Tomasz Siemieniec

Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 19/2, 129-155

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

ks. Tomasz Siemieniec[1]

Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej

Richard Bauckham, jeden z najbardziej znanych badaczy Apokalipsy, we wstępie swojego opracowania na temat Boga w Apokalipsie stwierdził, że orędzie tej księgi (tzn. jej teologia) jest w pierwszym rzędzie teocentryczne, czyli główną jej postacią jest Bóg[2]. Wskazuje na to już pierwszy werset: „Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg, aby ukazać swym sługom, co musi się stać niebawem, i co On, wysławszy swojego anioła, oznajmił przez niego za pomocą znaków, słudze swojemu Janowi" (Ap 1,1). Choć ważną rolę pełni tutaj Jezus Chrystus, który jest Pośrednikiem Objawienia, choć ważną rolę pełnią tutaj „słudzy Boga", którzy są tego objawienia odbiorcami, to jednak na pierwszym miejscu jest Bóg. On jawi się tutaj jako Źródło Objawienia. Od Niego pochodzi to, co zostało zapisane w księdze. Jeśli Apokalipsę pojmujemy jako księgę, która za pomocą różnych obrazów ukazuje dzieje świata i ludzi, to Boga powinniśmy widzieć jako głównego Protagonistę opisywanych wydarzeń. On jest twórcą tej historii. On daje jej początek i on prowadzi ją ku wypełnieniu.

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie roli Boga w historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej. Wspomniane zostało już wyżej, iż Bóg jest Twórcą tej historii. Poniższa argumentacja będzie starała się uzasadnić tę tezę. Dokonamy tego w dwóch etapach. W pierwszym ukażemy rolę Boga w historii świata, jaka staje się widoczna przy analizie niektórych tytułów przypisanych Mu przez autora Apokalipsy. Tytuły te zakorzenione są mocno w tradycji biblijnej (zwłaszcza starotestamentalnej) i tam należy szukać ich zrozumienia. W drugim etapie skupimy się na konkretnych dziełach Boga, które są przejawami panowania Boga nad historią.

1. Tytuły Boga

Bóg w Apokalipsie, tak jak zresztą na kartach całej Biblii, określany jest za pomocą różnych tytułów, które przybliżają człowiekowi Jego istotę i działanie. Apokalipsa zawiera tych tytułów szczególnie dużo. W niniejszym punkcie przed-

[1] ks. Tomasz Siemieniec, ur. w 1975 r. w Pińczowie. Dr teologii biblijnej (2007 KUL), wykładowca WSD w Kielcach, Członek zwyczajny Stowarzyszenia Biblistów Polskich, red. „Niedzieli Kieleckiej", red. Kwartalnika „Krąg Biblijny".

[2] Por. R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation,* Cambridge 1993, s. 23.

stawimy te tytuły, które ukazują Boga działającego w historii świata i ludzi. Tytuły te swoje pełne znaczenie ujawnią, kiedy uwzględnimy ich starotestamentalne tło.

1.1. Ten, Który jest i Który był, i Który przychodzi

Takie określenie Boga pojawia się w Apokalipsie pięć razy 1,4; 1,8; 4,8; 11,17; 16,5, z czego dwukrotnie przybiera ono formę krótszą, bez ostatniego elementu (11,17; 16,5). Określenie w formie dłuższej składa się z trzech elementów (każdy z nich poprzedzony rodzajnikiem rodzaju męskiego, odnoszącym się do Boga): „Ten, który jest" (gr. *ho ōn*); „Ten, który był" (gr. *ho ēn*) oraz „Ten, który przychodzi" (gr. *ho erchomenos*)[3]. Pierwsze ze wspomnianych wyrażeń było popularne wśród greckojęzycznych Żydów, którzy wywodzili je od frazy *egō eimi ho ōn,* stosowanej w Septuagincie dla oddania hebrajskiego wyrażenia *'ehjeh 'ăšer 'ehjeh* (np. Wj 3,14). U Józefa Flawiusza wyrażenie *ho ōn* pojawia się także w ustach Eliasza w tekście 1 Krl 19,10 (za to nie ma go tam, gdzie Flawiusz nawiązuje do Wj 3,14). Filon Aleksandryjski także używa tego zwrotu, czasem dodając jeszcze rzeczownik *theos* (a więc całe wyrażenie brzmi *ho ōn theos*). Prawdopodobnie upodobanie do stosowania tej frazy przez zhellenizowanych Żydów było powodem, że kilka razy została ona umieszczona w Księdze Jeremiasza w wersji Septuaginty (1,6; 4,10; 14,13; 39,17)[4]. Późniejsza tradycja żydowska interpretowała wyrażenie zawarte w Wj 3,14 (w przekładzie greckim) jako stwierdzenie Bożej wieczności. Widoczne jest to np. u Filona z Aleksandrii (*Mos.* 1,74-75). Także greckie papirusy magiczne (które czasem wykazują wpływy żydowskie) wskazują na sporą częstotliwość zapożyczania od żydów imienia Bożego[5].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na możliwy wpływ judaizmu rabinackiego na pojawiające się w Ap 1,4 potrójne określenie Boga. Teksty judaistyczne komentujące Wj 3,14 zauważają, że Imię Boże objawione Mojżeszowi na Synaju wyraża z jednej strony niezmienność Boga, z drugiej zaś Jego trwałą

[3] Z trzech czasowników dwa skrajne są imiesłowami, a środkowy (*ēn*) ma formę *imperfectum.* Uczeni zastanawiają się, dlaczego autor zastosował takie formy. Jedno z wyjaśnień postuluje, że *imperfectum* pojawia się dlatego, że nie ma odpowiedniego imiesłowu dla wyrażenia trwania w przeszłości (czyli nie istnieje forma *participium imperfecti*), gdyby natomiast zastosować tu inny czasownik (także oddający sens hebrajskiego *hājāh*) – *ginomai*, to mógłby on nasuwać skojarzenia z jakąś zmiennością, która istnieje w Bogu, a Bóg jest niezmienny. Por. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27), Roma 1978, s. 100.

[4] Na marginesie można dodać, że samo wyrażenie nieobce było żydom mieszkającym w Azji Mniejszej, ponieważ na ołtarzu w Pergamonie była inskrypcja *theos kyrios ho ōn eis aei* („Bóg, Pan, który istnieje na zawsze"). Por. D.E. Aune, *Revelation 1-5* (Word Biblical Commentary 52a), Dallas 1997, s. 30.

[5] Np. papirus oznaczony symbolem PGM LXXI, w w. 3-4 wymienia trzy wyrażenia znane z Apokalipsy: *ho ōn, kyrios* i *pantokratōr*. Por. D.E. Aune, *Revelation 1-5,* dz. cyt., s.30; H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells,* Chicago – London 1986, s. 298.

opiekę nad Izraelem (Opatrzność). Należy tu pamiętać o kontekście, w jakim powstawały owe teksty judaistyczne: był to czas, kiedy Izrael pozbawiony był politycznej niezależności, znajdował się bowiem pod okupacją rzymską, która w miarę upływu lat stawała się coraz bardziej uciążliwa, aż swoje apogeum osiągnęła w czasie tzw. wojny żydowskiej (66-70 AD). W takiej sytuacji przekonanie o wiecznym istnieniu i działaniu Boga było dla uciskanego ludu źródłem wielkiej nadziei. Można sądzić, że dokładnie ten sam cel przyświecał Janowi, kiedy ten pisał swoją Apokalipsę, której kontekst historyczny stanowi „czas ucisku", związanego z narastającą agresją pogańskiego otoczenia, której źródłem było izolowanie się młodej wspólnoty chrześcijańskiej od praktykowania kultu imperialnego[6].

Badacz targumów M. McNamara zauważył, że Targum Pseudo-Jonatana do Pwt 32,39 zawiera ciekawą parafrazę tego tekstu, która pomaga wyjaśnić rozumienie tekstu Księgi Wyjścia 3,14. Otóż wspomniany Targum oddaje hebrajskie *'ehjeh 'ăšer 'ehjeh* następująco: Bóg przedstawia się tam jako „Ten, który jest, Ten, który był, i Ten, który będzie" (zdaniem McNamary wyrażenie to stosowane było w liturgii żydowskiej I w. po Chr.). Z kolei greckie *erchomenos* mogłoby być chrześcijańskim dodatkiem[7], który wynikał z atmosfery oczekiwania na ponowne przyjście Chrystusa, kiedy to w pełni objawi się władza Boga nad światem[8]. Jan, używając zatem wspomnianego imiesłowu, kładzie nacisk nie tyle, na wieczność Boga (tzn. że będzie On istniał na wieki, bo ta prawda była oczywista), co raczej na fakt spodziewanej Jego interwencji, która będzie oznaczała sąd nad światem i ogłoszenie realizacji zbawienia. Byłoby to zatem nawiązanie do wielu tekstów Starego Testamentu, gdzie ogłaszane jest, że Bóg przyjdzie, aby sądzić i zbawić (Ps 96,13; 98,9; Iz 40,10; 66,15; Za 14,5). Pierwsi chrześcijanie podjęli oczywiście tę ideę, z tym, że „nadejście Boga" utożsamiali z paruzją Jezusa Chrystusa[9]. Można zatem wysnuć konkluzję, że Bóg, który ukazany jest w Apokalipsie jako *ho erhomenos* („przychodzący"), to Bóg, który jawi się jako Ten, kto wkracza w ludzką historię. Poprzez to wejście sprawia, że historia świata zmierza ku swemu celowi (i końcowi)[10].

---

[6] Szerzej na temat czasu ucisku, jako tła dla powstania Apokalipsy zob. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)* (Studia Biblica 1), Kielce 2001, s. 84-108.

[7] Grecki odpowiednik znajdującego się w Targumie wyrażenia *lmhwj 'tjd* to *esomenos* – rzadka forma *participium futuri* od *eimi*.

[8] Por. M. McNamara, *The New Testament…,* dz. cyt., s. 101-112.

[9] Por. R. Bauckham, *The Theology…*, dz. cyt., s. 29.

[10] Por. T. Holtz, *Gott in der Apokalypse,* w: *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIII), J. Lambrecht (red.), Leuven 1979, s. 248: „Gerade als der 'Kommende' erweist Gott sich als der Geschichtliche, der freilich eben mit seinem Kommen der Geschichte der Welt das Ziel und damit Ende setzt".

1.2. Alfa i Omega oraz Początek i Koniec

Prolog Księgi Apokalipsy kończy się słowami Boga: „Ja jestem Alfa i Omega" (1,8). Jest to drugie z czterech samookreśleń Boga w tej księdze. Znaczenie tej wypowiedzi podkreśla nie tylko fakt, że stanowi ona bezpośrednie wprowadzenie do części prorockiej dzieła (1,9-22,6), lecz także to, że owo samookreślenie jest częścią jednej z dwóch wypowiedzi Boga w Apokalipsie. Bóg przemawia osobiście jedynie dwa razy: tutaj oraz w 21,5-8[11]. Także w tej drugiej wypowiedzi przedstawia się On w ten sam sposób: „Jam Alfa i Omega", z tym, że dopowiada jeszcze „Początek i Koniec" (to trzecie samookreślenie Boga w Apokalipsie) stanowiący paralelne dopowiedzenie względem pierwszego zwrotu.

Alfa i Omega to dwie krańcowe litery alfabetu greckiego – pierwsza i ostatnia. Mamy tu do czynienia (podobnie jak i w kolejnych samookreśleniach) z zabiegiem stylistycznym zwanym meryzmem. Polega on na tym, że używa się dwóch krańcowych rzeczywistości dla uwydatnienia aspektu pełni. Litery Alfa i Omega pojawiają się często w greckich papirusach magicznych jako reprezentacja siedmiu samogłosek. Owe siedem samogłosek w tych papirusach często funkcjonuje jako imię bóstwa[12]. Taka symbolika nie była zresztą obca tradycji żydowskiej. Np. w żydowskiej symbolice alfabetycznej funkcjonował rzeczownik *'emet* – „prawda", który oznaczał Boga, jako „Początek, Środek i Koniec", a to z tego względu, że trzy spółgłoski stanowiące go (alef, mem i taw), to odpowiednio – pierwsza, środkowa i ostatnia spółgłoska hebrajskiego alfabetu[13]. Na związek liter Alfa i Omega z Bogiem może wskazywać fakt, że biblijne imię Boga JHWH było czasami wokalizowane *Jāhôh* i było potem transliterowane na grecki alfabet jako złożenie trzech liter: joty, alfy oraz omegi (ponieważ w grece nie ma końcowego niemego „h")[14]. R. Bauckham zauważa, że choć początkowo litery alfa i omega były po prostu elementami greckiej transkrypcji świętego imienia JHWH, to jednak, ze względu na żydowską skłonność do różnych teologicznych spekulacji wywnioskowano na podstawie

[11] Por. R. Bauckham, *The Theology…,* dz. cyt., s. 25.

