi ich nad źródła wód życia,
i otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich.*

Spotykamy tu znane nam już postacie Zasiadającego na tronie i Baranka. Duch Święty, który już wcześniej przedstawiany był poprzez różnorodne obrazy symboliczne (*siedem duchów, siedem lamp ognistych, siedem oczu baranka*), zostaje tym razem ukazany w oryginalnym obrazie „źródeł wód życia”¹⁸. W Ewangelii Jana, należącej do tego samego kręgu teologicznego, co Apokalipsa, woda żywa, którą Jezus obiecuje Samarytance (J 4,10-14) i o której mówi w czasie święta namiotów (J 7,37-38), zostaje bezpośrednio zdekodowana przez narratorkę jako symbol Ducha Świętego, którego wierzący w Jezusa mają otrzymać po Jego zmartwychwstaniu (J 7,39). Również woda wypływająca z przebitego boku ukrzyżowanego Jezusa, której ewangelista poświęca tak dużo uwagi (por. J 19,33-37) zdaje się oznaczać dar Ducha Świętego, będący owocem paschalnego misterium Chrystusa¹⁹. W Apokalipsie symbol wody życia pojawia się jeszcze w 21,6; 22,1.17, jednak w żadnym z tych miejsc interpretacja pneumatologiczna symbolu wody życia nie jest tak przekonywująca, jak w Ap 7,17. Zdaniem wielu egzegetów tłem symboliki siódmego rozdziału Apokalipsy jest żydowskie świę-

¹⁸ Konsekwencja w użyciu symboli polega w Apokalipsie na tym, że określony symbol wyraża zawsze ten sam desygnat. Często zdarza się natomiast, że jeden desygnat zostaje wyrażony poprzez kilka odrębnych obrazów symbolicznych. Oprócz Ducha Świętego dzieje się tak na przykład z Chrystusem, który jest symbolizowany przez Baranka, ale również przez Syna Człowieczego (1,12-20) czy Jeźdźca na białym koniu (19,11-16).

¹⁹ Por. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1997⁴, 1186-1188.

to namiotów²⁰. Jego centrum stanowił ryt czerpania wody²¹, który już w czasach nowotestamentalnych zapowiadał i symbolizował eschatologiczny dar Ducha Bożego²², i jako taki stanowił naturalne źródło pneumatologicznej symboliki janowej.

Wizja, której częścią jest nasz tekst mówi o wiecznym szczęściu zbawionych, które będzie efektem soteriologicznego działania Osób Boskich i – jak wskazują liczne paralele naszej wizji z Ap 21-22 – zrealizuje się w pełni w rzeczywistości nowej Jerozolimy. Zasiadający na tronie, a więc Bóg Ojciec, przebywa pośród swego ludu, rozbija nad nim swój namiot – miejsce obecności. Obraz ten, który powraca w Ap 21,3, nawiązuje do prorocstwa Ezechiela zapowiadającego nowe przymierze (Ez 37,26-27):

*I zawrę z nimi przymierze pokoju,
a mój przybytek pośród nich umieszczę na stałe.
Mieszkanie moje będzie pośród nich,
a Ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem.*

Stałe i ostateczne zamieszkanie Boga pośród Jego ludu i Jego bezpośrednia zbawcza obecność oznaczają zatem wierną miłość Boga wyrażającą się poprzez nowe i wieczne przymierze, które zapewni pokój zaspokajając wszelkie pragnienia szczęścia i usuwając każdy lęk (*nie będą już więcej głodni, ani nie będą już więcej spragnieni, nie porazi ich słońce, ani żaden upał*; por. Iz 49,10).

Bezpośrednią przyczyną sprawczą tej pełni szczęścia jest zbawcze działanie Baranka, który w paradoksalnym obrazie symbolicznym, pasie lud Boży nowego przymierza. W świetle tradycji starotestamentalnej przedstawiającej Boga jako dobrego pasterza (por. np.: Ps 22) stajemy ponownie wobec apokaliptycznej chrystologii teocentrycznej odnoszącej do Chrystusa to, co dotychczas charakteryzowało samego Boga. Co więcej, ponieważ biblijna koncepcja pasterza uwydatnia przede wszystkim ochronę stada przed niebezpieczeństwami i troskę o jego dobro²³, działanie Chrystusa-Baranka wyraża dokładnie tę samą zbawczą inicjatywę Boga, jak obecność Zasiadającego na tronie, i przynosi te same zbawcze efekty.

