

Dariusz Kotecki

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
dkotecki@umk.pl, ORCID: 0000-0002-0763-0430

KTO MOŻE ZOSTAĆ POTĘPIONY? LEKTURA KONTEKSTUALNA Ap 21,8¹

Who Can Be Damned? A Contextual Reading of Rev 21:8

STRESZCZENIE ————— SŁOWA KLUCZE —

Autor artykułu dokonuje analizy kontekstualnej Ap 21,8. Tekst ten mówi o karze wiecznej, używając metafory jeziora ognia i siarki. Analiza tego obrazu w kontekście Apokalipsy św. Jana, całej Biblii, jak i literatury pozabiblijnej, prowadzi do wniosku, że jest to miejsce czy stan wiecznego potępienia, pozbawione nadziei, bez żadnej możliwości odmiany losu tych, którzy tam się znajdują. Jest ostatecznym pozbawieniem się możliwości wspólnoty z Bogiem. Ap 21,8 wymienia również listę potencjalnie zagrożonych wiecznym potępieniem. Analizowana w świetle pozostałych list z Apokalipsy św. Jana (9,20-21; 21,27; 22,15) pokazuje, że nie jest ona kompletna, a raczej rodzaj portretu lub modelu kogoś, kto może zostać potępiony. Wszystkie wymienione w tym tekście wady czy

kara wieczna,
potępienie,
grzech,
Apokalipsa
św. Jana,
„jezioro siarki
i ognia”, analiza
kontekstualna

¹ Finansowanie z funduszu badań podstawowych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

grzechy – w większym lub mniejszym stopniu – odnoszą się do idolatrii albo są jej konsekwencją. Stają się w ten sposób obrazem świata pogańskiego, w którym żyją chrześcijanie i który może zagrażać im od wewnątrz. W takim kontekście Ap 21,8 jest rodzajem przestrogi dla chrześcijan powołanych do wspólnoty zbawionych. Celem ich życia jest udział w Mieście Świętym (doskonalej wspólnocie z Bogiem i Barankiem), a nie w „jeziorze ognia i siarki”. Chrześcijanie mają żyć jak zbawieni, a nie jak ludzie tego świata, świata pogańskiego zanurzonego w idolatrii. Perykopa Ap 21,8-9 od czytana w kontekście całej księgi wskazuje na wszystkie szanse i możliwości, jakie otrzymują chrześcijanie, aby mieć udział w nieograniczonym życiu wiecznym.

SUMMARY

The author of the article offers a contextual analysis of Rev 21:8. The text describes the eternal punishment using the metaphor of the fiery lake of burning sulfur. In the context of the Book of Revelation, the whole Bible and the extra-biblical sources the analysis of this image leads to the conclusion that this is a place or state of eternal damnation, deprived of hope and any possibility of changing the fate of those who are there. It is an ultimate deprivation of the possibility of communion with God. Rev 21:8 also presents a list of those who are potentially endangered with eternal damnation, which is analyzed in the light of other enumerations from the Book of Revelation (9:20-21; 21:27; 22:15). It shows that this is not a complete list, but rather a kind of portrait or model of those who can be condemned. All the faults or sins mentioned in

KEYWORDS

eternal punishment, damnation, sin, the Book of Revelation, “the fiery lake of burning sulfur”, contextual analysis.

this text – to a greater or lesser extent – refer to idolatry or are the consequence of it. Thus, they become an image of the pagan world in which Christians live and which can threaten them from within. In this context, Rev 21:8 is a type of warning for Christians called to the community of the saved. The aim of their lives is to live in the Holy City (a perfect communion with God and the Lamb), not in the “fiery lake of burning sulfur”. Christians are to live like the saved people, not like the people of this world, a pagan world immersed in idolatry. The pericope of Rev 21:8-9 read in the context of the whole Book of Revelation shows all the chances or opportunities given to Christians to participate in an unlimited eternal life.

Grzegorz Górny na internetowym portalu Wpolarityce.pl, w eseju pt. „Kościołowi, który nie mówi o grzechu, sprawiedliwości i piekle, grozi kryzys moralny”, napisał:

Od kilkudziesięciu lat Kościół przestał de facto nauczać o realnej możliwości wiecznego potępienia oraz o istnieniu piekła, w którym dusze ludzkie cierpią wiekuiste i niewymowne męki. Coraz mniej mówi się o grzechach, a niemal w ogóle o grzechach śmiertelnych i wołających o pomstę do nieba. Stawia się „hermeneutykę nadziei” ponad „pedagogikę strachu”. Głosi się miłosierdzie Boga, a milczy o Jego sprawiedliwości. Coraz rzadziej wypowiada się Jego imię z bojaźnią, która jest jednym z darów Ducha Świętego, a coraz częściej wspomina o Nim jak o kumplu. [...] Praktyka duszpasterska i homiletyczna jest oczywiście powiązana z rozumieniem doktryny. Od teologów można więc usłyszeć, że grzech i piekło to pojęcia metaforyczne, które opisywały rzeczywistość symboliczną w czasach, gdy wyobraźnia religijna była inaczej ukształtowana, ale dziś – gdy

ludzkość znajduje się na innym etapie rozwoju – wymagają adekwatnego przededefiniowania i reinterpretacji².

Gerhard Ludwig Müller w swojej *Dogmatyce katolickiej* zauważa:

Podobnie jak niebo nie jest bajkowym krajem próżniaków na tamtym świecie, tak też piekło nie jest miejscem karni tamtego świata, gdzie odrzucony kochanek mści się z wyrafinowanym okrucieństwem i zadaje cierpienia tym bardziej nieznośne, że nie ma nadziei ich zakończenia. Dlatego teologia chrześcijańska potwierdzoną przez Magisterium doktrynę wieczności kar piekielnych odczuwała jako prawdziwy krzyż przepowiadania. Zdawało się, że radosna nowina staje się tutaj groźną nowiną. Z tego powodu co pewien czas wybitni teologowie (Orygenes, Grzegorz z Nyssy) brali pod uwagę doktrynę powszechnego pojednania i przyjmowali możliwość nawrócenia się również demonów i potępionych po dłuższej karze oczyszczającej³.

W kontekście tych słów warto zadać sobie pytanie, co rzeczywiście Biblia – fundament wiary – mówi o karze wiecznej, jak ją przedstawia i kogo ona dotyczy. Ten artykuł nie będzie jednak słownikowym opracowaniem hasła „Kara wieczna”, uwzględniającym rozwój tej idei w całym Piśmie Świętym. Za przedmiot badań zostanie wzięty tekst z Ap 21,8, który – w naszej ocenie – jest jednym z najbardziej dobitnych tekstów o karze wiecznej w całej Biblii. Mówi on o jej istnieniu i odpowiada na pytanie, kto może ją otrzymać. Dokonamy analizy kontekstualnej tego tekstu, czyli wyjaśnienia tekstu w kontekście i przez kontekst. Na pierwszym miejscu to zdanie musi być wyjaśnione w świetle tekstu, w którym się znajduje, tj. Apokalipsy św. Jana (zatem

² Górny, „Kościołowi, który nie mówi o grzechu”.

