



Karolina Olszewska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
karolina_olszewska90@wp.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2016.013>

9 (2016) 2: 41–54

ISSN (print) 1689-5150
ISSN (online) 2450-7059

Tolerancja bałwochwalców czy radykalizm Chrystusa? Dylemat członków Kościoła w Pergamonie (Ap 2,14–17)

Tolerance of the idolaters or Christ's radicalism? The dilemma of the members of the Church in Pergamum (Rev 2:14–17)

Streszczenie. Na podstawie analizy Ap 2,14–17 można stwierdzić, że Kościół w Pergamonie „gości” i toleruje u siebie ludzi dopuszczających się grzechu bałwochwalcstwa. Grzech ten dotyczy zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej postawy człowieka. Przykładem potwierdzającym tę tezę jest historia Balaama, na którą powołuje się autor natchniony. Grzech idolatrii może być dobrym impulsem do nawrócenia. Tej radykalnej zmianie życia pomagają powrót do tożsamości chrzcielnej, która w Ap 2,17 jest zobrazowana poprzez symbole: manny ukrytej, białego kamienia oraz nowego imienia.

Abstract. From the analysis Rev 2:14–17 we can say that Church in Pergamum ‘hosts’ and tolerates people committing the sin of idolatry. That sin applies to both external and internal human attitude. This thesis is confirmed by the example took from the story of Balaam, referred by the sacred author. The sin of idolatry can be a good impulse for repent. In return to the baptismal identity helps this radical change of life. This is illustrated in Rev 2:17 by symbols: the hidden manna, the white stone and the new name.

Słowa klucze: Balaam; nikolaici; Pergamon; nawrócenie; Apokalipsa św. Jana.

Keywords: Balaam; Nicolaitans; Pergamum; repent; Revelation of st. John.

Problem tolerancji i radykalizmu wobec drugiego człowieka ściśle wiąże się z zagadnieniem gościnności, tak szeroko dyskutowanym w dzisiejszych realiach społeczno-historyczno-kulturowych. Z jednej strony dotyka się tematu na wskroś naturalnego, wynikającego z ludzkiego jestestwa i potrzeby towarzyskości, z drugiej, w dobie zagrożenia islamizacją Europy, jest to problem palący, odbijający się echem w wielu dyskusjach politycznych, ekonomicznych

i religijnych. Wynika to z tego, że jest to „gościnnosc” niechciana, narzucona z góry przez niektóre instrumenty polityczne. „Gościnnosc” nakazująca tolerancję zupełnie odmiennych systemów wartości i wzorców kulturowych, które zaakceptowane destrukcyjnie wpłyną na asymilującą je cywilizację.

Apokalipsa św. Jana nie daje wprost odpowiedzi ani zaleceń dotyczących gościnnosci. Jednak przestrzega przed synkretyzmem religijnym i asymilacją z niechrześcijanami. Przykładami takich tekstów w części epistolarnej Ap są: Ap 2,6, gdzie Chrystus chwali Efezjan za nienawiść wobec czynów nikolaitów; Ap 2,14–15 to fragment, w którym Chrystus upomina chrześcijan z Pergamonu, że mieszkają wśród nich ci, którzy trzymają się nauki Balaama i nauki nikolaitów; Ap 2,20–24 to passus poświęcony prorokini Jezebel, która nakłaniała mieszkańców Tiatyry do rozpusty i spożywania ofiar przeznaczonych dla bożków.

W tym artykule dokonana zostanie analiza Ap 2,14–17, ponieważ ten tekst daje najpełniejszy obraz tolerowania niepożądanych przez Chrystusa członków wspólnoty. Celem niniejszego przedłożenia będzie odpowiedź na pytania: jaka jest relacja pomiędzy Kościołem w Pergamonie a wyznawcami Balaama i nikolaitami? Co oznacza dla chrześcijan czasów Jana i współczesnych akceptacja niechrześcijańskich nauk? Czy relacja z bałwochwalcami nie jest potrzebna, aby podjąć nawrócenie? Czy radykalizm chrześcijański, będący wynikiem chrztu, można uznać jako sposób poradzenia sobie z idolatrią? Do postawienia takich pytań zainspirowała mnie dzisiejsza sytuacja społeczno-polityczna oraz przekonanie, że Ap św. Jana zawiera w sobie klucze interpretacji rzeczywistości, na które rzadko zwraca się uwagę z różnych względów. Jednym z nich jest przekonanie, że ostatnia księga Nowego Testamentu pod dużym natężeniem symboli zawiera przerażającą wizję końca świata, dlatego jest często pomijana w katechizacji szkolnej, wspólnotowej formacji czy homiliach.

