

Tomasz Siemieniec

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

tsiemi@poczta.onet.pl; ORCID: 0000-0002-5835-8908

TEOLOGICZNA FUNKCJA TERMINÓW ΚΑΙΡΟΣ I ΧΡΟΝΟΣ W ΑΠΟΚΑΛΙПСΙΕ ЈΑΝΟϞΕЈ

The Theological Function of the Terms *καιρός* and *χρόνος* in the Revelation of John

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Prezentowany artykuł zajmuje się teologiczną funkcją terminów *καιρός* i *χρόνος* w Apokalipsie Janowej. Rzeczownik *καιρός* występuje w tej księdze pięć razy (1,3; 11,18; 12,12; 12,14; 22,10). Akcentuje on przede wszystkim interwencję Boga w dzieje świata i ludzi. Choć termin *καιρός* nacechowany jest eschatologicznie, to jednak Bożej interwencji nie można ograniczać jedynie do paruzji. Czasy eschatologiczne zostały bowiem zainaugurowane wraz z przyjściem Mesjasza na ziemię. Z tego powodu całe dzieje świata widziane z tej perspektywy stają się nieustannym *καιρός*, kiedy to Bóg działa na rzecz ludu. Termin *χρόνος*, który w swoim podstawowym znaczeniu wskazuje na okres czasu, w Apokalipsie akcentuje czas widziany niejako z perspektywy człowieka (z ziemskiej perspektywy). Jest to zatem czas dany człowiekowi na nawrócenie (2,21), czas objawiania się Boga

Apokalipsa
św. Jana,
czas,
kairos,
chronos,
teologia historii

w historii (10,6), ale również działania Szatana. Jest to czas, który widziany w świetle wydarzenia Mesjasza, jawi się jako „czas krótki” (6,11; 20,3), nawet jeśli dla wiernych jest to okres prześladowania.

ABSTRACT

KEYWORDS

The presented article deals with the theological function of the terms *καιρός* and *χρόνος* in the Book of Revelation. The noun *καιρός* occurs five times in this book (1:3; 11:18; 12:12; 12:14; 22:10) and stresses primarily the intervention of God in the history of the world and men. Although the term *καιρός* is marked eschatologically, the intervention of God cannot be reduced to the Parousia. The eschatological times have been inaugurated along with the coming of Messiah to the earth. For this reason the whole history of the world, seen from this perspective, becomes a continuous *καιρός*, when God acts for the benefit of His people. The term *χρόνος*, which in its basic meaning denotes a period of time, is used in the Book of Revelation to stress time as seen from the perspective of men (and the earth). It is therefore the time given to men to repent (2:21), and the time of the revelation of God in the course of human history (10:6). It is the time of Satan's activity as well, a period which, perceived in light of the Messiah-event, appears as "a short time" (6:11; 20:3), even if it means a time of persecution for believers.

Book of Revelation,
time,
kairos,
chronos,
theology of history

Jednym z ważniejszych zagadnień poruszanych w badaniach nad Apokalipsą Janową jest jej perspektywa czasowa, to znaczy poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o czas

realizacji wydarzeń opisanych na kartach tej księgi. W XX wieku zagadnienie relacji czasu do historii w Apokalipsie było przedmiotem analiz przeprowadzonych m.in. przez M. Rissiego¹, którego badania szły w trzech kierunkach. Po pierwsze, syntetycznie ukazał terminologię związaną z czasem, używaną na kartach Apokalipsy. Po drugie, mówił o Apokalipsie ukazującej czasy ostateczne (*Endzeit*) i, po trzecie, wskazał na księgę jako mówiącą o dopełnieniu (*Vollendung*) historii. Badacz zauważył, że Apokalipsa daje swoistą teologię historii, której centrum jest Jezus Chrystus, natomiast nie ma w niej proroctwa odnośnie do konkretnych wydarzeń historii Kościoła i świata. Janowi chodziło raczej o ukazanie sensu, jaki tej historii nadaje „wydarzenie Jezusa Chrystusa”. Rissi stwierdził ponadto, że wyjaśnianie Apokalipsy, które oderwane jest od konkretnego czasu i historii świata (a więc odnoszenie jej jedynie do końca świata albo do symbolicznego ukazania zmagania między dobrem a złem) jest błędne i godzi wprost w chrześcijańską teologię historii, bo odrywa ją od powiązania z dziełem stworzenia i zbawczym dziełem dokonanym przez Jezusa Chrystusa². Oprócz prac Rissiego wymienić należy także opracowania autorstwa D.E. Aune’a³; G.K. Beale’a⁴ oraz B.J. Maliny⁵. Na

¹ Zob. Rissi, *Zeit und Geschichte* oraz drugie, rozszerzone i zmienione wydanie tej pracy, pod innym tytułem (*Was ist und was geschehen soll danach*).

² Por. Rissi, *Zeit und Geschichte*, 173.

³ Aune („God and Time”, 229–248) analizuje m.in. tytuły Boga w Apokalipsie pod kątem ich relacji do czasu.

⁴ Beale, *The Book of Revelation*, 44–49.

⁵ Spośród opracowań B.J. Maliny należy wymienić artykuł „Christ and Time”, w którym analizuje on postrzeganie czasu przez ludzi epoki starożytnej, oraz monografię *Die Offenbarung*, w której mówiąc o czasowej perspektywie Apokalipsy (i nawiązując do wspomnianego artykułu) stwierdza, że w Apokalipsie Janowej nie ma nic, co by się odnosiło do przyszłości. Autor księgi i jej adresaci interesują się tym, co dzieje się „tu i teraz” (277–274).

gruncie polskim zagadnienie to było przedmiotem badań m.in. R. Rubinkiewicza⁶ i A. Jankowskiego⁷.

Pośród terminów, które w Apokalipsie wiążą się z ideą czasu, na pierwszym miejscu wymienić należy rzeczowniki *καιρός* i *χρόνος*. Odkrycie ich podstawowego znaczenia nie jest trudne. Termin *καιρός* wskazuje na czas w wymiarze punktowym („właściwy czas, odpowiedni moment”), zaś *χρόνος* odnosi się do czasu w wymiarze linearnym („okres czasu”)⁸. Ponieważ jednak w Apokalipsie, jak już wspomniano, mamy swoistą teologię czasu, warto poszukać odpowiedzi na pytanie o wzajemną relację *καιρός* i *χρόνος* w tej księdze. Wydaje się to o tyle istotne, że jedynym wydarzeniem z historii świata, do którego nawiązuje Apokalipsa i które bez żadnych wątpliwości daje się zidentyfikować, jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Identyfikacja innych wydarzeń (np. poszczególnych cesarzy rzymskich) jest kwestią dyskutowaną, a uczeni różnią się w swoich opiniach⁹.

1. FUNKCJA TERMINU *καιρός* W APOKALIPSIE

Termin *καιρός* pojawia się w Apokalipsie w pięciu werse-
tach. Są to: 1,3; 11,18; 12,12; 12,14; 22,10. Wersety 1,3
i 22,10 są względem siebie paralelne – zawierają podobne
wyrażenie, które odróżnia jedynie miejsce partykuły *γάρ*
oraz dodanie w tym drugim tekście orzeczenia (w 1,3 fraza
brzmi *ὁ γὰρ καιρός ἐγγύς*, zaś w 22,10 *ὁ γὰρ καιρός ἐγγύς*

⁶ Zob. Rubinkiewicz, „Eschatologia Księgi Apokalipsy”, 85–94.

⁷ Zob. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 301–303.

⁸ Por. Delling, „*καιρός*”, 455–462; Delling, „*χρόνος*”, 581–593.

⁹ Na gruncie polskim warto podkreślić monografię S. Bieleckiego (*Καιρός chrześcijanina*), który co prawda zajmuje się analizą terminu *καιρός* w tradycji Pawłowej, ale w pierwszych dwóch rozdziałach (37–107) analizuje badany rzeczownik w kontekście literatury greckiej i łacińskiej oraz w nurcie całej tradycji biblijnej. Zob. także Barr, *Biblical Words for Time*.

ἔστιν). Z tego powodu potraktujemy je w naszych analizach łącznie.

1.1. Καιρός w Ap 1,3 i 22,10

Zarówno w 1,3, jak i w 22,10 wyrażenie *καιρός ἔγγυς* pojawia się w kontekście wzmianki o prorocztwie zawartym w Apokalipsie. Ap 1,3 stanowi część prologu księgi (1,1–3), zaś 22,10 mieści się w ramach jej epilogu obejmującego wersety 22,6–21 (niektórzy egzegeci mówią o 22,10–21 jako o epilogu)¹⁰. W takiej sytuacji możemy wyrażenie o „krótkiej chwili” potraktować jako element inkluzji obejmującej całą księgę¹¹.

Ap 1,3 zawiera makaryzm (błogosławieństwo) zapowiadający szczęście dla tych, którzy są posłuszni słowu zawartemu w księdze. Wyrażenie będące przedmiotem naszego zainteresowania pełni w makaryzmie funkcję uzasadnienia (na co wskazuje partykuła *γάρ*). Chodzi o wyjaśnienie wspólnocie, dlaczego tak istotne jest przyjęcie słów zawartych w księdze¹².

Z kolei w 22,10 badany termin stanowi uzasadnienie polecenia skierowanego przez anioła do Jana (*μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου, ὁ καιρὸς*

¹⁰ Większość egzegetów przyjmuje epilog obejmujący 22,6–21 (np. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, 9–12; Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 480–481; Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, 113; Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 209; Mounce, *The Book of Revelation*, 402; Beale, *The Book of Revelation*, 1122). Nieliczni twierdzą, że epilog obejmuje 22,10–21 (tak np. Aune, *Revelation 1–5*, civ; Blount, *Revelation*, 6759–6766). Giblin („Structural and Thematic Correlations”, 490) twierdzi, że wersety 6–9 stanowią płynne przejście od ostatniej wizji do epilogu. Zbliżone spojrzenie reprezentuje Longenecker („Linked like a Chain”, 105–117), który twierdzi, że mamy tu do czynienia ze znanym w starożytnej sztuce retorycznej środkiem, który określa jako *chain-link construction*.

¹¹ Por. Marino, „Custodire il libro”, 374–375.

¹² Por. Kotecki, *Duch Święty*, 176–179.

