

# Henryk Lempa

---

## "Księga Baranka : medytacje nad Apokalipsą św. Jana", Hans Urs von Balthasar, Kraków 2005 : [recenzja]

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 14/1, 258-265

---

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

swoim myśleniem o istocie filozofii pozostawali w obszarze koncepcji scholastycznych. Do nich zaliczono między innymi Pietra Pomponazziego. Byli również i tacy, którzy potrafili dokonać syntezy tak scholastycznego, jak i humanistycznego rozumienia filozofowania. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują Marsilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola, w twórczości których autor bada znaczenie przypisywane osobie Sokratesa, jako swego rodzaju wyznacznik określonego modelu rozumienia natury filozofii. W parze z krytyką znamiennego dla scholastyki arystotelesowskiego „scjentyzmu” szło akcentowanie godności człowieka, której podstaw upatrywano w fakcie posiadania nieśmiertelnej duszy (Alamanno Rinuccini, Leonardo Dati, Bartolomeo Fazio) bądź w fakcie ludzkiej kreatywności (Giannozzo Manetti). Ciekawa jest także obserwacja, jakiej autor dokonuje w posłowniu swojej publikacji, gdzie dostrzega swoistą zależność pomiędzy dominacją humanistycznego bądź też scholastycznego pojęcia filozofii a wyborem określonej koncepcji Boga, w kontekście imperatywu moralnego antycznej filozofii, która wzywała człowieka, by stawał się bogom podobny. Platońskiej kreatywnej i dynamicznej koncepcji bóstwa (Demiurg) odpowiadało zwykle pojęcie humanistyczne. Arystotelesowska natomiast, bardziej statyczna wizja Boga (Pierwszy Poruszyciel) inspirowała raczej model scholastyczny.

Publikacja J. Domańskiego jest cennym uzupełnieniem i poszerzeniem problematyki znanych już polskiemu czytelnikowi książek P. Hadota. Między innymi jego *Czym jest filozofia starożytna?* stanowi dzieło pokrewne prezentowanemu. Zresztą sam autor przyznaje się do inspiracji poszukiwaniami francuskiego badacza, jak też opracowaniami polskich akademików S. Swieżawskiego i W. Seńki. Obok wielu zalet niewątpliwym mankamentem publikacji J. Domańskiego jest fakt, że metafizyczne wypowiedzi prezentowanych myślicieli były analizowane bez jakiegokolwiek związku z materialnymi treściami ich doktryn, co niewątpliwie podniosłoby jeszcze bardziej atrakcyjność dzieła. Pomimo tego autor wnikliwością swoich analiz potrafił ukazać, że filozofia tak w przeszłości, jak i dziś winna swą nazwą obejmować nie tylko określone sprawności intelektualne, ale również swoiste cechy moralne i osobowościowe tego, kto ją autentycznie i konsekwentnie uprawia.

ks. Mirosław Kiwka

Hans Urs von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. Wiesław Szymona, WAM, Kraków 2005, ss. 103

Książka ukazała się dzięki Wydawnictwu Apostolstwa Modlitwy, mającemu ogromne zasługi w upowszechnianiu teologii i duchowości chrześcijańskiej w naszym kraju. Autor książki, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), to znany szwajcarski teolog i filozof katolicki, wydawca i zarazem ksiądz. Wśród wielu jego książek (119), artykułów (532) i przekładów (110 – w tym dzieła ojców Kościoła i utwory literatury francuskiej) znalazły się także rozważania nad Apokalipsą św. Jana zatytułowane *Księga Baranka*, które przełożył na język polski Wiesław Szymona OP. Zainteresowanie H. Ursy von Balthasara Apokalipsą wynikało, jak się zdaje, z faktu, że istotnym nurtem jego myśli teologicznej była – jak twierdzą znawcy jego dzieł – eschatologia ujęta w świetle ostatecznej tajemnicy Boga jako

Trójcy Osób Boskich (tak I. Bokwa). Swoje rozważania Autor poprzedził pełnym tekstem Apokalipsy, który w tłumaczeniu polskim jest na ogół zbieżny z tekstem *Biblii Tysiąclecia* (tłumacz książki nie podaje, niestety, czy jest to własny jego przekład, czy też wzięty jest właśnie z *Biblii Tysiąclecia*). Są to rozważania niezwykle wnikliwe i głębokie, choć w pewnych miejscach dość kontrowersyjne (jak choćby w traktowaniu aluzji do historii Rzymu w Ap 17,9-17, które uważa za nieautentyczne i kategorycznie stwierdza, że „wyraźnie należy je usunąć z tekstu”; por. s. 86, przypis 2. Tego nie potwierdza jednak w żaden sposób krytyka tekstu greckiego).