[12] Np. w papirusie oznaczonym sygnaturą PGM XIII, w wierszu 39 jest mowa o „wielkim imieniu, które ma zostać zapisane za pomocą siedmiu samogłosek (na podstawie: H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells,* Chicago – London 1986, s. 173), z kolei na papirusie PGM XXI (w. 11-14) modlący zwraca się do bóstwa: „Twoja jest wieczność […], twoje siedmioliterowe imię w harmonii z siódemką [samogłosek]" (tamże, s. 259).

[13] Por. D. E. Aune, *Revelation 1-5,* dz. cyt., s. 57; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. III, München 1965, s. 789.

[14] Niektóre żydowskie teksty magiczne zachowały się wśród greckich tekstów o tym charakterze. Np. na tzw. tabliczce z Hadrumentum (płn. Afryka, III w. po Chr.) pojawia się zaklęcie, które w angielskim przekładzie brzmi: „I adjure you, demonic spirit who rests here, by the sacred name Aoth, Abaoth, the God of Abraham , and the Iao of Isaac, Iao Aoth Abaoth the God of Israel" (cyt. na podstawie: E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ,* G. Vermes, F. Millar, M. Goodman (red.), t. III, Edinburgh 1986, s. 358.

tego greckiego zapisu prawdę o tym, że Bóg jest pierwszy i ostatni, czyli wieczny[15].

Biorąc pod uwagę tło biblijne, trzeba zauważyć, że zwrot „Alfa i Omega" w Nowym Testamencie, poza Apokalipsą, nie występuje, zaś w tej księdze, oprócz wspomnianych już wyżej miejsc 1,8 i 21,6, występuje jeszcze w 22,13, lecz tam odnosi się do osoby Jezusa (podobnie zresztą, jak inne tytuły: „Początek i Koniec" oraz „Pierwszy i Ostatni" odniesione w 1,7 oraz w 22,13 również do Jezusa).

Z kolei zwrot „Początek i Koniec" nawiązuje do Księgi Izajasza, gdzie pojawia się w podobnej funkcji jak w Apokalipsie – jako samookreślenie Boga: „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni, i nie ma poza Mną boga" (44,6), „Słuchaj Mnie, Jakubie, Izraelu, którego wezwałem: Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni" (48,12). Aby zrozumieć znaczenie tych wypowiedzi u Izajasza, warto prześledzić kontekst, w jakim się one tam znajdują. Otóż oba stanowią jakby ramy passusu, w którym Bóg przez proroka przedstawia siebie jako jedynego władcę świata, jako jego Stwórcę oraz Pana historii. Ta Jego potęga staje się jeszcze bardziej widoczna, kiedy zestawi się[16] Go z pogańskimi bożkami (co widać w satyrze na bałwochwalstwo – Iz 44,9-20). Panowanie nad historią wyraża się poprzez kierowanie przez JHWH jej protagonistami, nawet jeśli należą oni do narodów pogańskich (znamienny zwrot „Ja mocno ująłem Cyrusa za prawicę" – Iz 45,1). Rozdziały Iz 44-48 mają także mocny akcent uniwersalistyczny: pojawiają się tam liczne narody (np. Egipt, Kusz, Sabejczycy), które również uznają władzę JHWH. Nawet największe potęgi (jak Babilon, por. Iz 47,1-15) muszą ulec przed potęgą jedynego Boga. Powyższe odniesienia pokazują zatem, że Bóg mówiąc o sobie, iż jest „Alfa i Omega" oraz „Początek i Koniec" przedstawia siebie jako ten, który jest Panem ludzkiej historii. Jest ponad wszystkimi rzeczami jako ich Stwórca. Jest Początkiem, ponieważ On przez swoje słowo powołał je do istnienia, jest Końcem, ponieważ kieruje całą historią ku jej eschatologicznemu wypełnieniu (które – jak pokaże Ap 21,6 – będzie oznaczało nowe stworzenie).

Warto jeszcze nadmienić, że w greckiej tradycji filozoficznej wyrażenie „początek i koniec" podkreślało wieczność najwyższego bóstwa i przejęte zostało przez żydowskich autorów. I tak np. Filon z Aleksandrii w dziele *De Plantatione* (*O uprawie roślin*) mówi o Bogu, że „jest początkiem i końcem wszystkich rzeczy" (n. 93)[17]. Podobnie wyraża się Józef Flawiusz: „jest On

[15] R. Bauckham, *The Theology…,* dz. cyt., s. 28.

[16] Właściwie można tu powiedzieć o braku jakiegokolwiek porównania JHWH i pogańskich bóstw, stąd R. Bauckham powie „this God is the utterly incomparable One" (*The Theology,* dz. cyt., s. 27)

[17] Cyt. za przekładem S. Kalinkowskiego (Filon Aleksandryjski, *Pisma,* t. II, Kraków 1994, s. 99).

sam swoim własnym dziełem, a zarazem początkiem i kresem wszechrzeczy" (*Ant.* 8, 280)[18].

1.3. Pantokrator

Tytuł Pantokrator pojawia się w Apokalipsie dziewięć razy. Siedmiokrotnie w formule dłuższej (*Kyrios ho pantokratōr* – 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22) i dwa razy w formie krótszej (*Theos ho pantokratōr* – 16,14 i 19,15)[19]. Tłem dla tego tytułu jest Septuaginta, gdzie najczęściej pojawiał się on w połączeniu ze słowem *Kyrios* lub jako samodzielny tytuł (z rodzajnikiem: *ho pantokratōr*). Tłumacze na język grecki oddawali w ten sposób hebrajskie tytuły: *JHWH ṣəḇā'ôṯ* (np. 2 Sm 7,8.27; 1 Krn 17,24), *JHWH 'Elohê ṣəḇā'ôṯ* (tak: Oz 12,6; Am 3,13) oraz *Šaddaj* (tak Hi 27,2; 27,11). Termin *ṣəḇā'ôṯ* pojawia się ok. 285 razy w Starym Testamencie i zawsze jest on określeniem Boga[20].

U Izajasza określenie to pojawia się w kontekście ukazywania Boga, jako Tego, który nad wszystkim panuje – Jego potęga ogarnia wszystko (np. Iz 2,12; 3,1; 5,7; 6,3; 10,23; 19,25; 24,21). Przede wszystkim jednak imię Pan Zastępów powiązane jest z Arką Przymierza, zwłaszcza z jej rolą w czasie walki (por. 1 Sm 1,3; 1,11; 4,4). Tytuł „Pan Zastępów" występował często w powiązaniu z określeniem „Zasiadający na cherubach". Arka Przymierza była pojmowana jako podnóżek tronu JHWH Króla, zatem mielibyśmy tu podkreślenie Bożej władzy i potęgi. Pojawienie się Arki Pana na polu walki często dawało zwycięstwo Izraelowi. A zatem Pan Zastępów to Pan pełen mocy. Widać to także w księgach prorockich (por. Iz 6,3; 54,4n; Ml 1,11)[21].

Termin *ho pantokratōr* stanowi złożenie dwóch wyrazów: przysłówka *pan* – „wszystko" oraz czasownika *krateō* – „panować, rządzić". W Apokalipsie od-

[18] Cyt. za przekładem Z. Kubiaka (Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela,* E. Dąbrowski (red.), Poznań – Warszawa – Lublin 1979, s. 433).

[19] Ciekawy jest fakt, że tytuł *Pantokratōr*, poza Apokalipsą, pojawia się w Nowym Testamencie tylko jeden raz: w 2 Kor 6,18, z tym, że mamy tutaj do czynienia ze starotestamentalnym cytatem z Am 3,13.

[20] Badacze wyprowadzają jego znaczenie od rzeczownika *ṣāḇā'* – „armia, oddział, zastęp". Dla lepszego zrozumienia istoty tego słowa warto odwołać się do tekstu 1 Sm 17,45, gdzie Dawid mówi do Goliata: „ja zaś idę na ciebie w imię Pana Zastępów, Boga wojsk izraelskich, którym urągałeś". Tutaj Pan zastępów to Pan, który stoi na czele izraelskiej armii. Wydaje się jednak, że bardziej trafne będzie szukanie nawiązania do zastępów niebieskich, stąd – zdaniem niektórych badaczy – wskazuje on na JHWH jako władcę nieba (i ciał niebieskich), władcę zastępów anielskich, czy też Zwierzchnika niebiańskiej rady. Są także propozycje, by widzieć tutaj JHWH jako władcę nad potęgami ziemskimi, bądź w ogóle nad całym światem. Por. H.-J. Zobel, *Ṣəḇā'ôṯ*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament,* G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (red.), t. XII, Grand Rapids 2003, s. 218-221.

[21] Por. A.S. van der Woude, *ṣāḇā'*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament,* E. Jenni, C. Westermann (red.), t. II, Gütersloch 1995, 506. Badacz zauważa, że tytuł ten nie występuje u proroków czasów niewoli babilońskiej, potem jednak powraca.

nosi się on tylko i wyłącznie do Boga. Pojawiająca się w 1,4 formuła *legei Kyrios ho pantokratōr* często pojawia się u proroków (Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza) dla ukazania wyroków boskich, które są manifestacją Jego potęgi i panowania nad ludzką historią. Podjęcie przez Jana tego motywu pokazuje, że widzi on siebie jako kontynuatora prorockiej tradycji, która ukazywała Boga jako jedynego władcę nad całą ziemią i jej potęgami. W Ap 4,11 tytuł *ho pantokratōr* pojawia się w wypowiedzi dwudziestu czterech *presbyteroi*, którzy oddają Mu cześć za dzieło stworzenia całego świata („Ty stworzyłeś wszystko, a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone"). W Ap 11,16 ta sama grupa oddaje ponownie cześć Bogu. Tym owo uwielbienie ma swoje źródło w doświadczeniu Bożej sprawiedliwości. Sprawiedliwość ta objawiła się w wyrokach wydanych przez Boga wobec wiernych („dać zapłatę sługom Twym, prorokom") oraz niewiernych („pora na umarłych, aby zostali osądzeni […] aby zniszczyć tych, co niszczą ziemię"[22]. W Ap 15,3 *ho pantokratōr* jest wielbiony za „dzieła wielkie i godne podziwu". Greckie terminy *megala kai thaumasta ta erga* w Starym Testamencie odnosiły się do Boga działającego w historii narodu wybranego. Tak określano np. dokonane przez JHWH dzieło wyprowadzenia z Egiptu i wejścia do Ziemi Obiecanej (Wj 15,11; 34,10; Pwt 11,7; 32,4; Joz 3,5). Ap 16,7 podkreśla, że *ho pantokratōr* wydaje „prawdziwe wyroki" (gr. *kriseis*). W Ap 16,14 jest mowa o „wielkim dniu wszechmogącego Boga", w którym dojdzie do ostatecznej walki między związanymi z Bogiem siłami dobra, a podlegającymi Szatanowi siłami zła. Wspomniane wyżej wyrażenie nie występuje nigdzie poza Apokalipsą. W Starym Testamencie nawiązanie mamy w idei Dnia Pana, który stanowił ważny temat nauczania prorockiego (Iz 34,8 mówi o „dniu pomsty dla naszego Boga"). Ten Dzień oznaczał czas ostatecznej interwencji Boga, która położy kres wszelkiej nieprawości i będzie oznaczała ostateczny triumf Boga[23]. Ten sam klimat towarzyszy wypowiedzi Ap 16,14. Mamy tu obraz światowych potęg nadciągających ze Wschodu. Wyschły Eufrat, będący w mentalności Izraelitów wschodnią granicą, za którą były wrogie potęgi (Asyria, Partowie, Babilończycy) wysycha, przez co otwie-

[22] Naszym zdaniem termin *nekroi* w Apokalipsie ma znaczenie duchowe. Oznacza tych, którzy są umarli na skutek swoich grzechów. Nie jest to znaczenie obce terminologii nowotestamentalnej (por. np. Łk 15,24; J 5,25; Rz 6,11).