Dotychczas nikt nie podjął się egzegezy listu do Kościoła w Pergamonie, uwzględniając tak ujęty problem badawczy. W wielu miejscach badacze odnosili się do zawartych w tym fragmencie motywów, szczególnie próbowano odpowiedzieć na pytania: kim są nikolaici oraz co kryje się pod terminami: *ειδωλόθυστα* – „ofiary poświęcone bogom” oraz *πορνείσαι* – „uprawiać nierząd”¹. Podobnie nakreślony problem badawczy, jednak dotyczący Kościoła

¹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 148, 152; G. Biguzzi, *I settenari nella*, s. 313–319; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 148–149, 185–188; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 248–251; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 309–321; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 130–131, 143–144; E. Janus, *Grzechy ludzi Kościołów*, s. 252–254, 260–264; M.D. Mathews, *Riches Poverty, and Faithful*, s. 152–155.

w Tiatyrze, w jednym ze swoich artykułów podjął D. Kotecki². Układ niniejszego tekstu wyznacza struktura wersów Ap 2,14–17.

1. Ap 2,14–15

Ale mam nieco przeciw tobie, bo masz tam takich, co się trzymają nauki Balaama, który pouczył Balaka, jak podsunąć synom Izraela sposobność do grzechu przez spożycie ofiar składanych bożkom [εἰδωλόθυτα] i uprawianie rozpusty [πορνείσαι]. Tak i ty także masz takich, co się trzymają podobnie [ὁμοίως] nauki nikolaitów [τῶν Νικολαϊτῶν].

1.1. Balaam

Historia Balaama jest jedną z najbardziej zagadkowych w całym Piśmie Świętym. Poznajemy tego bohatera w Lb 22, gdzie dowiadujemy się, że jest prorokiem „do wynajęcia”. Król Moabu, Balak, postanowił zatrudnić Balaama, aby ten przeklinał Izraela, który rozłożył swój obóz tuż przy granicy Moabu. Zastanawiający jest fakt, że autor natchniony poświęcił kananejskiemu wróżbicie aż trzy rozdziały, a zatem czas opowiadania historii z udziałem Balaama jest bardzo długi (dla przykładu można nadmienić, że tak ważny dla historii zbawienia kapłan Melchizedek zajmuje w narracji biblijnej raptem 3 wersety głównego tekstu, bez późniejszych nawiązań – Rdz 14,18–20).

Opowiadanie poświęcone Balaamowi rozpoczyna się od nakreślenia tła sytuacji. Lb 22,2–3 wskazuje na silny strach Balaka przed Izraelem. To on powoduje, że idąc za przykładem starożytnych tradycji, król Moabu chce wynająć proroka, który zastraszy jego przeciwników i pozwoli mu odnieść pierwsze, psychologiczne zwycięstwo. Wersety 4–6 podają przedmiot narracji, którym jest złorzeczenie Izraelowi. W momencie, w którym czytelnikowi wydaje się, że wydarzenia potoczą się dalej tak samo jak we wcześniejszych, analogicznych tekstach (por. Lb 21,21–35), a więc dojdzie do bitwy, następuje przerwanie fabuły. Czytelnik od Balaka chcącego wynająć proroka, przenosi się do Balaama, do którego przybywa delegacja z Moabu. Dalsze sceny z udziałem króla i wróżbity nie zawierają w sobie opisu bitwy³. Program narracyjny zapowiedziany w pierwszych wersetach nie zostaje zrealizowany.

Posłowie Balaka przedstawiają Balaamowi propozycję króla. Kananejczyk prosi ich o poczekanie jednej nocy, podczas której Bóg objawi mu jaka jest Jego

² Por. D. Kotecki, „Negatywna tolerancja” a Kościół, s. 891–916.

³ Por. G.W. Coats, *Balaam: Sinner or Saint*, s. 22–24.

wola wobec oferty władcy Moabu (por. Lb 22,8–11). Warto zwrócić uwagę, że już w Lb 22,8 z ust Balaama pada imię Jahwe. Mówi on Moabitom i Madianitom, że to Jahwe jest tym, który udzieli mu odpowiedzi na prośbę delegacji królewskiej. Może to sugerować, że ten tekst pochodzi z tradycji jahwistyczno-elohistycznej, czyli wczesnej⁴. Bóg wchodzi w dialog z Balaamem i zakazuje prorokowi iść, aby przeklinać Izraela, ponieważ Jahwe błogosławi temu ludowi. Wróżbita udzielając odpowiedzi dostojnikom królewskim mówi, że Bóg nie pozwolił mu iść z nimi, jednak przemilcza fakt szczególnego wybraństwa i błogosławieństwa jakim Pan darzy tych, którzy wyszli z Egiptu⁵. Być może jego milczenie spowodowało dalsze, negatywne w skutkach, wydarzenia. Gdyby Balaam przekazał Moabitom zgodnie z prawdą, że Izrael jest umiłowanym dzieckiem Boga, już przestraszony Balak mógłby ulęknąć się jeszcze bardziej i odstąpić od zamiarów walki z Izraelem. Jednak prorok kananejski tego nie robi, a król Moabu, myśląc, że delegacja, którą wysłał, była za mało majątna, wysłał drugie, znamienitsze poselstwo (por. Lb 22,14–17).