Następujące po tekście Apokalipsy medytacje ujmuje Autor w 9 zasadniczych punktach. Najpierw skupia swoją uwagę na ogólnym aspekcie księgi, którą nazywa „Księgą Baranka”. Słusznie podkreśla, że tytuł „Baranek” jest w Apokalipsie charakterystycznym określeniem Jezusa Chrystusa. To On będzie stał przy tronie Ojca (5,6), będzie tym Jedy-nym, który może otworzyć i objaśnić Księgę historii świata. On, jako Zwycięzający, od samego początku będzie we wszystkich formach prowadził walkę ze złem – aż po końco-we zwycięstwo, które odniosą Ojciec i On w Duchu Świętym, aż do momentu, w którym zaśłubi podążający ku Niemu Kościół i będzie jego wiekiustym Światłem (Ap 21,23). To zwycięstwo Baranka obejmuje cały świat i wszystkie ludy – jest powszechne. Dlatego „wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć”, śpiewa Mu pieśń chwały i dziękczynienia (por. s. 41-42).

Objawiającym i zarazem objawianym w Apokalipsie jest sam Chrystus – Baranek, zaś treść Jego Objawienia sprowadza się do wyjaśnienia sensu dziejów świata, a wraz z tym całego stworzenia – sensu dostrzegalnego z perspektywy jedynie uprawnionego do tego Baranka. Sens ten jest trudny do odczytania, gdyż mogą go ujawnić dopiero dzieje całego świata: najpierw dzieło dokonane przez Baranka, który „został zabity”, a oto stoi żyjący (Ap 5,6), a następnie czyny ludzi, którzy w swych własnych czynach albo zachowują „wier-nie i w prawdzie” sens tego dzieła (Ap 3,14; 19,11; 21,5; 22,6), albo mu się przeciwsta-wiają i odrzucają go (9,20-21). A ponieważ każdy jako istota wolna może uwierzyć lub nie, sens ten odsłania się nie przez zwyczajne przedstawienie historycznego procesu tego, „co ma nadejść”, lecz w obrazowych wizjach, które przyszłe dzieje świata, toczące się pomiędzy niebem a ziemią, ukazują jako objawiane, a zarazem pozostające tajemnicą. W związku z tym H. Urs von Balthasar przestrzega przed czytaniem i interpretowaniem Księgi Apokalipsy jako przeglądu dziejów świata, dającego ich zarys historyczny. Byłoby to całkowitym nieporozumieniem (s. 42n).

Aby zrozumieć sens objawiający, a zarazem misteryjny obrazowych wizji, należy mieć przed oczyma odrębny charakter prawdy poszczególnych widzeń, do których przygotowa-ły nas wielkie widzenia starotestamentowe, między innymi Izajasza, Ezechiela i Daniela. Pamiętać przy tym należy, że trzeba je odczytywać i wyjaśniać w świetle całej Dobrej Nowiny. Mimo to jednak zawsze będzie jakaś część Apokalipsy, która rzeczywiście staje się „jasna” i podlega interpretacji, oraz taka, która również w przypadku obrazów pozosta-je „tajemna” i objaśnianie zawsze będzie tu problematyczne, a jej znaczenie ukaże nam dopiero kres historii. W związku z tym całą naszą uwagę winniśmy skierować na to, co Objawiający chce nam przekazać jako dla nas zrozumiałe i co jest nie tylko pozytywne, ale wręcz konieczne do zbawienia. Są to sprawy, które powinniśmy wiedzieć zarówno ku naszej przestrodze, jak i ku naszemu pocieszeniu.

