

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II

W KRAKOWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

KS. ROMAN KURAKH

DOKSOLOGIE W APOKALIPSIE JANOWEJ

Praca doktorska przygotowana

Na seminarium biblijnym

Z egzegezy Nowego Testamentu

Pod kierunkiem

Ks. dra hab. Stanisława Witkowskiego MS

(prof. UPJP2)

KRAKÓW 2023

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Autor: Roman Kurakh
Tytuł: Doksologie w Apokalipsie Janowej
Promotor: ks. dr hab. Stanisław Witkowski MS (prof. UPJP 2)
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Miejsce i rok: Kraków 2023
Stron: 138

ABSTRAKT

Niniejsza praca: *Doksologie w Apokalipsie Janowej* podejmuje motywy uwielbień Boga i Baranka. Są nimi: dar stworzenia (4,8-11), zbawienia (5,9-14; 1,5b-6; 7,9-12), sprawiedliwość Boża (11,15-19, 16,5-7), oraz ostateczny triumf Boga (12,10-12; 15,1-4; 19,1-8). Wymienione sigła zawierają także najbliższe konteksty, którym również poświęcimy uwagę. Całość opracowania nie opiera się więc na chronologii występowania poszczególnych doksologii, lecz została ujęta tematycznie. Gloryfikacje Boga znajdują swój climax w pokonaniu triady zła: Szatana, Bestii i Wielkiej Nierządnicy oraz zaślubinach oblubienicy (Kościoła) z Barankiem. Do tego wydarzenia zmierza cała historia zbawienia, będąca pod kontrolą Boga. W dysertacji posługujemy się metodami: egzegetyczno-teologiczną, historyczno krytyczną, retoryczną oraz odwołujemy się do antropologii kulturowej.

Słowa kluczowe: Zasiadający na tronie, Baranek, krew, zbawienie, alleluja, zaślubiny.

ABSTRACT

The present work, *Doxologies in the Apocalypse of St. John*, takes up the motifs of praise of God and the Lamb. These include the gift of creation (4:8-11), salvation (5:9-14; 1:5b-6; 7:9-12), God's justice (11:15-19, 16:5-7), and God's ultimate triumph (12:10-12; 15:1-4; 19:1-8). The sigils mentioned also contain the closest contexts, to which we will also pay attention. The entire study is therefore not based on the

chronology of the occurrence of individual doxologies, but has been arranged thematically. The glorifications of God will find their climax in the defeat of the triad of evil: Satan, the Beast and the Great Whore, and the nuptials of the bride (the Church) with the Lamb. The entire history of salvation, being under God's control, is heading to this event. The dissertation uses the following methods: exegetical-theological, historical-critical, rhetorical, and refers to cultural anthropology.

Keywords: seated on the throne, Lamb, blood, salvation, alleluia, nuptials.

SPIS TREŚCI

| | |
|---|----|
| OPIS BIBLIOGRAFICZNY | 2 |
| WYKAZ SKRÓTÓW | 7 |
| BIBLIOGRAFIA | 10 |
| WSTĘP..... | 18 |
| ROZDZIAŁ PIERWSZY | 23 |
| I. Zagadnienia historyczno-literackie. Tło starotestamentalne, międzytestamentalne i nowotestamentalne doksologii Ap | 23 |
| 1.1. <i>Hymny uwielbienia Boga w żydowskich pismach z okresu Drugiej Świątyni do II wieku naszej ery</i> | 26 |
| 1.2. <i>Hymny uwielbienia w tekstach narracyjnych</i> | 28 |
| II. Doksologia jako gatunek literacki | 36 |
| III. Literacki kontekst Doksologii | 38 |
| ROZDZIAŁ DRUGI | |
| UWIELBIENIE BOGA ZA DAR STWORZENIA I ZBAWIENIA | 41 |
| Druga doksologia (Ap 4,8-11) | |
| Uwielbienie Zasiadającego na tronie jako Stwórcy wszystkiego | 41 |
| 1. <i>Hymn Trishagion</i> | 43 |
| 2. <i>Uwielbienie Boga przez istoty żywe</i> | 47 |
| 3. <i>Doksologia Starszych</i> | 49 |
| Trzecia doksologia (Ap 5,9-14) | |
| Uwielbienie Boga i Baranka za dar misterium paschalnego | 56 |
| 1. <i>Uwielbienie Baranka przez czworo zwierząt i dwudziestu czterech „starszych”</i> | 57 |
| 2. <i>Uwielbienie Baranka przez aniołów</i> | 60 |
| 3. <i>Powszechny wymiar uwielbienia Boga i Baranka</i> | 63 |

Pierwsza doksologia (Ap 1,5b-6)

| | |
|---|----|
| Uwielbienie Chrystusa za <i>dar przelanej krwi</i> | 65 |
| 1. <i>Zbawienie jako dar miłości Chrystusa</i> | 66 |
| 2. <i>Przywileje chrześcijan – królestwo, kapłaństwo</i> | 67 |
| 3. <i>Końcowe uwielbienie</i> | 69 |

Czwarta doksologia (Ap 7,9-12)

| | |
|---|----|
| σωτηρία jako główny motyw uwielbienia Boga i Baranka | 70 |
| 1. <i>Wielki tłum zbawionych jako protagonista doksologii</i> | 71 |
| 2. <i>Uwielbienie Boga przez aniołów</i> | 75 |

ROZDZIAŁ TRZECI

| | |
|--|----|
| UWIELBIENIE BOGA ZA JEGO SPRAWIEDLIWOŚĆ | 79 |
|--|----|

Piąta doksologia (Ap 11,15-18)

| | |
|--|----|
| Wdzięczność Boga za Jego władzę i królowanie | 79 |
| 1. <i>Donośne głosy w niebie oraz ich przesłanie</i> | 79 |
| 2. <i>Uwielbienie Boga przez dwudziestu czterech „starszych”</i> | 82 |
| 3. <i>Sąd nad narodami i nagroda dla proroków i świętych</i> | 84 |
| 4. <i>Kosmiczne znaki końca</i> | 89 |

Ósma doksologia (Ap 16,5-7)

| | |
|--|----|
| Uwielbienie Boga za <i>lex talionis</i> | 92 |
| 1. <i>Świadcstwo anioła wód</i> | 92 |
| 2. <i>Świadcstwo głosu od ołtarza</i> | 96 |

ROZDZIAŁ CZWARTY

| | |
|---|-----|
| UWIELBIENIE BOGA ZA TRIUMF NAD WROGAMI | 100 |
|---|-----|

Szósta doksologia (Ap 12,10-12)

| | |
|---|-----|
| Niebiański hymn opiewający zwycięstwo nad szatanem | 100 |
| 1. <i>Królowanie Boga i władza Jego Pomazańca</i> | 102 |
| 2. <i>Zwycięstwo wiernych</i> | 103 |
| 3. <i>Radość dla nieba i groza dla ziemi i morza</i> | 106 |

| | |
|---|-----|
| Siódma doksologia (Ap 15,1-4) | |
| Uwielbienie Boga za zwycięstwo nad Bestią | 109 |
| 1. <i>Wizja siedmiu aniołów wraz z siedmioma plagami</i> | 109 |
| 2. <i>Zwycięzający Bestię i jej obraz</i> | 110 |
| 3. <i>Pieśń Mojżesza i Baranka</i> | 114 |
| Dziewiąta doksologia (Ap 19,1-8) | |
| Uwielbienie Boga za <i>triumf nad Wielką Nierządnicą</i> | 120 |
| 1. <i>Uwielbienie Boga za sprawiedliwy sąd nad Wielką Nierządnicą</i> | 121 |
| 2. <i>Uwielbienie Boga za gody Baranka</i> | 127 |
| ZAKOŃCZENIE | 134 |

WYKAZ SKRÓTÓW

1. Teksty starożytne

a. Apokryfy Starego Testamentu

1 Hen *Pierwsza Henocha*

2 Hen *Druga Henocha*

3 Hen *Trzecia Henocha*

Jos.As. *Joseph and Aseneth*

Or.Sib. *Wyrocznie Sybilli*

b. Pisma z Qumran

1QH Hodajot (hymny dziękczynne)

1QM Reguła Wojny (Zwój Wojny)

1QS Reguła Zrzeszenia

4QDeut^a All Souls Deuteronomy Qumran manuscript

c. Pisma Judaistyczne

CIJ Corpus Inscriptionum Judaicarum

Ant. Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae*

C. Ap. Józef Flawiusz, *Contra Apionem*

LXX Septuaginta

Midr. Rab. Midrasz Rabba

Ps.Sal. Psalmy Salomona

TestJud Testament Judy

TestLew Testament Lewiego

Exod. Rab. Exodus Rabbah (Midrasz do księgi Wyjścia)

Targ. Ezek. Targum Ezekiela

d. Ojcowie i pisarze kościelni i pisarze greccy i łacińscy

| | |
|-----------------------|--|
| <i>1 Clem.</i> | Pierwszy List Klemensa Rzymskiego |
| <i>2 Clem.</i> | Drugi List Klemensa Rzymskiego |
| <i>Corp. Herm.</i> | <i>Corpus Hermasa</i> |
| <i>Dial.</i> | <i>Dialogus cum Tryhpone</i> (Justyn) |
| <i>Did.</i> | <i>Didache</i> |
| <i>Herm. Vis.</i> | Księga Pasterza Hermasa |
| <i>Herodot, Hist.</i> | <i>Historiae</i> |
| <i>Ign. Magn.</i> | List do Kościoła w Magnezji (Ignatius z Antioch) |
| <i>Il.</i> | <i>Ilias</i> (Homer) |
| <i>Is. Os.</i> | <i>De Iside et Osiride</i> (Plutarch) |
| <i>Legat.</i> | <i>Legatio ad Gaium</i> (Filon z Aleksandrii) |
| <i>Tim.</i> | <i>Timaeus</i> (Platon) |
| <i>Vit. Caes.</i> | Suetonius Tranquillis, <i>De Vita Caesarum</i> |

e. Inne skróty

(czasopisma, serie wydawnicze, słowniki, itd.)

| | |
|---------|---|
| AB | Anchor Bible |
| BNTC | Black's New Testament Commentaries |
| CCL | Corpus Christianorum, Series Latina |
| ComB | Commenti Biblici |
| EWNT | Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| HNT | Handbuch zum Neuen Testament |
| HThK.AT | Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament |
| HNT | Handbuch zum Neuen Testament |
| JBL | Journal of Biblical Literature |
| JfSNT | Journal for the Studies of the New Testament |
| JNES | Journal of Near Eastern Studies |
| JPS | The Jewish Publication Society |
| JSOT | Journal for the Studies of the Old Testament |
| JTS | Journal of Theological Studies |

| | |
|--------|--|
| NCBC | The New Cambridge Commentary |
| NICNT | The New International Commentary on the New Testament |
| NICOT | The New International Dictionary on the Old Testament |
| NIGTC | The New International Greek Testament Commentary |
| NKB.NT | Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament |
| NTS | New Testament Studies |
| ÖTK | Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament |
| SGL | Scrittori Greci e Latini |
| Spar | Studia Paradyskie (Gościkowo-Paradyż) |
| STV | Studia Theologica Varsaviensia |
| TDNT | Theological Dictionary of the New Testament |
| TPINTC | TPI New Testament Commentaries |
| TWNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |

BIBLIOGRAFIA

1. TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Biblia Tysiąclecia, wydanie V, Poznań 1999.

Библия. Книги Священного Писания Нового и Ветхого Завета, 4 изд., Брюссель, 1989.

Septuaginta, Editio altera. red. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006.

The Greek New Testament, K. Aland i in., Stuttgart 1983³.

Nowy Testament grecki i polski (Novum Testamentum Graece et Polonice). Münster/Westfalen 2017²⁸, E. i E. Nestle, B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (red.) Tekst Polski: R. Bogacz, R. Mazur (red.). *Biblia Tysiąclecia*. Poznań 2017⁵.

2. INNE TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Filon z Aleksandrii, *De Vita Mosis lib. I*, w: Filon Aleksandryjski, *Opera quae supersunt. Continens De Abrahamo, De Iosepho, De Vita Mosis lib. I, De Vita Mosis lib. II, De decalogo*, red. L. Cohn, t. 4, Berlin 1902.

Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela (Antiquitates Judaicae)*, red. E. Dąbrowski, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań – Warszawa – Lublin 1962.

Midrash Rabbah, tłum. H. Freedman, red. H. Freedman, M. Simon, wstęp I. Epstein, London 1961.

Charles R., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English I-II*, Oxford 1913.

Moraldi L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971.

Audet, J.-P. (red.), *La Didachè, Instructions des Apôtres. Études Bibliques*, Paryż 1958.

3. KOMENTARZE DO APOKALIPSY ŚWIĘTEGO JANA

Allo E. B., *Saint Jean, L'Apocalypse*, Paris 1933.

Aune D. E., *Revelation 1-5 (WBC 52A)*, Nashville 1997.

- Aune D. E., *Revelation 6-16* (WBC 52B), Nashville 1988.
- Aune D. E., *Revelation 17-22* (WBC 52C), Nashville 1998.
- Beale G. K., *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), Grand Rapids 1999.
- Beckwith I. T., *The Apokalypse of John*, Grand Rapids 1967.
- Beasley-Murray G. R., *The Book of Revelation*, London 1974.
- Biguzzi G., *Apocalisse. Nuova versione e commento* (I Libri Biblici – Nuovo Testamento 20), Milano 2005.
- Brighton L. A., *Revelation. Concordia commentary*, St. Louis, MO 1999.
- Brütsch C., *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966.
- Brütsch C., *Die Offenbarung Jesu Christi (Johannes Apokalypse)*, Zürich 1955.
- Corsini E., *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980.
- Corsini E., *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002.
- Cothenet É., *Il messaggio dell' Apocalisse* (Percorsi e traguardi biblici), Torino 1997.
- Charles R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 1-2, Edinburg 1920.
- Charles R. H., *Commentary on the Apocrypha of the Old Testament*, Bellingham 2004.
- Chilton D. C., *The Days of Vengeance. An Exposition of the Book of Revelation*, Fort Worth 1987.
- Giesen H., *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997⁴.
- Giblin Ch. H., *Apocalisse* (Lettura pastorale della Bibbia), Bologna 1993².
- Kiddle M., *The Revelation of St. John*, London 1947.
- Knight J., *Revelation* (NBCom), Scheffield 1999.
- Koester C. R., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, London 2014.
- Kotecki D., *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno – teologiczne*, Rzeszów 2021.
- Kraft H., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974.
- Lancellotti A., *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, (red. C. M. Martini), t. 2, Torino 1988².
- Lohmeyer E., *Die Offenbarung des Hohannes*, Tübingen 1953.

- Lohse E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974.
- Lupieri E., *L'apocalisse Di Giovanni (SGL)*, Milano 2005⁴.
- Mounce R. H., *The Book of Revelation (NICNT 17)*, Grand Rapids 1997.
- Müller U. B., *Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19)*, Gütersloh 1984.
- Osborne G. R., *Revelation (BCNT)*, Grand Rapids (MI) 2002.
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- Prévost J-P., *L'Apocalypse. Commentaire pastoral (Commentaire)*, Paris 1995.
- Prigent P., *L'Apocalisse di S. Giovanni, Traduzione e commento*, Roma 1985.
- Ritt H., *Offenbarung des Johannes (NEB.NT 21)*, Würzburg 2000⁴.
- Roloff J., *Revelation*, Minneapolis 1993.
- Sweet J., *Revelation (TPINTC)*, London 1990.
- Thomas R. L., *Revelation 8-22. An Exegetical Commentary*, Chicago 1995.
- Vanni U., *Apocalisse di Giovanni, I – II vol.*, Assisi 2018.
- Vögtle A., *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg in Breisgau 1981.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana (NKB.NT 20)*, Częstochowa 2012.

4. POZOSTALE KOMENTARZE DO PISMA ŚWIĘTEGO

- Baltzer K., *Deutero-Isaiah, Commentary on Isaiah 40-55*, Fortress MI 2001.
- Blenkinsopp J., *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 19A)*, New York 2000.
- Blenkinsopp J., *Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*
- Bullard R. A., Hatton H. A., *A Handbook on the Wisdom of Solomon (United Bible Societies Handbook Series)*, New York 2004.
- Engnell I., *The Call of Isaiah. An Exegetical and Comparative Study*, Leipzig 1949.
- Grasso S., *Luca. Traduzione e commento (ComB)*, Roma 1999.
- Japhet S., *I Chronik (HThK.AT)*, Freiburg im Breisgau 2002.
- Ravasi G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione (lettura pastorale della Bibbia)*, t. 2 (s. 51-100), Bologna 1988.

Waltke B. K., *The Book of Proverbs, Chapters 1-15* (NICOT), Grand Rapids 2004.

Winston D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43), New York 2008.

5. OPRACOWANIA I MONOGRAFIE

Balz H., εὐχομαι, EWNT, t. 2, Stuttgart 1981², s. 223-224.

Comblin J., *Le Christ dans L'Apocalypse*, Bruges 1965.

Conzelmann H., χαίρω, TWNT t. 9, s. 350-362.

Bauckham R., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, London, New York 2005.

Belano A., *Apocalisse. Traduzione e analisi filologica*, Roma 2013.

Bosetti E., *Apokalypsis, Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2005.

Deichgräber R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zur Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Studien zur Umwelt des Neuen Testament 5), Göttingen 1967.

Delling G., *Zum Gottesdienstlichen Still der Johannes-Apokalypse*, NT 3 (1959).
(AB 19B), New York 2003.

Elbogen I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913.

Fishbane M. A., *Haftarot. The JPS Bible commentary*, Philadelphia 2002.

Fitzmyer J. A., *Tobit, Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin 2003.

Gordley M., *Teaching through Song in Antiquity*, Tübingen 2011.

Gordley M., *New Testament Christological Hymns, Exploring Tests, Contexts and Significance, Science et Esprit*, 73(1-2) (2021), s. 289-293.

Grabiner S., *Revelation's Hymns, Commentary on the Cosmic Conflict*, London 2015.

Gruenwald I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Second Revised Edition*, Leiden 2018.

Harežga S., *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992.

- Hernandez J. Jr., *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse*, Tübingen 2006.
- Jörns K.P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zum Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (StNT 5), Gütersloh 1971, Gütersloh 1971.
- Kotecki D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (Scripta Theologica Thoruniensia 27), Toruń 2013.
- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana* (Series Biblica Paulina 6), Częstochowa 2008.
- Martin R. P., *Worship in the Early Church*, Grand Rapids, Eerdmans 1974.
- Moyise S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, JfSNT 115 (1995), s. 11-139.
- Mullen E. T., *Divine Council*, JBL 109 (1990), s. 229-247.
- Patsch H., εὐχαριστέω, EWNT, t. 2, s. 219-221.
- Peterson E., „*Heis theos*”, Göttingen 1926.
- Podeszwa P., *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia* (Verbum Vitae), 2012 (22), s. 155-184.
- Popielewski W., *Alleluja! Liturgia Godów Baranka Eschatologicznym Zwycięstwem Boga*, Kielce 2001.
- Porter S. E., *Journal for the Study of the New Testament*, JSOT 93 (1994), s. 59-103.
- Porter S. E., *Journal for the Study of the New Testament*, JSOT 115 (1995), s. 85-138.
- Prigent P., *Apocalypse et Liturgie*. Scottish Journal of Theology 18 (1965), s. 379-380.
- Rissi M., *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes* (BWANT 136), Stuttgart 1995.
- Rubinkiewicz R. (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa, 2022⁹.
- Satake A., *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchen 1966.
- Spinks B. D., *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991.
- Schedtler J. J., *A Heavenly Chorus, The Dramatic function of Revelation's Hymns*, Tübingen 2014.
- Schüssler-Fiorenza E., *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia 1985.

- Schüssler Fiorenza E., *Apocalisse. Visione di un mondo giusto* (Biblioteca biblica 16), Brescia 1994².
- Stanley D. M., *Lo! I Make All Things New* (cf. Ap 21,5), Way 9 (1969).
- Timossi I., *Apocalisse. Rivelazione di Gesù Cristo. Una cristologia per simboli* (Per Approfondire la Bibbia), Torino 2001.
- Vanni U., *La Struttura Letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980.
- Vanni U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SrivBib 17), Bologna 1988.
- Vanni U., *L'Opera creativa nell'Apocalisse*, Roma 1993.
- Vanni U., *L'Uomo dell'Apocalisse*, Roma 2008.
- Vanhoye A., *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1980.
- Voltaggio F. G., *Il leone che si è fatto agnello. Studi esegetici su Cristo Agnello e Servo di YHWH alla luce del sottofondo ebraico*, Napoli 2017.

6. LITERATURA POMOCNICZA ORAZ FILOLOGO-ENCYKLOPEDYCZNA

- Bauer W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1971⁶.
- Blass F. – Debrunner A., – Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984¹⁶.
- Delling G., *Zum Gottesdienstlichen Still der Johannes-Apokalypse*, NT 3, München 1959.
- Elbogen I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913.
- Gesenius W., *Gesenius' Hebrew Grammar*. As Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch, Oxford 1982¹⁶.
- Frey J. B., *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Roma 1936.
- Harris R. L., Archer, G. L., Waltke, B. K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 1980.
- Kittel G., Friedrich G., *Theological Dictionary of the New Testament*, t.1-10, Grand Rapids, MI 1964.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik Hebrajsko-Polski i Aramajsko-Polski Starego Testamentu*, t.1, Warszawa 2008.

- Lausberg H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008.
- Liddle H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, New York 1996.
- Metzger B. M., *Textual commentary on the Greek New Testamen*, London, New York 1971.
- Schimanowski G., *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes*, Tübingen 2002.
- Strong J., *Grecko-Polski Słownik Stronga*, Warszawa 2015.
- Strong J., *Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Słownik Stronga*, Warszawa 2017.
- Vanni U., *La Struttura Letteraria Dell'Apocalisse*, Brescia 1980.
- Vanhoozer K. J., Bartholomew C. G., Treier D. J., Wright N. T., *Dictionary for theological interpretation of the Bible*, London 2005.

7. SITOGRAFIA

- https://en.wikipedia.org/wiki/Yom_Kippur (18.08.2022)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Midrash_Rabba (18.08.2022)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Tanna_Devei_Eliyahu (18.08.2022)
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Hagigah> (18.08.2022)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Second_Epistle_of_Clement (18.08.2022)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Epistle_of_Ignatius_to_the_Magnesians (18.08.2022)
- https://en.wikipedia.org/wiki/The_Shepherd_of_Hermas (18.08.2022)
- <https://www.myjewishlearning.com/article/the-amidah/> (18.08.2022)
- <https://www.rabbinicalassembly.org/> (18.08.2022)
- https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions.index.html (18.08.2022)
- https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/706163/jewish/In-Hebrew.htm
(18.08.2022)
- <https://www.jewfaq.org/prayer.htm> (18.08.2022)
- https://www.sefaria.org/Siddur_Ashkenaz%2C_Weekday%2C_Shacharit%2C_Amidah%2C_Patriarchs?lang=bi (18.08.2022)
- <https://www.globalcatholiceducation.org/magisterium> (18.08.2022)

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (18.08.2022)

WSTĘP

Księga Apokalipsy uchodzi za najtrudniejszą pod względem interpretacji w całym NT. Zawiera w sobie bogatą symbolikę domagającą się dekodyfikacji. Ważne są w niej symbole kosmiczne (np. gwiazdy, słońce, grzmot, morze), teriomorficzne (np. baranek, smok, bestia), chromatyczne (np. biały, czerwony, czarny), arytmetyczne (liczby np. trzy, trzy i pół, sześć, siedem) czy też antropomorficzne (szata, kobieta, nierządnicą). Są w niej obecne liczne wizje, które na poziomie dosłowności nie można w żaden sposób poprawnie wyjaśnić. Wszystko to sprawia, że Apokalipsa kojarzy się dla wielu jedynie z nieszczęściami, kataklizmami, wstrząsami, które wzbudzają strach. Tymczasem w zamyśle jej autora miała rodzić pokrzepienie, nadzieję i dodawać sił w czasie ucisków i udręk. Ważny jest jej kontekst historyczny. Powstała bowiem w czasie prześladowań ze strony Imperium Rzymskiego narzucającego opresyjny system szczególnie wobec chrześcijan. Ci zaś nie chcieli przyjmować jego roszczeń, nie oddawali rzymskiemu imperatorowi boskiej czci. Nie ulegali imperialnej polityce faworyzującej jej zwolenników. Wobec tego panujący system eliminował ich z życia publicznego i prześladował ekonomicznie.

Księga Objawienia kończy się wizją niebiańskiego Jeruzalem. Jest w nim tron, na którym zasiadają Bóg i Baranek. Z tronu zaś wypływa woda życia, symbolizująca Ducha Świętego (22,1). W Ap 3,11 znajduje się natomiast obietnica złożona zwycięzcy (dosłownie „zwycięzającemu”): „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z moim Ojcem na Jego tronie”. W niebie jest więc tylko jeden tron dzielony przez Ojca, Syna i tego, który zwyciężał w ziemskim eonie. To właśnie z tego tronu wypływa krystaliczna woda. Widzimy więc niezwykłą promocję wierzącego, który w eschatonie uczestniczy w życiu Trójcy Świętej. Zanim jednak doszło do tego niewyobrażalnego wywyższenia potrzebny był wpierw akt stworzenia, później zaś, wskutek niewierności człowieka, musiało nastąpić dzieło zbawienia, następnie sprawiedliwy sąd Boży i ostateczny triumf nad siłami zła oraz doprowadzenie Bożego planu do szczęśliwego końca. Właśnie te rzeczywistości szczególnie nas interesują w prezentowanej pracy. Stanowią bowiem treść zebraną w dziewięciu doksologiach występujących w Apokalipsie (1,5b-6; 4,8-11; 5,9-14; 7,9-12; 11,15-19; 12, 10-12; 15,1-4; 16,5-7; 19,1-8). Wymienione sigła tworzą ramy, w których znajdują się uwielbienia Boga w sensie ścisłym. One też obejmują nasz obszar badawczy, uwzględniają bowiem

najbliższy kontekst dla apokaliptycznych doksologii. W pracy chcemy zwrócić szczególną uwagę na motywy uwielbień Boga, ponieważ dotyczą zasadniczych treści teologicznych.

Doksologie odgrywają istotną rolę w duchowości chrześcijańskiej. Zazwyczaj relacje z Bogiem czy Chrystusem ograniczają się do próśb, dotyczących najczęściej bardziej osobistych niż ogólnych spraw, związanych z codziennym życiem. Doksologie są natomiast gloryfikacjami Boga, przypominają o Jego czynach, które domagają się dziękczynienia, zachwytu, adoracji, uwielbienia. Jest w nich obecny poryw serca. Bez nich wielkie dzieła Boże mogłyby ulec zapomnieniu. Tymczasem żywa pamięć o nich może kształtować następne pokolenia, w nich bowiem zawiera się wiara Kościoła.

W pracy odwołujemy się zasadniczo do metody egzegetyczno-teologicznej, stosujemy też historyczno-krytyczną, niekiedy retoryczną oraz nawiązujemy do antropologii kulturowej. Pierwsza z wymienionych jest dla nas szczególnie cenna, ponieważ pozwala nam spojrzeć na Biblię jako całość. Jan czerpie w swym dziele obficie z obrazów Starego Testamentu, nadając im własne teologiczne znaczenie. Zobaczymy to także doksologiach. Poza tym zgodnie z znaną zasadą hermeneutyczną, słowo uzyskuje pełniejsze wyjaśnienie w świetle całej Biblii lub w obrębie tej samej księgi Pisma. Niektóre zatem pojęcia stosowane przez Jana będziemy interpretować intertekstualnie. Metoda zaś historyczno krytyczna pozwoli nam w pewnych wątpliwych pod względem semantycznym słowach, dotrzeć lub zbliżyć się do pierwotnej wersji. Podaje bowiem różne warianty w miejscach dyskusyjnych, które będąc w harmonii z najbliższym kontekstem, mogą otworzyć przed nami nowe możliwości interpretacyjne. Metoda zaś retoryczna wydobędzie bogactwo figur retorycznych obecnych w analizowanych tekstach i potwierdzi piękno Księgi Objawienia, także w sensie literackim. Natomiast antropologia kulturowa uwrażliwi nas na środowisko, z którym liczy się autor Apokalipsy. Był nim wspomniany już Rzym – miejsce kultu Dea Roma oraz bałwochwalczych cesarów. Oczywiście ówczesna stolica świata przyjmuje też znaczenie symboliczne, będące określeniem anty-Bożej władzy. W ten sposób bezpośrednio środowisko Apokalipsy ulega rozszerzeniu i otwiera się na wymiar ponadczasowy.

W dysertacji odwołujemy się do przede wszystkim do komentarzy najnowszych, których autorami są znane postaci w środowisku biblijnym, apokaliptycznym. Chodzi o egzegetów przede wszystkim z obszaru języka angielskiego: G. R. Osborne,

D. E. Aune, G. K. Beale, niemieckiego – H. Giesen, włoskiego Vanni, polskiego – Kotecki. Warto też zauważyć, że podjęta przez nas tematyka doksologii nie znajduje – poza komentarzami – dodatkowych opracowań. Praktycznie, po dokonanych poszukiwaniach, wydaje się, że w polskiej literaturze biblijnej istnieje tylko jedna monografia związana częściowo z naszym tematem, autorstwa W. Popielewskiego, *Alleluja! Liturgia Godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga*, Kielce 2001. Autor bada w niej wnikliwie doksologię zawartą w 19,1-8. Poświęca między innymi uwagę doksologii jako gatunkowi literackiemu, porusza jako Sitz im Leben zagadnienie imperialnego kultu. Analizuje od strony egzegetycznej poszczególne części ostatniej i najbardziej rozbudowanej doksologii w Apokalipsie. Praca ta zasługuje na uznanie. Nie podejmuje jednak wcześniejszych uwielbień Boga. Jednak nie stanowi to jakiegoś braku w tej pozycji, ponieważ autor ujął poruszone zagadnienie w ponad trzystu stronicowej monografii. Poza tym wydaje się, że dotychczas w obszarze języka polskiego ukazał się tylko jeden artykuł poświęcony doksologiom. Jego autorem P. Podeszwa: *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia* (*Verbum Vitae*), 2012 (22), s. 155-184. Wymienione opracowanie stanowi traktat egzegetyczno-teologiczny, analizujący każdą z doksologii, poprzedzony syntetycznym studium na temat doksologii jako biblijnej modlitwy uwielbienia i zakończonym teologiczną refleksją ukazującą doksologie jako wzorzec chrześcijańskiej modlitwy. Artykuł ten służył nam jako punkt odniesienia, wyznaczający zasadnicze ramy interpretacyjne uwielbień obecnych w Apokalipsie. Nasza praca przybiera postać monografii i jest chyba pierwszym, poszerzonym opracowaniem tego zagadnienia. Poza tym na Ukrainie nie ma żadnego studium w tym względzie. Ufam więc, że prezentowana dysertacja będzie dla moich rodaków pierwszym impulsem dla kontynuacji tego typu badań i w ogóle refleksji nad Apokalipsą.

Praca składa się z czterech rozdziałów. Zanim przejdziemy do ich syntetycznej prezentacji, chcieliśmy w tym miejscu ogólnie zaznaczyć, że dysertacja obejmuje zagadnienia wstępne dotyczące doksologii (1 rozdz.), późnej objaśnienia uwielbienia Boga za: dzieło stworzenia i zbawienia (2 rozdz.), Jego sprawiedliwość (3 rozdz.) i ostateczny triumf (4 rozdz.). Podział ten wydaje się logiczny, niemniej chcąc przyporządkować rozdziałom 2-4 odpowiednie doksologie napotykamy trudności. Ich bowiem tematyka nie została ujęta w sposób „matematyczny”, to znaczy, że nie została zaprezentowana raz i w sposób wyczerpujący. Autor powraca do pewnych zagadnień, dlatego też proponowana przez nas kompozycja tematyczna nie jest do końca ścisła i precyzyjna.

Pragniemy też nadmienić, że dla lepszej orientacji w tekście, będziemy operować nazwami: pierwsza doksologia (15b-6), druga doksologia (4,8-11) itd. Dopiero po tych uwagach możemy zasygnalizować, o czym traktują poszczególne rozdziały.

Pierwszy z nich ma charakter wprowadzający. Ekspozuje wprawdzie hymniczne tło doksologii w ST, w okresie międzytestamentalnym oraz w NT. Podaje także motywy uwielbienia Boga. Akcentuje podobieństwo do ST, gdy chodzi o dziękczynne modlitwy obecne w tradycji synagogałnej oraz w pierwotnym Kościele. W końcu ukazuje doksologię jako gatunek literacki wraz z charakterystycznymi elementami, które do niego należą. Zobaczymy, że są one zbieżne z rodzajem literackim Apokalipsy. Uwidacznia także perspektywę doksologii Janowych ukierunkowanych ostatecznie ku niebiańskiemu Jeruzalem i zachęca czytelników do wielbienia Boga.

Drugi rozdział opisuje uwielbienie Boga za dar stworzenia, oraz zbawienia. Obejmuje zatem odpowiednio drugą doksologię (4,8-11: stworzenie) oraz te które mają wydźwięk soteriologiczny: trzecią (5,9-14), pierwszą (1,5b-6) i czwartą (7,9-12). To przestawienie w kolejności (trzecia na pierwszym miejscu), wynika z faktu, że 5,9-14 oraz 4,8-11 są wzajemnie powiązane poprzez liturgię niebiańską. Zamiana jest więc celowa. W ramach dzieła stworzenia zobaczymy, że zostanie szczególnie uwydatniona świętość Boga. Do Niego będą przypisane także atrybuty: δόξα (chwała), τιμή (cześć), εὐχαριστία (dziękczynienie) oraz δύναμις (moc). Pozostałe trzy doksologie uwypuklą fakt dokonanego już w obecnym eonie zbawienia. Doksologia trzecia (5,9-14) wyakcentuje „nową pieśń”. W niej bowiem kryje się uniwersalizm zbawczy Chrystusowego dzieła i ponownie podkreślony nowy status ontologiczny chrześcijan. Chrystusowi zostaną przypisane ἡ δύναμις (moc), πλοῦτος (bogactwo), σοφία (mądrość), τιμή (cześć), δόξα (chwała) oraz εὐλογία błogosławieństwo). Kantyk zaznaczy jedność Ojca z Synem oraz należne Im uwielbienie w postaci wymienionych: ἡ εὐλογία (błogosławieństwo), ἡ τιμή (cześć), ἡ δόξα (chwała), τὸ κράτος (moc). Zobaczymy, że rodzajniki określone pełnią tutaj swoistą rolę. W ramach tej samego tematu, czyli soteriologii, pierwsza doksologia (1,5b-6) zwróci uwagę na odkupieńczą krew Chrystusa, jej wyzwalającą moc oraz uwielbienie widoczne w atrybutach ἡ δόξα (chwała) i τὸ κράτος (moc). Podkreśli też rolę Ojca w dziele zbawienia. Nadto ukaże nową godność chrześcijan. W końcu doksologia czwarta (7,9-12), ciągle w obrębie tego

samego tematu, zwróci nam uwagę na wspólne dzieło zbawienia dokonane przez Ojca i Syna. Adresatem doksologii będzie Bóg wychwalany w termiach: ἡ εὐλογία (błogosławieństwo), ἡ δόξα (chwała), ἡ σοφία (mądrość), ἡ εὐχαριστία (dziękczynienie), ἡ τιμή (cześć), ἡ δύναμις (moc), ἡ ἰσχύς (siła).

Trzeci rozdział podejmie temat sprawiedliwości Bożej. Będą go tworzyć doksologie piąta (11,15-19) oraz ósma (16,5-7). Pierwsza z nich, w ramach wdzięczności za zaistniałe już królowanie Boga, zwróci uwagę na sąd Boży, który wiąże się z nagrodą dla proroków i świętych, karą zaś dla niszczących ziemię. Analiza tekstu ujawni nam, kto kryje się za tą kategorią ludzi. Natomiast doksologia ósma będzie miała w dziedzinie sprawiedliwości charakter szczególny. Wychwała Boga, że nie zapomina krzywd wyrządzonym chrześcijanom. Bóg przeprowadzając sąd odwoła się do znanej w starożytności lex talionis. Okaże się sprawiedliwy w swych wyrokach, ponieważ ich podstawą będzie prawda.

Czwarty, ostatni rozdział wypełnią nam doksologie: szósta (12,10-12), siódma (15,1-4) oraz dziewiąta (19,1-8). Wszystkie traktują o zwycięstwie: nad szatanem (doksologia szósta), Bestią (doksologia siódma) oraz Wielkim Babilonem (doksologia dziewiąta). Doksologia szósta okaże się uwielbieniem Boga za Jego dary ukazane w terminach: ἡ σωτηρία (zbawienie), ἡ δύναμις (moc). W kontekście królowania Bożego i władzy Jego Pomazańca nastąpi apel wzywający niebian do radości. Chrystusowa krew okazała bowiem swą zbawczą moc i stała się przyczyną strącenia szatana z nieba oraz pierwszorzędną przyczyną triumfu chrześcijan nad wrogiem zbawienia. Doksologia siódma uwielbi Boga pieśnią Mojżesza i Baranka. Doceni bowiem zwycięstwo nad Bestią i potwierdzi prawość Bożych wyroków. Doksologia zaś dziewiąta będzie gloryfikacją Boga za dokonany sąd nad Wielkim Miastem. Atmosferę triumfu podkreśli czterokrotne „Alleluja”. Radość będzie miała wymiar uniwersalny. W końcu dostrzeżemy skuteczność planu Bożego, który doprowadzi oblubienicę do ślubu z Barankiem. Doksologie kończą się zatem mocnym, radosnym akcentem.

W zakończeniu jeszcze raz wyakcentujemy motywy gloryfikacji Boga i Baranka, które, jak już zaznaczyliśmy wcześniej, są szczególnym obiektem naszych zainteresowań.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

I. ZAGADNIENIA HISTORYCZNO-LITERACKIE.

TŁO STAROTESTAMENTALNE, MIĘDZYTESTAMENTALNE I NOWOTESTAMENTALNE

DOKSOLOGII AP

Aby lepiej zrozumieć czym są doksologie jako gatunek literacki i jakie jest ich miejsce w Apokalipsie, warto zwrócić uwagę na hymny, z którymi są logicznie powiązane. Hymny w ST pochodzą od terminów הַלְלֵהוּ i הַלְלֵהוּ .¹ Septuaginta używa natomiast słów $\psiαλμός$ $ὠδή$ oraz $ὑμνος$.² Hymny biblijne wyrażają chwałę w odniesieniu do osoby, do której są zwrócone (Ps 34³; 45,1.17; Wj 15,1-3). Niektóre hymny mają charakter uwielbienia, który na pierwszy rzut oka jest ukryty (np. Ps 93). Bóg Izraela i Judy jest najważniejszą Osobą będącą przedmiotem uwielbienia i wychwalania w pieśniach liturgicznych ST. Pan jest gloryfikowany z różnych powodów: z okazji świętowania zwycięstwa militarnego (Wj 15)⁴, ze względu na chwałę i wspaniałość stworzenia (Ps 104), jako wyraz wdzięczności za uwolnienie od nieprzyjaciół (Ps 18,4; 56,13-14; 1 Sm 2,1-10). Są także hymny królewskie (Ps 47; 93; 96-99; 146), które w szczególny sposób podkreślają godność królewską Pana⁵. Także Syjon, jako świątynia na górze, jest szczególnie podkreślony w tzw. „Pieśniach Syjonu”

¹ Por. G. Dellling, TDNT, הַלְלֵהוּ , הַלְלֵהוּ t. 8, s. 493.

² Por. G. Dellling, TDNT, $\psiαλμός$, t. 8, s. 489.

³ Psalm 34 jako akrostychowy poemat łączy w sobie elementy wielkiej różnorodności psalmów. Oprócz pragnienia, aby chwalić (w.1-2), zawiera on ponadto hymnodyczne wezwanie do gloryfikacji Pana (w.3).

⁴ Odnośnie do formy tego fragmentu, to określa się ją jako hymn, psalm intronizacyjny, litania, psalm zwycięstwa oraz kombinacja hymnu i dziękczynnego psalmu. Ponieważ pieśń po przejściu morza odzwierciedla aspekty każdej z tych form, dlatego będzie poprawne stwierdzenie, że żadna z określonych form nie może być rozpatrywana jako wyjątkowa charakterystyka tego utworu jako całości. Por. M. Gordley, *Teaching through Song in Antiquity*, Tübingen 2011, s. 164-165; W. G. Coats „*The Song of the Sea*”, CBQ 31 (1969), s. 1-17 dodaje, że wiele cech tego fragmentu wskazuje na to, zanim ten fragment znalazł się w Wj 15, istniał jako pieśń liturgiczna, która była wykorzystywana na festiwalach i stanowiła część dziedzictwa Izraela. Ze względu na to, że hymn jest włączony w opowieść, pieśń po przejściu morza spełnia kilka ważnych funkcji. Wprowadzona jest do izraelskiej kulturowej pamięci i spełnia istotną rolę w trwającym procesie wspólnej formacji Izraelitów.

⁵ Por. F. W. Dobbs-Allsop (NIB), t. 2, Oxford 2015, s. 924.

(Ps 137,3; 46; 48), analogicznie do hymnów świątynnych z Mezopotamii, chociaż nawet tutaj podstawową troską psalmisty pozostaje adoracja Pana. Wychwalanie człowieka w hymnach jest zjawiskiem bardzo rzadkim w Biblii. Przykładem może być pieśń, akcentująca godność ludzkiej miłości pomiędzy królem i jego narzeczoną (Ps 45), a także tekst uwydatniający piękno dzielnej niewiasty (Prz 31,10-31) oraz pieśni zakochanych w Pnp, które są napełnione miłością, radością i wzajemnym uwielbieniem (por. Pnp 1,9-16; 2,1-3; 4,1-7; 5,10-16; 6,9). Warto tutaj także zasygnalizować hymn o Mądrości (Prz 8), który później pomoże lepiej zrozumieć doksologie chrystologiczne w Ap. Jest on wyjątkowy, ponieważ Mądrość wychwala w nim samą siebie. Jest to niespotykane zjawisko w Biblii hebrajskiej. Takie teksty znajdują się w kulturach starożytnych, zwłaszcza w Mezopotamii⁶. Hymny uwielbienia Pana w ST są umieszczone w kontekście narracyjnym, pełniąc w ten sposób często funkcję dydaktyczną. Na przykład pieśń Anny (1 Sm 2,1-10), pieśń po przejściu morza (Wj 15,1-18), pieśń Debory (Sdz 5), dziękczynienie Dawida (2 Sm 22), pieśń Judyty (Jdt 16) oraz pieśń Tobiasza (Tb 13). Wszystkie one zawierają wzmianki o wydarzeniach historycznych i w ten sposób niosą w sobie pewną treść w formie narracji. Kwestia, czy w tekście opowiadania zawarta jest jakaś treść historyczna, czy też nie, jest nieistotna, gdyż ich położenie wewnątrz narracji służy jako teologiczny komentarz do tych wydarzeń, które poprzedzają je w szerszym kontekście opowiadania⁷. Hymny wysławiające Boga znajdujemy także w pismach prorockich. Powszechnie wiadomo, że prorocy często nieśli przesłanie za pośrednictwem poezji. Często język proroków i ich ekspresja współgrają z poprzednimi hymnami występującymi w Biblii hebrajskiej⁸.

⁶ B. K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15* (NICOT), Grand Rapids 2004, s. 392.

⁷ Praktyka umieszczania hymnów w narracyjnych kontekstach nie jest wyłącznie żydowskim fenomenem. Chociaż badanie precedensów z literatury starożytnej Bliskiego Wschodu nie jest celem tej pracy, jednak ważne jest, aby wspomnieć, że pierwsi żydowscy pisarze i redaktorzy używali literackich konwencji, które potencjalnie były już jasno określone. Jak twierdzi Watts (J. Watts, *Psalm and Story*, Sheffield 1992, s. 197): „Żydowskie korzystanie z praktyki umieszczania psalmów w narracji tekstu jest bezpośrednią kontynuacją stosowania poezji i pieśni w narracyjnej literaturze starożytnej Mezopotamii i Egiptu”. W podobnych słowach Weitzman (S. Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative*, Bloomington, Indianapolis 1997, s. 36-39) zwraca uwagę na sposoby, jakimi pieśni wewnątrz biblijnych narracji malują starożytne obyczaje Bliskiego Wschodu, używając zróżnicowanych sposobów, zależnie od kontekstu.

⁸ M. C. A. Korpel, „The Demarcation of Hymns and Prayers in the Prophets (1)” in *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis* (ed. Raymond de Hoop, M. C. A. Korpel, and S. E. Porter), Leiden

Liturgiczny dramat hymnów, który wyraźnie stoi w linii z izraelską doksologią, dobrze widać w księdze proroka Izajasza. Na przykład prorok wykorzystuje wiele form psalmów, aby przekazać przesłanie eschatologicznej nadziei, zwłaszcza przy użyciu hymnów (40,9-11; 42,10-13; 43,14-21; 44,23; 45,7; 52,7-10; 54,1-3.4-8.9-10; 55,12-13). Niektóre, bardziej specyficzne gatunki, można zauważyć w pieśniach Syjonu (Iz 40,9-11; 52,1-2.7-10) i w pieśniach królewskich (40,21-23; 44,6-8; 51,4-6), a także w niektórych pieśniach Sługi Pańskiego (42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12)⁹. Uwielbienie Pana jest tak mocno widoczne w tych fragmentach, że Westermann twierdzi, iż Deutero-Izajasz miał na celu „wskrzesać doksologię Izraela”, aby skoncentrować się na Bogu podczas wygnania babilońskiego: „Deutero-Izajasz szuka sposobu, by podczas głębokiego smutku szukać i przywrócić wizję Boga jako wielkiego i silnego, aby można wyobrazić sobie tylko tego Boga, który byłby w stanie przynieść im cudowne wybawienie”¹⁰. W kontekście wygnania, fragmenty w postaci hymnu dają prorokowi taką możliwość, dzięki której może namalować piękny obraz rzeczywistości, w której Bóg nie tylko ma znaczenie jako stały opiekun, ale również jest w stanie, chce i planuje uwolnić swój lud¹¹.

Także w aramejskich częściach księgi Daniela znajdują się cztery poetyckie fragmenty, które zawierają w sobie uwielbienie Boga z perspektywy osoby uczestniczącej w narracji. W Dn 2,20-23 prorok składa dziękczynienie Bogu za to, że odpowiedział na jego modlitwę i „otworzył” mu wyjaśnienie snu. W Dn 3,31-33 Nabuchodonozor chwali Boga we wstępnej części listu, który wysyła do wszystkich

2009), s. 114-145. Podaję za M. Gordley, *Teaching through Song in Antiquity*, Tübingen 2011, s. 172.

⁹ S. E. Gillingham, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, s. 140-169. Podaję za M. Gordley, *Teaching through Song in Antiquity*, s. 172.

¹⁰ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, s. 14. Podaję za M. Gordley, *Teaching through Song in Antiquity*, s. 172-173.