γὰρ ἐγγύς ἐστιν), które zabrania pieczętowania słów proroctwa zawartego w księdze. Oznacza to, że treść objawienia zawartego w Apokalipsie ma być znana Kościołowi, aby ten mógł odpowiedzieć poprzez posłuszeństwo temu słowu i poprzez oddanie czci Bogu (por. 22,9)¹³.

Powiązanie zakazu pieczętowania księgi z ideą *ὁ καιρός*, który jest już blisko, każe zwrócić uwagę na związek Ap 22,10 z Księgą Daniela. Związek ten jest oczywisty, z tym jednak zastrzeżeniem, że Ap 22,10 stanowi przeciwieństwo tego, o czym mowa u Daniela. W końcowej części księgi (według TM oraz w przekładzie Teodocjona) pojawia się polecenie skierowane do Daniela: *σφράγισον τὸ βιβλίον ἕως καιροῦ συντελείας* (Dn 12,4)¹⁴. Polecenie to powtórzone zostało w 12,9, gdzie mowa jest o końcu czasu (*καιροῦ πέρας*), który będzie czasem zwycięskiej próby dla sprawiedliwych, zaś dla nieprawych – czasem utrwalenia się ich bezrozumnego oporu (12,10). Zapieczętowanie księgi u Daniela oznacza, że prorok jeszcze nie wiedział precyzyjnie, kiedy objawi się wieczne królowanie Boga. Nie potrafił także sprecyzować, kiedy nastąpi kres historii i kiedy ostatecznie spełni się jego proroctwo. W czasie Apokalipsy to, co zapowiedział Daniel staje się w pełni zrozumiałe, ponieważ proroctwa Starego Testamentu odnośnie do czasów ostatecznych zaczynają się urzeczywistniać. Wiąże się to w pierwszym rzędzie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa oraz ogłoszeniem Jego pa-

¹³ Por. Holtz, *Die Offenbarung des Johannes*, 143; Beale, *The Book of Revelation*, 1129; Lohmeyer (*Die Offenbarung des Johannes*, 179) mówi: „«Nicht-versiegeln» heißt verkünden, durch Beispiel und Lehre solche gewinnen, die zu Propheten und Märtyrern berufen sind”.

¹⁴ Znamienna jest różnica w greckim przekładzie Dn 12,4. U Teodocjona *καιρός συντελείας* oznacza czas, kiedy „liczni zostaną pouczeni, a wiedza wzrośnie”, natomiast według LXX będzie to czas, kiedy „wielu popadnie w szal, a ziemia napełni się nieprawością”. T. Hieke i T. Nicklas („*Die Worte der Prophetie dieses Buches*”, 42) zauważają, że świadczy to o różnorodnych wyobrażeniach dotyczących czasów ostatecznych, które jednakże wzajemnie się nie wykluczają. Oznacza to bowiem, że wtedy dojdzie do radykalnego oddzielenia sprawiedliwych od nieprawych.

nowania nad historią, ale także wyraża się to w nastaniu czasu próby (ucisku) dla wiernych. Zatem z perspektywy Daniela dopełnienie się historii świata i ludzi jawiło się jako coś odległego, natomiast z perspektywy Jana jest to coś, co jest bliskie, a precyzyjniej mówiąc, już zaczyna się realizować. Jest to znaczące przepracowanie idei obecnej w żydowskiej apokalipcyce, gdzie objawienie dane przez Boga miało pozostać zakryte aż do bliżej nieokreślonego czasu, kiedy ono się wypełni¹⁵.

W związku z powyższym powstaje pytanie, do czego odnosi się wspomniane wyrażenie wskazujące na bliskość rzeczywistości określanej jako *ὁ καιρός*. Badacze zauważają, że rzeczownik *ὁ καιρός* należy rozumieć w kontekście pojawiającego się w 1,1 i 22,6 wyrażenia *ἄ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* oraz w kontekście przytoczonych w 22,7 i 20 słów Jezusa: *ἔρχομαι ταχύ*. Upoważnia nas do tego to samo pole semantyczne, w którym lokuje się zarówno przysłówki *ἔγγυς*, jak i przysłówki *ταχύ* (i pokrewne wyrażenie *ἐν τάχει*); oba w odniesieniu do czasu wskazują na rzeczywistość, która nieuchronnie się zbliża (a właściwie już się zaczyna). Z tego powodu *ὁ καιρός* w 1,3 i 22,10 nabiera rysów eschatologicznych, co podkreślone zostaje jeszcze bardziej przez poprzedzający ten rzeczownik rodzajnik, który wskazuje na konkretny moment historii. Ten eschatologiczny rys wiąże się z faktem przyjścia Jezusa, o czym świadczy wspomniane dwukrotne przytoczenie zapowiedzi Jezusa – *ἔρχομαι*. Wydawać się może, że chodzi tutaj o przyjście Jezusa na końcu czasów, ale naszym zdaniem perspektywa jest znacznie szersza. Można to uzasadnić dwojako. Po pierwsze, odnosząc się do podobnych wyrażen w Ewangeliach. W Mk 1,15 znajdujemy następujące słowa Jezusa: *πεπλήρωται ὁ καιρός καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Wynika z nich, że bliskość królestwa Bożego zapowiadanego w Starym Testamencie oznacza jednocześnie „wypełnienie

¹⁵ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 1129; Prigent, *Commentary on the Apocalypse*, 637.

się czasu” w terażniejszości. Jan zdaje się patrzeć w podobnej perspektywie i traktuje śmierć oraz zmartwychwstanie Jezusa jako inaugurację od dawna wyczekiwanego czasu – królestwa Bożego obejmującego czas Kościoła. Z drugiej strony, daje się tu dostrzec także pewien aspekt „niedopełnienia, niedoskonałości”. Wskazuje na niego nadchodzący czas ucisku, który także staje się dostrzegalny i będzie również obejmował czas Kościoła aż po ostateczne pokonanie zła wraz z definitywnym kresem ludzkiej historii¹⁶. Po drugie, analiza innych wypowiedzi Jezusa, w których pojawia się Jego zapowiedź wyrażona czasownikiem ἔρχομαι (np. 2,5.16; 3,11; 16,15) pokazuje, że owego przyjścia nie można ograniczać tylko do paruzji, ale należy je widzieć jako nieustanne „przychodzenie” Jezusa do Jego wspólnoty¹⁷.

1.2. Rola terminu καιρός w Ap 11,18

Kolejnym tekstem, gdzie pojawia się omawiany termin jest Ap 11,18. Wypowiedź ta mieści się w ramach siódmej trąby, kiedy to ogłoszone zostaje panowanie „Pana i Jego Pomazańca” (11,15b). Towarzyszy mu dziękczynienie wypowiedziane przez πρεσβύτεροι, w którym sprecyzowano, w jaki sposób ma się ono wyrazić. Chodzi o dokonanie sądu. Moment inauguracji tego sądu określony został tutaj jako ὁ καιρός. Wspomniany sąd urzeczywistni się w dwóch wymiarach. Po pierwsze, w ukaraniu nieprawych (określonych tutaj jako οἱ νεκροί oraz οἱ διαφθείροντες τὴν γῆν). Po drugie, w daniu nagrody sprawiedliwym (określonym za pomocą kilku pa-

¹⁶ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 184. Holtz (*Die Offenbarung des Johannes*, 18–19) w odniesieniu do relacji Mk 1,15 i Ap 1,3 zauważa jednak, że mało prawdopodobne jest powiązanie obu tekstów z jedną tradycją. Całkiem możliwe jest natomiast to, że są one świadectwem jednakowego postrzegania terażniejszości przez różne środowiska chrześcijan, a mianowicie przekonania, że żyją oni w czasach apokaliptycznych.

¹⁷ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 231–233; Siemieniec, „Zagrożenia wiary”, 208–213.

ralelnych wyrażeni: οί δούλοι oraz οί φοβούμενοι τὸ ὄνομα, a także: οί προφήται καὶ οί ἅγιοι oraz οί μικροὶ καὶ οί μεγάλοι). Uroważnia nas do tego struktura wersetu 11,18, która przedstawia się następująco:

καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου

A καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι

B καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις
καὶ τοῖς ἁγίοις

καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς
μεγάλους,

A' καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθειρόντας τὴν γῆν.

Wyróżniony powyżej element centralny, oznaczony B, także tworzy precyzyjną kompozycję opierającą się na zasadzie paralelizmu:

C τοῖς δούλοις σου

D τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις

C' καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου,

D' τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους¹⁸.

Widoczny jest tu zatem podwójny wymiar sądu – karzący i nagradzający. Sąd karzący wyrażony został za pomocą czasownika κρίνω w *passivum*, a następnie za pomocą czasownika διαφθείρω w *activum*. Pierwszy z tych czasowników występuje w Apokalipsie 9 razy (6,10; 11,18; 16,5; 18,8.20; 19,2.11; 20,12.13). Wszędzie tam wskazuje na karzący charakter sądu¹⁹. Potwierdza to jeszcze drugi czasownik – διαφθείρω. W tym tekście związek między prze-

¹⁸ Szerzej na ten temat zob.: Siemieniec, „The Concept of Judgment”, 92–98.

¹⁹ Na przykład w 6,9 i 19,2 czasownik κρίνω zostaje dookreślony przez ἐκδικέω, który ma jednoznacznie negatywne konotacje. Oznacza ukaranie, pomstę. W 20,12–15 sytuacja jest podobna. Chodzi tam o wyrok skazujący wydany na „martwych”. Por. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 352; Bauckham, „Judgment”, 1–3; Schrenk, ἐκδικέω, 442–

stępstwem, a karą został ukazany poprzez grę słów (οἱ διαφθείροντες τὴν γῆν „mają zostać zniszczeni” – διαφθεῖραι), która bazuje na podwójnym znaczeniu czasownika διαφθείρω. Czasownik ten z jednej strony ma znaczenie „niszczyć” w sensie „doprowadzić do ruiny”, z drugiej zaś może odnosić się do ruiny w sensie moralnym: „znieprawić”. Zatem „niszczyciele ziemi” to siły zła, jak również ci, którzy z nimi są związani. Niszczą oni świat za sprawą przemocy, ucisku i idolatrii (por. 19,2)²⁰.