Objawienie Chrystusa Baranka otrzymuje „Widzący” z Patmos, któremu zostało powierzone spisanie go w księdze. H. Urs von Balthasar identyfikuje „Widzącego” z Janem, uczniem Pańskim, tym samym, który napisał czwartą Ewangelię, choć tylko w Apokalipsie wymienia aż trzy razy swoje imię (Ap 1,4.9.22,8). Pozwala to szwajcarskiemu teologowi w sposób pełniejszy ukazać wspólne idee myśli Janowej. Charakterystycznym motywem Janowym, który występuje w Apokalipsie i w czwartej Ewangelii, jest miłość Jezusa, „Baranka Bożego”, który – jak to ujmuje Jan Chrzyciel – „gładzi grzech świata” (J 1,29), a który – według Ap 1,5 – „nas miłuje i przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów”. W Apokalipsie miłość ta jest wprawdzie motywem zawołowanym, niemniej jednak występuje w innej postaci, mianowicie prawdy, prawdomówności lub wierności. Jan podkreśla to wielokrotnie już w Ewangelii, określając Jezusa, Jego byt, działanie i sąd jako „prawdziwe” lub „prawdomówne”, a w Apokalipsie takie Jego określenia często się powtarzają (3,7.14; 6,10; 19,11). Podobnie jak w punkcie kulminacyjnym czwartej Ewangelii (19,35) świadectwo ucznia określone jest jako „prawdziwe”, tak również słowa „Widzącego”, zawarte w końcowych fragmentach Apokalipsy, są nazwane jako „wiarygodne i prawdziwe” (21,5; 22,6). Także idea „trwania” (*menein*) czy „wytrwałości” (*hypomone*) wskazuje na motyw miłości.

Objawienie dane Jezusowi Chrystusowi przez Boga jest Jego darem, ale równocześnie jest darem samego Chrystusa, tak samo jak wszystko, czym On jest i co ma, wszystko to otrzymuje od Ojca. Dar ten jest przekazywany aniołowi, a przez niego Janowi, który nie zachowuje go dla siebie, lecz „poświadcza, że słowem Boga i świadectwem Jezusa Chrystusa jest wszystko, co widział” dla tych w Kościele, „którzy słuchają słów prorocтва, a strzegą tego, co w nim napisane” (Ap 1,1-3). Mamy więc w Apokalipsie jeden nieprzerwany łańcuch przekazywania: Objawienie przychodzi od Ojca do Jezusa, od Niego przechodzi do anioła zwiastuna, od tego zaś do „Widzącego”, a od „Widzącego” do Kościoła. Ten łańcuch posłannictw nie kończy się jednak na Kościele, choć dla niego zostało przeznaczone Objawienie i jemu powierzone jego zrozumienie. Kościół sam ma dawać wobec świata „świadectwo” tego, co otrzymał, i to nie tylko przez słowo, lecz całą swą egzystencją, tak właśnie jak Jezus „Świadek wierny i prawdomówny” (Ap 3,14), aż do świadectwa krwi (Ap 2,13; 6,9; 11,3.7; 17,6).

Jezus Chrystus w swoim objawieniu ukazuje „to, co musi się stać niebawem” (Ap 1,1). Słowo „niebawem” (*en tachei*, a najczęściej *tachy*) pojawia się w Apokalipsie wiele razy (1,1; 2,16; 3,11; 11,14; 26,6.7.12.20), nadając opisom wydarzenia specyficzny wymiar czasowy. Cała księga jest jednym wielkim oczekiwaniem i pragnieniem bliskiego przyścia, nie w znaczeniu chronologicznym – co nadałoby rzeczom jedynie sens zewnętrzny – lecz w egzystencjalnym znaczeniu wiary. Chodzi o przyszłość, która sięga teraźniejszości, a nawet już się w niej aktualizuje. Przyszłość, która ma nastąpić, zbliża się w szybkim tempie ku teraźniejszości (22,7.12.20). W Apokalipsie nie ma innego czasu – stwierdza H. Urs v. Balthasar – jest tylko czas naglący, otwarty w stronę tego, co nadchodzi (6,10n). Temu czasowi, z utęsknieniem spoglądającemu ku przyszłości, kres położy teraźniejszość „czasów ostatecznych” (10,6-7). To doskonałe uobecnienie przyszłości jest widoczne szczególnie w serii końcowych obrazów jako nieskończenie ruchliwa, płynąca jak rzeka i niosąca owoce wieczności (21,1-22,5). Odtąd już czas staje się naprawdę naglący (22,17.20).