Mimo że wydaje się, iż pierwsza reakcja Balaama na drugi orszak dostojników moabskich jest właściwa, to jednak zaskakuje, że i tym razem prorok każe im czekać na odpowiedź jedną noc. Część egzegetów uważa, że takie zachowanie Kananejczyka wynika z jego chciwości⁶. Są również tacy, którzy twierdzą, że to oczekiwanie wróżbity jest wyrazem jego szczególnego przyłgnięcia do Boga⁷. Ta druga teoria wydaje się mniej słuszna, biorąc pod uwagę rozwój wydarzeń. Czytelnik spodziewa się, że Bóg, tak samo jak poprzednim razem odpowie Balaamowi, iż nie ma iść z Moabitami, aby przeklinać Izraela. Jednak odpowiedź Pana jest inna. Każe on iść prorokowi z dostojnikami Balaka, jednak robić tylko to, co Jahwe będzie mu kazał. Za chwilę czytamy, że Jahwe rozgniewał się na wyjazd Balaama i poprzez oślicę proroka próbuje nawiązać z nim kontakt (por. Lb 22,18–35).

Wróżbita kananejski cieszy się na możliwość wyruszenia do Moabu. Jego serce, przepełnione chciwością i wyniosłością stało się takie samo jak serce przybyłych do niego dostojników. Wydaje mu się, że jeśli Pan pozwolił mu iść z poselstwem oznacza to również, że zgodził się na przeklinanie Izraela. Zdaniem M. Anisfelda Balaam chciał pokazać Bogu, że nie czuje się ważny w Jego

⁴ Por. idem, s. 24. Prowadzone są szerokie dyskusje na temat powstania Pięcioksięgu. Ich przegląd prezentowany jest np. tutaj: zob. T. Brzegowy, *Najnowsze teorie na temat*, s. 11–44. Dla tego artykułu istotny jest fakt pokazania dwóch tradycji, wcześniejszej i późniejszej, które w różny sposób przedstawiają postać Balaama.

⁵ Por. M. Anisfeld, *The Psychology of Balaam*, s. 229.

⁶ Por. ibidem, s. 229; por. M.D. Mathews, *Riches Poverty, and Faithful*, s. 3.

⁷ Por. G. W. Coats, *Balaam: Sinner or Saint*, s. 25.

oczach, natomiast król docenia wartość proroka. W ten sposób Balaam próbuje zamaskować pożądlivość i pretensjonalność swojego serca⁸. Co więcej, kiedy poprzez swoją oślicę rozpoznaje już Anioła Pana, chce wrócić do groty, w której mieszkał. Boży posłaniec nie pozwala mu jednak na to. Dlaczego? Być może wiedział, że powrót Balaama nie jest spowodowany rzeczywistym przyjęciem słów Boga jako swojego programu na życie, ale kieruje nim strach, nie będący wystarczającym powodem do podjęcia nawrócenia.

Stając przed obliczem Balaka, Kananejczyk wypowiada swoje proroctwa. Król Moabu jest tak przekonany o tym, że wróżbita spełni jego żądanie i będzie przeklinał Izraela, że daje mu wypowiedzieć mowę przed całym narodem. Szybko okazuje się jednak, że król się zawiódł, a Balaam stracił na wiarygodności. Balak odciąga go od ludu i następne przepowiednie prorok wypowiada już tylko w obecności króla i dygnitarzy⁹. Władca Moabu wściekły na wróżbitę z powodu niespełnienia jego prośby każe mu odejść (por. Lb 23–24).

Późniejsza tradycja przypisuje Balaamowi wydarzenia, które są opisane w Lb 25,1–8, mimo, że imię proroka nigdzie w tym tekście nie pada. Lb 31,8.16 podaje, że Balaam zginął od miecza, ponieważ udzielił Balakowi złej rady, której konsekwencje widać w Lb 25,1–8. Kolejne teksty ST mówiące o tym kananejskim wróżbicie również czerpią z negatywnej tradycji o nim. Jako zły przedstawiony jest także w: Pwt 23,4–6; Joz 24,9–10; 13,22; Ne 13,12. Jedynie Mi 6,5 wydaje się tekstem, gdzie widać ambiwalencję Balaama. Z jednej strony jest dobry, bo błogosławi Izraela, z drugiej zły, ponieważ tylko Boża moc powstrzymała go od przeklinania narodu wybranego¹⁰. Żydowska tradycja interpretacji, poczynając od Filona z Aleksandrii widzi Balaama jako złego. Filon nazywa go „synem ziemi”, który nie wejdzie do nieba. Podkreśla jego duchową ślepotę, zło i głupotę. Twierdzi, że wróżbita mógł zawrócić, kiedy ukazał mu się anioł, a jednak tego nie zrobił. Filon przeciwstawia mu również Mojżesza, prawdziwego proroka Jahwe, aby podkreślić małość Balaama. Literatura rabiniczna zawiera o tym Kananejczyku pozytywną wzmiankę. Nazywa go jednym z siedmiu „nie-żydowskich proroków” (*gentile prophets*). Jednak dalej określa go jako brzydkiego i zdeformowanego fizycznie. Część źródeł utożsamia Balaama z Jezusem przypisując wróżbicie te same oskarżenia, które wysuwano wobec Chrystusa (np. fakt urodzenia z kobiety, która była potomkinią księżąt, a stała się nierządnicą cieśli)¹¹. Nowy Testament również idzie za tradycją wi-

⁸ Por. M. Anisfeld, *The Psychology of Balaam*, s. 229–231.