³ Müller, *Dogmatyka katolicka*, 578-579.

przez Apokalipsę i wewnątrz Apokalipsy). W tym przypadku zbliżamy się w naszym widzeniu kontekstu do jego słownikowej definicji „zespołu jednostek językowych, które stanowią najbliższe otoczenie innej jednostki [...]”⁴ (zdanie, perykopa, perykopa poprzedzająca i następująca, cała księga). Po drugie, trzeba uwzględnić w analizie tego tekstu jedność całej Biblii. Jest to przesłanka, ..., ale jest też konieczne, gdyż cała Ap..., Jest to jedna z przesłanek tzw. hermeneutyki wiary czy egzegezy teologicznej, zaproponowanej przez Benedykta XVI⁵. Jest to też procedura konieczna, zważywszy na to, że z jednej strony cała Apokalipsa św. Jana jest traktowana przez wielu badaczy jako „mozaika starotestamentowych aluzji”, z drugiej zaś w jej gatunku literackim naturalnym narzędziem komunikowania jest symbolika, której główną matrycą jest Stary i Nowy Testament (oczywiście także literatura pozabiblijna, zarówno judaistyczna, grecko-rzymska, jak i mitologiczna bliskowschodnia)⁶. Zatem wyjaśnienie pewnych obrazów w Ap 21,6 przez Biblię i wewnątrz Biblii wydaje się być drogą słuszną. Realizujemy w ten sposób także postulat nowego spojrzenia na teologię biblijną, która – przewyciężając podział na teologię Starego i Nowego Testamentu – ma być teologią Starego Testamentu, traktującą jednak Nowy Testament jako swój punkt wyjścia⁷. Cały nasz wywód, uwzględniając te przesłanki, zostanie przeprowadzony w trzech etapach. Najpierw zapytamy o kontekst literacki Ap 21,8; następnie dokonamy analizy interesującego nas wiersza wewnątrz perykopy (w kontekście najbliższym), aby na końcu spojrzeć na nią z uwzględnieniem kontekstu bliższego i dalszego (sekcji i księgi). We wszystkich tych analizach uwzględnimy jedność całej Biblii.

⁴ Kostkiewiczowa, „Kontekst”, 238.

⁵ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 54.

⁶ Por. Kotecki, „Kryteria interpretacji”, 22-30; Rojas Gálvez, *I simboli dell'Apocalisse*, 138-140.

⁷ Segalla, „Teologia del NT”, 1551.

1. KONTEKST LITERACKI Ap 21,6

Interesujący nas wiersz jest częścią perykopy Ap 21,1-8, której delimitacja nie następuje większych problemów. Rozpoczyna się od „I ujrzałem”, które jest – tak jak w wielu innych tekstach Apokalipsy św. Jana – znakiem otwarcia nowej jednostki. W wierszu 21,9 stwierdzenie: „I przyszedł jeden z siedmiu aniołów” (zmiana bohaterów), mimo braku zmiany tematu (obraz Nowej Jerozolimy), jest wyraźną przesłanką za potraktowaniem wiersza 21,8 jako końca poprzedniej perykopy. Pozostaje jednak pytanie, czy wiersze 21,1-8 są częścią opisu czasów ostatecznych w sensie ścisłym, tj. końcowej wizji zbawienia (22,1–22,5)?⁸, czy raczej przynależą do sekcji opisującej trzy osądy w Ap 19,11–21,8 (osąd nad dwiema Bestiami [19,11-21], nad Smokiem [20,7-10] i nad wszystkimi umarłymi [20,11-15]), których motywem łączącym jest odpowiednio: „ogniste jezioro, gorejące siarką” (19,20), „jezioro ognia i siarki” (20,10), „jezioro ognia” (20,14.15), które pojawia się także na końcu naszej perykopy, w interesującym nas wierszu⁹. Wydaje się, że pierwsza propozycja jest właściwsza, ponieważ cały obraz z Ap 21,1-8 nie wkomponowuje się w sekcję 19,11–20,15, natomiast bardzo dobrze harmonizuje z opisem „zstępującego z nieba Jeruzalem” (21,9–22,5), jest bowiem opisem antycypacji¹⁰ czy stanowi preludium¹¹ do zejścia Jerozolimy Nowej w 21,9–22,5¹².

W kontekście całej księgi nasza perykopa na pewno należy do sekcji końcowej Apokalipsy św. Jana (16,16-22,5), która praktycznie jest opisem wielkiego dnia ostatecznej in-

⁸ Tak: Wojciechowski, *Apokalipsa*, 372; Kotecki, *Kościół*, 254; Beale, *The Book of Revelation*, 1039; Vanni, *Apocalisse*, 649.

⁹ Tak: Aune, *Revelation 17-22*, 1113; Biguzzi, *Apocalisse*, 337-355.

¹⁰ Por. Biguzzi, *Apocalisse*, 337.

¹¹ Vanni, *Apocalisse*, 649.

¹² Biguzzi, *Apocalisse*, 350; Vanni, *Apocalisse*, 649.

terwencji Chrystusa, który zwycięży wszystkie siły zła i przygotowuje triumf Oblubienicy – Jeruzalem Niebiańskiego¹³.

Interesujący nas wiersz kończy całą perykopę, w której można wyróżnić następujące sekcje wprowadzone odpowiednio przez wyrażenia: „I ujrzałem” (21,1,2) oraz „I usłyszałem” (21,3). Mamy zatem wizje: a) nowego nieba i nowej ziemi (21,1); b) Miasta Świętego (21,2); oraz c) audycję (21,3-8), która opisuje dialog narastający przez interwencję: najpierw dochodzącego od tronu donośnego głosu (w. 3), który zostaje spersonalizowany w wierszu 5. Jest to głos Zasiadającego na tronie, tj. samego Boga¹⁴. Pierwsza część audycji dotyczy jakości Miasta Świętego – Niebieskiego Jeruzalem, druga zaś koncentruje się na podwójnej obietnicy: zbawienia dla zwycięzcy (21,7) i potępienia określonej kategorii grzeszników (21,8).

2. ANALIZA AP 21,8 W KONTEKŚCIE NAJBLIŻSZYM

Pierwszym etapem naszej analizy egzegetycznej będzie badanie interesującego nas wiersza w kontekście całej perykopy Ap 21,1-8, z uwzględnieniem dynamiki narracji, potem przeanalizujemy motywy szczególnie interesujące dla naszego przedłożenia.

2.1. Ap 21,8 na tle perykopy

Cały opis Miasta Świętego – Jeruzalem Nowego (Ap 21,1-8), który zostanie jeszcze bardziej rozwinięty w Ap 21,9–22,5,

¹³ Dokładną analizę struktury Apokalipsy św. Jana można znaleźć w: Vanni, *La struttura*, 195-202; Biguzzi, *I settenari*; Beale, *The Book of Revelation*, 108-151; Żywica, *Z badań nad strukturą*, 45-54.

¹⁴ Por. Vanni, *Apocalisse*, 649. Autor dopuszcza możliwość, że w w. 6, w którym nie mamy określonego podmiotu, podmiotem tym może być *angelus interpres*. Kontekst wypowiedzi nie potrzebuje jednak takiej zmiany. Por. także Karczewski, *Reinterpretacja*, 175.

wpisuje się w wizję odnowienia czy radykalnej transformacji wszystkiego przez Boga („I zobaczyłem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły”) i zniknięcia zła ukrytego pod symbolem morza („i morza już nie ma”)¹⁵. Po wkomponowanym w audycję głosu mówiącego od tronu opisie Miasta Świętego, Jeruzalem Nowego, w którym nie ma żadnej skazy, w którym wszystko zostaje odnowione („Oto czynię wszystko nowe”; 21,5), cały dyskurs Boga – przedstawionego jako Pan historii („Ja jestem Alfa i Omega, Początek i koniec”), będący zasadą wszystkiego i działający w historii przez Jezusa Chrystusa, swojego Syna¹⁶ – kończy się pewną alternatywą pomiędzy zwycięzcą, który przypomina obietnice dla zwycięzców z przesłania Ap 2-3, a siedmioma kategoriami grzeszników (tchórze, niewierni, obmierzli, zabójcy, rozpustnicy guślarze, bałwochwalczy), podsumowanych określeniem: „wszyscy oddający się kłamstwu”. To, co w początkowym dyskursie Boga określało – używając terminologii przymierza – los zbawionych („Oto przybytek Boga z ludźmi i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie «Bogiem z nimi»”; Ap 21,3), zostaje personalizowane i odniesione do pojedynczego zwycięzcy (*ho nikōn*): „I będę mu Bogiem a On będzie moim synem” (Ap 21,7). Tekst ten zawiera wyraźną aluzję do 2 Sam 7,14, gdzie odnosił się do Dawida w relacji do Salomona. W Apokalipsie św. Jana tekst ten zostaje podjęty i, jak zauważa Ugo Vanni,

zgodnie z przyjętym przez siebie stylem, interpretuje go i transformuje: będzie wzajemność pomiędzy człowiekiem i Bogiem, będą oni zamieszkiwali w tym samym namiocie, w tym samym domu, tak jak w rodzinie. Bóg kwalifikuje siebie jako takiego; jego ojcostwo jest podkreślone przez jeszcze

¹⁵ Po dokładną analizę tego tekstu zob. Kotecki, *Kościół*, 254-268. Po najnowszej bibliografii na temat Jeruzolimy Nowej w Apokalipsie św. Jana odsyłam do Wojciechowski, *Apokalipsa*, 377-378.

