



auto- rzy

Księga *aniołów* to esej złożony z kilku tekstów i opublikowany w 1935 r. Jego najstarsza część (cz. III) pochodzi z wykładu Petersona wygłoszonego w 1924 r. i wydanego rok później w czasopiśmie poświęconym teologii dialektycznej „Zwischen den Zeiten”. Rozdziały I i II są artykułami z 1934 r., które ukazały się w dwóch katolickich czasopismach.

Szkic o aniołach jest wyrazem dojrzewania Autora do katolickiego pojmowania Kościoła. Peterson pogłębił w nim niektóre aspekty swojego traktatu pt. *Kościół* z 1929 r., który był polemiką z koncepcjami Karla Bartha i Adolfa Harnacka, a zarazem pierwszą i odważną próbą sformułowania eklezjologii fundamentalnej. W rozprawie tej Peterson wykazuje, że Kościół – wobec niewiary Żydów – powstał z pogan i że fakt ukształtowania się chrześcijaństwa w instytucjonalnym kontekście Antyku ujawnił tożsamość Kościoła jako rzeczywistości dysponującej władzą polityczną.

Aby dowieść politycznego umocowania Kościoła i zaprzeczyć pogładowi, że jego rola ogranicza się do sfery prywatnej, Peterson odwołuje się do greckiego pojęcia *ekklesii*. Przekonuje on, że w późnej starożytności termin ten oznaczał coś więcej niż tylko wspólnotę religijną. *Ekklesia* była *oficjalnym* zgromadzeniem wolnych obywateli państwa działającym w określonym porządku hierarchicznym. Pierwsi chrześcijanie zaczęli tym pojęciem określać własne zgromadzenie, ale już o charakterze kultowym. Gdy z czasem termin nasycił się znaczeniem eschatologicznym, powstało pojęcie *Eklezji-Kościół* jako rzeczywistości metapolitycznej i transcendentnej. Chrześcijanie będący obywatelami ziemskiego *polis* zaczynają gromadzić się jako obywatele państwa niebieskiego – Nowej Jerozolimy.

To centralne dla traktatu o Kościele twierdzenie o teologicznym sensie *ekklesii* Peterson podejmuje w I części *Księgi aniołów*. Pisze on, że *Szczególny charakter Kościoła wynika z tego, że chrześcijanie opuścili ziemskie Jeruzalem i – nie mając na ziemi miasta trwałego – szukają w ślad za Abrahamem, miasta przyszłego, którego budowniczym jest sam Bóg*. Specyfiką Kościoła – oprócz charakteru politycznego – jest zatem otwarcie na to, co przyszłe. Eschatologia z kolei – na co zwracają uwagę Ojcowie Kościoła – ma głęboki związek ze światem anielskim.

Próbując opisać istotę Kościoła i jego związki z „wiecznym światem” Boga, Peterson sięga do świadectwa Pisma (część I) i Tradycji

(część II). W części I wyklada on podstawową tezę swojej rozprawy w formie erudycyjnych, filologiczno-historycznych syntez budowanych w oparciu o oryginalne odczytanie Apokalipsy św. Jana. Dowodzi on mianowicie, że w niebie ma miejsce nieustanna adoracja Boga sprawowana przez aniołów, do której przyłącza się Kościół triumfujący. Ten niebiański kult jest dla zgromadzeń liturgicznych Kościoła zarazem archetypem, jak i celem. Istoty anielskie są bowiem tymi, które oddają Bogu chwałę w sposób „spontaniczny”. Ich adoracja Baranka, hymny i aklamacje są prawdziwymi formami liturgicznymi. Kościół włącza się do tej liturgii przez swoje pieśni będące odpowiednikami pieśni niebiańskich, m.in. przez mszalny *Sanctus*, który jest *Trishagionem* aniołów Tronu – hymnem *par excellence* kultycznym.

Liturgia, którą na ziemi celebryje Ekklesia jest uczestnictwem w kulcie, którą w niebieskim polis sprawują aniołowie – pisze Peterson. Do tej definicji liturgii dołącza stwierdzenie, że *aniołowie, podobnie jak cały kosmos, uczestniczą w kulcie na ziemi*. Tezy te są dzisiaj bardzo cenne dla zrozumienia sensu chrześcijańskiego kultu. Lecz uzupełniając swoją refleksję o politycznym wymiarze Kościoła, Peterson wyciąga z nich jeszcze jeden wniosek. Tak jak *Ekklesia* jest polityczną instytucją „miasta Boga” na ziemi, tak liturgiczne czynności Kościoła są aktami politycznymi. Polityczny charakter działań liturgicznych wynika z politycznego charakteru nieba. *Ponieważ aniołowie mają związek ze światem polityczno-religijnym nieba* – pisze Peterson – *w kulcie Kościoła aniołowie wyrażają fakt, że jest to oficjalny kult Boga*. To dzięki aniołom Kościół wchodzi w konieczny związek ze sferą polityki, a wszystko, co czyni on zgodnie ze swoim powołaniem od dnia Zesłania Ducha Świętego, ma swoje źródło w liturgii.

Esej Petersona jest zatem czymś więcej niż szkicem z dziedziny angelologii. Nie tylko przywraca zracjonalizowanej teologii wiarę w realność tych osób. Nie tylko też odświeża naukę o świecie niewidzialnym w oparciu o źródła patrystyczne. Tekst ten jest ostatecznie próbą uchwycenia istoty Kościoła poprzez liturgię, a opisując specyfikę Kościoła z perspektywy kultu niebieskiego, Peterson nadaje aniołom centralne miejsce w teologii.

Księga aniołów. Status i znaczenie świętych aniołów w liturgii*

Erik Peterson

* *Das Buch von den Engeln.*

*Stellung und Bedeutung der
Heiligen Engel im Kultus,*
Monachium 1935, część I.

¹ *Coepit enim haec Ecclesia*

ab Jerusalem, ista terrena,

ut gaudeat inde Deo in

illa Jerusalem coelesti: Ab

hac enim incipit, ad illam

terminat [Ponieważ Kościół

wychodzi z Jeruzalem

ziemskiego, aby później

radować się w Bogu

w Jeruzalem niebieskim: jego

początek jest w pierwszym,

a jego koniec w drugim] [w:]

Św. Augustyn, *Enarrationes*

in Psalm 147 [w:]

J. P. Migne, *Patrologia Latina*

[= P. L.], t. 37, kol. 1929.

² Z punktu widzenia

dogmatyki opuszczenie przez Apostołów ziemskiej Jerozolimy jest wydarzeniem o fundamentalnym znaczeniu.

³ Określenie πόλις μένουσα (miasto trwałe) użyte w Hbr 13, 14 wskazuje na roszczenie ziemskiego *polis* do trwania.

Obywatel starożytny modli się o stabilność (διαμονή) władzy. Zob. E. Peterson, *Eis Θεός*, Getynga 1926, s. 174 i nn.,

a także M. Gelzer [w:] „Philologus”, 1931, s. 292 i nn. List do Hebrajczyków zaprzecza możliwości trwałości władzy

politycznej, kwestionuje πόλις μένουσα. Jedynie panowanie Boże jest άσάλευτος – niewzruszone: Hbr 12, 28.

⁴ Hbr 11, 8-10.

⁵ Czasownik προσέρχεται ma tutaj znaczenie techniczne: *zbliżać się do miejsca kultu, wzgl. do bogów kultu.*

Zob. J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, s. v.

Słowo wstępne

Poniższe rozważania są próbą teologicznego zrozumienia statusu świętych aniołów i ich znaczenia dla kultu. Liturgika, podobnie jak inne dyscypliny teologiczne, jest dziś prawie całkowicie zdana na „czystą historię”. Rodzi to niebezpieczeństwo postępującego zaniku rozumienia duchowej roli świętych aniołów. Z tego powodu poniższy szkic może być wart uwagi.