¹¹ Iz 40-55 jako dramat liturgiczny, składa się z sześciu aktów, wprowadzonych prologami, na końcu których znajdują się epilogi. Hymny podkreślają zakończenia od 1 do 5 aktu. Język tych aktów może być postrzegany jako forma „dialogu-hymnu”. Ten liturgiczny dramat harmonizuje z izraelską doksologią. Biorąc pod uwagę powiązania między dramatem i kultem, Baltzer (K. Baltzer, *Deutero-Isaiah, Commentary on Isaiah 40-55*, Minneapolis, MI 2001, s. 7-32) widzi tutaj babiloński, egipski i attycki dramat, a także późniejszy, który jest reprezentowany u Ezechiela dramaturga. Nadto twierdzi, że (*Deutero-Isaiah*, 7): „W starożytnym wschodnim świecie istniał «dramat» wewnątrz samego kultu od niepamiętnych czasów”.

narodów. Na końcu zaś tego listu (Dn 4,31-32) Nabuchodonozor znowu chwali Boga. Ostatecznie (Dn 6,26-28) Dariusz także wychwala Boga w liście, który wysyła do swoich ludzi¹².

1.1. Hymny uwielbienia Boga w żydowskich pismach z okresu Drugiej Świątyni do II wieku naszej ery

W dziełach z okresu Drugiej Świątyni znajdujemy wiele podobnych form literackich, które później będą stanowić żydowską Biblię: narracje, historie, poezje, psalmy, literaturę mądrościową, prorocтва i dzieła apokaliptyczne. Hymny uwielbienia można znaleźć w zbiorach Psalmów pochodzących z okresu Drugiej Świątyni, na przykład w zbiorze znanym jako *Psalmy Salomona*¹³. *Psalmy Salomona* być może zostały napisane w języku hebrajskim między połową i końcem pierwszego wieku przed Chr., a ich ostatnia edycja i tłumaczenie zostały dokonane przed 70 r. po Chr.¹⁴. Osiemnaście psalmów zebranych pod tym nagłówkiem zawiera w sobie różne pisma w drugiej i trzeciej osobie w formie psalmów, hymnów i modlitw. Niektóre z nich są modlitwą i uwielbieniem skierowanym do Boga, podczas gdy inne zwracają się do czytelnika i mają charakter dydaktyczny. Atkinson sugeruje, że psalmy te należały do żydowskiej wspólnoty-sekty w samej Jerozolimie:

„Ich obecna struktura najprawdopodobniej wynika z potrzeb społeczności, która je redagowała, używając tych poematów dla celów liturgicznych. Chociaż historyczne problemy, które są oświetlone w wielu psalmach, bez wątpienia miały miejsce w tym samym czasie, kiedy te poematy powstawały, to jednak ich koncentracja na grzechu i cierpieniu spowodowała, że okazały się one odpowiednie dla celów liturgicznych dla kolejnych pokoleń”¹⁵.

¹² Por. J. J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, MI 1993, s. 220.

¹³ R. B. Wright, *Psalms of Solomon, A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol.2, ed. J. H. Charlesworth, New York 1985, s. 639-670, tutaj: s. 640-641.

¹⁴ R. B. Wright, *Psalms of Solomon, A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol.2, ed. J. H. Charlesworth, New York 1985, s. 639-670, tutaj: s. 640-641.

¹⁵ K. Atkinson, *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*, Leiden 2004, s. 3-11. Podaję za M. Gordley, *Teaching through Song in Antiquity*, s. 188.

W związku z tym również Hol-Nielsen pisze:

„W okresie po wygnaniu i późnego judaizmu świątynia pozostała domem psalmów. Ale w tym samym czasie, kiedy prawdopodobnie *Psalm Salomona* i *Psalm z Qumran* zostały napisane, oprócz świątyni już istniały synagogi, w których gromadzili się ludzie, na pewno w Szabat (...). Nie ma powodu wątpić w to, że psalmy te zostały wykorzystane do celów dydaktycznych, ale również nie wyklucza to, iż były używane w czasie nabożeństw w synagodze”¹⁶.

Ps.Sal. 3 i 5 być może najbardziej zbliżają się do „hymnów”, jeśli chodzi o ich formę. *Ps.Sal.* 3 ma w swojej strukturze otwierającą część, która przypomina klasyczne hymny. Rozpoczyna go pytanie: „Czemu śpiesz, duszo moja, i nie wielbisz Pana?” (3,1a), po nim zaś następuje wezwanie do uwielbienia: „Śpiewaj Panu pieśń nową bo On jest godzien wielkiej chwały” (3,1b)¹⁷. Werset 2 rozwija ten apel-nakaz uwielbienia i obejmuje już nie tylko śpiew, ale też wezwanie, żeby widzieć lub zdawać sobie sprawę z tego, jak bardzo On Cię zna. Po 2 wersecie psalm zmienia swojego adresata, dostrzega się bowiem przejście z drugiej osoby liczby pojedynczej na trzecią. Podobnie jest z *Ps.Sal.* 5, który zawiera wizję Bożej troski o swój naród, tak że staje się ponadczasowy i może odnosić się do wszystkich pokoleń wiernych Żydów¹⁸. *Ps.Sal.* 3 i 5 zakłada najbardziej ścisłą więź z formą, która może być

¹⁶ S. Holm-Nielsen, *The Importance of Late Jewish Psalms for the Understanding of Old Testament Psalmic Tradition*, ST 14 (1960), s. 8-9.

¹⁷ Tłumaczenie Psalmów Salomona zostało zaczerpnięte z Wright, *Psalms of Solomon* (R. Wright, *The Psalms of Solomon, A Critical Edition of the Greek Text*, London 2007, s. 224).

¹⁸ *Ps.Sal.* 5. podobny jest do osobistej pieśni uwielbienia, adresowanej bezpośrednio do Boga. Zaczyna się od pragnienia psalmisty: „Panie Boże, będę wysławiać Twoje Imię w wielkim uniesieniu, pośród tych, którzy znają Twoje sprawiedliwe wyroki” (5,1). Tak jak i psalmy uwielbienia przedstawia następnie przyczyny tej gloryfikacji: „za to, że jesteś dobry i miłosierny, ucieczką dla ubogiego” (5,2). Następnie psalm pokazuje sposoby działania Boga, podkreślając, że Bóg przewidział pastwiska na pustyni: „Ty żywisz ptactwo i ryby, kiedy zsyłasz deszcz niosący zieleni pustyniom na wschodzie, aby przygotować pokarm na pustyni wszystkiemu, co żyje” (5,9-10b). Forma zwrotu w drugiej osobie kończy się w wersecie 15. i może funkcjonować jako dobre zakończenie dla psalmu: „Miłosierdzie Twoje, Panie, nad całą ziemią z dobrocią”. Jednak po tym wersecie następuje medytacja w trzeciej osobie o błogosławieństwie życia w umiarkowanym bogactwie. W. 18b. wraca do formy drugiej osoby zaczynając od zdania: „dobroć Twoja nad Izraelem, Twoim królestwem”. Psalm kończy się uwielbieniem i ogólną relacją wspólnoty z Bogiem: „Błogosławiona niech będzie chwała Pana, ponieważ On sam jest naszym królem”. Choć były sporadyczne próby połączenia tych wersetów z głodem spowodowanym oblężeniem Jerozolimy w 63 r. przed Chr., to jednak nie dostrzegamy wyraźnych historycznych odniesień w tym psalmie. (tł. *Ps.Sal.* na podstawie: *Psalmy*

zdefiniowana jako hymn w biblijnym sensie tego terminu. Ogólnie *Psalm Salomona*¹⁹ uczy postrzegać cierpienie i okupację kraju jako fakty oparte na sprawiedliwości Boga i są skierowane zarówno do pobożnych i jak niepobożnych Żydów. Przyczynami uwielbienia Boga są podstawowe teologiczne prawdy dotyczące obecnych wydarzeń²⁰.

Warto wspomnieć tutaj również hymny uwielbienia i dziękczynienia, które znajdujemy w całej księdze Mądrości Jezusa, syna Syracha. Teksty te zawierają fragmenty hymnów uwielbienia Boga (1,1-10; 39,12-35; 42,15-25; 50,22-24; 51,1-12), pochwały mądrości (24,1-22)²¹. Fragment z Syr 39,12-35 najdokładniej odpowiada definicji hymnu, ponieważ zaczyna się wezwaniem do chwalenia (w.12-15) i również kończy się nakazem chwalenia (w.35). Ben Syrach zaczyna od poetyckich obrazów, żeby wskazać na to, że wszystko, co powie, przynagli słuchaczy, by rozwijać się „jak róża rosnąca nad strumieniem wody” (w.13). Na koniec zaprasza do chwalenia, które bardziej znajduje swoje odzwierciedlenie w tradycyjnym stylu psalmu: *Śpiewajcie pieśń; wychwalajcie Pana z powodu wszystkich dzieł Jego! Oddajcie chwałę Jego imieniu! Podziękujcie Mu przez wystawianie przy dźwięku harf...* (w.14b – 15b). Psalm się kończy drugim nakazem: *A teraz ustami i z całego serca śpiewajcie i wychwalajcie imię Pana* (w.35).

1.2. Hymny uwielbienia w tekstach narracyjnych

Hymny, psalmy oraz modlitwy były zwykłym komponentem narracji w hebrajskiej Biblii i jako takie odegrały istotną rolę w żydowskich opisach z okresu

Salomona: przekład z języka greckiego – J. Partyka, STV 1984, 22/2, s. 159-180), K. Atkinson, *I Cried to the Lord*, s. 185.

¹⁹ „Ody Salomona – to zbiór czterdziestu dwóch syryjskich psalmów, hymnów i refleksji, które przez wielu są traktowane jako wczesny, judeochrześcijański zbiór hymnów. (...) wśród najbardziej unikalnych cech Ód Salomona można zwrócić uwagę na wielość psalmów i hymnów, które podkreślają objawienie”, więcej na ten temat w: M. E. Gordley, *Teaching Through Song in Antiquity*, s. 363-364.

²⁰ To samo można powiedzieć o hymnach dydaktycznych i modlitwach ze Zwojów znad Morza Martwego. Niektóre z nich opisują ten sam okres historyczny i te same kłopoty wraz ze świątynią jerozolimską.

²¹ P. W. Skehan and A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes and Commentary*, AB 39, New York 1987, s. 27-28. Podaję za M. Gordley, *Teaching through Song in Antiquity*, s. 208.

Drugiej Świątyni. W Księdze Tobiasza została wykorzystana narracja, która ukształtowała się w diasporze asyryjskiej w VIII wieku przed Chr., odzwierciedlająca emocje, które towarzyszyły pobożnym Żydom w czasie pisania tej księgi pomiędzy 225 i 175 rokiem przed Chr.²². Przykładem hymnu uwielbienia jest fragment Tb 13,1-18. Zazwyczaj hymn Tobiasza dzieli się na dwie główne części, a każda z nich w sposób ogólny wysławia Boga i nie ma bezpośredniego związku z wydarzeniami w narracji. W ww. 1-8 Tobiasz wielbi Pana jako Króla za Jego sąd i miłosierdzie. W tej pierwszej części Fitzmyer widzi pewne podobieństwo do pieśni Mojżesza (Wj 15,1-18)²³. W ww. 9-18 Tobiasz kontynuuje wielbienie Pana za Jego boską, królewską władzę i podkreśla, że Jerozolima zostanie odbudowana. W tej części uwielbienie Pana w przyszłości wiąże się z ważnością uwielbienia Pana w obecnym czasie:

² *Niech będzie błogosławiony Bóg, który żyje na wieki, i królestwo Jego.*

Ponieważ On chłoscze i okazuje miłosierdzie,

Posyła do Otchłani pod ziemię,

I wyprowadza z największej zagłady.

I nie ma nikogo, kto by uszedł Jego ręki.

³ *Wysławiajcie Go, synowie Izraela, przed narodami,*

Ponieważ On was rozproszył między nimi.

⁴ *I tam okazywał wam swoją wielkość,*

Wynoście Go pochwałami przez wszystkim, co żyje,

Ponieważ On sam jest Panem i Bogiem naszym.

On jeden Ojcem naszym i Bogiem po wszystkie wieki.

⁵ *On wychłoscze was za wasze nieprawości,*

Ale zmiłuje się nad wami wszystkimi

²² J. A. Fitzmyer, *Tobit, Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin 2003, s. 50-52. Charakter narracyjny Księgi Tobiasza odnośnie do Niniwy i niektórych innych miast, zakłada, że została ona opracowana w kontekście życia wschodniej diaspory w Mezopotamii. Jednak geograficzne niezgodności w księdze, a także jej zainteresowanie Jerozolimą doprowadziły niektórych egzegetów do przekonania, że powstała w środowisku judaizmu palestyńskiego.

²³ Tamże.

*I zgromadzi was spośród wszystkich narodów,
Między którymi zostaliście rozproszeni.*

⁶ *A kiedy nawrócicie się do Niego całym sercem
I z całej duszy, aby postępować przed Nim w prawdzie,
Wtedy on zwróci się do was
I już nigdy nie zakryje oblicza swego przed wami.*

⁷ *Teraz zaś spójrzcie, co On wam wyświadczył,
I dziękujcie Mu pełnym głosem,
Błogosławcie Pana sprawiedliwego
I wysławiajcie Króla wieków!*

⁸ *Ja zaś wysławiam Go w ziemi mego wygnania,
I narodowi grzeszników ukazuję moc i wielkość Jego.
Nawróćcie się, grzesznicy, i postępujcie przed Nim sprawiedliwie,
Kto wie, może sobie w was upodoba
I okaże wam miłosierdzie?*

⁹ *Uwielbiam Boga mego,
A dusza moja – Króla nieba,
I będzie się radować z majestatu Jego.*

¹⁰ *Niech wszyscy mówią i wysławiają Go w Jerozolimie (13,2-10a)*

Od 8 wersetu psalm zostaje ukierunkowany na przyszłą odbudowę Jerozolimy, co będzie kulminacją w hymnie radości (w.18). Tekst pokazuje, że Tobiasz przechodzi przez okres zmian, który obejmuje nie tylko fizyczne uzdrowienie ze ślepoty, ale również przejście od niezdolności chwalenia Pana do umiejętności oddawania radosnej chwały, w odpowiedzi na całkowitą zmianę – fizyczną i duchową.

Obecnie przejdziemy do księgi Apokalipsy św. Jana, w której autor wykorzystuje motywy, obrazy, a nawet teologiczne przesłania ST, aby nie tylko przekazać treści w nich zawarte, lecz także przekształcając je, nadać im nowe horyzonty. Na przykład – jak już wcześniej zauważyliśmy – Jan mając na uwadze

żydowskie błogosławieństwo, aplikuje mu nowy, chrystologiczny odcień teologiczny, podkreślając spełnienie obietnic starotestamentalnych w Chrystusie. Ponadto można zobaczyć, jak księga Objawienia stosuje wiele różnych tematów ST, udzielając im nowego wydźwięku: *chwała i cześć narodów* (Iz 60,11) odnoszona do Jerozolimy, w Apokalipsie (21,26) będzie dotyczyć nie Jerozolimy ziemskiej, lecz Nowego Jeruzalem, w którym już nie będzie świątyni, ponieważ świątynią okaże się sam Bóg i Baranek. Podobnie też motyw *światła i chwały, która wznosi się nad Tobą* (Iz 60,1-2; Lb 6,25) rozwija się w kierunku eschatologicznego uniwersalizmu, czyli będzie wznosić się nad wiernymi w Jerozolimie niebiańskiej (Ap 22,5)²⁴. Obrazy ze ST przyjmują w Apokalipsie często odcień eschatologiczny²⁵.

Również motyw Lwa z pokolenia Judy jest w Apokalipsie zapożyczonym ze ST obrazem²⁶: Judo, młody lwie, na zdobyczy rósć będziesz, mój synu: jak lew czai się, gotuje do skoku, do lwicy podobny – któż się ośmieli go drażnić? (Rdz 49,9). Odgrywa on ważną rolę w Ap 5,5, przedstawia bowiem Lwa z pokolenia Judy, jako wypełnienie proroctwa z księgi Rodzaju w osobie Chrystusa, Baranka zabitego, który jest godzien wziąć księgę i otworzyć jej pieczęcie. Jan rozszerza horyzonty tego proroctwa. Wskazuje na rzeczywistego potomka Dawida, którego życie nie koncentruje się na przywróceniu ziemskiego królestwa Izraela, jak na to liczyła żydowska społeczność, ale na przywracaniu więzi między Bogiem i człowiekiem odzyskanej przez Lwa – Baranka zabitego. Prorokował o Nim Izajasz: Owego dnia to się stanie: Korzeń Jessego stać będzie na znak dla narodów. Do niego ludy przyjdą po radę, i sławne będzie miejsce jego spoczynku (11,10). Możemy więc zauważyć, jak starotestamentalne narracje zmieniają swoje oryginalne znaczenie w trakcie stopniowej transformacji koncepcji teologicznych. Widać to w przytoczonym powyżej przykładzie. U Jana dostrzegamy również odniesienie między innymi do starotestamentalnych rytów oczyszczania (Wj 19,10.14). Obraz ten wykracza ponad prosty obrzęd prania szat, zanim stanie się przed Bogiem. W związku z tym Grabiner czyni obserwację: „Zaangażowanie tłumu (por. Ap

²⁴ Więcej na temat miejsc paralelnych w ST i NT: S. E. Porter, *Journal for the Study of the New Testament*, JSOT 93 (1994), s. 59-103.

²⁵ Więcej na ten temat: J. Sweet, *Revelation*, Philadelphia 1990, s. 17-21.

²⁶ Więcej na temat rozwoju obrazów ST w księgach NT: S. E. Porter, *Journal for the Study of the New Testament*, JSOT 115 (1995), s. 108-138.

7,14) wskazuje na siłę współpracy ze strony wiernych. Poszli oni za Chrystusem w ten sposób, że wykazali zupełne zaufanie do wierności Boga i wyrazili chęć określenia się po jednej ze stron konfliktu²⁷. Nasuwa się zatem wniosek, że wierni powinni swoją postawą życiową wybrać tego, komu będą służyć.

Ważnym jest także fakt transformacji znaczenia obrazu Izebel (אִיזָבֵל), która była fenicką księżniczką, poślubioną przez króla izraelskiego Achaba (1 Krl 16,31). W starotestamentalnej narracji Izebel była typem obcej władczyni, która nakłoniła króla swoimi intrygami do służby Baalowi (1 Krl 16,32), pogańskiemu bóstwu natury. Najbardziej znanym epizodem związanym z jej życiem jest opis zniszczenia proroków Baala, *stołowników Izebel* (1 Krl 18,40) oraz jej groźby dotyczące proroka Eliasza (1 Krl 18,1-40). Motyw Izebel pojawi się w Apokalipsie, w kontekście wyrzutów, jakie Chrystus czyni Kościołowi w Tiatyrze za to, że pozwala *działać niewieście Jezabel, która nazywa siebie prorokinią, a naucza i zwodzi moje sługi, by uprawiali rozpustę i spożywali ofiary składane bożkom* (Ap 2,20). Porter komentując ten cytat stwierdza: „Chrystus odnosi się do grzesznej sytuacji, w której chrześcijanie z Tiatyry okazali się w stanie duchowego znieczulenia. Być może uważali, że jest rzeczą dopuszczalną służba bożkom wraz ze służbą Chrystusowi (Ap 2,19-20). Bożki, których Izebel uczyła czcić, były bożkami ekonomicznymi, podobnie jak Baal dla Izraelitów. Izrael nie odrzucał Pana, ale służył Baalowi, jako bóstwu sukcesu ekonomicznego²⁸. Dlatego Jan, przywołując ten obraz ze ST, wzywa chrześcijan do zaprzestania praktyki synkretycznej tolerancji, czyli napomina, aby nie *służyć dwom panom* (Οὐδέεις δύνανται δυοῖς κυρίοις δουλεύειν – Mt 6,24). Ponadto nawiązuje do słów z 2 Krl: *Oto słowo Pana, które wypowiedział przez sługę swego Eliasza z Tiszbe: Na polu Jizreel psy będą żarły ciało Izebeli* (9,36), pokazując, co się stanie z tymi, którzy będą uczestniczyć w tego rodzaju praktykach. Czeka ich los Nierządniczy: *A dziesięć rogów, które widziałeś, i Bestia – ci nienawidzić będą Nierządniczy i sprawią, że będzie spustoszona i naga, i będą jedli jej ciało* (καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται), *i spalą ją ogniem*” (Ap 17,16).

²⁷ S. Grabiner, *Revelation's Hymns, Commentary on the Cosmic Conflict*, Bloomsberry 2015, s. 119.

²⁸ G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT 166 (1998), s. 310-312.

Wreszcie można przywołać także ewolucję słowa Amen (אמן, ἀμήν), które początkowo w ST było przymiotnikiem – *prawdziwy, słuszny* albo stosowano je jako pozytywną odpowiedź. W Apokalipsie uzyskało ono znaczenie jednego z imion Chrystusa: *Tak mówi Amen* (Τάδε λέγει ὁ ἀμήν – 3,14), być może – w nawiązaniu do Izajasza (65,16) – *Kto w kraju będzie przysięgał, przysięgać będzie na Boga-Amen*²⁹. Oprócz kanonicznych tekstów możemy odkryć podobne cechy charakterystyczne dla doksológii Nowego Testamentu w apokryfach różnych okresów, w kontekście niektórych pieśni³⁰, na przykład w modlitwie pokutnej Manassesesa (LXX 2 Krn 36, werset – istnieje tylko w tekście greckim). Występujące w niej wyrażenie: *Twoja chwała na wieki* (καὶ σοῦ ἐστιν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας – LXX 2 Krn 36) jest krótką wersją końcowej doksológii, która przypomina w niektórych rękopisach zakończenie modlitwy Pańskiej: *Albowiem Twoje jest Królestwo i moc, i chwała na wieki. Amen* (Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ δύναμις καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν³¹ – Mt 6,13). Ponadto, jeśli chodzi o podobieństwa staro i nowotestamentalnych hymnów (Pwt 31,19-21.25-26; Ps 136; Syr 51,1-12; Kol 1,15-20; Flp 2,6-11) oraz doksológii (1Krn 29,10-13; Ps 41,14; 72,18-19; Is 6,3; Rz 16,27; Ef 3,20-21; Flp 4,20; 1 Tm 1,17), możemy znaleźć najbardziej zbliżone do nich przykłady w 1 Krn 29,11-13, Dn 2,37,³² lub w księdze Henocha³³ (1Hen 22,14; 25,7; 27,5; 36,4; 39,9-13; 48,10; 81,3; 83,11; 84; 90,40). W bardzo podobny sposób prezentują

²⁹ A. Belano, *Apocalisse, traduzione e analisi filologica*, Roma 2013, s. 207.

³⁰ Greckie teksty przetrwały nie tylko w Konstytucjach Apostolskich, ale też w odach znalezionych w aleksandryjskim zbiorze (Septuagint codex Alexandrinus) Septuaginty z V wieku, jak też w turycensyjskim (codex Turicensis) zbiorze z VII wieku (choć ta modlitwa nie pojawia się w zbiorach synajskim (Codex Sinaiticus) i watykańskim (Codex Vaticanus) z IV wieku). Ody te są zbiorem modlitw i hymnów, będących oddzielnymi fragmentami, wybranymi z różnych miejsc Starego i Nowego Testamentu, na przykład: pieśń Mojżesza, (Wj 15; Pwt 32), modlitwa Anny (1 Sm 2,1-10), modlitwa Habakuka (Ha 3,2-19), modlitwa Izajasza (Iz 26,9-19), modlitwa Jonasza (Jon 2,3-9), modlitwa Azariasza (Dn 3,26-45), kantykt trzech młodzieńców (Dn 3,52-89), Magnificat (Łk 1,46-55), kantykt Zachariasza (Łk 1,68-79), pieśń Izajasza o winnicy (Iz 5,1-7), modlitwa Ezechiasza (Iz 38,9-20), kantykt Symeona (Łk 2,29-32), a także «*Hymn Poranny*», który był wykonywany w wielu wspólnotach kościelnych jako skrócona wersja «Chwała Bogu» lub «Gloria». Te fragmenty liturgiczne były zebrane razem jako dodatek do Psałterza, więcej na ten temat patrz: D. A. DeSilva, *Introducing the Apocrypha, Message, context, and significance*, Grand Rapids, MI 2002, s. 297.

³¹ Ten tekst pojawia się w takich manuskryptach jak: K L W Δ Θ f¹³ 33. 288^c. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844 M f q sy^h bo^{pt}.

³² R. H. Charles, *Commentary on the Apocrypha of the Old Testament*, Bellingham 2004, s. 624.

³³ R. H. Charles, *Index to the Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1 En. 1 Enoch or Ethiopian Enoch, Bellingham 2004, s. 2.

one hymnodie w Starym i Nowym Testamencie. Część ich wyrasta z starożytnych żydowskich tradycji i była niemalże dosłownie zapożyczona przez rozwijającą się w tym czasie, młodą tradycję chrześcijańską. Aby to zobaczyć, przyjrzymy się niektórym żydowskim modlitwom. Wiele z nich ma w kontekście posiłku tak zwane błogosławieństwo *Beracha*, które zaczyna się słowami: „Błogosławiony jesteś, Panie, nasz Boże”. Stanowi ono wyraz wdzięczności ludu izraelskiego za dar otrzymanej ziemi 8,10: *Najesz się, nasycisz i będziesz błogosławił Pana, Boga twego, za piękną ziemię, którą ci dał* (Pwt 8,10). Podobnie zaczyna się pieśń Mojżesza w 1 Krn 29,10-21: *Błogosławiony jesteś, Panie, Boże Izraela, ojca naszego, na wieki wieków!* (w. 10). W Nowym Testamencie kompozycję tę dostrzegamy w pieśni Zachariasza, która rozpoczyna swoje uwielbienie słowami: *Błogosławiony Pan, Bóg Izraela* (Łk 1,68). Pojawia się ona także w Apokalipsie, gdzie wszyscy aniołowie w niebie wołają: *Amen! Błogosławieństwo... Bogu naszemu na wieki wieków! Amen!* (Ap 7,12). Podobieństwo do doksologii ST można również zauważyć w żydowskiej tradycji synagogałnej oraz w pierwotnym Kościele. Na przykład *Kaddisz*³⁴, czyli modlitwa dziękczynienia nad winem w noc paschalną zawiera następujące słowa: „Błogosławiony jesteś, o Panie, nasz Boże, Królu Wszechświata, Stwórco owocu winorośli!”³⁵. Także *Didache* przekazuje podobne słowa modlitwy nad winem: „Dziękujemy Ci, Ojczy nasz, za święte wino Dawida, twego sługi, które podałeś nam przez Jezusa, twego sługę, Tobie należy się chwała na wieki wieków”³⁶. Ponadto nawet we współczesnej żydowskiej liturgii³⁷, po

³⁴ *Kaddisz*, (קַדִּישׁ, *aszkenazyjskie Kad ·dish*) – starożytna modlitwa błogosławieństwa Boga, bardzo podobna do Modlitwy Pańskiej, którą się czyta: (1) w synagodze pod koniec liturgii lub (2) przy modlitwach pogrzebowych, por. D. H. Stern, *Messianic Judaism: A modern movement with an ancient past*, Clarksville 2007, s. 296.

³⁵ <https://www.mmlearn.org/hubfs/docs/JudaismPrayers.pdf> – tradycyjna żydowska modlitwa-beraka przed piciem wina.

³⁶ <http://www.sbc.org.pl/Content/94776/PDF/i736709.pdf>.

³⁷ Żydowska liturgia, obrzędy, praktyki i rozmaite procedury w judaizmie zawierające wspólną modlitwę, w której powinno uczestniczyć kworum złożone z dziesięciu mężczyzn (lub w niektórych współczesnych wspólnotach dziesięciu osób) – wszystko to zastąpiło modlitwę kapłanów w kulcie świątynnym. Istnieją trzy codzienne nabożeństwa, do których jeszcze kilka jest dodawanych w szabat i święta. Wyznaczonymi komponentami są *Amida* (od אָמִידָא) – 18 błogosławieństw, *Szema* (שְׁמָע) – Słuchaj, Izraelu, *Kaddisz* (קַדִּישׁ) – błogosławieństwo, *Pesukej Zimra* (פְּסוּקֵי זִמְרָה) – Psalmi modlitwy porannej i *Hallel* (הַלֵּל) – Psalmi 113–118, czytane w dni świąteczne. Ponadto są wyznaczone fragmenty do czytania z Pięcioksięgu i Proroków w szabat i święta. Oprócz tego dodatkowymi liturgicznymi elementami w różnych wspólnotach żydowskich mogą być na przykład hymny. Codzienne modlitwy znajdują się w *Siddurze* (סִדּוּר – zbiór, cykl), czyli księdze

Haftarze, modlitwa *Kaddisz* brzmi: „Błogosławiony jesteś, Panie, nasz Boże, Królu wszechświata, któryś wybrał sprawiedliwych proroków, i znalazł ich słowa według Twego słowa, tak że zostały wypowiedziane w prawdzie. Błogosławiony jesteś, Panie, któryś wybrał Torę, Twego sługę Mojżesza, Twój lud Izraela, oraz sprawiedliwych i prawdziwych proroków”³⁸. Istnieje więc wystarczająco dużo powodów, aby wziąć pod uwagę możliwość pochodzenia modlitw eucharystycznych zawartych w *Didache*, od modlitw dziękczynienia żydowskiego *Kaddisz* w ramach liturgii paschalnej. Skarsaune wystarczająco uzasadnił to w swojej pracy³⁹. Nowotestamentalna chrystologiczna teologia dokonała zatem transformacji starotestamentalnej teologii żydowskiej.

Podobieństwa do ST możemy również znaleźć w rękopisach qumrańskich, czyli zwojach znad Morza Martwego⁴⁰. Holm-Nielsen wskazuje, że Hymn 5⁴¹ (1QH Col. 3,6-10) korzysta niemal dosłownie z prorocstwa Księgi Izajasza 9,5: *Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza. Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Księżę Pokoju*. W zasygnalizowanym zaś Hymnie czytamy: „Albowiem wśród bólu śmierci, ona da potomstwo dziecku-chłopcu, a wśród cierpień piekła, powstanie latorośl jej rodzącego tygła: Wielki Doradca, Potężny, dziecko – mąż powstanie”⁴² i

codziennych modlitw. Teksty modlitw świątecznych nazywają się *Mahzor* (מַחְזֹרִים). Żydowska liturgia tradycyjnie odbywa się w języku hebrajskim z pewnymi elementami w języku aramejskim. Współczesna reforma, a także niektóre konserwatywne wspólnoty włączają też modlitwy w miejscowych dialektach, Por. P. Lagass, *The Columbia encyclopedia*⁶, New York, Detroit 2000.

³⁸ M. A. Fishbane, *Haftarot. The JPS Bible commentary*, Philadelphia 2002, s. 29.

³⁹ Więcej na ten temat: O. Skarsaune, *In the shadow of the temple, Jewish influences on Early Christianity*, Downers Grove 2002, s. 408.

⁴⁰ Zwoje znad Morza Martwego są zbiorem biblijnych i pozabiblijnych rękopisów, które należały do wspólnoty z Qumran, starożytnej żydowskiej wspólnoty religijnej, zamieszkałej niedaleko Morza Martwego, W. A. Elwell, B. J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible. Map on lining*, Grand Rapids, MI. 1988, s. 595.

⁴¹ “For children have come to the breakers of death, and she, that is pregnant with a man child, feeleth fear in her birth pains, for in the breakers of death she giveth life to a man, and in the pang of Sheol there goeth forth, from the womb of the pregnant one, a wonderful counsellor, with his strength, and a man child is brought forth”. Por. S. Holm-Nielsen, *Hodayot, Psalms from Qumran*, Aarhus 1960, s. 51-64.

⁴² Tamże, s. 51.

Echa tych treści znajdujemy w ewangelii (Mt 1,25; Łk 2,7), i przede wszystkim w Ap 12,1.2.5⁴³.

Podsumowując dotychczasowe analizy można stwierdzić, że nowotestamentalne doksologie czerpią z teologii ST oraz pism pozakanonicznych. Modyfikują je, aby dotychczas znanym motywom zaaplikować nowe znaczenie. Zapożyczone obrazy nie są anachronizmami, ponieważ podlegając transformacjom, zyskują pełniejszy sens. W związku z tym Ugo Vanni zauważa, że doksologie w swej lirycznej postaci na nowo przeżywają wcześniejsze i następujące później fakty. Ich wysoki poziom poetyckiej koncentracji sprawia, iż są uprzywilejowanymi miejscami, pewnymi kluczowymi punktami w ramach danej księgi. Nadają wartość wszystkiemu, posługując się strukturalnymi drogowskazami, które są w nich zawarte⁴⁴.

II. DOKSOLOGIA JAKO GATUNEK LITERACKI

W ST można znaleźć wiele doksologii, które często są zaproszeniem do dziękczynienia Bogu i błogosławienia Go za Jego wielkie dzieła. Ich klasycznym przykładem mogą być: Ps 103, Ps 41,14; 72,18-20; 89,53; 106,48 oraz 1 Krn 29,10-13. Natomiast w NT odnajdujemy je między innymi w Maryjnym Magnificat (Łk 1,46-55), Zachariaszowym Benedictus (Łk 1,67-79), kantyku Symeona (Łk 2,29-32) czy uwielbieniu dokonanym przez samego Chrystusa (Mt 11,25-30; Łk 10,21). Biorąc zaś pod uwagę wszystkie dostępne nam doksologiczne teksty, możemy wyróżnić pewną charakterystyczną dla nich strukturę lub co najmniej, pewne elementy tego gatunku literackiego. Zawierają prośbę skierowaną do Boga lub odwołanie się do Niego; wysławiają konkretny powód uwielbienia lub Boży atrybut, często jest nim *chwala* (δόξα); mają formę okrzyku *amen* albo *tak* (ναί)⁴⁵. Czasami – jak to zobaczymy dalej – możemy natknąć się na wezwanie do innych, aby dzielili radość mówiącego i dołączyli

⁴³ Więcej na temat miejsc paralelnych Pisma Świętego i rękopisów qumrańskich patrz: S. E. Porter *Journal for the study of the New Testament*, JSOT 115 (1995), s. 85-107.

⁴⁴ U. Vanni, *La Struttura Letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980, s. 167.

⁴⁵ Popielewski dodaje jeszcze do tych trzech elementów czwarty – „...często występuje forma, która podkreśla ponadczasowy charakter działania, które przypisuje się Bogu lub Chrystusowi”. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia Godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga*, Kielce 2001, s. 66.

do niego w dziękczynieniu. Najczęściej taki zabieg występuje w doksologiach Apokalipsy. Stanowią one integralną część księgi Objawienia i jednocześnie nieodłączną jej cechą. Aby określić ich gatunek literacki, należy oprzeć się na definicji gatunku literackiego samej Apokalipsy. To z kolei – z powodu swojej złożoności i niejednoznaczności⁴⁶ – jest obiektem ożywionych sporów. Koester wyraża przekonanie, że Apokalipsa ma cechy trzech gatunków: objawienia, proroctwa i okólnika (encykliki)⁴⁷. Podobny pogląd wyraża Harrington⁴⁸. Odnosząc te uwagi do doksologii, możemy wnioskować, że same w sobie są objawieniami. Odnosząc te uwagi do doksologii, możemy wnioskować, że same w sobie są **objawieniami, ponieważ** nie są wymysłem człowieka, ale ujawniają tajemnice niedostępne ludzkiemu sposobowi poznania. Jednocześnie są to proroctwa, ponieważ przewidują rzeczy, które wydarzą się w przyszłości. Należy je zatem przekazywać dalej. Podsumowując, można stwierdzić, że wszystkie cechy, które są charakterystyczne dla gatunku literackiego Apokalipsy, są także właściwe doksologiom.

Należy również zwrócić uwagę, że istnieje różnica między doksologią a osobistą modlitwą. Dobrze ujął to Popielewski: „Doksologiczne formuły tym różnią się od modlitwy, że nadawca nie zwraca się bezpośrednio do Boga w drugiej osobie, ale uwielbienie, które oddaje Bogu, wyraża się w trzeciej osobie. Dzieje się tak dlatego, że doksologia łączy z Bogiem nie tylko tego, kto wypowiada jej słowa, lecz też ma charakter publiczny – głosi ona chwałę i panowanie Boga w świecie, wyraża

⁴⁶ Koester wskazując na trudności określenia gatunku zauważa, że „Badania literackie księgi Objawienia są oparte na ostatecznej formie, w jakiej ten tekst powstał. Wizje rozgrywają się w modelu, który jest jednocześnie cykliczny i skierowany ku przyszłości, sceny grózb przeplatają się ze scenami nadziei. Narracja ukazuje boskie plany na tle tego, jak siły Stwórcy i Baranka zwyciężają Smoka, Bestię i innych niszczycieli ziemi. Pojęcie gatunku literackiego jest więc bardzo trudne do ustalenia, często dlatego, że teksty noszą podobne – ale nie takie same – cechy charakterystyczne. Ponadto literackie formy z czasem ulegają zmianom” (s. 104). Więcej na ten temat w tym samym dziele: C. R. Koester, *Revelation, A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, London 2014, s. 103-112.

⁴⁷ Tamże, s. 104.

⁴⁸ Autor przekazuje, że Apokalipsa jest intertekstualnym dziełem – siecią odnośników do innych tekstów. Dzieło to posiada oczywiste charakterystyki apokaliptyczne. Jednak Jan jest prorokiem. Poza tym księga ta ma formę listu. Dlatego autor dalej stwierdza, że mamy tu do czynienia z pismem proroczo-apokaliptycznym w formie listu do niektórych wspólnot chrześcijańskich. Por. W. Harrington, *Revelation*, Colledgeville, MN 1993, s. 7.

publicznie sławę Jego potęgi, dzięki której Bóg króluje nad stworzeniem i prowadzi historię do jej zadziwiającego zakończenia”⁴⁹.

Wykorzystując trzy elementy, o których mówiliśmy wcześniej (prośba do Boga, przedstawienie przyczyny uwielbienia, zakończenie potwierdzającym *Amen!* lub *tak!*), Jan przekazuje nie tylko osobiste doświadczenie własnego spotkania z Bogiem, lecz także prawdy teologiczne.

Zanim przejdziemy do analizy treści przytoczonych powyżej doksologii, należy jeszcze zwrócić uwagę, że jest w nich jakaś szczególna perspektywa, cała bowiem historia zbawienia dąży do swojego celu, czyli Nowej Jerozolimy⁵⁰. Wraz z rozwojem wizji w księdze Objawienia dostrzegamy, że doksologie głoszą nadejście Królestwa Boga i Baranka. Znajdują swój szczyt w Ap 19,7: „*Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiliła*”. Dlatego doksologie w księdze Objawienia nie są wyłącznie prorocत्वami, ale raczej „fuzją apokaliptyki i prorocत्वa”⁵¹. Jan tworzy zatem nowy gatunek literackiej narracji. Punktem wyjścia do lepszego zrozumienia tych uwielbień są, jak już wiemy, fragmenty z innych ksiąg Pisma Świętego. W stopniu, w jakim doksologie wyrażają wiarę, przyczyniają się także do jej formowania także wśród czytelników, którzy identyfikują się z chwalącymi Boga”⁵².

III. LITERACKI KONTEKST DOKSOLOGII

Przed przystąpieniem do analiz zasygnalizowanych już doksologii należy jeszcze zaznaczyć, że próby podejmowane przez wielu komentatorów, aby stworzyć

⁴⁹ W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia Godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga*, s. 67.

⁵⁰ Apokalipsa podziela przekonanie, że obecny świat jest przemijający. Więcej w C. R. Koester, *Revelation, A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 106-107. W księdze Objawienia znajdujemy schemat typowy dla apokaliptyki, liniowy rozwój w czasie, który prowadzi w końcu do ostatecznej realizacji w Nowej Jerozolimie. Por. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, s. 7.

⁵¹ U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, s. 8.

⁵² Por. M. Gordley, *Teaching through Song in Antiquity*, s. 345-346. C. R. Koester, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 130.

ogólnie formalną strukturę Apokalipsy oraz ująć sposób prowadzenia w niej narracji – nie znalazły jednomyślnej i ostatecznej akceptacji⁵³. Dotyczy to również doksologii⁵⁴.

Mówiąc o ich gatunku literackim, stwierdziliśmy, że można wyróżnić w nich pewną charakterystyczną strukturę lub co najmniej typowe elementy. Doksologie, jak wiemy, są prośbą do Boga lub bezpośrednim zwrotem ku Niemu, zawierają powód odwołania się do Boga i kończą się okrzykiem *Amen!* albo *Tak!* Struktura ta, jak zauważyliśmy, różni się od osobistej modlitwy (o uzdrowienie, pomoc, pośrednictwo, itp.), ponieważ – jak zobaczymy na przykładach każdej z doksologii – jest niekiedy wychwalaniem konkretnych teologicznych jakości: *Godzien Jesteś! Zbawienie Bogu naszemu, i Barankowi! Sprawiedliwy Jesteś!* (Ap 5,9; 7,10; 16,5) itp. albo proklamacją spełnienia obietnic (Ap 11,18) lub nadejścia królestwa (Ap 11,15). Niektóre doksologie wyrażają akt dziękczynienia (Ap 7,12; 11,17) i zachęcają słuchacza, aby dołączył do wspólnego uwielbienia (Ap 19,5.7). W kontekście tych spostrzeżeń np. Brighton czyni uwagę, że istnieje wyraźna granica między doksologiami wychwalającymi jakości Boga i/lub Baranka, a tymi, które proklamują Jego uwielbienie obwieszczone głosami innych (*wielki tłum, aniołowie, dwudziestu czterech Starców*, itd.). W rzeczywistości jednak, to co łączy wszystkie rodzaje doksologii, to fakt, że są one wezwaniem do chrześcijańskich czytelników lub słuchaczy, aby dołączyli się do dziękczynienia i „poprzez czytanie na głos lub w cichej modlitwie czy medytacji nad ich słowami, wyrażali swoje osobiste uwielbienie⁵⁵.

Podsumowując, należy przede wszystkim podkreślić, że doksologie w ujęciu księgi Objawienia nie nadają się do jednolitej kategoryzacji ich struktury i zawartości.

⁵³ U. Vanni zauważa, że w odniesieniu do Apokalipsy przeprowadzono rozległe badania literackie, nie posługując się metodami wyłącznie literackimi. Badacze chcąc określić jej strukturę, mieli przed sobą tak zwane predefiniowane aprioryzmy, czyli pewne jednostki, które udowadniały, na przykład jej siedmio członową strukturę albo teorię podwójnej redakcji, chiastyczne formuły, chronologiczny ciąg lub powtórzenia, teologiczne tematy, przedstawione w literackim ujęciu. Wszystko, co zostało przyjęte a priori, mieści się z łatwością w jakimś intelektualizmie, sposobie myślenia, logicznej kolejności i oddziela badacza od danych w czystej postaci. Dlatego wyniki tych poszukiwań mogą być tylko częściowo prawdziwe. Więcej na ten temat zob. U. Vanni, *La Struttura Letteraria dell'Apocalisse*, s. 103.

⁵⁴ Sposób prezentacji, kreatywność autora w wyborze terminów i tematycznego rozwoju w doksologiach oraz akcentów w każdej z nich – komplikuje teoretyczną delimitację każdej z nich.

⁵⁵ L. A. Brighton, *Revelation. Concordia commentary*, St. Louis, MO 1999, s. 36.

Nadto ogniskują się wokół osiowego kluczowego elementu, pewnej teologicznej tezy. Ta zaś ubogaca teologię chrześcijańską, nadając jej zupełnie odmienne horyzonty względem tych, do których byli przyzwyczajeni czytelnicy z żydowską lub hellenistyczną mentalnością. Poza tym autor wprowadza w ramy doksologii dodatkowe elementy, które w istotny sposób wpływają na jej teologiczny rdzeń lub z niego wypływają. Doksologiczne przesłania zawierają odnośniki do przeszłości, terażniejszości, przyszłości, jak również mogą realizować się w post-eschatologicznym czasie. Autor nie trzyma się ściśle chronologii w prowadzenia narracji. W jednym kontekście mogą pojawić się wszystkie czasowe perspektywy, ponieważ dla Boga wymiar czasowy nie istnieje. Dydaktyczny ton wszystkich doksologii (jak i całej księgi Objawienia), zaprasza, aby dostrzec w nich wydarzenia w świetle także własnego doświadczenia.

Zanim przejdziemy do egzegetycznych i teologicznych analiz każdej z doksologii w księdze Objawienia, dokonajmy krótkiego podsumowania. Doksologie w Apokalipsie pojawiają się jako dobitne okrzyki albo samego autora (Ap 1,5b-6), albo ich protagonistów: uczestników – wielkiej rzeszy, aniołów, Starców, czterech Istot Żyjących (Ap 4,8-11; Ap 5,9-14), które pokonały Bestię (Ap 7,9-14; 15,1-4; 16,5-7) lub donośnego głosu (Ap 11,15-18; 12,10-12; 19,1-8). Te krótkie maksymy stanowią pewną reakcję uczestników akcji na różnego rodzaju wydarzenia dramatyczne lub są krótką i melodyjną wypowiedzią, która sama w sobie syntetyzuje stanowiska teologiczne. Innymi słowy, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że doksologie w Apokalipsie stały się celem i środkiem analizy, ponieważ w większym stopniu oddają nie tylko faktyczną rzeczywistość kryjącą się za tymi obrazami, ale – jak zostało powiedziane – również emocjonalny stosunek do jednego lub drugiego elementu w samym epizodzie. Metaforyczna i dobitna kolorystyka narracji jest wyjątkowo owocnym zabiegiem literackim, oddającym duchowy składnik przekazu, niedostępny dla prozy. Pomoże nam zatem w odczytaniu przesłania obecnego w każdej doksologii.

ROZDZIAŁ DRUGI

UWIELBIENIE BOGA ZA DAR STWORZENIA I ZBAWIENIA

Obecnie przystępujemy do zasadniczej części naszej pracy, czyli egzegetycznych analiz dotyczących doksologii. Traktujemy je, jak zaznaczyliśmy we wstępie, łącznie z najbliższymi kontekstami. Rozdział drugi ukaże nam wprawdzie wdzięczność Bogu za kluczowe dary, mianowicie stworzenia i zbawienia. Pierwszy temat podejmuje doksologia 4,8-11 (w porządku chronologicznym druga), kolejny zaś doksologie: 1,5b-6 (pierwsza), 5,9-14 (trzecia), oraz 7,9-12 (czwarta). Przypomnijmy, że teksty 4,8-11 oraz 5,9-14 dotyczą liturgii niebiańskiej i chociaż poruszają odmienną tematykę, to jednak traktujemy je w naszych badaniach łącznie. Dlatego 5,9-14 znajdzie się zaraz po 4,8-11, zatem przed 1,5b-6. Nie pomniejszy to znaczenia pierwszej doksologii, nam zaś pozwoli zachować pewną literacką logikę.

Teksty, które teraz będziemy analizować (Ap 4,8-11; 5,9-14) kładą nacisk na uwielbienie Boga *Zasiadającego na tronie* (4,10.11; 5,13) oraz Baranka (5,13). Protagonistami obu uwielbień są: cztery istoty żywe, dwudziestu czterech starców (4,8.10; 5,8) oraz aniołowie i wszelkie stworzenie (5,11.13). Należy zauważyć, że znajdujemy się już w drugiej części przesłania Janowego mającego charakter profetyczny, które można podzielić na rozdziały 4-11 oraz 12,1–22,5. Interesujące nas fragmenty znajdują się w rozdziałach wprowadzających do dramatu eschatologicznego (Ap 6-7: wizja siedmiu pieczęci; Ap 8-11: wizja siedmiu trąb). Ukazują dwór niebiański (Ap 4) oraz królewską intronizację zwycięskiego Baranka (Ap 5).