¹⁶ Na temat tych tytułów zob. Kotecki, *Jezus a Bóg*, 56-61, 181-188.

inne wyrażenie wzajemności (*będzie mi synem*): On jest dla człowieka w pełni Bogiem na tyle, na ile jest Ojcem i odwrotnie, jest w pełni Ojcem na tyle, na ile jest Bogiem¹⁷.

Ta obietnica dla zwycięzcy uzupełnia to, co było obietnicą w Ap 2-3. W terminie „zwycięzca” (dosłownie: „ten zwyciężający”) nie chodzi jednak o pojedynczą osobę, która zwycięża, ale o wszystkich, którzy zwyciężają. To oni stają się dziedzicami: „Zwycięzca to (*tauta*) odziedziczy” (21,7a). Zaimek *tauta* odnosi się do tego wszystkiego, co staje się dziedzictwem zbawionego, tj. to wszystko, o czym tekst mówił w wierszach 21,3-4, jak i to, co jest obietnicą w wierszu 21,6b: „Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia”. Ten ostatni tekst łączy się z obietnicami w Ap 7,17b; 22,17, jak i opisem w 22,1. Teksty te są wyraźną aluzją do Iz 49,10; 55,1¹⁸, należy jednak pamiętać, że temat ofiarowanej wody jest także obecny w tradycji Janowej (por. J 4,10-14; 7,37). W Ap 21,6 Bóg obiecuje wodę życia każdemu, kto pragnie, podobnie jak i w Ap 22,17, ci, którzy są spragnieni zostają zaproszeni do zacerpnięcia wody życia, która jest całkowicie darmowym darem Boga. „Woda życia” obrazuje na pewno Boże życie, wspólnotę życia z Bogiem, życie wieczne, które jest samym życiem Boga i Jezusa-Baranka, jak to wynika z Ap 22,1¹⁹. Jest to na pewno dar eschatologiczny (zob. czas przyszły orzeczenia *dōsō*), ale dotyczy każdego, kto ma nieustanne pragnienie, stałą dyspozycję pragnienia (stąd czas terażniejszy imiesłowu *dipsōn*) takiego życia. Taka osoba ma zapewniony w nim udział. Zwycięzca ma odziedziczyć to

¹⁷ Vanni, *Apocalisse*, 661.

¹⁸ Zob. Beale, *The Book of Revelation*, 1056.

¹⁹ Vanni, *Apocalisse*, 660. Teksty o wodzie życia w Apokalipsie św. Jana mogą odnosić się także do Ducha Świętego i chociaż taka interpretacja nie jest powszechnie przyjmowana przez egzegetów, ma swoje uzasadnienie w analizie Ap 22,1 przy uwzględnieniu tekstów o wodzie życia z Ewangelii według św. Jana: zob. Kaczmarek, „Trynitologia Apokalipsy”, 80; Kotecki, *Kościół*, 263-264.

wszystko, co jest konsekwencją definitywnego zwycięstwa Chrystusa nad rzeczywistością zła²⁰. Losem natomiast tych drugich jest „udział (miejsce) w jeziorze gorejącym siarką i ogniem” (Ap 21,8). Los ten jest określany – podobnie jak w Ap 20,14 – mianem śmierci drugiej. Z kontekstu wiersza 8 wynika jasno, że los wymienionych w tym tekście jest całkowicie odwrotny do losu zwycięzcy. Jest niczym innym jak ich wyłączeniem z intymnej obecności Boga (wiecznym odseparowaniem od Niego).

2.2. „Udział w jeziorze gorejącym siarką i ogniem”

Motyw „jeziora siarki i ognia” pojawia się w końcowych tekstach Apokalipsy św. Jana (19,20; 20,10.14-15; 21,8)²¹. Przynależą one do trzech perykop: 19,11-21; 20,7-15 oraz 21,1-8, których wspólnym motywem jest ostateczne zwycięstwo Chrystusa nad złem. W pierwszej perykopie Chrystus, walcząc, zwycięża bestię (tę wychodzącą z morza), fałszywego proroka, czyli bestię wychodząca z ziemi, królów ziemi i ich wojska. Końcowym efektem tej walki jest schwywanie bestii i fałszywego proroka oraz wrzucenie ich do „jeziora ognia płonącego siarką” (19,20). W tekście Ap 20,1-15 wyrażenie „jezioro siarki i ognia” pojawia się aż cztery razy. W Ap 20,7-10 zostaje opisana ostatnia walka diabła przeciw Bogu, której skutkiem jest wrzucenie szatana do „jeziora ognia i siarki” (20,10a). Autor podkreśla, że chodzi o to samo miejsce, w którym już znajdują się bestia i fałszywy prorok. Zostaje także zauważony ich wspólny i nieodwracalny los: „I będą cierpieć udręki we dnie i w nocy na wieki wieków” (20,10b). Kolejne wiersze perykopy stanowią opis sądu, w którego wyniku śmierć i otchłań, po wydaniu zmarłych, zostaną wrzucone do „jeziora ognia”, które zostaje określone jako „śmierć druga” (20,14). Taki sam los spotyka tych,

²⁰ Odsyłamy do lektury Nowińska, *Motyw wojny*. Na temat Ap 21,7 zob. 267-279.

²¹ Motyw ten bardzo wnikliwie omawia Karczewski, „Jezioro ognia”, 103-113.

którzy nie są zapisani w księdze życia (20,15). Ostatnim tekstem jest analizowany przez nas wiersz. Wyraźną aluzję do jeziora ognia i siarki można odnaleźć w tekście Ap 14,10, który mówi, że wielbiciele bestii i jej obrazu oraz ci, którzy mają jej zamię – znak przynależności i wspólnoty z nią – na czole lub ręku, będą katowani ogniem i siarką wobec świętych aniołów i wobec Baranka (por. Ap 19,20; 20,10). Następny wiersz podkreśla nieodwracalność tego stanu („dym ich udręki wznosi się na wieki wieków i nie mają odpoczynku dniem i nocą”).