Baranek, współdziałając z Zasiadającym na tronie, prowadzi odkupionych do Źródeł Wód Życia. Zbawcze dzieło Chrystusa, oprócz uwolnienia ludzkości z mocy zła, otwiera wierzącym drogę do Ducha Świętego, który może ich uczynić uczestnikami życia samego Boga. Źródła wody symbolizującej Ducha Świętego, są jednocześnie źródłami prawdziwego życia²⁴, życie zaś w terminologii szkoły janowej dotyczy zwykle życia Bożego, które jest udzielane człowiekowi²⁵.

²⁰ Por. np.: J.A. DRAPER, „The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7,1-17”, *JSNT* 19(1983) 133-147.

²¹ Na temat liturgii święta namiotów zob. Traktat Miszny *Sukkot* 3-5; L. JAKOBS, „Sukkot”, *Encyclopaedia Judaica* XV, 494-502.

²² I tak Talmud Babiloński w komentarzu do Traktatu *Sukkot* 55a pisze o tym, jak rabbi Jehoszua ben Lewi interpretując etymologię nazwy obrzędu czerpania wody, mówił, że czerpie się wówczas ducha świętego (*ruah haqadosh*).

²³ Por. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologna 1997⁷, I (1-50), 435-436.

²⁴ Wyrażenie greckie występujące w oryginale – *epi zoês pêgas hydatôn* – jest rzadko spotykaną konstrukcją gramatyczną, w której dwa dopełniacze o różnym znaczeniu (*zoês* - życia i *hydatôn* – wód) okre-

Tajemnica Trójcy Świętej objawia się zatem najpełniej poprzez tajemnicę zbawienia. Bóg Ojciec przez Chrystusa obdarowuje lud nowego przymierza Duchem Świętym czyniąc jego członków uczestnikami Bożego życia, w którym nie ma już zła ani cierpienia. Ostatnie zdanie wizji zapowiadającej pełnię szczęścia (*i otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich*) zdaje się w tym kontekście stanowić konkluzję trynitarniej wizji zbawienia i odnosić słowo “Bóg” (nie zaś “zasiadający na tronie”) nie tyle do samego Boga Ojca, ile do wszystkich Osób Trójcy biorących aktywny udział w dziele zbawienia.

4. Ap 22,1-2.

To, co poprzednio omawiana wizja zapowiadała, reinterpretując w trynitarnym kluczu zapowiedzi mesjańskie Starego Testamentu, znajduje teraz swoje ostateczne spełnienie w wizji nowej Jerozolimy, a szczególnie – jeśli chodzi o obraz Trójcy – w Ap 22,1-2:

*I pokazał mi rzekę wody życia lśniąca jak kryształ,
wychodzącą od tronu Boga i baranka.
Pomiędzy rynkiem jego [miasta] a rzeką, po jednej i po drugiej stronie,
drzewo życia przynoszące owoców dwanaście,
każdego miesiąca wydające owoc swój,
a liście drzewa [są przeznaczone] do leczenia pogan.*

Tron Boga, który jest jednocześnie tronem Baranka, stanowi samo serce nowej Jerozolimy (por. Ap 21,22) i symbolizuje niepodzielne panowanie Boga Ojca i Boga Syna w rzeczywistości nowego stworzenia. Woda życia, symbolizująca Ducha Świętego, nie jest już strumieniem wypływającym ze źródła, ale rzeką przywodzącą na myśl głębię, której człowiek nie może przejść (por. Ez 47,3-5). Rzeka ta wypływa z tronu Boga i Baranka: trudno o bardziej przejrzysty obraz wewnętrznej relacji Trójcy wyrażanej jako pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna, które w tradycji Kościoła, szczególnie łacińskiego, od początku kształtowania się przekazu wiary stanowi istotny element trynitologii przekazywanej przez Tradycję²⁶.

ślają ten sam rzeczownik (*pêgas* - źródła) znajdujący się między nimi. Nie chodzi tutaj o źródła wód życia (w tym wypadku dopełniacz „życia” określa „wody” a nie „źródła”), ale o źródła wód, które jednocześnie są w jakiś sposób źródłami życia. Por. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik, dz. cyt.*, 168.1.