DRUGA DOKSOLOGIA (AP 4,8-11)

UWIELBIENIE ZASIADAJĄCEGO NA TRONIE JAKO STWÓRCY WSZYSTKIEGO

Bogu składają hołd wprawdzie cztery istoty żywe: καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἕν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν, καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (w. 8). Καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς

αἰῶνας τῶν αἰώνων (w. 9). Identyfikacja tych istot nie jest jednoznaczna. Ez 10,2.20 nazywa je cherubinami. Z Ap 4,7 dowiadujemy się, że są podobne do lwa, wołu, człowieka, orła (por. Ez 10,1). Niektórzy uważają, że reprezentują przed tronem Bożym to, co w dziele stworzenia jest najmocniejsze i najszlachetniejsze (lew – najmocniejszy wśród dzikich zwierząt, wół – najsilniejszy wśród zwierząt domowych, orzeł – najmocniejszy wśród latających, człowiek najszlachetniejszy wśród całego stworzenia)⁵⁶. Dostrzega się w nich także: cztery kierunki świata albo cztery kierunki wiatrów lub też cztery pory roku⁵⁷, cztery znaki zodiaku (Lew, Byk, Wodnik, Skorpion)⁵⁸. Niektórzy z wczesnych Ojców, jak na przykład św. Andrzej z Cezarei, św. Ireneusz z Lyonu, sugerują, że istoty żywe przedstawiają czterech autorów ksiąg Ewangelii⁵⁹. W *Targ. Ezek. 1,14* czytamy: „istoty żywe są posłane po to, aby wypełnić wolę ich Pana”⁶⁰. Zgodnie z tym tekstem oraz w świetle Ap 5,6.8n. mogą one być również rozumiane jako słudzy Baranka⁶¹. Jeszcze inna interpretacja głosi, że τέσσαρα ζῶα symbolizuje wszystkie istoty żywe⁶². Takie właśnie rozumienie cherubów z Ez 1 przyjęła późniejsza tradycja rabinistyczna (np. Midr. Rab.⁶³ Pnp. 3.10.4; por. Midr. Rab.

⁵⁶ Por. A. Lancellotti, *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, s. 1054.

⁵⁷ R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 1-2, Edinburg 1920, s. 123; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism: Second, Revised Edition*, Leiden 2018, s. 56.

⁵⁸ Tego typu interpretacja nie uwzględnia jednak faktu, że orzeł nigdy nie był częścią zodiakalnego schematu. Por. G. R. Beasley-Murray, *Revelation*, s. 117.

⁵⁹ Lew jako symbol odwagi charakteryzuje Ewangelię według św. Marka rozpoczynającą się od przepowiadania Jana Chrzciciela na pustyni – siedliska dzikich zwierząt. Wół był zwierzęciem ofiarnym – symbolizuje Ewangelię według św. Łukasza, której początek opisuje złożenie ofiary w świątyni. Orzeł wskazuje na duchowy wzlot i wyraża głębię Ewangelii według św. Jana. Człowiek zaś nawiązuje do rodowodu wcielonego Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, którego genealogia inicjuje Ewangelię według św. Mateusza. Z tej symboliki wywodzi się też prawdopodobnie określenie Jezusa jako Króla (lew), Ofiary (wół), Dawcy ożywiającego Ducha (orzeł, który zstępuje z góry) oraz Jego człowieczeństwa (Człowiek). Por. Andrzej z Cezarei, *Komentarz do Apokalipsy*, Moskwa 2016, s. 69-70.

⁶⁰ G. K. Beale *The Book of Revelation (NIGTC)*, Grand Rapids 1999, s. 330.

⁶¹ Tamże.

⁶² Szerzej na ten temat Brüttsch C., *Die Offenbarung Jesu Christi (Johannes Apokalypse)*, t. 1, Zürich 1955, s. 230-33; P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, s. 162.

⁶³ Midrasz Rabbah – dosłownie Wielki Midrasz, to zbiór komentarzy do Starego Testamentu, a dokładnie Rabbah, Exodus Rabbah, Leviticus Rabbah, Numbers Rabbah, Deuteronomy Rabbah, Canticles Rabbah, Ruth Rabbah, Esther Rabbah, Lamentations Rabbah, Ecclesiastes Rabbah. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Midrash_Rabbah

Wj. 23,13; Midr. Ps. 103,16; Tanna debe Eliyyahu תנא דבי אליהו⁶⁴ 161; b. Chagiga (חגיגה)⁶⁵ 13b)⁶⁶. Wydaje się, że tego typu znaczenie podtrzymuje także w Ap 4,6-8⁶⁷. Są one wspomniane nie tylko dlatego, że należą do wiecznego otoczenia wokół królewskiego, niebiańskiego tronu, lecz także z tego powodu, iż otwierają sąd nad ludzkością. Pośredniczą w jego obwieszczaniu aż ostatecznie się zakończy (6,1-8; 15,7)⁶⁸. Ich przenikliwe oczy dookoła oraz wewnątrz (w. 8b) sugerują stałą czujność⁶⁹, obserwują oblicze ziemi i przyczyniają się do wykonania kary wyłącznie tym, którzy naprawdę na to zasługują (6,1-8). Τέσσαρα ζῶα są zachętą, aby wytrwać w czasie prześladowań, ponieważ Bóg zna ludzkie cierpienia, trudy (Ap 2,9-10), działa na korzyść prześladowanych, natomiast zwraca się przeciw ciemnościom (Ap 6).

1. Hymn Trishagion

Cztery Istoty żyjące śpiewają hymn uwielbienia, bezustannie⁷⁰ „mówiąc dniem i nocą⁷¹: Święty, Święty, Święty, Pan Bóg wszechmogący, Który był i Który jest, i

⁶⁴ *Tanna debe Eliyyahu* – nazwa midraszu, składającego się z dwóch części: Seder Eliyyahu Rabbah i Seder Eliyyahu Zuta. Pierwsza opowiada o boskim prawie, piekle, raju, tronie Boga, imieniu Mesjasza i Świętyni. Druga zaś zawiera różne opowiadania mówiące w sposób ogólny o dobru i złu oraz rozwija między innymi tematy związane z obmyciem rąk, rytualnym ubojem, zakazem używania tłuszczu do posiłków, okradaniem żydów i nie-żydów, stopniami cnoty. Do tego midraszu odnosi się Talmud. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Tanna_Devei_Eliyah

⁶⁵ Chagiga lub *Świąteczna Ofiara* jest jednym z traktatów, który zawiera *Moed* – jeden z siedmiu traktatów *Miszny*, włączonej do *Talmudu*. Chagiga omawia temat trzech Świąt-Pielgrzymek (Pascha, Szawuot, Sukkot) i ofiar, które powinny być przyniesione przez mężczyzn do Jerozolimy. Źródło: <https://en.wikipedia.org/wiki/Hagigah>

⁶⁶ G. K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 330.

⁶⁷ Por. D. Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczne – teologiczne*, Rzeszów 2021, s. 145.

⁶⁸ Zob. M. Kiddle, *The Revelation of St. John*, London 1947, s. 92.

⁶⁹ P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni* (ComB), Roma 1985, s. 171.

⁷⁰ G. K. Beale zauważa, że pisma żydowskie przekazują, że istoty żyjące – cherubini, wychwalają Boga odmawiając sobie snu (1 Hen 39,11-14; 61,12; TestLew 3,8; 2 Hen 19,6; 21,1). Beale G. K., *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), Grand Rapids 1999, s. 332.

⁷¹ Określenie „dzień i noc” występuje w kilku miejscach Apokalipsy (4,8; 7,15; 12,10; 14,11; 20,10). Natomiast często pojawia się w starszych hebrajskich pismach (Rdz 8,22; 1 Sm 25,16; 28,20; 1 Krl 8,59; 1 Krn 9,33; 2 Krn 6,20; Ps 1,2; 32,4; 88,2; Iz 28,19; Jr 16,13; Lm 2,18) oraz w literaturze chrześcijańskiej (Łk 18,7; Dz 9,24; 1 Clem 20,2; 24,4). Hendiada „noc i dzień” posiada identyczne znaczenie i jest często spotykana zarówno w literaturze żydowskiej (Pwt 28,66; 1 Krl 8,29; Est 4,16; Iz 27,3; Jr 14,17; Józef Flawiusz, *Ant.* 2.274; 7.367; 16.260; *C. Ap.* 1.164, 199) jak i chrześcijańskiej (Mk 5,5; Łk 2,37; Dz 20,31; 26,7; 1 Tes 2,9; 3,10; 2 Tes 3,8; 1 Tm 5,5; 2 Tm 1,3; *Ign. Rom.* 5,2; *Barn.* 19,37). Istnieje także duża liczba hebrajskich i chrześcijańskich tekstów, w których hendiada „dzień i noc” jest używana hiperbolicznie dla oznaczenia długich modlitw lub boskiej liturgii (Ne

Który przychodzi” (ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος⁷² ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Ap 4,8bc). Przytoczona część hymnu odwołuje się do trzykrotnego powtórzenia słowa „Święty” i nazywa się po hebrajsku *Qēduššah* (קְדוּשָׁה)⁷³, po łacinie przyjmuje nazwę *sanctus* lub *tersanctus* („trójświęty”), po grecku zaś *trishagion* (τρισάγιον) „trzykrotnie święty”.

Po raz pierwszy *Qēduššah* jako pieśń śpiewają serafini w niebie, wokół niebieskiego tronu Boga w Iz 6,3⁷⁴: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów” (קְדוּשָׁה קְדוּשָׁה קְדוּשָׁה יְהוָה יְהוָה צְבָאוֹת) „Cała ziemia jest pełna jego chwały” (הָאָרֶץ מְלֵאָה כְּלָמָהּ). Pieśń ta jest częścią hymnu wykonywanego regularnie w liturgii

1,6; Ps 88,1; Łk 18,7; 1 Tes 3,10; 1 Tm 5,5; 2 Tm 1,3; Józef Flawiusz, *Ant.* 7.367), por. D. Aune, 1-5, s. 302.

⁷² Termin κύριος znaczy: *pan, mistrz, kierownik, Pan* (w stosunku do Boga oraz Jezusa. Słowo to pojawia się w Starym Testamencie 717 razy, a w Księdze Apokalipsy – 23 razy: 1,8; 4,8, 11; 7,14; 11,4.8.15.17; 14,13; 15,3.4; 16,7; 17,14 (2 razy); 18,8; 19,6, 16 (2 razy); 21,22; 22,5, 6, 20, 21. W księgach Nowego Testamentu termin κύριος jest zastosowany w czterech różnych ujęciach: a) przede wszystkim funkcjonuje w sensie świeckim jako „pan”, „właściciel” (*ba ‘al*); w ten sposób mamy do czynienia z gospodarzem domu (Mt 13,52), właścicielem winnicy (Mk 12,9); b) z tego typowo świeckiego znaczenia pochodzi forma κύριε – „panie” w znaczeniu szacunku względem osoby, która cieszy się autorytetem. Tego typu inwokacją posłużyli się: syn w stosunku do ojca (Mt 21,29), panny względem oblubieńca (Mt 25,11), arcykapłani i faryzeusze w wobec Piłata (Mt 27,63), Grecy w odniesieniu do Filipa (J 12,21), oraz ci, którzy doświadczyli cudów wobec Jezusa (Mk 7,28 i in.); c) w innych kontekstach, zgodnie z pogańskimi obyczajami epoki, słowo κύριος stosowano do ziemskich władców, bez żadnego religijnego podtekstu (Dz 25,26; 1 Kor 8,5; Mk 12,36b i in.); d) termin κύριος używano w relacji do Boga i Chrystusa w sensie religijnym i w znaczeniu absolutnym – [ὁ] κύριος stał się przez antonomazję określeniem Boga (Mt 1,20.22; 3,3; 4,7.10 i in.). W stosunku do Chrystusa jest używany jako tytuł chrystologiczny, popaschalny, podkreślający Jego chwałę (Mk 11,3; Łk 7,13; Dz 1,21; Rz 10,9 i in.). Jednak nie zawsze łatwo jest odróżnić, kiedy tytuł ten w relacji do Chrystusa ma wydźwięk pogański lub wskazuje na Jego boskość. W 23 przypadkach wystąpienia tego słowa w Księdze Apokalipsy, κύριος zawsze pojawia się w znaczeniu religijnym, w stosunku do Boga i Chrystusa. Por. A. Belano, *Apocalisse. Traduzione e analisi filologica*, s. 243-244.

⁷³ *Qēduššah* lub Sanctus – niebiańska pieśń aniołów, która jest śpiewana w obecności Boga, której tekst jest kanoniczny (Iz 6,1-3) lub też niekanoniczny. Więcej na ten temat: B. D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991, s. 25-25.

⁷⁴ Kontekst Iz 6 przedstawia wizję niebiańskiej rady, czyli opisu niebiańskiej sali tronowej, w której Bóg przewodniczy zgromadzeniu istot anielskich (1 Krl 22,19-23; Hi 1-2; Ps 82,1.6; 89,7). Tego typu koncepcję można znaleźć w mitologii Mezopotamii lub Kaanitów (zob.: H. W. Robinson, *The Nature-Miracles of the Old Testament*, *JTS* 45 (1944), s. 151-157; F. M. Cross, *JNES* 12 (1953), Chicago 1953, s. 274-277; E.T. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Harvard 1980, s. 154-158; C.R. Seitz, *JBL* 109, Yale 1990, s. 229-247). W Qumran to pojęcie zostało rozwinięte do takiego poziomu, że wspólnota postrzegała siebie jako tę, która stoi przed Bogiem i jego aniołami (IQS 11,7-9; IQH 3,19-22; 11,13-14; IQM 12,1-5; zob. M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in Vorrabbinischer Zeit*, Tübingen 1992, s. 209-216.

świętynnej⁷⁵. Występujące w nim potrójne „Święty” stanowi liturgiczną formułę⁷⁶ związaną z kultem i podkreśla transcendencję Boga. Wspomniany trishagion pojawia się także w żydowskich apokalipsach apokryficznych (np. 1 Hen 39,12-13; 2 Hen 21,1) oraz w 1 Clem 34,6 później w żydowskich i chrześcijańskich liturgiach⁷⁷ i tekstach ezoterycznych⁷⁸.

Autor w Ap 4,8bc nawiązuje do Iz 6,3 i jednocześnie modyfikuje go. Zamiast „Pan Zastępów” (יהוה צבאות) mamy u Jana określenie „Pan Bóg wszechmogący” (ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ⁷⁹). Termin παντοκράτωρ oznacza praktycznie to samo, co hebrajskie צבאות⁸⁰. Jan stosuje go, ponieważ jest to jego ulubione określenie Boga⁸¹. Pozostaje w tym względzie wierny Septuagincie, która z wyjątkiem Iz 6,3 (κύριος σαβαωθ) zazwyczaj oddaje צבאות jako παντοκράτωρ⁸². Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ występuje pięć razy w Janowej Apokalipsie (4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 21,22). Pojawia się (oprócz 21,22) zawsze w kontekście uwielbienia lub modlitwy. W czasie prześladowań i prób przypomnienie, że Bóg jest wszechmogący dodawało chrześcijanom odwagi, brzmiało jako szczególne pocieszenie⁸³. Wracając do dalszej analizy naszego tekstu, zauważamy, że w miejsce wyrażenia „cała ziemia jest pełna Jego chwały” znajduje się: „Który był i Który jest, i Który przychodzi” (por. Ap 1,8; 11,17a; 16,5a)⁸⁴. Bóg jest

⁷⁵ G. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes*, Tübingen 2002, s. 129.

⁷⁶ I. Engnell, *Call of Isaiah*, JBL 68 (1949), s. 35-36.

⁷⁷ Temat związany z trisagion w żydowskich i chrześcijańskich liturgiach w późnej starożytności omawia praca B. D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991.

⁷⁸ Zob. D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 305-306.

⁷⁹ Tytuł παντοκράτωρ oznacza wszechmogący. Słowo pojawia się w 10 przypadkach w NT – 2 Kor 6,18; Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7,14; 19,6,15; 21,22. Jest złożeniem wyrazów: πᾶς oraz κράτος wskazuje zatem na „władcę wszystkiego” lub „pana wszechświata”. W czasie epoki hellenistycznej παντοκράτωρ funkcjonował jako tytuł cesarski. W LXX παντοκράτωρ oprócz צבאות jest także tłumaczeniem hebrajskiego יְיָשׁוּב. W kontekście Księgi Apokalipsy określenie to występuje w odniesieniu do Boga nie jako zwykła nazwa, lecz tytuł wyrażający panowanie Boga nad całym światem przejawiające się także w dynamizmie Jego interwencji w historię zbawienia. Por. W. Michaelis, *παντοκράτωρ*, TWNT 3, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1964, s. 913.

⁸⁰ Co do historii znaczenia tytułu „Pan Bóg Wszechmogący”, zob. G. Dellling, *Zum Gottesdienstlichen Still der Johannes-Apokalypse*, NT 3 (1959), s. 127n.

⁸¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 237.

⁸² Por. W. Michaelis, *παντοκράτωρ*, Kittel G. Friedrich G., (red.), TDNT 3, Grand Rapids 1964, s. 913.

⁸³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 237.

⁸⁴ W późniejszych źródłach rabinistycznych, Bóg jest opisywany jako Ten który „był, jest i będzie” (*Exod. Rab.* 3,14). Różne formy tej trójczłonowej formuły można znaleźć także w literaturze

zatem widziany jako Pan zarówno obecnej historii („Który jest”), jaki i tej, która już się wydarzyła („Który był”) oraz ma się jeszcze dokonać („Który przychodzi”) ⁸⁵. W świetle Ap 11,17 ὁ ἐρχόμενος („Który przychodzi”) zapowiada przyszłe, eschatologiczne przyjście Boga, równoznaczne z Jego ostatecznym królowaniem ⁸⁶. Potrójny tytuł podkreśla więc ideę boskiej nieskończoności oraz panowania nad historią. Bazuje zaś na Starym Testamencie (np. Wj 3,14) i żydowskiej tradycji egzegetycznej ⁸⁷.

Wracając do Iz 6,3, należy zauważyć, że tworzy on w starożytnej liturgii żydowskiej rdzeń przywołanej już *Qěduššah*, nazwanej tak, jak wiemy, od trzykrotnego שִׁדְרָה – Święty. Istnieją trzy jej formy: *Qěduššah dē 'Amida*, *Qěduššah dē Yošer*, *Qěduššah dē Sidra* ⁸⁸. Pierwsza jest modlitwą Osiemnastu błogosławieństw, pochodzi nie później niż z II w. po Chrystusie ⁸⁹, druga jest częścią porannej liturgii synagoidalnej ⁹⁰, wychwala Boga jako Stwórcę i Króla wszechświata. Uważa się ją za formę najbardziej rozpowszechnioną od bardzo starożytnej epoki ⁹¹. W tekście tym wierni łączą się z aniołami, aby śpiewać trishagion. Koła zaś i istoty żyjące (Ez 1)

greckiej, w przemówieniach skierowanych do różnych bogów (np.: Homer, *Il.* 1:70; Platon, *Tim.* 37dff.; Pauzaniusz 10.12.5; Plutarch, *Is. Os.* 9.354c; *Corp. Herm.* 312.10). Por. J. J. Schedtler, *A Heavenly Chorus, The Dramatic function of Revelation's Hymns*, Tübingen 2014, s. 39.

⁸⁵ Por. A. Lacellotti, *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, s. 1038.

⁸⁶ Standardową definicję Boga jako Tego, autor zmienił na: *przychodzi*. Wydaje się, że tego typu korekta akcentuje pojęcie nadchodzącego, eschatologicznego panowania Boga. Idea ta pojawia się w całej Apokalipsie, stanowi obramowanie dla całości jej tekstu. Przyjście Boga w Osobie Chrystusa pojawia się na początku Księgi Apokalipsy: „Oto nadchodzi z obłokami” (1,7) oraz w trzykrotnie w ostatnim rozdziale (22,7.12.20; por. także przyścia Chrystusa do tych, którzy się nie nawracają – 2,5.16).

⁸⁷ G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary*, s. 332.

⁸⁸ Por. D. E. Aune, *Revelation 1-5 (WBC 52A)*, Nashville 1997, s. 303.

⁸⁹ Modlitwa ta jest znana jako *Szemone esre* (Osiemnaście); w II w. po Chrystusie dodano do niej dziewiętnaste błogosławieństwo). Stanowi główną część nabożeństwa synagoidalnego. Odmawiana jest w trakcie modlitwy porannej (*szacharit*), popołudniowej (*mincha*) i wieczornej (*maariw*). W szabat, święta i przy nowiu księżyca zastępuje się ją krótszą wersją, zwaną *musaf amida*, odmawianą po cichu, na stojąco, ze złączonymi stopami i twarzą zwróconą w kierunku Jerozolimy. Nie wolno jej przerywać. Więcej na temat modlitwy Amida – <https://en.wikipedia.org/wiki/Amidah>

⁹⁰ Por. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913, s. 17n, 61n.

⁹¹ P. Prigent, *L'Apocalisse di Giovanni*, s. 173.

odpowiadają: „niech będzie błogosławiona chwała Jahwe z Jego miejsca” (Ez 3,12)⁹². Natomiast trzecia *Qēdušah dē 'Sidra*⁹³ uchodzi za najbardziej starożytną.

Istnieją uzasadnione podstawy przypuszczać, że wymienione tradycje sięgają pierwszego wieku, po napisaniu Księgi Apokalipsy⁹⁴. Teksty te, a zwłaszcza *Hekalot*⁹⁵, wskazują na charakter liturgiczny i jego bliską więź z liturgią żydowską. Wiele hymnów, które w nich się znajdują, zaczęto używać w liturgii synagogi, jak i odwrotnie, wiele z nich powstało zależnie od tych liturgii. Charakterystyczną cechą dla tych tekstów jest *trishagion*, śpiewany przez istoty żyjące z Ezechiela lub w ich obecności przed tronem Boga⁹⁶. Liturgia w tych tekstach zawsze koncentruje się na uwielbieniu Boga. Można zatem przypuszczać, że liturgia niebiańska w Ap 4 nie jest wolnym wytworem naszego autora, ale opisem, na który miał wpływ odpowiedni żydowski schemat. Poza tym wydaje się, że liturgia żydowska jest źródłem lub modelem *Sanctus*, czyli elementu obecnego w najstarszych chrześcijańskich liturgiach, które dotarły do naszych czasów⁹⁷.

2. Uwielbienie Boga przez istoty żywe

Bóg jako adresat uwielbienia jest nazwany jako „Zasiadający na tronie” (τῶ καθήμενῶ ἐπὶ τῶ θρόνῳ)⁹⁸. Określenie to stanowi peryfrazę Boga⁹⁹, pojawia się dość

⁹² Tamże.

⁹³ <https://ph.yhb.org.il/en/02-23-02/>

⁹⁴ P. Prigent, *L'Apocalisse di Giovanni*, Roma 1985, s. 174.

⁹⁵ *Hekalot* – pałac. Teksty te ukazują kolejne etapy, które przeżywa mistyk w swojej drodze, mającej doprowadzić go do wizji *Merkaby*. P. Prigent, *L'Apocalisse di Giovanni*, s. 174.

⁹⁶ Na przykład w 3 Hen 1,12; 19,6; 20,2; 35.

⁹⁷ Na przykład w *Konstytucjach Apostolskich*, których księgi VII i VIII, mogły być inspirowane przez żydowski wzorzec. Por. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, s. 58-60, 64.

⁹⁸ Tutaj po raz pierwszy spotykamy formułę *kaqh,menoj evpi*, „siedzący na”, która pojawia się dwadzieścia siedem razy w Księdze Apokalipsy. Jako określenie odnoszące się do Boga występuje dwadzieścia razy w pięciu różnych gramatycznych formułach: (1) ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος (4,2; 20,11), (2) τῶ καθήμενῶ ἐπὶ τῶ θρόνῳ (4,9; 5,13; 7,10; 19,4), (3) τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου (4,10; 5,1.7; 6,16), (4) ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶ θρόνῳ (21,5), oraz (5) ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου (7,15). W LXX raczej nie spotyka się (por. Syr 1,8) tego typu słownictwa odnośnie do Boga, pojawia się natomiast wyrażenie ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβὶν „siedzący na (lub „nad”) cherubami”. Spotykamy je także w Ps 79,2; 98,1; por. LXX Dn 3,55: „Błogosławiony jesteś Ty, co spoglądasz w otchłanie, co na cherubach zasiadasz”. Poza tym sformułowanie: ὁ καθήμενος ἐπὶ, jest boskim epitetem, dosyć często obecnym w grecko-rzymskich formułach magicznych, w papirusach magicznych. Jako napis widnieje na magicznych runach, płytach i tabliczkach zlorzeczających (zob. L. Robert, „Amulettes grecques”, *Journal des Savants*, 1981, s. 10-12). Możemy je także znaleźć na

często w Apokalipsie (4,2.3.9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5), przywołuje obraz Boga, który sędzi świat w czasie sądu ostatecznego. Jest to Król królów, wobec którego jakakolwiek władza ludzka popada w nicość. Jest to również Bóg wieczny (τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων – 4,9.10; 10,6; 15,7). Wyrażenie to pochodzi z Dn 4,34 oraz 12,7, gdzie Bóg jest wychwalany jako wiecznie królujący. Z kolei wyrażenie εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων akcentuje nie tylko wieczny majestat Boga (1,6; 5,13; 11,15), lecz także wieczną chwałę i królowanie Chrystusa (1,18; 5,13; 11,15).

Bóg otrzymuje od istot żywych „chwałę, cześć i dziękczynienie” (δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν). Pierwsze dwa terminy odnoszą się do Boga ze względu na Jego wszechmoc i wieczność (4,8). Δόξα tłumaczy przede wszystkim hebrajską כְּבוֹד oznaczającą majestat oraz chwałę suwerennego Boga, która objawia się w stworzeniu lub Jego czynach¹⁰⁰. Często łączy się w Nowym Testamencie z τιμή i wyraża prestiż lub cześć, które należą się Bogu (np. Rz 2,7; 1 Tm 1,17; Hbr 2,7; Ap 4,9.11; 5,12.13; 7,12; 21,26). Τιμή dodaje do „chwały” aspekt czci, respektu i uznania¹⁰¹. Natomiast εὐχαριστία zawiera w sobie dziękczynienie za to, co Bóg czyni na korzyść swego ludu. W Nowym Testamencie słowo to odnosi się zawsze do wdzięczności względem Boga za Jego hojne dary (np. 2 Kor 9,11.12). Uwielbienie ze strony istot żywych koncentruje się, jak zauważyliśmy, na Bożych atrybutach. Ilekroć istoty żywe oddadzą Bogu hołd (Καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν...), „wówczas upada dwudziestu czterech Starców przed Zasiadającym na tronie i oddaje pokłon Żyjącemu na wieki wieków, i rzuca przed tronem wieńce swe” (πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς

srebrnej płycie znajdującej się w Bejrucie, która teraz jest przechowywana w Luwrze. Każdy z przedstawionych na niej siedmiu demonów jest wzywany za pomocą formuły: evpikalou/mai („wzywam”), po której następuje w bierniku to.n kaqh,menon z ἐπί (w połączeniu z dopełniaczem – pięć pierwszych wezwań, a następnie z biernikiem – szóste wezwanie i pod koniec z celownikiem – siódme wezwanie). Nie ma tutaj jednak jakiejś zasadniczej różnicy w znaczeniu. Por. L. Robert, *Journal des Savants*, Bordeaux 1981, s. 10-11; C. Bonner, *Magical Amulets*, London 1950, s. 101-102), por. D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 284-285.

⁹⁹ D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 308.

¹⁰⁰ Por. W. Gesenius, *Hebrew Grammar*. As Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch, Oxford 1982, s. 333,5b.

¹⁰¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 238.

τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων καὶ βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου – w. 10). Egzegeci zastanawiają się, czy ὅταν w w. 9 wskazuje na ciągłe („ilekroć”) uwielbienie czy ma wydzwięk futurum („gdy”) w połączeniu z czasownikiem w czasie przyszłym (ὅταν δώσουσιν). Wydaje się, że ze względu na nieustanne uwielbienie w 4,8 należy opowiedzieć się za jego ciągłością w analizowanym wersecie („ilekroć”)¹⁰². Doksologii istot żywych towarzyszy hołd składany Bogu przez dwudziestu czterech Starców.

3. Doksologia Starszych

Termin πρεσβύτερος („starszy”) używany był w biblijnym Izraelu oraz na Bliskim Wschodzie jako określenie liderów w różnych grupach społecznych, np. wśród rodzin, plemion oraz miast Izraela (Rt 4,1-4; 1 Sm 16,4; 30,26; 1 Mch 13,36; Łk 7,3). Ich rada miała wyjątkowe znaczenie. Pod rzymskimi rządami „starsi” działali zarówno na poziomie lokalnym i ogólnym (Łk 7,3; Dz 4,5; *CIJ*¹⁰³ 1404.9-10). We wczesnym chrześcijaństwie obowiązkiem starszych było nauczanie, oraz rozwiązywanie problemów związanych z gościnnością, a także darami pieniężnymi (1 P 5,1-2; Dz 11,30; 14,23; 20,17.28; 1 Tm 5,17; Tt 1,5-9; 2 J 1; 3 J 1; 2 *Clem.* 17,3.5¹⁰⁴; *Ign. Magn.* 6,1¹⁰⁵; *Herm. Vis.* 2.4.3¹⁰⁶)¹⁰⁷.

W Apokalipsie „starsi” mają znaczenie symboliczne. Tożsamość starszych była różnie interpretowana. Widziano w nich: byty niebiańskie, aniołów, wszystkich świętych Starego i Nowego Przymierza, Kościół triumfujący, reprezentantów

¹⁰² Tamże. Inni uważają, że nie zakłada tutaj cyklicznego działania, ale raczej odnosi się do jedyne go wydarzenia, które ma miejsce w 8,1; 10,7; 11,7; 12,4; 17,10; 20,7. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, HzNT, Tübingen 1953, s. 49.

¹⁰³ J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Roma 1936.

¹⁰⁴ List Klemensa Rzymskiego – tekst powstały w I wieku, którego autorstwo jest przypisywane Klemensowi Rzymskiemu. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Second_Epistle_of_Clement

¹⁰⁵ List do Kościoła w Magnezji – tekst przypisywany Ignacemu Antiocheńskiemu, napisany w czasie jego podróży do Rzymu, która zakończyła się męczeńską śmiercią. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Epistle_of_Ignatius_to_the_Magnesians

¹⁰⁶ Pasterz Hermasa – dzieło literatury chrześcijańskiej z pierwszej połowy II wieku, które przez niektórych Ojców Kościoła (Ireneusz) było uważane za księgę kanoniczną. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Shepherd_of_Hermas

¹⁰⁷ C. R. Koester, *Revelation*, London 2014, s. 361-362.

królewskiego kapłaństwa, postaci ze Starego Testamentu, reprezentantów ludzkości¹⁰⁸. Aby właściwie odczytać ich symbolikę trzeba przywołać ich pierwszą prezentację w Janowej Apokalipsie. W 4,4 czytamy: „Dokoła tronu – dwadzieścia cztery trony, a na tronach dwudziestu czterech siedzących Starców, odzianych w białe szaty, a na ich głowach złote wieńce” (Καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσαρες, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς).

Trony, na których siedzą „starsi” wskazują na ich aktywne uczestnictwo, zdolność wpływu na rozwój historii zbawienia¹⁰⁹. Liczba zaś dwadzieścia cztery wynika z uważnej lektury Ap 21.12.14. Jest bowiem odpowiednio sumą dwunastu pokoleń Izraela oraz dwunastu Apostołów Baranka w niebiańskim Jeruzalem. Mamy więc do czynienia ze „starszymi” w epoce Starego i Nowego Testamentu¹¹⁰. Ich siedząca pozycja właściwa dla Boga znów akcentuje wpływ na innych, podobnie jak już samo określenie „starsi”¹¹¹. Ich białe szaty wyrażają już zrealizowane uczestnictwo w zmartwychwstaniu Chrystusa. Z kolei korony (wieńce) na ich głowach przywołują pozytywną działalność doprowadzoną do końca (np. zwycięstwo). Złoto natomiast jest typowym szlachetnym metalem związanym z liturgią i bliskością Boga. Biorąc pod uwagę te wszystkie spostrzeżenia, możemy dojść do wniosku, że „starsi” wypełnili już swą ziemską misję (korona), uczestniczą w zmartwychwstaniu Chrystusa (białe szaty). Wywierają rzeczywisty wpływ na innych, podporządkowany Bogu i Chrystusowi (trony wokół jedyne go tronu, postawa siedząca). Pełnią rolę pośrednictwa między Bogiem a

¹⁰⁸ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 175.

¹⁰⁹ Tamże, s. 176.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Określenia *πρεσβεύω* oraz *presbutij* funkcjonowały w hellenistycznym świecie i były stosowane do ludzi w podeszłym wieku, służących jako przedstawiciele poselstwa (*presbei*,a) wysłanego do władcy. Czasami „starsi” nosili na głowach wieńce i byli ubrani w białe szaty. Arrian wspomina, że w okresie hellenistycznym „poselstwa (*πρεσβεῖαι*)... przychodziły z Grecji, a ich posłańcy, którzy sami mieli korony, występowali do przodu i koronowali Aleksandra złotymi koronami” (Arrian, *Anabasis*, 7.23). Herodian zaś zaznacza, że w okresie cesarstwa: „miasta wysyłały poselstwa, składające się z najwybitniejszych mieszkańców, którzy byli ubrani w białe szaty, mieli na głowie wieniec laurowy i wszyscy przynosili z sobą... złote korony, aby powitać cesarza” (Herodian, *Historiae* 8.7.2; por. Józef Flawiusz, *Bellum Judaicum* 4.620), por. D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 307-308. „Starcy” występują w Ap według tego schematu: odziani w białe szaty oddają cześć Bogu swoimi złotymi koronami (wieńcami). Różnią się jedynie tym, że siedzą wokół Bożego tronu, a nie zbliżają się do Niego, por. D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 307-308.

Kościółem (złoto). Prawdopodobnie są to święci¹¹² albo raczej obraz idealnego Kościoła¹¹³, widzianego jako pierwociny zbawionych¹¹⁴. Sposób opisu „starszych” jest więc nadzieją dla każdego wiernego. Chrystus obiecał, że ci, którzy zwyciężają świat, będą ubrani w białe szaty (3,5), otrzymają wieniec życia (2,10) i miejsce na Jego tronie (3,21). „Starsi” cieszą się już teraz tym, czego wszyscy wierni mogą spodziewać się w niebiańskiej Jerozolimie¹¹⁵.

„Starsi” składają Bogu hołd (πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων – w. 10ab) rzucając przed Nim swe korony (βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου – w. 10c) i wypowiadając doksologie: „Godzien jesteś, Panie i Boże nasz, odebrać chwałę i cześć, i moc, boś Ty stworzył wszystko, a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone” (ἄξιός εἰ, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν – w. 11).

Istnieje kilka tekstów opisujących istoty niebiańskie, które oddają pokłon Bogu¹¹⁶. Jeden z nich znajduje się w 4QDeut^a 32,43: „Radujcie się niebiosa z Nim; oddajcie Mu pokłon”, inny odnajdujemy w Ps 29,1-2: „Przyznajcie Panu, synowie Boży... na świętym dziedzińcu oddajcie pokłon Panu”. W ceremoniale dworskim dotyczącym królów Izraela nie mamy żadnej analogii do tego typu postaw. Istniejące źródła nie potwierdzają podobnych zachowań¹¹⁷. Poza tym po raz pierwszy dostrzegamy w Apokalipsie połączenie czasowników πίπτειν – „upadać”¹¹⁸ oraz προσκυνεῖν – „czcić”, „padać na twarz”, „oddawać pokłon”¹¹⁹. Wyrażają one dwa etapy

¹¹² Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 177.

¹¹³ Por. A. Lancellotti, *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, s. 1053.

¹¹⁴ Por. D. Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno – teologiczne*, s. 143.

¹¹⁵ U. Vanni, *L'uomo dell'Apocalisse*, s. 198.

¹¹⁶ Por. E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974, s. 73-74.

¹¹⁷ D. Aune, *Revelation 1-5 (WBC 52A)*, s. 308.

¹¹⁸ Czasownik πίπτω – „upadać”, wyraża akt posłuszeństwa i czci, który ma korzenie w bliskowschodniej tradycji. Często pojawia się zarówno w Starym Testamencie (np. Rdz 17,3; 44,14; Wj 23,5) jak i Nowym Testamencie (np. Mt 2,11; 4,9; Dz 10,25).

¹¹⁹ Czasownik προσκυνέω (od πρὸς – „ku” oraz κυνέω – „całować”) pojawia się 60 razy w Nowym Testamencie. W Księdze Apokalipsy został użyty 24 razy. W klasycznym i biblijnym znaczeniu słowo to wskazuje na: gest oddania chwały i podporządkowania (προσκύνησις); gest podległego w

pojedynczego aktu adoracji i dlatego można je uznać w pewnym stopniu za synonimy (w Apokalipsie występują również w 5,14; 7,11; 11,16; 19,10; 22,8)¹²⁰.

Akt uwielbienia ze strony „starszych” wyraża się także w geście rzucania przed tronem (czyli przed Bogiem) ich koron. W ten sposób wyrażają Bogu swoje posłuszeństwo oraz hołd. W starożytności poddani królowie składali zwyczajnym królom swoje korony. Znany jest przypadek króla Partów Tiridatesa, który jako znak swego poddaństwa, złożył u stóp Nerona swój królewski diadem¹²¹. Proskyneza była również gestem unizenia tego, kto w społeczeństwie zajmował niższą pozycję względem tego, kto był wyżej postawiony. Zrodziła się w Iranie¹²². W przypadku „starszych” gest ten oznaczał, że są oni całkowicie poddani Bogu i nie roszczą sobie prawa, aby być bogami¹²³.

Doksologia „starszych” była poprzedzona konkretnymi gestami, teraz zaś znajduje swój wyraz w przytoczonych już słowach: ἄξιός ἐστι, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν (w. 11). Stanowią one climax całej Ap 4¹²⁴. Uwielbienie Boga przez cztery istoty żywe było wyrażone w trzeciej osobie, natomiast Jego gloryfikacja przez starszych jest wypowiedziana w drugiej osobie, czyli bezpośrednio zwraca się do Niego. Jej język nie jest liturgiczny, lecz pochodzi ze sfery politycznej¹²⁵. Nawiązuje do rzymskiej ceremonii dworskiej („jesteś godzień”; „nasz

stosunku do osoby wyższej rangą (por. Herodot, *Hist.* 1, 134,1; Filon z Aleksandrii, *Legat.* 116; Józef Flawiusz, *Bell.* 1,621; *Rdz* 23,7; 27,29; 1 Sm 24,9; Est 3,2 i in.); gest pokłonu (padanie na twarz) i pokłon w znaczeniu religijnym (bożkom, pomnikom bóstw, cesarzowi i in.). Nowy Testament kładzie nacisk na kontekst religijny czasownika προσκυνέω (np. Ap 3,9).

¹²⁰ Kombinacja ta występuje w Ps 72,11; Dn 3,5.6.10.11.15; Mt 2,11; 4,9; 18,26; Dz 10,25; 1 Kor 14,25; *ApMojż* 27,5 – żydowski apokryf opowiadający o życiu Adama i Ewy; *Jos.As.* 28,9 – tekst powstały między 200 przed Chr. a 200 rokiem po Chr., stanowi kontynuację *Rdz* 41-45 i opowiada o relacjach między Asenet, córką egipskiego kapłana z Heliopolis i żydowskim patriarchą Józefem; *Test.Hi* 40,6 – powstał między I w. przed Chr., a I w. po Chr.); Józef Flawiusz *Ant.* 7.95; 9.11; 10.213. – tekst pochodzi z I w. po Chr.); D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 308.

¹²¹ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes (RNT)*, Regensburg 1997⁴, s. 155.

¹²² Tamże.

¹²³ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes (RNT)*, s. 155.

¹²⁴ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 240.

¹²⁵ Por. H. Giesen, s. 156; R. H. Mounce, s. 140.

Pan i Bóg”; „chwała, cześć i moc”). Bóg jest przedstawiony w omawianym fragmencie jako jedyny, godny uwielbienia. Cześć oddawana innemu byłaby świętokradztwem.

W analizowanej doksologii można wyróżnić dwie części, pierwsza koncentruje się na tym, że Bóg jest godzien, aby otrzymać chwałę, cześć i moc, druga zaś na Jego stwórczym dziele. Otwierające hymn¹²⁶ ἄξιός ἐστι¹²⁷ nie występuje w Starym Testamencie. Wydaje się, że zostało zaczerpnięte z rzymskiej praktyki, związanej z aklamacją na cześć imperatora lub jego reprezentanta, gdy wchodził do miasta¹²⁸. Kantyk opiewa wyższość Boga nad wszystkimi ziemskimi władcami, łącznie z cezarem. Prawda ta jest potwierdzona przez kolejne słowa: „nasz Pan i Bóg” (ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν). Również i ten tytuł (podobnie jak „godzien jesteś”) nie występuje w dosłownym brzmieniu w Starym Przymierzu. Jest natomiast uzurpacją ze strony Domicjana uważającego siebie za *Dominus et Deus noster*¹²⁹ – wbrew rzymskiemu zwyczajowi w I w., który uznawał imperatora za boga po jego śmierci¹³⁰. Jednak to nie imperator, lecz Bóg zasługuje na ten tytuł. Przyznanie panowania Bogu (np. Ap 1,8; 4,8.11; 11,4; 22,5.6) oraz Chrystusowi (np. Ap 11,8; 14,13; 17,14; 22,20.21) jest jednym z główniejszych tematów w Apokalipsie, która akcentuje Ich dominację nad całym stworzeniem¹³¹.

¹²⁶ Tekst Ap 4,11 jest uznawany jako cztero-liniowy hymn. Por. D. E. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 309.

¹²⁷ Peterson wykazał, że formuła ἄξιός ἐστι – „jesteś godny” może mieć rodowód polityczny. Zgodnie z przekazem Flawiusza, gdy Wespazjan wstępował na tron w 70 r., wówczas tłum witał go jako dobroczyńcę, zbawiciela, jedyne go księcia Rzymu, który jest godzien (tego tytułu). Por. E. Peterson, „*Heis theos*”, Göttingen 1926, s. 176-180. 312. 418. Zob. również J. Comblin, *Le Christ dans L'Apocalypse*, Tournai 1965, s. 104; G. Dellinger, *Zum Gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, NT 3 (1959), s. 107-137, szczególnie 115. Nie należy też wykluczać, że ἄξιός ἐστι jest także aluzją do chrześcijańskiej liturgii. W czasie Eucharystii wspólnota na wezwanie: „Dzięki składajmy Panu” odpowiadała: „godne to i sprawiedliwe” (1 Clem 38,4). P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, s. 178; J. Roloff, *Revelation*, Minneapolis 1993, s. 70.

¹²⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 240.

¹²⁹ Tytuł ten w odniesieniu do Domicjana potwierdzają: Swetoniusz, *Vit. Caes.*, Domitianus 13,2; Kasjusz Dion, *Rom. hist* 67,5,7; Dion Chryzostom, *Or.* 45,1. Por. D. E. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 311-312.

¹³⁰ Por. D. E. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 311-312; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana* (NKB.NT 20), Częstochowa 2012, s. 181.

¹³¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 240; G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, Eugene, Oregon 1981, s. 119.

Bóg jest „godny”, aby „otrzymać chwałę, cześć i moc” (λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν). Dostrzegamy w tym tekście pewien rozwój w porównaniu do 4,8.9. Werset 8 wychwalał moc Pana Boga Wszechmogącego (κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ), natomiast w w. 9 cztery istoty żywe przypisały Mu „chwałę, cześć i dziękczynienie” (δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν). Hymn zaś 4,11 łączy uwielbienie wyrażone w tych dwóch wersach¹³². Chwała oraz cześć zostały już przez nas omówione w w. 9. Trzeci zaś termin obecny w triadzie w w. 9 – dziękczynienie (εὐχαριστίαν) został zamieniony w 4,11 na moc (τὴν δύναμιν). W ten sposób autor położył na niego szczególny nacisk¹³³. Jest to ulubiony termin stosowany przez synoptyków w opisie cudów Jezusa (np.: Mt 11,20; Mk 5,30; Łk 6,19). W Apokalipsie δύναμις podkreśla potęgę Boga (7,12; 11,17; 12,10; 15,8; 19,1), która rozciąga się także na Baranka (5,12), a w 5,13 dotyczy Ich razem. Triada tytułów w w. 11 nie tylko dodaje aklamację 4,8 do uwielbienia w 4,9, ale także celebruje Bożą moc nad Jego stworzeniem, która jest tematem pozostałej części hymnu.

Motywy uwielbienia Boga jest dokonane przez Niego stwórcze dzieło: „boś Ty stworzył wszystko¹³⁴, a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone (ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν). Cały akcent pada w tym zdaniu na σὺ, które znajduje się w pozycji emfaticznej i można je oddać jako „to Ty sam”. Bóg jest zatem uwielbiony jako Stwórca¹³⁵. Prawda o Bogu jako Stwórcy wszystkiego jest mocno podkreślona w Biblii (np.: Ps 19,1-2; 33,9; Iz 40,28; Ef 3,9; Kol 1,16), stanowi też kluczowy temat w Apokalipsie (3,14; 4,11; 10,6; 14,7; 21,1). Komentatorzy zauważają pewną logiczną trudność w dalszej części tego stwierdzenia. Czasownik ἦσαν

¹³² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 241.

¹³³ Por. K. P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zum Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (StNT 5), Gütersloh 1971, s. 37.

¹³⁴ Ogólna prawda, że Bóg stworzył wszystko jest wyrażona w literaturze judaizmu za pomocą czasowników *kti,zein* oraz *poiei/n* w połączeniu z *ta, panta* (Mdr 9,1; Syr 18,1; *1 Hen* 9,5; *Jos.As.* 12,1 (opis w przypisie 65); *Or.Sib.* 3.20 (Wyrocznie Sybilli – zbiór prorockich przepowiedni napisanych w języku starogreckim, przypisywany sybillom, wieszczkom, które przepowiadały w stanie egzaltacji). To samo zjawisko dostrzegamy wczesnym chrześcijaństwem (Dz 7,50; Ef 3,9; Kol 1,16; *Did.* 10,3; Justyn, *Dial.* 55,2). Zob. D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 312.

¹³⁵ Akcent na Bogu jako Stwórcy odnajdujemy często w hymnach uwielbienia (Ps. 8,3; 33,6-9; 95,5; 102,25; 136,5-9) w modlitewnych inwokacjach (Mdr 9,1) oraz w przysięgach (Ap 10,6). Zob. D. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 313.