W następnym punkcie swoich rozważań H. Urs von Balthasar zatrzymuje się na obrazie Chrystusa chwalebego. Już w wizji wstępnej Apokalipsy jest On przedstawiony jako „Żyjący”, choć „był umarły” (1,18). Oznacza to, że zabicie i śmierć Wywyższonego są rzeczywistością, nieprzemijającą przeszłością, że Żyjący dzierży w swych rękach pełną władzę nad śmiercią i Otchłanią już teraz. Jest On nazwany Alfą i Omegą, a także Początkiem stworzenia Bożego. Dlatego Chrystus jawi się w Apokalipsie nie tylko jako Pan stworzonej natury, ale też jako Pan Starego i Nowego Przymierza. Istnieje bowiem w gruncie rzeczy tylko jedno Przymierze – to zawarte z Abrahamem, który otrzymuje obietnicę jego pełnego wypełnienia w „jego potomstwie”. Ta jedność Starego i Nowego Przymierza jest ukazana w całym Nowym Testamencie najlepiej właśnie w Apokalipsie (s. 52). Potwierdza to wiele szczegółowych określeń, które wzięte ze Starego Testamentu są odnoszone do Chrystusa i nowej rzeczywistości mesjańskiej, przy czym teksty ST nie są przytaczane dosłownie, lecz aluzyjnie, tak by ukazać spełnienie obietnic starotestamentowych. W końcu starotestamentowe instytucje, zwłaszcza świątynia, całkowicie zanikają w Jeruzalemie niebieskim: „A świątyni w nim nie dojrzałem, bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący, oraz Baranek. I Miastu nie trzeba słońca [...], bo chwała Boga je oświeciła, a jego lampą Baranek” (Ap 21,22-23).

W widzeniu wprowadzającym Pan historii jest całkowicie zajęty swym Kościołem. Chodzi pomiędzy świecznikami tych kościołów, dostrzega ich dobre i złe strony, ubolewa nad ich niewiernością i oziębłością. Nie może też przejść do właściwego objawienia, mającego nastąpić wraz z otwarciem sali tronowej, dopóki Jego Kościół nie zostanie oczyszczony i nie zjednoczy się z Nim (s. 54n).

Potrzebna jest więc szczegółowa „spowiedź Kościołów” (pkt 3), która zawiera w sobie – jak każda spowiedź chrześcijańska – pierwiastek nieubłaganego sądu, a jednocześnie jest wydarzeniem nieskończonej łaski (s. 57). Jest to spowiedź surowa, ale zarazem jest czynem miłości samego Chrystusa (Ap 3,19). Dowodem tej miłości są obietnice Ducha Świętego, podawane przy końcu każdej spowiedzi, które są wyrazem szczególnej łaski Boga i Chrystusa.

W następnym punkcie (4) H. Urs von Balthasar analizuje zasadniczą część Apokalipsy, stanowiącą „wielką wizję obrazów apokaliptycznych (rozd. 4-20)”, którą nazywa „rozpieczętowaną historią” (s. 61). Po wspaniałej wizji tronowej (rozd. 4) rozpoczyna się łamanie pieczęci, dokonywane przez zwycięskiego Baranka, któremu została wręczona opieczętowana siedmioma pieczęciami księga dziejów świata (rozd. 5). Przy rozpieczętowaniu czterech pierwszych pieczęci pojawiają się kolejno czterej jeźdźcy: na białym koniu jeździec z łukiem w ręku, na koniu barwy ognia jeździec z mieczem, na czarnym koniu jeździec z wagą, a na trupio bladym koniu jeździec o imieniu „Śmierć”, któremu towarzyszyła „Otchłań”. Liczba cztery jest liczbą świata (cztery strony świata), zwłaszcza świata człowieka, który zostaje ukazany na cztery sposoby, właśnie w obrazie czterech kolejno pojawiających się jeźdźców. Każdy z nich wcielił w sobie jakiś aspekt świata, ale razem stanowią oni jedną rzeczywistość i są całościowym obrazem egzystencji (s. 67).

Otwarcie trzech następnych pieczęci dotyczy już nie świata w ogólności, lecz konkretnej historii ludzkości. Sama zaś historia nabiera konkretnego charakteru przez konfrontację panującej w niej przemocy i niesprawiedliwości z ostateczną Zasadą historii, z Barankiem, który nie dopuszcza żadnych kompromisów. Dlatego w tym kontekście pojawia się

niepojęte sformułowanie „gniew Baranka” (Ap 6,16). Gniew ten jest odpowiedzią na gniew świata wobec Boga. Ukazuje on absolutny brak proporcji pomiędzy grzechem świata, będącym jego gniewem na Boga, i postawą Boga wobec świata, którego gniew i związane z nim kary mają charakter oczyszczający i prowadzą w końcu do odkupienia świata, jakiego dokona zbawcze dzieło Baranka. Świadczą o tym kolejne wizje Apokalipsy.

