

KS. HENRYK LEMPA

## APOKALIPSA ŚW. JANA A DZIEJE KOŚCIOŁA INTERPRETACJA EKLEZJOLOGICZNA APOKALIPSY ŚW. JANA W HISTORII EGZEGEZY

Apokalipsa, mimo iż w zamiarach jej autora nie miała być pismem ezoterycznym, tajemnym<sup>1</sup>, w rzeczywistości stała się księgą tajemniczą i na ogół niezrozumiałą. Nic więc dziwnego, że na przestrzeni wieków komentatorzy tej księgi zaproponowali cały wachlarz systemów interpretacji<sup>2</sup>. Głównej przeszkody w jej należyтым zrozumieniu nie stanowi tyle rozszyfrowanie symboliki i języka tej księgi, ile problem, „jak ustalić ściśle

---

<sup>1</sup> Świadczy o tym choćby sam tytuł księgi – *apokalypsis*, tzn. odsłonięcie, objawienie (Ap 1,1n). Wskazują na to także obrazy złamania pieczęci na księdze losów świata (Ap 5,5nn) i otwartej książeczki, którą spożyć ma autor, oraz wyraźny nakaz prorokowania (Ap 10,11). Por. A. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1959, s. 92.

<sup>2</sup> Wszystkie poważniejsze komentarze i wstępy do Apokalipsy św. Jana podają najbardziej typowe w dziejach egzegezy systemy interpretacyjne, dzieląc je najczęściej albo według kryterium literackiego (np. interpretacja dosłowna lub symboliczna, względnie alegoryczno-duchowa), albo chronologicznego (odniesienie do czasów współczesnych autorowi Apokalipsy, do dziejów Kościoła w ogóle oraz do czasów ostatecznych i końca świata). Tutaj idziemy za sugestią D. M o l l a t, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, s. 34. Podobnie dzieli systemy interpretacyjne S. G ą d e c k i, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 158nn. Por. także M. B e d n a r z, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994, s. 24nn; M. C z a j k o w s k i, *Apokalipsa jako księga profetycznego orędzia, napomnienia, pocieszenia i nadziei*, Wrocław 1987, s. 26-28; A. L a n c e l l o t t i, *Apocalisse*, Roma 1970, s. 18-20; Ch. B r ü t s c h, *La clarté de l'Apocalisse*, Genève 1966, s. 434-440; J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 92-99; A. W i k e n h a u s e r, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1959, s. 19-22 i in. Dość specyficzny podział systemów interpretacyjnych stosuje H. T u r k a n i k, *Księga Objawienia. Systematyczny wykład Apokalipsy*, Jastrzębie Zdrój 1993, s. 14nn. Systemy te nazywa metodami i wymienia: metodę preterystyczną, historyczną, spirytualistyczną i futurystyczną. Autor ten opowiada się za metodą futurystyczną interpretacji Apokalipsy (s.16n). Dzisiaj większość egzegetów nie ogranicza się do jakiegoś jednego systemu interpretacyjnego, lecz wiąże je wzajemnie ze sobą, uwzględniając ich pozytywne osiągnięcia.

hierarchię ważności różnych płaszczyzn, na których umieszczona jest wizja Janowa<sup>3</sup>. W grę wchodzi tu trzy zasadniczo płaszczyzny: historyczna, profetyczna i eschatologiczna, a więc historia współczesna autorowi natchnionemu, prorocstwo dotyczące przyszłych wieków oraz przepowiadania końca świata. Systemy interpretacji różnią się wzajemnie tym, na którą z tych trzech płaszczyzn kładą szczególny nacisk: na historię współczesną autorowi (system historyczny), na przyszły rozwój dziejów Kościoła (system profetyczny lub historyczno-profetyczny), czy na koniec świata (system eschatologiczny).

Interpretacja eklezjologiczna Apokalipsy, rysująca się dość wyraźnie w dziejach egzegezy, sytuuje tę księgę głównie na płaszczyźnie dziejów Kościoła aż do paruzji Chrystusa. Wypada tutaj ukazać szczegółowo, jak przebiega linia interpretacji eklezjologicznej w poszczególnych okresach historii Kościoła aż do czasów współczesnych<sup>4</sup>

### 1. OKRES PATRYSTYCZNY

Nie jest łatwo uchwycić moment, w którym Apokalipsa św. Jana – tak żywo dyskutowana w Kościele niemal od samego początku swego pojawienia – znajduje w oczach komentatorów starożytnych swoje wyraźne odniesienie właśnie do Kościoła. Jest oczywiste, że dla pierwszych czytelników treść Apokalipsy była z pewnością bardziej zrozumiała<sup>5</sup>. Potem wraz ze zmianą sytuacji dziejowej, w jakiej powstała księga, wiele jej wypowiedzi stawało się coraz mniej zrozumiałych, zaś szereg aluzji do osób czy faktów współczesnych uległo zaciemnieniu. W obliczu tych trudności egzegeci starożytni zaczęli coraz częściej wyjaśniać wszystko w sensie pozaczasowym i eschatologicznym lub też ograniczać się do snucia wniosków wyłącznie moralnych i ascetycznych (tak Orygenes, św. Metodiusz i inni). Część zaś z nich nawiązując do prymitywnych ujęć przyszłości, znanych z tradycji judaistycznych (np. 4 Ezdr

<sup>3</sup> M o l l a t, *Apokalipsa dzisiaj*, s. 34.