WPROWADZENIE

Dwa miasta. Kościół a kult sprawowany w niebieskim Jeruzalem

Droga Kościoła wiedzie z Jeruzalem ziemskiego do Jeruzalem niebieskiego¹, z miasta Żydów do miasta aniołów i świętych. Życie Kościoła toczy się między *polis* ziemskim a *polis* niebieskim; właśnie to jest jego istotą. Szczególny charakter Kościoła wynika z tego, że chrześcijanie opuścili ziemskie Jeruzalem² i – nie mając na ziemi *miasta trwałego*³ – *szukają*, w ślad za Abrahamem, *miasta przyszłego, którego budowniczym jest sam Bóg*⁴. *Przystąpili oni*⁵ *do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej*

liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierwotnych, którzy są zapisani w niebiosach⁶, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, do Pośrednika Nowego Testamentu – Jezusa⁷. Kościół, zbliżając się do niebieskiego Jeruzalem, wstępuje na uroczyste zgromadzenie⁸, w którym uczestniczą miriady aniołów, obywatele niebios oraz dusze ludzi sprawiedliwych, którzy już doszli do celu. Zgromadzenie to jest zgromadzeniem liturgicznym w niebie, gdyż niebieskie Jeruzalem jest nie tylko miastem, nie tylko niewzruszonym królestwem⁹, lecz także świątynią i sanktuarium, do którego Chrystus wkroczył jako Najwyższy Kapłan¹⁰.

Opozycję między miastem ziemskim i miastem niebieskim znajdujemy także u świętego Pawła w Liście do Galatów. *Abraham miał dwóch synów: jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej*. Zdaniem Apostoła alegoria ta rozciąga się na dwa Przymierza. Hagar jest matką niewolników, czyli tych Żydów, którzy czują się mieszkańcami ziemskiego Jeruzalem. Natomiast Sara wyobraża górne Jeruzalem, miasto, które *cieszy się wolnością* i które *jest naszą matką*¹¹. Szczególny wyraz naszej przynależności do niebiańskiego miasta daje święty Paweł w Liście do Filipian¹², w którym stwierdza: *Nasza ojczyzna*¹³ *jest w niebie. Stamtąd też wyczekujemy* Σωτήρ¹⁴ – *Pana naszego Jezusa Chrystusa*.

Wizja niebieskiego miasta zawarta w Apokalipsie świętego Jana dokładnie odpowiada temu ujęciu. Ponadto – rzecz charakterystyczna – obrazy niebiańskiego miasta i niebiańskiej świątyni przeplatają się ze sobą, jak ma to miejsce w Liście do Hebrajczyków. Na przykład w rozdziale dwudziestym pierwszym Apokalipsy znajdujemy opis niebieskiego Jeruzalem, które zstępuje na ziemię, natomiast w rozdziałach czwartym i piątym otrzymujemy opis niebiańskiej liturgii. Obrazy pochodzące ze sfery politycznej s. 354 i nn. Tłumaczenie, które przytoczyłem w tekście [po niem. *Stadtgemeinde, gmina miejska* – przyp. tłum.], wydaje mi się najbardziej prawdopodobne. Tertulian w *Adversus Marcionem* 3, 24 i św. Hieronim w *In Hieremiam*, s. 213, 21 (wydanie wiedeńskie) termin πολιτευμα z Flp 3, 20 przetłumaczyli jako *municipatum*. P. Perdrizet w *Graffites grecs du Memneion d'Abydos*, s. XII, przypuszcza, że πολιτευμα w Flp 3, 20 oznaczało *dzielnice cudzoziemców*. Wydaje mi się jednak to niesłuszne, ponieważ chrześcijanie cudzoziemcami są nie w niebie, ale na ziemi (1 P 2, 11 i Hbr 11, 13).

¹⁴ Σωτήρ, *Soter* = *Zbawca*. Celowo zostawiłem termin grecki. Być może związek zdania względnego ze zdaniem głównym polega na wskazaniu, że to Chrystus jest σωτήρ πόλις. Byłoby to zgodne ze starożytnym uzusem językowym.

⁶ Sądzę, że właśnie tak należy interpretować wyraz ἀπογράφεσθαι w tekście greckim.

Zob. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. v. Por. Św. Grzegorz, *M. Hom. in Evgl.*, I XV: *In illa superna angelonum curia adscribi festinate* [Śpieszcie się zapisać do tamtego niebieskiego dworu aniołów].

⁷ Hbr 12, 22 i nn.

⁸ W tekście greckim: πανήγυρις.

⁹ Hbr 12, 28.

¹⁰ Hbr 9, 24.

¹¹ Ga 4, 21-27.

¹² Flp 3, 20.

¹³ Wyrażenie πολιτευμα

można interpretować na wiele sposobów.

Zob. m.in. W. Ruppel [w:] „Philologus”, 1927, s. 268 i nn.; E. Schönbauer [w:] *Zeitschrift der Savigny Stiftung*, „Romanistische Abteilung”, 1929,

¹⁵ E. Peterson, *Die Kirche*, Monachium 1929, s. 14. [Polskie wydanie eseju *Kościół* [w:] „44 Magazyn Apokaliptyczny”, nr 5, 2012. Por. fragm.: *Świecką ekklesia znamy jako instytucję starożytną polis: jest to zgromadzenie pełnoprawnych obywateli danej polis zebranych w celu stanowiącego aktów prawnych. Analogicznie można by chrześcijańską ekklesia nazwać zgromadzeniem pełnoprawnych obywateli miasta niebieskiego, którzy zbierają się w celu dokonywania aktów kultu. Sprawowany przez nich kult ma charakter publiczny, a nie jest sprawowany misterium; jest obligatoryjnym aktem publicznym – leitourgia – a nie inicjacja, na którą można się zdecydować wedle własnego uznania. Ten publiczno-prawny charakter chrześcijańskiego kultu jest przejawem charakteru samego Kościoła, który jest o wiele bliższy tworom politycznym, jak królestwo czy polis, niż dobrowolnym związkom i stowarzyszeniom – przyp. red].*

mieszają się więc z obrazami związanymi z dziedziną kultu, co znamy już z Listu do Hebrajczyków.

Widać zatem wyraźnie, że ziemskie Jeruzalem z jego kultem sprawowanym w świątyni było punktem wyjścia dla idei i obrazów używanych w pismach wczesnochrześcijańskich. Lecz ów punkt wyjścia został przekroczony: już nie na ziemi poszukuje się Jeruzalem, które byłoby potęgą polityczną, miastem i jednocześnie miejscem kultu. Wypatruje się go w *niebie*, ku któremu wznoszą się oczy chrześcijan. Można więc chyba stwierdzić, że tak jak starożytne świeckie Zgromadzenie (*ekklesia*) było instytucją *polis*, tak chrześcijańskie zgromadzenie – *Ekklesia* – jest instytucją niebieskiego *polis*, niebiańskiego Jeruzalem¹⁵. Podobnie jak świecka *ekklesia* jest zgromadzeniem składającym się z pełnoprawnych obywateli¹⁶ ziemskiego *polis* i ustanowionym dla wykonywania czynności prawnych, tak – na zasadzie analogii – także i chrześcijańskie zgromadzenie *Ekklesia* można by określić jako zgromadzenie pełnoprawnych obywateli miasta niebieskiego ustanowione dla spełniania określonych czynności kultu – a akty prawne Kościoła są jednocześnie aktami kultu¹⁷. Z jednej strony porównanie to mogłoby wyrażać różnicę między miastem niebieskim a Kościołem¹⁸, a z drugiej – mogłoby również podkreślać fakt, że to sakramenty, a dokładniej kult, są tym, co łączy niebieskie Jeruzalem i Kościół. Kiedy na przykład święty Paweł mówi, że jesteśmy dziećmi *górnego Jeruzalem*, dziećmi *wolnej kobiety*, należy przez to rozumieć, że na mocy chrztu staliśmy się dziećmi miasta niebieskiego, jego obywatelami. I gdy w Liście do Hebrajczyków jest mowa o tym, że *przystąpiliśmy na uroczyste zebranie*, w którym biorą udział miriady aniołów, obywatele niebieskiego miasta i dusze sprawiedliwych, które doszły do celu, to owo „przybliżanie się” – poprzez kult – do uroczystości świętowanej w niebie należy sobie przedstawiać w ten sposób, że

¹⁶ W Hbr 12, 23 ἀπογράφεται prawdopodobnie oznacza być wpisanym na listę obywateli nieba.