Otwarcie piątej pieczęci odsłania wołanie ludzkości, która stoi wobec nieprzerwanego pasma nieprawości dokonującej się w historii. Konkretyzuje się ono w wołaniu męczenników „zabijanych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli” (Ap 6,9), którzy w obliczu tych okropności wołają: „Jak długo jeszcze?”... (6,10). W odpowiedzi otrzymują z nieba pocieszenie: „jeszcze krótki czas tylko”... (6,11). Bóg bowiem nie przygląda się historii beczynnie i obojętnie, co okaże się po otwarciu następnej, szóstej pieczęci. Oto nastąpiło „wielkie trzęsienie ziemi”, ogromny wstrząs w całym kosmosie, jakby koniec świata (6,12-15). Ludzkość ogarnia lęk i trwoga, na próżno ludzie usiłują się ukryć przed gniewem Boga i Baranka (6,16-17). Otwarcie siódmej pieczęci (8,1) przynosi nowe formy kary dla ludzkości, które ogłasza siedmiu aniołów mających siedm trąb (8,2nn). Kary te są przedstawione w barwnych symbolicznych obrazach, których nie da się wyjaśnić we wszystkich szczegółach.

Przy następnej serii kar pierwsze cztery (8,7-12) uderzają w ludzkość ponownie z zewnątrz, od strony natury (grad, ogień pałacy, morze zamienione w krew itd.). Odcinają się wyraźnie od nich kary piąta i szósta (9,1-12.13,-21), które ukazują obrazy różnych zwierząt o fantastycznym wyglądzie; zadają one ludziom najbardziej wyszukane katusze. To nieprawdopodobne nagromadzenie fantastycznych obrazów pokazuje zatwardziałość człowieka, narastającą na skutek rozmaitych perwersji.

Trzecia i ostatnia seria kar składa się z analogicznych części: cztery pierwsze czasy gniewu Bożego zostają wylane na naturę: na ziemię, morze i rzeki, a wreszcie na ciała niebieskie (16,1-8). Niestety ludzie dotknięci tymi karami nie nawrócili się (16,9). Czasza piąta i szósta zostały wylane na królestwo władzy diabła, przy czym „ludzie z bólu gryzli języki” (16,10), ale się nie nawrócili. Gdy wylano siódmą czaszę, „ze świątyni od tronu dobył się donośny głos: «Stało się»” (16,17). W ten sposób dobiegł kresu „gniew Boży”, nastąpił całkowity rozpad natury i zbudowanych przez ludzi miast – początek przemijania starego świata (16,20) i pojawienie się scenarii Sądu Ostatecznego, który będzie sprawował Bóg (20,11-15) razem ze świętymi.

W dalszym ciągu swych rozważań (5) H. Urs von Balthasar przechodzi do omówienia „wydarzeń mesjańskich czasów ostatecznych”, opowiedzianych w Ap 12-20. Rozpoczyna je „wielki znak Niewiasty obleczonej w słońce”, która „jest brzemienią i woła, cierpiąc bóle rodzenia” (12,2). Symbolizuje ona Izraela, oblubienicę i małżonkę Jahwe, z wiarą i bólem oczekującego Mesjasza. Mesjasz ten jest jednostką, a jednostkę wydaje z siebie pojedyncza niewiasta, która rekapitułuje w sobie cały lud, od samych jego początków, z całą jego męką rodzenia. Tą Niewiastą, w której Izrael znajduje swój szczyt i wypełnienie, jest Maryja. Przez ten fakt, jako Matka Mesjasza, należy do nowego porządku swego Syna – Mężczyzny, który wszystkie narody (nie tylko Izraela) „będzie pał rózgą żelazną” (12,5). W nowym porządku, w stadium wypełnienia, nowego sensu nabierają również bóle: nie będą to bóle oczekiwania Mesjasza, lecz bóle samego Mesjasza, w których Jego Matka, Niewiasta, będzie musiała uczestniczyć. Będzie to krzyż. W nim dopełni się bolesne rodzenie Maryi.