[23] Jak wykazał w swoim studium A.J. Everson (*The Days of Yahweh,* „Journal of Biblical Literature" 93 (1974), s. 329-337) w literaturze prorockiej ST jest osiemnaście tekstów, które wprost mówią o Dniu JHWH. Prorocy odnoszą to pojęcie do przyszłych historycznych i kosmicznych wydarzeń (Am 5,18-20; Iz 2,12-17; 34,1-17; 61,1-3; 63,1-6; Ml 3,13-24; Za 14,1-21). Kilka razy pojawia się także w tekstach prorockich wyrażenie „bliski jest Dzień JHWH" (So 1,1-9; Ez 7,1-27; 30,1-9; Ab 1-21; Iz 13,1-22; Jl 1-4). Wyrażenie to podkreśla nieuchronne nadejście tego dnia. Są także teksty, w których prorocy stosują ten obraz dla zinterpretowania przyszłych historycznych wydarzeń, które rozumieli jako manifestację władzy Boga.

ra się droga dla wrogów Boga i Jego ludu (16,12)[24]. Wielka bitwa ma się rozegrać w Dniu Wszechmogącego Boga. Oznacza to, że stanie się ona momentem, w którym Bóg w sposób ostateczny osądzi niewiernych. Mamy tu zatem nawiązanie do idei znanej już z ksiąg prorockich (Jl 2,11; Jl 2,31; So 1,14)[25]. Warto tutaj podkreślić dwuaspektowy charakter Dnia Pana. Z jednej strony przejawia on cechy surowego osądu ze strony Boga, z drugiej jednak – co zauważył J. Homerski – „w swym wielofazowym eschatologicznym dramacie jest ocaleniem, przynosi zbawienie"[26].

Ap 19,6 mówi o zakrólowaniu Pana Boga Wszechmogącego. Motyw zakrólowania nawiązuje do specjalnej grupy Psalmów, które noszą nazwę „Psalmów o królowaniu JHWH". (Ps 93; 96; 97; 98; 99). Przewodnią ideą tych psalmów jest królowanie Boga, które ma charakter uniwersalny, tzn. obejmuje nie tylko Izraela, ale i inne narody, a w sposób szczególny te potęgi, które zagrażają porządkowi w świecie[27]. Wypowiedź o zakrólowaniu Boga w Ap 19,6 pojawia się w kontekście tzw. Wielkiej Doksologii, która jest hymnem uwielbienia dla Boga objawiającego swoją potęgę poprzez zniszczenie historycznego wcielenia zła, czyli Babilonu, przez co otwarta została droga do definitywnego pokonania szatana i śmierci[28].

Choć samo objęcie władzy królewskiej, mogłoby się wydawać, że jest aktem jednorazowym (gr. *ebasileusen* – *aoryst*), to jednak – jak dowodzi W. Popielowski – nie można go traktować w kategoriach pojedynczego faktu historycznego. Mamy tu raczej odpowiednik hebrajskiego *qatal* statycznego (jak w czasowniku *mālak* – objął władzę i króluje). Stąd też – jak zauważa badacz – „odpowiada to doskonale kontekstowi całej Księgi, w której Bóg […] ukazany jest jako Władca świata i Pan ludzkich dziejów. W takim wypadku *ebasileusen* – „króluje" znaczy: króluje niepodzielnie i niezmiennie, a upadają wszelkie fałszywe i jedynie pozorne królestwa. Powszechnemu panowaniu Boga nic nie jest w stanie zagrozić. Jest ono niezmienne i jako takie jest ogłoszone nad ruinami Babilonu anty-królestwa"[29].

---

[24] Por. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 27), Warszawa 2006, s. 231-233.

[25] Podobne znaczenie ma wyrażenie „wielki dzień gniewu Boga i Baranka" pojawiające się w Ap 6,17.

[26] J. Homerski, *Dzień Pański u proroka Malachiasza,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 34,1 (1987), s. 1 oraz 13.

[27] Szerzej na ten temat zob. H. Witczyk, *„Pokorny wołał i Pan go wysłuchał" (Ps 34,a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach,* Lublin 1997, s. 261-269.

[28] Por. W. Popielewski, *Alleluja!..,* dz. cyt., s. 244-247.

[29] Tamże, s. 247-248. Autor dodaje także, że pojmowanie *ebasileusen* jako odpowiednika hebrajskiego *qatal* statycznego nie stoi w konflikcie w dostrzeganiem tutaj aorystu ingresywnego (w znaczeniu „zaczął królować"), a więc aorystu, który oznacza zapoczątkowanie jakiegoś trwałego stanu. Oczywiście trzeba pamiętać, że Apokalipsa od początku ukazuje Boga, który jest królem (a nie staje się nim w pewnym momencie). Zatem wyrażenie „zaczął królować" nie oznacza, że w pewnym momencie historii Bóg objął władzę, ale wskazuje na fakt, że w tym oto

W Ap 19,15 pojawia się ponownie *ho pantokratōr*. Tym razem jest mowa o gniewie wszechmogącego Boga. Tłem dla tej wypowiedzi są teksty Iz 63,2-3 oraz Jl 3,13. Dwa rzeczowniki *thymos* i *orgē* pojawiają się kilkanaście razy w Apokalipsie i podkreślają realny charakter Bożej reakcji na ludzką niesprawiedliwość i bunt wobec Boga[30].

Ostatni tekst, gdzie pojawia się tytuł *ho pantokratōr* to Ap 21,22. Jest to wizja zstępującego z nieba Miasta – Jeruzalem czasów mesjańskich. Wizjoner zauważa, że w mieście tym nie ma świątyni, bo świątynią jest Baranek i Pan Bóg Wszechmogący. Widzialna świątynia JHWH była znakiem Jego obecności. W Nowym Jeruzalem nie ma już potrzeby istnienia świątyni, bo Miasto to będzie miejscem, gdzie przebywa Bóg osobiście. Nowa Jerozolima oznaczać będzie trwałą wspólnotę Boga z jego ludem, a więc miejscem, gdzie nastąpi pełna realizacja zbawienia.

Wszystkie powyższe teksty pokazują, że tytuł Boga *ho pantokratōr* wskazuje na Jego niczym nieograniczoną władzę nad całym światem. Władza ta jest ponadczasowa i nieograniczona w sensie przestrzennym. Obejmuje wszystkie ziemskie potęgi. Jej realizacja w sposób szczególny uwidacznia się poprzez udzielanie nagrody wiernym (a jest nią doświadczenie pełnej wspólnoty z Bogiem – por. Ap 21,22) i poprzez ukaranie niewiernych, tj. kwestionujących Bożą władzę (por. np. 19,15).

1.4. Zasiadający na tronie

Kolejnym z tytułów Boga charakterystycznych dla Apokalipsy Janowej jest „Zasiadający na tronie" (*Kathēmenos epi tou thronou*[31]). Tytuł ten ma bardzo bogate tło biblijne i pozabiblijne. W literaturze i ikonografii pozabiblijnej (Mezopotamia, Egipt, Kanaan) pojawiają się liczne wzmianki o istotach boskich zasiadających na tronach[32]. Źródło tej metafory tkwi niewątpliwie w pojmowaniu świata boskiego na podobieństwo świata ludzkiego. Bardzo często motyw zasiadania na tronie wiąże się z kontekstem sądowym. Np. z Egiptu, z czasów Nowego Państwa pochodzi papirus Hu-Nefer, gdzie przedstawiony jest zasia-

konkretnym momencie Bóg objawił się jako Król, w sposób widzialny wchodzi w posiadanie królestwa. Bóg, który zaczął królować, to Bóg, który objawił swoją królewską władzę poprzez konkretne wydarzenia (w kontekście Ap 19 poprzez ukaranie Wielkiej Nierządnicy – uosabiającej potęgi wrogie Bogu).

[30] Por. S. Smalley, *The Revelation to John. A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse,* Downers Grove 2005, s. 495.

[31] Taka forma jest najczęściej spotykana w Apokalipsie, choć w kilku miejscach *epi* łączy się z innymi przypadkami (np. *epi tō thronō* w 21,5). Zawiłości gramatyczne w tym przypadku nie mają jednak wpływu na znaczenie tej metafory.

[32] Podstawowa praca poruszająca tę tematykę to M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im. 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 15/1-2), Neukirchen-Vluyn 1985.

dający na tronie Ozyrys, który sprawuje nadzór nad sądem. Przed nim stoi czterech synów Horusa, a obok jest hybryda krokodyla i konia, która pożera wszystkich uznanych za winnych. Zmarły prowadzony jest przed sąd przed boginię sprawiedliwości[33].

W Starym Testamencie Bóg zasiadający na tronie pojawia się w 1 Krl 22,19; 2 Krn 18,18; Iz 6,1 i Syr 1,8. Teksty te opisują działanie JHWH i wpisują się w nurt tradycji pojmującej JHWH jako Króla. W sposób szczególny wykonywanie tej królewskiej władzy polega na szeroko rozumianym sądzie. Sąd ten wyraża się poprzez karę dla tych, którzy wykroczyli przeciw prawom Bożym i poprzez nagrodę dla tych, którzy są wierni. Królewska władza JHWH obejmuje wszystkie narody i trwa przez całą wieczność[34].

W Apokalipsie Bóg jako „zasiadający na tronie" pojawia się trzynaście razy (4,2.3; 4,9; 4,10; 5,1; 5,7; 5,13; 6,16; 7,10; 7,15; 19,4; 20,11; 21,5). Wzmianki te można przyporządkować do sześciu perykop: Ap 4,1-5,14; 6,12-17; 7,9-17; 19,1-8; 20,11-15 i 21,2-8. Pierwszy z tych tekstów to wielka wizja inaugurująca posiedzenie niebiańskiego trybunału. W centrum tej wizji znajduje się tron i Ten, który na nim zasiada (4,2b). Oczywiście motyw tronu w Apokalipsie mieści się w nurcie starotestamentalnej tradycji o tronie JHWH. Teksty Starego Testamentu, w których tron się pojawia (oprócz wymienionych wyżej można tu jeszcze wymienić Ez 1; Dn 7; Iz 66,1; Ps 11,4; Ps 103,19), podkreślają przede wszystkim uniwersalną władzę JHWH. Władzę tę JHWH sprawuje w niebie, ale jej skutkiem są wydarzenia, które rozgrywają się na ziemi. Władza ta obejmuje wszystkie narody (Ps 47,8) i jest władzą wieczną (Ps 93,2; Lm 5,22). W sposób szczególny ta władza manifestuje się poprzez sprawowany przez JHWH sąd (por. Ps 9,4.7; Ps 97,2), któremu podlegają wszystkie potęgi, nawet te, które ludzie uważają za niezwyciężone (por. Dn 7,9n)[35].

Przedstawiony w Ap 4,2b-3 opis Zasiadającego nawiązuje do licznych starotestamentalnych paralel i podkreśla suwerenny Boży majestat i chwałę. Wskazuje na to symbolika pojawiających się w tym opisie szlachetnych kamieni. Symbolika ta nawiązuje także do kontekstu sądowego. Dokonuje się to w dwojaki sposób. Z jednej strony, w nawiązaniu do Iz 54,12, kamienie symbolizują Bożą sprawiedliwość, z drugiej zaś stanowią zapowiedź nowego stwo-

[33] Por. J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1965[3], ilustracja nr 639; por. także C. Schedl, *Historia Starego Testamentu,* t. I, Tuchów 1995, s. 51.