Nie sposób wykluczyć starotestamentowego pochodzenia tego symbolu, chociaż samo pojęcie „jezioro ognia i siarki” nie znajduje ścisłego paralelizmu w Starym Testamencie, literaturze judaistycznej czy grecko-rzymskiej²². Ze Starego Testamentu na pierwszym miejscu należałoby przywołać opowiadanie o ukaraniu Sodomy i Gomory, które to miasta z powodu grzechów ich mieszkańców zostały ukarane przez Boga niszczącym je deszczem siarki i ognia (Rdz 19,1-29). Aluzja do zapowiedzi kary dla Goga i Magoga w Ez 38,22, której obraz łączy w sobie zarazę, krew, ulewny deszcz, wielki grad oraz ogień i siarkę, mogła stać także u podstaw motywu „jeziora siarki i ognia” w Ap 20,7-10²³. Autor Apokalipsy mógł także nawiązać do Dn 7,11, w którym to tekście ciało bestii zostaje wrzucone do ognia²⁴, czy Ps 11,6, gdzie motyw palącego wiatru oraz deszczu ognia i siarki jest powiązany z karą wobec bezbożnych²⁵. W rozumieniu tego obrazu nie można wykluczyć wpływu literatury pozabiblijnej. Marek Karczewski zwraca uwagę na literaturę międzytestamentową, przytaczając: *1 Hen* 90,24-26, gdzie aniołowie wrzucają potępionych do „otchłani pełnej płonącego ognia”; *4 Ezdr* 7,36.39 z jej wizją pieca Gehen-

²² Aune, *Revelation 17-22*, 1065.

²³ Beale, *The Book of Revelation*, 969. Por. także: Olszewska, „Rozumienie postaci”, 97-106; *idem*, „Smok, Bestia”, 161-171.

²⁴ Beale, *The Book of Revelation*, 969.

²⁵ Karczewski, „Jezioro ognia”, 107.

ny, miejsca ognia i męczarni; czy qumrańską Regułę Wojny, według której kara ognia dosięgnie upadłe duchy, które spłoną jak słoma (1QM 11)²⁶. David E. Aune, podkreślając brak ścisłych paraleli dla tego obrazu w literaturze starotestamentowej, judaistycznej i grecko-rzymskiej, zauważa obecność wyrażenia „jezioro ognia” w egipskiej *Księdze Umartłych* (17,40-42; 24,4; 175,15.20). Jezioro to należy do świata podziemnego. Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że w Apokalipsie św. Jana motyw „jeziora ognia i siarki” łączy się z motywem „drugiej śmierci”, który przynależy także do mitologii egipskiej (śmierć druga to całkowite zniszczenie *ba*, „duszy”) i – podobnie jak w Apokalipsie św. Jana – jest połączony z motywem „jeziora ognia” (*Księga Umartłych* 175.1.15.20). Według egegety to te teksty wpłynęły na Janową koncepcję świata podziemnego²⁷. Na tle pozostałych tekstów Nowego Testamentu – jak zauważa M. Karczewski:

[...] obraz jeziora ognia i siarki zachowuje swoją oryginalność, ale jednocześnie potwierdza zawartą w nich koncepcję istnienia pośmiertnego miejsca odrzuconych przez Boga. Jest to symboliczne, związane z ogniem, miejsce nieustannego cierpienia (por. Mk 9,43.45.47; Mt 10,28)²⁸.

Pewne aluzje do interesującego nas obrazu możemy odnaleźć także w nowotestamentowej literaturze apokryficznej, np. *Apokalipsie Piotra*, która mogła jednak czerpać te obrazy z Apokalipsy św. Jana. Jest chyba rzeczą niemożliwą i zarazem zbytęcną poszukiwać jakiegoś konkretnego źródła dla motywu „jeziora siarki i ognia”. Autor Apokalipsy jest genialnym twórcą, który na podstawie źródeł potrafi tworzyć nowe obrazy, w których poszczególne symbole nakładają się na siebie, tworząc kolumnę symboliczną. Ich odszyfrowanie polega na interpretacji pojedynczych obrazów. Dopiero po-

²⁶ Karczewski, „Jezioro ognia”, 107.

²⁷ Aune, *Revelation 17-22*, 1066, 1092.

²⁸ Karczewski, „Jezioro ognia”, 108.

łączenie tych pojedynczych interpretacji w całość przynosi właściwe zrozumienie symbolu.

To, co łączy wszystkie zaprezentowane powyżej teksty – aluzje z tekstami z Apokalipsy św. Jana, to na pewno motyw kary, którą wymierza Bóg. „Jezioro ognia i siarki” jest miejscem kary polegającej na doświadczaniu cierpienia czy jakiegoś udręku. Użyty na ich określenie czasownik *basanidzō* (por. Ap 9,5; 14,11; 18,7) w całym Nowym Testamencie wyraża katusze lub udręki mające charakter zarówno cielesny, jak i psychiczny. Apokalipsa św. Jana nie precyzuje, na czym miałyby polegać cierpienie odrzuconych. Kara ta ma na pewno charakter nieodwracalny, nieograniczony czasowo („na wieki wieków”) i nieprzerwany („we dnie i w nocy”). Należy zauważyć wspólnotę losu szatana i jemu służących (bestia; fałszywy prorok; ci którzy noszą zamię bestii; śmierć i otchłań). Ostateczny sąd Boga dopuszcza dwie możliwości: Nową Jerozolimę, która jest symbolem pełni życia (wspólnotą z Bogiem i Barankiem) lub „jezioro ognia i siarki”, które jest symbolem potępienia, czyli całkowitego oddzielenia od Boga i Baranka (20,15). Jest to obraz, który – jak zauważa M. Karczewski – „poraża beznadzieją”. Niesie ze sobą bardzo mocną dynamikę retoryczną, jest bowiem przestrożą dla tych, którzy idą na jakikolwiek kompromis z siłami zła.

Los potępionych, określony jako udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką, jest utożsamiony ze „śmiercią drugą” (*ho estin ho thanatos ho deuteros*). Samo wyrażenie „śmierć druga” występuje także w Ap 2,11; 20,6.14. Z kontekstu perykopy Ap 20,11-15 można wywnioskować, że śmierć pierwsza, która jednak nie jest wymieniona bezpośrednio w tekście, dotyczy śmierci fizycznej, natomiast śmierć druga to stan wiecznego potępienia, używając języka chrześci-

jańskiego, to nic innego jak piekło²⁹, które oznacza wieczne cierpienie (por. Ap 14,10-11; 20,10).

2.3. POTENCJALNI UCZESTNICY POTĘPIENIA

Potencjalnymi „mieszkańcami” jeziora siarki i ognia, którzy są wyłączeni z przebywania w intymnej relacji z Bogiem, w Mieście Świętym (Ap 21,1-7), są: tchórze, niewierni, obmierzli, zabójcy, rozpustnicy, guślarze, bałwochwalcy. Te siedem elementów wskazujących – zgodnie z symbolicznym charakterem liczby siedem – na pewną pełnię, zostaje podsumowane w wyrażeniu „i wszyscy kłamcy”. Ono obejmuje wymienionych siedem kategorii grzeszników³⁰. W paralelnym wykazie w Ap 22,15, na końcu znajduje się podobne wyrażenie: „i każdy, kto kocha i czyni kłamstwo”. Michał Wojciechowski zauważa – wydaje się słusznie – że nie jest to katalog kompletny, na co wskazują zarówno różnice między naszym tekstem a listą z Ap 9,20-21; 21,27; 22,15, jak i jego „ostentacyjnie retoryczny charakter”: „Stanowią raczej próby naszkicowania portretu wzorcowego złooczyńcy, pozbawionego zalet, skazanego na potępienie. Należy więc te cechy interpretować łącznie, jako wizerunek jednego, wielokształtnego grzechu śmiertelnego”³¹. Porównanie list grzechów w Ap 9,20-21; 21,27; 22,15 z tekstem w Ap 21,8 prowadzi do wniosku, że interesujący nas tekst jest najdłuższym wykazem grzechów. Należy zauważyć, że inne księgi Nowego Testamentu podają także listy wad. Opisy te często kończą się zapowiedzią kary (por. Rz 1,32; 1 Kor 6,10; Ga 5,21; Ef 5,5; Kol 3,6; 1 P 4,5). Nie jest wykluczone – jak chce Pierre Pri-

²⁹ Biguzzi, *Apocalisse*, 344. O możliwych źródłach konceptualnych dla wyrażenia „śmierć druga” w literaturze greckiej, hellenistycznej, egipskiej i judaizmie zob. Aune, *Revelaton 17-22*, 1091-1093.