⁹ Por. ibidem, s. 231–232.

¹⁰ Por. C.W. Savelle, *Canonical and Extracanonial Portraits*, s. 391.

¹¹ Por. ibidem, s. 391–398. Pewne światło na możliwość historycznego istnienia Balaama mogą rzucić inskrypcje znalezione w 1967 roku w Tell Deir 'Alla. Zob. J. Hoftijzer,

dzenia w Balaamie złego proroka. Świadczą o tym teksty: 2 P 2,15–16, Jud 11 oraz Ap 2,14.

Tak zarysowana charakterystyka Balaama pozwala stwierdzić, że mimo pewnych cech pozytywnych tradycja biblijna i pozabiblijna widzi w nim fałszywego proroka i nauczyciela. Przypisanie mu wydarzeń opisanych w Lb 25,1–8, wśród których na pierwszy plan wychodzą nierząd Izraelitów z Moabitkami oraz przyłączenie się do Baal-Peora, ukazuje go jako model nakłaniania do bałwochwalstwa. Co mogło popchnąć Balaama do takiego kroku? Być może jego niezaspokojona chciwość i wyniosłość. Skoro Jahwe nie pozwolił mu zarobić na wizycie u Balaka, co więcej, niemalże skończyła się ona dla niego śmiercią, postanowił się zemścić na Bogu i podsunął królowi Moabu rozwiązanie jego problemów. Miała nim być asymilacja z Izraelem dzięki zaproponowaniu moabskiej kultury i religii. Rozwiązłość moralna i swoboda obyczajów mogły wydać się Izraelitom atrakcyjne, ponieważ ich religia cechowała się silnym legalizmem i zachowaniami kulturowymi zarezerwowanymi tylko dla kapłanów.

Podobny problem może dotyczyć Kościoła w Pergamonie. Jego członkowie wydają się być silni zewnątrz. Byli w stanie przetrwać prześladowania za czasów Antypasa (por. Ap 2,13), ale część z nich trawiła wewnętrzną plagą braku radykalnego przywiązania do nauki Chrystusa. Doświadczeni prześladowaniami mogli czuć się tak jak Balaam, nieważni w oczach Boga, dlatego uciekali się do uczestnictwa w ucztach na cześć innych bogów, aby poczuć się dowartościowanymi.

Pergamon był miastem bardzo bogatym. Ludzka dążność do posiadania jak największych majątków nie była niczym nadzwyczajnym. Jednak chciwość, tak jak w przypadku Balaama, mogła osłabić serca wyznawców Chrystusa. O ile byli oni w stanie pokonać zewnętrzne problemy, nie mogli uporać się z tymi wewnętrznymi, dziejącymi się w ich wspólnocie. Balaam wydaje się właśnie typem tej wspólnoty. Zewnętrznie pełni wolę Jahwe, wewnątrz jednak pragnie zaspokojenia samego siebie i życia swoimi zasadami, co jak wskażę później, stoi u braku możliwości nawrócenia.

Samostanowienie o sobie popycha niektórych członków Kościoła w Pergamonie w objęcia obcych bogów i cudzołożenie z nimi. Wydaje się, że użyte w tym tekście słowo *πορνείαι* oznacza bardziej niż nierząd, w sensie seksualnym, właśnie wskazanie na bałwochwalstwo. Jednak nie da się całkowicie wykluczyć pierwszego znaczenia tego słowa¹². Tutaj również widać podobieństwo

The Balaam in a 6th, s. 11–17; zob. D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 186; zob. C.W. Savelle, *Canonical and Extracanonial Portraits*, s. 399.

¹² Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 152; G. Biguzzi, *I settenari nella*, s. 313–319; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 148; G. K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 248–251;

do czynów jakich dopuszczał się Izrael w Lb 25,1–8, a w wyniku których musiało dojść do oczyszczenia wspólnoty z tych, którzy pozwalali sobie na obcowanie z Baal-Peorem i Moabitkami.

„Goszczenie” we wspólnocie oraz w swojej wewnętrznej postawie takiego podejścia do życia zaprzecza zupełnie nauczaniu Chrystusa. W dodatku jest niebezpieczne dla integracji osobowości człowieka, ponieważ z jednej strony deklaruje się on jako chrześcijanin, a z drugiej hołduje wygodnemu życiu, które z chrześcijaństwem nie ma nic wspólnego. Prowadzi to do relatywizmu moralnego, który zabija człowieka od wewnątrz. Śmierć jednego członka wspólnoty zapoczątkowuje obumieranie całego jej ciała. Dlatego Chrystus wzywa do nawrócenia, aby tchnąć nowe życie w Kościół w Pergamonie.