Krzyż jest dla Mesjasza zwycięstwem nad czyhającym na niego Smokiem-Szatanem. Zostanie On uniesiony do Boga i do Jego tronu (12,5). Niewiasta natomiast pozostaje na ziemi i ucieka na pustynię, gdzie ma przygotowane przez Boga miejsce. Z chwilą uniesienia Syna-Mesjasza do Boga i Jego wstąpienia na tron Smok zostaje strącony na ziemię i wchodzi w sferę czasu. Na ziemi wzmaga się jeszcze bardziej jego nienawiść, ponieważ wie, że teraz jego czas jest krótki (12,12). Nastaje więc sytuacja czasów ostatecznych: walka Smoka-Szatana z Niewiastą, której nie udaje mu się dosięgnąć. Dlatego rozpoczyna walkę „z resztą Jej potomstwa z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa” (12,17), czyli z Kościołem.

Wraz ze zwycięstwem Baranka, wniebowstąpieniem Mesjasza i strąceniem diabła, na ziemi rozpoczynają się czasy ostateczne, które upływają pod znakiem zasady „ciągle więcej”. Następuje swoista intensyfikacja tych czasów (6). Pełne objawienie miłości Boga wyzwala ostatnią, rozpaczliwą moc Złego. Strącony na ziemi diabeł rozpoczął wojnę z dziećmi Kościoła. Nie prowadzi jej jednak w swej pierwotnej samotności. Sam z siebie tworzy anty-Trójcę i dopiero w tej formie przejawia pełną uwodziecielską moc zła działającą wobec ludzkości. Jak w Nowym Testamencie Ojciec przekazuje Synowi całą władzę i sąd nad światem, podobnie też „Smok” swemu potomstwu przekazuje „swą moc, swój tron i wielką władzę” (13,2). Przekazuje on władzę nad całą ziemią (13,7) i czyni to na całe czasy ostateczne(13,5). Wychodząca z morza Bestia, ma dwa znamiona: „Dano jej usta mówiące wielkie rzeczy i bluźnierstwa [...] przeciwko Bogu, by bluźnić Jego imieniu i Jego przybytkowi, i mieszkańcom nieba” (13,5-6). Drugie znamię jest jeszcze bardziej zdradliwe: „ujrzałem jedną z jej głów jakby śmiertelnie zranioną, a rana jej śmiertelna została uleczone” (13,3.12). Jest tu widoczna aluzja do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bestia kopiuje dzieło Chrystusa, ale czyni to w sposób bluźnierczy, stając się Antychrystem. Jednakże ta bluźniercza potęga Antychrysta nie stanowi jeszcze całej anty-Trójcy zła. Potrzebna jest „druga Bestia”, którą cechuje to, że „miała dwa rogi podobne do rogów Baranka, a mówiła jak Smok” (13,11). Będąc Antychrystem, może ona być brana za Chrystusa, mówi i działa jednak jak duch nieprawości. Sama w sobie już Bestia ta jest sprzecznością i kłamstwem. Jako duch kłamstwa, w szatańskiej Trójcy jest negatywnym odpowiednikiem posłanego przez Chrystusa od Ojca Świętego „Ducha Prawdy” (J 14,17 i in.).

W te wydarzenia dziejące się na ziemi włączają się raz po raz sceny rozgrywane się w niebie przed tronem Boga (15,1-8; 19,1-10), sceny aniołów przelatujących w niebie (14,6-13), głosy dochodzące z nieba (14,13;16,5;18,4-8), wydarzenia między niebem i ziemią (14,6-13), a wreszcie opis Świadców idących za Barankiem (14,1-5). Wszystkie te sceny dowodzą, że między niebem i ziemią nie ma oddzielającej je przepaści. Niebo stale bierze udział w ziemskich wydarzeniach. Chrześcijanin więc jest właściwie obywatelem obydwu miejsc – ziemi i nieba.

Ostatnim plastycznym podsumowaniem kwintesencji wszelkiego zła jest obraz wielkiej Nierządnicy siedzącej na szkarłatnej Bestii, pełnej imion bluźnierczych i mającej na czole wypisane imię „Wielki Babilon, Matka nierządnic i obrzydliwości ziem”, „pijanej krwią świętych” (17,1-6). Babilon to znany symbol starotestamentowy, tutaj jest on także antytezą Niewiasty obleczonej w słońce, która rodzi Mesjasza i staje się Kościołem. Jest on synonimem królestwa diabła i przeciwieństwem Jerozolimy, miasta Bożego. Apokalipsa kilkakrotnie zapowiada jego upadek, a w rozdz. 18 już jako fakt dokonany (18,2.10.21).