³⁰ Zob. Prigent, *L'Apocalisse*, 664; Biguzzi, *Apocalisse*, s. 354, Vanni, *Apocalisse*, 661.

³¹ Wojciechowski, *Apokalipsa*, 376.

gent – że listy te mają swoje źródło w liturgii oraz katechezie chrzcielnej pierwotnego chrześcijaństwa i miały za zadanie uświadomić wyznawcom Chrystusa, że istnieje pewna granica, której przekroczenie wyklucza z pretendowania do prowadzenia życia chrześcijańskiego³².

Cała lista rozpoczyna się od *tois de deilois*. Partykuła *de* kontrastuje wyraźnie z tym, co było powiedziane przedtem, tj. z obietnicą dla zwycięzcy: „Zwycięzca to odziedziczy i będę jemu Bogiem o on będzie mi synem”. W zdaniu tym mamy dwa celowniki: „jemu” (*auto*) oraz „mi” (*moi*), które określają intymną, wzajemną relację między Bogiem i zwycięzcą. W takim kontekście następujące po nich celowniki określają kategorie tych ludzi, którzy się wyłączają z tej wzajemnej relacji ojcowsko-synowskiej³³. W kontekście obietnicy dla zwycięzcy, jak i całej koncepcji zwycięstwa zaprezentowanej w Apokalipsie św. Jana (zwłaszcza Ap 2–3), wymienionych grzeszników można potraktować jako tych, którzy nie mają odwagi być zwycięzcami³⁴. Obietnica dla zwycięzcy w Ap 21,7 jest poprzedzona jeszcze inną obietnicą: „Ja pragnącemu dam pić darmo ze źródła wody życia” (21,6b). Kategorie grzeszników reprezentują tych wszystkich, którzy nie mają pragnienia wody życia i którzy odrzucają ten dar³⁵. Woda życia, jak i bycie zwycięzcą, jest pewnym remedium na nie znalezienie się w gronie tych, których udziałem jest wieczne potępienie. Powrócimy do tego wątku w ostatnim paragrafie artykułu.

Interpretacja poszczególnych elementów prezentowanego katalogu wcale nie jest łatwa. Dwa słowa otwierające wykaz: „tchórze” (*deilois*) i „niewierni” (*apistoi*), w Apokalipsie św. Jana występują jedynie w tym miejscu i nie są wymieniane w żadnej nowotestamentowej liście wad. Pewne światło

³² Prigent, *L'Apocalisse*, 290.

³³ Por. Vanni, *Apocalisse*, 661.

³⁴ Na temat zwycięzców w Apokalipsie św. Jana zob. Kotecki, „Prawdziwi zwycięzcy”, 243-267.

³⁵ Por. MacLeod, „The Seventh ‘Last Thing’”, 449.

na tę zbitkę może rzucić tradycja synoptyczna, która zawiera słowa Jezusa skierowane do uczniów w czasie uciszenia burzy na morzu: „Dlaczego tchórzliwi jesteście, małej wiary” (*ti deiloi este, oligopistoi*) (Mt 8,26); „Dlaczego tchórzliwi jesteście, jeszcze nie macie wiary” (*ti deiloi este; oupō exete pistin*) (Mk 4,40). W tych tekstach tchórzostwo jest czymś przeciwnym wierze. Pytania Jezusa mają za zadanie stymulować postawę uczniów, aby doszli oni do wiary, która nawet w obliczu śmieci jest w stanie wyeliminować strach i która bazuje na właściwym rozpoznaniu tożsamości Jezusa. W takiej koncepcji wiary łączą się ze sobą dwa elementy: wiara jako bezwarunkowa ufność i wiara jako rozpoznanie tego, w którego i któremu się ufa³⁶. D.E. Aune wskazuje, że w świecie greckim tchórzostwo określało ogólnie moralną degradację³⁷. Wracając jednak do tekstu Apokalipsy św. Jana i zadając pytanie, kim mogą być potencjalni tchórze, warto byłoby spojrzeć na list do Kościoła w Smyrnie (Ap 2,8-11), gdzie w obietnicy dla zwycięzcy pojawia się – podobnie jak w Ap 21,8 – temat śmierci drugiej: „Zwycięzcy śmierć druga na pewno nie wyrządzi szkody” (2,11b). Zwycięzcą jest ten, który pozytywnie odpowiedział na wezwanie Jezusa – ukazującego się w autoprezentacji jako „Pierwszy i Ostatni” (w Ap 21,6 Bóg jest określony synonimicznym wyrażeniem jako: „Alfa i Omega, Początek i Koniec”) – do odwagi („Nie lękaj się”, *mēden phobou*; Ap 2,10) w obliczu prześladowań ze strony wrogiego środowiska, w którym żyją chrześcijanie. W takim kontekście zatem „tchórzami” są ci, którzy nie mają odwagi żyć swoją wiarą w środowisku im wrogim, którzy nie mają odwagi stać się męczennikami. W świetle Apokalipsie św. Jana chrześcijanie żyją nieustannie w takim – zamkniętym na Boga – środowisku. Ich relację do tego świata można nazwać „trudną koegzystencją”, która:

³⁶ Zob. Kotecki, *Con Gesù*, 72 (por. 60-72).

³⁷ Aune, *Revelation 17-22*, 1131.

jednak będzie zmierzała do wzrostu napięcia i doprowadzi do absolutnej opozycji między tymi dwoma systemami. Porządek świata jest całkowicie antagonistyczny do porządku reprezentowanego przez chrześcijan. Życie w takim świecie domaga się od wyznawców Chrystusa heroiczności. Dlatego wszyscy chrześcijanie w ujęciu Ap są potencjalnymi męczennikami, a cała księga pozostanie na zawsze zaproszeniem do męczeństwa³⁸.

P. Prigent zauważa, że według Syr 2,12 tchórz to człowiek, który wędruje dwoma torami w tym sensie, że nie umie jasno zdecydować, który tor wybrać. W przypadku Apokalipsy św. Jana jest to alternatywa między wiernością Bogu a kompromisem ze światem pogańskim, w którym przyszło żyć chrześcijanom³⁹. Autor tej księgi nie ma wątpliwości, że ten świat jest na wskroś idolatryczny. Tchórzostwo zatem może oznaczać nic innego jak kompromis z takim światem, brak odwagi w przeciwstawieniu się całej idolatrii tego systemu. Ten brak odwagi wynika z niewiary.

Termin *ebdelygmenoi* (*participium perfecti passivi*) pochodzi od czasownika *bdelyssomai* („czynić obrzydliwość, być obrzydliwością”). Bardzo trudno jest zinterpretować znaczenie tego terminu. Autorowi Apokalipsy do opisu Wielkiej Nierządniczy stosuje rzeczownik *bdelygma* („obrzydliwość”). Ona w ręce dzierży „złoty puchar pełny obrzydliwości i nieczystości jej nierządu” (17,4), jej imię natomiast to: „Wielki Babilon. Matka nierządnic i obrzydliwości ziemi” (17,5). Do Miasta Świętego nie może wejść (wejście do Jeruzalem Nowego jest metaforą zbawienia) „nic nieczystego (*pan koinon*), ani ten kto popełnia obrzydliwość (*ho poiōn bdelygma*) i kłamstwo (*pseudos*)”. Czyniący obrzydliwość są w jakiś sposób złączeni z Wielką Nierządnicą, która w symbolice Apokalipsy św. Jana wskazuje na

³⁸ Kotecki, *Kościół*, 308. O systemie ziemskim, w którym według narracyjnego świata Apokalipsy św. Jana przyszło żyć chrześcijanom, zob. *ibidem*, 269-322.