Badacze Ap interpretując postać Balaama skupiają się w zasadzie tylko na późniejszej tradycji staro- i nowotestamentalnej¹³. Pomijają wnioski wypływające z Lb 22–24, które również mogą być istotne dla rozumienia tego bohatera w kontekście grzechu chrześcijan w Pergamonie. Być może nastąpiło przeakcentowanie zewnętrznej postawy bałwochwalstwa nad wewnętrzną relatywizm moralny członków Kościoła. Autorowi Ap mogło chodzić również o strach, chciwość, wyniosłość oraz wyznawanie Boga ustami a nie sercem, które kierowały postępowaniem Kananejczyka, a które zupełnie wykluczyły możliwość realnego nawrócenia.

1.2. Nikolaici

Zarówno badacze Pisma Świętego, jak i historycy nie mogą wprost scharakteryzować tego ugrupowania, ani też zdecydowanie stwierdzić faktu jego istnienia. Jest kilka hipotez na temat tego, kim są nikolaici. Badacze podają najczęściej takie tłumaczenia: 1) sekta gnostycka, której nazwa wywodzi się od Mikołaja, diakona wymienionego w Dz 6,5. Tę propozycję popierają Ojcowie Kościoła: Ireneusz, Hipolit i Euzebiusz z Cezarei¹⁴. D.E. Aune podaje następujące dowody: a) Mikołaj nie był Żydem; b) urodził się w Antiochii; c) był nawrócony na

D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 314–315; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 143–144; E. Janus, *Grzechy ludzi Kościołów*, s. 258–260.

¹³ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 152; G. Biguzzi, *I settenari nella*, s. 313–319; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 148; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 248–251; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 314–315; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 143–144; E. Janus, *Grzechy ludzi Kościołów*, s. 258–260

¹⁴ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 148; G. Biguzzi, *I settenari nella*, s. 313–314; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 149; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 250; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 310–311; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 130–131.

judajzm; d) wymieniony jako ostatni na liście siedmiu diakonów; e) jak Szczepan był oponentem wobec Prawa i Świątyni¹⁵; 2) nazwa nikolaici (νικαίω „zwycięzca” + λαός „lud”) jest tłumaczeniem imienia Balaam (b^lām + am – „pożarł lud”)¹⁶. W perspektywie takiej propozycji wywodzenia się nazwy nikolaitów bardzo ciekawa jest uwaga M.D. Mathewsa, który zauważa, że w Ap są dwa rodzaje zwycięzców: a) zwycięzcy pozorni – kosmiczne siły zła; b) prawdziwi zwycięzcy – wierzący, którzy należą do zwycięskiego Baranka¹⁷. To rozróżnienie na pozornych i prawdziwych zwycięzców jest również widoczne w tym liście. Nikolaici jeśli nie zostaną pokonani przez wierzących w Pergamonie, to na pewno stoczą walkę z Chrystusem, który będzie prowadził starcie „mieczem swoich ust” (Ap 2,16). Widoczna jest tutaj konfrontacja fałszywej nauki nikolaitów z prawdziwą doktryną Chrystusa. To On absolutnie zapanuje nad swoim Kościołem poprzez stanie się jego gospodarzem i wypędzenie nieproszonych gości. 3) nazwa tej sekty może pochodzić od mezopotamskiej bogini Nikkal (odpowiedniczki greckiej Artemidy)¹⁸. Te propozycje prowadzą do stwierdzenia, które zaproponował D. Kotecki: *Wobec tych niejasności wydaje się, że pozostają dwie możliwości: nazwa nikolaici ma charakter historyczny i oznacza sektę, która wzięła swoje imię od jakiegoś nieznanego nam bliżej Nikolaosa lub też jest nazwą symboliczną i nie zawiera żadnych historycznych odniesień*¹⁹. *W historii egzegezy nikolaitów przedstawia się jako tych, którzy dopuszczali się niemoralności w sferze zewnętrznej. Może chodzić zarówno o bałwochwalstwo, jak i liberynizm*²⁰.

Występujące w Ap 2,14–15 zwroty „nauka Balaama” oraz „nauka nikolaitów” należy potraktować jako paralelizm synonimiczny. Warto jednak zwrócić uwagę, co zaznaczyłam wyżej, że „nauka Balaama” może być pojęciem szer-

¹⁵ Por. D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 149.

¹⁶ Por.: A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 148; G. Biguzzi, *I settenari nella*, s. 313–314; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 149; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 250; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 310–311; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 130–131; M.D. Mathews, *Riches Poverty, and Faithful*, s.152.

¹⁷ Por. M.D. Mathews, *Riches Poverty, and Faithful*, s.153.

¹⁸ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 131.

¹⁹ D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 312. Traktując propozycję Mathewsa jako najbardziej prawdopodobną można byłoby stwierdzić, że autor Ap celowo wprowadza nazwę nikolaitów, aby skonfrontować ich z prawdziwymi zwycięzcami, a więc Barankiem i Jego Kościołem. Wtedy słuszny byłby drugi człon twierdzenia Koteckiego, że „nikolaici” jest to nazwa symboliczna oraz twierdzenia innych badaczy, że Ojcowie Kościoła przypisując tej nazwie konkretne desygnaty informacji czerpali z Ap 2,14–15. Zob. D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 149.