²⁵ Por. R.E. BROWN, *Giovanni, dz. cyt.*, 1447-1450.

²⁶ Por. Symbol konstantynopolski w tradycji łacińskiej, która wprowadziła do tekstu słynne „Filioque”- „i Syna”. Formalnie sformułowanie to włączył do wyznania wiary Synod w Toledo (589), ale już w tradycji patrystycznej, szczególnie w trynitologii św. Augustyna, przekonanie o pochodzeniu Ducha Świętego jednocześnie od Ojca i Syna jest powszechnie ugruntowane; zob. S. GŁOWA – I. BIEDA red., *Breviarium Fidei*, 616-617. Jeśli chodzi o Tradycję późniejszą zob. np. szczególnie wymowny komentarz Ruperta z Deutz (ok. 1075-1130) do Ap 22,1 w *In Apocalypsim*, gdzie autor dekodyfikuje obraz wychodzenia rzeki wody życia od tronu Boga i baranka jako pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna (zob. A. BARZAGHI red., *Apocalisse di Giovanni con commento tratto dai Padri, Santi e Mistici della Chiesa*, Montespertoli 1997, 567).

Obraz Rzeki Wody Życia wypływającej z tronu Boga i Baranka w sercu nowej Jerozolimy wyraża głębię prawdy o Trójcy również poprzez odniesienia do tekstów ze Starego Testamentu, które stanowią jego tło. Jednym z nich jest niewątpliwie eschatologiczna wizja źródła wypływającego ze świątyni oglądana przez Ezechiela (Ez 47). Źródło Ezechiela wypływa spod progu świątyni (Ez 47,1), którą w nowej Jerozolimie zastępuje Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek (Ap 21,22). Woda w wizji Ezechiela wypływa na wschód tworząc rzekę i nawadniając Pustynię Judzką, by ujść do Morza Martwego. W efekcie pustynia staje się miejscem bogatej roślinności, a słone wody morza pozbawione dotąd wszelkiego życia, stają się słodkie i wypełniają się żywymi istotami wszelkiego rodzaju (Ez 47,1-10). Wody eschatologicznej rzeki Ezechiela niosą „uzdrowienie” w sensie napełnienia życiem tego, co dotychczas pozostawało martwe. W Apokalipsie sytuacji tej odpowiada określenie wody w rzece jako „wody życia”, w znaczeniu, jakie znamy już z wizji Ap 7,9-17. Życie, jakie niesie Duch Święty, jest życiem Boga ofiarowanym człowiekowi i dostępnym dla niego, życiem, które niesie zbawienie i w gruncie rzeczy je stanowi.

Przesłanie to potwierdzone zostaje poprzez aluzję, jaką wizja apokaliptyczna czyni do sytuacji w raju. Z Edenu, miejsca obecności Boga i Jego pierwotnej wspólnoty z człowiekiem, wypływa rzeka nawadniająca ogród (Rdz 2,10). W środku tego ogrodu rośnie drzewo życia (Rdz 2,9), którego owoce dają życie wieczne, a więc udział w życiu samego Boga (Rdz 3,22). Poprzez grzech człowiek stracił możliwość korzystania z tego daru (Rdz 3,23-24). Sytuacja nowej Jerozolimy powraca do motywu z początku historii zbawienia, aby zamknąć ją jakby wielką klamrą i przywrócić to, co Bóg przeznaczył dla człowieka, a co zostało zniszczone przez grzech. Woda życia jest nie tylko krystalicznie czysta (*lśniąca jak kryształ*), a więc posiadająca moc oczyszczania (tylko w czystej wodzie można się umyć), ale daje istnienie drzewu życia symbolizującemu życie Boże ofiarowane człowiekowi. Tym razem jednak owoce tego drzewa, strzeżone niegdyś ostrym mieczem cheruba (Rdz 3,24), są dostępne w cudownej eschatologicznej obfitości urodzaju stając się niewyczerpanym pokarmem (Ez 47,12): udział w życiu Bożym Trójcy zostaje ofiarowany zbawionym bez żadnych ograniczeń, w całej pełni (*drzewo życia przynoszące owoców dwanaście, każdego miesiąca wydające owoc swój*).