³⁹ Zob. Prigent, *L'Apocalisse*, 664.

system społeczny, polityczny, ekonomiczny i religijny przepełniony konsumpcjonizmem, idolatrią, zdeprawowaniem seksualnym, który odznacza się samowystarczalnością, samouwielbieniem czy wręcz deifikacją⁴⁰. Termin „obrzydlivość” (*bdelygma*) w LXX był używany na określenie idoli oraz praktykowania idolatrii (por. Jr 13,27; Ez 5,9.11; 6,9), która często była połączona z zdeprawowaniem seksualnym czy – ogólnie rzecz ujmując – nieczystością (por. Rz 1,18-32). W paralelnej do naszej liście grzechów w Ap 22,15 terminowi *ebdelygmenoi* odpowiada słowo *kynes* („psy”), które według analizy D.E. Aune wskazuje na różne praktyki seksualne zakazane przez Biblię⁴¹. W wyrażeniu „czynić obrzydlivość” nie chodzi o jednorazowy czyn, ale o stałą dyspozycję, o kontynuowane i systematyczne praktykowanie obrzydlivości, stąd w tekście mamy czas terażniejszy imiesłowu (*poiōn*). Obrzydlivość odnosi się do idolatrii jako systemu, który przejawia się nie tylko w zewnętrznych formach, ale niszczy całkowicie wewnątrz człowieka, deprawuje go, czyniąc jego serce dalekie od Boga czy niepotrzebujące Boga. Jest to pełne przyłgnięcie do systemu życia całkowicie pogańskiego. Takiemu systemowi w Apokalipsie św. Jana ulegają chociażby „mieszkańcy ziemi”⁴².

Kolejną kategorią grzeszników są mordercy (*phoneis*). Termin ten należy rozumieć w tradycyjnym znaczeniu. To ci, którzy przekroczyli przykazanie „Nie morduj” (Wj 20,3; Pwt 5,17; Ap 9,21; 22,15; Mt 5,22 itd.). Niektórzy badacze uważają, że mordercy reprezentują agentów Bestii i Wielkiej Nierządniczy, którzy prześladują chrześcijan i tych, którzy odzrucają współpracę z systemem idolatrii (Ap 13,15; 17,6)⁴³.

⁴⁰ Zob. Kotecki, *Duch Święty*, 81-94; Giorgio, *Il mistero*, 337-348. Strony te zawierają pewną syntezę teologiczną obrazu Wielkiej Nierządniczy w Apokalipsie św. Jana. Cała monografia została jej poświęcona; zob. także Witkowski, „*Wielki Babilon*”.

⁴¹ Aune, *Revelation 17-22*, 1131, 1234-1235.

⁴² Kotecki, „*Mieszkańcy ziemi*”, 251-285.

⁴³ Caird, *A Commentary*, 267; Beale, *The Book of Revelation*, 1059-1060.

Mordercy byliby zatem aktywnymi obrońcami idolatrii. W przytoczonych przez egzegetów miejscach autor jednak nie używa terminu *phoneus*.

Obok morderców postawieni są *pornoi*. Tłumaczenie tego terminu oscyluje pomiędzy terminem „rozpustnicy”, w sensie praktykujący wszelkie rodzaju nadużycia seksualne⁴⁴, a „prostyuuujący się”⁴⁵. Nie jest wykluczone, że autor miał na myśli prostytutkę kultyczną, która była złączona ze świątyniami pogańskimi i kultem⁴⁶. Należy jednak pamiętać, że prostytutka jest w Biblii metaforycznym obrazem bałwochwalstwa i nie jest wykluczone, że w tym miejscu słowo *pornoi* – podobnie jak wcześniej termin *ebdelygmenoi* – mogło zostać użyte w podwójnym znaczeniu.

Kolejną kategorię potencjalnie potępionych stanowią *pharmakoi*. Termin *pharmakos* występuje jeszcze raz w Ap 22,15. Na liście w Ap 9,20-21 mamy termin *pharmaka*. Chodzi w tym miejscu o praktykowanie najróżniejszych rodzajów czarów i magii, które były połączone często z idolatrią. Tora zabraniała takich czynów (zob. Kpł 19,26-29; Pwt 18,9-11). Według U. Vanniego pod terminem *pharmakoi* kryją się ci, którzy poświęcili się magii – szczególnie rozpowszechnionej w środowisku Azji Mniejszej w I wieku po Chrystusie – i używali jej w celu manipulowania osobowością innych⁴⁷, o czym świadczy chociażby inskrypcja z Filadelfii, zakazująca wszelkich form magii przeciwko komukolwiek⁴⁸. Rodney Lawrence Thomas zadedykował całą swoją monografię odpowiedzi na pytanie, czy Apokalipsa św. Jana została napisana jako „anty-magiczna” polemika z ówczesnym światem. Według niego księga ta przeciwstawia się pewnym praktykom magicznym i wierzeniem

⁴⁴ Zob. Vanni, *Apocalisse*, 662.

⁴⁵ Wojciechowski, *Apokalipsa*, 376.

⁴⁶ Beale, *The Book of Revelation*, 1060.

⁴⁷ Vanni, *Apocalisse*, 662.

⁴⁸ Aune, *Revelation 17-22*, 1132.

I wieku chrześcijaństwa⁴⁹. Nie ma wątpliwości, że magia jest przejawem idolatrii.

Na liście grzeszników znajdują się także bałwochwálcy (*eidōlolatras*). Nie ma wątpliwości, że chodzi tutaj o tych, którzy praktykują kult idoli. Apokalipsa św. Jana jednak nie wskazuje jedynie na idolatrię bezpośrednią (por. 9,20-21), ale także podkreśla istnienie idolatrii pośredniej o charakterze ekonomicznym. Chodzi przede wszystkim o konsumpcjonizm „posunięty do absolutnej samowystarczalności i zamknięcia się całkowitego na transcendencję”⁵⁰, który w Apokalipsie św. Jana jest ukryty w symbolu Wielkiej Nierządniczy.

Całą listę podsumowuje wyrażenie *pasin tois pseudesin* („[dla] wszelakich kłamców”). W Ap 21,27 z Niebieskiej Jeruzalem są wykluczeni ci, którzy czynią ohydę i kłamstwo (*ho bdelygma kai pseudos*). P. Prigent łączy czynienie obrzydliwości i kłamstwa z idolatrią⁵¹. Listę grzeszników w Ap 22,15 zamyka: „każdy, kto kłamstwo kocha i go praktykuje” (*pas philōn kai poiōn pseudos*). Kłamcy są na usługach szatana (por. J 8,44). Chodzi w tym miejscu nie tyle o kłamstwo werbalne, co bardziej o jakość życia, które „jest przeżywane w opozycji do jedynej prawdy, którą jest Chrystus. W ten sposób staje się ono życiem przepelnionym idolatrią”⁵².

Całą listę „potencjalnych potępionych” można potraktować jako pewnego rodzaju zobrazowanie świata pogańskiego, w którym przyszło żyć chrześcijanom, a który może przeniknąć od wewnątrz do życia wspólnot, czego liczne przykłady można odnaleźć w narracyjnym świecie Apokalipsy św. Jana w listach do siedmiu Kościołów (Ap 2–3).

⁴⁹ W celu zapoznania się z przeglądem problematyki magii w starożytności zob. Thomas, *Magical Motifs*, 4-15. Por. także Aune, *Apocalypticism, Prophecy*, 347-367.

⁵⁰ Kotecki, *Kościół*, 31-322.

⁵¹ Prigent, *L'Apocalisse*, 685-686.711.

⁵² Kotecki, *Kościół*, 263; por. Vanni, *Apocalisse*, 661.