Jest dziwne – jak podkreśla H. Urs von Balthasar – że zanim zostaje ukazany Babilon w całej swej obrzydliwości i jego upadek, anioł już obwieszcza, że on upadł (14,8; 16,19). A jeszcze dziwniejsze jest to, że Bestii, na której siedzi Babilon, zostaje wprawdzie przyobiecana przeszłość i przyszłość; nie jest jednak przyobiecana terażniejszość (17,8). To niebywale tajemnicze sformułowanie w odniesieniu do istoty zła, któremu została odmówiona terażniejszość ( w przeciwieństwie do Boga, „który jest i który był, i który przybędzie”), skłoniła – zdaniem szwajcarskiego teologa – pewnego czytelnika do wyjaśnienia tej zagadki na drodze łączenia ze sobą współczesnych mu wydarzeń, co jeszcze bardziej miało pogmatwać sprawę (zob. s. 85n). Dlatego należałoby, jego zdaniem, usunąć fragment Ap 17,9-17 jako niespójny z całą treścią Apokalipsy.

Upadek Babilonu i jego zniszczenie są wyrazem sądu Bożego (18,8n). Jest to motyw, który przewija się przez całą Apokalipsę; można więc ją słusznie nazwać „księgą wielu sądów Boga nad światem” (s. 89). Ten właśnie motyw jest treścią rozważań Autora omawianej książki w punkcie 7. Bóg ukazuje się w Apokalipsie jako sprawiedliwy Sędzia. Jest to nie tylko przysługujący Mu tytuł, gdyż odpowiada to również Jego czynom. Gdy rozlega się wołanie niecierpliwych, domagające się rychłego nadejścia sądu (6,10), w odpowiedzi słyszą, że „mają jeszcze krótki czas spokojnie czekać”. Ponieważ jednak wraz z trzecim „biada” i narodzeniem Mesjasza nadchodzą czasy ostateczne, Bóg już „rozpoczął swe panowanie” i nadeszła „pora na umarłych, aby zostali osądzeni”, nastął czas z jednej strony, by „ dać zapłatę sługom Twym, prorokom i świętym, i tym, co się boją Twego imienia”, a z drugiej „zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię” (11,18).

Sąd ten inauguruje czasy ostateczne, czyli czas Kościoła, w tym znaczeniu, że czas ten rozpoczyna się wraz z upadkiem szatana w niebie (12,9) i odtąd wszystko, co nastąpi, będzie stało pod znakiem tego już w zasadzie dokonanego sądu. Skutki tego sądu na ziemi może bez wątplenia ogłaszać jeden z aniołów ten, który wszystkim mieszkańcom obwieszcza „odwieczną Ewangelię”, mówiąc: „Oddajcie Mu chwałę, bo godzina sądu Jego nadeszła” (14,6-7). A kiedy na ziemi wymierzone jest ostatnie siedem kar, które kładzie kres zagniewaniu Boga, w niebie dają się słyszeć słowa : „Tak, Panie, Boże wszechwładny, prawdziwe są Twoje wyroki i sprawiedliwe”(16,7). Te same słowa powtarzają się po zburzeniu Babilonu (19, 2).

Obszerny opis sądu następuje po każdym przejawie mocy szatana: najpierw nad Babilonem (18,10), następnie nad obiema Bestiami, to jest Antychrystem i Falszywym Prorokiem, wraz z dopomagającymi im wszystkimi możliwymi tej ziemi (19,11-21), potem nad Smokiem, który najpierw zostaje związany, a następnie po krótkim uwolnieniu, skazany już definitywnie (20,1-10), dalej nad wszystkimi zmarłymi (20,11-13), a wreszcie nad Śmiercią i Otchłanią (20,14-15).