¹⁷ Akty prawne Kościoła są aktami kultu. R. Sohm w *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Lipsk 1918, wyraził ten fakt nieco myślącym terminem *prawo sakramentalne*.

¹⁸ U św. Augustyna pojęcia *civitas Dei* i *Ecclesia catholica* nie dają się łatwo ze sobą utożsamić. Zob. też: F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, Monachium 1933, ss. 492, 496 i nn.

oto liturgia, którą na ziemi celebryje *Ekklesia*, jest uczestnictwem w kulcie, który w niebieskim *polis* sprawują aniołowie. Dopiero w tym świetle słowa Listu do Hebrajczyków nabierają pełnego sensu.

Zarysowana tu koncepcja związku Kościoła i miasta niebieskiego ma niewątpliwie kluczowe znaczenie dla zrozumienia istoty chrześcijańskiego kultu. Jeżeli bowiem Kościół opuścił ziemskie Jeruzalem i jego świątynię i wyruszył w drogę do niebieskiego Jeruzalem oraz jego niebiańskiej świątyni, to znaczy, że w ten sposób wszedł w związek – za pośrednictwem kultu – z mieszkańcami niebieskiego miasta, czyli – jak wiemy z Listu do Hebrajczyków – z aniołami, z obywatelami niebios¹⁹ i z duchami sprawiedliwych, które doszły do celu. Każdą liturgiczną czynność Kościoła należałoby zatem rozumieć jako akt uczestnictwa aniołów w kulcie na ziemi, lub też – odwrotnie – liturgię, którą sprawuje Kościół na ziemi, należałoby rozumieć jako jego uczestnictwo w kulcie sprawowanym przez aniołów w niebie. Czy można jednak bronić tego poglądu z pełnym przekonaniem? Czy świadectwo Pisma Świętego i Tradycja Kościoła przemawiają za taką tezę? Celem poniższej rozprawy jest znalezienie odpowiedzi na te pytania.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Liturgia niebieskiego Jeruzalem w świetle Apokalipsy świętego Jana

Znaczenie liturgicznych dygresji w Apokalipsie

Jak wiadomo, szczególną cechą Apokalipsy świętego Jana jest to, że zawarte w niej wizje eschatologiczne są przerywane liturgiczno-hymnicznymi „dygresjami”. Oczywiście pojęcie „dygresji” nie oddaje w pełni istoty tego, z czym mamy do czynienia, ale o tym powiemy za chwilę.

Z siedmiu czy ośmiu tego rodzaju „wstawek” pierwsza znajduje się w rozdziale czwartym opisującym wizję Bożego tronu, a druga pojawia się w rozdziale piątym przy okazji opowiadania o otwarciu pieczęci Księgi Przeznaczeń. Na początku czwartego rozdziału głos mówi do Proroka: *Wstąp tutaj, a to ci ukażę, co potem musi się*

¹⁹ U św. Augustyna, a jeszcze bardziej u św. Grzegorza Wielkiego *civis* znaczy tyle co *anioł*. Por. np. *supernorum civium numerus* [liczba aniołów (jest zarazem...)] [w:] *Moralia*, ks. VII, P. L. 76, kol. 20 C oraz *In Ezechiel II 4-5: illis supernis civibus* P. L. 76, kol. 986 C, a także w wielu innych miejscach.

stać. Później jednak ani czwarty, ani piąty rozdział nie wspominają o tym, *co musi się stać*. Zamiast tego, jak już wspomnieliśmy, rozdział czwarty przedstawia *Boży tron*, a rozdział piąty w dramatyczny sposób opisuje otwarcie *pieczęci Księgi Przeznaczeń* przez *Baranka*, po czym zaraz następuje hymn pochwalny na Jego cześć.

Z punktu widzenia ekonomii opowiadania czwarty i piąty rozdział pełnią zatem funkcję retardacyjną. Taka kompozycja oddaje charakterystyczny stosunek wczesnego chrześcijaństwa do wydarzeń eschatologicznych. Otóż Prorok wcale nie śpieszy się z obwieszczeniem tego, co zobaczył, ponieważ nie on jest tym, który łamie zamknięte pieczęcie Księgi Przeznaczeń. Jest nim *Baranek*, który jako jedyny *jest godzien złamać pieczęcie*²⁰. Nie bez powodu Księga ta nosi tytuł *Objawienie Jezusa Chrystusa*, a nie „Objawienie świętego Jana”²¹. Ukazanie niebiańskiej sali tronowej i niebiańskiej liturgii jest pilniejsze od wszelkich doniesień o wydarzeniach eschatologicznych. Inaczej mówiąc, wydarzenia czasów ostatecznych, które ogląda Apostoł, bez wątpienia mają swoją wagę, lecz ważniejsza od nich jest rzeczywistość wiecznego Boga, *Który był, Który jest i Który przychodzi*, i którego w Wiecznym Świecie bezustannie wysławiają aniołowie.

Jeżeli zatem Apokalipsa świętego Jana tak często jest wzbogacana o fragmenty liturgiczno-hymniczne, to nie dla literackiego waloru tych „wstawek”, ale po to, by wyrazić teologiczną prawdę, że wszelkie eschatologiczne dzieje świata mają swój fundament w „wiecznym świecie” Boga. Opis eschatologicznych dziejów kosmosu musi zatem z konieczności odbywać się na tle tego Wiecznego Świata, a straszliwy obraz cierpień czasów ostatecznych ma objawiać świat wolny od cierpienia, który zna już tylko Bożą chwałę.

Z tej perspektywy eschatologia i kult nie stanowią bynajmniej przeciwieństw. Wśród cierpień naszego świata, pośród wszystkich jego przemian i demonicznych walk, które mają miejsce w doczesności, wieczny i niewzruszony jest kult, który Wiekuistemu składają aniołowie i w którym uczestniczy ziemski Kościół.

Sanctus Aniołów Tronu

Opisywany w Apokalipsie Wieczny Świat znajduje się w *niebie* (4, 2), gdzie *stoi Boży tron*. W ten sposób wskazuje się na to, że to

²⁰ Jeśli Prorok wybucha płaczem, to tylko dlatego, że nikt nie został uznany za godnego otwarcia pieczęci Księgi.

²¹ Poprawność teologiczna, którą widać w literackiej kompozycji Apokalipsy, jest wewnętrznym dowodem na *realność* wizji Apostoła, tzn. na to, że wizje te powstały pod natchnieniem Ducha Świętego.

nie „wieczność jako taka” ani tym bardziej „wieczność w czło-
wieku” są fundamentem wszelkich dziejów, lecz że za wszystkimi
eschatologicznymi wydarzeniami stoi Wiekuisty Władca²².