Ὁ καιρός w 11,18 ma także swój wymiar pozytywny. Wyraża to zwrot δοῦναι τὸν μισθόν. Termin μισθός oznacza to, na co człowiek zasługuje. Teoretycznie może on przybierać wymiar pozytywny bądź negatywny (zasłużona nagroda, bądź zasłużona kara). W Apokalipsie termin ten pojawia się jedynie w 22,12. D.E. Aune zauważa, że w Apokalipsie termin μισθός obejmuje wszystkie dobra, które Bóg w czasach ostatecznych da wiernym²¹. Takie użycie terminu μισθός nawiązuje do Septuaginty, gdzie oznacza zapłatę daną przez Boga sprawiedliwym (por. Prz 11,21; Rdz 15,1; 30,18; Syr 2,8; 11,22; 51,22.30; 2 Krn 15,7; Ps 126,3; Mdr 2,22; 5,15; Iz 40,10; 62,11)²².

Mówiąc o ὁ καιρός w Ap 11,18 należy jeszcze postawić pytanie o jego perspektywę czasową. Nie brak opinii, że mamy tutaj zapowiedź sądu ostatecznego²³. Jednakże zwrócenie uwagi na kontekst, w jakim pojawia się wzmianka o ὁ καιρός każe przyjąć inną możliwość. Otóż daje się zauważyć ścisły związek między Ap 11,15–18, a 11,19–12,18. Przemawia-

445; Beale, *The Book of Revelation*, 900–902; Popielewski, *Alleluja!*, 166–183; Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 223–233.

²⁰ Mamy tu pewne nawiązanie do opisanej w Księdze Rodzaju historii potopu (Rdz 6,11–13,17), gdzie pojawia się hebrajski odpowiednik czasownika διαφθείρω: נִפְחָ. Boże działanie polegające na zniszczeniu „niszczycieli ziemi” ma na celu ochronę stworzenia przed siłami zła. Por. Bauckham, „Judgment”, 2; Siemieniec, „The Concept of Judgment”, 98–100.

²¹ Aune, *Revelation 6–16*, 644.

²² Por. Siemieniec, „The Concept of Judgment”, 100–101.

²³ Przegląd opinii, zob. Siemieniec, „The Concept of Judgment”, 88–90.

ją za tym dwie prawie identyczne aklamacje rozlegające się w niebie (por. 11,15 i 12,10). Elementem wspólnym dla nich jest ogłoszenie panowania Boga i Jego Pomazańca. Bardzo prawdopodobne jest, że w obu wersetach aoryst *ἐγένετο* pełni funkcję *ingresivum* (analogicznie jak *ἐβασίλευσεν* w 19,6), wskazując na początek pewnej rzeczywistości, która trwa²⁴. W związku z tym można skonstatować, że *ὁ καιρός* – rozpoczęcie wykonywania sądu – zostało tutaj powiązane z wystąpieniem Mesjasza, ukazanym w 12,1–5. Owo wystąpienie zostało tu przedstawione w sposób bardzo syntetyczny, poprzez odwołanie się do dwóch krańcowych wydarzeń z Jego życia – ziemskich narodzin (*καὶ ἔτεκεν υἱόν*) oraz wywyższenia (*καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ*). W ten sposób Jan pokazuje, że wszystko, co Mesjasz uczynił i powiedział jest manifestacją królewskiej władzy Boga, a co za tym idzie, także zwiastowaniem sądu, który nie tylko jawi się jako dopiero nadchodzący, ale będący już w toku²⁵. Tak więc kiedy w 11,18 jest mowa o odpowiednim czasie (*ὁ καιρός*), który nadszedł, to autor zapewne ma na myśli czas ziemskiej misji Mesjasza. Perspektywy tej nie można jednak ograniczać do czasu, kiedy Jezus nauczał na ziemi. Oznaczałoby to bowiem, że sąd (nagradzający i karzący) obejmuje jedynie współczesnych Mu ludzi. Zatem lepiej jest powiedzieć, że idzie o ten etap dziejów świata, który został zapoczątkowany wystąpieniem Jezusa. Wobec Jego misji człowiek może przyjąć dwojakiego rodzaju postawę. Może opowiedzieć się za Nim, bądź przeciwko Niemu²⁶.

²⁴ Oczywiście w tym przypadku nie należy tego rozumieć jakoby Bóg wcześniej nie panował i dopiero od tego momentu objął władzę. Chodzi raczej o moment, w którym Bóg objawia swoje panowanie, rozpoczyna działanie jako Król. Można tu widzieć nawiązanie do licznych tekstów ST, zwłaszcza do Psalmów, gdzie często pojawia się wyrażenie *יְהוָה יָרַד*, np. Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1. Stanowiło ono aklamację, która wyrażała radość z powodu królewskiej obecności i działania JHWH na rzecz ludu.

²⁵ Por. Mounce, *The Book of Revelation*, 233; Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 126–128.

²⁶ Por. Siemieniec, „The Concept of Judgment”, 101–103.

1.3. Znaczenie wyrażenia *ὄλιγος καιρός* w Ap 12,12

Kolejnym tekstem Apokalipsy, gdzie pojawia się termin *καιρός* jest 12,12. Ap 12 ukazuje wizję mającej rodzić Kobietę oraz Smoka. W tym kontekście mowa jest także o klęsce Smoka w zmaganiu z Michałem i jego aniołami. Klęska Smoka ma swój konkretny wyraz w jego strąceniu na ziemię, która staje się areną jego niszczycielskiej aktywności.

Upadek Smoka oraz jego skutki ukazane zostały w hymnie obejmującym 12,10–12. Hymn ten ma precyzyjną strukturę – składa się z trzech strof, których pierwsza i trzecia zawierają po cztery linie, zaś druga – trzy²⁷. Ap 12,12 stanowi trzecią strofę hymnu.

Budowa tej strofy wykazuje dychotomię natury tematycznej i przestrzennej. Z jednej strony jest wezwanie do radości skierowane do sfery niebieskiej, a z drugiej – „biada” zaadresowane do sfery określonej jako „ziemia” i „morze”²⁸. Ten kontrast jawi się jako konsekwencja tego, co opisane zostało w strofach pierwszej i drugiej (12,10–11). Chodzi najpierw o urzeczywistnienie się zbawienia, potęgi i królowania Boga oraz Jego Pomazańca, a także o klęskę Złego, która jawi się z jednej strony jako skutek działania Boga (stąd czasownik w *passivum* mającym charakter strony biernej teologicznej – ἐβλήθη), a z drugiej – działania wiernych (ἐνίκησαν αὐτόν). Radość wiernych i „biada” skierowane do ziemi i morza mają swoje uzasadnienie (wprowadzone przez ὅτι) w fakcie, że diabeł napełniony wielkim gniewem zstąpił na ziemię i mo-

²⁷ Por. Yarbro Collins, *The Combat Myth*, 137; Grabiner, *Revelation's Hymns*, 161.

²⁸ Grabiner (*Revelation's Hymns*, 170) twierdzi, że „biada” w 12,12b nie ma konkretnego adresata, co odróżnia je od wcześniejszego wezwania do radości skierowanego do sfery określonej jako οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες. Naszym zdaniem jednak zarówno „ziemia”, jak i „morze” należy potraktować w kategoriach teologicznych jako przestrzeń poddaną działaniu sił Złego. Szerzej na temat teologicznej funkcji ziemi w Apokalipsie zob. Siemieniec, *Teologiczna rola „ludzi”*, 151–152. Na temat roli morza zob. Beale, *The Book of Revelation*, 1034.

rze²⁹. Ów gniew spowodowany został faktem (ponownie użyte ὅτι), że ma on „mało czasu” (ὀλίγον καιρόν). Zatem wspomniany θυμὸς μέγας jawi się tutaj najpierw jako skutek zwycięstwa Jezusa odniesionego za sprawą Jego śmierci i zmartwychwstania, a następnie jako rezultat tego, że plany Smoka zostały zdemaskowane, a przez to udaremnione³⁰.

Jak należy rozumieć wzmiankę o ὀλίγος καιρός? Rzeczownik καιρός pojawia się tutaj bez rodzajnika³¹. M. Rissi twierdzi, że w związku z tym rzeczownik może tracić swoje pierwotne znaczenie, które odnosiło się do konkretnego punktu w historii, i wskazywać na pewien odcinek czasu (por. 1 Kor 7,5). Z drugiej jednak strony zauważa, że nie oznacza to, iż zatracony zostaje wymiar wskazujący na czas ustanowiony przez Boga. Ten wymiar nadal jest obecny³².

Szukając wyjaśnienia frazy ὀλίγος καιρός, trzeba najpierw zauważyć, że bez wątpienia jest tu mowa o ograniczonym czasie, który pozostał diabłu do wykorzystania w przestrzeni określonej jako „ziemia” i „morze”³³. Pewne jest bowiem to, że czeka go ostateczna klęska, która ukazana tutaj została z jednej strony jako coś dokonanego (wyrażają to czasowniki

²⁹ Osborne (*Revelation*, 479) zauważa, że czasownik „zstał” (w odróżnieniu od wcześniejszego „został strącony”) pokazuje, że diabeł na nowo podejmuje swoją buntowniczą aktywność.

³⁰ Por. Osborne, *Revelation*, 479.

³¹ Można się zastanawiać, dlaczego Jan nie użył tutaj rzeczownika χρόνος dla oddania czasu działania Smoka. Naszym zdaniem jest tak dlatego, że autor Apokalipsy nie ma na myśli tutaj konkretnego odcinka czasu. Po drugie, może chodzić o to, by czytelnik powiązał owo działanie Smoka z czasową wzmianką dotyczącą pobytu Kobiety na pustyni, o czym mowa w 12,14. Wreszcie należy zauważyć związek, jaki zachodzi między Ap 12 i Dn 12. W Dn 12,1 (w przekładzie Teodocjona) jest zapowiedź nadejścia καιρός θλίψεως. W związku z tym można skonstatować, że Jan chce w ten sposób pokazać wypełnienie zapowiedzi zawartej u Daniela, a z drugiej strony pragnie, aby adresaci jego dzieła powiązali czas niezwykłego ucisku, którego doświadczają, z aktywnością diabła w świecie. Por. Doehhorn, *Schriftgelehrte Prophetie*, 380–381.

³² Por. Rissi, *Zeit und Geschichte*, 27–28.