Enigmatyczna lokalizacja drzewa życia, która nie doczekała się, jak dotychczas, logicznego i w pełni zadawalającego wyjaśnienia²⁷, zdaje się być jednym z „pęknięć” obrazów Apokalipsy, które sygnalizują doniosłość treści przekazywanych przez wizję, a jednocześnie ich transcendencję w sensie przekraczania ludzkich możliwości percepcji i rozumienia. W naszym przypadku daje się odczytać ścisłą relację pomiędzy rynkiem nowej Jerozolimy (centrum czyli istotą nowego stworzenia), Rzeką (Duchem Świętym) a drzewem życia (życie Boga ofiarowane człowiekowi), choć dokładne wzajemne odniesienia tych Bożych rzeczywistości muszą pozostać tajemnicą.

Liście drzewa życia czerpiącego soki z Rzeki Wody Życia już w wizji Ezechiela przedstawione są jako lekarstwo (Ez 47,12), w Apokalipsie zaś służą do leczenia narodów pogańskich (gr. *ethnoi*). Sformułowanie to przywołuje wizję Ap 7,9-17, gdzie

²⁷ Por. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, dz. cyt., 1104-1105.

tłum zbawionych nie ogranicza się do członków narodu wybranego, ale obejmuje ludzi „z wszystkich narodów, pokoleń, ludów i języków” (Ap 7,9) i tekst Ap 5,9, gdzie Baranek jest wielbiony za to, że „nabył Bogu krwią swoją ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu”. Również nowa Jerozolima będzie przybytkiem Boga z narodami (liczba mnoga!)²⁸ nowego przymierza (Ap 21,3) i miejscem zamieszkania królów ziemi (Ap 21,24). W tym kontekście wydaje się, że wizja Trójcy Świętej dającej udział w swoim życiu ludziom, dopełnia się sugestią, że do wspólnoty z Bogiem powołani są wszyscy ludzie bez wyjątku: również poganie, którzy w meandrach historii zbawienia mogą znajdować w zbawczej inicjatywie trójjedynego Boga właściwe dla siebie lekarstwo otwierające im drogę do karmienia się owocami z drzewa życia – do pełnego zjednoczenia z Bogiem na wieki.

Warto na koniec zauważyć, że dominująca pozycja Trójcy w rzeczywistości nowego stworzenia, jest w tekście Apokalipsy podkreślona również poprzez inkluzję obejmującą samą wizję nowej Jerozolimy. Zamyka ją, jak widzieliśmy, obraz Rzeki Wody Życia wypływającej z tronu Boga i Baranka. Otwierają ją natomiast słowa Zasiadającego na tronie, który mówi o sobie w sposób analogiczny do samookreślenia się Chrystusa na początku Apokalipsy (Ap 21,6; również 1,8: *Jam alfa i omega, początek i koniec*; Ap 1,17; również 2,8: *Jam jest pierwszy i ostatni*) i obiecuje pragnącemu dar Wody Życia (Ap 21,6). W ten sposób pośrednia aluzja do określających istotę nowego stworzenia Osób Boskich, które udzielają swego życia zbawionej ludzkości, zapowiada końcową, najbardziej bezpośrednią i wyrazistą w obrębie Apokalipsy, wizję Trójcy Świętej w 22,1-2.

Zakończenie

Z powyższego przeglądu trynitarnych tekstów Apokalipsy wyłania się bardzo dojrzała koncepcja Trójcy Osób Bożych, która przedstawia Boga Ojca, stwórcy i władcy nieba i ziemi, objawiającego ludziom swój zbawczy zamysł już w starym przymierzu; dalej mówi o Jezusie Chrystusie równym Ojcu w Boskiej godności (współistotnym), niestworzonym, który poprzez misterium paschalne spełnił odwieczny zamysł Boga i dokonał odkupienia, objawiając jednocześnie do końca tajemnicę sensu ludzkiego życia i historii; ukazuje wreszcie Ducha Świętego, prawdziwego Boga (Pana) równego Ojcu i Synowi, który od Ojca i Syna pochodzi, który jest żywicielem – żywą, osobową miłością Boga dającą się ludziom i włączającą ich w życie samego Boga, w wewnętrzną dynamikę miłości samej Trójcy, która w nowym stworzeniu wypełni rzeczywistość eliminując wszelkie zło i obdarzając człowieka pełnią szczęścia z Bogiem.