²⁰ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 131.

szym niż „nauka nikolaitów”. Do takiego stwierdzenia może prowadzić również fakt występowania w tym wersecie słowa ὁμοίως, które można przetłumaczyć jako „podobnie”. Wskazuje to na pewną łączność między jednym a drugim członem, jednak niekoniecznie na tożsamość.

2. Ap 2,16a

Nawróć się zatem! Imperatyw ten nie jest skierowany tylko do historycznych odbiorców słów Jana. Interpretując go należy zastanowić się, co owo napomnienie mówi dzisiejszemu czytelnikowi ostatniej księgi Nowego Testamentu. Z liniowej struktury tekstu Ap 2,14–17 wynika, że nawrócenie ma być zerwaniem ze spożywaniem ofiar przeznaczonych dla bożków i nierządem. Nawrócenie jednak nie odnosi się tylko do zewnętrznych przejawów bałwochwalstwa, ale dotyczy przede wszystkim postawy wewnętrznej, której odzwierciedleniem są zewnętrzne działania.

Tak jak zaznaczyłam powyżej, przeszkodą w podjęciu nawrócenia jest samostanowienie i legalizm. Punktem odniesienia dla moralnej postawy chrześcijanina nie jest on sam, nie jest jego wewnętrzne prawo, czy Prawo zewnętrzne, ale Chrystus²¹. Ta postawa jest radykalnie różna od tej, którą reprezentował Balaam. Choć egzegeci w opisie tej postaci skupiają się w zasadzie na pokazaniu go tylko jako tego, który podzegał do bałwochwalczych uczt i nierządu oraz jest przykładem fałszywego nauczyciela jak Jezebel w Ap 2,20²², to nie są jedyne cechy tej postaci, na których należałoby się w tym tekście skupić.

Ten kananejski prorok jest idealnym przykładem człowieka głoszącego Boga ustami, ale nie czczącego Go w swoim sercu. Jest to popularna postawa chrześcijan czasów Jana i współczesnych. Czyny nie idą w parze za fasadowo wyznawanym chrześcijańskim systemem moralnym. Ten, właściwie zrozumiany, system moralny ma charakteryzować się poznaniem egzystencjalnym, czyli nawróceniem teologalnym w aspekcie pozytywnym (odkrycie i poznanie Boga w Chrystusie) oraz w aspekcie negatywnym (odchodzenie od fałszywych obrazów Boga). Nawrócenie teologalne jest podstawą nawrócenia moralnego,

²¹ Por. D. Kotecki, *Fundament nawrócenia chrześcijańskiego*, s. 53.

²² Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 152; G. Biguzzi, *I settenari nella*, s. 313–319; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 185–188; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 248–251; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 309–321; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 143–144; E. Janus, *Grzechy ludzi Kościołów*, s. 260–264; M.D. Matthews, *Riches Poverty, and Faithful*, s. 152–155.

którego konsekwencją jest nowe postępowanie²³. Nie lepsze, nie poprawione lecz radykalnie nowe.

Patrzanie na tych, którzy idą śladami Balaama i nikolaitów może stać się dobrym impulsem do indywidualnego nawrócenia. Powstaje pytanie, co członków Kościoła w Pergamonie, którzy zewnętrznie pokazali dużą siłę wobec prześladowań może popychać do wewnętrznej słabości? Jedną z możliwych propozycji rozwiązania tego problemu jest zobaczenie w wierzących zazdrości o grzech. Przed nawróceniem chrześcijanie w Pergamonie wiedli życie dostatnie, znani byli z synkretyzmu religijnego, o czym może świadczyć Ap 2,13 i uważali się za lepszych od innych ze względu na położenie swojego miasta²⁴. Chrystus zaproponował zupełnie różne od poprzedniego spojrzenie na świat, jego walory ekonomiczne oraz drugiego człowieka.

Chrześcijanie nie byli jedynymi mieszkańcami Pergamonu. Codziennie obserwowali swoich sąsiadów, którzy hołdowali życiu pełnemu przyjemności, nie przejmując się moralnymi konsekwencjami swojego postępowania. W sercu wyznawców Chrystusa mogła narodzić się tęsknota za poprzednim życiem oraz zazdrość możliwości życia w grzechu bez przejmowania się jego skutkami. Zupełnie podobna pod tym względem jest historia Balaama. Prorok, stosując się do zaleceń Pana, musiałby porzucić dawny styl życia, prorokowanie za pieniądze oraz bycie najemnym wróżbitą. Takie życie nie było zgodne z jego zamiślem, więc zrezygnował z posłuszeństwa Bogu.