³³ Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 131.

w aoryście: ἐγένετο, ἐβλήθη, ἐβλήθη), z drugiej zaś strony jako coś, co jeszcze wymaga dopełnienia. Dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa jest już ostatecznym zwycięstwem nad Szatanem (i ma charakter ponadczasowy). Patrząc na nie jednak z perspektywy ludzi żyjących na ziemi (a więc ludzi poddanych kategorii czasu) widzimy, że owoce tego zwycięstwa w odniesieniu do poszczególnych ludzi stają się widoczne w momencie, kiedy kończą oni etap ziemskiego życia³⁴. Możliwe, że Jan mówi tutaj o ὀλίγος καιρός, mając na celu umocnienie chrześcijan stojących w obliczu ucisku (prześladowań). Pokazując, że diabeł ma „mało czasu” Jan chce także podkreślić, że prześladowanie będzie miało swój kres³⁵. Nie brak także opinii uczonych, którzy próbują połączyć ὀλίγος καιρός w 12,12 z μικρὸς χρόνος, o którym mowa w 20,3, gdzie wzmiankowany jest „krótki czas” uwolnienia Szatana, po którym zostanie on wtrącony do jeziora ognia³⁶. Należy jednak pamiętać, że wzmianka czasowa w 12,12 ma charakter teologiczny, a nie chronologiczny. Zatem próby „dopasowania” owego „krótkiego czasu” do ludzkiej miary czasu oznaczają, że interpretatorzy próbują „wtłoczyć” rzeczywistość nadprzyrodzoną w ziemskie uwarunkowania, a to jest z góry skazane na niepowodzenie³⁷.

³⁴ Por. Caird, *A Commentary on the Revelation*, 156; Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes*, 87.

³⁵ Tak to uzasadniają m.in.: Ramsey Michaels, *Revelation*, 152; Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes*, 86.

³⁶ Por. Aune, *Revelation 6–16*, 704; Beale, *The Book of Revelation*, 668. Sceptycznie do tego poglądu odnosi się Grabiner (*Revelation's Hymns*, 171–172), który (patrząc z narracyjnego punktu widzenia) uważa, że chodzi tutaj o wyakcentowanie roli diabła jako zwodziciela będącego w opozycji do Chrystusa.

³⁷ Jest na przykład propozycja, by ὀλίγος καιρός odnieść do czasu między zmartwychwstaniem Jezusa a Jego paruzją, a więc do czasu Kościoła. Jednak w takiej sytuacji powstaje pytanie: co z tymi, którzy żyli wcześniej? Czy oni nie byli narażeni na ataki Złego? Zbawcze dzieło Jezusa ma charakter ponadczasowy, więc nie można go w żaden sposób ograniczać, stosując do niego ludzką miarę czasu.

Teologiczne spojrzenie na *ὀλίγος καιρός* pozwala na dwie konstatacje. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z rzeczywistością, która cały czas znajduje się pod kontrolą Boga. Bóg jest Panem czasu i wszystko jest Mu podporządkowane. Także działanie Złego odbywa się w takim wymiarze, w jakim Bóg to dopuszcza. Po drugie, mamy tutaj do czynienia ze spojrzeniem z perspektywy nadprzyrodzonej, a nie ziemskiej (także w odniesieniu do Złego). W związku z tym *ὀλίγος καιρός* stanowi uzasadnienie gwałtownego gniewu diabła³⁸. Cała jego aktywność dokonuje się w perspektywie „krótkiego czasu”. Diabeł działa ze świadomością własnej klęski, co jeszcze bardziej pomnaża jego desperację i nienawiść względem ludzi. Trzeba tutaj jednak pamiętać, że nie wolno popadać także w drugą skrajność, to znaczy potraktowanie *ὀλίγος καιρός* w kategoriach ahistorycznych. Jan pisze bowiem do wspólnoty Kościoła żyjącej w konkretnym czasie i konkretnym miejscu (nawet jeśli wykraczamy poza kontekst Azji Mniejszej i I w. po Chr.). W związku z tym wierzący mają postrzegać swoje życie i funkcjonowanie jako dokonujące się właśnie w *ὀλίγος καιρός*, to znaczy w czasie manifestacji wściekłego gniewu diabła³⁹.

1.4. „Czas, czasy i połowa czasu” w Ap 12,14

Termin *καιρός* pojawia się w Ap 12 jeszcze jeden raz, w 12,14. Wypowiedź ta mieści się w ramach opisu zmagania Smoka z Kobieta i resztą jej potomstwa (12,13–17). Ści-gana przez Smoka Kobieta udaje się na pustynię, gdzie ma

³⁸ Kalms (*Der Sturz des Gottesfeindes*, 86) dostrzega w wyrażeniu *ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει* konstrukcję chiasmiczną opartą o antytezę „wielki gniew – mało czasu”.

³⁹ W opinii wielu egzegetów Ap 12 jest tekstem, który sprawia największe trudności, jeśli chodzi o jego perspektywę czasową. Jest tak dlatego, że przeplatają się w nim odniesienia czasowe wskazujące na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość (np. najpierw jest mowa o zrodzeniu Mesjasza, a dopiero potem o walce w niebie zakończonej strąceniem Smoka). Por. Koch, *Drachenkampf*, 281–282.

być żywiona przez okres określany jako *καιρὸς καὶ καιροὶ καὶ ἡμισυς καιροῦ* („czas, czasy i połowa czasu”).

Zanim przejdziemy do wyjaśnienia tego wyrażenia należy postawić pytanie o tożsamość wspomnianej Kobiety. W historii egzegezy padały różne odpowiedzi, z których dwie najważniejsze mówią o utożsamieniu Kobiety z Kościołem albo z Maryją⁴⁰.

Naszym zdaniem uosabia ona lud Boży – Izraela, który wydaje na świat Mesjasza. Przemawiają za tym następujące argumenty. Po pierwsze, obraz kobiety w odniesieniu do Izraela ma mocne uzasadnienie w tekstach Starego Testamentu. W tekstach tych kobieta ukazana jest często w kontekście negatywnym – jako cudzołożna kobieta – symbol niewiernego ludu wybranego (np. Iz 1,8; Jr 6,2.23). Motyw kobiety pojawia się także w innym kontekście – w odniesieniu do odnowionego Izraela czasów eschatologicznych (por. Iz 52,2; 54,1–6; 61,10; 62,1–5; 4 Ezd 10)⁴¹. Po drugie, w odniesieniu do Izraela można także rozpatrywać motyw słońca, księżycy i gwiazd (por. Rdz 37,9–10; Pnp 6,10; Iz 60,19–20; TestAbr B 7,4–16; *Midrasz Rabbah* do Wj 15,6; do Lb 2,4 i 2,13; *Targum Neofiti* do Rdz 50,21)⁴². Po trzecie, bóle porodowe w literaturze apokaliptycznej wskazują na kryzys/przesilenie, a więc nadejście jakiegoś decydującego momentu (por. Jr 4,19–31, Iz 13,1–22, Iz 26,7–27,1 i Jl 2,1–11). Wydaje się, że taki właśnie kontekst, nadany przez metaforę bólów porodowych, doskonale pasuje do Ap 12. Tak więc w kobiecie przeżywającej bóle porodowe należy – naszym zdaniem – dopatrywać się ludu Izraela, który stoi wobec de-

⁴⁰ Na ten temat zob. Farkaš, *La «Donna» di Apocalisse 12* (zwl. 11–163, gdzie egzegeta prezentuje dotychczasowy stan badań nad Ap 12); Stefaniak, *Interpretacja*, 37–74 (badacz ukazuje historię interpretacji Ap 12 poczynając od epoki patrystycznej aż po wiek XVIII); Siemieniec, „Kościół jako Reszta”, 616–617.

⁴¹ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 629.

⁴² Szerzej na ten temat: Siemieniec, „Kościół jako Reszta”, 618–620.

cydującego momentu historii świata, a momentem tym jest wydanie na świat Mesjasza⁴³.

Kobieta – Izrael udaje się na pustynię. Wzmianka o tym jest już w 12,6, gdzie owo wyjście interpretowane jest jako „ucieczka”. Ap 12,14 stanowi bezpośrednie nawiązanie do niej, gdy mówi, że Kobieta „będzie tam żywiona”. Według najbardziej popularnej interpretacji motyw ucieczki na pustynię nawiązuje do starotestamentowej relacji o wyjściu z Egiptu, przez co opisana w Ap 12 ucieczka staje się jakby nowym *Exodusem*. Był to czas pojmowany jako doświadczanie Bożej opieki (por. Wj 16,32; Pwt 2,7; 8,3.15–16)⁴⁴. Ukazane w Ap 12,6.14 udanie się na pustynię można także widzieć w kontekście prorockich zapowiedzi, które interpretowały nadchodzące czasy ostateczne (czasy interwencji Boga na rzecz Jego ludu) jako nowy *Exodus* (por. Iz 32,15; 35,1; 40,3; Jr 31,2; Oz 2,14–15)⁴⁵. Trzeba tu jeszcze dodać, że dla autorów biblijnych pustynia wiąże się również z ideą próby, której doświadczał Izrael idący do Ziemi Obiecanej (por. Pwt 8,2; Ps 77,14.40 [LXX]; 1 Kor 10,1–13; Hbr 3,7–4,7; Dz 7,39–43)⁴⁶.

Założenie, że Kobieta w Ap 12 to Izrael, pozwala na jeszcze inną interpretację, związaną z badaniami D. Treacy-Cole⁴⁷, która uważa, że podstawowy kontekst ST dla Ap 12,6.14 tworzy Rdz 16 i 21, gdzie mowa jest o Hagar. W Rdz 16 pustynia staje się dla niej miejscem ucieczki, ale nie opuszczenia przez Boga, który nadal troszczy się o nią (posyła jej anioła ze swoim słowem; otrzymuje ona obiet-

⁴³ Zob. na ten temat monografię: Bergmann, *Childbirth*. Por. także: Siemieniec, „Kościół jako Reszta”, 621–623.

⁴⁴ Inne możliwe nawiązania to wędrówka Eliasza do góry Horeb (1 Krl 17; 19,3–8) czy też historia Mojżesza udającego się na pustynię (Wj 2,15). Por. Siemieniec, „Kościół jako Reszta”, 624–626.

⁴⁵ Por. Beale, *The Book of Revelation*, 643–644.

⁴⁶ Por. Kittel, *ἔρημος*, 657–658. Beale (*The Book of Revelation*, 645) zauważa, że ten drugi wymiar pustyni w sposób szczególnie widoczny jest w Ap 17, gdzie na pustyni pojawia się Nierządnica siedząca na Bestii.