[34] Np. tekst Iz 6,1, który potocznie nazywany jest opisem powołania, jest w istocie opisem teofanii, podczas której prorok otrzymuje zlecenie ogłoszenia sądu. Wskazują na to zwł. wersety 6,9-13. Narzędziem, za pomocą którego JHWH dokona sądu, będą wrogowie Izraela i Judy. JHWH – *Zasiadający na tronie* włada całą ziemią (Iz 6,3) i może wykorzystywać ziemskie potęgi do realizacji własnych zamierzeń (por. Iz 5,26-30; 10,27b-34).
Por. R. Knierim, *The Vocation of Isaiah,* „Vetus Testamentum" 18 (1968), s. 56.

[35] Por. O. Schmitz, *Thronos,* w: *Theological Dictionary of the New Testament,* G. Kittel (red.), t. III, Grand Rapids 1965, s. 161-163.

rzenia, którego pojawienie się będzie końcowym skutkiem przeprowadzonego sądu. Tak więc już w inauguracyjnej wizji trybunału Boga jest *implicite* przedstawiony cel jego obrad – usunięcie starego porządku i ustanowienie nowego. Taki sąd jest manifestacją nie tylko sprawiedliwości Boga, ale nade wszystko Jego łaskawości, co dodatkowo potwierdza znany z Rdz 9,13n motyw tęczy dokoła tronu.

Panowanie Zasiadającego w jego wymiarze czasowym i przestrzennym ukazują postaci otaczające tron. Zgromadzenie prezbiterów uosabia lud Boży Starego i Nowego Przymierza, będący świadkiem dzieł Zasiadającego dokonywanych na różnych etapach dziejów zbawienia. W ten sposób stają się oni współuczestnikami sądu – uczestniczą w posiedzeniu najwyższego trybunału. Cztery istoty żyjące ukazują władzę Boga w jej wymiarze przestrzennym. Symbolizują stworzenie pojmowane jako całość. Obie grupy – *presbyteroi* i *dzōa* oddają cześć „Zasiadającemu na tronie", sławiąc Jego dzieła. Dzieła te potwierdzają Boże prawo do sądzenia świata.

„Zasiadający na tronie" trzyma w swojej prawicy księgę. Motyw prawicy Boga ma bardzo liczne paralele starotestamentalne, zwłaszcza w utworach poetyckich. Tłem jest tutaj antropomorficzna metafora ręki JHWH (ponad 200 razy na kartach Starego Testamentu). Uosabia ona potęgę JHWH i dzieła, które są manifestacją tej potęgi. Można tu np. wymienić dzieło stworzenia (por. Iz 45,12; 48,13; Ps 8,7; Hi 26,13) i podtrzymywanie tego świata w istnieniu (Hi 12,9). Ważnym momentem, kiedy ręka Pana objawiła swoją moc, było wyprowadzenie Izraelitów połączone z upokorzeniem Egiptu (Wj 13,9; Pwt 6,21; 7,8; 9,26)[36]. Zatem ręka/prawica Pana uosabia pełną potęgi Bożą władzę nad światem, która objawia się w różnych okolicznościach[37].

Księga, którą Zasiadający trzyma w swoim ręku to Boży plan odnośnie do świata i ludzi. Plan ten dotyczy wydarzeń eschatologicznych, które zakryte są przed ludźmi. Plan ten należy rozumieć jako realizację sądu, na co wskazuje starotestamentalny kontekst motywu księgi (zwł. teksty Dn 7 i 12 oraz Ez 1-2). Trzeba tu jednak uwzględnić fakt, że samo pojęcie sądu w Apokalipsie nie oznacza jego karzącego charakteru. Sąd to ocena postępowania ludzi. Ocena owa może być pozytywna lub negatywna[38]. Sąd może oznaczać karę bądź też

[36] Por. A.S. van der Woude, *Jāḏ*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament,* E. Jenni, C. Westermann (red.), t. II, Gütersloch 1995, kol. 672-673.

[37] Por. W. Grundmann, *Dexios,* w: *Theological Dictionary of the New Testament,* G. Kittel (red.), t. II, Grand Rapids 1964, 38-39; H.J. Fabry, *Jāmîn*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament,* G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), t.VI, Grand Rapids 1990, 100-104.

[38] Należy podkreślić jednak, że grecki czasownik *krinō* pojawiający się często w Apokalipsie wyraża karzący charakter sądu. Czasownik ten pojawia się w Apokalipsie dziewięć razy i zawsze połączony jest z wymierzeniem jakiejś kary. Kluczowy tutaj wydaje się tekst Ap 11,18 gdzie przeciwstawione zostały dwa działania: skazanie umarłych (gr. *ho kairos tōn nekrōn krithēnai*) oraz nagrodzenie wiernych (gr. *dounai ton misthon tois doulois sou*).

nagrodę. Karzący charakter sądu widoczny jest Ap 19,6. Tam osądzona i skazana została Wielka Nierządnica.

Kolejne dwa teksty, w których pojawia się postać „Zasiadającego na tronie" to Ap 6,12-17 i Ap 20,11-15. Oba te teksty mają podobną wymowę. Ukazują karzący charakter sądu sprawowanego przez Zasiadającego. Kara jest skutkiem osobistej eschatologicznej interwencji Boga. Przybywa On na sąd, zasiadając na wielkim i białym tronie (20,11). Teofanii Boga jako Sędziego towarzyszą zjawiska na niebie i na ziemi (6,12-14). W tym opisie splata się starotestamentalna tradycja opisująca Dzień Pana z zakorzenioną w nurcie apokaliptycznym tradycją ukazującą trzęsienie ziemi jako usunięcie świata starego i zastąpienie go przez nowy porządek. Widać zatem, że już w tym momencie następuje przygotowanie drugiej części ogłoszenia wyroku, tzn. ogłoszenia nagrody – nadejścia nowej ziemi i nowego nieba. Interwencja Zasiadającego w sposób szczególny dotyka ludzi grzesznych (6,15). Są świadomi tego, że nadchodzący sąd będzie w pierwszym rzędzie sądem nad nimi. Ich reakcją jest skrajne przerażenie, wyrażające się w pragnieniu ucieczki sprzed oblicza Boga (6,15-17). Tak więc stają w opozycji do największego pragnienia, jakie towarzyszyło człowiekowi Biblii, a mianowicie pragnienia ujrzenia Bożego oblicza. Sami pozbawiają siebie zbawczej obecności Boga. Ap 20,11-15 ukazuje ten sam fakt niejako z innej perspektywy. Podsądni zostali tam określeni mianem umarłych (*nekroi*). Terminu tego nie można pojmować w sensie dosłownym. *Nekroi* są umarłymi w sensie duchowym. Są to ludzie, którzy przestrzeń swego działania podporządkowali siłom zła. Dowodem na to są ich czyny zapisane w księgach.

Postać „Zasiadającego na tronie" pojawia się także w dwóch wizjach, których przesłanie jest pozytywne. Ap 7,9-17 i 21,1-5 stoją w opozycji do Ap 6,12-17 i 20,11-15. Ukazują one bowiem nagrodę, która będzie dziełem „Zasiadającego na tronie". Ludzie, którzy mają dostąpić nagrody, zostali obrazowo przedstawieni jako „wielki tłum". Metafora ta oznacza chrześcijan, którzy już umarli (niezależnie od rodzaju śmierci). Stoją oni przed tronem i mają przywilej wpatrywania się w oblicze Zasiadającego. Nagroda, która będzie ich udziałem, została określona jako „zbawienie". Ta nagroda w pewien sposób jest już dostępna dla ludzi, ale jej dopełnienie nastąpi w przyszłości. Nagroda dostępna już teraz wyraża się w przywileju oddawania czci Zasiadającemu (7,15). Ten przywilej wznosi się ponad starotestamentalne podziały, obejmuje wszystkie narody (7,9). Wyrazem udzielenia tej nagrody jest także stwarzanie nowej rzeczywistości, które już zostało zapoczątkowane (na co wskazuje m.in. czas teraźniejszy w 21,5). Zapoczątkowane już zbawienie zostanie dopełnione w przyszłości i polegać będzie na pełnej wspólnocie ludzi z „Zasiadającym na tronie" (21,6-7). Ta wspólnota będzie wolna od wszelkiego zła. Będzie ona spełnieniem odwiecznego pragnienia człowieka, na co wskazuje metafora „źródeł wód życia", do których wierni będą mieli dostęp dzięki Barankowi.

Bóg – „Zasiadający na tronie" to Bóg, który sprawuje władzę. Panuje On nad całym stworzeniem, które uznaje Jego panowanie (por. akcenty liturgiczne w Ap 4-5). Panowanie to znajduje konkretny wyraz w sprawowanym przez Boga sądzie. Sąd ten spotyka zarówno wiernych, którzy otrzymują nagrodę (Ap 7,9-17 i Ap 21,2-8), jak i niewiernych, którzy zostają ukarani (Ap 6,12-17 i Ap 20,11-15).

1.5. Władca święty i prawdziwy - *ho Despotēs ho hagios kai alēthinos*

W Ap 6,10 pojawia się kolejny tytuł Boga: Władca (gr. *ho despotēs*). Termin ten pojawia się w Apokalipsie tylko w tym miejscu. Zasadniczo używany jest on dla określenia kogoś, komu przysługuje władza (zwłaszcza panującego np. nad niewolnikami). W Septuagincie tytuł ten często przysługiwał Bogu (np., Rdz 15,8; Joz 5,14; Hi 5,8; Prz 17,2; Iz 3,1). Kilka razy ta tradycja pojawia się także w Nowym Testamencie (Łk 2,29; Dz 4,24). W tym fragmencie Apokalipsy Bóg nazwany jest *ho despotēs* w kontekście podkreślenia Jego władzy. Władza ta obejmuje także ziemskie potęgi, stąd *ho despotēs* jest wzywany do tego, aby poprzez swoje działanie dokonał pomsty na tych, którzy prześladowali Jemu wiernych. Tak więc termin ten akcentuje potęgę Boga i Jego władzę i stanowi swego rodzaju legitymizację Jego prawa do sądzenia wszystkich ludów[39].

Ów władca nazwany został także Świętym i Prawdziwym (*ho hagios kai alēthinos*). Oba te przymiotniki są w Apokalipsie ściśle związane z Bogiem. Drogi Boże są „sprawiedliwe i wierne" (gr. *dikaiai kai alēthinai* – 15,3), podobnie jak Jego słowa zawarte w objawieniu (19,9; 21,5; 22,6). Przekonanie o tym, że Bóg jest prawdziwy, towarzyszyło Izraelowi od początku. Tak np. Izraelici rozumieli dzieło wyprowadzenia ich z niewoli egipskiej. Mojżesz, nawiązując do tego wydarzenia, mówi o Bogu: „Skała, Jego dzieło doskonałe" (Pwt 32,4; w wersji Septuaginty jest: *alēthina ta erga autou*). Na prawdziwość słów JHWH powołuje się Dawid (2 Sm 7,28) oraz Tobiasz (Tb 3,2), który o wyrokach Boga mówi, że są one *prawdziwe* (Tb 3,5 – *alēthinai*). Nazwanie zatem Boga „prawdziwym" oparte jest na doświadczeniu Izraela, który widział dzieła Boga jako manifestację Jego wierności względem ludu, z którym zawarł Przymierze. Poprzez swoje dzieła Bóg objawia się jako „prawdziwy". Ten proces objawiania nie kończy się wraz z końcem epoki Starego Testamentu, lecz trwa nadal w czasach Nowego Testamentu. W Ap 6,10 pojawiają się słowa zabitych ze względu na słowo Boże (czyli męczenników), którzy wyrażają swą wiarę, iż Bóg, władca prawdziwy upomni się o ich krew, przez co raz jeszcze objawi się jako Bóg prawdziwy – tzn. wierny względem swoich sług. Nadzieja ta nie jest płonna, ponieważ w Ap 16,5-7 ukazana jest odpowiedź Boga na to wołanie (podobnie Ap 19,2).

[39] Por. S. Smalley, *The Revelation to John…,* dz. cyt., s. 159.