Wszystkie wymienione w Ap 21,8 wady czy grzechy w większym lub mniejszym stopniu są związane z idolatrią.

3. ANALIZA AP 21,8 W KONTEKŚCIE BLIŻSZYM I DALSZYM

W Ap 21,8 „udział w jeziorze ognia i siarki” jest określony mianem „śmierci drugiej”. Te dwa motywy znajdują się także w kontekście bliższym interesującej nas perykopy, tj. w Ap 20,14-15. Tekst ten precyzuje, kto może być uczestnikiem kary wiecznej: „Jeśli się nie znalazł zapisany w księdze życia”. Sekwencja perykop oraz obecność tych samych motywów, może nas prowadzić do wniosku, że wiersz 21,8 – zgodnie zresztą ze stylistyką Janową – precyzuje ten obraz. Ci nie zapisani w księdze życia są utożsamieni z tymi, którzy reprezentują kategorię grzechów. Motyw księgi życia występuje w Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27. Chodzi o „księgę życia zabitego Baranka” (13,8) czy „księgę życia Baranka” (21,27). Księga jest metaforą niezawodnej pamięci Boga⁵³, a w terminie „życie” – jak zauważa U. Vanni – chodzi o „żywołność Boga, obecną w Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym i ofiarowaną ludziom; zaakceptowana przez nich, staje się ich konkretną historią, staje się księgą życia. Osąd, egzaminując księgę, pokaże obecność lub nieobecność tej witalności; w przypadku nieobecności, człowiek zostanie wrzucony do jeziora ognia, tzn. w stan całkowitego bezwładu, w nieskończoną pustkę”⁵⁴. Materią sądu, który zostanie przeprowadzony przez Boga są dzieła człowieka, które mają odpowiedzieć na pytanie, czy są one dokonywane w Bogu, tzn. zgodnie z Jego wolą, przy całkowitej współpracy z jego łaską, która jest życiem danym przez zbawczą śmierć Jezusa – zabitego Baranka (por. Ap 3,4-5). Życie jest rezultatem

⁵³ Zob. Beale, *The Book of Revelation*, 1037.

⁵⁴ Vanni, *Apocalisse*, 648.

zbawczej śmierci Jezusa. Otwarcie się na tę witalność to jest życie wieczne doświadczane już tutaj na ziemi. Negacja życia wiecznego, tj. brak otwarcia i współpracy z tą łaską, prowadzi do śmierci wiecznej⁵⁵. Tym, który jest zapisany w „księdze życia”, na pewno jest „pragnący”, któremu Bóg da pić za darmo ze źródła wody życia (Ap 21,6), oraz „zwycięzca” (Ap 21,7).

Na listę potencjalnych potępionych należy spojrzeć także w świetle pozostałych list grzechów w Apokalipsie św. Jana (9,20-21; 21,27; 22,15). Z ich porównania można wywnioskować, że wśród potencjalnych potępionych znajdują się jeszcze ci, którzy „nie odwrócili się od swych kradzieży”, *ou metenoēsan ... ek tōn klemmatōn autōn* (9,21) oraz nieczyści: „A nic nieczystego do niego [Miasta Świętego] nie wejdzie” (21,27). Pierwsze wyrażenie następuje w wierszu 9,21 natychmiast po wyrażeniu *ek tēs porneias autōn* („od swego nierządu). W tym drugim przypadku chodzi o jakiegokolwiek nieuporządkowanie związane ze sferą ludzkiej seksualności (seksualna niemoralność), rozumiane nie jako pojedyncze fakty, ale przejaw systemu życia, używającego osoby jako przedmiotu. Często grzechy te były związane – jak już zauważyliśmy – z praktykowaniem idolatrii. Na tym tle kradzież jawi się także jako rodzaj gwałtu – już nie na osobach, ale na rzeczach, które należą do innych⁵⁶. Co do drugiego tekstu, wejście do Miasta Świętego jest metaforą zbawienia⁵⁷. W Nowym Jeruzalem nie ma miejsca dla niczego nieczystego (*pan koinon*). Termin *koinos*, który spotyka się tylko w tym miejscu w Apokalipsy św. Jana, oznacza „zwyczajny, nieczysty w sensie rytualnym, pospolity, świecki” i jest synonimem słowa *akathartos*, występującego w Ap 16,13; 17,4; 18,2 i określającego „nieczystego” w sensie rytualnym lub moralnym. Całe wyrażenie *pan koinon* może

⁵⁵ Por. Prigent, *L'Apocalisse*, 634.

⁵⁶ Vanni, *Apocalisse*, 379.

⁵⁷ Kotecki, *Kościół*, 262.

odnosić się zarówno do rzeczy, jak i do osób⁵⁸. Z kontekstu wynika, że nieczystość to splamienie, które jest efektem zaangażowania się w idolatrię⁵⁹.

Analizując Ap 21,8 w kontekście najbliższym i bliższym, zwróciliśmy uwagę na teksty, które mówią o potencjalnych kandydatach do potępienia. Wszystkie te wiersze razem wzięte są dla czytelnika, tj. historycznych adresatów i czytelników każdej epoki, rodzajem przestrogi. Cała jednak Apokalipsa św. Jana podaje również receptę na to, w jaki sposób można znaleźć się w gronie zbawionych. Już sam tekst Ap 21,6-7 mówi o realnie „pragnących” życia wiecznego i zwycięzch. Obietnicę dla zwycięzcy z Ap 21,7 można przeanalizować w świetle podobnych obietnic w części epistolarnej Ap 2–3 (2,7,11.17.26; 3,5,12,21bis) czy pozostałych tekstów, które mówią o chrześcijanach jako zwycięzch (12,11; 15,2). Zwycięzcami w Ap 2–3 są ci, którzy nawracają się, tzn. wsłuchują się i praktykują w życiu wezwania Jezusa. W kontekście całej Apokalipsy św. Jana są nimi także ci, którzy nie idą na kompromis ze złem o korzeniach szatańskich

wcielonym w historię ludzką w postaci państwa, które chce zająć miejsce Boga (Bestia wychodząca z morza), propagandy takiego państwa (Bestia wychodząca z ziemi) oraz systemu konsumpcyjnego (Wielka Nierządnicza). [...] Prawdziwymi zwycięzcami w Ap są tylko Chrystus i ci, którzy idą za Nim⁶⁰.

Motyw wody życia przywołuje tekst z Ap 7,9-17, który określa tożsamość zbawionych: „To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili” (7,14). W opisie tym

⁵⁸ Zob. Aune, *Revelation 17-22*, 1174; Kotecki, *Kościół*, 262.

⁵⁹ Prigent, *L'Apocalisse*, s. 685; Beale, *The Book of Revelation*, s. 1101; Kotecki, *Kościół*, 262.

⁶⁰ Kotecki, „Prawdziwi zwycięzcy”, 267.

nie chodzi tylko o męczenników, ale o wszystkich wierzących, którzy aktywnie współpracowali z łaską Chrystusa, która wpływa w tajemniczy sposób z całego misterium paschalnego, z całej witalności Zmartwychwstałego [...]. Chrześcijanie, którzy żyją w ten sposób, ciągle zapełniają niebo⁶¹.

Rzesza zbawionych z Ap 7,9-17 przywołuje dziewiczy orszak Baranka, który już przynależy do nieba, z Ap 14,1-5. Remedium, aby znaleźć się w gronie zbawionych, jest także „umieranie w Panu” (Ap 14,13), wyjście z Wielkiego Babilonu (Ap 18,4). Tekstów tych jest znacznie więcej w Apokalipsie św. Jana i mogłyby one stanowić źródło dla artykułu na temat potencjalnie zbawionych według tej księgi. Przesłanie Apokalipsy św. Jana jest bardzo jasne: chrześcijanie mają żyć jak zbawieni, a nie jak ludzie tego świata⁶².