⁴⁷ Zob. Treacy-Cole, „Women in the Wilderness”, 45–58.

nicę odnośnie do swego potomstwa, bardzo podobną do obietnicy danej Abrahamowi – 16,10). Kiedy po pewnym czasie od narodzenia Izmaela rodzi się także Izaak, Hagar po raz drugi udaje się na pustynię (odesłana wraz synem przez Abrahama na żądanie Sary). I tym razem doświadcza ona troski ze strony Boga (Bóg przekazuje jej swoje słowo, pożywienie, jest także obecny przy niej i jej synu – 21,18–20). Troska ta tym razem obejmuje nie tylko słowo od Boga (Rdz 21,18), ale także konkretny dar pożywienia (21,19) i obecności Boga („Bóg był z nim” – 21,20)⁴⁸. Historię Hagar i jej syna trzeba widzieć w podwójnej perspektywie. Jej odejście na pustynię związane jest z faktem, że jej syn (potomstwo) traci status głównego dziedzica po Abrahamie na rzecz Izaaka. Z drugiej jednak strony ta zmiana statusu nie oznacza pozbawienia Bożej opieki.

Biorąc to wszystko pod uwagę należy stwierdzić, że w Ap 12 jest mowa o Kobiecie – Izraelu, który wydaje na świat Mesjasza. To wydarzenie oznacza, że kończy się pewien etap historii świata, w którym Izrael zajmował poczesne miejsce. Od tego momentu to miejsce zajmie najpierw Syn Kobiety – Mesjasz, a następnie ci, którzy z Nim są związani (określani dalej jako „reszta jej potomstwa”)⁴⁹.

Pobyt Kobiety na pustyni ma trwać przez okres określany jako „czas, czasy i połowa czasu” (w. 14: *καιρὸν καὶ καιροῦς καὶ ἡμισυ καιροῦ*). Ponieważ Ap 12,14 ma swoją paralelę w 12,6 (wskazują na to podobne terminy w obu wersetach: rzeczowniki *ἡ γυνή, ἡ ἔρημος, ὁ τόπος* oraz czasownik *τρέφω*) jest bardzo prawdopodobne, że czas symbolicznie określony jako *καιρὸς καὶ καιροὶ καὶ ἡμισυς καιροῦ* jest odpowiednikiem *ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα* (1260 dni, a według innej rachuby – czterdziestu dwóch miesięcy czy też trzech i pół roku). Wzmianka czasowa w 12,14

⁴⁸ Treacy-Cole, „Women in the Wilderness”, 45–48.

⁴⁹ Por. Siemieniec, „Kościół jako Reszta”, 627.

jest wyraźnym nawiązaniem do Dn 7,25 i 12,7⁵⁰. W Księdze Daniela trzy i pół roku to był czas, kiedy święci Najwyższego będą podlegali uciskowi ze strony postaci symbolizowanej przez „mały róg”, a więc będzie to czas ucisku ludu Bożego, który zostanie zakończony odebraniem mu władzy i przekazaniem jej ludowi świętych Najwyższego (Dn 7,25–26)⁵¹.

W Apokalipsie *καιρὸς καὶ καιροὶ καὶ ἡμις αἰποῦ*, podobnie jak i paralelne do niego wyrażenia – 1260 dni (11,3), czterdzieści dwa miesiące (11,2), zdają się wskazywać na ten sam okres czasu, który powinien być rozumiany nie w kategoriach chronologicznych (jako czas dokładnie wyliczony), ale w kategoriach teologicznych. Naszym zdaniem najbardziej przekonująca jest interpretacja, która widzi trzy i pół roku jako połowę siedmiu lat wskazujących na pełnię⁵². Jest to zatem czas „deptania Miasta Świętego” przez pogan, czas prorokowania dwóch świadków i czas pobytu Kobiety na pustyni. Chodzi o ten sam czas oglądany jednak z różnych perspektyw⁵³. W przypadku Ap 12 doty-

⁵⁰ W aramejskim tekście Daniela pojawia się fraza *ܐܘܪܘܚܐ ܕܢܘܚܐ ܕܢܘܚܐ ܕܢܘܚܐ*. Parchem (*Księga Daniela*, 498–499) zauważa, że aramejski rzeczownik *ܐܘܪܘܚܐ* może mieć sens ogólny – „czas płynący i bliżej nieokreślony” – jak i oznaczać „rok”. W związku z tym, jeśli przyjmiemy, że liczba mnoga (*ܐܘܪܘܚܐ*) wskazuje na dwa lata, to całe wyrażenie będzie można przełożyć jako „rok, dwa lata i pół roku”, czyli trzy i pół roku.

⁵¹ Osborne, *Revelation*, 482–483. Bardzo prawdopodobne jest, że historycznym tłem dla symbolicznego okresu trzech i pół roku u Daniela było prześladowanie Żydów przez Antiocha IV Epifanesa, które trwało mniej więcej tyle czasu (lata 167–164 przed Chr.). Jak zauważa Giesen (*Die Offenbarung des Johannes*, 246–247) Daniel dokonuje eschatologizacji tego czasu i przedstawia go symbolicznie jako czas poprzedzający sąd nad wrogami Boga.

⁵² Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, 64. Inaczej to widzi Giesen (*Die Offenbarung des Johannes*, 247), który mówi: „Die Zahl 3 ½ drückt in erster Linie eine Qualität aus. Es ist dagegen wenig wahrscheinlich, dass der Vf bei der Angabe 3 ½ an die Hälfte von sieben, des Symbols der Fülle und Ganzheit, gedacht hat”.

⁵³ Na temat rozumienia wzmianki o deptaniu Miasta świętego przez 42 miesiące (Ap 11,1–2) zob. den Dulk, „Measuring the Temple of God”,

czy perspektywy Izraela. W świetle całego rozdziału 12 możemy stwierdzić, że momentem początkowym, od którego należy liczyć *καιρὸς καὶ καιροὶ καὶ ἡμῖσους καιροῦ*, jest wydanie przez Kobieta na świat – Syna (Mesjasza)⁵⁴. Od tego momentu Kobieta – Izrael wchodzi w nowy etap swojego funkcjonowania w ramach historii świata, inny niż dotychczas. Nie znajduje się już ona w centrum planu Bożego (bo jest w nim nowy lud Boży – „reszta jej potomstwa”), co nie oznacza, że pozbawiona jest Bożej opieki.

2. ZNACZENIE TERMINU *χρόνος* W APOKALIPSIE

Rzeczownik *χρόνος* pojawia się w czterech miejscach księgi. Są to: 2,21, 6,11, 10,6 i 20,3. Analiza tych miejsc z uwzględnieniem ich najbliższego kontekstu pozwoli na ukazanie roli wspomnianego terminu w całej księdze.

2.1. FUNKCJA TERMINU *χρόνος* W AP 2,21

Ap 2,21 to fragment listu do Kościoła w Tiatyrze. Wśród zarzutów skierowanych pod adresem tej wspólnoty jest jej bierność obliczu działania kobiety o symbolicznym imieniu Jezabel. Symbolika tej postaci odwołuje się do 1 Krl 18–21, gdzie mowa jest o noszącej to imię żonie króla Achaba, znanej z powodu dużego zaangażowania się w promocję kultów bałwochwalczych (por. 1 Krl 16,31). Oskarżana była także

436–449; Aune, *Revelation 6–16*, 593–598. Na temat dwóch świadków prorokujących przez 1260 dni zob. Beale, *The Book of Revelation*, 572–576.

⁵⁴ W świetle badań, jakie przeprowadził Pataki (*A Non-Combat Myth*) trzeba jednak zauważyć, że nie idzie tu o sam moment narodzin Mesjasza, ale o całą Jego misję, poczynając od narodzin, przez mękę, aż po wejście do chwały. Można zatem skonstatować, że owym przełomowym momentem historii świata jest „wydarzenie Jezusa Chrystusa”.

o czyny nierządne i czary (2 Krl 9,22)⁵⁵. Odnośnie do interpretacji tej postaci w Apokalipsie pojawiają się różne opinie. Jak dotąd badacze nie doszli do jednolitego stanowiska w tym zakresie⁵⁶.

Mówiąc o grzechach Jezabel na pierwszym miejscu należy wspomnieć pretendowanie do nazywania siebie prorokinią, a następnie zwodzenie tych, którzy przyjmują głoszone przez nią orędzie (*διδάσκει καὶ πλανᾷ*). Skutkiem jej działalności jest to, że ci, którzy byli dotąd wierni (określani jako „słudzy”) zaczynają popełniać grzechy określone jako „nierząd” i „spożywanie z ofiar składanych bożkom”. Chodzi o utożsamienie się z bałwochwalczym systemem opartym na imperialnym kulcie. Potwierdzenie tego znajduje się w dalszej części Apokalipsy, gdzie Wielka Nierządnica uosabiająca Rzym nakłania do tych samych grzechów („nierząd” – 17,2; 18,3.9). Zatem oba wyrażenia – „uprawianie nierządu” oraz „spożywanie ofiar składanych bożkom” – wskazują na postawę odejścia od prawdziwej wiary. Nie chodzi tu jednak o odejście na płaszczyźnie etycznej, tzn. o popełnianie konkretnych grzechów sprzeciwiających się wierze, lecz o zmianę postawy życiowej – decyzję, która skutkuje utratą zbawienia (2,22–23)⁵⁷.

Jezabel, pomimo swojej zwodzicielskiej działalności, otrzymuje od Jezusa czas na nawrócenie, który jednak zostaje przez nią zmarnowany (2,21). Czasownik w *aoryście* – *ἔδωκα* wskazuje, że owa możliwość nawrócenia została dana już jakiś czas temu. Być może związana była z jakimś konkretnym wydarzeniem stanowiącym swoiste ostrzeże-

⁵⁵ Por. Aune, *Revelation 1–5*, 203. Możliwe, że wzmianka o czynach nierządnych i czarach jest metaforą bałwochwalstwa.

⁵⁶ Szerzej na ten temat zob.: Mounce, *The Book of Revelation*, 86–87.