Władca jest nazywany także Świętym (gr. *hagios*). Tytuł ten pojawia się w Apokalipsie w odniesieniu do Boga, jak i do Chrystusa (por. 3,7; 4,8). Najważniejszą paralelą starotestamentową jest wizja Iz 6,1-13. Pojawiający się tam tytuł „Święty" (hebr. *qādôš*) to jeden z najważniejszych, jakie przysługują Bogu w Starym Testamencie. Należy jednak podkreślić fakt, że tytułu tego nie można rozumieć tylko i wyłącznie w znaczeniu oddzielenia – przepaści, jaka istnieje między JHWH a światem[40]. Tytuł ten bowiem wskazuje także na łączność ze światem, jaka pojawia się, gdy JHWH się objawia. Udziela On swojej świętości stworzeniom. Wyjaśnia to zresztą druga część wersetu Iz 6,3: „cała ziemia pełna Jego chwały"[41]. Pojawiający się tutaj termin „chwała" (hebr. *kabôd*) jest często używany w powiązaniu z władzą królewską (por. Iz 14,18; Ps 21,6; Ps 24,7.9; Ps 145,11n). Tak więc Świętość JHWH objawia się przez to, że chwała JHWH staje się obecna pośród stworzeń. Tę prawdę potwierdza Apokalipsa, a najlepiej to widać w ostatniej części księgi, która ukazuje zstępujące z nieba Miasto Święte (Ap. 21,2-22-5). Miasto jest święte (gr. *hagia*), ponieważ jest ono miejscem, gdzie przebywa Święty (21,22). On udziela swojej świętości miastu. Z podobnego powodu ci, którzy są wierni Bogu, noszą miano świętych (np. Ap 5,8; 8,3; 11,18). Bóg, który jest święty, to Bóg, który udziela się człowiekowi, czyniąc również jego świętym.

2. Dzieła Boga stanowiące manifestację Jego panowania nad światem

Oprócz licznych tytułów, które przysługują Bogu i które zawierają w sobie prawdę o Jego panowaniu nad światem, Apokalipsa w wielu miejscach mówi o dziełach Boga, które są konkretną manifestacją owego panowania. Wśród tych dzieł Boga można wymienić następujące: stworzenie świata, sąd w wymiarze karzącym i nagradzającym.

2.1. Stworzenie

Pierwszym z dzieł Boga, które stanowi główne uzasadnienie Jego władzy nad światem, jest dzieło stworzenia. Apokalipsa trzykrotnie mówi o tym wprost. Dwa razy mamy termin *ktizō* (4,11; 10,6) i jeden raz termin *poieō*

[40] Por. H. P. Müller, *Qdš*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament,* E. Jenni, C. Westermann (red.), t. II, Gütersloch 1995, kol. 589-609: „Die oft angenommene Grundbedeutung 'abgesondert' ist nur eine abgeleitete: das Heilige wird zu seinem Schutz und zum Schutz vor ihm in einem Temenos o. ä vom Profanen getrennt, sobald die entsprechende Schutzbedürftigkeit wahrgenommen ist; das Erleben des Heiligen als des 'ganz Anderen' setzt im übrigen einen Ausgangspunkt der Verstehens beim Profanen voraus, wie er sich erst von der modernen Normalität einer Abwesenheit des Numinosen nahe legt". (kol. 590).

[41] Por. W. Beuken, *Jesaja 1-12* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Br. – Basel – Wien 2003, s. 172: „'der Heilige' durch seine 'Herrlichkeit' über alles, was auf Erde lebt, seine souveräne Macht ausübt"

(14,7)[42]. Pierwszy z tych tekstów to aklamacja wypowiedziana przed tronem Boga przez dwudziestu czterech Starców. Zaczyna się ona od zwrotu „Godzien jesteś" (gr. *axios ei*), który swoje źródło może mieć w zwyczajach związanych z dworem cesarskim. Jak zauważa G. Delling, okrzyk ten, choć później pojawiał się w kontekście wyborów biskupa przez lud, to pierwotnie występował w kontekście imperialnym, gdzie mówiono o poszczególnych osobach, że są godne sprawowania władzy cesarskiej, tzn. przejawiają pewne cechy uprawniające je do objęcia tej funkcji[43]. W tekście Ap 4,11 Bóg ukazany jest jako Ten, który godzien jest odebrać „chwałę" (gr. *doxa*), „cześć" (gr. *timē*) i „moc" (gr. *dynamis*). Wszystkie trzy przymioty mają bogate zakorzenienie starotestamentalne. Tam właśnie powiązane są one z aktywnością Boga działającego w ludzkiej historii. Np. wyrażenie „oddać chwałę" (gr. *didonai doxan*) oznacza uznanie potęgi Bożej przez człowieka, który widzi dzieła Boga (por. np. Ps 68,35). Także *dynamis* to przymiot, który często objawiał się w Bożych dziełach, przede wszystkim takich, które miały za cel zniszczenie zła, usunięcie sił wrogich Bogu i Jego ludowi (por. Jdt 9,8; Ps 46,2.8.12; 59,12). W Ap 4,11 Bóg jest uwielbiany za to, że Jego chwała i moc objawiły się w dziele stworzenia: „bo Ty stworzyłeś wszystko[44]: dzięki Twej woli istniało i zostało stworzo-

[42] Greka Septuaginty zna kilka terminów na określenie stwórczej działalności Boga. Najczęściej spotykanym był czasownik *poieō,* który pojawia się np. w pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1). Uczeni traktują go jako odpowiednik hebrajskiego *'āśāh*. Inny czasownik to *plassō,* który ma znaczenie „formować, kształtować". Typowym przykładem jego zastosowania jest opis ulepienia człowieka z prochu ziemi (np. Rdz 2,7.8). Kolejne słowo to *themelioō,* które można przełożyć jako „założyć fundament, umocować". W tym znaczeniu pojawia się np. w Ps 8,4; 24,2; 78,69. Greka znała jeszcze czasownik *demiourgeō* (wraz z pochodzącymi od niego innymi terminami), który jednak, choć często stosowany w literaturze pogańskiej, sugerował zbudowanie świata z materii już istniejącej i z tego zapewne powodu został pominięty przez tłumaczy Septuaginty. Wreszcie czasownik *ktizō.* U Homera przybiera on następujące znaczenia: „zasiedlić jakiś ląd, osiedlić, zamieszkać". Potem pojawiają się kolejne znaczenia: „założyć miasto, zbudować miasto" (w tym znaczeniu np. u Herodota). Funkcjonowały one także w epoce Nowego Testamentu, rozszerzając znaczenie na czynność budowania czy zakładania świątyń, teatrów, jak również organizowania różnych przedsięwzięć, takich jak igrzyska. Czasownik *ktizō,* w odróżnieniu od *demiourgeō* nie oznaczał samego procesu tworzenia, lecz podjęcie zamiaru wykonania czegoś. A więc chodziło o zaakcentowanie intelektualnego i wolitywnego aktu – decyzji, która skutkowała potem powstaniem czegoś. Od czasów Aleksandra Wielkiego doszedł jest jeden aspekt. Mianowicie każda decyzja zbudowania czegoś, zwłaszcza miasta, traktowana była jako akt władcy, którego dokonywał on mocą swego autorytetu, a autorytet ów pojmowano jako wykonywanie władzy boskiej. Stąd też wiadomo, dlaczego tłumacze Septuaginty w miejscach, gdzie wprost jest mowa o stwórczej działalności Boga preferuje termin *ktidzō* (np. Rdz 14,19.22; Ps 33[32],9; Iz 45,7.8; 46,11). Por. W. Foerster, *Ktidzō,* w: *Theological Dictionary of the New Testament,* G. Kittel (red.), t. III, Grand Rapids 1965, s. 1023-1027.

[43] Por. G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokapypse,* „New Testament Studies" 3 (1959), s. 115.

[44] Naszym zdaniem spójnik *kai* ma tutaj odcień wyjaśniający. Druga część wiersza wprowadzona owym *kai* wyjaśnia i dookreśla znaczenie pierwszej części: „Ty stworzyłeś wszystko (tzn.) dzięki Twej woli [wszystko] było i zostało stworzone".

ne". Czasownik *ktidzō* w obu przypadkach występuje w aoryście. Oznacza to, że dzieło stworzenia ma charakter dokonany i zamknięty. Pewną trudność stanowi tutaj kolejność dwóch czasowników: „było" (*ēsan*) i „zostało stworzone" (gr. *ektisthēsan*). Wydawać by się mogło, że bardziej logiczne powinno być umieszczenie na pierwszym miejscu czasownika *ektisthēsan,* a dopiero później *ēsan.* Możliwe są dwa wyjaśnienia tego zjawiska. Po pierwsze, umieszczenie na początku czasownika *ēsan* może mieć charakter emfazy. Autorowi chodziłoby zatem o zaakcentowanie faktu, że Bóg zachowuje cały stworzony świat pod swoją kontrolą – jest zatem Panem całego świata[45]. Inna możliwość to potraktowanie całego wyrażenia jako przykładu na częste w Apokalipsie zjawisko gramatyczne zwane *hysteron-proteron*, czyli odwrócenie kolejności prezentowanych wydarzeń[46]. Czasownik *ektisthēsan* występujący w stronie biernej ma charakter *passivum divinum* i podkreśla, że wszystkie byty mają jedno źródło swojego istnienia – Boga[47].

Po raz drugi czasownik *ktizō* pojawia się w Ap 10,6, w kontekście składanej przez anioła przysięgi. Tam, inaczej niż w Ap 4,11, gdzie jako skutek dzieła stworzenia pojawia się bliżej nieokreślone „wszystko" (gr. *ta panta*) występuje dokładniejsze wyszczególnienie tego, co obejmuje owo dzieło stwórcze. Bóg stworzył „niebo i to, co w nim [jest], ziemię i to, co w niej [jest], i morze i to, co w nim [jest]. Ów rozszerzony opis ma na celu podkreślenie, że Bóg jest stwórcą całego wszechświata. Odniesienie do niebios, ziemi i morza (oraz do tego, co w nich się znajduje – zapewne chodzi tu w pierwszym rzędzie o istoty żyjące zamieszkujące owe sfery) podkreśla niczym nieograniczoną władzę Boga wyrażoną poprzez stworzenie wszystkich bez wyjątku rzeczy. Można tu także widzieć bliżej nieokreśloną jeszcze zapowiedź nowego stworzenia, która skonkretyzuje się w końcowych rozdziałach Apokalipsy (21-22). Ten, który stworzył wszystko, ma taką władzę, że może dokonać również odnowienia (czyli nowego stworzenia) wszystkiego[48].

Kolejna wzmianka o Bogu Stwórcy pojawia się w Ap 14,6, z tym, że mamy tutaj użyty inny czasownik: *poieō.* Ów czasownik występuje tutaj w formie imiesłowu, co sprawia, że całe wyrażenie *ho poiēsas ton ouranon kai tēn gēn kai thalassan kai pēgas hydatōn* ma formę niejako pewnego tytułu przysługującego Bogu. Jest to zresztą częste określenie Boga w Starym Testamencie (Rdz 1,1; 14,18.22; 2 Krl 19,15; 2 Krn 2,12; Iz 37,16; Ps 115,15) oraz we wczesnym chrześcijaństwie (Dz 4,24; 14,15). Podobne znaczenie ma tytuł „Bóg nieba i ziemi" (Rdz 24,3; Ezd 5,11) czy też „Pan nieba i ziemi"

[45] Tak twierdzi G.K. Beale, *The Book of Revelation* (The New International Greek Commentary), Grand Rapids 1999, s. 335-336.
[46] Por. D.E. Aune, *Revelation 1-5,* dz. cyt., s. 312.
[47] Por. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana,* Olsztyn 2010, s. 194.
[48] Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 538.

(Mt 11,25; Łk 10,21; Dz 17,24)[49]. Biorąc pod uwagę kontekst analizowanej wypowiedzi, można zdefiniować, na czym polega właściwa postawa człowieka wobec Boga. Otóż polega ona na uznaniu władzy Boga nad całym światem, czego konsekwencją jest kultyczne oddawanie Mu czci. Po przeciwnej stronie stoi uwielbienie Bestii i jej obrazu (a więc uwielbienie nie Stworzyciela, lecz stworzenia), co oznacza *de facto* odejście od prawdziwej wiary[50].