Niemniej warto zwrócić uwagę, że grzech jednego członka wspólnoty, może być powodem nawrócenia dla innych braci. Patrząc na nie do końca radykalne traktowanie nauki Chrystusa przez niektórych członków wspólnoty, reszta może wyciągnąć dla siebie zbawienne wnioski. Co więcej, indywidualny grzech nie jest prywatną sprawą tego, który go popełnił, ale osłabia całą wspólnotę, tak jak grzech pierworodny obciążył całą ludzkość. Jak zauważa Z. Kiernikowski: *Gdy człowiek na skutek swojego odejścia od Boga został pozbawiony chwały Bożej, okazało się, że został pozbawiony [...] środowiska czy doświadczenia ojcowskiego łona, gwarantującego mu życie. Wówczas to, czując się nagim, odsłoniętym, narażonym na niebezpieczeństwo, człowiek zrobił sobie przepaskę – zbudował wokół siebie otoczkę, pancierz, którym osłoni siebie i równocześnie odgrodzi się od drugiego człowieka. Tym samym owe pierwotne (oryginalne) i fundamentalne jedność i komunია zostały zniszczone²⁵*. Grzeszna natura człowieka determinuje kształt zarówno starożytnych wspólnot popaschalnych (jak Kościół w Pergamonie) jak i współczesnych. Jednak Chrystus nie pozoz-

²³ Por. D. Kotecki, *Fundament nawrócenia chrześcijańskiego*, s. 53.

²⁴ Por. E. Janus, *Grzechy ludzi Kościołów*, s. 24–28.

²⁵ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa*, s. 546.

stawia człowieka samego sobie. Daje mu remedium na jego grzeszną naturę w postaci przypomnienia o tożsamości chrzcielnej.

3. Ap 2,17b

Zwycięzcy dam manny ukrytej i dam mu biały kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe.

Takim przypomnieniem o tożsamości chrzcielnej mogą być dary, o których czytamy w zakończeniu listu do Kościoła w Pergamonie, ofiarowane przez Chrystusa zwycięzcy. Powrót w swoim życiu do logiki chrzcielnej i postępowanie wedle jej wskazań może doprowadzić do przyjęcia Boga jako gospodarza życia. Wierzący udzieliłby w ten sposób Panu gościny absolutnej, która charakteryzuje się oddaniem w ręce Stwórcy absolutnego panowania nad „domem” zapraszającego Go człowieka. Krótka charakterystyka²⁶ tych darów pokaże aspekty świadomości chrzcielnej, które pomagają oddać swoją egzystencję Chrystusowi.

3.1. Manna ukryta

Badacze pod symbolem manny widzą albo jej znaczenie eucharystyczne²⁷, albo wprost przeciwnie, ukazują ją jako antysymbol tego sakramentu²⁸. Jednak czy można w niej widzieć jakiegokolwiek odniesienie do chrztu? Wydaje się, że tak. Manna była pierwszym posiłkiem, który nasycił Izraelitów po opuszczeniu Egiptu. Była darem od Boga. Dzięki niej nie musieli oni jeść posiłków pogan, których spotykali po drodze²⁹. Również chrzest jest pierwszym z sakramentalnych „posiłków”, który chrześcijanin spożywa w swoim życiu. Także dzięki niemu nosi specjalną pieczęć Boga, która chroni go przed koniecznością jedzenia ze stołów innych bogów.

Taka interpretacja wprost nasuwa nawiązanie do sytuacji Kościoła w Pergamonie, który prowadził zmagania z szerzącym się wśród chrześcijan bałwochwalstwem. Jednym z głównych jego przejawów, jak zostało już powiedziane,

²⁶ Charakterystyka zostanie przeprowadzona na podstawie wygłoszonego przeze mnie referatu pt. *Elementy chrzcielne w Ap 2–3* podczas konferencji „Chrzest święty – dar i wyzwanie” zorganizowanej przez Wydział Teologiczny UMK w dniach 21–22 kwietnia 2016 roku.

²⁷ Por. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, s. 20–21.

²⁸ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 153.

²⁹ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 252.

było spożywanie ofiar przeznaczonych dla pogańskich bogów. Chrzest natomiast zapewnia dostęp do stołu Chrystusa i karmienia się Jego ciałem i krwią. Jednocześnie sakrament inicjacji chrześcijańskiej uzdalnia do uznania jako swoją egzystencję Chrystusa.

3.2. Biały kamień

Egzegeci podają różne odniesienia historyczne dla użytego w tym miejscu terminu ψῆφον λευκὴν. Zaproponowane rozwiązania odnoszą się zarówno do życia codziennego (np. amulet ochronny), społecznego (np. głos niewinniający), religijnego (np. inicjacja w kulcie Asklepiosa) czy kulturalnego (np. przypieczętowanie zwycięstwa w walce zapaśników)³⁰, podkreślając duże znaczenie tego symbolu. Być może Jan połączył ze sobą wszystkie te znaczenia. Odnosząc to do chrztu należy zauważyć istotną rolę jaką ten sakrament odgrywa w życiu chrześcijańskim. Inicjuje je, przywraca niewinność, pieczętuje udział w zwycięstwie Chrystusa oraz jest „amuletem” chroniącym przed konsekwencjami grzechu.