Ostatnie dwa rozdziały Apokalipsy (21,1- 22,5) są przedmiotem refleksji nr 8 zatytułowanej *Oblubienica Baranka*. Ukazują one dopełnienie stworzonego świata i jego historii. W słowach: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową” (21,1), nie należy rozumieć – tak sądzi Urs von Balthasar – że „Widzący” ujrzął inne niebo i inną ziemię (choć sam stwierdza dalej w 21,1b: „bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma”). W słowach zasiadającego na tronie Boga: „oto czynię wszystko nowe” (21,5), jest jedno i drugie: ciągłość tego, co było („wszystko”), i całkowita przemiana („nowe”), jest to definitywne wypełnienie dawnych obietnic – „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz



z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi” (21,3); przeminie też wszelkie cierpienie starego świata (21,4). Odnowienie wszystkiego jest łaską samego Boga, jest Jego darem „darmowym”. „Miasto święte – Jeruzalem Nowe”, „które zstępuje od Boga”, jest właśnie takim darem. Ziemski podwójny lud Boży (Starego i Nowego Testamentu) zostanie wcielony w definitywną Oblubienicę i Miasto Boże, pod warunkiem, że zarówno w niebie, jak i na ziemi zrozumiał doskonałą darmość łaski. Łaska z samej swej istoty zawsze jest dawana bezinteresownie, czyli „za darmo”, tak że Kościół i wierzący, którzy – ponosząc wielkie trudy w historii, właśnie wtedy, kiedy cała ich udręka wydaje się daremna – muszą uznać, że sama ta udręka była łaską. Jak wielka jest to łaska i jak zbawienne są jej owoce dla ludu Bożego, Oblubienicy, Małżonki Baranka, ukazuje sugestywny obraz Miasta Świętego, Jeruzalem czasów mesjańskich (21,9nn).

H. Urs von Balthasar zamyka swoje rozważania refleksją zatytułowaną *Apokalipsa i my* (97nn), w której snuje swe sugestie i uwagi dla współczesnego czytelnika pochylającego się nad Apokalipsą Janową.

W zakończeniu prezentowania medytacji H.U. von Balthasara na Apokalipsą należy obiektywnie stwierdzić, że odznaczają się one niezwykłą głębią teologiczną oraz jasną logiką formułowania myśli. Autor nie sugeruje się jakimś ogólnie przyjętym systemem interpretacyjnym, uważając, że żaden z nich nie może zapewnić Apokalipsie powszechnie akceptowanego wyjaśnienia (s. 98). Można jedynie te rozmaite drogi interpretacji uznać za symptomy nigdy niegasnącej fascynacji, jaką Apokalipsa wywierała na Kościół, a nawet daleko poza jego granicami. Najlepiej natomiast wyjaśnić zawarte w niej sceny i obrazy jedynie (na ile jest to możliwe) na podstawie ich treści. Dlatego Autor omawianych medytacji postuluje rzetelną znajomość treści ostatniej księgi, jej najgłębszej intencji, a co najważniejsze, jej powiązań z całym korpusem Nowego Testamentu, a także Starego Testamentu (s. 99). Apokalipsę można czytać i wyjaśniać tylko w świetle całej Dobrej Nowiny; bowiem „Duch, który natchnął Nowy i Wieczny Testament, nie może w ostatniej księdze usunąć tego, co wcześniej objawił: że Bóg jest Miłością” (s. 100).

ks. Henryk Lempa

Edith Stein mit Hedwig Conrad-Martius, Übersetzung von Alexandre Koyré *Descartes und die Scholastik*, ESG Bd. 25 (Edyta Stein i Jadwiga Conrad-Martius, tłumaczenie książki Aleksandre’a Koyré *Kartezjusz i scholastyka*, w: *Dzieła zebrane Edyty Stein*, t. XXV), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, ss. 223

„Podczas pobytu w Bergzabern w 1921/22, gdzie też zapadła decyzja o chrzcie, przetłumaczyła Edyta Stein razem z jej filozoficzną przyjaciółką Jadwigą Conrad-Martius dzieło o Kartezjuszu, które opublikował Aleksander Koyré w Paryżu po francusku. Miał przedstawić go jako tylko głównego przedstawiciela racjonalizmu i założyciela nowożytnej filozofii podmiotu, Koyré kreśli «innego Kartezjusza», głęboko zakorzenionego w scholastyce, przemieniającego wprawdzie dotychczasowe dowody Boga, ale nie pozbawiającego ich siły. Że Edyta Stein podczas swej duchowej przemiany tłumaczy razem ze swą [przyszłą