Nawiązanie do stwórczego dzieła Boga pojawia się również w Ap 3,14, gdzie Jezus został nazwany „Początkiem stworzenia Bożego" (*hē archē tēs ktizeōs Theou*). Grecki termin *archē* oznacza nie tylko początek w sensie czasowym, ale także „główną zasadę, przyczynę, porządek". Jak zauważa M. Wojciechowski na pierwszym miejscu należy jednak umieścić nie wymiar czasowy, lecz znaczenie „zasada i porządek". Możliwe, że tutaj autor czyni aluzję do tekstu Prz 8,22, gdzie mowa jest o upersonifikowanej Mądrości, która zaistniała „na samym początku"[51].

Nauka o Bogu Stworzycielu świata znajduje swoje rozwinięcie w zapowiedzi nowego stworzenia: „Oto czynię wszystko nowym" (21,5a). Są to pierwsze słowa (nie licząc autoprezentacji w 1,8), które wypowiada Bóg na kartach Apokalipsy[52]. Pojawiający się tutaj czasownik *poiein* w czasie teraźniejszym może mieć znaczenie tzw. *praesens propheticum,* tzn. ukazuje wydarzenia przyszłe jako pewne[53]. Z drugiej strony należy jednak podkreślić (na co wskazuje choćby wyrażenie „stało się" (*gegonen*) w Ap 21,6, że owo stwarzanie nowej ziemi i nowego nieba już zostało zapoczątkowane, co ma miejsce od chwili dokonania zbawczego dzieła Jezusa (na co wskazuje np. 2 Kor 5,17).

2.2. Sąd karzący

Terminologia sądowa w Apokalipsie jest bardzo rozbudowana. Obejmuje ona czasownik *krinō,* który pojawia się w księdze dziewięć razy (Ap 6,10; 11,18; 16,5; 18,8.20; 19,2.11; 20,12.13). Cztery razy występuje rzeczownik *krisis* (Ap 14,7; 16,7; 18,10; 19,2). M. Rissi w swoim opracowaniu dotyczącym

[49] Por. D.E. Aune, *Revelation 6-16* (Word Biblical Commentary 52b)*,* Nashville 1998, s. 828.

[50] Kwestią dyskutowaną jest sprawa adresatów zawartego w Ap 14,7 wezwania. Wykracza to jednak poza zakres omawianego tematu. Szerzej zob. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1997, s. 328; M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju,* s. 199; R. Mounce, *The Book of Revelation* (The New International Commentary on the NewTestament), Grand Rapids 1997, s. 271.

[51] Oczywiście należy podkreślić także różnicę względem tekstu Apokalipsy: Jezus nigdy nie mówi o sobie, że „został stworzony". Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana* [Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX], Częstochowa 2012, s. 167-168). Inaczej ten tekst interpretuje H. Giesen, który na pierwszym miejscu stawia wymiar czasowy, stwierdzając, że podobny wymiar można dostrzec w tytule „Początek i Koniec" odniesionym zarówno do Boga jak i do Jezusa (*Die Offenbarung,* dz. cyt., s. 139).

[52] Na temat literackiego tła tej wypowiedzi zob. J. van Ruiten, *The Intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b,* „Estudios Biblicos" 51 (1993), s. 473-510.

[53] Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 1052-1053.

czasownika *krinō* zauważył, że czasownik ten w Apokalipsie należy interpretować w kluczu negatywnym, tzn. wyraża on karzący charakter sądu i dlatego najlepiej przełożyć go nie tyle „osądzić" co raczej „skazać"[54]. Znajduje to potwierdzenie, kiedy uwzględnimy wszystkie konteksty, w których pojawia się ten czasownik w Apokalipsie[55].

Po raz pierwszy termin *krinō* pojawia się w wołaniu dusz ludzi sprawiedliwych, którzy ponieśli śmierć męczeńską ze względu na „słowo Boże świadectwo jakie mieli" (6,9). Męczennicy wołają do Boga: „jak długo jeszcze, Władco święty i prawdziwy, nie wydasz wyroku i nie pomścisz naszej krwi [przelanej przez] mieszkańców ziemi" (6,10). Taka prośba może wydawać się dziwna, jeśli uwzględnimy, że wyrażają ją chrześcijanie, których naczelną zasadą powinno być przebaczenie win. Nie idzie tu jednak o zemstę, której domagają się zabici. W centrum jest tutaj kwestia sprawiedliwości Bożej. Owa sprawiedliwość zostałaby narażona na szwank w sytuacji, kiedy Bóg nie zareagowałby na jaskrawy przykład buntu przeciw Niemu (który objawia się w wystąpienie przeciw Jego ludowi). Z tego powodu Bóg jest tutaj nazwany jako „święty i prawdziwy" (*hagios kai alēthinos*)[56]. Męczennicy odwołują się do dwóch bardzo ważnych przymiotów Boga. Pierwszy z nich – „świętość" ma głębokie zakorzenienie starotestamentalne. W Iz 6,3 serafiny oddają hołd Bogu zasiadającemu na tronie wołając: „Święty, Święty, Święty, JHWH Zastępów, cała ziemia pełna Jego chwały". Tytułu „Święty" nie należy interpretować w kategoriach oddzielenia od tego, co przynależy do sfery *profanum*. Raczej należy widzieć ową świętość jako coś, co może zostać udzielone stworzeniom[57]. W Iz 6,3 objawienie się świętości Boga powiązane zostało z objawieniem się Jego chwały pośród stworzeń". Termin „chwała" (*kabôd*) w Starym Testamencie powiązany jest ze sprawowaniem władzy królewskiej, na co wskazują takie teksty jak: Iz 14,18; Ps 21,6; Ps 24,7.9; Ps 145,11). Można zatem skonkludować, że świętość JHWH objawia się najpełniej, kiedy wykonuje On władzę królewską w świecie. Kontekst wypowiedzi Iz 6,3 pokazuje, że owo wykonywanie władzy królewskiej oznacza przede wszystkim sprawowanie sądu[58]. Drugi z tytułów przysługujących Bogu – „prawdziwy" również nawiązuje do Starego Testamentu. Często pojawia się w połączeniu z przymiotnikiem „spra-

[54] Por. M. Rissi, *Krinō,* w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* H. Balz, G. Schneider (red.), t. II, Stuttgart 1992, kol. 792.

[55] Szerzej na temat terminologii sądowej występującej w Apokalipsie zob. A. Kiejza, *Sąd Boży według Apokalipsy,* w: *„Stworzył Bóg człowieka na Swój obraz". Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin,* W. Chrostowski (red.), Warszawa 2002, s. 174 oraz 179-190.

[56] Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 392. Beale zauważa, że wyrażenie „jak długo" jest charakterystyczne dla starotestamentalnych wypowiedzi, w których Bóg wzywany jest do ukarania prześladowców i do pomszczenia cierpienia wiernych (np. Ps 6,4; 13,2; 74,10).

[57] Por. H.P. Müller, *Qdš*, dz. cyt., kol. 589-609.

[58] Por. W. Beuken, *Jesaja 1-12,* dz. cyt., s. 171-177.

wiedliwy" (*dikaios*). Bóg okazuje się prawdziwy i sprawiedliwy przez swoje dzieła dokonane w dziejach świata, zwłaszcza przez sąd nad wrogami Izraela. Objawieniem tych przymiotów Boga było np. dzieło wyprowadzenia Izraela z Egiptu (por. Pwt 32,4). Do prawdziwości i sprawiedliwości Boga odwołuje się Tobiasz (Tb 3,2) oraz Azariasz (Dn 3,27.31), który sławi sprawiedliwość Boga, która objawiona została poprzez Jego wyroki w odniesieniu do narodu wybranego.

Przedstawieni w Ap 6,9-10 męczennicy odwołują się zatem do Boga, który na przestrzeni wieków objawiał się jako święty i prawdziwy. Dokonywał tego przede wszystkim poprzez sprawowanie sądu nad Izraelem i innymi ludami. Odwołując się do Boga, męczennicy proszą o to, by dokonał sądu nad „mieszkańcami ziemi"[59]. Kolejna część wersetu 10 dopowiada, na czym ma polegać owo dokonanie sądu: chodzi o pomszczenie przelanej krwi (gr. *ekdikeis to haima hemōn*). Tłem dla tej wypowiedzi jest Ps 79. Jest to lamentacja zbiorowa, w której lud wzywa Boga do podjęcia działania w obliczu narodowej katastrofy – upadku Jerozolimy i świątyni. Izrael odwołuje się do JHWH, który powinien zainterweniować, aby ratować swoją reputację (w. 9: „przez wzgląd na chwałę Twojego imienia"), która – jak sądzono – została nadwerężona poprzez dramat ludu JHWH. Szyderstwo wrogów względem Izraela jest bowiem w istocie szyderstwem z samego Boga. W takiej sytuacji rozlega się wołanie ludu: „Niech na naszych oczach rozejdzie się wśród pogan wieść o pomście za przelaną krew Twoich sług" (gr. *hē ekdikēsis tou haimatos sou* – w.10)[60]. Dokładnie ten sam kontekst powraca w Ap 6,10. Dokonanie sądu równoznaczne jest z pomszczeniem przelanej krwi sług Boga. Czasownik *ekdikeō* ma znaczenie „odpłacić, pomścić" i w Septuagincie jest najczęściej stosowany dla oddania hebrajskich czasowników *nāqam* oraz *pāqad,* wyrażających ideę zemsty, przywrócenia sprawiedliwości (zwłaszcza w połączeniu z rzeczownikiem *dām* („krew", np. Pwt 32,43; 2 Krl 9,7). A zatem sąd ukazany tutaj ma charakter sądu karzącego. Sąd ten ma ukazać Boga jako tego, który troszczy się o sprawiedliwość. Człowiek, popełniając grzech, narusza tę sprawiedliwość i w związku z tym konieczne jest działanie Boga, który ją przywróci[61].

[59] Mieszkańcy ziemi to grupa będąca przeciwieństwem „sług Boga". Są to ludzie, którzy traktują ziemię jako miejsce swego stałego przebywania, w odróżnieniu od chrześcijan, dla których jest ona miejscem tymczasowego pobytu, ponieważ stanowi etap na ich drodze do nieba. Szerzej na ten temat zob. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej,* Warszawa 1996, s. 349-350.

[60] Por. M.E. Tate, *Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary 20), Dallas 1990, s. 301.

[61] Por. G. Schrenk, *Ekdikeō,* w: *Theological Dictionary of the New Testament,* G. Kittel (red.), t. II, Grand Rapids 1964, s. 442-443. W tle czasownika *ekdikeō* pojawia się słowo *dikē* oznaczające w grece karę, zemstę, ale także upersonifikowaną mitologiczną sprawiedliwość. Szerzej na ten temat zob. G. Schrenk, *Dikē,* w: *Theological Dictionary of the New Testament,* G. Kittel (red.), t. II, Grand Rapids 1964, s. 178-181.

Karzący charakter sądu wyrażonego w Apokalipsie czasownikiem *krinō* został jeszcze bardziej podkreślony w Ap 11,18, gdzie następuje rozróżnienie dwóch czynności. Najpierw jest mowa o osądzeniu (skazaniu) umarłych (*ho kairos tōn nekrōn krithēnai*), a potem o daniu odpłaty sługom Boga (*dounai ton misthon tois doulois*). Termin „umarli" należy, naszym zdaniem, rozumieć w sensie przenośnym. Widać to wyraźnie, kiedy uwzględnimy, że wypowiedź zawarta w tym wersecie została ujęta w formę paralelizmu antytetycznego. Z jednej strony są „umarli", z drugiej zaś „słudzy Boga". Ci pierwsi mają zostać skazani, ci drudzy mają otrzymać zapłatę (wyrażoną słowem *misthos*)[62].

Przenośne znaczenie terminu „umarli" nie jest obce Nowemu Testamentowi. Przykładem może być wezwanie Jezusa, aby umarłym pozostawić grzebanie ich umarłych (Mt 8,22; Łk 9,60). Także syn marnotrawny nazwany został „umarłym, który ożył" (Łk 15,32). Także w IV Ewangelii pojawia się ta terminologia. Jezus mówi, że nadchodzi godzina, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, a ci, którzy usłyszą, będą żyć (J 5,25). Temat skazania „umarłych" powraca ponownie w rozdziale 20. Jest tam mowa o umarłych stojących przed tronem i przed Barankiem (w. 12), którzy potem zostali skazani (w. 13). Tekst ten potwierdza raz jeszcze, że mamy do czynienia z umarłymi w sensie przenośnym. W przeciwnym razie zupełnie nielogiczne byłoby powiązanie Ap 20,12-13 z wypowiedzią zawartą w Ap 20,4-5. Jest tam mowa o „pierwszym zmartwychwstaniu", które wyraża przemianę człowieka ze stanu „umarłego" (*nekros*) do życia. Przemiana ta została wyrażona czasownikiem „ożyć" (*ezesan*). Ci, którzy pozostali wierni, ożyli, pozostali nie, dlatego też zostaną skazani[63].