Autor Ap, używając obrazu kamienia, mógł również mieć w pamięci tajemniczą scenę z Wj 4,24–26, podczas której Mojżesz zмага się z nieznanym i zostaje uratowany poprzez krew syna. LXX używa w tym tekście słowa ψῆφον na oznaczenie kamienia, którym Sefora obrzezała swojego syna. Ten obrzęd był włączeniem dziecka do wspólnoty Izraela, tak jak chrzest jest przyjęciem do Kościoła. W dodatku całe zmaganie się Boga z Mojżeszem kończy krwawe obrzezanie niewinnego syna proroka. Ta sytuacja przejawia pewne znamiona podobieństwa do tego, co dzieje się w chrzcie, jednak przy jakościowo różnych konsekwencjach. Obciążony grzechem pierworodnym człowiek, zostaje oczyszczony niewinnie przelaną krwią. Tym razem jednak nie jest to krew dziecka człowieka a Syna Boga. Powoduje to, że człowiek zostaje wywyższony i staje się oblubieńcem samego Boga.

Tutaj również można odnaleźć nawiązania do historii Balaama, w której Kananejczyk, czuje się pomniejszony w oczach Boga, ale cieszy się powodzeniem u króla Moabu. Chrzest odwraca tę ludzką logikę i pokazuje, że dla Boga nie ma nikogo cenniejszego od człowieka.

³⁰ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 153; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 189–190; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 252; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 145.

3.3. Nowe imię

Zwycięzca otrzymuje od Chrystusa nowe imię, tak jak nowo ochrzczony. Podczas ceremonii sakramentu chrztu imię to jest wypowiedzane w obecności Boga na znak oddania ochrzczonego pod Jego władzę, a nie zwierzchność diabła, od którego pochodzi grzech pierworodny. To nadanie imienia wiąże się z obdarzeniem człowieka osobowością chrzcielną. Wynika z niej radykalne przyłgnięcie do Chrystusa oraz pogrzebanie starego człowieka i otrzymanie nowego życia (por. Rz 6,3–6).

Historia Balaama dobrze obrazuje problemy z jakimi zmagał się Kościół w Pergamonie. W relacji pomiędzy wyznawcami doktryny Chrystusa a zwolennikami nauki Balaama i nikolaitów można wyróżnić dwa aspekty. Negatywny – eliminację bałwochwalców ze wspólnoty oraz pozytywny – podjęcie nawrócenia. Oba te aspekty powinny iść w parze. Rozpoznając przywiązanie do grzechu (u siebie, ale także u innych członków wspólnoty) wierzący podejmuje nawrócenie, a więc właściwie określa tożsamość Chrystusa, eliminuje fałszywe obrazy Boga oraz podejmuje radykalnie nowe zachowanie. Taka postawa dotyczy każdego członka Kościoła z powodu posiadania grzesznej natury.

Pomocą w realizacji nawrócenia może być odnowienie w sobie świadomości tożsamości chrzcielnej oraz uznanie Chrystusa jako absolutnego gospodarza życia chrześcijanina.

Bibliografia

- Anisfeld M., *The Psychology of Balaam*, Jewish Bible Quartely 41, nr 4 (2013), s. 227–235.
- Aune D.E., *Revelation 1–5*, WBC 52, Nashville 1997.
- Beale G.K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999.
- Biguzzi G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1996.
- Brzegowy T., *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, Collectanea Theologica 72 (2002), nr 1, s. 11–44.
- Coats G.W., *Balaam: Sinner or Saint*, Biblical Research 18 (1973), s. 21–29.
- Hoftijzer J., *The Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription*, Biblical Archeologist 39, nr 1 (March 1976), s. 11–17.

- Jankowski A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. E. Dąbrowski, t. 12, Poznań 1959.
- Janus E., *Grzechy ludzi Kościołów Apokalipsy i Jezusowe sposoby ich przewycięzania*, Kraków 2013.
- Kiernikowski Z., *W mocy słowa i sakramentu. Biblijne inspiracje współczesnego duszpa-sterstwa*, Warszawa 2011.
- Kotecki D., *Fundament nawrócenia chrześcijańskiego w świetle Ap 2–4*, *Teologia i Człowiek* 16 (2010), s. 29–54.
- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Series Biblica Paulina 6, Częstochowa 2008.
- Kotecki D., „Negatywna tolerancja” a Kościół. *Odpowiedź Ap 2,18–29*, w: „*Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, red. B. Strzałkowska, t. 2, Warszawa 2011, s. 891–916.
- Mathews M.D., *Riches Poverty, and Faithful. Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John*, Society for New Testament Studies Monograph Series 154, New York 2013.
- Prigent P., *Apocalypse et Liturgie*, Neuchatel 1964.
- Savelle C.W., *Canonical and Extracanonical Portraits of Balaam*, *Bibliotheca Sacra* 166 (October–December 2009), s. 387–404.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Nowy Komentarz Biblijny*, red. A. Paciorek i in., Częstochowa 2012.