Podsumowując naszą analizę, należy podkreślić, że tekst Ap 21,8 mówi o karze wiecznej używając metafory „jeziora ognia i siarki”. Motyw ten bardzo wyraźnie nawiązuje do losu Sodomy i Gomory (Rdz 19,1-29) oraz innych tekstów biblijnych i pozabiblijnych; podkreśla, że „jezioro siarki i ognia” jest miejscem pozbawionym nadziei, bez żadnej możliwości odmiany swego losu. Jest ostatecznym pozbawieniem się możliwości wspólnoty z Bogiem. Tekst ten wymienia również listę zagrożonych wiecznym potępieniem, która jest rozwinięciem list wad proponowanych w innych tekstach Apokalipsy św. Jana (9,20-21; 21,27; 22,15). Nie jest to jednak na pewno lista kompletna, ale raczej portret czy model potencjalnie potępionego. Wszystkie te wady w większym lub mniejszym stopniu są związane z szeroko pojętą idolatrią. Cały tekst jest rodzajem przestrogi dla chrześcijan powołanych do wspólnoty zbawionych. Apokalipsa św. Jana jest pełna nadziei. Jej końcowym słowem jest ostateczne zwycięstwo Chrystusa, które dopełni tego, co się

⁶¹ Kotecki, *Kościół*, 235.

⁶² Prigent, *L'Apocalisse*, 291.

już dokonało na krzyżu. Celem życia chrześcijan jest udział w Mieście Świętym, a nie w jeziorze ognia i siarki. Chrześcijanie mają żyć jak zbawieni, a nie jak ludzie tego świata, świata pogańskiego, zanurzonego w idolatrii. W świetle tego, co zostało już powiedziane, trafnym komentarzem końcowym mogą być słowa kard. Gerharda Ludwiga Müllera:

Od czasu Chrystusa potępienie nie oznacza braku miłosierdzia w Bogu. Wszelka wina, o jakiegokolwiek chodziłoby grzechy, została już przewyżczona. Nie ma takiej winy, która nie zostałaby przebaczona w Chrystusie. Przebaczeniem objęte są również najstraszniejsze przestępstwa, ponieważ w krzyżu Chrystusowym wszystkie zostały pozbawione charakteru winy. Chrystus wszystko poniósł na krzyż i dokonał ekspiacji za wszystkie winy. Dlatego w piekle nie ma winy nieodpokutowanej. Nie brak tam również łaski i miłosierdzia Bożego. Piekło jest raczej nieprzyjętym przez wypaczoną wolność miłosierdziem – i na tym polega ten paradoks nad paradoksami⁶³.

Potępienie jest wolnym odrzuceniem łaski. Tchórze, niewierni, obmierzli, rozpustnicy, guślarze, bałwochwalcy i wszelcy kłamcy są tymi, którzy nie pragną życia Boga („Pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia”; Ap 21,6).

BIBLIOGRAFIA

- Aune, D.E., *Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2006).
Aune, D.E., *Revelation 17-22* (WBC 52c; Nashville, TN: Nelson 1988).
Beale, G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999).

⁶³ Müller, *Dogmatyka katolicka*, 579.

- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”* (Watykan: Libreria Editrice Vaticana 2010).
- Biguzzi, G., *Apocalisse, nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 20; Milano: Paoline 2005).
- Biguzzi, G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (Bologna: Dehoniane 1996).
- Caird, G.B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (New York: Harper and Row 1966).
- Di Giorgio, M., *Il mistero di „Babilonia la Grande” e della sua caduta nell'Apocalisse di Giovanni. Realtà profetico-sapientziale per il cristiano di oggi* (Assisi: Cittadella 2016).
- Górny, G., „Kościołowi, który nie mówi o grzechu, sprawiedliwości i piekle, grozi kryzys moralny”, <https://wpolityce.pl/kosciol/436794-kosciolowi-ktory-nie-mowi-o-grzechu-grozi-kryzys-moralny> (dostęp: 12.03.2019).
- Kaczmarek, J., „Trynitologia Apokalipsy”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 12 (1990) 71-84.
- Karczewski, M., „Jezioro ognia i siarki w Księdze Apokalipsy św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 103-113.
- Karczewski, M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana* (Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2010).
- Kostkiewiczowa, T., „Kontekst”, *Słownik terminów literackich* (red. J. Sławiński) (Wrocław et al.: Ossolineum 1988) 238.
- Kotecki, D., *Con Gesù nella barca (Mc 4,35-41; 6,45-52; 8,13-21). Contributo allo studio del discepolato nel Vangelo di Marco* (Biblica et Patristica Thoruniensia. Series Monographiae 1; Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2015).
- Kotecki, D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 26; Warszawa: Vocatio 2006).
- Kotecki, D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (Scripta Theologica Thoruniensia 27; Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2013).

- Kotecki, D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana* (Series Biblica Paulina 6; Częstochowa: Święty Paweł 2008).
- Kotecki, D., „Kryteria interpretacji Apokalipsy św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 15-34.
- Kotecki, D., „Prawdziwi zwycięzcy w Apokalipsie św. Jana”, *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2011) 243-267.
- Kotecki, D., „«Mieszkańcy ziemi» w Apokalipsie św. Jana”, *Veritas cum Caritate – intellegentia cum Amore* (red. C. Rychlicki – I. Werbiński) (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2011) 251-285.
- MacLeod, D.J., „The Seventh ‘Last Thing’: The New Heaven and the New Earth (Rev 21:1-8)”, *Bibliotheca Sacra* 157 (2000) 439-451.
- Müller, G.L., *Dogmatyka katolicka* (Warszawa: WAM 2015).
- Nowińska, J.N., *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 27; Warszawa: Vocatio 2006).
- Olszewska, K., „Rozumienie postaci Goga i Magoga w Biblii i literaturze pozabiblijnej”, *Studia Płockie* 40 (2012) 97-106.
- Olszewska, K., „Smok, Bestia, Falszywy Prorok, Gog i Magog jako antagoniści Boga w Apokalipsie”, *Teologia i Człowiek* 26/2 (2014) 161-171.
- Prigent, P., *L'Apocalisse di S. Giovanni traduzione e commento* (Roma: Borla 1985).
- Rojas Gálvez, I., *I simboli dell'Apocalisse* (Bologna: Dehoniane 2016).
- Segalla, G., „Teologia del NT: orientamenti attuali”, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (red. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda) (Ciniselo Balsamo: San Paolo 1988) 1546-1551.
- Thomas, R.L., *Magical Motifs in the Book of Revelation* (LNTS 416; New York: T&T Clark 2010).

- Vanni, U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, wyd. 2 (Brescia: Morcelliana 1982).
- Vanni, U., *Apocalisse di Giovanni. II. Introduzione generale. Commento* (red. L. Pedroli) (Assisi: Cittadella 2018).
- Witkowski, S., „*Wielki Babilon*” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz świata wrogiego Bogu* (Kraków: Wydawnictwo La Salette 2012).
- Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Żywica, Z., „Z badań nad strukturą literacką księgi Apokalipsy”, *Forum Teologiczne* 2 (2001) 45-54.

Ks. DARIUSZ KOTECKI, prezbiter diecezji toruńskiej, profesor zwyczajny Uniwersytetu Mikołaj Kopernika w Toruniu, dziekan Wydziału Teologicznego oraz kierownik Katedry Biblistyki na tymże uniwersytecie, członek Zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich; jego zainteresowania badawcze koncentrują się na ewangeliach synoptycznych (zwłaszcza Ewangelia według św. Marka) oraz Pismach Janowych (przede wszystkim Apokalipsa św. Jana); jest autorem pięciu monografii i kilkudziesięciu artykułów naukowych.