Jednak ten Wiekuisty Władca – jak każdy prawdziwy suweren
– jest niewidzialny. Widzialny jest tylko Jego tron i blask Jego
panowania, *podobny z wyglądu do szmaragdu*²³ (4, 3). Przed
tronem płonie *siedem lamp ognistych*, które mają tu być znakiem
wiecznego panowania (4, 5)²⁴, a w dali rozciąga się *bezbieżne
szklane morze podobne do kryształu* (4, 6). Sam fotel tronowy niosą
cztery Istoty Żyjące, o których wcześniej była mowa w Księdze
Ezechiela (rozd. 1)²⁵. Wokół tronu Boga na swych tronach
zasiada *dwudziestu czterech Starców*, którzy są tutaj niebiańskimi
przedstawicielami „duchowego Izraela”²⁶. W swoim opisie
czterech Istot Żyjących święty Jan łączy ze sobą obraz cherubinów
z Księgi Ezechiela (rozd. 1) z obrazem serafinów, o których mowa
w Księdze Izajasza (rozd. 6)²⁷. To bardzo znaczące. W istocie
chce on bowiem wskazać na aniołów wołających *Święty, Święty,
Święty*. Cały opis niebieskiego dworu znajduje swoją kulminację
w śpiewie *Sanctus* czterech Istot Żyjących. Wieczny Świat znajduje
swoje spełnienie w głoszeniu chwały Boga.

O tym, że taki jest istotowy cel Wiecznego Świata, dobitnie
świadczy fakt, że to nie serafini – którzy stoją nieco dalej od Boga²⁸
– wołają trzykrotne „Święty”. *Trisagion* wypowiadają cztery Istoty
Żyjące, które niosą Boży tron i znajdują się o wiele bliżej niego.
Istotą Wiecznego Świata, w którym na tronie zasiada Bóg, jest
głoszenie Jego chwały. Dlatego też nieustannie – *dzień i noc* –
wznosi się hymn *Święty, Święty, Święty Pan Bóg wszechmogący*.
W Księdze Izajasza nie było jeszcze mowy o nieprzerwanym
s. 127 oraz W. Otto [w:] *Επιτύμβιον. Heinrich Swoboda dargestellt*, 1924, s. 194 i nn., a ostatnio A. Alföldi
[w:] „Römische Mitteilungen”, 1934, s. 111 i nn.

²⁵ Apokalipsa mówi o *Zwierzętach*, a Księga Ezechiela – o *istotach żyjących* (przyp. tłum.).

²⁶ Szczegółowe przedstawienie niebiańskiej sali tronowej w rozdziale 4 odpowiada dokładnemu opisowi niebieskiego
Jeruzalem w rozdziale 21. Aby wyrazić potęgę panowania władcy – czy to przez symbol tronu, czy przez symbol miasta
– Prorok musi posłużyć się szczegółami.

²⁷ Aklamacja *Qeduscha* [Kedusza] (*Święty*) w liturgii Synagogi łączy elementy z Ez 3,12 i z Iz 6, jednak do
ich formalnego połączenia nie dochodzi. O *Trisagionie* i *Keduszy* zob. A. Baumstark [w:] „Jahrbuch für
Liturgiewissenschaft”, III (1923), s. 18 i nn.

²⁸ Iz 6.

²² Podobnie jak *polis*
i *świętymia* są terminami
pokrewnymi, tak tutaj
(i w innych miejscach) są
nimi *władca* i *kult*.

²³ Szmaragdy są symbolem
każdego prawdziwego
panowania, dlatego
odgrywają ważną rolę jako
ozdoby stroju, broni
i innych insygniów władzy
cesarzy rzymskich. Por.
np. B. A. Alföldi [w:] *Acta
Archeologica*, Kopenhaga
1934, s. 108. Tak samo
w „Römische
Mitteilungen”, 1934,
s. 16 i nn.

²⁴ Por. analogiczny użytek
[lamp] w kulcie cesarzy.
O tym: F. Cumont, „Revue
d’histoire et de littérature
religieuse”, I, 1896, s. 441
i nn. Podobnie [w:] *Les
religions orientales dans le
paganisme romain*, 1929,

²⁹ O ile się nie myślę, ani w Piśmie Świętym, ani w innych źródłach judaizm nie mówi o tym, że chwała Boża jest głoszona bezustannie. Inaczej sądzi Charles w swoim komentarzu do Apokalipsy (t. I, s. 125 i nn.). Na poparcie swojej tezy autor ten jednak przywołuje teksty w dużej mierze przetworzone przez chrześcijan. Jeżeli w Księdze Henocha (39, 12) czytamy: *Błogosławią Cię ci, którzy nie śpią*, to jest to parafraza terminu *ἐγρηγόροι*, który stosuje się do anioła i nie ma jeszcze nic wspólnego z nieprzerwaną chwałą Bożą. W judaizmie – o czym wiemy z *targumu* Pseudo-Jonatana do Księgi Rodzaju (32, 26) – aniołowie w głoszeniu chwały Bożej stosują się raczej do pór wyznaczonych przez rytuał żydowski.

Według traktatu *Chagiga* (12 b) aniołowie w piątym niebie sławią Boga nocą, ale za dnia milczą, ponieważ w tym czasie chwali Go Izrael. Także i słabe komentarze na temat *Trisagionu* zawarte w traktacie *Chullin* (91 b) nie wskazują na bezustanność uwielbienia. Zob. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. II, s. 177. Także tom IV, s. 799, nic nie mówi na ten temat.

³⁰ Por. Kasjodor, *In Psalm 148: Nam sicut sunt immortalia [= ista de coelis] ita nec eorum laudes aliquo fine clauduntur [skoro są nieśmiertelni, to i chwała ich nie ma końca]* [w:] *Patrologia Latina* 70, kol. 1042 D.

³¹ Bogactwo wyrażenia *Chwała, cześć i dziękczynienie* odpowiada bogactwu formuły *śpiewają, wołają, wysławiają, krzyczą i mówią* w liturgii św. Marka. Zob. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* [w:] *I Eastern Liturgies*, Oxford 1896, s. 131, o czym jeszcze będzie mowa.

wielbieniu Boga²⁹. Jeśli natomiast Apokalipsa podkreśla, że *Sanctus* rozbrzmiewa *dzień i noc*, to dlatego, że tutaj wyśpiewują go nie serafini, lecz aniołowie Bożego tronu³⁰. To oni reprezentują Wieczny Świat, w którym na tronie zasiada Bóg, dzięki czemu Jego chwała rozbrzmiewa wiecznie i nieprzerwanie.

W dziękczynieniu Kościół przyłącza się do chwały głoszonej przez aniołów

Istoty Żyjące *oddają chwałę i cześć, i dziękczynienie Zasiadającemu na tronie, Żyjącemu na wieki wieków* (4, 9) lub – jak wyraża to werset ósmy – *oddają chwałę Wszchemogącemu Bogu, Który jest, Który był i Który przychodzi*. Wieczny Bóg odbiera należny sobie hołd Wiecznego Świata. Należy zwrócić uwagę na bogactwo³¹ używanych tu określeń. Mamy bowiem do czynienia z „chwałą, czią i dziękczynieniem”. O ile dwa pierwsze terminy należą do tej samej grupy, to trzeci – *dziękczynienie (eucharistia)* – może występować jedynie tam, gdzie Bóg w jakiś sposób „się objawił”. Trzecie z określeń opisujących uwielbienie Boga swoją wewnętrzną treścią odróżnia się od dwóch poprzednich. Pod tym względem współgra z imieniem Boga Wieków: *Ten, Który był, Który jest i Który przychodzi*. Również i tutaj trzeci człon jest odmienny. Oczekujemy bowiem formuły „Ten, Który był, Który jest i Który będzie”, a zamiast tego otrzymujemy: *Który przychodzi*. Wyrażenie *Który przychodzi* „przełamuje” ontologiczne pojęcie wieczności. W ten sam również sposób termin *eucharistia* „przełamuje” pojęcie kosmicznej adoracji. Uwielbienie należne Bogu Wieków nie jest zatem jedynie czią, która wypływa z natury Wiecznego Świata. Jest także dziękczynieniem, *eucharystią*.