– „były”, czyli „istniały” oraz ἐκτίσθησαν – „zostały stworzone” powinny zajmować odwróconą kolejność¹³⁶. Najprawdopodobniej mamy tutaj do czynienia z figurą retoryczną hysteron-proteron zgodnie z którą zdarzenie późniejsze jest ukazane jako wcześniejsze¹³⁷. „Zostały stworzone” należałoby zatem odczytać przed „istniały”. Tego typu przedstawienie pojawia się niekiedy w Apokalipsie (3,17; 5,2.5; 6,4; 10,4.9; 19,13). Niektórzy chcąc utrzymać szyk zdaniowy interpretują ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν jako synonimy (hendiadys) podkreślające fakt, że Bóg stworzył wszystkie rzeczy, albo uważają, że chodzi tutaj o stworzenie, które istniało w myśli Bożej, zanim zostało powołane do istnienia¹³⁸. Wydaje się, że należałoby optować za hysteron-proteron, ponieważ znajduje potwierdzenie w samej Apokalipsie. Jest rzeczą godną uwagi, że za stworzeniem kryje się Boża opatrność. Wola Boża jest podstawą każdego aspektu stworzenia¹³⁹. W Hbr 11,3 (por. także Rz 4,17) czytamy, że Bóg stworzył wszechświat z niczego. Analizowany tekst stwierdza, że Bóg poprzez swoją wolę również podtrzymuje świat w istnieniu. Lud Boży powinien więc ufać Bogu, skoro panuje On nad całym stworzeniem (Dn 4,37). Wszystkie rzeczy stworzone służą bowiem Jego celom¹⁴⁰.

Doksologia 4,8-11 pojawia się, jak zauważyliśmy, w ramach wielkiej liturgii nieba. Bóg jest uwielbiany przez cztery istoty żywe oraz dwudziestu czterech „starszych”. Oddawana Mu chwała dotyczy Jego transcendencji, wszechmocy, wieczności, panowania nad światem. Okazywany Mu hołd jest wyrazem wdzięczności za to, co czyni na korzyść swego ludu. Głównym jednak motywem gloryfikacji Boga jest Jego stwórcze dzieło wypływające z dobroci Jego woli. Doksologia uwielbiająca

¹³⁶ Trudność tę próbuje rozwiązać Kodeks Petropolitański (P) datowany na IX w. Zamiast lekcji ἦσαν proponuje εἶσιν. Por. E. E. Nestle, B. K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (red.), *Nowy Testament grecki i polski (Novum Testamentum Graece et Polonice)*, Münster/Westfalen 2017. Tekst Polski: R. Bogacz, R. Mazur (red.), *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2017.

¹³⁷ Por. I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, Grand Rapids 1967, s. 504. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008, §§ 891-892.

¹³⁸ Por. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974, s. 101.

¹³⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 242.

¹⁴⁰ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), Grand Rapids 1999, s. 334.

Boga Stwórcę łączy się z kolejną znajdującą się w 5,9-14 i opiewającą tym razem Boga Zbawcę¹⁴¹.

TRZECIA DOKSOLOGIA (AP 5,9-14)

UWIELBIENIE BOGA I BARANKA ZA DAR MISTERIUM PASCHALNEGO

Jak już zwróciliśmy uwagę, trzecia doksologia jest umieszczona w ramach wielkiej liturgii niebiańskiej. Rozdział piąty Janowej Apokalipsy przedłuża bowiem i jednocześnie konkluduje liturgię zapoczątkowaną w Ap 4. Znajdujemy w nim ponownie niebiański tron (w. 1), *Zasiadającego na tronie*, cztery istoty żywe, „starszych” (ww. 1.6). Występują w nim dwie doksologie, które traktujemy jako jedną (ww. 9-10.12.13), są bowiem ściśle ze sobą związane i paralelne do tej, analizowanej już z Ap 4¹⁴². Dostrzegamy też dwie nowe rzeczywistości, mianowicie księgę zapieczętowaną na siedem pieczęci oraz postać Baranka. Ap 5 koncentruje się wokół pytania w w. 3: „Kto godzien jest otworzyć księgę i złamać jej pieczęć”? Rodzi się spontaniczne pytanie, co zawiera owa księga? Musi być naznaczona autorytetem samego Boga, skoro znajduje się w Jego prawicy¹⁴³ oraz jest całkowicie zamknięta (siedem pieczęci). Nikt nie może jej czytać ani rozumieć. Jest zapisana na zewnątrz, zatem przeznaczona dla ludzi, jednocześnie jej treść pozostaje ukryta (zapisana wewnątrz)¹⁴⁴. Okazuje się, że może ją otworzyć jedynie „Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida” (w. 5). Te dwa tytuły mają wydźwięk mesjański i akcentują dawidowe

¹⁴¹ Por. B. Witherington III, *Revelation* (NCBC), Cambridge 2009³, s. 119.

¹⁴² Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), Paris 1995, s. 70.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Księga ta ma formę zwoju, odpowiada bowiem formie biblijnych ksiąg. Jego treść zapewne odnosi się do planu Bożego dotyczącego ostatniej fazy historii ludzkiej. Por. H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (NEB.NT 21), Würzburg 2000⁴, s. 40. Autor nawiązał tutaj zapewne do Ez 2,9-10: „Popatrzyłem, a oto wyciągnięta była w moim kierunku ręka, w której był zwój księgi. Rozwinęła go przede mną; był zapisany z jednej i drugiej strony, a opisane w nim były narzekania, wzdychania i biadania”. Zadaniem Ezechiela było obwieszczenie sądu, który miał wzbudzać „narzekania, wzdychania i biadania”. Należy przypuszczać, że otwieranie pieczęci w Apokalipsie wiązało się w dużej mierze z podobną reakcją. Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral*, s. 70-71.

¹⁴⁴ Tamże.

pochodzenie (Rdz 49,9; Iz 11,10) Mesjasza¹⁴⁵. Jest Nim stojący Baranek (por. Ap 22,16) jakby zabity (dosł. „jakby zarżnięty – ὡς ἐσφαγμένον¹⁴⁶), czyli widziany jako zmartwychwstały, noszący ślady przejścia przez śmierć. Perspektywa zmartwychwstania jest wyraźnie dominująca¹⁴⁷, podkreślona także przez siedem rogów Baranka i Jego siedmioro oczu, czyli siedem Duchów Boga. Baranek posiada zatem pełnię mocy¹⁴⁸ (siedem rogów – Lb 23,22) wszechwiedzy¹⁴⁹ i Ducha Świętego¹⁵⁰ (siedmioro oczu – Za 4,10)¹⁵¹.

1. Uwielbienie Baranka przez czworo zwierząt i dwudziestu czterech „starszych”

W chwili gdy Baranek wziął „z prawicy Zasiadającego na tronie” (5,8) zwój, wówczas protagoniści uwielbienia w Apokalipsie (cztery istoty i dwudziestu czterech starszych) upadli przed Barankiem (ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου – w. 8). Prostracja przed Bogiem była najbardziej rozpowszechnioną formą Jego uwielbienia przez Żydów¹⁵². Jest też, jak już wiemy, dość często obecna w księdze Objawienia (4, 10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4.10; 22,8). Każda z istot niebiańskich ma harfę oraz złote czasze wypełnione kadzidłem (ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων – w. 8). Harfa była lirą z dziesięcioma lub dwunastoma strunami, często

¹⁴⁵ W Rdz 49,9 Juda jest nazwany młodym lwem (dosł. lwiątkiem). Fragment ten interpretowano w okresie po-biblijnym w sensie mesjańskim (TestJud 24.5). Z kolei tytuł „Odrośl Dawida” nawiązuje do Iz 11,1 (por. Rz 15,12) i opisuje Mesjasza, potomka Dawida. Por. J. Knight, *Revelation* (NBCom), Sheffield 1999, s. 63.

¹⁴⁶ Wyrażenie „jakby zarżnięty” sugeruje cięcie w szyję Baranka oraz uniznienie i słabość Ukrzyżowanego. W ten sposób Jan akcentuje ekspiacyjny charakter śmierci Jezusa (1P 1,19; Dz 8,32). Por. H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (NEB.NT 21), s. 41.

¹⁴⁷ Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), s. 72.

¹⁴⁸ Por. A. Lancellotti, *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, s. 1056.

¹⁴⁹ Tamże.

¹⁵⁰ Por. K. Stock, *Das letzte Wort hat Gott. Apokalypse als Frohbotschaft*, Innsbruck, Wien 1992², s. 60.

¹⁵¹ W opisie Jezusa dostrzegamy pewną sprzeczność, ponieważ jest opisany jednocześnie jako Lew i Baranek. Wydaje się, że mamy tutaj dwie różne, ale połączone koncepcje Mesjasza. Lew Judy będąc tradycyjnym obrazem mesjanistycznego władcy, został na nowo zinterpretowany i ukazany jako zabity Baranek. Boska moc i zwycięstwo realizują się zatem poprzez fakt bezinteresownego daru z siebie. Por. S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNT 115 (1995), s. 128.

¹⁵² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 258.

posługiwano się nią w świątyni, gdy śpiewano hymny pochwalne¹⁵³. Początkowo używano ją przy śpiewaniu psalmów (Ps 33,2; 57,8; 98,5; 147,7). Była instrumentem wykorzystywanym przez Dawida (1Sm 16,6). Wnosiła do uwielbienia Boga atmosferę świątecznej radości (1Krn 25,1-6; Ne 12,27). Czasze zaś napełnione kadzidłem pojawiają się jedynie w Apokalipsie (5,8; 15,7; 16,1-4.8.10.12.17; 17,1; 21,9). Były ze złota i służyły religijnym celom (Wj 25,29). Kadzidło uważano w żydowskiej liturgii za „słodko pachnący aromat”¹⁵⁴. Natomiast w 5,8 symbolizuje modlitwy świętych (Ps 141,2; Ap 8,3-4).

Istoty żywe oraz „starsi” śpiewają pieśń nową (ᾠδουσιν ᾠδὴν καινήν – w. 9). W Ap 14,3 pieśń nowa wiąże się z nadejściem definitywnego królestwa, a w 5,9 opiewa zbawczą śmierć Baranka. Jest nowa (καινή), ponieważ wyraża nowość bez precedensu¹⁵⁵, będącą rezultatem dokonanego zbawienia (Ap 21,1.2). Nadto podkreśla raczej jakość niż czasowość¹⁵⁶. Nowemu światu, który ma się wkrótce ukazać, odpowiada nowy rodzaj pieśni, która celebrowa jego nadejście. Owa pieśń składa się z trzech części: pierwsza obwieszcza „godzien jesteś” w odniesieniu do Baranka (w. 5,9b) i nawiązuje do 4,1, gdzie „godzien jesteś” odnosiło się do Boga. Jednocześnie kontynuuje znaczący temat w Apokalipsie, jakim jest jedność między Bogiem i Barankiem. Podejmuje także kwestię z początku Ap 5: „Kto godzien jest otworzyć księgę i złamać jej pieczęcie?” (5,2.4-5). Druga część podkreśla Jego zbawcze dzieło (5,9c), trzecia zaś ogłasza skutki tego dzieła dla kroczących za Barankiem (5,10). Chrystus jest godzien wziąć księgę (bezokolicznik λαβεῖν – „wziąć” pozostaje w relacji do w. 7, w którym wziął On księgę z prawicy Boga) dzięki swej zbawczej śmierci (ὅτι ἐσφάγης – „ponieważ zostałeś zarżnięty” – w. 9c). Czasownik σφάζω prawdopodobnie nawiązuje do Iz (LXX) 53,7: „Jak baranek na rzeź...” (ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν...” i opisuje ofiarną śmierć Jezusa. Ironia polega na tym, że ta śmierć stała się zwycięstwem Baranka (5,6). Ofiara Baranka sprawiła, że nabył dla Boga lud (καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους). Połączenie

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Tamże, s. 259.

¹⁵⁵ Por. D. M. Stanley, *Lo! I Make All Things New* (cf. Ap 21,5), Way 9 (1969), s. 280.

¹⁵⁶ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 259.

obrazu ofiary wraz z terminem z dziedziny handlu (ἀγοράζω – „kupić”, „odkupić”) jest jedną z głównych myśli nowotestamentowej teologii¹⁵⁷. Czasownik ἀγοράζω stanowi handlową metaforę, stosowaną w kontekście uwolnienia więźnia wojennego z niewoli¹⁵⁸. Śmierć Jezusa była „okupem”, dzięki któremu nabył dla Boga lud (1 Kor 6,19-20; 7,23; 2 P 2,1; Ap 14,3-4). Cena tego okupu została wyraźnie określona: ἐν τῷ αἵματι („przez krew Jego). Dokonało się wówczas wyzwolenie ludu z grzechu i otrzymanie przez niego nowego statusu w postaci ludu Bożego. Idea ta bazuje na paschalnej ofierze przynoszącej wolność¹⁵⁹.

Formuła: z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους) pojawia się siedem razy w Apokalipsie (5,9; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15), za każdym jednak razem w innym szyku. Tego typu wyliczenie wyraża uniwersalny wymiar, zawiera w sobie wszystkie narody¹⁶⁰, czyli odkupioną przez Jezusa ludzkość¹⁶¹. Owoce zbawczego dzieła Chrystusa są opisane za pomocą znanych nam już terminów z pierwszej doksológii (Ap 1,6): „i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami” (καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερείς – Ap 5,10). W 1,6 natomiast czytamy: „i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego” (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερείς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ). Kontekst tych obu zdań jest podobny i nawiązuje, jak wiemy do Wj 19,6. Ofiara Chrystusa sprawiła, że cały lud Boży jest zbiorowo królestwem i pojedynczo kapłanami¹⁶². Należy do Boga (τῷ θεῷ – dativus possessoris)¹⁶³ i służy Mu, uwielbiając Go i świadcząc o Nim poprzez uczestnictwo w powszechnej misji wobec narodów. Ap 5,10 wyraźniej eksponuje zatem temat związany z misją niż 1,6. Natomiast fakt królowania, zaczyna się teraz i jest ukierunkowany ku przyszłości. Został szczególnie

¹⁵⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 260.

¹⁵⁸ Por. E. Schüssler-Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia 1985, s. 73-74.

¹⁵⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 260.

¹⁶⁰ Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, London, New York 2005, s. 326.

¹⁶¹ Por. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana* (Series Biblica Paulina 6), Częstochowa 2008, s. 127.

¹⁶² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 261.

¹⁶³ Por. I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, Grand Rapids 1967, s. 513.

podkreślony w naszym tekście poprzez wyrażenie: βασιλεύουσιν¹⁶⁴ ἐπὶ τῆς γῆς („będą królować na ziemi”). W związku z tym tematem dostrzega się pewien progres w księdze Apokalipsy. W 11,5.17; 19,6 królują Bóg i Chrystus, w 20,4.6 królują zwycięzcy z Chrystusem oraz „z Nim”, czyli z Bogiem i Chrystusem (podkreślona została doskonała jedność istniejąca między Nimi). Obietnica związana z królowaniem odnosi się także do królestwa trwającego tysiąc lat (20,4)¹⁶⁵ oraz królestwa wiecznego (22,5).

2. Uwielbienie Baranka przez aniołów

Wraz z w. 11 rozpoczyna się nowa sekcja wprowadzona za pomocą: „I ujrzałem” (Καὶ εἶδον). Wielką ilość chóru anielskiego wielbiącego Baranka oddają słowa: miriady miriad i tysiące tysięcy (καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων). Jest to wyraźna aluzja do Dn 7,10, z tą jednak nieznaczną różnicą, że tysiące poprzedzają miriady zarówno w TM jak i w LXX. Miriada była największą liczbą w świecie grecko-rzymskim i wynosiła około dziesięć tysięcy¹⁶⁶. Chodzi zatem o nieskończoną ilość aniołów oddających cześć Barankowi. Wzmianka o niezliczonych zastępach niebieskich pojawia się dość często w Starym Testamencie (np.: Pwt 32, 2; Hi 25,3; Ps 68, 17) oraz literaturze międzytestamentowej (1 Hen 14,22-23; 40,1; 2 Bar 48,10; 4 Ezdr 8,21-22). Zastępy anielskie dodają piękności i mocy całej scenie, podkreślając z niczym nieporównywalny majestat Boga i Jego splendor. Aniołowie „otaczają tron” i tworzą czwarty krąg wokół Niego (po tęczy, istotach

¹⁶⁴ Czas przyszły basileu,susin jest obecny w kodeksach: Synajskim (Ⲛ, 01) Petropolitańskim (P) oraz między innymi w majuskułach 94 1854 2053 2344, natomiast forma basileu,ousin jest poświadczony przez kodeks Aleksandryjski (A) oraz między innymi w majuskułach 046 1006 1611. Zdaniem egzegetów czas przyszły basileu,susin bardziej odpowiada kontekstowi. Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1985³, s. 736.

¹⁶⁵ Królestwo trwające tysiąc podlega różnym symbolicznym interpretacjom. Dostrzega się w nim między innymi: czas trwania Kościoła (por. G. K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 985); długi czas historii zbawienia, ukazany w opozycji do krótkiego czasu panowania zła (2,10 – por. S. Haręzga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992, s. 97); okres, w którym lud Boży króluje na ziemi (5,10 – por. A. Oczachowski, „Tysiąc lat” w *Apokalipsie św. Jana*, SPAr 1999 (t. 9), s. 61; czas od zmartwychwstania Chrystusa do końca czasów (por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1980), s. 235.

¹⁶⁶ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), s. 171. Grecka muria,j była największą liczbą znaną Grekom. Por. G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, s. 128.

żywych i „Starszych” – 4,3.6)¹⁶⁷. Hymn sam w sobie (5,12) czyni aluzję do wprowadzenia postaci Baranka (5,6) i wcześniejszego hymnu (5,9-10) skierowanego ku τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον. Zbawcza śmierć Baranka jest podstawą dla Jego „bycia godzien” (4,11 i pociąga za sobą zwycięstwo nad szatanem. Ponownie dostrzega się aluzję do 4,11, gdzie Bóg „jest godzien” chwały, teraz zaś to samo czytamy na temat Baranka, który jest godzien „otrzymać” (λαβεῖν) siedmiokrotną pochwałę wyrażającą Jego doskonałość¹⁶⁸. Siedmiokrotna aklamacja jest podobna do hymnu na cześć Boga w 7,12 (występują w niej trzy terminy z 4,11 oraz cztery z 5,13). Uwielbienie Boga jest obecnie rozciągnięte na Baranka. Liczba siedem może być podzielona na „cztery” celebrujące atrybuty Chrystusa: potęgę, bogactwo, mądrość i moc (τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν – 5,13) oraz „trzy” dotyczące Jego gloryfikacji, należnej Mu jako rezultat Jego śmierci: cześć, chwałę i błogosławieństwo (καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν – 5,13)¹⁶⁹. Jest to królewska inwestytura Chrystusa, paralelna do prerogatyw Boga w 1Krn 29,1¹⁷⁰. Pierwszy z wymienionych na liście rzeczowników ma rodzajnik, inne zaś są bez niego. Oznacza to, że wszystkie tworzą jedność¹⁷¹. Pierwszym z wychwalanych atrybutów Baranka jest „potęga” (δύναμις). Jest rzeczą godną uwagi, że δύναμις jako jedyna jest zawsze wymieniona na pierwszym miejscu na wszystkich listach dotyczących aklamacji, w których się pojawia (4,11; 5,12; 7,12; 12,10; 19,1). Prawdopodobnie kładzie tutaj nacisk na zbawczą śmierć Baranka. To właśnie w niej objawiła się potęga pokonująca siły zła (Ap 5,5; por. 12,11; 17,14). Bogactwo (πλοῦτον) występuje jedynie tutaj w Apokalipsie jako atrybut godny uwielbienia. Kluczem do jego zrozumienia jest Ap 18,17, gdzie opłakuje się bogactwo wielkiego miasta Babilonu, które przepadło w jednej chwili. Ostrzeżenia przed gromadzeniem bogactwa spotykamy zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. Bogaci są zaproszeni, aby szukać skarbów w niebie (por. Mt 6,9-21) a nie na ziemi. Jedynym zaś źródłem prawdziwego bogactwa jest Chrystus, natomiast niewiarygodnie bogaty w dobra materialne Wielki Babilon zniknął z powierzchni ziemi (Ap 18).

¹⁶⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 262.

¹⁶⁸ Por. P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, s. 173.

¹⁶⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 262.

¹⁷⁰ Por. D. E. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52A), s. 364-365.

¹⁷¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 263.

Kolejny atrybut Chrystusa (σοφία) jest przypisany w Ap 7,12 także Bogu. Chrystus jest nazwany „mądrością Bożą” (1Kor 1,24.30), w Nim są ukryte „wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (Kol 2,3). Termin ten nie był często odnoszony w Starym Testamencie do Boga (Ps 104,24; Iz 31,2; Jr 10,12), w przeciwieństwie do stosowania go względem wybranych przywódców, których Bóg wyposażył w ten dar (Rdz 41,39 – Józef; Pwt 34,9 – Jozue; 1Krl 3,12 – Salomon; Dn 5,1 – Daniel). W Apokalipsie σοφία wiąże się z udzieloną przez Boga zdolnością interpretowania symboli (13,18; 17,9). W analizowanym tekście „mądrość” Baranka mówi o Jego wyborze, aby stać się ofiarą za grzechy wszystkich ludzi. Z kolei „siła (moc)” [ἰσχύς] stanowi wraz z δύναμις obramowanie czterech zasadniczych atrybutów Baranka. Ἰσχύς znajduje się tylko tutaj oraz w Ap 7,12, gdzie pojawia się obok δύναμις. Oba te terminy są stosowane razem, aby uwypuklić moc (δύναμις) Boga¹⁷². W Ap 12,8 spotykamy natomiast formę czasownikową związaną etymologicznie z ἰσχύς, mianowicie ἰσχύω w połączeniu ze Smokiem. Nie wystarczyło mu sił (καὶ οὐκ ἴσχυσεν), aby sprostać w walce z Michałem i jego aniołami. Jest to też inny sposób, aby zaznaczyć suwerenną moc Wszechmogącego Boga, który doprowadza obecny eon do końca i raz na zawsze pokonuje moce zła¹⁷³.

Ostatnie trzy terminy: cześć, chwała oraz błogosławieństwo (καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν) opisują uwielbienie Baranka. Τιμή („cześć”) występuje, jak już zauważyliśmy, w parze z terminem δόξα w 4,11, w ramach uwielbienia Boga, a w 5,13 są przyznane zarówno Bogu jak i Barankowi. W ten sposób Apokalipsa kładzie wielki nacisk na bóstwo Baranka, który jest „godzien” tej samej gloryfikacji co Bóg. W końcu εὐλογία („błogosławieństwo”, „pochwała”, „piękna mowa”) pojawia się trzy razy w Apokalipsie, raz w uwielbieniu Boga (7,12), raz Baranka (w naszym tekście) i raz w odniesieniu do Ich obu (5,13). W Starym Testamencie oraz w judaizmie za czasów Jezusa błogosławieństwo było podstawową formą uwielbienia Boga¹⁷⁴. Żydowskie błogosławieństwa zaczynały się zazwyczaj słowami „błogosławiony bądź Ty o Panie”.

¹⁷² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 263.

¹⁷³ Tamże.

¹⁷⁴ Por. S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento* (ComB), Roma 1999, s. 87.

Εὐλογία znajduje się w wymienionej triadzie w 5,12 na ostatnim miejscu i stanowi w niej climax¹⁷⁵ wyrażający błogosławieństwo, pochwałę za zbawcze dzieło Jezusa.

3. Powszechny wymiar uwielbienia Boga i Baranka

Z zastępami aniołów łączą się obecnie wszystkie stworzone istoty, aby wyrazić swą doksologię zarówno Bogu jak i Barankowi (καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα – w. 13a). Autor posługuje się poetyckim językiem opisującym uniwersalizm zbawienia dokonanego przez Chrystusa¹⁷⁶. Scena ta kończy nie tylko uwielbienie Baranka w Ap 5, lecz Boga i Baranka w wizji ukazanej w Ap 4-5. Wyrażenie πᾶν κτίσμα zawiera w sobie nie tylko rozumne stworzenia, lecz także nierozumne¹⁷⁷. Wszechświat obejmujący trzy elementy składowe: niebo, ziemię i to co jest pod ziemią (Ap 5,3) zostaje poszerzony w 5,12 o czwarty element w postaci morza, będącego symbolem zła (Ap 21,1). Dodatek zaś: καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα, podkreśla każde pojedyncze stworzenie w kosmosie, czyli aniołów, ludzi, demony (9,2.11; 11,7; 17,8; 20,1) jak również ptaki, zwierzęta, ryby. Wszystkie zatem stworzenia uczestniczą w uwielbieniu Zasiadającego na tronie i Baranka, który również dzieli z Nim ten sam tron (Ap 3,21)¹⁷⁸. Doksologia Boga w Ap 4 oraz Baranka w Ap 5 łączą się w 5,13 w finalnej symfonii niezliczonych pochwalnych głosów¹⁷⁹. Oznacza to, że Ich działania w pozostałej części Apokalipsy będą wspólne¹⁸⁰. Ojciec i Syn razem doprowadzają do końca historię ludzką, razem zamieszkują Nowe Jeruzalem (21,22.23) i razem są wysławiani. Cztery atrybuty będące przedmiotem uwielbienia pojawiły się już w poprzednich doksologiach. W odróżnieniu jednak od 5,12 (jak wiemy jest tam siedem) każdy z nich jest poprzedzony rodzajnikiem, który nadaje każdemu odrębną emfazę: ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος Εὐλογία stanowiła zakończenie sceny uwielbienia w 5,12 i rozpoczyna

¹⁷⁵ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), Grand Rapids 1997, s. 150.

¹⁷⁶ Por. G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, MI 1993, s. 93.

¹⁷⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 265.

¹⁷⁸ Por. D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (Scripta Theologica Thoruniensia 27), Toruń 2013, s. 314.

¹⁷⁹ Por. I. Timossi, *Apocalisse. Rivelazione di Gesù Cristo. Una cristologia per simboli* (Per Approfondire la Bibbia), Torino 2001, s. 71.

¹⁸⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 265.

kolejną w 5,13. W ten sposób łączy je obydwie. Pojawia się po raz ostatni w doksologii w 7,12 i stanowi klucz do jej właściwego rozumienia. Z *κολεῖ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα* występują trzeci raz w rozdziałach Ap 4-5 (4,9; 5,12). Chwała (*ἡ δόξα*) stanowiła przymiot Boga już w doksologii 1,6. Natomiast *τὸ κράτος* zauważamy po raz pierwszy w tych dwóch rozdziałach, ale będzie ono przedmiotem analizy w 1,6. Prawdopodobnie jest podsumowaniem *δύναμις... καὶ ἰσχύς* z 5,12¹⁸¹. Scena ta ma wydźwięk ponadczasowy (*εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*). Dokonuje się w niebie, gdzie przeszłość, terażniejszość i przyszłość są jak Bóg, który był, jest i będzie¹⁸². Doksologię zamykają cztery istoty żywe, które były jej podmiotem także w 4,8. Ich *ἀμὴν* konkluduje nie tylko uwielbienie w 5,13, lecz całość czwartego i piątego rozdziału. Ponadto funkcjonuje jako potwierdzenie wypowiedzianych prawd¹⁸³. Wzmianka o „starszych”, którzy „upadli i oddali pokłon” (*ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν* – domyślnie Bogu i Barankowi) jest potwierdzeniem, że mamy do czynienia z podsumowaniem Ap 4-5. Czasownik bowiem *πίπτω* odnosił się w 4,10 oraz w 5,8 do „starszych” (w 5,8 także do czterech istot), którzy upadli przed Bogiem (4,10) i Barankiem (5,8). Natomiast o proskyniezie (*προσκυνέω*) była mowa w 4,10, w kontekście uwielbienia Boga przez „starszych”. W 5,14 oba te czasowniki sugerują zatem w odniesieniu do Boga i Baranka konkluzję wspomnianych rozdziałów. Warto też zauważyć, że w końcowej doksologii 5,13 zauważamy brak jej uzasadnienia. Jednak cały kontekst przemawia za tym, że Bóg i Baranek są uwielbiani za wspólne dzieło zbawienia¹⁸⁴.

Doksologia trzecia zawiera w sobie dwa uwielbienia, których protagonistami są z jednej strony cztery istoty żyjące, dwudziestu czterech „starszych”, z drugiej zaś niezliczona ilość aniołów. Obie gloryfikacje kierują się ku Chrystusowi i eksponują Jego brutalną śmierć, zaakcentowaną w wyrażeniach *ἑσφάγης* (5,9) oraz *τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον* (5,12). Męczeństwo Jezusa zostało zatem podkreślone z podwójną mocą. Nie dziwi zatem fakt, że autor wymienia siedem, czyli pełnię atrybutów Baranka, którym należne jest szczególne uwielbienie. Doksologia zwraca też uwagę na równość Chrystusa z Bogiem, skoro razem odbierają ten sam kult.

¹⁸¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 265.

¹⁸² Por. J. Sweet, *Revelation*, Philadelphia 1990, s. 132.

¹⁸³ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana* (NKB.NT 20), Częstochowa 2012, s. 194.

¹⁸⁴ Por. P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, s. 165.

PIERWSZA DOKSOLOGIA (AP 1,5B-6)

UWIELBIENIE CHRYSTUSA ZA DAR PRZELANEJ KRWI

Temat zbawienia został zapoczątkowany już pierwszej doksologii Janowej Apokalipsy: Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (w. 5b), καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων]· ἀμήν (w. 6), znajduje się w kontekście początkowego pozdrowienia liturgicznego będącego życzeniem dla Kościoła łaski i pokoju. Jego źródło ma wymiar trynitarny¹⁸⁵, czyli pochodzi od Boga Ojca, Ducha Świętego oraz Jezusa Chrystusa. Uwielbienie to wyznacza początek właściwej Apokalipsy i jest jednocześnie pierwszą gloryfikacją w Nowym Testamencie poświęconą wyłącznie Chrystusowi¹⁸⁶. Wspomina o Nim w. 5a: καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (*i od Jezusa Chrystusa, Świadka Wiernego, Pierworodnego umarłych i Władcy królów ziemi*). Być może właśnie ta wzmianka zdecydowała o umieszczeniu Chrystusa na trzeciej miejscu w adresie Pisma, zamiast na drugim, bardziej właściwym¹⁸⁷. Tożsamość Jezusa jest opisana za pomocą trzech tytułów. Pierwszy ὁ μάρτυς, ὁ πιστός opisuje Jego wiarygodność, podkreśla, że jest godzien zaufania. Jako świadek Boga, Chrystus przekazuje ludziom świadectwo o rzeczach nadprzyrodzonych. Drugi tytuł ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν ma wydźwięk paschalny. Oznajmia Jego absolutne i przyczynowe pierwszeństwo (πρωτο-) w zmartwychwstaniu zmarłych. Trzeci zaś ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς mówi o Jego panowaniu nad wszystkimi sprawującymi władzę¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Por. D. Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę?*, s. 75.

¹⁸⁶ Por. G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), Grand Rapids (MI) 2002, s. 63.

¹⁸⁷ Por. G. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione e commento* (I Libri Biblici – Nuovo Testamento 20), Milano 2005, s. 61.

¹⁸⁸ Tamże, por. także P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, s. 71.

1. Zbawienie jako dar miłości Chrystusa

Chrystus jest przedstawiony w analizowanej obecnie doksologii jako zawsze miłujący (ἀγαπῶντι). Poza naszym przypadkiem czasownik ἀγαπάω pojawia się w Apokalipsie zaledwie dwukrotnie, raz odniesieniu do Chrystusa i raz w relacji do Boga. Dostrzegamy go w kontekście listu do Filadelfii, w którym w 3,9 Jezus wyznaje tamtejszej wspólnoty eklezjalnej, że jej wrogowie poznają, iż ją umiłował (καὶ γινῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε). Ponadto ἀγαπάω występuje w 20,9 ramach miłości Boga do swego umiłowanego miasta (τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην), czyli do ludu Bożego, którego ostatecznie ocali przed atakami nieprzyjaciół, zadając tym ostatnim definitywną klęskę. Mimo że wspomniany czasownik dostrzega się rzadko w Janowej Apokalipsie, to jednak atmosferę Bożej miłości do cierpiącego ludu wyczuwa się w całej Księdze. Jego rehabilitacja za poniesione ofiary, prześladowania oraz okazaną wierność jest także dziełem tej miłości¹⁸⁹. Okazuje się więc, że czasownik ἀγαπάω obejmuje przeszłość (ἠγάπησα) i terażniejszość (perfectum ἠγαπημένην ze skutkami w terażniejszości) oraz przyszłość, ponieważ objawi się również w pokonaniu sił zła, aby ocalić swój lud. Wydaje się, że występujący w doksologii imiesłów ἀγαπῶντι zawiera również ten potrójny wymiar, sugerowany przez przytoczone powyżej miejsca wraz z obserwacją dotyczącą przyszłego zwycięstwa nad wrogami. Kolejne słowa w ramach tej samej doksologii dotyczą bowiem wyzwolenia z grzechów i podpowiadają, że Chrystus dokonał dzieła zbawienia ze względu na miłość do ludzi (Rz 8,37; Ga 2,20; Ef 5,2.25)¹⁹⁰. Owa miłość wyrażająca się w odkupieniu nie wyczerpuje się w nim, skoro czasownik ἀγαπάω – „miłować” występuje w imiesłowie czasu terażniejszego.

Zbawczy wymiar Chrystusowej agape potwierdza imiesłów λύσαντι będący w aoryście i pochodzący od czasownika λύω¹⁹¹ – „uwalniać”, „rozwiązywać”. Forma λύσαντι jest potwierdzona przez ważnych świadków tradycji manuskryptycznej (np.: P¹⁸, kodeksy: Synajski (Ⲛ, 01), Aleksandryjski (A, 02), Efrema (C, 04). Oprócz λύσαντι, spotyka się także wariant λούσαντι wywodzący się od czasownika λούω – myć,

¹⁸⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 64.

¹⁹⁰ Por. P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, s. 33.

¹⁹¹ Czasownik λύω wiąże się etymologicznie z λύτρον – odkupienie (np. Mt 8,34; Mk 10,45) oraz ἀπολύτρωσις – wyzwolenie, uwolnienie (np. Rz 3,24; 8,23).

obmywać. Odnajdujemy go między innymi w kodeksach: majuskułowych Porfiriusza (P) 046 oraz minuskułowych: 1854 1859 2042 2065. Ta druga forma ma jednak zdecydowanie słabszych świadków¹⁹². Imiesłów λύσαντι nawiązuje do już dokonanego, jednorazowego wydarzenia śmierci Jezusa na krzyżu (Mk 14,24; Mt 26,28; Łk 22,20; Rz 3,25; Kol 1,20 itd.)¹⁹³ dla dobra nas wszystkich (ἡμᾶς... ἡμῶν), czyli nie tylko Jana, jego słuchaczy, lecz także wszystkich odkupionych¹⁹⁴. Ten soteriologiczny fakt wzmacnia z kolei wyrażenie ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Ekspiacyjny charakter krwi podkreśla już ST (Wj 29,20n; Kpł 3,2.8.13) oraz wczesny judaizm (4 Mch 6,29; 17,22). W Janowej Apokalipsie zbawczy czyn Chrystusa akcentują szczególnie dwa wyrażenia: zabity (dosł. zarżnięty) Baranek (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον – 5,12; 5,6; 13,8) oraz Jego krew (5,9; 7,14; 12,11). Dzięki zatem interwencji Chrystusa w przeszłości wierni zostali „rozwiązani”, uwolnieni z niewoli grzechów oraz uzdolnieni, aby znów „sprawnie poruszać się”, działać i uczestniczyć w zmartwychwstaniu Chrystusa, które stanowi nierozzerwalny aspekt Jego śmierci¹⁹⁵. Mamy zatem wyraźną aluzję do paschy, potwierdzoną także przez w. 6a: καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, będący echem Wj 19,6: „Lecz wy będziecie Mi królestwem, kapłanami i ludem świętym” (שְׂרָפְתֵינוּ לְיְהוָה לְכֹהֲנֵי וְגוֹי קָדוֹשׁ). Należy pamiętać o genezie tego cytatu. Po wyjściu z Egiptu Bóg uroczyście dokonał adopcji Izraela przypominając mu cud uwolnienia i nadając nową tożsamość. Podobnie jak Izrael został wyrwany z niewoli, także chrześcijanie zostali wyrwani przez Chrystusa z mocy ciemności i ustanowieni narodem wybranym. Druga część naszej doksologii mówi zatem o dobrodziejstwach wynikających z Jego dzieła.

2. Przywileje chrześcijan – królestwo, kapłaństwo

Chrystus „uczynił nas królestwem, kapłanami dla Boga i Ojca Jego” (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ)... Czasownik ἐποίησεν

¹⁹² Kraft uważa, że obie formy są uzasadnione, jednak ostatecznie opowiada się także za λύσαντι. Por. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974, s. 33.

¹⁹³ Por. P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia* (Verbum Vitae), 2012 (22) s. 161.

¹⁹⁴ Por. G. Biguzzi, *Apocalisse*, dz. cyt., s. 61.

¹⁹⁵ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SrivBib 17), Bologna 1988, s. 356.

należy do języka związanego z wybraniem – por. Mk 1,17; Dz 2,36). Należy go przetłumaczyć w naszym kontekście jako „ustanowił”, jak w przypadku wyznaczenia przez Jezusa grona Dwunastu w Mk 3,14: καὶ ἐποίησεν δώδεκα („I ustanowił Dwunastu”). Misję chrześcijan opisują dwa terminy: βασιλείαν oraz ἱερείς. Dostrzega się między nimi pewną trudność gramatyczną. Pierwszy z nich jest w liczbie pojedynczej, drugi zaś w mnogiej. Wersja ta jest prawie identyczna z Ap 5,10: βασιλείαν καὶ ἱερείς. Dołączony jest w niej jedynie spójnik καί. Obie jednak różnią się od 1 P 2,9: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym”... (ὁμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον...), który również czyni aluzję do Wj 19,6. Większość egzegetów interpretuje wyrażenie βασιλείον ἱεράτευμα przymiotnikowo¹⁹⁶: „będziecie Mi królewskim kapłaństwem”, natomiast Ap 1,6 oraz 5,10 traktują analizowane przez nas wyrażenia βασιλείαν, ἱερείς (מִמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) z Wj 19,6 odrębnie. Chrześcijanie są królestwem nie tylko w tym w sensie, że mieszka w nich królestwo, w którym panuje Bóg, lecz także w znaczeniu, iż królują razem z Chrystusem¹⁹⁷. Koncepcja panowania z Chrystusem pojawia się dość często w Apokalipsie: „zwycięzcy i temu, co czynów mych strzeże do końca, dam władzę nad poganami” (2,26); „zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie” (3,21); „będą królować na ziemi” (5,10); „będą z Nim królować” (20,6). Królewskość ma więc charakter aktywny i należy ją rozumieć w sensie inauguracyjnym, odnoszącym się już teraz do panowania z Chrystusem jako antycypacji królowania z Nim w przyszłości¹⁹⁸. Z kolei wyrażenie „i uczynił ... kapłanami dla Boga Ojca Jego”, uwypukla kapłańską funkcję każdego pojedynczego chrześcijanina¹⁹⁹, która nie sprzeciwia się szczególnemu kapłaństwu, ponieważ sprawujący kościelny urząd kapłana nie są nigdy nazwani ἱερείς²⁰⁰. Wierni jako kapłani dla Boga, Ojca Jezusa Chrystusa, są poświęceni wyłącznie dla Niego i Jemu samemu mają służyć. Chrystus podarował im możliwość, aby mogli wejść w ścisłą, bezpośrednią relację z Bogiem.

¹⁹⁶ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 65.

¹⁹⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 65.

¹⁹⁸ Tamże, s. 66.

¹⁹⁹ Por. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh 1984, s. 76.

²⁰⁰ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RTK), Regensburg⁴1997, s. 79.

Należy zauważyć, że jedynie dwa miejsca w Starym Testamencie opisują lud Izraela posługując się kapłańskimi terminami: wspomniany już tekst Wj 19,6 oraz Iz 61,6: „Wy zaś będziecie nazywani kapłanami Pana”. Egzegeci są niekiedy podzieleni, zastanawiają się, czy kapłańska misja oznacza w tych fragmentach służbę i przystęp do Boga, czy też zawiera w sobie także ideę posłania do narodów. Ta sama kwestia odnosi się do Ap 1,6. Większość uczonych uważa zgodnie z Hbr 10,19-20 oraz 1 P 2,5, że w analizowanym przez nas tekście mamy do czynienia z „duchowymi ofiarami” lub uwielbieniem, natomiast są też tacy, którzy dopatrują się w Ap 1,6 misji wobec świata²⁰¹. Należy zauważyć, misyjny motyw jest obecny w Ap 5,9; 7,9; 14,6-7; 15,4; 21,24-26. Jest też rzeczą możliwą, że temat ten rozpoczyna się w 1,6, chociaż kontekst czyni go tutaj czymś drugorzędym²⁰². Jan najprawdopodobniej myśli tutaj o duchowym życiu wierzących. Lud Boży w swej funkcji kapłańskiej ma zarówno bezpośredni przystęp do Boga (Hbr 10,19-20) jak i powinność, aby Mu służyć (Rz 12,1). Kapłańska posługa Chrystusa doprowadziła Go do zbawczej śmierci. Podobnie i chrześcijanie mają spełniać swoją funkcję w sposób ofiarny wobec Jego Boga i Ojca, czyli Tego, który jest Bogiem i Ojcem Jezusa (ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ). Chrześcijanie uczestnicząc z Chrystusem w Jego kapłańskiej misji, służą temu samemu „Bogu i Ojcu”, jak On to czynił.

3. Końcowe uwielbienie

Adoracja Chrystusa wyrażona w słowach: „Jemu chwała i moc” (αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος) przypomina czytelnikom, że tylko On (a nie cesarz czy też jakakolwiek ludzka moc) jest godzien uwielbienia, ponieważ dokonał dzieła odkupienia²⁰³. Termin κράτος zawiera w sobie ideę nie tylko mocy, lecz także panowania. Kontekst tego pojęcia dotyczy prześladowania, jakie spotyka Kościoły (por. 1 Pt 4,11; 5,11; Ap 1,6; 5,13). Obydwa określenia (ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος) podkreślają pewność Bożego zwycięstwa nad mocami uderzającymi w eklezjalne wspólnoty²⁰⁴. Δόξα pojawia się w

²⁰¹ Por. G. B. Caird, *The Revelation of St John the Divine* (BNTC), London 1966, s. 17; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 79.

²⁰² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 66.

²⁰³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 66.

²⁰⁴ Tamże.

Ap 17 razy, czyli znacznie częściej niż κράτος (2 razy: 1,6; 5,13). W analizowanej doksologii δόξα w połączeniu z κράτος wyraża splendor Pana wszechświata. W końcu εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων] (na wieki [wieków]) zaznacza wieczne trwanie Bożej chwały i mocy, być może w opozycji do czasowej i częściowej „chwały i mocy” cezara²⁰⁵. W czasach pełnych trudności, niepokoju czytelnicy potrzebowali wiedzieć, że jest z nimi nadprzyrodzona moc gwarantująca przyszłość ludowi Bożemu. Uwielbienie kończy się słowem ἀμήν, które osiem razy pojawia się w Apokalipsie, w tym siedmiokrotnie kończy liturgiczną gloryfikację. Termin ten oznacza podobnie jak w Starym Testamencie „zaprawdę”, „niech tak będzie” i potwierdza skuteczność uwielbienia. Nadto znajduje się zazwyczaj na końcu nowotestamentowych doksologii (Rz 1,25; 11,36; 15,33; Ef 3,21; Flp 4,20; Hbr 13,21) i wyraża poświęcenie się prawdzie zawartej w wypowiedzi pełnej respektu i czci²⁰⁶.

Doksologia 1,5b-6 rodzi u lektora wdzięczność za otrzymane zbawienie, uwolnienie od pogańskich przyzwyczajęń, królewską godność, bycie kapłanami. Jest to zgodne z duchem wszystkich doksologii, ponieważ ich celem nie jest narracja, lecz wzbudzanie postaw wyrażających zdumienie i zachwyt²⁰⁷.

CZWARTA DOKSOLOGIA (AP 7,9-12)

ΣΩΤΗΡΙΑ JAKO GŁÓWNY MOTYW UWIELBIENIA BOGA I BARANKA

Temat zbawienia znajduje swoje przedłużenie także w czwartej doksologii, którą otwierają słowa: Μετὰ ταῦτα εἶδον („Potem ujrzałem” – w. 9). Znajdują się one także w: Ap 4,1; 7,1; 15,5; 18,1; oraz w 19,1 (Μετὰ ταῦτα ἤκουσα – „Potem usłyszałem”). Przeważnie stanowią wprowadzenie do nowej wizji. Natomiast w 15,5 funkcjonują jako introdukcja do drugiej części, w ramach tej samej wizji²⁰⁸. Podobne zjawisko

²⁰⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 67.

²⁰⁶ Tamże.

²⁰⁷ Por. G. Biguzzi, *Apocalisse*, dz. cyt., s. 61; P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, s. 157-158.

²⁰⁸ W Ap 15,1 jest mowa o siedmiu aniołach mających siedem plag ostatecznych, natomiast 15,5 nawiązuje do w. 1 i dotyczy treści pieśni Mojżesza i Baranka. Całość dokonuje się zatem w obrębie jednej wizji. Formuła: „Potem ujrzałem” jest zastrzeżona dla wprowadzeń do wizji szczególnie ważnych. Por. P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni, Traduzione e commento*, Roma 1985, s. 457.

dostrzegamy także w 7,9. Święci, którzy zostali opieczętowni na ziemi w 7,1-8 radują się w niebie z powodu dokonanego zbawienia (7,9-17). Zwrot: καὶ ἰδοὺ („i oto”; dosł: „i patrz”) podkreśla zmianę sceny z ziemskiej na niebiańską²⁰⁹ i domaga się szczególnej uwagi. Centralnym pojęciem okaże się w analizowanym przez nas tekście „zbawienie”.

1. Wielki tłum zbawionych jako protagonista doksologii

Jan widzi „wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć” (ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο – w. 9). Te niepoliczalne zastępy ludzi kontrastują z liczbą męczenników („aż pełną liczbę osiągną także ich współsłudzy oraz bracia, którzy, jak i oni, mają być zabici” – Ap 6,11²¹⁰) oraz opieczętownych (sto czterdzieści cztery tysiące²¹¹ – Ap 7,4). W tłumie, „którego nikt nie mógł policzyć” można prawdopodobnie wyodrębnić dwie grupy, mianowicie świętych oraz tych wśród nich, którzy są męczennikami. W 7,14 czytamy bowiem o nich, że: „przychodzą z wielkiego

²⁰⁹ Jan ma upodobanie w ukazywaniu akcji, które rozgrywają się równocześnie na ziemi i w niebie. Dlatego zamiast przeciwstawiać te dwie sceny, raczej należy usiłować łączyć je, kompletować. Pierwsza scena (7,1-8) dotyczy jeszcze zmagania na ziemi, natomiast druga jest już uczestnictwem w ostatecznym zwycięstwie Chrystusa. Pierwsza łączy się, zdaniem niektórych, z ludem pierwszego przymierza, druga zaś obejmuje lud w jego znaczeniu uniwersalnym. Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), Paris 1995, s. 84; É. Cothenet, *Il messaggio dell' Apocalisse* (Percorsi e guardi biblici), Torino 1997, s. 73.