Wzmianka o wydaniu karzącego wyroku pojawia się też w wypowiedzi anioła w Ap 16,5. Zwraca się on do Boga: „Sprawiedliwy jesteś, który jesteś i który byłeś, Święty, ponieważ w ten sposób wydałeś wyrok" (gr. *ekrinas*)[64].

---

[62] Por. H. Giesen, *Die Offenbarung…,* dz. cyt., s. 266. Badacz dostrzega odcień znaczeniowy słowa „umarli": „Es ist (…) keineswegs vom Gericht über Lebende und Verstorbene die Rede, sondern über Tote. Denn nach 20,4 kehren die gottfernen Menschen anders als die treuen Christen nicht in das Leben zurück und in 20,12 heißt es ausdrücklich, dass die Toten vor dem Richterstuhl stehen. Die zu richtenden Toten aber sind ausschließlich die gottfendlichen Menschen, die ungehorsamen Verderber de Erde".

[63] Według Ap 20,12-13 „umarli" należą do morza, Śmierci i Otchłani. Motyw morza także ma wymiar symboliczny. Oznacza on przestrzeń, w której panują siły zła. Potwierdzają to także teksty Ap 13,1 (Bestia wychodzi z morza) i 15,2 (morze jest miejscem, gdzie następuje walka z siłami zła). Wynika z tego, że umarli w morzu to ludzie, którzy pozwolili się opanować przez siły zła. Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation,* s. 1034.

[64] Jeśli chodzi o gatunek literacki tej wypowiedzi, to uczeni podają kilka propozycji: doksologia sądowa (*judgment doxoloxy*), czyli krótki utwór o charakterze hymnicznym, który w sposób ogólny lub szczegółowy uzasadnia sąd dokonany przez Boga, bądź też będąca odmianą tej doksologii tzw. „eschatologiczna formuła uzasadniająca sąd" (*eschatologic vindication formula*). Zob. D.E.Aune, *Revelation 6-16,* dz. cyt., s. 885; Szerzej na ten temat: A. Yarbro Collins, *The history-of-religions approach to apocalypticism and the "Angel of the Waters",* „Catholic Bibli-

O jaki wyrok chodzi? Jeśli uwzględnimy najbliższy kontekst tej wypowiedzi, można przypuszczać, że ów wyrok zawarty został w tzw. trzeciej czaszy. Kiedy anioł wylał trzecią czaszę na rzeki i źródła wód, zamieniły się one w krew. Werset 6 podaje wyjaśnienie tej czynności: jest to kara za przelanie krwi świętych i proroków. Czynność ta jawi się jako odpowiedź Boga na wołanie męczenników zawarte w Ap 6,10. Bóg został tu ukazany jako sprawiedliwy i święty (*dikaios kai hosios*). Ponownie Bóg został tu przedstawiony jako Ten, który poprzez wykonywaną czynność sądu objawia siebie jako sprawiedliwy i święty (por. Pwt 32,4; Ps 145,17; Jr 38,23 wg LXX). Użycie w tym momencie formuły „który jesteś i który byłeś" wskazuje *implicite*, że akt sądu jawi się jako demonstracja Bożej władzy nad historią, ponieważ takie właśnie jest znaczenie tej formuły nie tylko w Apokalipsie (1,4.8), ale również w całej tradycji biblijnej i pozabiblijnej[65]. W Starym Testamencie formuła ta w sposób szczególny wiązała się z Bogiem jako Tym, który zdolny jest do uratowania swojego ludu w obliczu przeważających sił związanych z wrogimi potęgami. Także i tutaj (w trzeciej czaszy) działanie Boga wiąże się z Jego ludem („święci i prorocy"). Należący do tego ludu zostali niesłusznie oskarżeni i skazani przez ziemskie imperium. W sten sposób pogwałcona została sprawiedliwość, która teraz poprzez działanie Boga zostanie przywrócona[66].

Trzykrotnie wzmianka o sądzie skazującym pojawia się w kontekście wydania wyroku na Wielką Nierządnicę. Po raz pierwszy w 18,8. Wiersz ten poprzedzony został opisem pełnej arogancji postawy Nierządnicy (18,7). Za tę postawę spotka ją kara. Autor podaje dwojakie umotywowanie tej kary. Po pierwsze, chodzi o wspomnianą wyżej grzeszną postawę Nierządnicy (stąd opis kary zostaje wprowadzony w 18,8a przez *dia touto*). Po drugie, chodzi o podkreślenie, że Bóg jest tak potężny, iż może dokonać sądu nad grzesznym miastem (ten motyw zostaje wprowadzony przez *hoti* w 18,8d). Sąd bez wątpienia nastąpi, ponieważ Bóg jest w stanie go przeprowadzić. Opis sądzącego Boga nawiązuje do opisu sądu nad Babilonem w Jr 27,34 (wg LXX), gdzie Bóg również został nazwany *ischyros*. Upadek miasta jawi się tutaj jako przełomowy dowód na to, że Bóg mocniejszy jest niż polityczna potęga uzurpująca sobie prerogatywy religijne[67]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że ów wyrok skazujący przedstawiony został jako już wydany, choć skutki jego nie są jeszcze widoczne. Wyraża się to poprzez gramatyczną formę *aorystu* (*participium*

cal Quarterly" 37 (1977), s. 367-381; P. Staples, *Rev. XVI,4-6 and its vindication formula,* „Novum Testamentum" 14 (1972), s. 280-293.

[65] Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 817.

[66] Tamże, s. 818. Beale zauważa, że zamiana rzek i źródeł wód w krew symbolicznie oznacza osądzenie i skazanie prześladowców ludu Boga.

[67] Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 904; H. Giesen, *Die Offenbarung…,* dz. cyt., s. 395.

aoristi) – *ho krinas*, choć konkretne przejawy owego wyroku przedstawiane są jako coś, co dopiero nadejdzie (stąd czasownik *hexousin* w czasie *futurum*).

Motyw osądzenia Nierządnicy powróci jeszcze w 18,20, gdzie jest wezwanie skierowane do wiernych, aby radowali się z powodu wydanego wyroku skazującego Wielki Babilon: *hoti ekrinen ho Theos to krima hymōn ex autēs*. Wyrażenie owo można tłumaczyć dwojako: „ponieważ Bóg wydał wyrok na waszą korzyść przeciwko niej" albo też „ponieważ Bóg wydał wyrok na nią, tak jak ona wydawała wyrok na was (chrześcijan)". Babilon skazywał wiernych na śmierć, przelewając ich krew (w. 24). Teraz dokładnie taka sama kara ma spotkać grzeszne miasto. Tak więc i tutaj można widzieć w Bożym sądzie odpowiedź na wezwanie męczenników, które pojawiło się w Ap 6,9-11[68]. Zaraz po zapowiedzi sądu nad Babilonem następuje Wielka Doksologia wychwalająca wyrok wydany przez Boga na Babilon (19,2c – *hoti ekrinen tēn pornēn tēn megalēn*). W. Popielewski, analizując tekst Ap 19,1-8, wykazał, że do zrozumienia istoty owego wyroku skazującego potrzebne jest uwzględnienie tekstów 18,10; 18,17a i 18,19. Pierwszy z tych tekstów mówi o wyroku (*hē krisis*) na Wielką Nierządnicę, drugi zaś – paralelny do niego – o tym, że bogactwo owej Nierządnicy „przepadło" (dosł. „zostało zniszczone, zniknęło, stało się pustkowiem" – gr. *ērēmothē*). Podobnie też w Ap 18,19 w odniesieniu do samego miasta powtórzony został czasownik *ērēmothē* (strona bierna ma tutaj charakter *passivum divinum,* a więc to Bóg jest sprawcą owego spustoszenia). A zatem wyrok skazujący polega na unicestwieniu Wielkiej Nierządnicy[69].

W Ap 19,11 przedstawiona została wizja jeźdźca na białym koniu, który nazywany jest Wiernym i Prawdziwym (*Pistos kai Alēthinos*). Określenia te pojawiały się już wcześniej i były odnoszone do Boga (por. Ap 6,9-11). Tym razem odniesione zostały one do Chrystusa. Ów Jeździec – jak mówi dalej tekst – „sprawiedliwie sądzi i walczy". Wizja ta otwiera większą perykopę ukazującą zagładę wrogich narodów (19,11-21), co również należy interpretować jako wykonywanie karzącego sądu[70]. Apokalipsa, przedstawiając Jeźdźca

[68] Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 916. Badacz zauważa, że ów wyrok skazujący nawiązuje to starotestamentalnej zasady zwanej *ius talionis:* „The focus is not on delight in Babylon's suffering but on the successful outcome of God's execution of justice, which demonstrates the integrity of Christians' faith and of God's just character. God will judge Babylon just as severely as she persecuted others, thus making the punishment fit her crime. This "eye for eye" judgment is apparent from the fact that those commanded to rejoice over Babylon's judgment are the very same ones who suffered from her persecution".

[69] Por. W. Popielewski, *Alleluja!..,* dz. cyt., s. 167-169.

[70] G.K. Beale zauważa, że biały kolor oznacza nie tylko świętość i sferę niebiańską, ale także sprawiedliwość i jej przywrócenie: „Vindication is probably included in most of the earlier uses of "white" (e.g., the Son of man and the saints stand vindicated by God after their faithful witness is rejected by the world and they are persecuted: 1:14; 2:17; 3:4–5; 4:4; 6:11; 7:9, 13; 14:14). In particular, in 14:14 and 20:11 "white" conveys ideas of not only divine holiness and purity but also juridical vindication of truth through judgment. Likewise, the white color of the horse here suggests the same idea of vindication in introducing the following judgment scene,

na białym koniu, dodaje, że „sądzi on sprawiedliwie" (gr. *krinei en dikaiosynē*). Gdy na kartach Starego Testamentu w ten sposób opisywano Boga, to odnoszono to Jego działanie sądowe zarówno do ludu izraelskiego, jak i innych narodów (Ps 9,8; 72,2; 96,13)[71].

Powyższe odniesienia pokazują zatem, że czasownik *krinō* ukazuje w Apokalipsie sąd rozumiany jako skazanie winnych. Bóg wydaje wyrok skazujący na wrogów swojego ludu. W sposób szczególny obiektem owego sądu staje się Wielka Nierządnica – Babilon, uosabiająca Rzym jako potęgę wrogą Bogu. W ten sposób Bóg objawia się jako Ten, który ma władzę nad całym światem i wszelkimi ziemskimi potęgami. Sądząc niewierne imperium (w owym czasie najpotężniejsze), Bóg pokazuje, że jest Panem ziemskiej historii[72]. Nie ma takiej ziemskiej potęgi, która byłaby w stanie Mu się przeciwstawić i potrafiłaby nie zgodzić się z wydawanymi przez Niego wyrokami.

2.3. Sąd nagradzający

Zapowiedź sądu nagradzającego pojawia się w Ap 11,18, gdzie jest mowa o tym, że nadszedł właściwy czas, aby zmarli zostali skazani, a słudzy Boga by otrzymali zapłatę. Chodzi tu przede wszystkim o tę ostatnią wzmiankę. Ludzie wierni zostali tutaj określeni w wieloraki sposób. Są oni nazwani „słudzy Boga", „prorocy", „święci" oraz „bojący się imienia". Tytuły te są powszechne w Apokalipsie. O „świętych" jest mowa wielokrotnie. Są oni tymi, którzy się modlą (8,3-4), jako wierni Bogu stają się obiektem agresji ze strony Bestii (13,7). Ta agresja przybiera także formę fizycznego prześladowania, co staje się okazją do zamanifestowania ich wierności wobec Boga (13,10; 14,12; 16,6). Podobnie też wielokrotnie jest mowa w Apokalipsie o prorokach (10,7; 11,10.18). Także i oni stają się obiektem prześladowania ze strony sił wrogich Bogu (16,6). D.E. Aune nazywa owych proroków „wysłannikami Boga, którzy stają się jednocześnie herosami wiary"[73]. Możliwe, że w niektórych przypadkach autor Apokalipsy ma na myśli nie tyle całą wspólnotę chrześcijan jako proroków, co poszczególne osoby realizujące we wspólnotach charyzmat pro-

especially because of its close connection to vv 7–8 and especially to the "white linen" of v 14, which also contains the idea of vindication. This meaning is also supported by the ideas of holiness and vindication through victory conveyed by the white horse in 6:2, though there the image is probably intended as a parody of Christ in 19:11" (*The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 950).