Powyzsza wskazówka świadczy o tym, że możliwe jest przejście od uwielbienia, które pochodzi z „istoty” Wiecznego Świata, do dziękczynienia Bogu za Jego wolę. Inaczej mówiąc, istnieje związek między liturgią niebiańską a liturgią ziemską. Związek ten został wyrażony w czwartym rozdziale Apokalipsy poprzez figurę dwudziestu czterech Starców, którzy przyłączają się do pieśni pochwalnej Aniołów Tronu. Starcy ci to przedstawiciele „duchowego Izraela”, czyli Kościoła. Nie jest zatem prawdą, że anielski hymn *Święty, Święty, Święty* pochodzi wyłącznie z „istoty” świata, w którym tronuje Wiekuisty. Świat anielski posiada bowiem także wiedzę o stworzeniu i o zbawieniu³², przez które Bóg się objawił, i to dzięki tej wiedzy³³ anielski hymn pochwalny nabiera charakteru dziękczynienia (*eucharystii*).

Królewskie kaptaństwo

Przed swym włączeniem się do hymnu *dwudziestu czterech Starców upada*³⁴ *przed Zasiadającym na tronie*. Mamy wówczas wrażenie, że jesteśmy nie w niebiańskiej świątyni, lecz w niebiańskiej sali tronowej³⁵. Starcy rzucają przed siebie swe *wieńce*, a właściwie korony³⁶. Znaczy to, że są królami. Z drugiej strony – o czym świadczy werset ósmy – są także kapłanami. Mamy tu zatem do czynienia z *królewskim kaptaństwem* (5, 10)³⁷, które oddaje pokłon *Zasiadającemu na tronie*.

Po tym, jak rozbrzmiał *Sanctus* Aniołów Tronu, dwudziestu czterech Starców rozpoczyna swój hymn:

Godzien jesteś, Panie i Boże nasz,
odebrać chwałę i cześć, i moc,
boś Ty stworzył wszystko,
a dzięki Twojej woli istniało i zostało stworzone.

np. K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos*, Stuttgart 1932, s. 48 i nn.; H. Thiersch, „Orientalistische Literaturzeitung”, 1933, s. 535.

³² Komentarze do Apokalipsy św. Jana podają, że chodzi o wschodni obyczaj składania hołdu; niemniej hołd złożony Neronowi przez Tiridatesa I należy rozumieć inaczej. Zob. F. Cumont, „Rivista di filologia”, 1933, s. 148.

³⁷ Por. Ap 1, 6; 20, 6; 22, 5; 1P 2, 9.

³² Dlatego też z pojęciem *eucharystii* mamy do czynienia w greckich wotach składanych w podziękowaniu za pomoc czy uzdrowienie.

³³ O wiedzy aniołów na temat nadprzyrodzonych obietnic por.

M. J. Scheeben, *Dogmatik*, ks. I, 181, nr 4 (1134, 1135), t. II, s. 486.

³⁴ O prostracji

(proskinezie)

[gr. προσκύνησις]

w Apokalipsie por. J. Horst, *Proskynein*, Gütersloh 1932, s. 253 i nn.

³⁵ Przemiana sali tronowej

w świątynię oznacza,

że niebieskie Jeruzalem

staje się świątynią

Boga. Rozdziały 21 i 22

Apokalipsy mówią wprost,

że niebieskie Jeruzalem

nie ma żadnej świątyni,

ponieważ to Pan, Bóg

Wszchemogący oraz

Baranek są świątynią miasta

niebieskiego. Wiadomo

również, że na Wschodzie

świątynia i pałac są ze sobą

ściśle powiązane. Por.

³⁸ Aklamacja – w starożytności publiczny okrzyk wznoszony na cześć władcy, zwycięzcy, dygnitarza itp. Aklamacjom późnego Antyku Peterson poświęcił swoją rozprawę habilitacyjną pt. *Εἰς Θεός* (*Jeden Bóg!*), Getynga 1926 (przyp. red.).

³⁹ Dlatego też słychać tu zwrot *Nasz Pan i Bóg* (*Dominus et deus noster*), zwyczajowo kierowany do cesarzy rzymskich, a tutaj użyty w odniesieniu do Boga.

⁴⁰ Ponieważ kult Kościoła jest źródłowo związany ze sferą polityczną, ceremonie znane z kultu cesarskiego mogą zostać wykorzystane we Mszy świętej. Zaliczam do nich procesje mszalne (z Ewangelią lub z przedmiotami związanymi z Eucharystią), podczas których pozwala się nieść kadzidło i świece. Myślę, że jest bardzo prawdopodobne, iż ceremonie te powstały pod wpływem kultu cesarskiego. Interesujący jest tu np. komentarz do Mszy świętej Pseudo-Sofroniusza, w którym czytamy: *Pochodnie i świece są symbolem wiecznego światła* (αἱ κανδήλαι καὶ οἱ κηροὶ τύπος εἰσὶ τοῦ αἰωνίου φωτός) [w:] A. Mai, *Spicileg. Rom.*, IV, s. 35 lub też: *Świece zapalone podczas wejścia są znakiem światła Bożego* (Τὰ κηρία οὐκεῖοντα ἐν τῇ εἰσόδῳ δεικνύουσι τὸ θεῖον φῶς), s. 42. W tym miejscu przychodzą na myśl ceremonie kultu cesarzy.

⁴¹ W pewnym niewielkim tekście z 1929 r. pt. *Kościół*, w którym niezbyt jasno sformułowałem swoje myśli, napisałem, że: *w Kościele jest coś z Królestwa, zarówno z politycznej woli Żydów do osiągnięcia Królestwa Bożego, jak i z roszczenia Dwunastu do sprawowania władzy w Królestwie Bożym* [za: „44 Magazyn Apokaliptyczny”, nr 5, 2012, s. 163 – przyp. red.]. Tamte rozważania być może staną się bardziej zrozumiałe w świetle obecnych. Otóż związek polityczny [związek Kościoła z politycznością – przyp. red.] polega na tym, że niebieskie Jeruzalem jest nie tylko świątynią, ale i *polis*. To w tym sensie Apokalipsa (20, 6 i 22, 5) mówi o królowaniu z Chrystusem. Motyw współkrólowania z Chrystusem stał się, jak wiadomo, toposem przyjętym w literaturze martyrologicznej. Również Ojcowie Kościoła, m.in. św. Augustyn, poświęcili uwagę temu pojęciu. Odnośnie do św. Augustyna zob. np. F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, Monachium 1933, s. 498.

⁴² Na temat związku aklamacji *ἄξιός ἐστι* (*Jesteś godzien*) ze sferą polityczną por. E. Peterson, *Εἰς Θεός*, s. 176 i nn.