²¹⁰ Paralelę do Ap 6,11 odnajdujemy w 4Ezdr 4,35-36, w kontekście dusz sprawiedliwych, które pytają: „Dopóki tak będziemy pokładać nadzieję?... I odpowiedział im archanioł... <gdy wypełni się liczba podobnych wam > Apokryfy Starego Testamentu (red. R. Rubinkiewicz), IV Księga Ezdrasza, przeł. S. Mędała, Warszawa, 2022⁹, s. 378; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), s. 185.

²¹¹ Liczba 144 000 jest różnie interpretowana. Dostrzega się w niej sumę 12 x 12 x 1000. Ci, którzy uważają, że liczba dwanaście odnosi się do pokoleń Izraela, widzą dwie różne grupy w Ap 7,4-8 oraz w 7,9-17. Pierwsza odnosiłaby się do Izraela, druga zaś do całego Kościoła. Inni natomiast dostrzegają w Ap 7 jedną grupę, mianowicie cały Kościół. Zwolennicy pierwszego rozwiązania twierdzą, że „Izrael” ma znaczenie literalne w Piśmie. Optujący za drugim rozwiązaniem mówią, że w całej Apokalipsie jest nacisk na jedną grupę, czyli wiernych zwycięzców, zatem na nawróconych na chrześcijaństwo. Zwracają też uwagę na Ga 6,16, gdzie Paweł mówi o Izraelu Bożym jako Kościele. Również za interpretacją eklezjalną przemawiałyby fragmenty: Ga 3,29: „jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami”; Rz 2,29: „ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery”; Flp 3,3: „My bowiem jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym – my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym”. Również Piotr opisuje Kościół jako wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud *Bogu* na własność przeznaczonym (1P 2,9), czyli słowami zaczerpniętymi z Iz 43,20; 61,6; Pwt 28,9. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 312; A. Lancellotti, *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, s. 91; R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 168.

ucisku²¹² i oplukali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili²¹³”. Metafora związana z płukaniem szat oraz ich bielą podkreśla duchowe odrodzenie, pozbycie się moralnego brudu jako skutku grzechu oraz wewnętrzną czystość przed Bogiem. Akcentuje więc zwycięstwo nad mocami zła oraz wierność Chrystusowi. Istnieją dwie drogi wiodące ku temu zwycięstwu, jedna z nich wyraża się ogólnie w wytrwałości, druga zaś szczególnie w męczeństwie²¹⁴. Wszyscy byli więc przygotowani, aby zapłacić za cenę wierności²¹⁵. Niepoliczalny tłum pochodzi „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν²¹⁶ καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν – w. 9). Wyrażenie to jest paralelne do listy ludzi wymienionej i już omówionej przez nas w 5,9²¹⁷: „nabyłeś Bogu krwią swoją *ludzi* z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους). Chodzi zatem o tę samą grupę ludzi ujętą w nieco w innym szyku. Mamy więc ponownie do

²¹² Określenie „wielki ucisk” rodzi pewne pytania, czy chodzi o wyrażenie techniczne, czy opis wielkich prześladowań, których skutkiem są męczennicy. Dalej, czy mamy tutaj do czynienia z finalnym okresem ucisku, który ma poprzedzić eschaton, czy też z czasem prześladowań między pierwszym a ostatecznym przyjściem Chrystusa. W Apokalipsie nie ma jasnych danych, że autor ma na myśli finalny okres. Miejsca, w których pojawia się w Apokalipsie qli,yij dotyczą ogólnie kontekstów związanych z cierpieniem świętych (1,9; 2,9.10) albo zwolenników Izebel (2,22). Dlatego też „wielki ucisk” nie jest terminem technicznym w tej księdze. Aune oraz Bauckham uważają jednak, że analizowana syntagma z rodzajnikiem (τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης – 7,14) odnosi się do ostatecznej wojny prowadzonej przez Smoka przeciwko świętym (Ap 12). Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, London, New York 2005, s. 226; D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 473-474. Gdy Bóg wylewa swój gniew za zło świata w postaci pieczęci, trąb, czasz, wówczas świat bierze odwet przeciwko wyznawcom Pana. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 325.

²¹³ Krew Baranka oczyszcza nas z grzechu (1J 1,7). Tłem dla tego oczyszczenia może być Wj 19, gdzie lud Izraela miał wyprać swoje szaty jako wyraz gotowości na zstąpienie Pana na górę Synaj. Por. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 174. Aorysty ἐπλυσαν – „wypłukali”, ἐλεύκαναν – „wybielili” nie określają tutaj jednorazowego wydarzenia, lecz kompletność zbawczych skutków krwi Chrystusa. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 325.

²¹⁴ Tamże, s. 318.

²¹⁵ Por. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 171.

²¹⁶ Niektórzy zauważają, że w tej liście wyrażenie z „każdego narodu” jest w liczbie pojedynczej, natomiast pozostałe określenia są w liczbie mnogiej. Liczba pojedyncza miałaby tutaj być aluzją do obietnicy danej Abramowi w Rdz 17,4: „staniesz się ojcem mnóstwa narodów”. Natomiast liczba mnoga pozostałych trzech określeń sugerowałaby wszystkie pokolenia Izraela z Ap 7,4-8. W ten sposób Żydzi i nawróceni z pogaństwa chrześcijanie mieliby tworzyć jeden lud Boży. Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, s. 225. Nie wydaje się jednak, aby ta interpretacja była intencją autora Apokalipsy. Trudno ją dostrzec w tekście Ap 7,9.

²¹⁷ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 426.

czynienia z zbawczym uniwersalizmem. Niepoliczalny tłum zbawionych pochodzi zatem ze wszystkich stron świata.

Święci są w dalszym ciągu określani jako „stojący przed tronem i przed Barankiem” (ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου). Z Ap 6,16 wynika, że *Zasiadający na tronie* oraz Baranek są pełni gniewu na mieszkańców ziemi (czyli wrogów Boga i chrześcijan). Natomiast w 7,9 stoją przed Nimi święci, zatem ci, którzy osiągnęli cel życia (tron, jak już wiemy, jest określeniem w Apokalipsie Boga). Zauważamy zatem kontrast między Ap 6,16 a 7,9. W pierwszym przypadku tron Boży oznacza sąd, w drugim zaś nagrodę. Wierzący będąc „przed tronem” otrzymują zatem honorowe miejsce jako nagrodę za wierność. Po raz pierwszy święci, poza istotami niebiańskimi, są ukazani w Apokalipsie jako stojący przed tronem²¹⁸. Ponadto kolejny raz dostrzega się jedność między Bogiem zasiadającym na tronie a Barankiem. Zwycięzcy chrześcijanie są odziani w białe szaty (περιβεβλημένους στολὰς λευκάς). Forma pasywna περιβεβλημένους wskazuje zapewne na Boga, który ich przyodział. Są to szaty czystości i przede wszystkim zwycięstwa (Ap 3,4-5), które mogły kojarzyć się ze militarnymi zwycięstwami odnoszonymi przez Rzymian. Zwycięski generał prowadził bowiem pochód przez miasta Rzymu, nosząc na sobie czystą, białą togę²¹⁹. Wśród świętych znajdują się, jak już odnotowaliśmy, męczennicy, obdarzeni przez Boga białymi szatami (6,11), które noszą obecnie przed tronem (ἐδόθη αὐτοῖς ἐκάστῳ στολὴ λευκή). Zwycięzcy trzymają w rękach palmy (φοίνικες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν – w. 9). Palmowe gałęzie były znakiem radości, eksponowanej z okazji jakiejś uroczystości, np. triumfalnego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy (J 12,13). Kontekst tego wydarzenia jest podobny do Ap 7,9. Tłumy widziały w Jezusie zwycięskiego króla, również analizowana przez nas scena dotyczy, jak wiemy, zwycięstwa świętych. Także 1Mch 13,51 opisuje radość demonstrowaną między innymi poprzez palmowe gałęzie, po wyzwoleniu Jerozolimy spod jarzma Syrii²²⁰.

²¹⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 319.

²¹⁹ Tamże.

²²⁰ Niektórzy egzegeci dostrzegają w Ap 7,9 bezpośrednią aluzję do Święta Namiotów (Kpł 23,40-43; Ne 8,15; 2Mch 10,7) związanego z żniwami i pamiątką wyzwolenia z Egiptu. Jednak pierwszorzędym przesłaniem gałęzi palmowych (także białych szat) jest idea zwycięstwa. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 320.

Święci wołają donośnym głosem (κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ), podobnie jak to czynili męczennicy w Ap 6,10: ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ. Jest jednak zasadnicza różnica między wołaniem (krzykiem) jednych i drugich. Męczennicy domagali się sprawiedliwości, natomiast w naszym przypadku wołanie zwycięzców jest wyrazem radości za otrzymaną już sprawiedliwość od Boga.

Treścią radosnego wołania świętych są słowa: „Zbawienie u Boga naszego, Zasiadającego na tronie i u Baranka” (ἡ σωτηρία τῶ θεῶ ἡμῶν τῶ καθημένῳ ἐπὶ τῶ θρόνῳ καὶ τῶ ἀρνίῳ). Wielu komentatorów uważa, że wyrażenie: ἡ σωτηρία τῶ θεῶ ἡμῶν, nawiązuje tutaj do Ps 3,9²²¹: τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία („Od Pana pochodzi zbawienie”). Jest to „hebraizująca greka”²²², oddająca oryginał: הַצְּלוּתִי הַיְיָ. Zbawienie (σωτηρία; הַצְּלוּתִי) oznacza tutaj zarówno w wersji greckiej jak i hebrajskiej „wybawienie” lub „zwycięstwo”²²³. Nasz apokaliptyczny tekst opiewa zatem zwycięstwo dokonane przez Boga nad Jego wrogami jak również wybawienie Jego opieczętowanych wyznawców. W tym sensie Ap 7,1-8 jest obietnicą, natomiast Ap 7,9-17, w obrębie której znajduje się nasza doksologia, celebryje spełnienie tej obietnicy²²⁴. Jednocześnie termin σωτηρία może wykraczać poza przytoczone znaczenia i oznaczać wybawienie z grzechu, jak na to zwraca uwagę przytoczony już tekst 7,14: „opłukali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili”. Szerszy kontekst pozwala nam na taką interpretację, jednak najbliższy dotyczy zwycięstwa dokonanego przez Boga na korzyść swego ludu. Σωτηρία pojawia się w Apokalipsie jeszcze dwa razy: w 12,10, w kontekście klęski Smoka oraz w 19,1, w ramach totalnej ruiny Wielkiego Babilonu. W obu tych przypadkach przyjmuje znaczenie „zwycięstwa”. Zbawienie jest więc pełną realizacją woli Bożej, czyli zwycięstwem świętych i definitywną porażką ich wrogów

²²¹ Por. np. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 470; H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (NEB.NT 21), Würzburg 2000⁴, s. 49.

²²² Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, s. 225-226.

²²³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 320.

²²⁴ Tamże.

oraz prześladowców²²⁵. Ap 7,10 jest w tym sensie „proleptyczną celebrazją eschatologicznego triumfu Boga”²²⁶.

Występujący w doksologii celownik τῷ θεῷ (ἡμῶν) stanowi zapewne dativus possessoris, który kładzie nacisk na posiadaną rzeczywistość²²⁷. W ten sposób autor podkreśla Boże zwycięstwo nad mocami zła. Natomiast położony akcent na „naszemu Bogu” ukazuje Jego szczególną więź ze swoim ludem. Poza tym warto zauważyć, że w innych miejscach Apokalipsy wyrażeniem „nasz Bóg” posługują się aniołowie (7,3.12; 19,1.5). Dlatego też tam, gdzie lud Boży wypowiada tę formułę, tam (czyli w 7,12 oraz w 12,10) posiada ona szczególne znaczenie. Nadto Bóg jest kolejny raz widziany jako „Zasiadający na tronie” (6,6; 7,9). Tekst zatem podpowiada, że to właśnie Jego niczym nieograniczona moc osiągnęła zwycięstwo. Stojący zaś obok Boga Baranek jest Zbawicielem swego ludu. Jest to Baranek, który w Ap 5,5-6 stał się zwycięzcą, na mocy swej zbawczej śmierci, w 19,11-21 osiągnie zaś definitywny, ostateczny triumf.

2. Uwielbienie Boga przez aniołów

Doksologia wielkiego tłumu znajduje obecnie swoje przedłużenie w uwielbieniu Boga przez wszystkich aniołów. Scena ta przypomina Ap 4-5. W 5,11 aniołowie znajdowali się wokół tronu, istot żywych oraz „starszych” (κύκλω τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων). Natomiast w 7,11 stoją wokół nich (εἰστήκεισαν κύκλω τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν τεσσάρων ζώων). W ten sposób autor usiłuje przenieść czytelnika do wcześniejszej sceny i ponownie odtworzyć niezwykły spektakl, dokonujący się w niebie. Zauważamy też pewną różnicę w porównaniu do 5,11. Tam była mowa o wielu aniołach, natomiast w 7,11 czytamy o wszystkich aniołach. Zwróciliśmy już uwagę, że w 4,10 „starsi” upadają przed „Zasiadającym na tronie”, zaś w 5,8 czynią tak cztery istoty wraz z „starszymi” względem Baranka, natomiast w 5,14 upadają ponownie „starsi” i oddają pokłon (domyślnie) Bogu i Barankowi. Okazuje się zatem, że w 7,11 po

²²⁵ Por. F. G. Voltaggio, *Il leone che si è fatto agnello. Studi esegetici su Cristo Agnello e Servo di YHWH alla luce del sottofondo ebraico*, Napoli 2017, s. 3-6.

²²⁶ D. E. Aune, *Revelation 6-16 (WBC 52B)*, s. 470; U. Vanni, *La Struttura Letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980, s. 157.

²²⁷ Por. F. Blass – A. Debrunner, – F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984¹⁶, § 189, s. 1.

raz czwarty wspomina się o upadaniu przed Panem, tym razem w odniesieniu do wszystkich aniołów. Jest to jedyne miejsce w Apokalipsie, w którym jest mowa o prostracji aniołów. Fakt ten wzmacnia znaczenie ich odpowiedzi na proklamację zbawienia ze strony tłumu w białych szatach²²⁸. Nadto w przypadku wszystkich aniołów mamy do czynienia z pleonazmem²²⁹, ponieważ upadli przed tronem na twarze (ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρόνου ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν). Uwaga ta nadaje zatem tej scenie szczególnego znaczenia. Poza tym doksologia tłumu odnosi się do Boga i Baranka, natomiast uwielbienie ze strony wszystkich aniołów jest skierowane bezpośrednio do Boga. Ich pochwalny hymn w 7,12 zawiera kilka różnic względem gloryfikacji w 5,12. Przede wszystkim jest obramowana słowem ἀμήν, co stanowi wyjątek w całej Biblii²³⁰. Pierwsze ἀμήν otwiera anielską doksologię, drugie zaś zamyka ją²³¹. Ἀμήν tworzy, jak wiemy, konkluzję doksologii w 1,5b-6 oraz 5,14 i – jak zobaczymy – w 19,4. Słowo to ma liturgiczną²³² funkcję potwierdzającą treści wyrażone wcześniej. Wśród siedmiu atrybutów przypisanych Bogu (ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν), sześć z nich przytacza Ap 5,12. Jedyne „bogactwo” (πλοῦτος) z 5,12 zostało zastąpione w 7,11 przez εὐχαριστία – „dziękczynienie” występującą wcześniej w Ap 4,9 (termin ten pojawia się tylko dwukrotnie w Apokalipsie). Inna ważna różnica pomiędzy 5,12, a omawianym fragmentem dotyczy braku rodzajnika przed każdym z wymienionych atrybutów w 5,12, podczas gdy jest on obecny przed każdym z nich w 7,12. Oznacza to, że w 7,12 każdy atrybut Boga jest podkreślony jako odrębny, podczas gdy w 5,12 wszystkie zostały potraktowane jako jedna całość. Zapewne wiąże się to z kontekstem celebrującym ostateczne zwycięstwo Boga nad mocami zła²³³.

²²⁸ Por. F. G. Voltaggio, *Il leone che si è fatto agnello*, s. 5.

²²⁹ Tamże, s. 4.

²³⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 321.

²³¹ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary (NIGHT)*, s. 432.

²³² Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation (NICNT 17)*, s. 172; F. G. Voltaggio, *Il leone che si è fatto agnello*, s. 5.

²³³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 322.

Listę atrybutów otwiera ἡ εὐλογία²³⁴ – „błogosławieństwo” (podobnie jak w 5,13) jako naturalna odpowiedź wszystkich aniołów na radość związaną z adoracją Boga – Zbawcy świętych. Z kolei ἡ δόξα – „chwała” odnosi się do chwały i majestatu Boga objawionego w ostatecznym zwycięstwie nad wrogami. Termin ten podkreśla, że plan Boży został zrealizowany i zaczyna się już wieczna chwała Jego ludu²³⁵. Ἡ σοφία – „mądrość” stworzyła ten świat i obdarza go teraz ostatecznym zbawieniem. Bóg wiedział już „od założenia świata” (Mt 25,34; Ef 1,4; Hbr 4,3; 1P 1,20) jak go zbawić, obecnie zaś Jego mądrość ukazuje się w zbawczym czynie²³⁶. Ἡ εὐχαριστία – „dziękczynienie”, jest wyrazem wdzięczności za wszystko, co Bóg uczynił dla swego stworzenia aby doprowadzić je do definitywnego zwycięstwa²³⁷. Warto zauważyć, że ἡ εὐχαριστία zajmuje wśród wymienionych atrybutów pozycję centralną. Symetria zaś dwóch ἀμήν akcentuje emfazę tego typu lokacji²³⁸. Ἡ τιμή – „cześć” podkreśla, że Bóg jest godny czci od całego stworzenia za dar wyzwolenia swego ludu. Końcowe zaś ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχύς – „moc i siła” są wprawdzie oddzielone w 5,12, ale stanowią synonimy²³⁹. Moc (δύναμις – 4,11; 5,12; 12,10; 19,1) odnosi się do władzy Boga (11,17), której rezultatem jest ostateczne zwycięstwo, zbyt wielkie, aby je pojąć. Natomiast ἡ ἰσχύς (poza 5,12 występuje tylko jeden raz, właśnie w analizowanym tekście) jest aplikacją Bożej mocy w historię zbawienia, aby Boży plan mógł się wypełnić²⁴⁰.

Uwielbienie celebrowane przez wszystkich aniołów jest skierowane ku „naszemu Bogu” (τῷ θεῷ ἡμῶν). Ta sama formuła została już omówiona w 7,10, w kontekście doksologii wielkiego tłumu. Niektórzy komentatorzy uważają, że odbiorcami uwielbienia w 7,12 są zarówno Bóg jak Baranek, mimo że słowo ἀρνίου nie

²³⁴ Istnieje różnica między błogosławieństwem aniołów a ludzi. Błogosławieństwo ludzkie zwraca się do *Zasiadającego na tronie* oraz Baranka, natomiast anielskie ku „Bogu naszemu”. Wydaje się, że ludzie nie mogą zwracać się do Boga bez pośrednictwa Baranka. Por. E. Lupieri, *L'apocalisse Di Giovanni* (SGL), Milano 2005⁴, s. 156.

²³⁵ Tamże; H. Giesen, s. 198.

²³⁶ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 322.

²³⁷ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 172.

²³⁸ Por. F. G. Voltaggio, *Il leone che si è fatto agnello*, s. 5.

²³⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 322.

²⁴⁰ Tamże.

występuje w tym wersecie²⁴¹. Mając jednak na uwadze doksologie w Ap 4-5, w których odpowiednio Bóg jest jedynym adresatem (4,11), albo Baranek (5,12) lub Bóg razem z Barankiem (5,13), niektórzy z kolei na podstawie samego tekstu, dochodzą do konkluzji, że w 7,12, że chodzi o uwielbienie Boga²⁴². Wyrażenie zaś εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων („na wieki wieków” – 7,12) może odnosić się pod względem gramatycznym do wiecznego uwielbienia (1,6; 5,13) albo do wiecznie istniejącego Boga (1,18; 4,9.10.; 10,6; 11,15; 15,3.7). Mając jednak na uwadze doksologie w 1,6 oraz 5,13 opowiadamy się, że w 7,12 mamy do czynienia z wiecznym uwielbieniem Boga.

W ramach rozwoju literackiego omówionej przez nas perykopy dostrzegamy dwie doksologie, pierwsza została wypowiedziana doniosłym głosem przez wielki, niepoliczalny tłum, druga zaś przez wszystkich aniołów. Ich ukierunkowanie jest różne. Pierwsza ma wymiar retrospektywny²⁴³, odnosi się do przeszłości, czyli zbawienia, które już zostało dokonane. Dlatego też stanowi przedmiot radości dla tych, którzy są w niebie i przyszli do niego z wielkiego ucisku. Druga zaś jest zwrócona ku horyzontowi przyszłości²⁴⁴, skoro dotyczy niemającego końca eonu εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Obie mimo różnych ujęć są ze sobą powiązane poprzez termin σωτηρία. Dostrzegamy zatem podobieństwo do doksologii w Ap 5,9-14, w której „jak już wiemy, spoiwem łączącym doksologię Baranka (5,12) oraz Boga i Baranka (5,13) była brutalna śmierć zadana Barankowi. Jej owocem jest zbawienie celebrowane także w czwartej doksologii.

Dokonane analizy potwierdzają, że zasadniczym motywem uwielbień w doksologiach 4,8-11 oraz w 5,9-14; 1,5b-6; 7,9-12 były dzieło stworzenia oraz zbawienia. Są to dwa najważniejsze wydarzenia w historii ludzkiej. Ukazują Boga jako Stwórcę wszystkiego i Chrystusa Zbawcę, działającego w jedności z Bogiem. Pamięć o tych faktach nie może zagać w ludzkie Bożym. Domaga się natomiast stałej wdzięczności i okazywania czci Bogu i Barankowi.

²⁴¹ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 172.

²⁴² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 322.

²⁴³ Por. U. Vanni, *Struttura letteraria*, s. 158.

²⁴⁴ Por. F. G. Voltaggio, *Il leone che si è fatto agnello*, s. 6.

ROZDZIAŁ TRZECI

UWIELBIENIE BOGA ZA JEGO SPRAWIEDLIWOŚĆ

W kolejnym naszym trzecim rozdziale podejmiemy dwie doksologie 11, 15-19 (w porządku chronologicznym piąta) oraz 16,5-7 (ósma). Obie traktują o Bożej sprawiedliwości. Pierwsza z nich ujmuje ten temat w perspektywie eschatonu, który już nadszedł i wzbudza dziękczynienie wśród dwudziestu czterech „starszych”. Stanowi on szerokie i istotne tło dla sądu Bożego, nierozzerwalnie związanego z nastaniem ostatecznego panowania Boga. Natomiast druga jest wyraźnie jednotematyczna. Mówi także w ramach eschatonu oraz w kontekście czasz gniewu Bożego, że Bóg nakazując aniołom ich wylanie, ma w tym całkowitą słuszność, czyli pozostaje sprawiedliwy.

PIĄTA DOKSOLOGIA (AP 11,15-18)

WDZIĘCZNOŚĆ BOGU ZA JEGO WŁADZĘ I KRÓLOWANIE

Piąta doksologia pojawia w ramach sekcji 11,1-19, prezentującej w dalszym ciągu eschatologiczny dramat (przerwany narracją Ap 10). Towarzyszy nam zatem ostatni etap związany z wypełnieniem „misterium Boga” (10,7), czyli z dźwiękiem siódmej trąby²⁴⁵ (11,15). Skutkiem jej brzmienia jest ostateczne ustanowienie królestwa Bożego oraz wyrok na wrogie Bogu narody.

1. Donośne głosy w niebie oraz ich przesłanie

Wraz z dźwiękiem siódmej trąby i wcześniejszą zapowiedzią trzeciego „biada” (Ap 11,14-15) należałoby się spodziewać groźnego sądu, tymczasem słyszy się niebiański chór proklamujący nadejście królestwa²⁴⁶. Podobna niespodzianka ma

²⁴⁵ W tekście Apokalipsy można zauważyć, że po dźwięku szóstej trąby następuje znacząca „wstawka” (10,1-11,13). Jest to celowy zabieg, przekazuje bowiem kolejne doświadczenia ludu Bożego w czasie trwania dwóch pierwszych „biada” (9,1-21) i pośrednio świadczy, że sąd Boży na mieszkańcach ziemi jest rezultatem prześladowań wymierzonych przeciwko świętym. Jednocześnie dowiadujemy się, że wkrótce nadejdzie trzecie „biada” (ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ – w. 14). Przysłówek *tacu*, („szybko”, „wkrótce”) podkreśla bliskość paruzji/sądu. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 439-440.

²⁴⁶ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 230.

miejsce w kontekście siódmej pieczęci, tam jednak zapanowała cisza „jakby na pół godziny” (8,1). W 11,15 dostrzegamy natomiast coś odwrotnego, mianowicie wielką symfonię głosów będącą odpowiedzią na dźwięk siódmej trąby. Chór w 11,15 obwieszcza Dobrą Nowinę, którą ww. 16-17 potwierdzają wybuchem radości. Wyrażenie φωναὶ μεγάλαι („donośne głosy”) występuje w Apokalipsie osiemnaście razy (np.: 1,10; 5,2.12; 6,10; 7,2), ale tylko niekiedy jest stosowane w odniesieniu do grupy w scenach uwielbienia (5,12; 7,10; 11,15; 19,1) i jeden raz w skarżącym się krzyku męczenników (6,10). Jedynie jednak w naszym przypadku, czyli w 11,15 dostrzegamy liczbę mnogą φωναὶ μεγάλαι. Fakt ten świadczy o szczególnym nacisku położonym na eschatologicznym zwycięstwie Boga. Jan nie wspomina tutaj o mnóstwie czy wielkiej ilości aniołów, lecz o „donośnych głosach”. Tym samym pragnie podkreślić raczej hymn niż grupę, która go śpiewa²⁴⁷. Głosy te słyszy się w niebie, autor ponownie więc zamienia perspektywę ziemską (10,1-11,13) na niebiańską. Należący do chóru nie są wymienieni, prawdopodobnie są nimi aniołowie i ludzie, którzy celebują odwrócenie tragicznej ziemskiej sytuacji w eonie grzechu: ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ – w. 15). Czasownik ἐγένετο znajduje się tutaj w aoryście, przywołuje zatem fakt dokonany przeszłości. Kontekst wskazuje jednak, że ἐγένετο ma tutaj wydźwięk proleptyczny jak perfectum propheticum. Zapowiada, że wydarzenie przyszłe jest tak pewne, że uważa się je jako już zrealizowane²⁴⁸. Królestwo świata²⁴⁹ (ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου) zostało zastąpione więc w sposób definitywny przez królestwo Boże²⁵⁰. Zastosowana tutaj greka zasługuje na uwagę. Termin βασιλεία nie został powtórzony, a dopełniacz τοῦ κόσμου jest umieszczony blisko τοῦ κυρίου ἡμῶν. W ten sposób autor powiększa kontrast między królestwem świata a królestwem Boga²⁵¹. Królestwo nie odnosi się już więcej do obecnej rzeczywistości, lecz na zawsze do „naszego Pana” (κυρίου ἡμῶν), czyli do

²⁴⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 440.

²⁴⁸ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 638; A. Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg in Breisgau 1981, s. 93. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RTK), s. 264.

²⁴⁹ Termin κόσμος może odnosić się do całości stworzenia, jednak w naszym kontekście pozostaje w relacji do świata ludzi będących w opozycji do Boga i w konflikcie z Jego celami. Tamże.

²⁵⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 440; D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 638.

²⁵¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 441.

Boga Ojca²⁵² i Jego Pomazańca (καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ), z którym Ojciec jest w doskonałej jedności (5,6; 11,15; 14,4; 20,6; 21,22; 22,1). Królestwo należy do Nich obydwu. Ps 2,2 mówi o królach ziemskich (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς), powstających „przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi”²⁵³. Teraz zaś królowie zostali pokonani przez „naszego Pana i Jego Pomazańca”. W J 18,36 Jezus mówił, że Jego królestwo nie jest z tego świata (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). Obecnie ta dychotomia skończyła się. Niebiańskie królestwo, jak już zaznaczyliśmy, zastąpiło ziemskie. Prawdziwą rzeczywistością jest raczej niebiańska niż ziemska²⁵⁴. Jest to główna emfaza w apokaliptycznej myśli. Eschaton wypełni zatem tylko jedna rzeczywistość²⁵⁵. Chodzi o mesjańskie królestwo oczekiwane zarówno przez Żydów jak i chrześcijan.

Nadejście wiecznego królestwa celebryje szczególnie druga część tej radoszej zapowiedzi: „i będzie królować na wieki wieków” (καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). Ponownie dostrzegamy akcent położony na jedność Ojca z Synem²⁵⁶. Po wcześniejszym stwierdzeniu, że królestwo należy do „naszego Pana i Jego Pomazańca”, Jan stosuje liczbę pojedynczą βασιλεύσει, znów podkreślając Ich jedność. Nacisk na wieczną naturę Boga (1,6; 4,9.10; 5,13; 7,12; 10,6; 15,3.7), Chrystusa (1,18; 5,13), ostateczne królestwo (11,15), nasze królowanie z Chrystusem (22,5) jasno ukazują, że mamy do czynienia z centralną myślą w tej księdze²⁵⁷. Czasowe królestwo grzechu będzie więc zastąpione przez wiecznego Boga, wieczne królestwo, wieczne życie w chwale tych, którzy okazali się wierni do końca. Cierpienie ludu Bożego (6,9-10; 10,9-10; 11,2.7-10) doprowadzi go do rehabilitacji (6,11; 7,13-17; 8,3-5; 11,1.18) i wiecznej chwały (11,11.12.15). Fragment Dn 7,13-14 zapowiadający wieczne panowanie Syna Człowieczego (Dn 2,44; Za 14,9), obecnie staje się rzeczywistością wraz z ostatecznym nadejściem wiecznego królestwa Bożego.

²⁵² W tym przypadku ze względu na logikę zdania termin κύριος odnosi się do Boga Ojca, mimo że w Apokalipsie pojawia się często w relacji do Chrystusa.

²⁵³ Ps 2,2 był interpretowany w pierwotnym Kościele w kluczu mesjańskim (por. Dz 4,26-28). Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 231.

²⁵⁴ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 441.

²⁵⁵ Tamże.

²⁵⁶ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 231.

²⁵⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 441.

2. Uwielbienie Boga przez dwudziestu czterech „starszych”

Zauważyliśmy już, że dwudziestu czterech „starszych” są istotami niebiańskimi i często wraz z τέσσαρα ζῶα („cztery istoty żywe”) uwielbiają Boga (4,10-11; 5,8-10.14; 7,11; 19,4). Siedzą na tronach, czyli, jak wiemy, mają wpływ na przebieg historii zbawienia (wzmianka o siedzeniu na tronach pojawiła się już w 4,4, tutaj zaś mamy jedyne w Apokalipsie nawiązanie do tego faktu). Upadają na twarze i wielbią Boga (ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ) podobnie jak w 4,10; 5,8; 7,11; 19,11. Ich celem jest subordynacja Bogu, która akcentuje Jego suwerenność i majestat. Rzymski imperator miał królów, którzy byli mu poddani (16,13-14; 17,12-14). Bogu natomiast podległe są wszystkie rządzące autorytety²⁵⁸.

Hymn 4,10-11 celebrował Boga jako Tego, który stworzył świat i go podtrzymuje. Obecny zaś hymn wyraża wdzięczność Bogu, który doprowadził świat do jego końca i rozpoczął wieczne panowanie: εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ᾄν, ὅτι εἴληφας τὴν δύναμιν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας – w. 17). Należy zauważyć, że czasownik εὐχαριστέω występuje jedynie w tym miejscu w Apokalipsie, chociaż z jego formą rzeczownikową εὐχαριστία spotkaliśmy się już w 4,9, gdzie żywe istoty wypowiadały swoje dziękczynienie Stwórcy oraz w 7,12, gdzie z kolei „starsi” oraz wspomniane cztery istoty uwielbiały Boga za jego pełnię (siedem) atrybutów, wśród których, jak zauważyliśmy, centralną pozycję zajęła εὐχαριστία. Bliski czasownikowi εὐχαριστέω, termin εὐχομαι – „modlić się” funkcjonuje w grece jako przywołanie, zwrócenie się do Boga²⁵⁹, natomiast εὐχαριστέω zawiera w sobie wdzięczność za odpowiedź Boga na skierowaną do Niego modlitwę²⁶⁰. W analizowanym obecnie przez nas fragmencie εὐχαριστέω nie jest nigdzie tak adekwatne jak właśnie tutaj, w kontekście doprowadzenia Bożego planu do końca, położenia kresu wszelkiemu złu i rozpoczęcia chwalebnej wieczności. Podziękowanie jest zwrócone ku pierwszorzędnemu tytułowi Boga w Apokalipsie, czyli

²⁵⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 442.

²⁵⁹ Por. H. Balz, εὐχομαι, EWNT, t. 2, Stuttgart 1981², s. 223-224.

²⁶⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 442. W doksologii „starszych” można rozpoznać żydowskie tło nowotestamentowych formuł (134-136; Jdt 8,25; 1QH 2,20.31). Por. H. Patsch, εὐχαριστέω, EWNT, t. 2, s. 220.

„Panu Bogu Wszechmogącemu” (κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ). Tytuł ten, jak wiemy, przywołuje Jego panowanie nad światem oraz zdolność czynienia wszystkiego. Bardzo znaczącym elementem w tożsamości Boga jest obecnie zmiana Jego potrójnego określenia: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Ap 1,4,8; 4,8) na podwójne ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν. Potrójna formuła: „Który jest, i Który był i Który przychodzi”, uwypuklała, jak wiemy, że Bóg panuje nad historią. Jako suwerenny Władca kontroluje teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Teraźniejszy aspekt Jego panowania mógł w czasach Apokalipsy wzbudzać wątpliwości ze względu na prześladowania ze strony Rzymian²⁶¹. Niemniej każda zewnętrzna sytuacja podlegała Bogu (Ap 13,5.7.15). Natomiast w 4,8 dostrzegamy nieco odwrócony szyk tej formuły: ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Wynikało z niej, że skoro Bóg panuje nad przeszłością, to władza Jego rozciąga się także na teraźniejszość i przyszłość. Zasadnicza jednak różnica między tymi określeniami dotyczy trzeciego elementu. W 11,17 podobnie jak w 16,5 jest on całkowicie pominięty, pozostały tylko aspekty związane z teraźniejszością i przeszłością: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν²⁶². Jest to bardzo znaczący znak, że już nie ma wymiaru związanego z przyszłością. Nadzwyczajna moc Boga sprawiła, że rozpoczęło się Jego wieczne królestwo. Nastał eschaton. Jego rzeczywistość wyrażają słowa: „żeś objął wielką Twą władzę i zaczął królować” (ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας). Idea Boga, który „bierze” swą „wielką władzę” i posługuje się nią jest naturalnym aspektem Jego wszechmocy²⁶³. Bóg wykonując swą władzę, pokonuje wszelkie wrogi Mu siły, przeprowadza ostateczny sąd nad oponentami²⁶⁴ i ustanawia definitywne królestwo. Temu wydarzeniu poświęcone są ostatnie rozdziały Janowej Apokalipsy (18-22). Niemniej kryje ono pośrednio się za głosem siódmej trąby. Wiele psalmów proklamuje ideę królowania Boga (np.: 46,9 (TM 47,8); 92,1 (TM 93,1);

²⁶¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 443.

²⁶² Beale uważa, że trzeci element formuły, czyli ὁ ἐρχόμενος nie został pominięty, lecz zastąpiony przez zdanie, które wprowadza ὅτι” ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας. Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary (NIGHT)*, s. 613.

²⁶³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 443.

²⁶⁴ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary (NIGHT)*, s. 613.

95,10 (TM 96,10)²⁶⁵. Zwracają na ten fakt także prorocy (Iz 52,7; Za 14,9) i odnoszą go eschatologicznego panowania Boga²⁶⁶.

3. Sąd nad narodami i nagroda dla proroków i świętych

Druga część hymnu jest ściśle związana z doksologią, również zapowiada ostateczne zwycięstwo i wieczne panowanie Boga²⁶⁷. Zaczyna się od słów: „i rozgniewały się narody...” (καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν – 11,18), będących aluzją do Ps 2,1²⁶⁸: „Dlaczego narody się buntują, czemu ludy knują daremne zamysły? (ὕνα τί ἐφρούραξαν²⁶⁹ ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν²⁷⁰ κενά). Obiektem gniewu i próżnych usiłowań narodów są w tym psalmie Pan i Jego Pomazaniec (Ps 2,2). Boża odpowiedź na ich gniew znajduje się tam w ww. 4-5: „Śmieje się Ten, który mieszka w niebie” (ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς ἐκγελάσεται – w. 4) oraz: w swej zapalczywości ich trwoży (ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ παράξει αὐτούς – w. 5). W naszym zaś tekście odpowiedzią nawiązującą do wzburzenia narodów w Ps 2 są słowa: „nadszedł Twój gniew” (καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου – 11,18). Narodami są w Apokalipsie „mieszkańcy ziemi” (11,9-10), czyli, jak wiemy, wrogowie Boga i świętych (11,5.12). Zauważamy grę słów między ὠργίσθησαν w relacji do narodów a ὀργή w odniesieniu do Boga (to samo dostrzega się, gdy ὀργίζομαι dotyczy sił zła [12,17] a rzeczownik ὀργή pojawia się w kontekście gniewu Boga [6,16.17; 14,10; 16,19; 19,15]). Prawdopodobnie gniew narodów jest

²⁶⁵ Tamże, s. 614. Wspomniany autor dostrzega w zdaniu: καὶ ἐβασίλευσας, aluzję do wymienionych psalmów zawierających refren: „Pan króluje”.

²⁶⁶ Chilton podaje zaskakującą ideę związaną z panowaniem Boga. Odnosi je do sytuacji z lat 66-70, kiedy to Rzymianie zwyciężyli i zniszczyli Jerozolimę. Uważa, że Bóg stał za tym wydarzeniem, doprowadzając do destrukcji drugiej świątyni, będącej wielkim oponentem chrześcijaństwa. W ten sposób rozpoczęło się „królestwo Boże” w chrześcijaństwie jako światowej religii. Por. D. C. Chilton, *The Days of Vengeance. An Exposition of the Book of Revelation*, Fort Worth 1987, s. 290-292. Jednak w Nowym Testamencie nie znajdujemy podstaw do tego typu interpretacji. Chrześcijaństwo jako światowa religia rozpoczęła się w momencie Zesłania Ducha Świętego. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 443-434; G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary (NIGHT)*, s. 613.

²⁶⁷ Por. P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, s. 168.

²⁶⁸ Por. J. Massyngerberde Ford, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 38)*, New York 1975, s. 172.

²⁶⁹ Czasownik φρούρασσω oznacza „burzyć się”, „być butnym”.

²⁷⁰ Czasownik μελετάω oznacza „starać się”, „usiłować”.

aktem ich głupoty widocznej w opozycji do Boga i Jego ludu, natomiast gniew Boga jest Jego reakcją oscylującą między sprawiedliwością i miłością²⁷¹.

Dalsza część drugiej części hymnu zawiera chiasm ukazujący kontrast między sądem a zapłatą:

A i pora na umarłych, aby zostali osądzeni

(καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι)

B i aby dać zapłatę sługom Twym prorokom i świętym

(καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις)

B' i tym, co się boją Twojego imienia, małym i wielkim

(καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους)

A' i aby zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię

(καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν)

Chiasm wprowadza termin καιρός, który pojawia się pięciokrotnie w Apokalipsie (1,3; 11,18; 12,12.14; 22,10) i odnosi się do czasu nie w sensie chronologicznym, lecz eschatologicznym²⁷². Jest to czas sądu Bożego nad tymi, którzy czynili zło i jednocześnie czas zbawienia dla tych, którzy żyli dla sprawiedliwości. Rzeczownik καιρός łączy się tutaj z czasownikiem z poprzedniego zdania: „a nadszedł Twój gniew” (καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου – w. 18b) natomiast καί (καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι) przyjmuje tutaj prawdopodobnie znaczenie wyjaśniające – „czyli”, „mianowicie”. Całość zatem brzmiałaby: „i nadszedł Twój gniew, czyli czas, aby zmarli zostali osądzeni). Sąd Boży jest więc widziany jak gniew Boży. Czasowi wyznaczonemu przez Boga na sąd towarzyszą trzy aorysty: cytowany już κριθῆναι, następnie δοῦναι (τὸν μισθόν ...) oraz διαφθεῖραι (τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν). Zaznaczają zatem czynność jednorazową, nie do odwołania. Sąd nad umarłymi występuje bezpośrednio w Dn 12,2: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie”. Również dość bliski

²⁷¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 444.

²⁷² Tamże, s. 445.

naszemu tekstowi jest Iz 26,19: „Ożyją Twoi umarli...” (choć nie ma w tym tekście mowy o złych) oraz Iz 66,24: „A gdy wyjdą, ujrzą trupy ludzi, którzy się zbuntowali przeciwko Mnie: bo robak ich nie zginie, i nie zagaśnie ich ogień...”. Wszystkie te teksty są ze sobą spójne, mówią o definitywnym sądzie Bożym. Stanowią rozszerzenie starotestamentowego tematu sądu nad narodami, obecnego między innymi w: Am 1,3–2,16; Jl 3,1-19; So 2,4-15; 3,8. Motyw ten zajmuje kluczową pozycję w Nowym Testamencie (np.: Mt 13,36-43; 25,31-46; J 5,22.30; 9,39; 12,31; Dz 10,42; 17,31; Rz 1,32; 1P 4,5) i znajduje się także w centrum zainteresowania Apokalipsy, zwłaszcza w fragmencie posługującym się podobnym słownictwem, które zauważamy w Ap 11,18. Chodzi o tekst 20,12-13: „I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem... I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów (w. 12); Śmierć, i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli, i każdy został osądzony według swoich czynów” (w. 13).

Idea zapłaty pojawia się jeszcze w Apokalipsie jedynie w 22,12: „Oto przyjdę niebawem, a moja zapłata jest ze mną (καὶ ὁ μισθός μου μετ’ ἐμοῦ), by tak każdemu odpłacić, jaka jest jego praca”. Niemniej temat ten jest obecny w każdym z siedmiu listów (Ap 2-3), oraz w obietnicy danej męczennikom (Ap 6,9-11). Myśl ta nawiązuje do: Rdz 15,1; 30,18; Prz 11,21 (LXX); Iz 40,10; 62,11. Jezus także obiecał, że w niebie jest wielka nagroda (ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς – Mt 5,12) dla prześladowanych z Jego powodu. Nadto w Mt 6,1-18 zapewnił, że odpłata dotyczy jedynie tych, którzy mają sprawiedliwe relacje z Bogiem. Również Paweł podkreślał, że każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę (1Kor 3,8). Motyw odpłaty każdemu według jego czynów powraca także w Apokalipsie i stanowi ważną jej część (2,23; 14,13; 18,6; 20,12-13; 22,12).

Tekst wymienia pięć określeń dla wskazania tych, którym jest dana zapłata: słudzy, prorocy, święci, ci, którzy boją się Boga, oraz mali i wielcy (δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους...). Wielu egzegetów dostrzega w kategorii „słudzy” proroków, a w świętych „tych, którzy boją się Twego imienia, małych i wielkich”.

Chodziłoby więc o dwie zasadnicze grupy, czyli proroków i świętych²⁷³. Inni widzą trzy grupy: proroków, świętych i „tych, którzy boją się Twego imienia”²⁷⁴. Jeszcze inni dopatrują się w tych wszystkich terminach opis Kościoła²⁷⁵ (razem z prorokami, którzy wskazywaliby na profetyczną misję Kościoła jak w 11,3-4). Prorocy są szczególnie wyróżnieni w Apokalipsie, sprawują odrębny urząd w Kościele (10,7; 11,10; 16,6; 18,20.24; 22,6.9), przekazywali eklezjalnej wspólnotie słowo Boga. W 18,20 są wyodrębnieni spośród świętych i apostołów. Wydaje się, że podobne rozróżnienie na świętych i proroków mamy także w 16,6 i 18,24. W analizowanym przez nas tekście należy zatem odróżnić proroków od świętych, ale określenie τοῖς δούλοις σου, trzeba odnieść do obu tych kategorii (τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις)²⁷⁶. Termin δούλος odnosi się kilka razy w Apokalipsie do niewolników w Imperium Romanum (6,15;13,16; 19,18). Metaforycznie wskazuje również na „niewolników” Boga (Ap 1,1; 2,20; 7,3; 15,3; 19,2.5; 22,3). Pojawia się w relacji do proroków (10,7; 11,18; 22,6). Idea „niewolników Pana” była ważna w żydowskiej tradycji, wyrażała lojalność w relacji z Bogiem. (Kpł 25,55). Ci którzy w pierwotnym Kościele stali na czele wspólnot uznawali tytuł „niewolnik Boga” (Flp 1,1; Jk 1,1; 2P 1,1; Jud 1) jako wyraz honoru²⁷⁷.

Wybór między trzema stanowiskami dotyczącymi grup cieszących się Bożą odpłatą zależy od relacji między „świętymi”, a tymi „którzy boją się Twojego imienia”. Niektórzy próbowali odnieść tę ostatnią kategorię do bojących się Boga z Dz 10,2.22; 13,16.26²⁷⁸, wskazując tym samym na „sympatyzujących z judaizmem”²⁷⁹. Jednak Apokalipsa nie optuje za tego typu identyfikacją. Opis świętych jako τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, odnajdujemy także w Ap 19,5: αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν πάντες οἱ δούλοι αὐτοῦ [καὶ] οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ

²⁷³ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 232.

²⁷⁴ Por. J. Massyngeberde Ford, *Revelation, A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 182.

²⁷⁵ Por. G. K. Beale, s. 617; A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchen 1966, s. 39; 51-53; 57; 92.

²⁷⁶ Por. G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), s. 446.

²⁷⁷ Tamże.

²⁷⁸ Por. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 2, Edinburgh 1920, s. 296.

²⁷⁹ M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 265.

μεγάλοι. Termin οἱ δοῦλοι odnosi się tutaj do świętych, καί zaś w świetle 11,18 prawdopodobnie miałyby tutaj sens wyjaśniający: „czyli”²⁸⁰. Natomiast kategoria „mali” i „wielcy” pojawia się także w 13,16; 19,5.18; 20,12 i podkreśla, że przed Bogiem wszyscy są równi. Bóg nie czyni różnicy między królem a niewolnikiem. Nikogo nie faworyzuje, gdy osądza lub nagradza²⁸¹. Biorąc pod uwagę *te wszystkie spostrzeżenia*, należałoby przyjąć, że wymienione kategorie nagrodzonych przez Boga sprowadzają się do dwóch, mianowicie proroków i świętych.