⁵⁷ Por. Giesen, „Ermutigung”, 70–72. Giesen dopowiada, że niewykluczone jest także dosłowne rozumienie „spożywania mięsa kultycznego”, jak również „nierządu”. Udział w pogańskich kultach zakładał spożywanie ofiarnego mięsa. Niewykluczone również były przypadki sakralnego nierządu. Por. także: Siemieniec, „Zagrożenia wiary”, 190–193.

nie. Sekwencja czasów gramatycznych, które tutaj występują każe skonstatować, że wspomniany czas na nawrócenie właśnie zmierza ku swemu końcowi. Wskazuje na to najpierw czasownik οὐ θέλει, w czasie *praesens*, podkreślający jej aktualną kondycję duchową, a następnie drugi czasownik – βάλω – także w *praesens*, który tutaj ma niuans *propheticum*, akcentując pewność i bliskość nadchodzącego wyroku⁵⁸. Rzucenie Jezebel na łożo cierpienia oraz zesłanie wielkiego ucisku na tych, którzy z nią cudzołożyli jawi się jako oznaka nadchodzącego sądu, a zarazem jako ostatnie ostrzeżenie skierowane do nich⁵⁹.

2.2. Χρόνος μικρός w Ap 6,11

Drugi z tekstów – 6,11 – pojawia się w kontekście wydarzeń związanych z otwarciem piątej pieczęci (6,9–11). Jan ogłada najpierw pod ołtarzem dusze zabitych (6,9a). Wzmianka o ołtarzu, która się tu pojawia wskazuje, że śmierć zabitych traktowana jest w kategoriach ofiary. Powód ich śmierci został tu określony dwojako: „słowo Boga” i „świadectwo”. Oba wyrażenia wprowadzone zostały przez przyimek διὰ, który w połączeniu z biernikiem wyraża w Apokalipsie przyczynę i należy go tłumaczyć „z powodu”, „jako konsekwencję” (6,9b: διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον)⁶⁰. Nie ulega zatem wątpliwości, że chodzi tutaj o chrześcijan, którzy padli ofiarą prześladowania⁶¹.

⁵⁸ Osborne, *Revelation*, 158–159; Thomas, *Revelation 1–7*, 217.

⁵⁹ Badacze zastanawiają się nad znaczeniem owego „łoża”. Chociaż nie zostało tu powiedziane wprost, że idzie tu o łożo cierpienia, to jednak taka interpretacja jest dominująca. Uzasadnia to Aune, *Revelation 1–5*, 205. Odniesienia do różnych autorów wypowiadających się na ten temat zob. Osborne, *Revelation*, 159.

⁶⁰ Por. Heil, „The Fifth Seal”, 201–211; Charles, *A Critical*, I, 21–22.

⁶¹ Niektórzy egzegeci sugerują, że chodzi tutaj o wołanie sprawiedliwych wszystkich czasów. Tak np. Bianchi (*L'Apocalisse di Giovanni*, 105–108) mówi o wszystkich sprawiedliwych od czasów Abła (w nawiązaniu do Wniebłz 9,6–12); Kraft (*Die Offenbarung des Johannes*, 119) o męczennikach cza-

Zabici wołają donośnym głosem o Bożą sprawiedliwość (6,10). Wskazuje najpierw na wyrażenie ἕως πότε („jak długo”), które trzeba widzieć jako grecki odpowiednik hebrajskiego יְהִי־טוֹף używanego w ST często w kontekście wołania o sprawiedliwość w sytuacji ucisku (por. Ps 6,4; 74,10)⁶². Wołanie męczenników jest wyrazem ich oczekiwania na działanie Boga wyrażone za pomocą dwóch czasowników: κρίνειν oraz ἐκδίδειν. Oznacza to, że spodziewają się oni interwencji Boga–Sędziego, który dokona pomsty na prześladowcach⁶³.

Odpowiedź na wołanie męczenników zostaje udzielona w 6,11. Składa się na nią kilka elementów. Pierwszym jest wręczenie białej szaty każdemu z nich, drugim – polecenie, aby poczekali jeszcze przez krótki czas, aż dopełni się liczba tych, którzy mają zostać zabici. Odpoczynek ów ma trwać przez „krótki czas” (χρόνον μικρόν). Koniec tego „krótkiego czasu” został określony jako moment, kiedy swoją pełnię osiągnie liczba tych, którzy mają zostać zabici⁶⁴. Ta liczba ma obejmować ludzi określonych tutaj jako οἱ σύνδουλοι αὐτῶν και οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν. Wyrażenie to składa się z dwóch elementów, z których każdy poprzedzony jest rodzajnikiem, stąd też, teoretycznie, możliwe jest, że zostały wymienione tu dwie grupy. Wydaje się jednak, że chodziło o jedną grupę, a spójnik και, który łączy oba elementy, należy potraktować jako *kai epexegeticus*⁶⁵. Wzmianka o liczbie, która musi zostać dopełniona nie oznacza, że mamy tutaj do czynienia

sów Starego Testamentu, a Giblin („The Millennium”, 558) o męczennikach – świadkach epoki przedchrześcijańskiej. Szerzej na temat różnych interpretacji omawianego wyrażenia zob. Nicklas, „Die Seelen”, 332–337.

⁶² Por. Jenni, „יהי־טוֹף”, 933–936; Beale, *The Book of Revelation*, 392; Satake, *Die Offenbarung des Johannes*, 222.

⁶³ Por. Rissi, „κρίνω”, 792–793; Goldstein, „ἐκδίδέω”, 992–993.

⁶⁴ Czasownik πληρῶν wyraża ideę osiągnięcia pełni, stanu kompletnego, doskonałego (por. Dn 8,23; Mt 23,32; Łk 21,23–24; Rz 11,25; Kol 1,24; 1 Tes 2,16; 4 Ezd 4,36–37).

⁶⁵ Za rozdzieleniem grup opowiada się Zahn (*Die Offenbarung des Johannes*, II, 362–363), natomiast większość badaczy dostrzega tutaj jedną grupę

z jakąkolwiek aluzją do predestynacji, choć trzeba zauważyć, że w judaizmie epoki międzytestamentalnej istniało przekonanie co do tego, że liczba sprawiedliwych została określona przez Boga (1 Hen 47,4; 4 Ezd 4,36; 2 Ba 23,5)⁶⁶.

Wzmiankowany tutaj *χρόνος μικρός* podkreśla bliskość dopełnienia ludzkiej historii. Okres czasu wyrażony tutaj terminem *χρόνος* jest postrzegany z ziemskiego punktu widzenia, tzn. z punktu widzenia chrześcijan żyjących na ziemi (adresatów Apokalipsy). Dla nich ci, którzy odeszli jawią się jako ci, którzy obecnie odpoczywają, oczekując na ostateczną interwencję Boga. Ów Bóg w całej księdze jawi się jako Ten, który prowadzi dzieje świata ku ich dopełnieniu. Przymiotnik *μικρός* dookreślający rzeczownik *χρόνος* wskazuje nie tyle na niewielki odcinek policzalnego czasu, ale podkreśla, że w obliczu interwencji Boga ów czas jawi się jako „krótki”, to znaczy taki, który za chwilę zostanie dopełniony ową interwencją⁶⁷.

2.3. Funkcja rzeczownika *χρόνος* w Ap 10,6

Trzecim tekstem, gdzie pojawia się rzeczownik *χρόνος* jest 10,6. Cały rozdział 10 Apokalipsy stanowi – jak zauważa M. Wojciechowski – część obszernej dygresji, która poprzedza siódmą trąbę. Zawarte są w niej wizje prorockie dotyczące różnych zagadnień. Ap 10,5–7 ukazuje anioła, który uroczyście zapewnia o przyszłym spełnieniu się zapowiedzi danych przez Boga prorokom (zob. 10,6b–7)⁶⁸.

widzianą z dwu perspektyw. Zob. Charles, *A Critical*, I, 177; Beckwith, *The Apocalypse of John*, 527; Mounce, *The Book of Revelation*, 160.

⁶⁶ Por. Aune, *Revelation 6–16*, 411.

⁶⁷ Schüssler Fiorenza (*The Book of Revelation*, 49) zauważa, że wszystkie wizje i obrazy pojawiające się w Apokalipsie są zdeterminowane przez oczekiwanie bliskiego końca (tak jest np. w 10,6; 11,18; 12,12; 14,6; 20,3; 22,10).

⁶⁸ Por. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 245–249.

Sama przysięga anioła nawiązuje do wspomnianego już tekstu Dn 12,7 (gdzie użyty jest termin *καιρός*). Niektórzy egzegeci (zwłaszcza epoki patrystycznej) uważali, że wyrażenie *χρόνος οὐκέτι ἔσται* należy interpretować w kategoriach filozoficznych. Miałyby chodzić o nadejście wieczności, czyli stanu, kiedy przestanie istnieć to, co nazywamy czasem dającym się zmierzyć (*χρόνος*)⁶⁹. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że nie idzie tu o informację natury filozoficznej (choć znane są inne teksty, które wskazują i na ten wymiar, jak np. 2 Hen 33,2; 65,7), lecz o podkreślenie, że dopełnia się czas ustalony przez Boga, kiedy to urzeczywistnione zostaną Boże plany odnośnie do historii świata i ludzi⁷⁰. Jak zauważa D.E. Aune, można zastanawiać się, czy fraza *χρόνος οὐκέτι ἔσται* powinna być przetłumaczona w znaczeniu „czas dobiegnie końca” (i wydarzenia eschatologiczne zaczną się urzeczywistniać), czy też jako „nie będzie już zwłoki” (tzn. Bóg nie będzie już zwlekał z ukaraniem prześladowców)⁷¹. Bardziej prawdopodobne jest pierwsze rozwiązanie.

⁶⁹ Tak na przykład komentują werset 10,6 Andrzej z Cezarei (jako jedna z możliwości) i Beda Czcigodny.

⁷⁰ Por. Beale, *The Book of Revelation*; Cullmann, *Christ and Time*, 49. Cullmann tak pisze na temat użycia terminu *χρόνος* w Nowym Testamencie: „This word is not used as it is in Greek philosophy, where it serves to designate time as such, in its problematic character. In the New Testament we find this word for “time” used in concrete reference to the redemptive history; it may have the meaning of “season” or of “age”, or it may signify simply some space of time that is to elapse”.