Hymn ten w istocie jest aklamacją³⁸. Aklamacje pojawiają się tu dlatego, że należą się Bogu, który jest Królem i dzierży Tron Wieczności³⁹. Głoszą je usta Starców, ponieważ oni także, jako królowie, są częścią świata politycznego. Należy zwrócić szczególną uwagę na źródłowy związek kultu Kościoła ze światem politycznym⁴⁰. Dotyczy to – w sposób domyślny – także liturgii Kościoła ziemskiego, który jednoczy się z Kościołem niebieskim⁴¹. Związek ten wynika z opuszczenia przez chrześcijan ziemskiego Jeruzalem, będącego zarazem *polis* i świątynią, po to, by zbliżyć się do *polis* i świątyni – niebieskiego Jeruzalem. To z tego powodu Bóg jest postrzegany jako Król, a jego kapłani jako „kapłani królewscy”. Kapłani są „królewscy” nie tylko w tym sensie, że służą Królowi, lecz także dlatego, że sami są królami: siedzą bowiem na tronach i noszą korony (wieńce). Rozumiemy więc teraz, dlaczego hymny przyjmują formę aklamacji, począwszy od *Godzien jesteś*⁴², po *odebrać chwałę i cześć, i moc*. Oczywiście pojęcie aklamacji nie wyczerpuje głębi uwielbienia Starców, podobnie jak tytuł „królowie” nie oddaje w pełni ich istoty. Starcy są bowiem również kapłanami, dlatego ich uwielbienie

przyjmuje nie tylko formę aklamacji, ale i doksologii⁴³, a także – jak poniżej – hymnu:

Boś Ty stworzył wszystko,
a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone.

⁴³ Doksologia – formuła liturgiczna kończąca modlitwę i wyrażająca chwałę Bożą (przyp. red.).

Warto zauważyć, że w tych hymnicznych strofach, sławiących objawienie Boga w stworzeniu, podkreślona jest niepojęta wola Boża. W ten sposób wyrażona zostaje suwerenna władza Króla Wieków.

Hymn na cześć zabitego Baranka

Rozdział piąty Apokalipsy opowiada o otwarciu *pieczęci zamykających zwój ksiąg*, które Król Wieczności trzyma *w swojej ręce*. Jeden z aniołów pyta: *Kto godzien jest otworzyć księgę i złamać jej pieczęcie? A nie mógł nikt* – ani anioł, ani człowiek, ani demon (5, 3). Jan wybuchą płaczem, ale anioł⁴⁴ go pociesza: *Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy* (5, 5). A kiedy *Baranek zabity* bierze Księgę w swoje ręce, cztery Istoty Żyjące i dwudziestu czterech Starców *upada przed Barankiem* (5, 8).

⁴⁴ W Apokalipsie *Starzec* (przyp. tłum.).

Tekst ten pokazuje, że Aniołowie Tronu wypowiadający *Sanctus* nie występują tu tylko po to, aby nieść tron Boga Wieków i w ten sposób Go wielbić. Otóż aniołowie tronowi są skierowani także w stronę Baranka i to tłumaczy, dlaczego – jak już powiedzieliśmy – składają Bogu *dziękczynienie* – *eucharystię*, a nie tylko oddają Mu *cześć i chwałę*.

Dwudziestu czterech Starców upada przed *Barankiem* jednocześnie z Aniołami Tronu, ponieważ źródłem kultu, zarówno tego w niebie, jak i na ziemi, jest wzięcie przez Baranka zwojów Księgi z prawicy Boga i otwarcie jej pieczęci. Dlatego kiedy aniołowie pytają cały Duchowy Świat o to, kto jest godzien otworzyć Księgę i złamać jej pieczęcie, to Kościół jest tym, który ustami Starców odpowiada:

Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć,
bo zostałeś zabity
i nabyłeś Bogu krwią twoją ludzi
z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu,

⁴⁵ Ἐπινίκιον – w greckiej liryce chóralnej rodzaj ody triumfalnej na cześć zwycięzcy igrzysk lub bitew (przypr. red.).

⁴⁶ Por. Ap 6, 15 oraz Ps 2, 2 i nn. Wyrażenie *królowie ziemscy* należy do języka eschatologicznego. Por. także Dz 4, 25 i nn.

⁴⁷ Odnośnie do tego zwrotu por. Ap 7, 9.

⁴⁸ W oryginale *Transzendiert = transcenduje* (przypr. tłum.). Polski termin *przekraczać*, używany w niniejszym eseju, nie oddaje w pełni wprowadzającego w nadprzyrodzoną („transcendującą”) charakteru Bożych działań, na który chce zwrócić uwagę Autor (przypr. red.).

⁴⁹ *Cuius [=civitas dei] rex est et conditor Christus* [w:] *Civitas Dei* 17, 4, 2 (por. też Ap 20, 4).

⁵⁰ Zob. świadectwa u A. Harnacka, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, wyd. 4, s. 259 i nn. I dalej: Św. Ambroży, *De mysteriis*, IV 23 (*unus solus populus*

i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi.

Miasto niebieskie ufundowane na zwycięstwie Baranka

Anioł oznajmił: *Oto zwyciężył Lew Judy*. To dzięki temu zwycięstwu Baranka uznano Go za godnego otwarcia zwojów Bożej Księgi i złamania jej pieczęci. Otwarcie Księgi ma związek ze zwycięstwem *Lwa Judy*. Hymn niebiańskiego Kościoła jest zatem „hymnem triumfalnym” (*epinikionem*)⁴⁵⁴⁶. Żaden inny „zwycięzca” nie jest godzien otwarcia Księgi, a to oznacza, że żadna czysto polityczna decyzja, której źródłem byłoby jakieś „zwycięstwo” ziemskie, nie może sprawić, że zostanie ona odczytana. Jedynie zwycięstwo *Lwa Judy* ma moc złamania pieczęci Księgi Przeznaczeń historii, i to z tego powodu Starcy wznoszą hymn uwielbienia.

O ile w rozdziale czwartym hymn Starców następował po *Trisagionie* Aniołów Tronu, to w rozdziale piątym uwielbienie Starców następuje zaraz po metafizycznym pytaniu aniołów o to, kto otworzy Księgę Przeznaczeń. Jeśli więc Kościół w swych hymnach wychwala *zabitego Baranka*, to dlatego, że posiada wiedzę o wyższości *Lwa Judy* nad wszystkimi „królami ziemi”, a także posiada wiedzę o takim królestwie i takim kapłaństwie, które przewyższają wszelkie inne królestwa i kapłaństwa, ponieważ te pierwsze powstały ze wszystkich *plemion, języków, ludów i narodów*⁴⁷. Hymn Kościoła przekracza⁴⁸ wszystkie hymny narodów, podobnie jak język Kościoła przekracza wszystkie języki, a wszystko to dzięki temu, że zwycięstwo *Lwa Judy* przewyższyło zwycięstwa wszelkich „królów ziemi” i uczyniło Go godnym otwarcia Księgi Przeznaczeń, którą w swej prawicy trzyma Bóg.

Jeżeli powiedzieliśmy wcześniej, że kult Kościoła jest źródłowo powiązany ze światem politycznym, to teraz możemy to lepiej zrozumieć w świetle wzmianki o zwycięstwie Baranka. Zwycięstwo Baranka jest fundamentem nowego *polis*. *Królem miasta Boga jest Chrystus* – mówi święty Augustyn⁴⁹. Przez Jego krew zostaliśmy wykupieni z *plemion, języków, ludów i narodów*⁵⁰, czyli wyzwoleni

Christianus); Laktancjusz, *Divinae Institutiones*, VII, 15: *populus Dei ex omnibus linguis congregatus* [lud Boży ze wszystkich języków zgromadzony]; Kasjodor, *In psalm 137: populus catholicus* [...] *qui est recollectus de universo orbe* [lud

z ciążących na nas naturalnych więzów z owymi *plemionami, językami, ludami i narodami*. Krew Baranka stworzyła więc nowy lud – lud chrześcijan, o czym zawsze mówili Ojcowie Kościoła. W stosunku do wszystkich hymnów narodów hymn Kościoła jest zatem hymnem „ostatecznym”, eschatologicznym, podobnie jak „ostatecznym” i *świętym* jest lud, który go wyśpiewuje⁵¹. Ten eschatologiczny charakter wypływa z faktu, że *zabity Baranek*, w którego mocy leży otwarcie pieczęci Księgi znajdującej się po prawicy Boga, przekracza wszelką ludzką historię⁵².