Trzeci aorist διαφθεῖραι będący w relacji do czasu wyznaczonego przez Boga, dotyczy zniszczenia tych, którzy niszczą ziemię (διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν – w. 18d). Podobne słownictwo zauważamy w 19,2 w kontekście dokonanego sądu nad Wielką Nierządnicą, która niszczyła swym nierządem ziemię (ὅτι ἔκριεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην ἣτις ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς). Zastosowany w 19,2 czasownik φθείρω – „niszczyć”, „nieść zgubę”, „powodować zgubę” został dodatkowo wzmocniony przez przyimek διά i podkreśla jeszcze mocniej zgubne, doprowadzające do ruiny (śmierci) działanie²⁸². Z pewnością należy odnieść je do działalności Wielkiej Nierządnicy (Wielkiego Babilonu, Wielkiego Miasta, Niewiasty), którą tworzą mieszkańcy ziemi, czyli zwolennicy Bestii (Ap 17-18). Identyfikację tę potwierdza aluzja do Jr 51,25 (28,25 LXX)²⁸³, gdzie Bóg zwraca się do Babilonu: „góro zagłady, która wyniszczyłaś całą ziemię...” (τὸ ὄρος τὸ διεφθαρμένον τὸ διαφθείρον πᾶσαν τὴν γῆν). Słowa te pojawiają się w kontekście definitywnego sądu na Babilonem, który zniknie na wieki (εἰς ἀφανισμόν εἰς τὸν αἰῶνα ἔση – Jr 28,25 LXX). W naszym przypadku „ziemia” nie oznacza dewastacji przyrody²⁸⁴, lecz narody ziemi²⁸⁵. Bóg

²⁸⁰ Głos wzywający do uwielbienia pochodzi z tronu, nie jest to głos Boga ani Baranka, ponieważ raczej mielibyśmy określenie „mojego Boga” a nie „naszego Boga”. Słudzy (niewolnicy) Boga nie ograniczają się tutaj do jakiejś selektywnej grupy, lecz do wszystkich świętych.

²⁸¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 447.

²⁸² Czasownik διαφθεῖρω oznacza: „zniszczyć doszczętnie”, „zglądzić”, „uśmiercić”.

²⁸³ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary*, s. 616; R. L. Thomas, *Revelation 8-22: An Exegetical Commentary*, Chicago 1995, s. 113.

²⁸⁴ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana* (NKB.NT 20), s. 266.

²⁸⁵ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 645. Osborne przypuszcza, że „ziemia” oznacza tutaj świętych na całej ziemi. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 447. Mając na uwadze, że pornei, a oznacza w Apokalipsie przede wszystkim bałwochwalstwo, należy zatem optować za zasugerowaną interpretacją w tekście pracy.

potraktuje ich niszczycieli (zabójców) według *lex talionis*, czyli adekwatnie do popełnionych win²⁸⁶. Niszczycielska działalność Wielkiej Nierządniczy polegała przede wszystkim na oszukiwaniu narodów poprzez zgubny wpływ propagowanego i narzucanego przez Wielki Babilon bałwochwalstwa (Ap 17,2.4.15). Ostateczne królowanie Boga łączy się więc nie tylko z nagrodą dla wiernych, lecz także z sądem skazującym wymierzonym wrogom Boga i chrześcijan.

4. Kosmiczne znaki końca

Ostateczne królowanie Boga obwieszczone przez donośne głosy i będące przedmiotem doksologii dwudziestu czterech „starszych” znajduje swoje przedłużenie także w w. 19: „Potem Świątynia Boga w niebie się otwarła, i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni, a nastąpiły błyskawice, głosy, gromy, trzęsienie ziemi i wielki grad” (Καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη). Cytowany werset jest odpowiedzią na doksologię w ww. 17-18. Zobaczymy, że Arka Przymierza jest odpowiednikiem zapłaty wiernym, zaś kosmiczne wstrząsy korespondują z wylaniem Bożego gniewu na oponentów²⁸⁷. Treść w. 19 związana w dalszym ciągu z głosem siódmej trąby tworzy inkluzję względem 11,1-2, gdzie jest mowa o Świątyni Boga, która miała być zmierzona przez Jana. Gest ten oznaczał, że Świątynia jest własnością Pana, którą ochrania i roztacza opiekę nad swoim ludem. Warto zauważyć, że otwarcie Świątyni w 11,19 (ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ) jest paralelne do 4,1: „Oto drzwi otwarte w niebie” (ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ). Oba otwarcia są apokaliptycznymi znakami, że nadszedł koniec²⁸⁸. Pierwsze jednak (4,1) jest czystą antycypacją drugiego (11,19), które stanowi rzeczywiście kres obecnego eonu i jednocześnie ukazanie się Boga²⁸⁹. W analizowanym obecnie tekście, otwarcie Świątyni wiąże się z ukazaniem Arki, czyli otwarciem Świętego Świętych, zatem najświętszego miejsca w Świątyni, gdzie rzeczywiście

²⁸⁶ Zasadę tę znaną już w starożytności odzwierciedla między innymi Sdz 15,11, gdzie Samson wypowiada słowa: „Uczyliem im to samo, co oni [*Filistyni*] mnie uczynili”.

²⁸⁷ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 232-233.

²⁸⁸ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RTK), s. 267.

²⁸⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 448.

przebywała Boża Obecność. Zarówno Arka Przymierza (2Sm 6,2; Ps 80,1; 99,1) jak i burza (Wj 19,16-19; Ps 18,13; Iz 30,30) są w Starym Testamencie symbolami teofanii²⁹⁰. Bóg jest więc obecny w miłosierdziu, czyli w Arce²⁹¹ oraz w wydawaniu wyroku ukazanego metaforycznie w burzy (Ez 38,22). Właśnie te dwa aspekty, czyli nagroda i jednocześnie sąd, które zostały już przez poddane analizie, są także obecne w w. 19, ale w nowej szacie językowej. Przyjrzyjmy się im ponownie.

W zdaniu: Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni (καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ) odnajdujemy pasywną formę ὤφθη pochodzącą od czasownika ὀράω – „widzieć”. Dostrzegamy ją zaledwie trzy razy w Apokalipsie, mianowicie w odniesieniu do wielkiego znaku Niewiasty na niebie w 12,1 (σημείον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ), w relacji do innego znaku, czyli Smoka w 12,3 (καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ) oraz w naszym tekście 11,19. Wszystkie te trzy „ukazania się” (ὤφθη) dokonują się w niebie i sygnalizują, że Bóg objawia Janowi głębokie prawdy²⁹². Arka Przymierza należała do jednego z najważniejszych symboli w Starym Testamencie. Zawierała dwie tablice dekalogu, które Mojżesz otrzymał od Boga na Synaju, jak również naczynie z manną, laskę Aarona (Hbr 9,4). Symbolizowała wierność Boga²⁹³ przymierze miłosierdzia, centrum ekspiacji i źródło zwycięstw nad wrogami²⁹⁴. Uchodziła za serce religijności żydowskiej²⁹⁵. Była tak święta, że odgradzała ją od ludzi zasłona. Tylko arcykapłan będąc reprezentantem całego ludu, mógł raz w roku, w Dzień Przebłagania wejść do Miejsca Najświętszego, czyli tam, gdzie się znajdowała. Teraz zaś Arka stała się widoczną dla wszystkich²⁹⁶. Jej znaczenie ukazuje najlepiej Ap 21,3: „I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: Oto

²⁹⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 448.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² Tamże.

²⁹³ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 233.

²⁹⁴ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 448.

²⁹⁵ Por. E. Lupieri, *L'apocalisse Di Giovanni* (SGL), s. 189.

²⁹⁶ W tekście nie chodzi o Arkę Przymierza z ziemskiej świątyni w Jerozolimie, lecz o niebiańską, dla której ziemską była „kopia” (księga Wyjścia 25,40 – cytowana w Hbr 8,5). Por. A. Lancellotti, *Apocalisse*, s. 113. Według późniejszej żydowskiej legendy Jeremiasz ukrył ziemską Arkę w czasie oblężenia Jerozolimy przez Nabuchodonozora, na górze Nebo. Następnie miała się ukazać w „ostatnich czasach”, gdy Bóg odkupi swój lud (2Mch 2,4-8). Tamże; G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, s. 16.

przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie „Bogiem z nimi”. Jak Arka w ekonomii starotestamentowej była świadectwem obecności Boga pośród swojego ludu, tak i teraz wskazuje, że Bóg czyni się obecnym w sposób definitywny pośród uwielbionego ludu²⁹⁷. Widzimy więc, że Bóg przymierza jest największą zapłatą dla proroków i świętych. Stał się bezpośrednio doświadczalny dla zbawionych.

Natomiast „błyskawice, głosy, gromy, trzęsienie ziemi i wielki grad” nawiązują do Synaju (Wj 19,6), wyrażają majestat Boga (Ap 4,5), szczególnie zaś panowanie nad eschatonem (Ap 8,5 – siódma pieczęć; nasz tekst, czyli 11,19 – siódma trąba; 16,18-21 – siódma czasa). Łączą się także z kosmicznymi znakami i wstrząsem niebios w czasie otwarcia szóstej pieczęci (6,12-14 wraz z wielkim trzęsieniem ziemi) będącej samej w sobie znakiem końca. Dodanie zaś „wielkiego gradu” w Ap 11,19 ma na celu intensyfikację burzy w Wj 19,16. Burza, jak wiemy, oznacza sąd, który w naszym tekście stanowi sumę nieszczęść wymierzonych w mieszkańców ziemi czasie trwania siedmiu trąb. Kosmiczne wstrząsy, jak zauważyliśmy, oznaczają więc wylanie Bożego gniewu na wrogów Boga i Jego ludu²⁹⁸.

Doksologia 11,15-19 wysławia nadejście upragnionego eschatonu. Historia ludzka dotarła zatem do kresu. Nastąpiło wieczne królowanie Boga i Chrystusa. Bóg doprowadził dzieje człowieka do szczęśliwego końca i już na zawsze pozostanie w sposób widzialny ze swoimi wybranymi. Fakt ten wywołuje wdzięczność wśród zbawionych. Ostatnia faza historii zbawienia łączy się z definitywnym oddzieleniem proroków i świętych od mieszkańców ziemi, czyli z sądem. Cały nacisk, jak zauważyliśmy, jest położony na nagrodę. Uwypukla ją także symbolika Arki, natomiast kosmiczne wstrząsy obrazują karę, która spotka wrogów Boga i ciemnych ludzi Bożego.

²⁹⁷ Por. A. Lancellotti, *Apocalisse*, s. 113.

²⁹⁸ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 233; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RTK), s. 267.

ÓSMA DOKSOLOGIA (AP 16,5-7)
UWIELBIENIE BOGA ZA LEX TALIONIS

Ósma doksologia znajduje się w kontekście ostatniej serii eschatologicznych nieszczęść, zawartych w siedmiu czasach gniewu Bożego, które podejmują biblijny temat plag egipskich. Pierwsze cztery plagi uderzają w ziemię, morze, rzeki i źródła. Piąta zwraca się przeciw ludziom, szósta jest wymierzona przeciw szatańskim mocą, zebranych nad Eufratem, siódma zapowiada wstrząsy związane z „końcem” tego świata i jednocześnie ustanowieniem królestwa Bożego²⁹⁹. Ósma doksologia jest umieszczona pomiędzy trzecią a czwartą czasą i służy jako interpretacja, tego co się wydarza³⁰⁰. Zawiera w sobie dwie doksologie (ww. 5-6 oraz w. 7), ściśle ze sobą powiązane poprzez motyw sprawiedliwości Bożej. Najpierw przemawia anioł wód, później zaś zapewne głos pochodzący od ołtarza. Być może podwójny mówca – zgodnie z tradycją starotestamentową – ma za zadanie podkreślić prawdziwość przekazanego świadectwa³⁰¹. Udręczeni obecnie chrześcijanie otrzymują zapewnienie, że Bóg pamięta o ich cierpieniach i odpłaci wrogom według ich czynów.

1. Świadectwo anioła wód

Anioł, który wylał trzecią czasę na rzeki i źródła jest określony jako „anioł wód” (τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων). Jego nazwa nawiązuje do apokaliptyki, w której aniołowie kontrolują elementy natury (*1 Hen*, 60,11-24; 61,10; 66,1-2³⁰²; *Jub* 2,2)³⁰³. Potwierdza to sam Jan, kiedy mówi o aniołach „powstrzymujących cztery wiatry ziemi” (*Ap* 7,1; 14,18: [anioł] „mający władzę nad ogniem”)³⁰⁴. Anioł wód stwierdza wpieryw w hymnie, że Bóg jest sprawiedliwy (δικαίος εἶ). Zwraca się do Niego bezpośrednio. Termin δίκαιος ma podwójne znaczenie. Bóg jest sprawiedliwy zarówno w sensie świętości jak i sprawiedliwy w znaczeniu wydawania sprawiedliwych wyroków³⁰⁵.

²⁹⁹ Por. A. Lancellotti, *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, s. 135.

³⁰⁰ Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), s. 124.

³⁰¹ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), s. 351.

³⁰² Por. R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu, I Księga Henocha*, s. 161-162; 164.

³⁰³ Por. R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu, Księga Jubileuszów*, s. 265.

³⁰⁴ Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), s. 124.

³⁰⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 582.

Drogi Boże są, jak wiemy, nazwane w 15,3 δίκαιοι, podobnie jak Jego sądy w 16,7 i 19,2 (δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ), ponieważ wypływają z Jego świętości i sprawiedliwości. Bóg sądzi sprawiedliwie (Iz 11,4), jest nazwany sprawiedliwym Sędzią (Jr 11,20: קֹדֶשׁ שֹׁפֵט; 2Mch 12,6: τὸν δίκαιον κριτὴν θεόν; 2Tm 4,8: ὁ δίκαιος κριτής). Apokalipsa podejmuje to określenie i rozwija. Sprawiedliwość Boża nie jest poddana ludzkim miarom, dlatego sąd Boży nie jest zemstą ani „kaprysem”³⁰⁶, lecz wyrazem sprawiedliwej natury Boga³⁰⁷ (świętości i prawości w wydawaniu wyroków). Bóg ma zatem słuszość, że „te rzeczy” osądził (ὅτι ταῦτα ἔκρινας).³⁰⁸

Kolejny tytuł Boga: „Który jesteś, Który byłeś” (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν) spotkaliśmy już w 11,17. Również odnotowaliśmy, że brak trzeciego członu dotyczącego przyszłości (1,4: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος; 1,8; 4,8) wynika z nadejścia królestwa Bożego (11,17). Dotychczas oczekiwana rzeczywistość stała się bowiem faktem. Przyszłość już nie istnieje. Nastąpił eschaton. W 16,5 akcentuje go sąd Boży, który nie jest synonimem sądu ostatecznego (20,11-14), ale rozpoczyna wydarzenia, które tworzą eschaton³⁰⁹. Bóg jest nazwany Święty (ὁ ὅσιος), podobnie jak w siódmej doksológii (15,4: ὅσιος). Zauważyliśmy też, że ὅσιος jest synonimem ἅγιος i akcentuje totalną inność Boga względem stworzonego świata. Bóg panuje nad nim i wydarzeniami, które dokonują się w nim, jak na to wskazywała trójczłonowa formuła: „Który jest, i Który był i Który przychodzi” (1,4.8; 4,8). Dowodem tej dominacji jest także Jego sprawiedliwy sąd nad światem, który potwierdza, że Bóg jest Święty.

³⁰⁶ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 295.

³⁰⁷ Tamże.

³⁰⁸ Jöns uważa, że zdanie ὅτι ταῦτα ἔκρινας odnosi się do wylania trzech pierwszych czasz. Por. K. P. Jöns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zum Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (StNT 5), s. 134. Natomiast Aune kojarzy je z gniewem Boga (15,1.7). Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16*, s. 886. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w Ap 16,5-6 dostrzega się z literackiego punktu widzenia tzw. „doksologię sądu”, czyli uwielbienie Boga za sprawiedliwy sąd. Por. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zur Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Studien zur Umwelt des Neuen Testament 5), Göttingen 1967, s. 56. Nie jest to rodzaj literacki, lecz raczej teologiczny motyw stosowany w różnych hymnicznych i modlitewnych kontekstach. Tamże, s. 885.

³⁰⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), s. 582; R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 295.

Ap 16,6 wyraźnie stwierdza, że ταῦτα – „te rzeczy” (16,5) były bezpośrednią przyczyną reakcji Boga względem mieszkańców ziemi. Zdanie „Ponieważ wylali krew świętych i proroków, krew również pić im dałeś. Godni są tego” (ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν καὶ αἷμα αὐτοῖς [δ]έδωκας πιεῖν, ἄξιοί εἰσιν), wyjaśnia nam, jak interpretować ταῦτα – „te rzeczy”. Należy odnieść je do zabójstw popełnionych na świętych i prorokach³¹⁰. Kara jest znów ukazana w świetle lex talionis, czyli prawa retribucji. Czasownik ἐξέχεαν – „wylali” pochodzi od ἐκχέω i pojawia się w opisie wylewania czasz w 16,1-4.8.10.12.17. Tym samym uwydatnia sens Bożej sprawiedliwości. Wrogowie wylali krew sług Bożych, dlatego Bóg wylał na nich swój gniew w postaci sądu. Znana nam już wzmianka o świętych i prorokach (11,18) jest paralelna do 18,24, gdzie w kontekście zniszczenia Wielkiego Babilonu czytamy, że Bóg znalazł w nim krew proroków i świętych oraz wszystkich zabitych na ziemi (καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὐρέθη³¹¹ καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς)³¹². Sprawiedliwość Boża ukazana w 16,6 oraz w przywołanym tekście 18,24 nie mogła już więcej znieść ludzkiej zatwardziałości i przewrotności.

Analizowany w. 6 wiąże się także z 6,9-11, gdzie czytamy o męczennikach, usilnie proszących Boga o wymierzenie kary oprawcom, którzy zadali im śmierć (ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; w. 10). Ich błaganie wyrażone donośnym głosem (φωνῇ μεγάλη) otrzymuje właśnie teraz odpowiedź: „krew również pić im dałeś” (καὶ αἷμα αὐτοῖς³¹³ [δ]έδωκας πιεῖν). Tego typu retribucję odnajdujemy także w Iz 49,26, gdzie Bóg mówi do Izraela: „Twoim ciemierzcom dam na pokarm własne ich ciało, własną

³¹⁰ Osborne sugeruje, że ταῦτα może obejmować także wszystkie grzechy opisane w Apokalipsie i podsumowane w 21,8. Por. G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), s. 583.

³¹¹ Forma εὐρέθη stanowi theologicum passivum, czyli wskazuje na działanie Boga. Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 406.

³¹² Morderstwo popełnione na prorokach było również racją dla Bożego sądu w Mt 23,31.37. Temat ten jest obecny między innymi w przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mk 12,3-8), mowie Szczepana (7,52), refleksji Pawła o Eliaszu (Rz 11,3), przykładach żywej wiary (Hbr 11,37).

³¹³ Osborne zauważa, Charles popełnia w egzegezie tego fragmentu szereg błędów. Charles umieszcza 16,5-7 po 19,4, ponieważ jego zdaniem wersety te nie należą do Ap 16. Następnie jest przekonany, że chodzi tutaj o wojnę Rzymian z ludami Wschodu. Dalej, sądzi, że αὐτοῖς należy rozumieć w sensie: „pić nawzajem swoją krew”. Twierdzi nawet, że sam edytor Jana źle zrozumiał występujące w tekście αὐτοῖς. Por. R. Charles, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*, s. 120-123; G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), s. 584.

krwią się upiją jak moszczem. Tekst ten jest aluzją do Babilończyków, którzy ciemnieżyli Izraelitów, dlatego Bóg sprawi, że oprawcy ulegną zniszczeniu³¹⁴. Ten sam motyw sprawiedliwej kary spotykamy w Mdr 11,15-16, która interpretuje plagi egipskie jako wyraz sprawiedliwości Bożej: „zesłałeś na nich w odwet mnóstwo nierozumnych zwierząt (ἐπαπέστειλας αὐτοῖς πλῆθος ἀλόγων ζώων εἰς ἐκδίκησιν – w. 15), by wiedzieli, że przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę (ἵνα γινώσιν ὅτι δι’ ὧν τις ἀμαρτάνει διὰ τούτων κολάζεται – w. 16). Widzimy zatem, że odpowiedź Boga jest zawsze adekwatna do popełnionych win, nigdy nie jest naruszeniem sprawiedliwości³¹⁵. Mdr 11,15 potwierdza to stosując słowo ἐκδίκησις, które oznacza wprawdzie „zemsta”, „kara”, ale trzeba mieć zawsze na uwadze, że termin ten wiąże się etymologicznie z δίκη – „sprawiedliwość”, „sprawiedliwa kara”. Bóg, jak zauważyliśmy, nie mści się, tylko ostatecznie wymierza karę, adekwatną do popełnionych czynów³¹⁶. Motyw odpłaty powraca między innymi także w Ps 79,3.12: „Ich krew rozlali, jak wodę...” (ἐξέχεαν τὸ αἷμα αὐτῶν ὡς ὕδωρ – w. 3), „odpłać sąsiadom naszym siedmiokrotnie w ich zanadrze za zniewagę, którą Tobie, Panie, wyrządzili” (ἀπόδος τοῖς γείτοσιν ἡμῶν ἑπταπλασίονα εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν τὸν ὀνειδισμόν αὐτῶν ὃν ὠνείδισάν σε κύριε – w. 12). Przytoczony psalm jest zbiorową lamentacją i może odnosić się do zdobycia Jerozolimy w 587 r. przed Chrystusem lub do złupienia miasta przez sąsiadów Izraela (Edom, Moab)³¹⁷. Na zadaną sługom Bożym śmierć, psalmista odpowiada pragnieniem

³¹⁴ Por. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19A), New York 2000, s. 315.

³¹⁵ Por. R. A. Bullard, H. A. Hatton, *A Handbook on the Wisdom of Solomon* (United Bible Societies Handbook Series), New York 2004, s. 181. Mdr 11,15-16 przynależy do sekcji 11,15-20. Autor wypowiada się w niej na temat Egipcjan, którzy byli wystarczająco nierozumni, aby czcić zwierzęta. Dlatego Bóg ukarał ich właśnie poprzez zwierzęta. Ale mogło być znacznie gorzej. Bóg mógł stworzyć wszelkiego rodzaju dzikie zwierzęta i skierować przeciw Egipcjanom, ale posunął się jedynie tak dalece, na ile wymagała i pozwalała na to sprawiedliwość. Tamże. Bóg nigdy nie działa w sposób arbitralny, ale zawsze zgodnie ze swoimi prawami. Nie koncentruje się na grzechach ludzi, mając na uwadze ich nawrócenie. Jego kary są zawsze wprawdzie jedynie pedagogiczne. Por. D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43), New York 2008, s. 231.

³¹⁶ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 295.

³¹⁷ *Biblia Jerozolimska, Wstęp, przypisy, komentarze i marginalia – La Bible de Jérusalem*, Paris 1996. Tłum. pod kier. A. Cholewińskiego i Z. Kiernikowskiego. Tekst Biblii: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich – „Biblia Tysiąclecia” wyd. V, Poznań 2000, s. 1287.

siedmiokrotnej zemsty za zbrodnie popełnione przez wrogów Izraela³¹⁸. Siedmiokrotna odpłata jest pogwałceniem *lex talionis* (Rdz 4,15), jednak należy pamiętać, że przysłówek ἑπταπλασίονα – „siedmiokrotnie” przyjmuje tutaj walor retoryczny, odnoszący się do wzorcowej sprawiedliwości³¹⁹. Mamy zatem kolejne potwierdzenie, że Bóg odpłaca winowajcom sprawiedliwie.

Kolejne wyrażenie z 16,6: „Godni są tego” (ἄξιοί εἰσιν) oznacza, że prześladowcy zasłużyli na sprawiedliwą odpłatę. Przymiotnik ἄξιοι – „godni” ma tutaj wydźwięk ironiczny (podobnie jak Łk 12,48: ἄξια πληγῶν oraz Rz 1,32: ἄξιοι θανάτου)³²⁰. Stwierdzenie to stanowi z pewnością kontrast do wiernych z Kościoła z Sardes, którzy nie splamili swoich szat (3,4), czyli w kontekście Apokalipsy nie oddali się bałwochwalstwu. Będą za to chodzić z Chrystusem w bieli. Mają zatem zagwarantowany udział w zmartwychwstaniu i życiu w chwale razem z Nim. Są bowiem tego autentycznie godni (ὅτι ἄξιοί εἰσιν). Wypróbowani chrześcijanie z Sardes zasługują więc na szatę zwycięstwa, w przeciwieństwie do mieszkańców ziemi, którzy zasłużyli na karę Bożą.

2. Świadectiono głosu od ołtarza

Sprawiedliwość Bożą potwierdza także drugie świadectwo. Dopełniacz τοῦ θουσιαστηρίου w połączeniu z poprzedzającym go: Καὶ ἤκουσα – „I usłyszałem” jest różnie interpretowany. Niektórzy dopatrują się w nim personifikacji ołtarza³²¹. Jednak zastosowana konstrukcja dopełniaczowa τοῦ θουσιαστηρίου zakłada głos wydobywający się od ołtarza³²². Jedni uważają, że chodzi tutaj o głos męczenników³²³, inni zaś wiążą

³¹⁸ Została wówczas dokonana profanacja, a nie jedynie złupienie. Niszcząca przemoc rozciągnęła się na całe miasto święte (2Krl 25; Jr 9,11; 26,18). Fakt ten dotknął Boga, ponieważ ziemia Izraela była Jego dziedzictwem, własnością. Por. G. Ravasi, *Commento e attualizzazione* (lettura pastorale della Bibbia), t. 2 (51-100), s. 663.

³¹⁹ Tamże, s. 668.

³²⁰ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 296.

³²¹ Por. H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (NEB.NT 21), s. 82; R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 296.

³²² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 584.

³²³ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 888; G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 820.

go z głosem „od czterech rogów złotego ołtarza” (9,13)³²⁴. Prawdopodobnie jest to głos anioła, który w 8,3-5 przedstawiał Bogu modlitwy świętych³²⁵. Głos ten wypowiada słowa: „Tak, Panie, Boże wszechwładny, prawdziwe są Twoje wyroki i sprawiedliwe”³²⁶ (ναὶ κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου – w. 7). Występujące w tym stwierdzeniu ναὶ – „tak”, „rzeczywiście”, pojawia się w grece w formułach wyrażających aprobatę wypowiedzi kogoś drugiego³²⁷. W naszym kontekście potwierdza zatem słuszność hymnu anioła wód, nadto zajmuje w naszym tekście pozycję emfatyczną, czyli kładzie nacisk na wcześniej wypowiedzianą prawdę. Inwokacja κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ jest identyczna z tytułem, na który zwrócimy uwagę w 15,3. Zauważyliśmy także wcześniej, że jest to w Apokalipsie pierwszoplanowe określenie Boga (1,4; 4,8; 11,17; 15,3; 16,14; 19,6.15; 21,22) wyrażające Jego panowanie nad wszechświatem. To zatem Wszechmogący Bóg dokonał sądu nad mieszkańcami ziemi. *W 15,3 spostrzeżemy, że święci śpiewali: „Sprawiedliwe i wierne są Twoje drogi”* (δίκαιαι καὶ ἀληθινὰ αἱ ὁδοὶ σου). W 16,7 mamy natomiast odwrócony porządek występowania przytoczonych wyżej przymiotników: ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου („prawdziwe są Twoje wyroki i sprawiedliwe”). To uroczyste zapewnienie powróci do nas w identycznym brzmieniu jeszcze w 19,2, w ramach ostatniej, czyli dziewiątej doksologii. Wszystkie te stwierdzenia o prawdziwości i sprawiedliwości dróg czy sądów Bożych znajdują swoje źródło w fragmencie dotyczącym pieśni Mojżesza z Pwt 32,4 (LXX): ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσεις. Wiemy, że Ap 16,5 zawiera stwierdzenie: „Ty jesteś sprawiedliwy... że osądziłeś te rzeczy” (δίκαιος εἶ... ὅτι ταῦτα ἔκρινας). Obecnie stwierdzenie to wzmacnia dodatkowo przymiotnik ἀληθινὰί – „prawdziwe” występujący w połączeniu z rzeczownikiem αἱ κρίσεις, który etymologicznie łączy się

³²⁴ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 585.

³²⁵ Tamże. Jan nie zdradza nam treści tych modlitw, ale z kontekstu wynika, że nie są to modlitwy domagające się odwetu na wrogach, lecz dziękczynienia, uwielbienia, zawierające uznanie panowania Boga nad wrogami. Wynikałoby z nich także pragnienie, aby Bóg coraz bardziej objawiał swoją władzę nad światem. Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), s. 209.

³²⁶ W Apokalipsie ołtarz – z wyjątkiem 11,1 – wiąże się z wydawanym sądem (6,9; 8,3-5; 9,13; 14,18; 16,7). R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 296. Dlatego też głos od ołtarza zachowuje także wymiar sądowniczy.

³²⁷ Por. W. Bauer, ναί, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. 1054,2.

z czasownikiem κρίνω – „sądzić” (16,5). W osądzie Bożym jest więc zarówno sprawiedliwość (δίκαιος εἶ; δίκαιαι αἱ κρίσεις σου) oraz prawda (ἀληθινὰ... αἱ κρίσεις σου). Apokalipsa nie stosuje rzeczownika ἀλήθεια – „prawda”, lecz posługuje się przywołanym już przymiotnikiem ἀλητινός, występującym w sumie dziesięć razy w Księdze Objawienia. Poza wymienionymi już miejscami mówiącymi o prawdziwości dróg i sądów Bożych (15,3; 16,7; 19,2), ἀλητινός odnosi się także do Chrystusa (3,7) i Boga (6,10). Chrystus jest nazwany „Świadkiem wiernym i prawdomównym” (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός – 3,14; 19,11). Również słowa Boże są „prawdziwe” (οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν – 19,9) oraz „wierne i prawdziwe” (οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ – 21,5; 22,6). Należy w końcu zauważyć, że przymiotnik ἀλητινός (ἀλήθεια) jest tłumaczeniem hebrajskiej מִנְּאָה, oznaczającej prawdę, wierność, pewność, niezmiennność, stałość. Widzimy zatem, że prawda Boża jest niepodważalna, dlatego ἀλητινός odnosząc się do Boga (Chrystusa) podkreśla Jego absolutną wiarygodność i rzetelność w wydawaniu sądów³²⁸.

Ósma doksologia jest apologią Bożej sprawiedliwości, potwierdzoną zarówno przez anioła wód jak i głos od ołtarza. Atrybut ten stanowi centralny motyw zarówno w 16,5-6 jak i 16,7, czyli w obu uwielbieniach Boga, będących, jak zobaczymy, echem kantyku Baranka w 15,2-4³²⁹. Bóg jest sprawiedliwy, dlatego Jego reakcja na rozlaną przez mieszkańców ziemi krew świętych i proroków, nie jest względem nich zemstą. Stanowi natomiast adekwatną odpłatę według znanej w starożytności zasady lex talionis. Sprawiedliwość Boga wynika z Jego świętości, dlatego też wszystkie wyroki Boże są godne zaufania. Bóg jest wiarygodny, przyrzekł męczennikom, że wymierzy ich prześladowcom sprawiedliwość (6,11) i teraz, w rozpoczętym już eschatonie spełnia tę obietnicę³³⁰. Sprawiedliwość zatem nie jest naruszona, lecz dopełniona.

Kolejne zanalizowane przez nas doksologie 11,15-19 oraz 16,5-7 uwypuklają sprawiedliwość Bożą, która w eschatonie wiąże się przede wszystkim z nagrodą dla proroków i świętych. Niemniej wymierza także sprawiedliwe wyroki narodom, wrogom Boga i ciemnościom chrześcijan. Zawiera się w niej gniew Boga będący wyrazem

³²⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 585.

³²⁹ Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), s. 124.

³³⁰ Por. P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, s. 171.

karzącej sprawiedliwości. Sprawiedliwa odpłata zabójcom chrześcijan jest równocześnie rehabilitacją i wywyższeniem wyznawców Pana. Bóg postępuje sprawiedliwie, nie kieruje się odwetem, lecz prawdą.

ROZDZIAŁ CZWARTY

UWIELBIENIE BOGA ZA TRIUMF NAD WROGAMI

Ostatni rozdział naszej pracy wypełnią trzy doksologie: 12,10-12 (w porządku chronologicznym szósta); 15,1-4 (siódma) oraz 19,1-8 (dziewiąta). Moglibyśmy je nazwać „doksologiami triumfu”, ponieważ opiewają odpowiednio zwycięstwo nad Szatanem, Bestią i Wielką Nierządnicą. Pierwsza z nich pojawia się w kontekście królowania Boga i zaprasza do radości wszystkich niebian, bo oskarżyciel został strącony z nieba. Druga wysławia Boga za Jego godne podziwu dzieła, nierozzerwalnie związane z klęską Bestii. Pojawi się w niej motyw sprawiedliwości, ale tym razem podporządkujemy go porażce pierwszorzędnego sojusznika Szatana. Trzecia zaś, najdłuższa wysławia przegraną Wielkiej Nierządnicy i kończy się małżeństwem oblubienicy (Kościół) z Barankiem. Wszystkie te zwycięstwa wypływają ze świętości Boga.

SZÓSTA DOKSOLOGIA (AP 12,10-12)

NIEBIAŃSKI HYMN OPIEWAJĄCY ZWYCIĘSTWO NAD SZATANEM

Doksologiczne hymny w Apokalipsie nie tylko celebrują, lecz także interpretują znaczenie narracji. Właśnie z takim przypadkiem spotykamy się w 12,10-12, który wyjaśnia ludowi Bożemu znaczenie Ap 12,7-9³³¹. W fragmencie, który staje się obecnie przedmiotem naszych zainteresowań możemy dostrzec trzy części: uroczyste stwierdzenie dotyczące panowania Boga widoczne w fakcie strącenia z nieba Smoka (w. 10), zwycięstwo świętych nad szatanem (w. 11), skutki pokonania diabła dla nieba i ziemi (w. 12).

Doksologia 12,10-12, jak wskazaliśmy, łączy się ściśle z ww. 7-9, które ją poprzedzają. Dowiadujemy się z nich o walce w niebie: „I nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie (Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ

³³¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), s. 473.

πολεμήσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ – w. 7). Stwierdzenie to podkreśla, że nie tylko Michał i jego aniołowie przystąpili do walki ze Smokiem i jego aniołami, lecz także odwrotnie. Warto zwrócić też uwagę, że w tej wojnie nie są przeciwnikami Smok i Bóg, ale Smok i Michał. W Janowej Apokalipsie nie ma dualizmu między szatanem a Bogiem. Nie ma żadnej równości między nimi. Walkę ze Smokiem prowadzi archanioł Michał³³² i okazuje się mocniejszy od niego. W tym kosmicznej konfrontacji Smok więc nie „przemógł” (οὐκ ἴσχυσεν), czyli nie okazał się na tyle silny, aby pokonać Michała. Wskutek jego porażki „już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło”³³³. W ten sposób „wielki Smok” (12,3) został strącony z nieba (ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας). Czasownik ἐβλήθη jest zapewne *passivum divinum* i wskazuje na działającego Boga. To właśnie On strącił Smoka z nieba wraz z jego aniołami. Jan identyfikuje szatana z Wężem starodawnym (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), który zwiódł Ewę i skłonił ją do spożycia zakazanego owocu (Rdz 3,1-15). W Rdz 3,1 wąż został nazwany jako najbardziej przebiegły (עָרֵב) spośród wszystkich zwierząt. Jego przebiegłość, inteligencja, jak zaraz zobaczymy, manifestuje się w oszukiwaniu ludzi. Smok jest nazwany także diabłem i szatanem (ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς). W Septuagincie Διάβολος oddaje hebrajski termin נָחָשׁ – „wróg”, „przeciwnik”. W ten sposób te dwa pojęcia greckie stają się synonimami. W czasach międzytestamentowych szatan był interpretowany jak zły instynkt kuszący do grzechu (*Jub* 10, 8³³⁴; *TestJud* 19,4³³⁵). Diabeł jest „księciem tego świata” (J 12,31; 14,30; 16,11), „bogiem tego świata” (2Kor 4,4), „zabójcą ... kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44). Jego działanie polega na ciągłym zwodzeniu, skoro Ap 12,9 określa go mianem: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην. Swymi oszustwami próbuje odwieść od prawdziwej drogi zarówno

³³² W Starym Testamencie Michał występuje jedynie w Dn 10,13.21 oraz w 12,1, gdzie jest nazwany „wielkim księciem”, oczywiście w odniesieniu do niebiańskiego wojska. Miał walczyć przeciwko księciu królestwa Persów. Jego rola w Piśmie ma więc wydźwięk militarny. Jest opiekunem Izraela (*1 Hen*, 20,5). Por. *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz), *I Księga Henocha*, przeł. R. Rubinkiewicz, Warszawa, 2022⁹, s. 150.

³³³ W ramach dyskusji nad Ap 12,7 niektórzy dochodzą do wniosku, że zwycięstwo nad szatanem dokonało się w trzech etapach: w pierwotnej przeszłości, działalności i śmierci Jezusa oraz eschatonie. G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), s. 469.

³³⁴ *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz), *Księga Jubileuszów*, przeł. A. Kondracki, Warszawa, 2022⁹, s. 281.

³³⁵ *Apokryfy Starego Testamentu, Testament Judy*, przeł. A. Paciorek, s. 59.

wierzących (w Mt 4,1-11 jego kłamstwa są mają na celu oszukanie nawet Jezusa; wyznawców Pana – np. Mt 6,13; 24,24) jak i niewierzących (Dz 26, 18; 2Kor 3,12-18; 4,4). Biblia potwierdza, że jest on istotą potężną, ale jego moc jest ograniczona (symbolika dziesięciu rogów – Ap 12,3), władzę zaś sprawuje tylko w tym świecie i to za przyzwoleniem Boga (13,2.5.7). Miejsce jego oddziaływania obejmuje cały świat (τὴν οἰκουμένην ὅλην)³³⁶. Nie dziwi nas zatem fakt, że szósta doksologia celebryje zbawienie i klęskę pierwszorzędnego wroga Boga i ludzi.

1. Królowanie Boga i władza Jego Pomazańca

Donośny głos w niebie (φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ) jest paralelny do donośnych głosów obecnych w znanym już nam fragmencie Ap 11,15. Prawdopodobnie pochodzi z tego samego źródła, czyli od dwudziestu czterech „starszych” (11,16; 4,10; 5,8; 19,4). Głos zapewnia w sposób uroczysty nastanie królestwa Boga i Chrystusa: „Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym” (ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός).

Bóg pokonał Smoka. Tym samym przyniósł ludowi zbawienie (ἡ σωτηρία), czyli, jak już wiemy z poprzednich analiz – zwycięstwo³³⁷. Hymn celebryje nie tylko zwycięstwo Chrystusa na krzyżu, ale również Jego ostateczny triumf jak w 11,15-19. Greckie ἄρτι – „teraz”, podkreśla, że właśnie „teraz” to się dokonało³³⁸. Ἡ δύναμις – „potęga”, jak zauważyliśmy, jest częstym określeniem pojawiającym się w hymnach (4,11, 5,12; 7,12; 11,17;19,1). Obecnie odnosi się do potęgi Boga wymierzającej ostateczną klęskę Smokowi i jego poplecznikom. Smok posiada w tym eonie, jedynie ziemską moc (13,2; 17,13; 18,3), gdy zaś nadejdzie eschaton pozostanie bezsilny (20,10). Z kolei ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν („królestwo naszego Boga”) stanowi dar

³³⁶ Wyrażenie τὴν οἰκουμένην ὅλην, Bauckham interpretuje jako inny sposób wyrażania się o mieszkańcach ziemi. Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, s. 239.

³³⁷ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16*, s. 700.

³³⁸ Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), s. 107.

Chrystusa dla Jego wyznawców (1,6,9; 5,10). Jest to królestwo Boga³³⁹, „nowe niebo i nowa ziemia” (21,1). W końcu ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ wyraża władzę Jego Mesjasza nad narodami, którą otrzymał od Ojca (2,27b; Mt 28,18; J 5,27; 17,2). Kontrastuje ona z władzą Bestii, którą otrzymała od szatana (13,2) oraz z władzą demonicznych sił, nękającą mieszkańców ziemi (6,8; 9,3; 10,19). Ἡ ἐξουσία będąca w relacji do Chrystusa, staje się także udziałem świętych i świadków (2,27a; 11,6)

Uzasadnieniem wezwania do radości jest fakt, że oskarżyciel (ὁ κατηγοῶν) został strącony z nieba. To ostateczne określenie Smoka bazuje na znaczeniu terminu „szatan”, czyli przeciwnik, wróg, oskarżyciel. Aspekt szatańskiej opozycji intensyfikuje imiesłów czynny w formie rzeczownikowej ὁ κατηγορῶν – „oskarżający”, który w relacjach ludzkich był związany z dziedziną prawa, określał oskarżyciela w sądzie³⁴⁰. W przypadku szatana termin ten podkreśla jego stałość w oskarżaniu, widoczną także w wyrażeniu: „dniami i nocą” (ὁ κατηγορῶν αὐτοῦς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός). Szatan oskarżał przed Bogiem Hioba (Hi 1,6-12; 2,1-6), posądzając go o interesowność w relacjach z Nim (1,9), to samo czynił przed aniołem Pańskim odnośnie do arcykapłana Jozuego, obwiniając go prawdopodobnie za grzechy narodu żydowskiego (Za 3,1-2). Według *Jub* 17,15-18 szatan (nazwany jako książę Mastema) oskarżał także Abrahama, że kochał Izaaka więcej niż Boga³⁴¹. Oskarżanie pozostaje więc charakterystyczną cechą demona³⁴².

2. Zwycięstwo wiernych

Oskarżani zwyciężyli oskarżyciela: „A oni zwyciężyli dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa i nie umiłowali dusz swych – aż do śmierci” (καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας

³³⁹ Beale uważa, że chodzi tutaj o królestwo, które odzwierciedla rozpoczętą eschatologię i dotyczy raczej królestwa będącego rezultatem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa niż ostatecznego królestwa. Uzasadnienie swego stanowiska dostrzega w wyrażeniu „dzięki krwi Baranka” (12,11) oraz w zdaniu: „zstał do was diabeł” (12,12). Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 657-658. Jednak trzeba mieć na uwadze, że „krew Baranka” wyjaśnia, w jaki sposób święci zwyciężyli Smoka, a nie kiedy nastąpiło Boże zwycięstwo. Por. G. R. Osborne, *Revelation* (BCNT), s. 474.

³⁴⁰ Por. W. Bauer, *κατηγορῶν*, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. 836,1a.

³⁴¹ R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu, Księga Jubileuszów*, s. 294-295.

³⁴² Por. É. Cothenet, *Il messaggio dell' Apocalisse* (Percorsi e traguardi biblici), s. 100-101.

αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου). Zwycięstwo szatana nad wiernymi (13,2.7) dokonało się na ziemi, ale okazało się czasowe. Natomiast ich triumf nad nim jest ostateczny i wieczny³⁴³. Niebiański, donośny głos opiewa zatem radość płynącą zarówno ze stracenia oskarżyciela z nieba, jak i zwycięstwo nad nim, dokonane przez świętych. W 11,7 oraz 13,7 Bestia będąca reprezentantem Szatana na ziemi, pokonuje czasowo lud Boży. W obu tych tekstach wyrusza na wojnę z nim (ποιήσῃ μετ' αὐτῶν πόλεμον – 11,7; ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων – 13,7). W 17,14 z kolei królowie ziemi idą na wojnę z Barankiem i Jego wiernymi (οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσῃ αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί). W Ap 12,11 (również w 17,14) Bestia i jej zwolennicy zostali pokonani, przez tych, przeciwko którym walczyli.

Zwycięstwo odniesione przez świętych dokonało się na dwa sposoby: Pierwszy dotyczy triumfu nad szatanem „dzięki krwi Baranka” (διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου – 12,11a) Podstawą duchowego zwycięstwa jest zawsze bardziej krzyż Chrystusa niż czyjaś własna moc³⁴⁴. Zasadniczym przesłaniem Apokalipsy jest fakt, że szatan został już pokonany na krzyżu, zatem zwycięstwo świętych jest więc zapewnione. Zgodnie z 12,12 oskarżyciel wie, że przegrał. Przelana przez męczenników krew będzie powodem wymierzenia sprawiedliwej odpłaty ciemnościom (6,10). Rzeczywiście mieszkańcy ziemi będą, jak zauważyliśmy, pili krew (αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν καὶ αἷμα αὐτοῖς [δ]έδωκας πιεῖν, ἄξιοί εἰσιν – 16,6). Wielka Nierządnicza jest ciągle pijana krwią świętych i krwią świadków Jezusa (καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ – 17,6), dlatego jej zguba będzie przesądzona (18,24; 18,21-24; 19,2.13). Przelana przez Chrystusa krew okazuje zatem swą skuteczność i decyduje ostatecznie o przegranych losie prześladowców.

Drugim powodem zwycięstwa świętych nad Smokiem jest ich własne świadectwo (καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν – 12,11a). W 1,2 jest mowa o świadectwie Jezusa (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ), które stało się podstawą świadectwa świętych o Jezusie. Jezus był „Świadkiem wiernym i prawdomównym

³⁴³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 475.

³⁴⁴ Tamże, s. 475.

(3,14; także, 1,5; J 18,37). Również wierzący są powołani, aby być wiernymi i prawdomównymi (19,10). Ich męczeństwo wynika z świadectwa, jakie składają o Panu (11,3-7; także 6,9; 12,17; 20,4). Polega ono przede wszystkim na stylu ich życia, objawiającym wierność Chrystusowi. Μαρτυρία wyraża się także w werbalnym świadectwie w okresie cierpienia. Kościół w czasie prześladowań, nie ukrywa się, aby uniknąć ataków Bestii, ale usiłuje pozostać do końca przy Chrystusie. Jan ukazuje tę wierność w słowach: „i nie umiłowali dusz swych – aż do śmierci” (καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου – 12,11b). Wierni nie żyli dla siebie samych, nie szukali wygodnego kompromisu, aby uniknąć prześladowań. Chrystus stał się dla nich do tego stopnia priorytetem, że postawili Go ponad więzami rodzinnymi, najgłębszymi afektami i własnymi pragnieniami (Łk 14,26). Zasadniczym elementem *imitatio Christi* jest noszenie krzyża, gotowość, aby umrzeć z powodu Chrystusa (Mk 8,34.35)³⁴⁵. Prawdziwi wyznawcy Pana nie umiłowali swego życia ἄχρι θανάτου, czyli „aż po śmierć”, zatem aż do czasu śmierci³⁴⁶. Zakres tego wyrażenia obejmuje także męczeństwo, jako najwyższy wyraz wierności okazanej Chrystusowi. Ta druga możliwość jest tutaj bardziej prawdopodobna, ponieważ kontekst podkreśla przede wszystkim fakt cierpienia, mniej zaś czas cierpienia³⁴⁷. Wierni zachowali zatem świadectwo o Jezusie, nawet wtedy, gdy wiązało się to z męczeństwem (6,9; 11,7; 12,17; 20,4). Wyrażenie ἄχρι θανάτου pojawiło się wcześniej w Ap 2,10: „Przestań się lękać tego, co będziesz cierpieł. Oto diabeł ma niektórych spośród was wtrącić do więzienia, abyście próbie zostali poddani, a znosić będziecie ucisk przez dziesięć dni. Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” – (γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς). Z obu tych tekstów wynika, nie wszyscy ponieśli śmierć męczeńską. Wszyscy jednak byli prześladowani i musieli w razie konieczności liczyć się z gotowością na śmierć.

³⁴⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 477.

³⁴⁶ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), s. 289.

³⁴⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 477.