⁷¹ Tak proponują przekładać: Swete, *The Apocalypse of St John*, 129; Charles, *A Critical*, I, 263; Cullmann, *Christ and Time*, 49–50; Caird, *A Commentary on the Revelation*, 128; Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 109; Mounce, *The Book of Revelation*, 205–206. Egzegeci tutaj odwołują się do tekstu Ha 2,3 (wg LXX): *ἐρχόμενος ἔξει καὶ οὐ μὴ χροίσῃ*. Aune (*Revelation 6–16*, 568) jednak zauważa (naszym zdaniem słusznie), że *χρόνος* rzadko przyjmuje znaczenie „zwłoka”, które tutaj skutkowałoby stwierdzeniem, że wydarzenia eschatologiczne mogą zostać przesunięte przez Boga na później. Opinię Aune’a popiera Smalley (*The Revelation to John*, 264).

Rzeczywistość, do której odnosi się wzmianka o χρόνος została bliżej dookreślona w 10,7. Chodzi o trąbienie siódmego anioła, kiedy to „wypełni się tajemnica Boga (ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ), tak jak ogłosił to jako dobrą nowinę swoim sługom prorokom”. W tym kontekście „tajemnica Boga” oznacza najprawdopodobniej Boży plan zbawienia polegający na zainauguowaniu królowania Boga (i Chrystusa), co zyska swój wyraz w dokonanym sądzie, który oznaczał będzie nagrodę na wiernych i karę dla nieprawych. Wskazuje na to Ap 11,15–18, gdzie mowa jest o zapowiadanym w 10,6 trąbieniu siódmego anioła⁷². Wielu egzegetów uważa, że 11,15–18 stanowi zapowiedź sądu ostatecznego powiązanego z paruzją⁷³. Jednak naszym zdaniem kontekst tej wypowiedzi, a zwłaszcza powiązanie wspomnianego tekstu z Ap 12, każe odnieść go raczej do wystąpienia Mesjasza. Przyjście na ziemię Jezusa Chrystusa zainauguowało czas, kiedy „dopełnia się tajemnica Boga”⁷⁴. W związku z tym czasownik ἐτελέσθη przyjmuje tutaj, według nas, znaczenie podobne do czasownika πληρώω i oznacza nie tyle dokończenie jakiegoś etapu czasu, co raczej wskazuje, że tajemnica Boga zostaje w pełni objawiona⁷⁵. Naszym zdaniem można tu widzieć pewną analogię do Ga 4,4, gdzie mowa jest o pełni czasu (ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), kiedy to Syn Boży stał się człowiekiem. Pomimo iż χρόνος osiągnął swoją pełnię, nie oznacza to jednak, że czas mierzony przez człowieka się zatrzymał. Zatem χρόνος οὐκέτι ἔσται oznacza nastanie czasów eschatologicznych, z tym że

⁷² Por. Günther, *Die Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse*, 219.

⁷³ Tak np. Charles, *A Critical*, I, 295–296; Krodell, *Revelation*, 230–231; Smalley, *The Revelation to John*, 291; Beale, *The Book of Revelation*, 615.

⁷⁴ Argumentacja zob. Siemieniec, „The Concept of Judgment”, 101–104.

⁷⁵ Paralelne rozumienie τελέω i πληρώω dopuszcza Hübner (τελέω, 830), choć akurat w odniesieniu do Ap 10,6 nie dostrzega tego związku, sugerując się opinią Lohmeyera (*Die Offenbarung des Johannes*, 86), który widzi tutaj dopełnienie się panowania Boga w ramach historii świata i ludzi (czyli wskazuje na paruzję).

widzianych w takiej perspektywie, w jakiej widział je Jan (jako tzw. eschatologię częściowo zrealizowaną)⁷⁶.

2.4. „Krótki czas” w Ap 20,3

Ostatni z tekstów Apokalipsy, gdzie pojawia się termin *χρόνος* to 20,3. Wypowiedź ta pojawia się w ramach wizji obejmującej 20,1–3, przedstawiającej pochwylenie Smoka i wtrącenie go do czeluści na tysiąc lat. Po ich upływie ma zostać wypuszczony na „krótki czas” (*μικρὸς χρόνος*). Wspomniane tysiąc lat (*χίλια ἔτη*) ma w Apokalipsie znaczenie symboliczne (tak jak wszystkie liczby w tej księdze). Zatem należy ujmować je nie w kategoriach ilościowych (jako miara czasu), ale jakościowych. W związku z tym należy tutaj przyjąć perspektywę teologiczną, a nie chronologiczną⁷⁷. W opinii wielu badaczy liczba ta oznacza więc czas rozwoju królestwa Bożego na ziemi, poczynając od zmartwychwstania Jezusa aż po koniec czasów⁷⁸. W tym kontekście mogą zrodzić się pytania związane z aktywnością Złego w czasie tysiąca lat. Skoro ma on zostać wypuszczony „kiedy dopełni się tysiąc lat” i dopiero wtedy nastanie ów *μικρὸς χρόνος* jego działania, można odnieść wrażenie, że wcześniej (podczas symbolicznego tysiąca lat) Zły nie działał. Takie spostrzeżenie wydaje się nonsensowne w świetle oczywistych doświadczeń wspólnoty Kościoła. Naszym zdaniem

⁷⁶ W związku z tym można stwierdzić, że perspektywa autora Apokalipsy jest bardzo bliska perspektywie Jana Ewangelisty. Na temat eschatologii częściowo zrealizowanej u Jana zob.: Schnackenburg, *Das Evangelium*, 426–428; Aune, *The Cultic Setting*, 45–135.

⁷⁷ Por. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott*, 322–323; Siemieniec, „Tożsamość «martwych» (οἱ νεκροί)”, 546–547; „il regno millenario è una metafora creata da Giovanni per consolare e per esortare alla fedeltà i suoi interlocutori, così che per l'interprete i mille anno non possono essere una categoria cosmica o un'epoca della storia universale” (Biguzzi, *Apocalisse*, 346).

⁷⁸ Tak np.: Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 113. Rubinkiewicz, „Eschatologia Księgi Apokalipsy”, 91.

odpowiedź na te pytania możliwa jest przy uwzględnieniu badań G. Biguzziego, który zauważa, że Jan niejako równolegle prezentuje dwie perspektywy, w jakich postrzegać należy działanie Szatana w świecie. Z jednej strony, działa on aktywnie w świecie, a z drugiej strony, w konfrontacji z Chrystusem, zawsze stoi na straconej pozycji. Biguzzi uważa, że dla lepszego efektu perswazyjnego Jan ukazał te dwa aspekty działania Szatana jakby przyporządkowane do dwóch okresów czasu. W rzeczywistości jednak są one połączone ze sobą (pokrywają się)⁷⁹. W związku z tym wyrażenie *μικρὸς χρόνος* w 20,3 nie powinno być interpretowane w perspektywie chronologicznej jako okres czasu, który nastanie po tysiącu lat, ale należy go widzieć w perspektywie teologicznej. Działanie Szatana w świecie jest z góry skazane na porażkę. W obliczu zwycięstwa, które już się dokonało za sprawą Baranka, owo działanie, choć w odbiorze ludzi na ziemi jawi się jako długotrwałe i okrutne, z perspektywy Bożej widziane jest jako trwające „krótki czas”. Adresaci Apokalipsy (czyli wierni) są wezwani do przyjęcia tej samej perspektywy.

3. WNIOSKI

Przeprowadzone w niniejszym opracowaniu analizy pozwalają na podanie kilku wniosków. Przede wszystkim należy zauważyć, że Jan, używając terminu *καιρός*, wskazuje w pierwszym rzędzie na interwencję Boga w dzieje świata i ludzi. Choć wspomniany termin jest nacechowany eschatologicznie, to jednak nie można owej interwencji Boga ograniczać jedynie do paruzji i sądu ostatecznego. W 1,3 i 22,10 *καιρός* powiązany jest z przyjściem Chrystusa, na co wskazuje występowanie w najbliższym kontekście obu wypowiedzi czasownika *ἔρχομαι*, którego podmiotem jest Jezus. Jego

⁷⁹ Por. Biguzzi, *Apocalisse*, 346–347.

śmierć i zmartwychwstanie zainauguowała czasy ostateczne, w których nieustannie dokonuje się Jego przychodzenie (bo Jezus nieustannie wkracza w dzieje świata działając na rzecz wspólnoty Kościoła). Swoją kulminację osiągnie owo przychodzenie w momencie paruzji i sądu ostatecznego. Podobny wymiar ma termin *καιρός* w 11,18. Także i tej zapowiedzi nie można, naszym zdaniem, ograniczać do paruzji, nie pozwala bowiem na to jej kontekst. *Καιρός* powiązany jest tutaj z panowaniem Boga i Jego Pomazańca oraz z dokonywanym przez Nich sądem, którego kryterium jest postawa ludzi wobec dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Zatem tutaj *καιρός* wskazuje najpierw na czas decyzji człowieka, który to dzieło przyjmuje albo je odrzuca, a następnie na sąd, będący Bożą odpowiedzią na tę decyzję. W 12,12 termin *καιρός* pojawia się w kontekście aktywności szatana. Owa aktywność jest niezwykle gwałtowna, ponieważ Smok jest świadom, że stoi w obliczu „krótkiego czasu”, danego mu przez Boga. Widać tutaj także, że wszelka aktywność szatańska w świecie dokonuje się pod całkowitą kontrolą Boga i zostanie ona zakończona Jego ostateczną interwencją. W 12,14 pojawia się wyrażenie *καιρός και καιροὶ και ἡμισυς καιροῦ*, który odnosi się do czasu przebywania Kobiety na pustyni. Chodzi o symbolicznie ukazany czas będący połową metafory siedmiu lat. Punktem, który dzieli owe siedem lat na połowy jest przyjście na świat Mesjasza. Od tego momentu Kobieta (która interpretujemy tutaj jako metaforę Izraela) wchodzi w nowy etap swojego funkcjonowania w ramach historii świata. Jest to czas, kiedy nadal doświadczają ona Bożej opieki, ale nie znajduje się już w centrum planu Bożego.