[71] Por. D.E. Aune, *Revelation 17-22* (Word Biblical Commentary 52c), Nashville 1998, s. 1052.

[72] Dodatkowym potwierdzeniem Bożej władzy nad światem i historią jest fakt, że jako narzędzie sądu używa On innych narodów. Jest to widoczne już na kartach Starego Testamentu (np. Iz 5,26-30). Także w Apokalipsie często widać inne narody, które uczestniczą w wydarzeniach kierowanych przez Boga. Klasycznym przykładem tutaj jest kategoria „królów ziemi" jak również określenie „narody". Szerzej na ten temat zob. D.E. Aune, *Revelation 17-22,* dz. cyt., s. 1171.

[73] D.E. Aune, *Revelation 6-16,* dz. cyt., s. 886.

rocki (analogicznie do apostołów)[74]. Wreszcie wzmianka o „bojących się Boga" (gr. *phoboumenoi ton Theon*) pojawiająca się oprócz analizowanego tekstu w 19,5. Co prawda, w judaizmie istniało „techniczne" określenie „bojący się Boga" odnoszone do ludzi pochodzenia pogańskiego, którzy sympatyzowali z judaizmem, ale nie przyjmowali obrzezania, to jednak zarówno w Ap 11,18 jak i 19,5 chodzi o określenie wszystkich chrześcijan w ogóle[75].

Nagroda, która ma zostać im dana, została określona terminem *misthos*. Termin ten ma bogate znaczenie metaforyczne (bo o takim należy mówić w przypadku Apokalipsy). Już w Starym Testamencie oznaczał on nagrodę, odpłatę, którą daje Bóg. Takie znaczenie ma w Prz 11,18.21, Syr 51,30; Ps 126,3[LXX]; Mdr 5,15. Odbiorcami tej odpłaty są w pierwszym rzędzie ludzie sprawiedliwi (Mdr 2,22). Należy jednak zauważyć, że choć mowa tu jest o odpłacie, to nie jest ona czymś, co należy się człowiekowi w zamian za jego dobre czyny. Jawi się ona raczej jako rezultat Bożej łaskawości i znak Jego błogosławieństwa (Iz 40,10; Syr 2,7n; 11,22)[76]. Takie właśnie znaczenie ma *misthos* w Ap 11,18. Oznacza on nagrodę daną wiernym. Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób konkretyzuje się owa „zapłata". Co ona oznacza?

Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie znajduje się w Ap 7,9-17. Tekst ten ukazuje wizję wielkiego tłumu stojącego przed tronem i przed Barankiem. Ów wielki tłum pochodzi ze wszystkich narodów, pokoleń, ludów i języków (w. 9). Nagradzające działanie Boga przekracza zatem etniczne uwarunkowania. Już nie tylko Izrael dostępuje nagrody, ale spotyka to także innych. Kryterium otrzymania nagrody nie jest pochodzenie, ale postawa wierności wobec Boga. W ten sposób spełnia się obietnica dana przez Boga Abrahamowi (Rdz 13,16; 15,5) ponawiana potem wielokrotnie względem narodu wybranego (Wj 32,13; Pwt 1,10; 2 Sm 17,11; 1 Krl 3,8). Bóg, zwracając się do Abrahama, przyobiecał mu, że stanie się on ojcem wielu narodów (por. Rdz 17,4-6)[77].

Nagroda udzielona przez Boga została określona jako „zbawienie" (gr. *sōteria*). Termin ten posiada szeroki zakres znaczeniowy. Oznacza on m.in. „zachowanie od niebezpieczeństwa". „wybawienie od śmierci", „ocalenie", „wyzwolenie", „ratunek" oraz „gwarancję bezpieczeństwa". W Septuagincie rzeczownik ten nabiera już znaczenia typowo religijnego i wyraża ocalenie człowieka, które jest dziełem Boga[78].

---

[74] Tenże, *Revelation 17-22,* dz. cyt., s. 1007.

[75] Aune czyni tutaj ciekawe spostrzeżenie: "Here and in 19:5, it is clear that this phrase (…) 'those who revere your name" should be understood to refer to Christians of gentile origin, while "God's people" represent Christians of Jewish origin" (*Revelation 6-16,* dz. cyt., s. 645).

[76] Por. H. Preisker, *Misthos,* w: *Theological Dictionary of the New Testament,* G. Kittel (red.), t. IV, Grand Rapids 1967, s. 699.

[77] Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation,* dz. cyt., s. 426-430.

[78] Por. A. Kiejza, *Zbawienie w ujęciu Ap 7,9-17,* „Roczniki Teologiczne" 47,1 (2000), s. 171; szerzej na temat idei zbawienia w Starym Testamencie zob. J.W. Rosłon, *Zbawienie – życie*

W Apokalipsie rzeczownik *sōteria* występuje trzykrotnie, zawsze jako element doksologii (7,10;12,10;19,1). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na kontekst, w jakim się ten rzeczownik pojawia. Otóż we wszystkich trzech przypadkach idzie o kontekst związany z pokonaniem sił wrogich Bogu, co jednocześnie oznacza wyzwolenie z mocy zła. W perykopie 7,9-10 na owo działanie mocy zła wskazują zwłaszcza wersety 14, 16 oraz 17 (motyw „wielkiego ucisku", łaknienia, pragnienia, porażenia przez słońce oraz motyw łez) [79]. Z kolei w tekście 12,10 motyw zbawienia pojawia się w kontekście zwycięskiej walki ze Smokiem i jego aniołami. Bóg pokonuje szatana (czasownik *eblēthē* – „został strącony" w *passivum divinum*). W odpowiedzi na to wygłoszone zostaje uwielbienie: „teraz nastało zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego…". Wreszcie po raz trzeci temat zbawienia powraca w Wielkiej Doksologii (19,1). Owa doksologia stanowi odpowiedź na działanie Boga, które objawiło się poprzez karzący sąd nad Wielką Nierządnicą (por. 19,2).

A. Kiejza swoim studium na temat sądu w Apokalipsie podkreśla, że ostatecznym celem sądu Bożego nie jest tylko potępienie siła zła, ale zbawienie. W sposób szczególny staje się to widoczne w Ap 21,1-7, gdzie pojawia się wizja nowego nieba i nowej ziemi. Znika morze, będące uosobieniem sił zła, za to z nieba zstępuje Nowe Jeruzalem nazywane „przybytkiem Boga z ludźmi". Jest to symbol nowej eschatologicznej i pełnej wspólnoty Boga z tymi, którzy są Mu wierni. Mamy tu zatem – jak stwierdza egzegeta – soteryjny wymiar sądu. Bóg wzywa ludzi do zbawienia, czyli do pełnej wspólnoty z Nim oraz z Chrystusem-Barankiem[80].

3. Podsumowanie

Przeprowadzone w niniejszym opracowaniu analizy pozwalają na podanie kilku syntetycznych wniosków:

W Apokalipsie Bóg określony został za pomocą licznych tytułów, mających swoje umocowanie w Starym Testamencie. Są to następujące tytuły: „Ten, Który jest i Który był, i Który przychodzi", „Alfa i Omega", „Początek i Koniec", „Pantokrator", „Zasiadający na tronie", „Władca Święty i Prawdziwy". Starotestamentalne źródła tych tytułów pokazują, że główną ideą, jaka przyświecała autorowi Apokalipsy, była chęć ukazania Boga aktywnie działającego w historii świata. Skoro tak działo się w czasach Starego Przymierza, można

w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych, „Collectanea Theologica" 36 (1966), s. 157-176.

[79] Szerzej na temat „wielkiego ucisku" zob. W. Popielewski, *Alleluja!,* dz. cyt. s. 84-108.

[80] Por. A. Kiejza, *Sąd Boży według Apokalipsy,* dz. cyt., s. 194. Egzegeta w swym opracowaniu koncentruje się jednak jedynie na karzącym wymiarze sądu, poświęcając jedynie ostatnią stronę opracowania wymiarowi soteryjnemu.

być pewnym, że działanie Boga będzie kontynuowane i w czasach Nowego Przymierza.

Aktywne działanie Boga w historii ma swój początek w dziele stworzenia. Bóg, stwarzając świat, wkracza w jego historię. To stworzenie stanowi zarazem uzasadnienie Bożego panowania – Bóg, i tylko Bóg, kieruje światem i ludźmi, ponieważ On, i tylko On, powołał go do istnienia. Wyrazem Bożego panowania będzie także dzieło nowego stworzenia, już zapoczątkowane w świecie.

Działanie Boga w świecie znajduje swój wyraz w czynności sądu przez Niego sprawowanej. Bóg (wraz z Barankiem) jest jedynym Sędzią świata. Ta wyłączność ma oczywiście swoje źródło we wspomnianym wyżej dziele stworzenia. Tylko Stwórca świata ma prawo go sądzić. Sąd sprawowany przez Boga ma dwojaki wymiar. Wymiar karzący i wymiar nagradzający. Sąd, pojmowany jako kara, dosięgnie szeroko rozumiane siły zła. W Apokalipsie wyrażone to zostało przez czasownik *krinō* i powiązane z nim terminy. Aby oddać ów karzący charakter sądu, czasownik ten należy tłumaczyć w sensie „skazać". Wymiar nagradzający zawiera się w wyrażeniu „dać odpłatę" (11,18) wiernym. Owa odpłata wyrażona została terminem „zbawienie" (gr. *sōteria*), które oznacza pełną wspólnotę Boga z ludźmi.

Polski egzegeta, A. Jankowski, w swoim komentarzu do Apokalipsy stwierdza, że „Apokalipsa św. Jana stanowi godne zakończenie całego Objawienia biblijnego, zakończenie, jeśli nie w sensie chronologicznym, to z pewnością w logicznym. Dopełnia je bowiem i ukazuje w gigantycznej syntezie całość obecnych i przyszłych wydarzeń i całokształt czynników wielkiego dramatu Bożego, którego początek podała Księga Rodzaju"[81]. Oczywistą jest rzeczą, że w księdze, która zwieńcza Objawienie rozumiane jako „wielki dramat Boży," na pierwszym miejscu jest postać Boga. Bóg ukazany na kartach Apokalipsy jest taki sam jak Bóg działający w historii. Jest Panem i Twórcą tej historii, choć czasami działa w sposób ukryty i nienarzucający się wprost. Choć lektura Apokalipsy pozwala dostrzec różne przejawy działań Złego, i choć mogłoby się wydawać, że do niego należy główna rola w historii świata, to jednak w istocie głównym działającym i ostatecznie jedynym zwycięzcą jest Bóg oraz Ci, którzy do Niego należą.

[81] A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu XII), Poznań 1959, s. 113.

Summary

The Article discusses the issue of God as the Lord of the history of the world and the people in the Book of Revelation. It consists of two main parts. In the first part, main titles have been presented, by which God was defined in the Book of Revelation. These titles are: „The One, Who is and Who was and Who is to come", „the Alpha and the Omega", „The Beginning and the End", „Lord Holy and True" (The Sovereign), „Pantokrator" (The Almighty), „The sitting on the throne". The old testament sources of these titles show, that the main idea, that the Author had, was the desire to present God working in an active way in the history of the World. In the second part of the article, the activities of God as the Lord of the history have been analyzed. There are: the creation, which authorizes God's ruling, the judgment in its negative aspect (seen as the punishment of the unfaithful) and in its positive aspect (seen as the reward for the faithful).