3. Radość dla nieba i groza dla ziemi i morza

Trzecia część hymnu, jak zaznaczyliśmy, mówi o skutkach strącenia diabła dla nieba i ziemi: „Dlatego radujcie się, niebioso i ich mieszkańcy! Biada ziemi i biada morzu – bo zstąpił do was diabeł, pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu” (διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες. οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει – w. 12). Wyrażenie διὰ τοῦτο – „dlatego” odnosi się do całości 12,10-11, a nie jedynie do 12,11³⁴⁸. Nadejście królestwa Bożego wiąże się nierozdzielnie ze strąceniem szatana jak i zwycięstwem wiernych. Fakt ten rodzi radość wśród mieszkańców nieba, smutek zaś wśród mieszkańców ziemi. W Starym Testamencie niebo i ziemia są zazwyczaj wezwane do wspólnej radości (Ps 96,11; Iz 44,23; 49,13). Ponieważ jednak „ziemia” poddała się kontroli złych mocy, dlatego musi ponieść związane z tym konsekwencje. Czasownik εὐφραίνεσθε – „radujcie się” pojawił się już w Ap 11,10, w kontekście radości mieszkańców ziemi, wypływającej z faktu śmierci dwóch Świadców. Radość łączy się często z kultem (w Ap 11,11 towarzyszą jej wymiana darów jak w czasie święta Purim³⁴⁹). Również w 11,12 mamy podobny przypadek, całe bowiem niebo jest zaproszone do radości spowodowanej wielkim zwycięstwem Chrystusa i świętych (18,20). Nasz tekst wymienia niebo i mieszkających w nim. Nie są to odrębne rzeczywistości, ponieważ καί prawdopodobnie ma tutaj znaczenie wyjaśniające: „czyli”, „mianowicie”, jak to już odnotowaliśmy w kilku innych miejscach Apokalipsy. Niektórzy uważają, że do radości są zaproszone istoty anielskie³⁵⁰, jednak wydaje się, że chodzi tutaj o wszystkich mieszkańców nieba, łącznie ze świętymi.

Warto zauważyć, że wyrażenie οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες stanowi kontrast względem τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας³⁵¹ (Ap 13,12). Mieszkańcy ziemi, jak wiemy, czczą Bestię, natomiast mieszkańcy nieba oddają cześć Bogu i Chrystusowi. Istnieje zatem przeciwieństwo między niebem, a ziemią/morzem (Ap

³⁴⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 477.

³⁴⁹ R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 227.

³⁵⁰ Tamże, s. 244.

³⁵¹ Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, s. 240.

13). Ponadto kontrast ten wzmacnia także obserwacja, że imiesłów charakteryzujący mieszkańców ziemi – κατοικοῦντες (od κατοικέω – „mieszkać”, „przebywać”) oraz imiesłów określający mieszkańców nieba – σκηνοῦντες (od σκηνόω – „zamieszkać”, „mieszkać w namiocie”) są sobie przeciwstawne w 13,6.8. Czasownik σκηνόω spotykamy także w 7,15, gdzie czytamy, że Bóg rozciągnie namiot nad świętymi (σκηνώσει ἐπ’ αὐτούς). Zbawieni mają zatem w niebie dom na stałe. Należą do nieba, podczas gdy niewierzący przynależą do ziemi.

W przeciwieństwie do nieba, ziemia i morze słyszą nad sobą „biada” (οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν). Ziemia i morze wskazują na tę samą rzeczywistość, mianowicie królestwo zła. Potwierdzają to Bestie z Ap 13, wyłaniają się odpowiednio z morza i ziemi (ww. 1.11). Również smutek „królów ziemi” (18,9-10), „kupców ziemi” (18,11-12), ludzi morza (18,17b.18) należy odczytać w tym samym kluczu, ponieważ stali się sojusznikami Wielkiej Nierządniczy. Podwójne „biada” wypowiedziane przez każdą z tych grup (18,10.16.19) wiąże się z żalem z powodu upadku Wielkiego Miasta, czyli kresem ich materialnych korzyści. W królestwie zła nie ma bowiem współczucia, jest natomiast smutek wynikający z utraty dochodów. „Biada” pozostaje zatem w kontraście do radości niebios (18,20) z powodu totalnej klęski Wielkiego Babilonu. Poza tym οὐαὶ w 10,12 przywołuje potrójne „biada” zapowiadające sąd Boży jako efekt dźwięku trzech trąb (8,13; 9,12; 11,14) W analizowanym przez nas fragmencie οὐαὶ wiąże się z zstąpieniem szatana na ziemię i morze: οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν (w. 12.). W 12,9-10 diabeł został strącony z nieba przez Boga, tutaj zaś znów przejął inicjatywę (κατέβη). Wyróżnia go przede wszystkim wielki gniew (θυμὸν μέγαν). Jest to jedyne miejsce w Apokalipsie, w którym oskarżyciel został w ten sposób scharakteryzowany (w 11,18 jest mowa jedynie o gniewie (ὀργή) narodów, ale nie szatana). Gniew oskarżyciela ludzi jest furią i frustracją wynikającą z ostatecznej klęski jego wrogich planów. Diabeł wylewa swą złość wprawdzie na mieszkańców ziemi, czyli swoich zwolenników³⁵². To już się wydarzyło w czasie brzmienia piątej i szóstej trąby (9,1-19), gdy demoniczna szarańcza dręczyła mieszkańców ziemi przez pięć miesięcy, później zaś demoniczni jeźdźcy konni

³⁵² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 479. Wielki gniew szatana rozciąga się także na Chrystusa, Kościół ukazany w obrazie Niewiasty oraz każdego pojedynczego wyznawcę Pana (Ap 12,4.13-17).

zabili jedną trzecią wielbicieli demonów (9,19-20). Istnieją dwie przyczyny szatańskiego wielkiego gniewu. Pierwsza wiąże się z utratą jego miejsca w niebie (12,7-9.10b), druga zaś wynika z faktu, że pozostało mu mało czasu (εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει)³⁵³. Jego ostateczna ruina jest bliska. On sam wie, że nie może zwyciężyć i będzie wrzucony do jeziora ognia (20,10), dlatego nieustannie czyni zło w takim wymiarze, w jakim tylko może³⁵⁴. Sąd, który go czeka jest nieunikniony. Rodzi się też pytanie, dlaczego szatan nienawidzi swych własnych zwolenników, czyli mieszkańców ziemi? Otóż niewierzący zostali także stworzeni na obraz Boży, pozostają wciąż w kręgu miłości Boga (J 3,16), dlatego są obiektem szatańskiego gniewu³⁵⁵. Z Ewangelii wynika jasno, że celem diabła jest dręczenie i zabijanie wszystkich, którzy noszą w sobie podobieństwo Boże (Mk 5,1-20; 9,14-29)³⁵⁶.

Doksologia 12,10-12 jest kantykiem sławiącym podobnie jak 11,15-19 ostateczne królowanie Boga i Jego pomazańca. W 11,15 czytaliśmy: „Nastało nad światem królowanie Pana naszego i Jego Pomazańca i będzie królować na wieki wieków”. Natomiast w 12,10 tekst obwieszczał: „Teraz nastąpi zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca”. Dostrzegliśmy podobieństwa między tymi dwoma stwierdzeniami, które wyznaczyły kierunek interpretacyjny omówionej obecnie doksologii. Wprawdzie nie ma w niej wyraźnie wypowiedzianego dziękczynienia, ale rekompensuje je wezwanie do radości skierowane do mieszkańców nieba. Eschaton w obu przypadkach łączy się z nagrodą dla wiernych, chociaż w 12,10-12 nie została ona wprost wyrażona. Niemniej sugeruje ją świadectwo wyznawców, posunięte nawet aż do przelania krwi za Chrystusa. Definitywne oddzielenie dobrych od złych przybiera natomiast postać strącenia szatana z nieba i grozy w królestwie zła.

³⁵³ Krótkości czasu, który pozostał szatanowi, autor przeciwstawia wielkość jego gniewu. Por. E. Lupieri, *L'apocalisse Di Giovanni* (SGL), s. 200. W Ap 17,10 jest mowa o krótkim (ὀλίγον) czasie panowania siódmego króla. Fakt ten znów potwierdza, że wszystko dokonuje się pod kontrolą Boga, zgodnie z Jego przewidzianym planem. Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 704.

³⁵⁴ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 667.

³⁵⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 479.

³⁵⁶ Tamże.

SIÓDMA DOKSOLOGIA (AP 15,1-4)

UWIELBIENIE BOGA ZA ZWYCIĘSTWO NAD BESTIĄ

Znajdujemy się obecnie w ostatnim akcie eschatologicznego dramatu, jakim jest wykonanie ostatecznego werdyktu³⁵⁷. Ap 15,1-4 stanowi pierwszą z dwóch wizji (druga obejmuje ww. 5-8), obecnych w tym najkrótszym rozdziale Księgi Objawienia. Obie służą jako wprowadzenie do Ap 16, w której następuje wylanie siedmiu czas gniewu Bożego. Jan zgodnie ze swym zwyczajem nie wprowadza od razu sceny związanej z przeprowadzeniem sądu. Wpierw ukazuje zwycięstwo i zbawienie wiernych³⁵⁸ oraz Bożą pedagogię. To właśnie te motywy stanowią treść doksologii, która jest obecnie przedmiotem naszych analiz.

1. Wizja siedmiu aniołów wraz z siedmioma plagami

Ap 15,1 wprowadza aniołów wraz z ostatecznymi plagami: „I ujrzałem na niebie znak inny – wielki i godzien podziwu: siedmiu aniołów trzymających siedem plag, tych ostatecznych, bo w nich się dopełnił gniew Boga” (Καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυμαστόν, ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας, ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ). Wyrażenie σημεῖον³⁵⁹ μέγα – „wielki znak”, pojawiło się po raz pierwszy w 12,1 w kontekście opisu „Niewiasty obleczonej w słońce”. Z kolei w 12,3 jest mowa o innym znaku (ἄλλο σημεῖον) w odniesieniu do „Smoka barwy ognia”. Obecnie po raz trzeci dowiadujemy się o znaku w niebie, jak w przytoczonych już miejscach. Okazuje się, że σημεῖον jest nie tylko „inny” (ἄλλο), lecz także „wielki i godny podziwu” (μέγα καὶ θαυμαστόν³⁶⁰). Podobny język dostrzeżemy w 15,3 w ramach Bożych dzieł, które są „wielkie i godne podziwu”. Przymiotnik θαυμαστός ma więc pozytywny wydźwięk, ukazuje działanie Boga doprowadzającego historię do końca.

³⁵⁷ Por. A. Lancelotti, *Apocalisse, Il Nuovo Testamento, Atti-Lettere-Apocalisse*, s. 132.

³⁵⁸ Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral (Commentaire)*, s. 120.

³⁵⁹ Termin σημεῖον należy do słownictwa apokaliptycznego, jego znaczenie oscyluje między „znaczący obraz”, „wizja, którą należy zinterpretować”, „bodziec skłaniający do szukania ukrytego przesłania”. Por. G. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione e commento (I Libri Biblici – Nuovo Testamento 20)*, s. 285.

³⁶⁰ Przymiotnik θαυμαστός oznacza: „nadzwyczajny”, „godny podziwu”, „wspaniały”.

Znak w 15,1 dotyczy „siedmiu aniołów trzymających [dosł. mających] siedem plag ostatecznych”. Wspomniani aniołowie pojawią się na scenie w 15,8, dlatego w. 1 służy jako ich zapowiedź. Plagi ostateczne oznaczają tutaj czasy gniewu Bożego (15,6.7; 16,9) i nawiązują do plag egipskich, które były dla Egipcjan znakiem mocy Boga, zaś dla Izraelitów Jego miłosierdziem i wyzwoleniem³⁶¹. Opis siedmiu plag jako ostatecznych łączy je z wcześniejszą serią plag, związaną z siedmioma pieczęciami (6,1-17; 8,1) i siedmioma trąbami (8,1-9,21)³⁶², mimo że żadna z nich nie jest nazwana plagą³⁶³. W plagach ostatecznych są zawarte ostatnie sądy (kary), ponieważ dopełnił się w nich gniew Boga³⁶⁴ (ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ), podobnie jak w 10,7 dopełniło się misterium Boga (ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ), wskutek brzmienia siódmej trąby. Czasownik ἐτελέσθη w obu tych przypadkach stanowi theologicum passivum i podkreśla działanie Boga w doprowadzeniu do końca planu Bożego jak i całej historii ludzkiej³⁶⁵. W Starym Testamencie gniew Boży wynikał z braku wierności Izraelitów wobec zobowiązań wypływającym z przymierza (1Sm 6,19; 1Krn 13,10; Ps 95,10-11 So 1,15). Był skierowany także przeciwko poganom, gdy atakowali lud przymierza (Iz 13,3-4; Jr 50,13-14; Ps 110,5)³⁶⁶. Apokalipsa również mówi o konsekwencjach związanych z naruszeniem przymierza. Ci, którzy nie są posłuszni przykazaniom Boga, doświadczą Jego gniewu. Chodzi znów o mieszkańców ziemi. Sąd nad nimi zakłada uniwersalne Boże prawo oraz powtarzające się z ich strony burzenie porządku moralnego³⁶⁷.

2. Zwycięzający Bestię i jej obraz

Autor zanim przejdzie do właściwej doksologii, wpierw przybliży nam tych, którzy ją wyśpiewują: „I ujrzałem jakby morze szklane, pomieszane z ogniem, i tych,

³⁶¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 561.

³⁶² Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 342.

³⁶³ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 869.

³⁶⁴ Gniew Boga w 6,16-17; 11,8; 16,19; 19,15 jest opisany za pomocą οvrgh., natomiast w 14,10.19; 15,7; 16,1.19; 19,15 został oddany słowem θυμός. Gniew Boga w innych pismach Nowego Testamentu wiąże się także z gniewem ostatecznym w czasie eschatonu (Mt 3,7; Rz 2,5.8; 5,9; Ef 5,6; Kol 3,6).

³⁶⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 561.

³⁶⁶ Tamże.

³⁶⁷ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 870.

co zwyciężają Bestię i obraz jej, i liczbę jej imienia, stojących nad morzem szklanym, mających harfy Boże” (Καὶ εἶδον ὡς θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρὶ καὶ τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνοσ ἀυτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος ἀυτοῦ ἐστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ – w. 2). Protagonistami doksologii okażą się święci, którzy stoją na szklanym morzu, czyli w samej bliskości tronu, czyli Boga. Scena, którą Jan przekazuje w wizji (καὶ εἶδον) nawiązuje bezpośrednio do 4,6, gdzie czytamy, że przed tronem znajduje się coś w rodzaju „szklanego morza podobnego do kryształu” (ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ). „Szklane morze” podlegało różnym interpretacjom. Widziano w nim sklepienie oddzielające wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem (Rdz 1,7)³⁶⁸, morze z brązu w świątyni Salomona (1Krl 7,23-26; 2Krn 4,6), sklepienie lśniące jak lód (Ez 1,22) nad czterema istotami żyjącymi³⁶⁹. Szkło podobne do kryształu przypomina morze, ale Jan nie mówi, że w niebie istnieje „morze”, lecz coś, co wygląda „jak” (ὡς) szklane morze. Cały akcent pada więc na transcendencję Boga, Jego świętość, która oddziela Go od stworzenia jak sklepienie oddzielało wody³⁷⁰. Metafora szklanego morza pomieszanego z ogniem jest różnie rozumiana. Niektórzy uważają, że „ogniste morze” jest aluzją do Morza Czerwonego, kojarzonego z wydarzeniem Wyjścia z niewoli egipskiej³⁷¹. Morze Czerwone miałoby tutaj symbolizować zło przewyciężone przez obecność Boga³⁷². Wydaje się, że ten pogląd nie odpowiada intencjom autora Apokalipsy. Nie koresponduje z kontekstem, w przeciwieństwie – jak zaznaczyliśmy – do Ap 4,6³⁷³. Gdyby bowiem chodziło o Morze Czerwone, wówczas wyrażałoby ono wyzwolenie, jak w przypadku Izraelitów, ocalonych przed egipskimi rydwanami. Takie

³⁶⁸ Morze szklane, zgodnie z ówczesną kosmologią, utożsamiano z wodami, które Bóg umieścił ponad sklepieniem. Por. É. Cothenet, *Il messaggio dell' Apocalisse* (Percorsi e traguardi biblici), s. 120. Wyobrażano sobie, że nad sklepieniem istnieje niebiański ocean, nad nim zaś miał znajdować się tron Boży (Ps 29,10). Por. H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (NEB.NT 21), s. 38.

³⁶⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 561-562; D. Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę?*, s. 282-283.

³⁷⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 232. Tamże.

³⁷¹ Por. G. B. Caird, *The Revelation of St John the Divine* (BNTC), s. 197; J. Sweet, *Revelation*, s. 239. Ch. H. Giblin, *Apocalisse* (Lettura pastorale della Bibbia), Bologna 1993², s. 109.

³⁷² Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 789.

³⁷³ Por. E. Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002, s. 300.

ujęcie byłoby jednak zbyt alegoryzujące³⁷⁴. „Ogniste morze” wyraża natomiast sąd³⁷⁵. Będą mu poddani wprawdzie ci, którzy dochowali wierności Bogu i żyją jako wspólnota zbawionych (14,1-5)³⁷⁶. Przeciwnością szklanego morza pomieszanego z ogniem jest „jezioro ognia” (19,20; 20,10.14.15; 21,8), czyli miejsce wiecznej kary dla wrogów Boga i Jego ludu.

Święci stoją na³⁷⁷ morzu szklanym (ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑάλινην). Postawa stojąca sugeruje ideę zmartwychwstania, ponieważ odsyła do stojącego Baranka w 5,6 oraz stojącego tłumu przed tronem w 7,9³⁷⁸. Święci są ukazani jako zwycięzcy: Bestii, jej obrazu i liczby jej imienia (τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνοσ ἀὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ – w. 2). Idea zwycięstwa jest uwydatniona w Apokalipsie i odnosi się do triumfu nad pokusą, uciskiem i mocami zła (2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 5,5; 6,2; 11,7; 12,11; 13,7; 17,14; 21,7). Nawet gdy Bestia zwycięża świętych, zabijając ich (11,7; 13,7), to ostatecznie jest przez nich (12,11) i Baranka (17,14) pokonana. Święci odziedziczą nowe niebo i nową ziemię (21,7). Już w czasie ziemskich zmagani była im obiecana nagroda za wierność: drzewo życia (2,7), wolność od drugiej śmierci (2,11), ukryta manna (2,17), władza nad narodami (2,26), białe szaty, ich imiona w księdze życia (3,5), zaszczyt stania się filarem w Bożej świątyni wraz z wypisanym na nich imieniem Boga (3,12), przywilej zasiadania z Chrystusem na Jego tronie (3,21). Ich potrójne zwycięstwo obejmuje, jak już zaznaczyliśmy: Bestię (Ap 13,1-2), jej obraz (13,14) oraz liczbę jej imienia (13,17-18)³⁷⁹. Te trzy rzeczywistości obejmują wszystkie aspekty wrogiego im świata: osobisty

³⁷⁴ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 562.

³⁷⁵ Ap 4,6 stanowi podstawę dla interpretacji 15,2. Szklane morze podobne do kryształu symbolizuje transcendencję, świętość, suwerenność Boga, które są źródłem uwielbienia Boga (4,6). Stają się też przyczyną sądu (15,2), który sprawi wykorzenienie zła w Nowym Jeruzalem (21,1). Tamże, s. 232.

³⁷⁶ Por. H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (NEB.NT 21), s. 79.

³⁷⁷ Przyimek ἐπὶ w połączeniu z biernikiem może oznaczać „obok”, „przy”, „nad” „na” i stanowić odpowiedź na „gdzie?” Por. W. Bauer, ἐπὶ, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, s. 571. Mając na uwadze morze z solidną powierzchnią, wydaje się, że należałoby przetłumaczyć tutaj ἐπὶ jako „na”. Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 286.

³⁷⁸ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 791; P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, s. 169.

³⁷⁹ Konstrukcja τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου... jest nieoczekiwana, raczej należałoby się spodziewać to. θηρίου. Jest to trudna forma, połączenie czasownika νικᾶω z ἐκ nie występuje w żadnym innym tekście greckim. F. Blass sugeruje, że τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου jest równoznaczne z τηρήσαντες

konflikt z Bestią (kult imperatora, powaby rzymskich bóstw³⁸⁰), religijny przymus w postaci czci jej obrazu oraz ekonomiczne prześladowanie związane z liczbą jej imienia³⁸¹. Chodzi zatem o manifestacje zła³⁸², które wówczas ogniskowało się w Imperium Rzymskim³⁸³. Już odnotowaliśmy, że Bestia zabija świętych, wszyscy mieszkańcy ziemi adorują ją oprócz tych, co zostali zapisani w księdze życia Baranka (13,8). Warto zauważyć, że w 13,8 zamiast zaimka osobowego αὐτό pojawia się αὐτόν (καὶ προσκυνήσουσιν αὐτόν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς). Bestia jest rodzaju nijakiego, dlatego αὐτόν nie może odnosić się do niej. Cały zaś kontekst wskazuje, że to o nią chodzi. Widać więc do jakiego stopnia jest złączona z szatanem, skoro tekst stosuje αὐτόν, wyraźnie wskazując na diabła. Obraz, o którym mowa w tekście wiąże się z naciskiem stosowanym przez drugą Bestię, która zmusza, aby wszyscy oddawali cześć pierwszej Bestii. Z kolei liczba imienia pierwszej Bestii: sześćset sześćdziesiąt sześć, stanowi znak (χάραγμα – pieczęć), który faworyzuje mieszkańców ziemi od strony ekonomicznej i jednocześnie eliminuje chrześcijan z dostępu do rynku, sprawiając ich totalne zubożenie (Ap 2,9). Święci zwyciężyli Bestię, odmówili oddawania jej czci, ryzykując własnym życiem. Niektórzy z nich oddali życie, są męczennikami (12,11), inni byli gotowi je oddać. Dlatego stoją przed Bogiem jako zmartwychwstali „mając harfy Boga” (ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ). Dopełniacz τοῦ θεοῦ może wskazywać na pochodzenie, źródło („harfy otrzymane od Boga”) albo stanowić tzw. genetivus obiectivus³⁸⁴. Wówczas, parafrazując, tłumaczenie mogłoby brzmieć: „mając harfy, aby grać dla Boga”. Licząc się z doksologią w ww. 2-4 należałoby optować za tą drugą możliwością³⁸⁵. Święci podobnie jak „starsi” w 5,8 oraz sto czterdzieści cztery tysiące w 14,1-2 używają harf, aby wielbić Boga.

ἐαυτοὺς ἐκ τοῦ θηρίου, czyli zachować siebie przed Bestią. Por. F. Blass, F. Blass – A. Debrunner, – F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 212,3.

³⁸⁰ Por. M. Rissi, *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes* (BWANT 136), Stuttgart 1995, s. 39.

³⁸¹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 563.

³⁸² Por. E. Lupieri, *L'apocalisse Di Giovanni* (SGL), s. 234.

³⁸³ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), s. 342.

³⁸⁴ Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 872.

³⁸⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 563.

3. Pieśń Mojżesza i Baranka

Święci „śpiewają pieśń Mojżesza, sługi Bożego, i pieśń Baranka” (ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου – w. 3). Chrystus wyzwolił ich od Smoka swoją krwią (12,11). Bóg dał im zwycięstwo nad fałszywą trójcą (Smok, Bestia, Wielki Babilon). Dlatego podobnie jak Mojżesz po wyjściu z Egiptu śpiewają kantyk zwycięstwa. Sama pieśń Mojżesza znajduje się w Wj 15,1-19 lub w Pwt 31,30-32,43 (w obu tych miejscach mamy do czynienia z pieśnią Mojżesza). Tekst Wj 15 jest bliższy Ap 15,3, mimo to niektórzy egzegeci uważają, że oba znajdują swoje odbicie w 15,3³⁸⁶. Jednak okazuje się, że słownictwo pieśni zawiera nikłą aluzję do Wj 15 czy Pwt 32³⁸⁷. Stanowi natomiast połączenie wielu motywów pochodzących z różnych ksiąg Starego Testamentu. Mojżesz jest nazwany „sługą („niewolnikiem”) Bożym” np. w Lb 12,7; Pwt 34,5; Joz 1,1; Ps 105,26 itd. Nasz tekst zaczerpnął ten tytuł prawdopodobnie z Wj 14,31, który stanowi wprowadzenie do „pieśni Mojżesza”, celebrującej wybawienie Izraelitów nad Morzem Czerwonym. Dodane wyrażenie καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου jest nieco trudne, ponieważ nie ma tutaj sugestii, że są dwie pieśni³⁸⁸. Dlatego wydaje się, że καὶ ma w tym miejscu wydźwięk wyjaśniający – „czyli”, a dopełniacz τοῦ ἀρνίου stanowi genetivus obiectivus. Tłumaczenie brzmiałoby zatem: „pieśń Mojżesza, czyli pieśń o Baranku”³⁸⁹. Oznacza to, że celebrowane zwycięstwo zostało dokonane przez Baranka, zgodnie z 12,11: „A oni zwyciężyli dzięki krwi Baranka”... Akcent położony na Baranka podkreśla więc paschalną ofiarę Jezusa, Jego przelaną krew za zbawienie narodów³⁹⁰.

³⁸⁶ Por. G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, s. 235; G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 792-793.

³⁸⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 564; G. B. Caird, *The Revelation of St John the Divine* (BNTC), s. 198.

³⁸⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 564; R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 286.

³⁸⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 564; D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 873. Aune uważa, że liczne odniesienia do Baranka w Apokalipsie (7,9.10; 14,4.10; 21,22.23; 22,1.3) są pracą redakcyjną autora, w celu zharmonizowania całości kompozycji. Motyw Baranka miałby należeć do późniejszej warstwy tekstu i został dodany do wcześniejszego materiału.

³⁹⁰ Kraft dostrzega tutaj hymn chrzcielny, koncentrując się na fakcie, że Mojżesz i Baranek przeprowadzili lud przez wodę do nowego życia. Por. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), s. 201. Jednak symbolika chrzcielna nie jest tak ewidentna, jakby się mogło wydawać.

Całość doksolologicznego hymnu ogniskuje się wokół określeń Boga, który pokonał siły zła na korzyść swego ludu. Chodzi zatem o zwycięstwa już dokonane (Ap 14). Należy zauważyć, że w. 3bc: „Dzieła Twoje są wielkie i godne podziwu, Panie, Boże wszechwładny! Sprawiedliwe i wierne są Twoje drogi, o Królu narodów” (μεγάλα καὶ θαυμαστά τὰ ἔργα σου, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ· δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοὶ σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν) – zawiera paralelismus membrorum. Po nim następują dwa retoryczne pytania, domagające się twierdzącej odpowiedzi, uzasadnionej przez potrójne ὅτι³⁹¹ – „bo”: Któż by się nie bał, o Panie, i Twego imienia nie uczcił? Bo Ty sam jesteś Świąty, bo przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed Tobą, bo ujawniły się słuszne Twoje wyroki” (ὅτι μόνος ὅσιος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν – w. 4).

W w. 3 czyny Boga zostały określone jako μεγάλα καὶ θαυμαστά. Jan nawiązuje tutaj szczególnie do Ps 110,2.4 (LXX): „Wielkie są dzieła Pańskie...” (μεγάλα τὰ ἔργα κυρίου... – w. 2), „Zapewnił pamięć swym cudom”... (μνείαν ἐποίησατο τῶν θαυμασίων... – w. 4). Wspomniany psalm wysławia Boga za ocalenie Izraela nad Morzem Czerwonym (w. 9). Sąd dokonany nad Egipcjanami był dziełem Boga, którego Apokalipsa nazywa w 15,3: κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ. Tytuł „Pan Bóg Wszechmogący” jest, jak wiemy, zasadniczym określeniem Boga w Księdze Objawienia (1,8; 4,8; 11,11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22). Natomiast prawda o sprawiedliwych i prawdziwych drogach Bożych (δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοὶ σου), jest między innymi aluzją do Pwt 32,4 (LXX): „dzieła Jego prawdziwe i wszystkie Jego drogi sprawiedliwe” (ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσεις). Κρίσεις – „sądy” przyjmują tutaj znaczenie sprawiedliwego postępowania Boga³⁹². Pwt 32 stanowi hymn Mojżesza sławiący sprawiedliwość Boga i jednocześnie będący ostrzeżeniem dla buntującego się Izraela, aby nie stał się przyczyną gniewu Bożego. Temat związany z Bożą sprawiedliwością, jak wiemy, jest także obecny w Apokalipsie.

³⁹¹ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RTK), s. 344.

³⁹² Prawda o drogach Bożych, które są δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ może też być do Ps 144 (LXX), 17: Pan jest sprawiedliwy na wszystkich swych drogach i święty we wszystkich swoich dziełach (δίκαιος κύριος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσιν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ).

Wyraża się w formie, jak wiemy, *lex talionis* (prawo odpłaty)³⁹³. Znamy też słowa z 16,5, odnośnie do wylania czasz Bożego gniewu: „Ty jesteś sprawiedliwy, Który jesteś, Który byłeś, o Świąty, że tak osądziłeś”. Wiemy też, że w 16,7 refren brzmi: „Tak, Panie, Boże wszechwładny, prawdziwe są Twoje wyroki i sprawiedliwe” (...ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου). Również w Ap 19,2 w kontekście zniszczenia Wielkiego Babilonu powrócą te słowa: „bo wyroki Jego prawdziwe są i sprawiedliwe...” (ὅτι ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ...). Ap 15,3bc celebryje zatem dzieła (3b) oraz drogi Boże (3c). Pierwsze stanowią przedmiot uwielbienia, drugie zaś podkreślają *znaną już nam* sprawiedliwość Bożą. Spostrzeżenie to możemy odnieść szczególnie do zbawczego czynu Jezusa. Z jednej strony wzbudza podziw, z drugiej zaś ukazuje, w jaki sposób objawia się sprawiedliwość Boża. Ci, którzy wierzą w Chrystusa doznali uniewinnienia za swoje grzechy w Jego krwi (1,5-6; 5,9; 7,14,12,11), natomiast ci którzy odrzucili Go, poniosą odpowiedzialność za swoje winy³⁹⁴.

Występujący w w. 3c tytuł ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν wprowadza kolejny temat, ponieważ w 15,4b jest mowa o wszystkich narodach, które przybędą i oddadzą pokłon Bogu (πάντα τὰ ἔθνη ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου). Tytuł „król”³⁹⁵ został prawdopodobnie zaczerpnięty z Jr 10,7: „Kto nie lękałby się Ciebie, Królu narodów?”. Natomiast ideę panowania Boga nad narodami znajdujemy między innymi w psalmach (Ps, 22,8; 47,8; 96,10; 97,1). W Apokalipsie termin βασιλεύς stosuje się zazwyczaj do ziemskich władców (np.: 1,5; 6,15,10,11;16,12,14). Niemniej Księga Objawienia podkreśla, że tylko Bóg jest królem narodów (nasz tekst) oraz że tylko Chrystus jest „Panem jest panów i Królem królów” (κύριος κυρίων ἐστίν καὶ βασιλεὺς βασιλέων – 17,14; 19,16; 1,5: (Jezus) „władca królów ziemi”). Związany etymologicznie z βασιλεύς, czasownik βασιλεύω – „królować” uwydatnia, że tylko Bóg króluje na wieki wieków (11,15).

Ap 15,4 wprowadza, jak wiemy, dwa retoryczne pytania. Pierwsze brzmi: „Któż by się nie bał, o Panie” (τίς οὐ μὴ φοβηθῆ, κύριε). Wyrażenie οὐ μὴ φοβηθῆ zawiera w

³⁹³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 565.

³⁹⁴ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC), s. 795.

³⁹⁵ Tytuł βασιλεύς – „król” był tłumaczeniem łacińskiego „imperator”, jednak nigdy nie wszedł do oficjalnego języka Rzymu aż do czasów bizantyńskich. Por. D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), s. 875.

sobie podwójne przeczenie, które stanowi najbardziej zdecydowane zaprzeczenie wypowiedzi dotyczącej przyszłości³⁹⁶ i podkreśla, że każdy będzie się bał Pana, jeśli tylko uświadomi sobie Jego panowanie oraz moc. Jr 10,7 będący, jak zaznaczyliśmy, tłem dla 15,4, stanowi zakończenie mowy Jeremiasza w świątyni. Prorok posługując się diatrybą³⁹⁷ przeciwko bałwochwalstwu (Jr 10,2-16) grozi Izraelowi sądem za odejście od Pana (10,17-22). W ten sposób zdanie z Jr 10,7: „Kto nie lękałby się Ciebie” znajduje się w kontraście względem bezsensowności i głupocie związanej z kultem pogańskich bożków oraz z apostazją narodu³⁹⁸. W wersecie bezpośrednio poprzedzającym ten cytat, napotykamy zaś słowa: „nikogo nie można porównać do Ciebie, Panie! Jesteś wielki i wielkie jest przepotężne imię Twoje!” Jr 10,6 stanowi też paralelę do Wj 15,11, czyli do pieśni Mojżesza: „Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach, cuda działający”. Zatem możemy wnioskować, że Ap 15,4 akcentuje nieporównywalność Boga, który jest jedyny i wyjątkowy.

Dalszym ciągiem Ap 15,4, czyli drugim pytaniem retorycznym są słowa: „i Twego imienia nie uczcił?” (καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου;). Dostrzegamy tutaj więc z Ps 86,9: „Przyjdą wszystkie ludy, które stworzyłeś, i Tobie, Panie, pokłon oddadzą, i będą sławiły Twe imię (...καὶ δοξάσουσιν τὸ ὄνομά σου). Zasadniczym motywem tego psalmu jest uwielbienie Boga przez Dawida za Jego wyjątkowość, nieporównywalność: „Nie ma wśród bogów równego Tobie, Panie, ani czegoś takiego jak Twoje dzieło” – 8a). Właśnie po tych słowach pojawia się przytoczony cytat o wszystkich narodach, które będą słać imię Boga. Mamy zatem kontynuację tematu o Jego niepowtarzalności (Wj 15,11; Jr 10,6-7; Ps 86,8-9). Nieporównywalność Boga do żadnego stworzenia znajduje swoje uzasadnienie (pierwsze ὅτι) w atrybucie świętości. Tylko On jest Święty (ὅτι μόνος ὅσιος). Przymiotnik ὅσιος *wystąpił już* w Apokalipsie w 16,5: „Ty jesteś sprawiedliwy, Który jesteś, Który byłeś, o Święty...” (δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος...). Zazwyczaj świętość Boga wyraża przymiotnik ἅγιος, spotykamy go dwadzieścia cztery razy w Apokalipsie. Jednak nie ma między tymi

³⁹⁶ Por. W. Bauer, μή, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. 1023 D.

³⁹⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 566.

³⁹⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 566.

przymiotnikami różnicy semantycznej³⁹⁹. Obecność ὅσιος można wytłumaczyć wpływem Septuaginty, nawiązaniem do Ps 144 (LXX),17: „Pan jest sprawiedliwy na wszystkich swych drogach i łaskawy (ὅσιος) we wszystkich swoich dziełach”. To samo dotyczy wspomnianego 16,5, nawiązującego do Pwt (LXX) 32,4, czyli, jak wiemy, do pieśni Mojżesza, która podkreśla, że Bóg jest sprawiedliwy i święty (δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος). Jego świętość oznacza, że jest oddzielony od tego świata, jest ponad nim⁴⁰⁰. Świętość Boga akcentuje zatem nie tyle Jego bezgrzeszność, co niedostępny majestat oraz moc⁴⁰¹.

Druga racja (drugie ὅτι) potwierdzająca odrębność Boga znajduje swój wyraz w słowach, że przyjdą wszystkie narody i upadną przed Nim na twarz (πάντα τὰ ἔθνη ἕξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου). Stwierdzenie to brzmi zaskakująco w kontekście dotyczącym sądu, jednak w Apokalipsie zbawienie i sąd często się przeplatają⁴⁰². W Ap 1,7 czytamy: „I będą Go oplakiwać wszystkie pokolenia ziemi”. Jest to wyraźna aluzja do Za 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym”. Tekst Janowy ma podwójne znaczenie. Dotyczy sądu odnośnie do tych, którzy odrzucili ofertę zbawienia i jednocześnie wyraża miłosierdzie dla tych, którzy ją zaakceptowali (przy czym kontekst Zachariasza związany z żalem za grzech jest zachowany)⁴⁰³. Podobną sytuację dostrzegamy w znanym nam już tekście Ap 5,9. Baranek ma otworzyć zwój zapowiadający sąd i jednocześnie odbiera cześć jako Ten, który został zabity i nabył swoją krwią „ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu”. Również w Ap 14,6-7 tuż przed proklamacją sądu przez aniołów, anioł z „odwieczną Dobrą Nowiną” wzywa narody, aby bały się Boga i oddały Mu chwałę

³⁹⁹ Bauckham jednak dostrzega różnicę między tymi określeniami. Uważa, że ἄγιος wyraża jakość, która może stać się udziałem ludzi, podczas gdy ὅσιος wiąże się jedynie z Bożą świętością i charakteryzuje wyłącznie Boga jako prawdziwego, nieporównywalnego do idoli narodów, którzy w przeciwieństwie do Boga „nie uczynili nieba i ziemi (Jr 10,11). Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, s. 303. Są jednak miejsca w Apokalipsie (3,7; 4,8; 6,10), w których ἄγιος odnosząc się do Boga lub Chrystusa jest znaczeniowo paralelny do ὅσιος. Należałoby je uznać za synonimy. Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 567.

⁴⁰⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 567.

⁴⁰¹ Por. J. Beckwith, *The Apocalypse of John*, s. 675.

⁴⁰² Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 567.

⁴⁰³ Tamże.

(φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν). Zauważamy, że jest to bliska paralela do 15,4: ...φοβηθῆ, κύριε, καὶ δοξάσει...Reakcja narodów na wezwanie do nawrócenia, które jest pierwszorzędnym celem otwierania pieczęci, dźwięku trąb i wylewania czasz – stanie się powodem albo sądu (gniewu Bożego) nad nimi albo zbawienia (miłosierdzia Bożego)⁴⁰⁴. Istnieje zatem dla narodów szansa uzdrowienia (Ap 22,2)⁴⁰⁵.

Motyw nawrócenia narodów i ich wędrówka do Jerozolimy jest dość częstym tematem w Starym Testamencie. Klasycznym w tym względzie okazuje się Ps 85 (LXX),9: „Przyjdą wszystkie ludy, które stworzyłeś, i Tobie, Panie, pokłon oddadzą, i będą sławiły Twe imię (πάντα τὰ ἔθνη ὅσα ἐποίησας ἕξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου κύριε καὶ δοξάσουσιν τὸ ὄνομά σου – w. 9). Boś Ty jest wielki i działasz cuda: tylko Ty jesteś Bogiem” (ὅτι μέγας εἶ σὺ καὶ ποιῶν θαυμάσια σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος ὁ μέγας – w. 10)⁴⁰⁶. W Starym Testamencie przybycie narodów na Syjon było dowodem chwały i mocy Boga. Nie oznaczało to, że rzeczywiście wszystkie narody tak uczynią. Cytowany bowiem fragment jest kantykiem, inspirowany tradycyjnymi wzorcami. Uwielbianie Boga wyróżnia się spontanicznością i bezgraniczną pochwałą, zgodnie ze stereotypami laudacyjnymi⁴⁰⁷. Apokalipsa zaznacza, że większość narodów nie podejmie skruchy i nawrócenia (Ap 9,20-21; 16,9.11), doświadczy natomiast sądu według popełnionych czynów (20,13-14).

Trzecią racją (trzecie ὅτι) przemawiającą za wyjątkowością Boga, któremu należy okazywać bojaźń i uwielbiać Go, są Jego sprawiedliwe czyny, które zostały objawione (τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν). Termin δικαίωμα może oznaczać karę dla bezbożnych (1Krl 3,28; 2Krn 6,35; Rz 1,32; 2,26; 8,4), wyrok skazujący (Rz 5,16)⁴⁰⁸. W naszym jednak kontekście mówiącym o nawróceniu narodów, wydaje się, że przyjmuje wydźwięk pozytywny i opisuje sprawiedliwe czyny (Ap 19,8). Są nimi

⁴⁰⁴ Tamże, s. 568.

⁴⁰⁵ Por. É. Cothenet, *Il messaggio dell' Apocalisse* (Percorsi e traguardi biblici), s. 120.

⁴⁰⁶ Podobną tematykę zauważamy w Ps 46,10; 47,9; Iz 2,2-4; 14,1-2; 45,23; 60,1-3; 66,18-23; Jr 16,19; Za 8,20-23.

⁴⁰⁷ Por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione* (lettura pastorale della Bibbia), t. 2 (s. 51-100), Bologna 1988, s. 784.

⁴⁰⁸ Charles uważa, że chodzi tutaj o sprawiedliwe sądy. Por. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 2, s. 37.

Boże działania objawione w symbolice pieczęci, trąb, czasz i wzywające do skruchy, której owocem są nawrócenia (por. Ap 11,13).

Siódma doksologia jest oddaniem czci Bogu za zwycięstwo i zbawienie świętych. Należący do Pana znajdują się w dokonanej już eschatologii, w Jego bliskości. Pokonali Bestię i nie ulegli żadnej atrakcyjnej ułudzie narzucanej przez demoniczny świat. Jak lud Izraela wyszedł niewoli egipskiej dzięki interwencji Boga, tak też święci dzięki krwi Baranka okazali się zwycięzcami głównego sojusznika szatana. Dlatego wyśpiewują pieśń o Baranku, w której wysławiają Boga za Jego wzbudzające podziw wielkie czyny, sprawiedliwość objawiającą się w postępowaniu wobec narodów, świętość, niepowtarzalność domagającą się względem Niego bojaźni i uwielbienia oraz pedagogię wobec wrogów, mającą na celu ich nawrócenie. Omówiona doksologia uchodzi za „traktat teologii historii”⁴⁰⁹. Stanowi bowiem przejście od wyjścia z Egiptu do niebiańskiego zbawienia, od Mojżesza do Baranka, od Morza Czerwonego do jakby „morza kryształowego”, od Izraela do narodów⁴¹⁰.

DZIEWIĄTA DOKSOLOGIA (AP 19,1-8)

UWIELBIENIE BOGA ZA TRIUMF NAD WIELKĄ NIERZĄDNICĄ

Dziewiąta doksologia pojawia się zaraz po lamentacjach związanych z definitywnym upadkiem Wielkiego Babilonu. Bałwochwalcze miasto będące wrogiem chrześcijan i upojone krwią proroków i świętych, przestało istnieć. Antytezą tych światowych smutków są okrzyki radości, wysławiające Boga za zadaną Wielkiej Nierządniczy totalną klęskę. Jej kres łączy się jednocześnie z inauguracją królestwa Bożego oraz celebracją godów Baranka. Obecna doksologia wysławia więc Boga za wymierzoną Babilonowi ostateczną karę, inaugurację Jego królowania oraz zaślubiny Chrystusa ze swą Oblubienicą, która stała się Jego Małżonką. W kontekście tej ostatniej doksologii warto też zwrócić uwagę, że dwom rozdziałom opisującym ruinę wielkiej stolicy (Ap 17-18), przeciwstawia się pozytywny obraz w postaci niebiańskiego

⁴⁰⁹ Por. G. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione e commento* (I Libri Biblici – Nuovo Testamento 20), s. 286.

⁴¹⁰ Tamże.

Jeruzalem, wypełniający ostatnie dwa rozdziały Księgi Objawienia (21-22). Pomiędzy zaś nimi, czyli w samym centrum znajdują się natomiast rozdziały 19-20, poświęcone definitywnemu zwycięstwu zmartwychwstałego Chrystusa nad siłami zła. Dostrzegamy zatem doskonałą symetrię⁴¹¹ i całkowite odwrócenie perspektywy: od teraz wszystko jest ukierunkowane ku kontemplacji i aklamacji ostatecznego zbawienia⁴¹².

1. Uwielbienie Boga za sprawiedliwy sąd nad Wielką Nierządnicą

Autor Apokalipsy przekazuje, jaki jest dalszy bieg wydarzeń po upadku Wielkiego Babilonu. Wyrażenie bowiem: Μετὰ ταῦτα – „po tych rzeczach”⁴¹³ (19,1) odnosi się do tego, co następuje po zagładzie miasta, które wylało niewinną krew proroków i świętych. Otóż Jan słyszy donośny głos wielkiego tłumu w niebie, który wypowiada „Alleluja” (Μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ λεγόντων· ἀλληλουϊά – w. 1). Określenie ὄχλου πολλοῦ pojawiło się już w Ap 7,9, gdzie wielki tłum stał przed tronem i uwielbiał Boga za dar zbawienia. Prawdopodobnie chodzi o tę samą grupę również w 19,2, czyli świętych, będących Kościołem triumfującym⁴¹⁴. Słowo ἀλληλουϊα występuje w Nowym Testamencie jedynie w tej doksologii, pojawia się w niej czterokrotnie i oznacza: „chwalcie Pana”. Zostało zapewne zaczerpnięte z hallelu (Ps 113-118)⁴¹⁵ i śpiewano je w czasie wieczerzy paschalnej z wieloma aluzjami do Wyjścia z niewoli egipskiej. Nadto ἀλληλουϊα stanowiła tytuł licznych psalmów (106; 111;112; 113; 117; 135;146; 147; 148; 149; 150)⁴¹⁶. Warto też zauważyć, że Kościół apostolski przejął ją od synagogi hellenistycznej⁴¹⁷. Poza tym odgrywała znaczącą rolę w życiu religijnym Izraela, ponieważ wyrażała radość jak ὡσαννά – „hosanna” w Mk 11,9-10 i stała się okrzykiem radości w środowisku żydowskim i chrześcijańskim. W judaizmie po-biblijnym panowało przekonanie, że ten okrzyk radości został zastrzeżony na czas końca

⁴¹¹ Por. J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), s.146.

⁴¹² Tamże.

⁴¹³ Wyrażenie μετὰ ταῦτα jest „typowym elementem doksologii Księgi Apokalipsy”. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia Godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga*, Kielce 2001, s. 132.

⁴¹⁴ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 337.

⁴¹⁵ Por. J. Sweet, *Revelation*, s. 277.

⁴¹⁶ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 664.

⁴¹⁷ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 337.