Termin *χρόνος*, który w swoim podstawowym znaczeniu wskazuje na okres czasu, w Apokalipsie akcentuje czas widziany niejako z perspektywy człowieka. W 2,21 jest to czas dany kobiecie Jezabel na nawrócenie. W 6,11 mowa jest o *χρόνος μικρός*, który odnosi się do okresu czasu, kiedy to sprawiedliwi muszą jeszcze poczekać na ostateczną inter-

wencję Boga, która oznaczała będzie sąd nad ich prześladowcami. Także w 10,6 chodzi o czas postrzegany z ludzkiej perspektywy. Werset ten mówi o tym, że *χρόνος* osiągnie swoją pełnię, kiedy ostatecznie objawiona zostanie tajemnica Boga. Patrząc w ten sposób można widzieć *χρόνος* jako czas objawiania się Boga w ludzkiej historii. Dokonywało się to stopniowo, aż nadeszła pełnia czasów (widać tu analogię do Ga 4,4), kiedy to owo objawianie osiągnęło punkt kulminacyjny. W 20,3 *μικρὸς χρόνος* oznacza czas działania Smoka. Z perspektywy Bożej ów czas jawi się jako „krótki”, a to ze względu na to, że szatańskie działanie z góry skazane jest na porażkę. Adresaci Apokalipsy są wezwani do przyjęcia tej samej perspektywy w obliczu przeżywanego przez nich ucisku.

BIBLIOGRAFIA

- Aune D.E., *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (NovTSup 28; Leiden: Brill 1972).
- Aune D.E., „God and Time in the Apocalypse of John”, *The Forgotten God. Perspectives in Biblical Theology. Essays in Honor of Paul J. Achtemeier on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday* (red. A.A. Das – F.J. Matera) (Louisville – London: Westminster John Knox Press 2002) 229–248.
- Aune D.E., *Revelation 1–5* (WBC 52a; Dallas: Word Books Publisher 1997).
- Aune D.E., *Revelation 6–16* (WBC 52b; Nashville: Nelson 1997).
- Barr J., *Biblical Words for Time* (Studies in Biblical Theology 33; London: SCM 2012).
- Bauckham R., „Judgment in the Book of Revelation”, *Ex Auditu* 20 (2004) 1–24.
- Beale G.K., *The Book of Revelation* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans 1999).

- Beckwith I.T., *The Apocalypse of John* (New York: The Macmillan Company 1919).
- Bergmann C., *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1-18* (BZAW382; Berlin – New York: De Gruyter 2008).
- Bianchi E., *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale* (Magnano: Edizioni Qiqajon 1990).
- Bielecki S., *Καίρος χριστιανισμῶν ἐν τῷ βιβλίῳ τῶν ἁποκαλύψεων τοῦ ἁγίου Παύλου* (Lublin: RW KUL 1996).
- Biguzzi G., *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (Milano: Edizioni Paoline 2005).
- Blount B.K., *Revelation. A Commentary* (NTL; Louisville: Westminster John Knox Press 2013) [Amazon Kindle Edition].
- Caird G.B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (London: Adam & Charles Black 1966).
- Charles R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC; Edinburgh: T & T Clark 1920).
- Cullmann O., *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History* (London: SCM Press LTD 1962).
- Delling G., „χρόνος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids: Eerdmans 1964–1976) IX, 581–593.
- Delling G., „καίρος κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids: Eerdmans 1964–1976) III, 455–464.
- Dochhorn J., *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (WUNT 268; Tübingen: Mohr Siebeck 2010).
- den Dulk M., „Measuring the Temple of God: Revelation 11.1–2 and the Destruction of Jerusalem”, *New Testament Studies* 54 (2008) 436–449.

- Farkaš P., *La «Donna» di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (TGr.T 25; Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1997)
- Giblin Ch.H., „The Millennium (Rev 20,4-6) as a Heaven”, *New Testament Studies* 45 (1999) 553–570.
- Giblin Ch.H., „Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16–22”, *Biblica* 55 (1974) 487–504.
- Giesen H., „Ermutung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung”, *Trierer Theologische Zeitschrift* 105 (1996) 61–67.
- Giesen H., *Die Offenbarung des Johannes* (RNT; Regensburg: F. Pustet 1997).
- Goldstein H., „ἐκδικέω”, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. H. Balz – G. Schneider) (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer²1992) I, 991–993.
- Grabiner S., *Revelation's Hymns. Commentary on the Cosmic Conflict* (LNTS 511; London – Oxford – New York: Bloomsbury T & T Clark 2016).
- Günther H.W., *Die Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes* (FB 41; Würzburg: Echter Verlag 1980).
- Heil J.P., „The Fifth Seal (Rev 6,9-11) as a Key to the Book of Revelation”, *Biblica* 74 (1993) 220–243.
- Hieke T., Nicklas T., „Die Worte der Prophetie dieses Buches”. *Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen* (BThSt 62; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003).
- Holtz T., *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008).
- Hübner H., „τελέω”, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. H. Balz – G. Schneider) (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer²1992) III, 830–932.
- Jankowski A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PŚNT 12; Poznań: Pallottinum 1959).

- Jenni E., „תְּהִי”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann) (Gütersloch: Chr. Kaiser Verlagshaus 1994) I, 933–936.
- Kalms J.U., *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12* (WMANT 93; Neukirchen-Vluyn: Neukircher Verlag 2001).
- Kittel G., „ἔρημος κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids: Eerdmans 1964–1976) II, 657–660.
- Koch M., *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12* (WUNT II/184; Tübingen: Mohr Siebeck 2004).
- Kotecki D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana* (RiSB 26; Warszawa: Vocatio 2006).
- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy* (SBP 6; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2008).
- Kraft H., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a; Tübingen: Mohr Siebeck 1974).
- Krodel G.A., *Revelation* (ACNT; Minneapolis: Augsburg Publishing House 1989).
- Lohmeyer E., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16; Tübingen: Mohr Siebeck 1953).
- Lohse E., *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993).
- Longenecker B.W., „Linked Like a Chain’: Rev 22.6-9 in Light of an Ancient Transition Technique”, *New Testament Studies* 47 (2001) 105–117.
- Malina B.J., „Christ and Time: Swiss or Mediterranean?”, *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989) 1–30.
- Malina B.J., *Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen* (Stuttgart: Kohlhammer 2002).
- Marino M., „Custodire il libro dell’Apocalisse”, *Apokalypsis. Percorsi nell’Apocalisse in onore di Ugo Vanni* (red. E. Bossetti – A. Colacrai) (Assisi: Cittadella 2005) 371–390.
- Mounce R.H., *The Book of Revelation* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans 1997).

- Nicklas T., „Die Seelen der Geschlachteteten’ (Offb 6,9)? Zum Problem der leiblichen Auferstehung in der Offenbarung des Johannes”, *The Human Body in Death and Resurrection* (red. T. Nicklas – F.V. Reiterer – J. Verheyden) (DCL Yearbok 2009; Berlin – New York: Walter de Gruyter 2009) 329–350.
- Osborne G.R., *Revelation* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic 2002).
- Parchem M., *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.ST 26; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2008).
- Pataki A.D., „A Non-Combat Myth in Revelation 12”, *New Testament Studies* 57 (2011) 258–272.
- Popielewski W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)* (SB 1; Kielce: ITB Verbum 2001).
- Prigent P., *Commentary on the Apocalypse of St. John* (Tübingen: Mohr Siebeck 2001).
- Ramsey Michaels J., *Revelation* (IVP NTCS 20; Downers Grove: IVP Academic 1997).
- Rissi M., „ $\alpha\rho\lambda\omega\varsigma$ ”, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. H. Balz – G. Schneider) (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer ²1992) II, 787–794.
- Rissi M., *Was ist und was geschehen soll Danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes* (Zürich – Stuttgart: Zwingli-Verlag 1965).
- Rissi M., *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes* (ATANT 22; Zürich: Zwingli-Verlag 1952).
- Ritt H., *Die Offenbarung des Johannes* (NEchtB 21; Würzburg: Echter Verlag 1986).
- Roloff J., *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18; Zürich: Theologischer Verlag 1984).
- Rubinkiewicz R., „Eschatologia Księgi Apokalipsy”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30,1 (1984) 85–94.
- Satake A., *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008).

- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium 5–12* (HTKNT Sonderausgabe IV/2; Freiburg – Basel – Wien 2001).
- Schrenk G., „ἐκδικέω κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids: Eerdmans 1964-1976) II, 442–446.
- Schüssler Fiorenza E., *The Book of Revelation. Justice and Judgment* (Minneapolis: Fortress Press² 1998).
- Schüssler Fiorenza E., *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTAbh 7; München: Verlag Aschendorf 1972).
- Siemieniec T., „The Concept of Judgment according to Rev 11:15-18”, *The Biblical Annals* 7 (2017) 87–106.
- Siemieniec T., „Kościół jako Reszta Potomstwa Kobiety – Izraela w świetle Ap 12”, *Gloriam praecedit humilitas* (Prz 15,33). *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin* (red. M. Szmajdziński) (Częstochowa: Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae” 2015) 615–637.
- Siemieniec T., *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* (BibKielST 2; Kielce: Jedność 2012).
- Siemieniec T., *Teologiczna rola „ludzi” (οἱ ἄνθρωποι) w Apokalipsie Janowej* (BibKielST 16; Kielce: Jedność 2018).
- Siemieniec T., „Tożsamość «martwych» (οἱ νεκροί) w świetle Ap 20,4-5”, *The Biblical Annals* 7 (2017) 531–550.
- Siemieniec T., „Zagrożenia wiary i sposoby ich przewyciężania w świetle listów do Kościołów (Ap 2–3)”, *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła* (red. M. Kowalski) (ABL 11; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 175–214.
- Smalley S.S., *The Revelation to John. A commentary on the Greek text of the Apocalypse* (Downers Grove: InterVarsity Press 2005).
- Stefaniak L., *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy* (Poznań: Pallottinum 1957).

- Swete H.B., *The Apocalypse of St John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices* (London: MacMillan and Co. 1911).
- Thomas R.L., *Revelation 1–7. An Exegetical Commentary* (Chicago: Moody Press 1992).
- Treacy-Cole D., „Women in the Wilderness: Rereading Revelation 12”, *Wilderness. Essays in Honour of Frances Young* (red. R.S. Sugirtharajah) (LNTS 295; London – New York: T & T Clark 2005) 45–58.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.NT 20; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2012).
- Yarbro Collins A., *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9; Missoula: Scholars Press 1976).
- Zahn T., *Die Offenbarung des Johannes. Zweite Hälfte. Kap. 6–22* (KNT 18; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl 1926).

Ks. TOMASZ SIEMIENIEC, prezbiter diecezji kieleckiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach, adiunkt w Katedrze Teologii Protestanckiej w Instytucie Ekumenicznym KUL. Pola badań naukowych: Apokalipsa św. Jana, Biblia w duszpasterstwie, Biblia a ekumenizm, teoria i praktyka *lectio divina*.