W ten sam sposób „ostateczna” jest także „wiedza” Kościoła, która stoi za jego kultem i hymnami, wszelka inna wiedza jest mu bowiem podporządkowana, choćby ta, która wypływa z konkretnej sytuacji politycznej jakiegoś narodu⁵³. Prawdę, że hymn Kościoła jest hymnem „ostatecznym”, hymnem eschatologicznym, święty Jan wyraża słowami: *I taką nową pieśń śpiewają* (5, 9). *Nowa pieśń* jest hymnem „nowego wieku”, równie nieprzemijającą jak on sam, podczas gdy wszelkie pieśni plemion i ludów czy hymny narodów stale podlegają prawu upływającego czasu⁵⁴.

Nowa pieśń Starców nie rozbrzmiewa sama – do śpiewu przyłącza się niezliczona liczba aniołów, tak że wznosi się potężne wołanie:

Baranek zabity jest godzien
otrzymać potęgę i bogactwo,
i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę, i błogosławieństwo.

Również tu mamy do czynienia nie tyle z hymnem, co z dokso-
logią w formie aklamacji. Hymn zawierałby zwroty epitetyczne.

i nn.; *Martyrium Apollonii, ibid.*, s. 35, 14 i nn.) wyrażają przekonanie, że Chrystus utworzył nowy lud, który nosi imię rządzącego nim Pana.

⁵¹ Odnośnie do paralelizmu *królewskie kapłaństwo i naród święty* zob. 1 P 2, 9 i por. z Ap 7, 9.

⁵² To w tym sensie *eschatologiczna* wiedza, którą posiada Kościół, jest przeciwstawiona wiedzy *historycznej*, którą można wyprowadzić z konkretnej sytuacji politycznej jakiegoś narodu.

⁵³ Dlatego też objaśnić historię może tylko teologia, a nie nauki polityczne.

⁵⁴ Por. Św. Augustyn: *post captivatem vetustatis cantans canticum novum (i po skończeniu starej niewoli śpiewa pieśń nową)*, *Enchiridion*, r. 56, P. L. 40, kol. 258 i nn.

katolicki [...] który został zebrany z całego świata] (P. L. 70, kol. 979 B); Św. Augustyn, *Epistolae*, 54, r. 1, 1: *sacramentis numero paucissimis [...] societatem novi populi colligavit* [przez niewiele sakramentów [...] zgromadził społeczność nowego ludu] (P. L. 33, kol. 200) itd. Lecz także takie zwroty jak *regnante domino nostro Jesu Christo* [za królowania Pana naszego Jezusa Chrystusa] (zob. np. *Acta Carpi* itd. r. 7 u R. Knopfa, G. Krügera, s. 11, 1; *Acta Maximi, ibid.*, s. 61, 36 i nn.; *Passio Cypriani, ibid.*, s. 64, 6; *Martyrium Marcelli, ibid.*, s. 89, 28; *Martyrium Irenaei, ibid.*, s. 105, 2 lub „*Revue Bénédictine*”, 1934, s. 182, 116 i nn.) jak i synonimiczny zwrot grecki (*Martyrium Dasii*, 12, *ibid.*, s. 94, 39; *Martyrium Agape, ibid.*, s. 200, 2; *Martyrium Pionii, ibid.*, s. 57, 13

⁵⁵ Greckie φωνη może być terminem *technicznym* dla akklamacji. Zob. E. Peterson, *Εἰς Θεός* itd., s. 148.

⁵⁶ Należy zauważyć, że także u św. Pawła (Flp 2, 11) powracający Chrystus jest pozdrawiany akklamacją *Panem jest Jezus Chrystus*, którą wypowiada świat duchowy składający się z trzech rodzajów istot (por. Ap 5, 13 i Hbr 12, 23). Eschatologiczna akklamacja dla Chrystusa ze strony całego świata duchowego najwyraźniej jest wspólnym elementem nauczania wszystkich Apostołów. Na temat eschatologicznego uwielbienia Boga zob. Kasjodor, *In Psalm 148*, 13 (P. L. 70, kol. 1064 A). Św. Ireneusz z Lyonu I, 10, 1 (*Stieren*) sugeruje związek Flp 2, 10 i nn. z drugim przyjściem Pana; podobnie Roman Melodos w swoim hymnie o drugim przyjściu Chrystusa.

Zob. *Sitzungsberichte Münchener Akademie*, 1898, str. 7, s. 62 i nn. Być może

należy tu również dodać fragment Hipolita *Πρός Ελληνας* [w:] K. Holl, *Fragmente vornizänischer Kirchenvater*, s. 143, w którym mamy potrójny podział na *ἀγγελοι* (anioły), *πνεύματα* (duchy) i *άνθρωποι* (ludzi).

⁵⁷ Nie ma powodu, aby za niektórymi współczesnymi komentatorami porzucać tłumaczenie słowa *εὐλογία* jako *błogosławieństwo*; chodzi tu o żydowską *berakha*.

Ponadto tekst ten wyraźnie mówi, że wszyscy razem: aniołowie, Aniołowie Tronu oraz Starcy wypowiadają owo „wołanie”⁵⁵. Staje się więc jasne, że nie chodzi o hymn w sensie ścisłym, lecz o doksologię⁵⁶.

To jednomyślne wołanie całego duchowego świata nabiera swojego pełnego sensu, jeżeli *nowa pieśń* Starców sławi utworzenie nowego ludu królewskich kapłanów. Nowy lud, który jest ponad wszystkie inne ludy, zostaje pozdrowiony wołaniem całego duchowego świata niebios, które jako doksologia przekracza wszelkie polityczne akklamacje ludów ziemi.

Istotne jest, że doksologia mówi o *zabitym Baranku*, a nie o Baranku w ogóle. To *zabity Baranek* jest niewątpliwie symbolem panowania, znakiem Nowego Wiek – ostatecznego, wiecznego i niewzruszonego królestwa. Jest on przeciwieństwem drapieżników, które w Księdze Daniela symbolizują imperia tego świata. Zauważmy jednak, że jest to *Baranek zabity*, a nie tylko *Baranek*. Nie chodzi tu zatem o „pacyfistyczne” przeciwstawienie zwierzęcia domowego i drapieżnika, ale o opozycję między drapieżnikiem i zwierzęciem ofiarnym.

Aklamacja widzialnego świata

Do uwielbienia Aniołów Tronu, Starców i wszystkich duchów przyłącza się cały kosmos. Chodzi tu o byty widzialne, które w swym uwielbieniu jednoczą się z niebieskim światem duchowym:

Zasiadającemu na tronie
i Barankowi
błogosławieństwo⁵⁷ i cześć, i chwała, i moc, na wieki
wieków.

Również ten widzialny świat wypowiada doksologię w formie akklamacji, włączając się w ten sposób w pieśń miriad aniołów. Widzialny kosmos wychwala *Zasiadającemu na tronie* oraz *Baran-*

ka. Wszechświat zatem służy nie tylko swojego Stwórcę, ale i Zbawiciela – *Baranka*. Stąd też możliwe staje się głoszenie wiary do ptaków czy ryb, gdyż również *stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych*⁵⁸.

Lecz po tym, jak stworzenie widzialne, w każdej swojej części, wypowiedziało doksologie, Aniołowie Tronu dopowiadają *Amen* (5, 14)⁵⁹. Jest oczywiste, że uwielbienie rozpoczęte przez Aniołów Tronu i kończące się pieśnią widzialnego stworzenia może zostać „zatwierdzone” tylko okrzykiem *Amen* Aniołów Tronu. To właśnie *Amen* kończy opis niebiańskiego kultu przedstawiony w czwartym i piątym rozdziale Apokalipsy. Po nim może nastąpić już tylko prostracja Starców (5, 14), którzy tym finalnym gestem pokazują, że po anielskim *Amen* nie byłoby możliwe już żadne świadectwo wyrażone słowami.