świata⁴¹⁸. W naszym kontekście ἀλληλουϊα wiąże się ze zbawieniem, chwałą oraz mocą, które należą do Boga (ὅτι ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν). Podobnie jak w Ap 7,10 oraz 12,10 termin σωτηρία odnosi się do zwycięstwa Boga, który ocalił swój lud⁴¹⁹. Wszystkie te określenia spotykamy w 7,10.12 (w 7,10 pojawia się σωτηρία natomiast w 7,12 δόξα oraz δύναμις) i już zostały przez nas omówione, teraz zaś bardziej bezpośrednio eksponują radość zbawionych. Nadto σωτηρία wraz z δύναμις dostrzegliśmy już w 12,10, w ramach triumfu Boga nad Smokiem. Przytoczone powyżej sigła ukazują, że Boże zwycięstwo (σωτηρία) dokonało się przez moc (δύναμις) i razem ukazały boską chwałę (δόξα)⁴²⁰. Święci mają ten przywilej, aby nie tylko wychwalać te wielkie prawdy, lecz także uczestniczyć w nich (2,26-27; 17,14; 19,14)⁴²¹. Racją uzasadniającą (pierwsze ὅτι) ich radość jest stwierdzenie z 16,7, które już analizowaliśmy: „bo wyroki Jego prawdziwe są i sprawiedliwe” (ὅτι ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ), z tą tylko różnicą, że w 16,7 mamy zaimbek dzierżawczy w drugiej osobie (σου: ἀληθινὰ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου). Natomiast już wiemy, że w 15,3 mamy podobnie brzmiące zdanie, jedynie z szykiem przestawnym oraz „drogami” zamiast „wyroków” („sądów”): δίκαιαι καὶ ἀληθινὰ αἱ ὁδοί σου. Stwierdziliśmy także, że wszystkie decyzje Boże są prawdziwe, wiarygodne, gdyż bazują na Jego świętości. Dlatego też kolejne, drugie ὅτι – „ponieważ” całkowicie uzasadnia wykonany na Wielkim Babilonie ostateczny wyrok Boga: „bo osądził Wielką Nierządnicę, co znieprawiała nierządem swym ziemię, i zażądał od niej poniesienia kary za krew swoich sług” (ὅτι ἔκριεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην ἥτις ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς, καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς). Tym samym Bóg wypełnił obietnicę daną Janowi w 17,1: „Chodź, ukażę ci wyrok na Wielką Nierządnicę, która siedzi nad wielu wodami”. Decyzja o totalnym zniszczeniu Wielkiego Miasta została dokonana w 18,2: „Upadł, upadł Babilon – stolica” (ἔπεσεν

⁴¹⁸ Por. J. Roloff, *Revelation*, s. 180.

⁴¹⁹ Nie można tutaj pominąć politycznych implikacji. Wiemy, że np. cesarz August uchodził za zbawcę greckiego i całego zamieszkanego świata. Mówiono o nim „zbawca i dobroczyńca”, „zbawca i bóg”. Jego panowaniu przypisywano pokój i szczęście, również zbawienie i ocalenie. Tekst Apokalipsy wyraźnie stwierdza, komu należy się tytuł „zbawiciel”. Por. E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto* (Biblioteca biblica 16), Brescia²1994, s. 125.

⁴²⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 664.

⁴²¹ Tamże.

ἔπεσεν⁴²² Βαβυλῶν ἡ μεγάλη) pozostałe zaś wersety Ap 18 podają przyczyny i skutki jej upadku i w dalszym ciągu zapowiadają jego definitywny upadek. Natomiast Ap 19,2 celebryje to wielkie wydarzenie, związane z definitywną ruiną anty-Bożego miasta. Podstawą wymierzenia Wielkiej Nierządniczy ostatecznej kary były dwa zasadnicze fakty: deprawacja ziemi poprzez jej nierząd (ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς) oraz morderstwa popełnione na sługach Bożych (καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς). W języku Apokalipsy nierząd, jak już zaznaczyliśmy w pracy, dotyczy bałwochwalstwa, które jest oszustwem (17,2.4; 18,3.9). Babilon oszukiwał narody, posługiwał się więc strategią charakterystyczną dla szatana (ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην – 12,9; 20,3.8.10). Domagał się, aby mu oddawano boską cześć, chciał zająć miejsce, które przynależy jedynie Bogu (18,7), uzależniał od siebie królów ziemi⁴²³, mieszkańców ziemi, kupców ziemi⁴²⁴, „tych co mają statki na ziemi” (18,19). Dlatego sam sprowadził na siebie wieczną zgubę.

Drugą przyczyną definitywnego upadku Wielkiego Miasta były, jak zaznaczyliśmy, jego zbrodnie popełnione na chrześcijanach (11,18; 19,5). Wiemy, że Bóg wymierzył ciemnościelom wyrok adekwatny do ich winy. Tym samym, jak wiemy, odpowiedział w sposób ostateczny usilnym prośbom męczenników: „Dokądże... nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (ἕως πότε... οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; – 6,10). Częściową odpowiedzią Boga były, jak odnotowaliśmy, nieszczęścia związane z otwieraniem pieczęci, dźwiękiem trąb i wylewaniem czasz. Teraz zaś mamy do czynienia z odpłatą ostateczną. Wyrażenie ἐκ χειρὸς αὐτῆς jest paralelne do ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς. Otrzymujemy zatem potwierdzenie, że mieszkańcy ziemi utożsamiają się z Wielką Nierządnicą. Słowa zaś: ἐκ χειρὸς αὐτῆς – „z jej ręki” mają swoją paralelę z kolei w 2Krl 9,7: ἐκ χειρὸς Ἰεζαβελ. Kontekst dotyczy tam mordowania Bożych sług przez żonę Achaba. Dlatego w naszym przypadku ἐκ χειρὸς αὐτῆς należy

⁴²² Mamy tutaj do czynienia z faktem przyszłym (także w 14,8), który jednak jest tak pewny, że został ujęty w aoryście jako już zrealizowany. Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 985.

⁴²³ Określenie „królowie ziemi” oznaczało prawdopodobnie nie tylko polityczną władzę w Rzymie, lecz także rządzące lokalne klasy w różnych częściach imperium, które czerpały zyski z kooperacji z nim. Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC), s. 896.

⁴²⁴ „Kupcy ziemi” pochodzili z basenu Morza Śródziemnego i spoza niego, czyli ze Wschodu i Indii. Przemawia za tym lista towarów sprowadzana przez Rzym. Tamże, s. 925.

rozumieć „przez jej rękę”⁴²⁵, czyli Wielka Nierządnicza jest odpowiedzialna za mordowanie sług Pana. Ap 19,2 nie wymienia brutalnej i bałwochwalczej *Ιεζαβελ*, ale niewątpliwie dostrzega paralelę między nią a Wielkim Babilonem. Na Wielkim Mieście musiało wypełnić się stwierdzenie Starego Testamentu: „On odpłaci za krew swoich sług” (*καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς* – Pwt 32,43). Jeszcze raz otrzymujemy zapewnienie, że Bóg kieruje się sprawiedliwością (*ἀνταποδώσει δίκην*), a nie pragnieniem zemsty⁴²⁶.

Refren świętych powtarzający drugie *ἀλληλουῖα*, wprowadza „rozmiar” klęski Babilonu: „I rzekli powtórnie: «Alleluja!» A dym jej wznosi się na wieki wieków” (*καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*). Nadto odzwierciedla słownictwo zastosowane już w 14,11: *καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει*. Zaimek *αὐτῶν* występuje w 14,11 w relacji do czcicieli Bestii, jej obrazu i znamienia (*οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*), czyli mieszkańców ziemi. Dopełniacz *βασανισμοῦ* wyraża natomiast „torturę”, połączony zaś z dymem, kładzie nacisk na niekończące się cierpienie (*εἰς αἰῶνας αἰώνων*) odrzuconego przez Boga Babilonu. Wprawdzie w 19,3 nie pojawia się *ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ*, niemniej przekazana nam idea jest taka sama. Destrukcja Babilonu wiąże się nierozzerwalnie, z niemającą końca, jego udręką. Dym „tortury” jest także kontrastem do dymu „kadzidel” (*ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων*), oznaczających modlitwy świętych (8,4). Los mieszkańców ziemi jest zatem odwrotnością względem losu świętych (22,5).

Autorami uwielbienia Boga za wyrok na Babilonie, są także „starsi”, w znanej nam już liczbie dwudziestu czterech oraz cztery istoty żywe. To właśnie oni podejmują wcześniejszą doksologię świętych⁴²⁷. Wypowiadają znane już nam: „Amen! Alleluja!”

⁴²⁵ Józef Flawiusz nawiązując w *Ant.* 9,108 do 2Krl 9,7 tłumaczy *ἐκ χειρὸς αὐτῆς* poprzez *ὑπό χειρὸς αὐτῆς* – „przez jej rękę”. Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1026.

⁴²⁶ Por. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia Godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga*, s. 150.

⁴²⁷ Dostrzega się tu ciekawy kierunek rozwoju tego dialogu – pochodzi z nieba ze strony tłumu zbawionych; przechodzi dalej przez pośrednictwo między niebem i ziemią w obrazie *Starców i Istot żyjących*, przez których jest przejęty, następnie mamy *głos* wychodzący z transcendencji Boga (tronu), skierowany do wszystkich wierzących – tych, którzy są jeszcze na ziemi i tych, którzy są już w niebie. W punkcie kulminacyjnym jest uwielbienie ze strony wszystkich. Por. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2018, s. 592.

(καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι τέσσαρες καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ λέγοντες· ἀμήν ἀλληλουϊά). Nie mówią zatem hymnu, lecz uroczyście afirmują słowa wysławiane wcześniej przez wielki tłum w niebie⁴²⁸. Wyróżnia ich postawa czci, szacunku względem Boga oddana za pomocą znanych nam już czasowników ἔπεσαν oraz προσεκύνησαν, które jak wiemy, uchodzą w pewnym stopniu za synonimy. Połączenie ἀμήν ἀλληλουϊα nie pojawia się w Nowym Testamencie oprócz analizowanego przez nas tekstu. Odnajdujemy je natomiast jako zakończenie czwartej księgi psalterza⁴²⁹ (Ps 106,48: הַיְיָ-יְבָרַךְ יְיָ, które Septuaginta tłumaczy jako γένοιτο γένοιτο). Przytoczony psalm w w. 47 zawiera prośbę o wyzwolenie Izraela spośród narodów, dobrze zatem wpisuje się w nasz kontekst dotyczący ostatecznego zwycięstwa świętych, którego dokonał Bóg.

Wiemy już, że ἀμήν konkluduje doksologię 1,5b-6, kończy serię uwielbień w 5,9-14, stanowi ramy dla 7,12 oraz występuje na końcu Apokalipsy 22,20, czyli w jej przedostatnim wersecie. Nadto potwierdza w pewnym sensie nie tylko uwielbienie w 19,1-3, ale także wszystkie wcześniejsze hymny⁴³⁰. Natomiast ἀλληλουϊα kontynuuje gloryfikację Boga z 19,1-3 i jednocześnie rozciąga ją na w. 5. W świetle wszystkiego co Bóg uczynił dla swego ludu, całe królestwo Boże może jedynie wypowiedzieć: „wychwalajcie Pana”⁴³¹.

Ten sam schemat odnajdujemy w Ps 148, w którym ww. 1-6 Trzecią grupę wezwaną do wielbienia Boga stanowią wszyscy Jego słudzy żyjący jeszcze na ziemi (w. 5)⁴³². Zatem niebo (ww. 19,1-4) i ziemia uczestniczy w wielkiej doksologii na Jego cześć. koncentrują się na gloryfikacji Boga w niebie, zaś ww. 7-14 podejmują ten motyw na ziemi. Głos, który nawołuje sługi Pana, aby oddać Mu należną chwałę, pochodzi od tronu (Καὶ φωνὴ ἀπὸ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα· αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ). Identyfikacja tego głosu pochodzącego od tronu jest dyskusyjna. W Apokalipsie jest mowa o głosie z nieba (10,8; 11,12; 12,10; 14,2.13), ze

⁴²⁸ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 664.

⁴²⁹ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 338.

⁴³⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 666.

⁴³¹ Tamże.

⁴³² Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1027; E. Lohse, *L'Apocalisse do Giovanni* (Nuovo Testamento 11), s. 173.

świętyni (16,1). Natomiast głos od tronu, oprócz analizowanego przez nas tekstu, spotykamy w 16,17 i 21,3 (zamiast ἀπό jak w 19,5 i 16,16, mamy tam ἐκ τοῦ θρόνου). Nie można go przypisać Bogu, ponieważ kolejne słowa: „Chwalcie Boga naszego” (αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν) wydają się wykluczać taką możliwość. Niektórzy komentatorzy uważają, że chodzi o głos jednego ze „starszych” lub z żyjących istot⁴³³, jednak ci zawsze są wymienieni jako podmiot głosu (np. 4,8.10). Inni optują za głosem Chrystusa⁴³⁴. Jednak przeczy temu formuła „naszemu Bogu”, która powinna w takim wypadku brzmieć „mojemu Bogu” (3,12)⁴³⁵. Egzegeci wobec tych rozbieżności dochodzą do wniosku, że należy uznać, iż mamy tutaj do czynienia z boską autoryzacją mówiącego⁴³⁶.

Głos zaprasza, jak już odnotowaliśmy, aby chwalić „Boga naszego”. Wyrażenie αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν jest bardzo bliskie hebrajskiemu לְלַבְדֵּי הַלְלָהּ (Septuaginta tłumaczy je w Ps 150,1 jako αἰνεῖτε τὸν θεόν). Poza tym dostrzegamy także syntagmę הַלְלָהּ לַיהוָה w Ps 117 (LXX 116),1, którą Septuaginta oddaje jako αἰνεῖτε τὸν κύριον. To zaś sugeruje, aby uznać, że αἰνεῖτε τῷ θεῷ jest także bliskie względem ἀλληλουῖα⁴³⁷. Ponadto czasownik αἰνέω należy do bogatego słownictwa liturgicznego, związanego z dziękczynieniem i uwielbieniem, odziedziczonego przez wczesne chrześcijaństwo z judaizmu i grecko-rzymskiego świata⁴³⁸. Ci, którzy zostali zaproszeni do chwaleń Boga są ponownie nazwani, jak wiemy, zaszczytnym tytułem „Jego niewolnicy” (οἱ δοῦλοι αὐτοῦ – w. 5; 1,1; 2,20; 7,3; 11,18; 19,2; 22,3.6): ... πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ [καὶ] οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι. W ten sposób autor podkreśla szczególne Jego prawo do swego ludu: Jak zaznaczyliśmy wcześniej καὶ należałoby uznać za wyjaśniające, dlatego wyrażenie οἱ δοῦλοι αὐτοῦ obejmuje

⁴³³ Por. J. Beckwith, *The Apocalypse of John*, s. 721; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 2, s. 124; R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 338; J-P. Prévost, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaire), s. 147.

⁴³⁴ Por. D. C. Chilton, *The Days of Vengeance. An Exposition of the Book of Revelation*, s. 472; G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 930.

⁴³⁵ Por. G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, s. 273.

⁴³⁶ Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1027; G. R. Osborne, *Revelation*, s. 666.

⁴³⁷ Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1027.

⁴³⁸ Tamże.

„bojących się Pana” (οἱ φοβούμενοι αὐτόν) jak w 11,18. Bojaźń Boża jest w Apokalipsie zasadniczym elementem wezwania do świętości i wytrwałości. Oznacza coś więcej niż respekt, odnosi się do „zdrowej” bojaźni Boga, który jest Sędzią i ostatecznie odplaca każdemu „według jego czynów” (2,23; 14,13; 18,6; 20,12-13; 22,12)⁴³⁹. W końcu w chlubną kategorię niewolników są wliczani mali i wielcy (οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι)⁴⁴⁰, zatem, jak również zaznaczyliśmy ci, którzy mają niski status jak i wysoki status w społeczeństwie (w odniesieniu do wierzących: 11,18; 20,12; w relacji zaś do niewierzących: 13,16; 19,18). Chodzi także o tych, którzy reprezentują każdy etap duchowej dojrzałości⁴⁴¹. Oni wszyscy (wraz z bojącymi się Boga) tworzą jedną grupę „niewolników” Pana, wezwanych, aby na ziemi oddawać Mu chwałę. Wiedzą bowiem, że są sługami Boga i pozwolili oddać się Mu całkowicie na służbę⁴⁴².

2. Uwielbienie Boga za gody Baranka

Pierwsza część hymnu rozpoczynającego się od ἀλληλουῖα obejmowała ww. 1-5, natomiast drugą jego część wyznaczają ww. 6-8. Doniosły głos z 19,1 (ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ) został podjęty w w. 6 i „rozszerzony” za pomocą trzech metafor: jakby głosu wielkiego tłumu, jakby głosu mnogich wód i jakby głosu potężnych gromów, wypowiadających „Alleluja” (ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροιτῶν ἰσχυρῶν λεγόντων· ἀλληλουῖά). Głośne mówienie lub głośny śpiew zazwyczaj opisuje się w Apokalipsie za pomocą wyrażenia φωνὴ μεγάλη. Tutaj zaś spotykamy, jak zaznaczyliśmy powyżej, trzy przenośnie, które akcentują moc usłyszanego dźwięku⁴⁴³. W Ap 1,15 głos „kogoś podobnego do Syna Człowieczego” (1,13) był jak „jak głos wielu wód” (ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν). Również w 14,2-3 głos z nieba został porównany do „głosu wielu

⁴³⁹ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 666.

⁴⁴⁰ Słownictwo związane z „małymi wielkimi” autor zaczerpnął zapewne z Ps 115,13, gdzie czytamy, że Bóg „będzie błogosławił tych, którzy boją się Pana – małych jak i wielkich”. Psalm ten przeciwstawia tych, co ufają Panu (115,9-10) tym, których bożki są ze srebra i złota (115,4). Odpowiada to również kontrastowi w Apokalipsie, w której bogactwo Babilonu jest w opozycji do uciskanego i wezwanego do ufności ludu Bożego. Tamże, s. 667.

⁴⁴¹ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 338.

⁴⁴² Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RTK), s. 411.

⁴⁴³ Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1028.

wód”, głosu wielkiego gromu (ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης) oraz głosu harfiarzy grających na swych harfach (ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρῶδων κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν – w. 2). Odwołanie się do muzyki harfiarzy wskazuje, że chodzi o pieśń pochwalną – „jakby pieśń nową” ([ὡς] ᾠδὴν καινὴν – w. 3)⁴⁴⁴. Tekst Ap 19,6 jest bliski względem 14,2-3. Mówi o głosie z nieba podobnym do potężnych gromów, i otrzymuje jego nową charakterystykę w postaci podobieństwa do głosu harfiarzy grających na harfach. Nadto 14,3 sugeruje, że w 19,6 jest śpiewana jakby pieśń nowa. Jest nią hymn, który mogą śpiewać jedynie zwycięzcy wierni. Hymn ten celebrytuje ich małżeństwo z Barankiem. Atmosferze tej towarzyszy żywiołowa radość⁴⁴⁵. Akcentuje ją ponowne ἀλληλουῖα, która nie stanowi tutaj formuły liturgicznej, lecz znaczeniowo koresponduje z 19,5b: „chwalcie Boga naszego”⁴⁴⁶. W tekście zauważamy zaraz po ἀλληλουῖα ogólną rację (ὅτι) uzasadniającą uwielbienie Pana. Jest nią fakt, że Bóg zaczął królować (ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ – w. 6). Apokalipsa przypomina ponownie w 19,6 najbardziej istotny tytuł Boga: κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ wyrażający Jego panowanie nad światem i suwerenność. Nawiąże do niego po raz ostatni w 21,22, czyli w kontekście już Nowego Jeruzalem. Zauważamy także, że stwierdzenie to nawiązuje do 11,17, gdzie w kontekście siódmej trąby pojawił się hymn (11,15-18) sławiący to samo wydarzenie.

Cały lud Boży, niebiański i ziemski jest wezwany do radości: „Weselmy się i radujmy” (χαίρωμεν⁴⁴⁷ καὶ ἀγαλλιῶμεν – w. 7). Ten radosny apel pojawia się także w Mt 5,12, w kontekście prześladowań (χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε). Mateusz podaje również motywację tej radości: „albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie”. Obiecana nagroda zostaje teraz urzeczywistniona w królestwie Bożym. Ewangeliczny fragment oraz analizowany przez nas werset nawiązują do wielu starotestamentowych tekstów zapraszających do radości (np.: Ps 32,11; 118,24; Iz 61,10), jednak na uwagę

⁴⁴⁴ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), s. 321.

⁴⁴⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 672.

⁴⁴⁶ Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1028.

⁴⁴⁷ W tradycji biblijnej ἀγαλλιόμαι występuje w znaczeniu radości w sensie religijnym, natomiast χαίρω jest słowem świeckim. O ich wydźwięku decyduje też kontekst. Χαίρω i ἀγαλλιόμαι mogą być synonimami, jak to mamy właśnie w naszym tekście Ap 19,7. Por. H. Conzelmann, *χαίρω*, TWNT t. 9, s. 357.

zasługuje szczególnie 1Krn 16,31⁴⁴⁸: „Niech cieszy się niebo i ziemia raduje. Mówcie wśród pogan: «Pan jest królem»” (εὐφρανθήτω ὁ οὐρανός καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ καὶ εἰπάτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν κύριος βασιλεύων). Przytoczony cytat nie zawiera wprawdzie czasownika χαίρω, ale zastępuje go poprzez εὐφραίνω, który w stronie biernej oznacza „radować się”. Idea jest jednak ta sama. Nadto wezwane są do radości niebo i ziemia, koresponduje to zatem z naszym kontekstem, także akcentującym radość niebiańską i ziemską. W obu tekstach jest także mowa o królowaniu Boga. Jest zatem prawdą, że głos od tronu zaprasza zarówno niebo i ziemię do radowania się (w. 7) i oddawania Mu chwały (καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ). Retoryczne pytanie z 15,4: „Któż by się nie bał, o Panie, i Twego imienia nie uczcił?” (τίς οὐ μὴ φοβηθῆ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου) znajduje właśnie teraz, w 19,7 swoją powszechną odpowiedź⁴⁴⁹ ze strony niebian i wiernych na ziemi. Jest bowiem rezultatem doświadczenia królowania Boga i bycia oblubienicą Chrystusa.

Kolejną racją (ὅτι), czyli uzasadnieniem radości jest fakt nie tylko rozpoczęcia wiecznego królowania Boga, ale także nadejście godów Baranka (ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου). Gody zostały oddane w grece terminem ὁ γάμος oznaczającym „ślub”, „wesele” Wyrażenie: ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, występuje jedynie w 19, 7.9, obraz zaś Jego „żony” oprócz 19,7 (καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοιμάσεν ἑαυτήν), pojawia się także w 21,9: „ukazę ci... Małżonkę Baranka (δείξω σοι... τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου). Wzmianka o żonie Baranka w 19,7 jest enigmatyczna i podobnie jak ślub nieoczekiwana⁴⁵⁰. Temat ten powróci dopiero w 21,2.9 w relacji do niebiańskiego Jeruzalem. Metafora Chrystusa jako Oblubienica oraz ludu Bożego jako Jego oblubienicy była rozpowszechniona w pierwotnym Kościele⁴⁵¹. W 2Kor 11,2 czytamy: „Poślubiłem was przeciw jednemu

⁴⁴⁸ Fragment 1Krn 16,31 jest częścią 1Krn 16,23-33, zawiera w sobie Ps 96 i stanowi pieśń wychwalającą Bożą moc oraz cudowne czyny Boga,. Cała natura raduje się z tego powodu wraz ze zgromadzonym ludem. Por. S. Japhet, *1 Chronik* (HThK.AT), Freiburg im Breigau 2002, s. 306.

⁴⁴⁹ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 412.

⁴⁵⁰ Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1029.

⁴⁵¹ Obraz Izraela jako oblubienicy Boga oraz Kościoła jako oblubienicy Chrystusa ma bogate tło zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. Występuje najpierw u proroków, np. w Iz 54,5: „Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Pan Zastępów” (49, 18; 61,10; 62,5; Jr 31,32. Również Ez 16,17-14 opisuje proces, w jaki sposób Bóg przygotował Izraela na swoją oblubienicę i rozciągnął nad nią poję swego płaszcza (formuła wejścia w przymierze małżeńskie). Także Oz 2,16-20 stwierdza, że oblubienica-Izrael będzie zwracała się do Boga jako swego męża (w. 18). W Nowym zaś Testamencie są przypowieści dotyczące godów (np.: Mt 22,1-14; 25,1-13).

mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę”. „Zaręczyny” w tym przypadku oznaczały prawdopodobnie nawrócenie Koryntian, natomiast prezentacja Chrystusowi (ślub) miałyby wydarzyć się wraz z Jego przyjściem⁴⁵². Kościół jak zaręczona dziewica musi zachować zatem czystość i wierność aż do czasu powrotu swego Męża.

Zastosowanie terminu *γυνή* – „żona” w Ap 19,7 wiąże się z rozumieniem zaręczyn w czasach biblijnych w środowisku żydowskim i w ogóle starożytnym świecie⁴⁵³. Kontrakt małżeński był przygotowany i podpisany przed zaręczynami. W czasie od zaręczyn do ślubu zaręczeni byli uważani za małżonków. Dlatego w 19,7 mamy wyrażenie *ἡ γυνή αὐτοῦ* (Mt 1,19)⁴⁵⁴. Gdy nadchodził dzień ślubu, wówczas rozpoczynali wspólne życie małżeńskie. Małżonka przygotowywała się na to wydarzenie, stąd też w 19,7 jest aluzja do tej znanej praktyki: „Jego Małżonka się przystroiła” (*καὶ ἡ γυνή αὐτοῦ ἠτοιμάσεν ἑαυτήν*). Owo przygotowanie się w kontekście chrześcijańskim wyrażało się w gotowości na powrót Pana, czyli wierności (2,10.13; 13,10; 14,12; 17,14), wytrwałości (1,9; 2,2.3.19; 3,10; 13,10; 14,12), tak mocno podkreślonej w Apokalipsie, zachowaniu świadectwa o Jezusie (1,9; 6,9; 12,11.17; 20,4) oraz posłuszeństwie Bożym przykazaniom (12,17; 14,12)⁴⁵⁵. Ap 19,7 stanowi też jedyne miejsce, gdzie czytamy, że żona, czyli wspólnota eklezjalna przygotowała samą siebie. W innych fragmentach jest mowa, że to Bóg przygotowuje wydarzenia do czasu powrotu Chrystusa (8,6; 9,15; 12,6; 16,12). W 21,2 przygotował zaś Nowe Jeruzalem jak przystrojoną oblubienicę dla swego męża (*ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἠτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς*).

Okazuje się, że nie tylko żona (Kościół) przygotowała samą siebie do ślubu. Także Bóg myślał o jej godowej szacie, skoro czytamy, że „dano jej oblec bisior lśniący i czysty...” (*καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν* – w. 8).

Sam nawet Jezus mówi o sobie jako Oblubieńcu (Mk 2,19-20; tak samo wypowiada się Jan Chrzyciel o Jezusie – J 3,29). Apostoł Paweł również posługuje się terminologią godów, opisując starania Jezusa o Kościół – swoją oblubienicę (Ef 5,25-27). Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 672-673.

⁴⁵² Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1029.

⁴⁵³ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 673.

⁴⁵⁴ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT 17), s. 340.

⁴⁵⁵ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 674.

Zauważyliśmy już w trakcie naszych analiz, że forma ἐδόθη stanowi w Apokalipsie theologicum passivum, czyli wskazuje na ukrytą interwencję Boga⁴⁵⁶. Wiemy już, że opisuje Jego kontrolę nad czterema jeźdźcami (6,2.4.8), poczynaniami Bestii (13,5.7.14.15) i ogólnie różnymi wydarzeniami (6,11; 7,2; 8,3; 9,1.3.5; 11,1-3; 16,8; 20,4). Suwerenny Bóg panuje zatem nad czynami sprawiedliwych i niesprawiedliwych⁴⁵⁷. W naszym kontekście ἐδόθη wskazuje, że Bóg czuwa nad małżeństwem Kościoła z Barankiem, czyli chce je urzeczywistnić, doprowadzić do skutku. To właśnie dzięki Jego działaniu oblubienica (νύμφη – „narzeczona”) stała się małżonką Baranka (τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου – 21,9).

Otrzymany przez małżonkę bisior jest lśniący i czysty (ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν). Βύσσινος – „bisior” był delikatną lnianą tkaniną, kto ją nosił, dawał do zrozumienia, że należy do wysokiej warstwy w społeczeństwie starożytnego świata⁴⁵⁸. Bisior znalazł się także na liście luksusowych materiałów sprowadzanych przez Wielki Babilon (18,12). Wyróżnia go lśniaca czystość, stanowi więc kontrast do bisioru noszonego przez Wielką Nierządnicę, który nie otrzymuje tego rodzaju specyfiki (ἡ περιβεβλημένη βύσσινον – 18,16). Określenia καθαρὸν, λαμπρὸν nawiązują także do lnianej szaty, noszonej przez siedmiu aniołów (ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρὸν), mających siedem plag (15,6) oraz do szat niebiańskiego, zwycięskiego wojska, odzianego w „biały, czysty bisior” (βύσσινον λευκὸν καθαρὸν). Mając na uwadze te spostrzeżenia możemy wnioskować, małżonkę Baranka wyróżnia duchowa, niebiańska czystość oraz ostateczne zwycięstwo zapowiedziane już w Iz 61,10: „...bo mnie przyodział w szaty zbawienia” (... ἐνέδυσεν γὰρ με ἱμάτιον σωτηρίου). Mimo, że nie ma w tym cytacie werbalnego podobieństwa do Ap 19,8, to jednak jest obecna idea ostatecznego triumfu⁴⁵⁹. Bóg doprowadził zatem do końca swój plan zbawienia. Bisior otrzymuje jeszcze jedną charakterystykę: „oznacza czyny

⁴⁵⁶ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. The New International Greek Testament Commentary* (NIGHT), s. 940.

⁴⁵⁷ Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 674.

⁴⁵⁸ Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1030.

⁴⁵⁹ Iz 61,10 stanowi część dziękczynnego, eschatologicznego hymnu chwały na cześć Boga. Por. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-56. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19B), New York 2003, s. 230.

sprawiedliwe świętych” (τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν – w. 8c). Chodzi o czyny już dokonane przez świętych, jak na to wskazuje zakończenie μα⁴⁶⁰ w terminie δικαίωμα – „sprawiedliwy czyn”. Nadto termin δικαίωμα wiąże się etymologicznie z czasownikiem δικαιοῶ – „czynić sprawiedliwość”. W naszym przypadku chodzi zatem o sprawiedliwość, potwierdzoną przez czyny i doprowadzoną do końca. Ziemska prawość oblubienicy osiąga zatem doskonałość, gdy staje się małżonką Baranka. Otrzymuje bowiem w darze wspomniany bisior. Wpierw jak wykazaliśmy przygotowała siebie samą. Zabiegała o jakość moralną swego życia oddanego Bogu. Ostatecznie otrzymuje świętość od Boga. Te dwa kierunki działania nie są sprzeczne ze sobą, przeciwnie tworzą jedność⁴⁶¹. Autor zaznacza w ten sposób, że zbawienie ma charakter prezentu, jest darmowe, jednocześnie podkreśla odpowiedzialność za moralne postępowanie zaproszonych na gody⁴⁶².

Dziewiąta doksologia jest ostatnią z występujących w Janowej Apokalipsie. Ma charakter nie tylko podsumowania dotychczasowych ośmiu, lecz także dopowiada, jakie jest ostateczne powołanie Kościoła. Z analizowanych przez nas treści wynika wyraźnie, że cała gloryfikacja koncentruje się na Bogu i jest przeniknięta motywem intensywnej radości, zaznaczonej przez czasowniki χαίρω i ἀγαλλιάω oraz czterokrotną ἀλληλουϊα – „chwalcie Pana”. Ten szczególny akcent położony na wystawianie Boga przyjmuje wydźwięk uniwersalny. Obejmuje zarówno niebian jak i chrześcijan będących jeszcze na ziemi i zmagających się o dochowanie wierności Bogu, aż do końca obecnego eonu. Powodem tak intensywnie przeżywanego dziękczynienia jest ostatecznie wymierzona przez Boga sprawiedliwość Wielkiemu Babilonowi. Miasto moralnego zepsucia, anty-

⁴⁶⁰ Por. W. Bauer, δικαίωμα, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. 393,3. Rzeczowniki zakończone na ma, podkreślają rezultat działania.

⁴⁶¹ Dobrze ujmuje to apostoł Paweł w liście do Filipian 2,12-13, który zwraca uwagę, aby chrześcijanie zabiegali o własne zbawienie (odpowiednik wyrażenia ἠτοίμασεν εαυτήν), ale zaraz dodaje, że to Bóg działa w nich, aby mogli postępować według Jego upodobania (ekwiwalent naszego ἐδόθη). Por. G. R. Osborne, *Revelation*, s. 674.

⁴⁶² Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RTK), s. 413. Należy zatem odrzucić przypuszczenie, że zdanie: „bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych” jest być może późniejszym dodatkiem do tekstu. Ci, którzy optują za taką wersją, zwracają uwagę, że δικαίωμα występuje tutaj w relacji do chrześcijan, podczas gdy w innych miejscach terminologia związana z δικαίω jest stosowana jedynie do Boga. Tego zdania jest np. Aune. Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), s. 1031. Jednak istniejąca logika między ww. 19,7.8 domaga się uznania, że wspomniana część w. 8 przynależała do tekstu oryginalnego.

Bożego systemu, szczególnie opresyjnego wobec chrześcijan, przestało istnieć. Spotkała go wiecznie trwająca kara za jego grzechy, sprowadzone tutaj do dwóch rzeczywistości, mianowicie rozpowszechniania bałwochwalstwa na skalę światową oraz mordowanie wyznawców Pana. Boża sprawiedliwość jest cierpliwa (Ap 6,10), ale też nieodwołana. Kolejnym powodem wielkiego dziękczynienia są ostateczne losy Kościoła. Definitywne królowanie Boga, wiąże się nierozzerwalnie z doprowadzeniem wspólnoty świętych do zaślubin z Barankiem. Oblubienica w czasach zmagania o czystość i wyłączność względem Chrystusa, staje się w eschatonie Jego żoną. Przejście od $\nu\mu\phi\eta$ do $\gamma\upsilon\nu\eta$ dokonano się za sprawą Boga. To właśnie On przystroił małżonkę (Kościół) w niezmiernie cenną szatę (Iśniący, czysty bisior) oznaczającą symbolicznie pełnię sprawiedliwości, czyli świętość, nieodzowną, aby być na zawsze z Barankiem-Oblubieńcem-Mężem.

Opracowane przez nas doksologie: 12,10-12; 15,1-4; 19,1-8 ukazały w świetle absolutnej klęski poniesionej przez trójkę zła, czyli Szatana, Bestii i Wielkiej Nierządnic. Ostatnie słowo należy więc do Boga. Wydarzenia te dotyczą przyszłości, ale są tak pewne realizacji, że autor ukazał je jako już wypełnione. Zło nie ma przyszłości, czeka je jedynie definitywna ruina. Zwycięstwo Boga rozciąga się na wszystkich zbawionych, którzy staną się tak bliscy Chrystusowi, że jedynie obraz godów małżeńskich może wyrazić tę prawdę w sposób symboliczny.

ZAKOŃCZENIE

W prezentowanej pracy, jak zaznaczyliśmy na wstępie, obiektem naszych poszukiwań były motywacje uwielbień Boga i Baranka. Interesowały nas także najbliższe konteksty, w których występują doksologiczne kantyki. Całość naszego zagadnienia sprowadziliśmy do uwielbień za dar stworzenia, zbawienia, sprawiedliwości Bożej i ostatecznego triumfu Boga, połączonego z zaślubinami oblubienicy (Kościoła) z Barankiem.

Bóg jest uwielbiany, jak wskazuje doksologia 4,8-11, przede wszystkim jako Stwórca (4,11), który podtrzymuje świat w istnieniu. Wszystko zaistniało dzięki Jego dobroczynnej woli. Prawda ta pojawia się w kontekście Jego świętości, transcendencji, wiecznego królowania i panowania nad światem. W związku z tym cztery istoty żywe (4,9) oraz dwudziestu czterech „starszych” (4,10.11) wypowiadają należne Mu uwielbienie zawarte łącznie w terminach: δόξα (chwała), τιμή (cześć), εὐχαριστία (dziękczynienie) oraz δύναμις (moc). Wiemy, że autor podkreślił szczególnie moc Boga nad stworzeniem, skoro w doksologii „starszych” zamienił εὐχαριστία na δύναμις. Bóg jako jedyny jest godzien tych atrybutów. Przyznanie ich rzymskiemu imperatorowi, czy jakiegokolwiek innej władzy, byłoby aktem bałwochwalstwa.

Motywy gloryfikacji Baranka i Boga jest w Apokalipsie także dar zbawienia. Ukazaliśmy je w trzech doksologiach (5,9-14; 1,5b-6; 7,9-12), chociaż temat ten pojawia się także w innych (w ramach szóstej doksologii – 12,10-12 oraz dziewiątej (19,1-8). W 5,9-14) istoty żywe i dwudziestu czterech starców śpiewają „nową pieśń” (5,9). W niej zaś uwielbiają zbawczy czyn Jezusa-Baranka, zadaną Mu brutalną śmierć („zarżnięcie”). Zwróciliśmy uwagę, że autor szczególnie eksponuje ten fakt, skoro dwukrotnie do niego nawiązuje (ἐσφάγης – 5,9; τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον – 5,12). Dokonana przez Jezusa σωτηρία ma wymiar uniwersalny, obejmuje swą skutecznością wszystkich ludzi. Jego śmierć była „okupem”, wyzwoleniem ludu z jego grzechów. Za ten okup (odkupienie) Jezus zapłacił własną krwią: ἐν τῷ αἵματι σου (5,9; ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ – 1,5b). Nadał przez to wierzącym w Niego nowy status. Uczynił ich królestwem i kapłanami (5,9; 1,6). To zaś oznacza, jak zauważyliśmy w pracy, że cały lud Boży jest zbiorowo królestwem i pojedynczo kapłanami. Należy do Boga i Jemu

składa uwielbienie. Świadczy o Nim wobec wszystkich narodów. Chrystus jest gloryfikowany także przez niezliczoną rzeszę aniołów. Z kolei ich uwielbienie wyrażają terminy: ἡ δύναμις (moc), πλοῦτος (bogactwo), σοφία (mądrość), τιμή (cześć), δόξα (chwała) oraz εὐλογία (błogosławieństwo). Wiemy, że wszystkie tworzą doskonałą jedność i znajdują swój retoryczny climax w terminie εὐλογία, który wyraża błogosławieństwo, pochwałę za zbawczy czyn Jezusa. Również wszelkie stworzenie (także nierozumne) oddaje hołd *Zasiadającemu na tronie* i Barankowi. Ojciec i Syn są więc wspólnie wysławiani. W ten sposób Apokalipsa zaznacza jedność między Nimi. Zauważyliśmy w naszych analizach, że cztery atrybuty będące przedmiotem uwielbienia przez całe stworzenie pojawiły się już w Apokalipsie. Chodzi o: ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμή καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος. Każdy z nich jest poprzedzony rodzajnikiem określonym, na każdym więc spoczywa odrębna emfaza. Zwróciliśmy też uwagę, że doksologia w 5,12 kończyła się terminem εὐλογία, który jednocześnie daje początek kolejnej. W ten sposób obydwie są ze sobą powiązane. To zaś wskazuje dodatkowo, że zbawienie jest wspólnym dziełem Ojca i Syna.

Zwróciliśmy też szczególną uwagę, że zbawienie (1,5b-6) dokonało się z miłości Chrystusa do swego ludu. Jest to miłość, która nie wyczerpała się w zbawczym czynie Jezusa, trwa nadal, jak o tym świadczył imiesłów ἀγαπῶντι w połączeniu z ἡμᾶς (1,5b). Wyjątkowe dzieło Jezusa uwydatnia także wyrażenie λύσαντι ἡμᾶς. Podkreśla, że grzech „wiązał”, krępował ludzi, Chrystus zaś uwolnił nas z jego więzów, przez „przez swoją krew”. Widzimy, że ten fakt jest tak ważny, że został wyeksponowany w dwóch doksologiach zwracających uwagę też na ekspiacyjny walor krwi Zbawiciela. Chrystusowi należna jest zatem niekończąca się ἡ δόξα (chwała) oraz κράτος (moc). Wiemy z naszych analiz, że ten ostatni atrybut ma wydźwięk panowania, natomiast razem z chwałą podkreśla splendor Pana wszechświata i pewność Jego zwycięstwa nad siłami zła.

Zbawienie jest jedynie u Boga i Baranka (7,9-12). Doświadczyli tej prawdy wszyscy święci, jedni z nich okazali wierność pośród prób, inni zapłacili za nią własną krwią (7,14). W tym kontekście zwróciliśmy uwagę, że σωτηρία przyjmuje znaczenie ocalenia, wybawienia od wrogów, w sensie zaś szerszym – wyzwolenia z grzechów. Tak ujęte zbawienie jest antycypacją ostatecznego triumfu Boga i stanowi, jak

stwierdziliśmy, przedmiot doksologii zarówno wielkiego tłumu zbawionych (7,10) jak i wszystkich aniołów (7,11). Aniołowie wychwalają Boga wyliczając siedem przymiotów: ἡ εὐλογία (błogosławieństwo), ἡ δόξα (chwała), ἡ σοφία (mądrość), ἡ εὐχαριστία (dziękczynienie), ἡ τιμή (cześć), ἡ δύναμις (moc), ἡ ἰσχύς (siła). Poprzez pełnię przymiotów w przypadku Baranka oraz w odniesieniu do Boga, doksologie ponownie potwierdzają Ich jedność. Poza tym zwróciliśmy uwagę, że w 7,12 każdy atrybut Boga jest podkreślony jako odrębny, podczas gdy w 5,12, w odniesieniu do Baranka, wszystkie, jak wiemy, zostały potraktowane jako jedna całość.

Kolejnym motywem gloryfikacji Boga jest Jego sprawiedliwość ukazana szczególnie w dwóch doksologiach (11,15-18; 16,7). Temat ten był obecny także w innych (15,3-4; 19,1-2), które jednak zdecydowaliśmy ująć w odmiennej perspektywie. Boża iustitia objawia się w sądzie. W kontekście wiecznego panowania, Bóg otrzymuje dziękczynienie od dwudziestu czterech „starszych”, że doprowadził historię zbawienia do końca (11,17). Rozpoczęty eschaton wiąże się nierozzerwalnie z decyzjami Boga odnośnie do odpłaty prorokom i świętym za wierność oraz skazującego wyroku dla narodów, czyli mieszkańców ziemi. To właśnie oni niszczyli (16,18), czyli oszukiwali, deprawowali ziemię w sensie humanitas, poprzez grzech bałwochwalstwa. Odpowiednikiem nagrody dla wiernych jest Arka Przymierza, znak przychylności Bożej, natomiast kosmiczne wstrząsy korespondują z wylaniem Bożego gniewu na oponentów. Jeszcze dobitniej sprawiedliwość Bożą ukazuje lex talionis (16,5-7). Zgodnie z nią kara jest adekwatna do popełnionej winy. W Bogu, podkreśliliśmy to kilkakrotnie, nie ma zemsty, lecz należna odpłata, wyrażona między innymi w stwierdzeniu Ap 16,5: „wylali krew świętych i proroków, krew również pić im dałeś”. Prawda ta została wypowiedziana w kontekście wylewania siedmiu czasz Bożego gniewu (Ap 16). Sprawiedliwość Boża, jak odnotowaliśmy, została potwierdzona podwójnym, czyli wiarygodnym świadectwem (16,5.7) Jej podstawę stanowi świętość Boga, dlatego Jego wyroki są sprawiedliwe, odpowiadające prawdzie.

Uwielbienie Boga znalazło także wyraz w pozostałych doksologiach (12,10-12; 15,1-4; 19,1-8). Ich przewodnim motywem jest zwycięstwo nad wrogami zbawienia: szatanem, Bestią i Wielką Nierządnicą. Kontekstem dla doksologii opiewającej triumf nad szatanem jest, jak stwierdziliśmy, nie tylko zwycięski krzyż Chrystusa, ale przede

wszystkim ostateczne królowanie Boga i Pomazańca. Oskarżyciel został strącony z nieba. Nastąpiło zbawienie (ἡ σωτηρία), ujawniła się potęga (ἡ δύναμις) Boga strącająca oskarżyciela z nieba. Doksologia wzywa do radości mieszkańców nieba, ale napawa smutkiem mieszkańców ziemi. Mimo iż są sojusznikami Bestii, a ta jest zależna od szatana, przeżyją grozę, bo diabeł nienawidzi wszystkich, którzy są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. W królestwie zła (ziemia, morze) nie ma przyjaźni, lecz niszcząca nienawiść (17,16).

Podobny zgubny los doświadcza Bestia, która została pokonana przez świętych, mimo że sama ich zwyciężyła, czyli zabiła (Ap 11,7; 13,7). Kontekstem dla doksologii sławiącej Boga za jej klęskę, są z jednej strony przygotowane już czasy gniewu Bożego, z drugiej zaś niebiańska bliskość Boga względem świętych (15,1-2). Zbawieni śpiewają, jak wykazaliśmy, pieśń o zwycięskim Baranku. Oznaczało to, że celebrowane zwycięstwo zostało dokonane przez Baranka. Całość doksologicznego hymnu ogniskuje się wokół określeń Boga, który pokonał siły zła na korzyść swego ludu (15,3-4). Za pokonaniem Bestii przez świętych w obecnym eonie, czyli za okazaną Bogu wierność, musiała się zatem kryć się moc Boża.

W końcu najbardziej rozbudowana doksologia 19,1-8 wysławia Boga za zwycięstwo na Wielką Nierządnicą, Wielkim Babilonem, Wielkim Miastem. Analizy wykazały że za tymi określeniami kryją się mieszkańcy ziemi, wrogowie Boga i chrześcijan. Doksologię wyróżnia czterokrotny okrzyk radości ἀλληλουϊα. Bóg jest uwielbiany za zbawienie (ἡ σωτηρία), rozumiane tutaj jako ocalenie, następnie za chwałę (ἡ δόξα) i moc (ἡ δύναμις). Klęska Wielkiego Babilonu wiąże się, jak wiemy, z propagowaniem na skalę światową bałwochwalstwa oraz z mordowaniem sług Bożych. Kara ma wymiar wieczny, ostateczny. Autorami uwielbienia Boga za wyrok na Babilonie, są niebianie, także dwudziestu czterech „starszych” oraz cztery istoty żywe. W ten nurt wysławiający Boga włączają się także na ziemi Jego „niewolnicy”, czyli „bojący się Pana”, ludzie całkowicie Mu oddani, niezależnie od ich społecznego statusu. Uwielbienie wiąże się także z ostatecznym królowaniem Boga oraz z podwójnie zaznaczoną radością (19,7), ponieważ Małżonka Baranka (Kościół) za okazaną do końca wierność, otrzymała bisior, symbol świętości. Bóg doprowadził ją do niebywalej jedności z Barankiem.

Ponowne przywołanie doksologii ukazało nam jeszcze raz motywy ich celebrowania. Sprowadziliśmy je do czterech zasadniczych. To właśnie one mogą mieć decydujący wpływ na rozwój wiary. Ukazują logiczną koncepcję historii zbawienia, którą wyznaczają kluczowe punkty: stworzenie, zbawienie, sprawiedliwy sąd Boży, małżeństwo z Barankiem, czyli otrzymana świętość, która owocuje zjednoczeniem z Panem. Doksologie zachęcają, aby wytrwać w czasach ucisku i nie ulegać atrakcjom proponowanym przez wrogów Boga i chrześcijan. Zawarta w doksologiach duchowość ma szczególny wymiar. Koncentruje się bowiem na wielkich dziełach Boga, o których nie wolno zapomnieć. Ufamy, że prezentowana praca przyczyni się do dalszych, bardziej pogłębionych egzegetycznych studiów nad gloryfikacjami Boga i Baranka. W nich bowiem kryje się duchowy skarb Kościoła.

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnienie przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej zatytułowanej: *Doksologie w Apokalipsie Janowej*

Roman Kurakh

.....
czytelny podpis autora