Autor Apokalipsy, choć z niezwykłą finezją i śmiałą bezpośredniością mówi o wzajemnych relacjach Osób Trójcy podkreślając głównie ich równość w Boskiej

²⁸ W tradycji przekazu tekstu liczba mnoga (*laoi*) występuje w kodeksach Synajskim i Aleksandryjskim (bardzo silne świadectwa), w kodeksie 046, i w niektórych minuskułach; liczba pojedyncza (*laos*) znajduje się natomiast w kodeksach E, P i 051, w większości minuskułów i w pismach patrystycznych. Również kryteria wewnętrzne krytyki tekstu wskazują na liczbę mnogą jako *lectio difficilior*. Por. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994², 688.

godności, koncentruje się nie tyle na abstrakcyjnych łamigłówkach ontycznych wewnętrznego życia Trójcy, ile raczej na roli, jaką poszczególne Osoby odgrywają w historii zbawienia, na ich zbawczej relacji do człowieka, który zostaje zaproszony do udziału w życiu trynitarnym, by ostatecznie zjednoczyć się z Bogiem.

Symboliczny charakter janowego języka i jego specyficzne środki ekspresji (takie jak solecyzmy) pozwalają na bardzo trafne i sugestywne obrazy ukazujące głębię teologii trynitarniej, ale jednocześnie wprowadzają odbiorcę i interpretatora w klimat tajemnicy, jaką Trójca ostatecznie zawsze pozostanie – tajemnicy w sensie misterium: rzeczywistości, której nie można do końca zrozumieć, ale w której można uczestniczyć.

Ostatnim wezwaniem skierowanym do podmiotu interpretującego przesłanie Apokalipsy są słowa Ap 22,17 (por. Iz 55,1):

*A ten, kto pragnie, niech przyjdzie;
ten kto chce, niech weźmie wodę życia za darmo.*

Dar życia samego Boga, przynoszony przez Ducha Świętego jest rzeczywistością, która spełni się ostatecznie na końcu dziejów. Ale już teraz jest ona dostępna w Kościele – Oblubienicy Baranka (por. Ap 22,17). Już teraz bezinteresowna miłość Boga wyrażająca się w tajemnicy odkupienia, ma moc dawać życie i jednoczyć człowieka z Bogiem w Trójcy Osób. Jedynym warunkiem są trzy kroki, o których mówi tekst Apokalipsy: pierwszy – być spragnionym, tęsknić za Bogiem, nie zadawałać się atrapą życia, które oferuje świat; drugi – podejmować wysiłek przychodzenia, wyruszyć w drogę wiary ku spotkaniu z Bogiem i nie zatrzymać się na niej ani się nie cofnąć; i trzeci – chcieć brać Wodę Życia, tak jak jest ona dawana w Kościele: w sakramentach i Słowie Bożym, przez modlitwę i ufność pokładaną w Bożym Miłosierdziu.

TRINITOLOGIA DELL' APOCALISSE

Riassunto

Il presente articolo analizza e interpreta gli testi dell' Apocalisse riguardanti il mistero della Trinità divina come totalità delle tre Persone nelle loro relazioni reciproche (Ap 1,4-5; 4,2-3.5;5,6; 7,15b-17; 22,1-2). Ne emerge una concezione trinitologica sorprendentemente matura. Nei testi studiati all' ascoltatore dell' opera giovannea vengono presentati: Dio Padre, creatore e signore del cielo e della terra, che già nell' antica alleanza rivela agli uomini la sua iniziativa salvifica; Gesù Cristo uguale al Padre nella dignità divina (della stessa sostanza), non creato, che per mezzo del mistero pasquale ha realizzato il progetto divino nella redenzione e, allo stesso tempo, ha rivelato pienamente il senso della vita e della storia umana; finalmente – lo Spirito Santo, il vero Dio uguale al Padre e al Figlio, che procede da loro e dà la vita divina agli uomini inserendogli nel dinamismo dell' amore della Trinità stessa.

La prospettiva della concezione trinitologica nell'opera giovannea non è quella delle speculazioni astratte di natura ontologica, ma viene determinata dalla storia della salvezza. Inoltre, il linguaggio simbolico dell'Apocalisse costruendo con grande audacia le immagini molto suggestive e profonde nel loro significato trinitologico introduce l'ascoltatore nel clima del mistero che oltrepassa la comprensione umana, ma invita alla piena partecipazione.