Wnioski

Tak oto zakończyliśmy naszą analizę czwartego i piątego rozdziału Apokalipsy. Co warto z niej zapamiętać? Przede wszystkim to, że według Pisma Świętego w niebie istnieje kult, który Bogu składają aniołowie i błogosławieni. Kult ten pozostaje w związku z Kościołem ziemskim, co wyraża figura Starców. Przedstawione w Apokalipsie nabożeństwo niebieskiego Jeruzalem składa się ze śpiewu *Sanctus*, z hymnów sławiących zwycięstwo, z psalmów (19, 6), z *nowej pieśni* oraz – jak pokazuje rozdział dziewiętnasty – z wołania *Alleluja*. W niebiańskim kulcie występują także akłamacje *Amen*⁶⁰. Nie ma zatem wątpliwości, że mamy do czynienia z prawdziwą liturgią, czego dowodem jest występujące w niej bogactwo formuł liturgicznych. Tak więc nasza teza, według której w niebie ma miejsce kult, w którym uczestniczy Kościół ziemski, znajduje swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym.

Charakterystyczną cechą tego niebiańskiego kultu jest przeplatanie się symboliki politycznej i religijnej⁶¹, czego

⁵⁸ W zakresie niniejszej pracy nie wchodzi wykazanie wszystkich związków Apokalipsy z kultem ani tym bardziej z określoną liturgią. Na temat kultu w Apokalipsie św. Jana zob. J. C. W. Augusti, *Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik*, I (1841), s. 82 i nn.; C. H. Weizsäcker [w:] *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, s. 480 i nn., por. E. v. d. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Lipsk 1901, s. 136 i nn.

⁵⁹ W tym miejscu warto by zbadać, czy symboliczne gesty liturgiczne z rozdziałów 4 i 5 Apokalipsy nie są czasem powiązane z symboliką polityczną. Analiza prostracji przeprowadzona przez J. Horsta w jego pouczającej książce

⁵⁸ Rz 8, 19. Kilka dobrych uwag o hołdzie zwierząt oddawanym Chrystusowi po tym, jak oddalił pokusy, oraz o eschatologicznym hołdzie zwierząt można znaleźć u J. Horsta (*Proskynein*, s. 216 i nn.).

⁵⁹ Por. *wielki tłum* odziany w białe szaty i niosący w rękach *palmy*, który stoi i woła: *Zbawienie w Bogu naszym zasiadającym na tronie* (Ap 7, 9 i nn). Najprawdopodobniej są to *duchy sprawiedliwych, które doszły do kresu* (πνεύματα δικαίων τετελειωμένων), o których mowa w Hbr 12, 23 i które przybywają na uroczyste zgromadzenie. Hipolit w swoim tekście *Πρός Ἑλληνας* obok ἀγγελοι [aniołowie] wymienia πνεύματα (duchy) [w:] K. Holl, *Fragmente*, s. 143.

Proskynēi (Gütersloh 1932) wymaga zatem sprawdzenia. Warto byłoby także zastanowić się, czy kadzielnice i cytry w rękę Starców nie pochodzą ze świata politycznego lub czy przynajmniej mają tam swój odpowiednik. O znaczeniu *turibulum* [trybularza] w kuldzie cesarskim zob. ostatnio: A. Alföldi, „Römische Mitteilungen”, 1934, s. 114 i nn. Jeśli chodzi o cytry, to należy zauważyć, że w Rzymie za panowania Teodoryka aklamacje były wznoszone *sub quadam harmonia citharae* [do wotów cytry] [w:] Kasjodor, *Variae*, 1, 31.

⁶² *Corpus Christi* mówi: *mea lingua est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium* (Jeżeli Ciało Chrystusowe już przemawia językami wszystkich, to i ja jestem pośród tych wszystkich języków) *Mój jest grecki, mój jest syryjski, mój jest hebrajski, mój jest język wszystkich ludów, ponieważ należę do jedności wszystkich ludów* [w:] Św. Augustyn, *In Psalm 147* [w:] P. L. 37, kol. 1919. Por. Św. Pacjan z Barcelony, *Epistulae* II, 4: *omnes linguas spiritus sanctus intellegit* [Duch Święty rozumie wszystkie języki]. Koncepcji przekroczenia wszystkich języków przez Ducha Świętego przeciwne jest stanowisko judaizmu, o którym mówi św. Hieronim w *Sophoniam* (r. 3, 9). Żydzi twierdzą, że: *Sicut ante aedificionem turris fuit, quando una lingua omnes populi loquebantur, ita conversis omnibus ad cultum veri Dei, locutores Hebraice, et totum orbem Domino servitutum* [Przed zbudowaniem wieży wszystkie narody mówiły jednym językiem, przywodząc wszystkich do kultu jednego Boga przez mowę hebrajską i cały świat do służenia Panu] [w:] P. L. 25, (t. 6), kol. 1444 A. O języku hebrajskim jako *języku świętym* w pismach rabinów zob. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, II, s. 443 i nn.

⁶³ Dosłowne brzmienie formuły *po trzykroć Święty* w żydowskiej *Qeduscha* [Keduszy] jest mocno zakorzenione w tradycji biblijnej, jak podkreśla A. Baumstark w *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, III, 1923. Dlatego uważam, że sformułowanie *πάσα ἡ κτίσις* przytoczone w 1 Liście św. Klemensa do Koryntian (34, 6) jest już interpretacją chrześcijańską, a nie formułą ściśle żydowską, jak przyjmuje A. Baumstark (tamże). Por. *πάν κτίσμα* w Ap 5, 13.

najlepszym dowodem jest podobieństwo doksologii i aklamacji. Fundamentalny związek niebiańskiej liturgii ze sferą polityczną, z którym mamy do czynienia w Apokalipsie, wynika z faktu opuszczenia przez Apostołów ziemskiego Jeruzalem, które było ośrodkiem politycznym i centrum kultu oraz skierowania się w stronę niebieskiego Jeruzalem, które jest miastem i dworem królewskim, a zarazem świątynią i źródłem wszelkiego kultu. Z tym związany jest również drugi fakt, mianowicie „przekroczenia” hymnów narodów przez hymn Kościoła, jak i przekroczenia wszystkich języków przez język Kościoła⁶². Wreszcie należy zauważyć, że to eschatologiczne „przekroczenie” skutkuje także przyłączeniem się całego kosmosu do głoszenia chwały Bożej. Eschatologiczne uczestnictwo kosmosu w wychwalaniu Boga ma niewiele wspólnego z tym, co można by nazwać „naturalną” czią oddawaną Bogu przez stworzenie, którą wiele ludów (Grecy, Egipcjanie, Hebrajczycy) wyrażało w swojej poezji hymnicznej. W chrześcijaństwie chwała ta jest głoszona dlatego, że cały kosmos został objęty przez wydarzenia eschatologiczne lub – jak podaje wersja *Trisagionu* z 1 Listu Klemensa do Koryntian – dlatego, że *Całe stworzenie jest pełne Bożej chwały*⁶³.

W pierwszej części tej rozprawy wykazaliśmy – w oparciu o świadectwo Pisma – że kult Kościoła jest uczestnictwem w liturgii, którą w niebie celebrują aniołowie i błogosławieni. Teraz natomiast zamierzamy przeprowadzić podobny dowód, opierając się na Tradycji Kościoła. ■

Koniec części I

Tłum. Aleksandra Głos