<sup>4</sup> Szczegółowo historię interpretacji Apokalipsy św. Jana w jej różnych aspektach przedstawia G. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981. Autor ukazuje historię egzegezy Apokalipsy od początków Kościoła aż do czasów współczesnych. Uwzględnia jednak głównie literaturę niemiecką, sądząc zresztą, że nie jest możliwe przedstawienie całej historii egzegezy („Eine erschöpfliche Geschichte der Apokalypsedeutung wird sowieso niemals möglich sein”, s. 619). Ma on jednak świadomość, że jego dzieło winno być uzupełnione o anglojęzyczną literaturę czasów nowożytnych oraz szczególną interpretację dotyczącą poszczególnych rozdziałów Apokalipsy, tak jak to czyni np. P. Prigent w odniesieniu do Ap 12 (s. 619). Te właśnie braki i inne wymienia w recenzji dzieła G. Maiera E. K r e n t z w „Catholic Biblical Quarterly”, 49(1987), s. 153.

<sup>5</sup> Zob. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 92.

i niektóre pisma rabinistyczne), głosiła na kanwie Apokalipsy pogląd zwany chiliazmem czy też millenaryzmem<sup>6</sup>, według którego Chrystus miał zapoczątkować przed końcem świata królestwo mesjańskie na ziemi, połączone ze zmartwychwstaniem sprawiedliwych i pozbawieniem szatana możliwości szkodenia Kościołowi w tym okresie. Z upływem jednak czasu pogląd ten stopniowo zanikał (IV i V w.), częściowo na skutek korzystnej sytuacji chrześcijaństwa (ustanie prześladowań po Edykcji mediolańskiej), częściowo zaś pod wpływem zmiany interpretacji literalnej Ap 20 na alegoryczną i duchową, którą zapoczątkowali Tykoniusz i św. Augustyn.

#### a) Tykoniusz († ok. 390)

Pierwszym komentatorem starożytności chrześcijańskiej, który w Apokalipsie dostrzegał obraz dziejów Kościoła, był donatysta Tykoniusz († ok. 390). przedstawiciel Kościoła Afrykańskiego<sup>7</sup>. Wprawdzie jego komentarz do Apokalipsy zaginął, ale można go zrekonstruować na podstawie dzieł późniejszych autorów, którzy go cytują: św. Augustyna, św. Bedy czy Beatusa z Liebany. Tykoniusz należy do ostatnich apokaliptyków starożytnego Kościoła, który za podstawę swej koncepcji teologicznej wziął właśnie księgę Apokalipsy<sup>8</sup>. Na bazie tej księgi opracował on teologię historii, zacieśniając ją właściwie do historii Kościoła, oczekującego na bliski koniec świata. W toczących się wówczas sporach kościelnych widzi on odzwierciedlenie podstawowej zasady wyrażonej przez prorocstwo biblijne, wedle której „duchy nieprawości są wewnątrz Kościoła (spiritalia nequitiae intra ecclesiam sunt)”<sup>9</sup>. Według niego wewnątrz Kościoła rozgrywa się nieustanna walka, prześla-

<sup>6</sup> Za twórcę chiliazmu uważa się Cerynta (I-II w. po Chr.), któremu przypisywano nawet autorstwo Apokalipsy. Spośród greckich Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych za chiliazmem opowiadali się: Papiasz – biskup Hierapolis, Justyn, Ireneusz, Hipolit i inni. Zob. M. K a c z m a r k o w s k i, *Chiliazm*, EK, t. III, kol. 158.

<sup>7</sup> Tykoniusz jest jednym z najciekawszych przedstawicieli donatyzmu, znawcą historii, wykształconym w Piśmie św. i w literaturze świeckiej. Jako gorliwy donatysta naraził się na wyklęcie przez Parmeniana, biskupa Kartaginy, w 378 r. Św. Augustyn broni go w *Contra epistulam Parmeniani*. Ułożył ok. 380 r. *Liber regularum*, czyli zbiór zasad hermeneutyki Pisma św., cytowany i zastosowany przez św. Augustyna. Zob. J. M. S z y m u s i a k, M. S t a r o w i e y s k i, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 383. Por. także S. W i e l g u s, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 62-64.

<sup>8</sup> G. Maier sądzi, że Tykoniusza można uważać za „ostatniego apokaliptyka” Kościoła starożytnego z pewnym zastrzeżeniem, gdyż niektóre elementy jego eschatologii podzielają także inni przedstawiciele Kościoła Afrykańskiego, tacy jak: Kommodian, Arnobiusz czy Laktancjusz i wielu współczesnych mu chrześcijan Afryki Płn. Por. *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, dz. cyt., s. 126n.

<sup>9</sup> Teksty Tykoniusza cytują za G. Maierem, *Die Johannesoffenbarung*, s. 114.

dowanie i ucisk: pewni chrześcijanie noszący fałszywe imię Jezusa Chrystusa usiłują pokonać prawdziwych chrześcijan. Dlatego przekonanie jakoby Kościół był niezbędną instytucją zbawienia, przynajmniej dla części jego członków nie sprawdza się: Być w Kościele nie oznacza to samo, co mieć udział w zbawieniu. W Kościele należy bowiem wyróżnić Kościół w sensie zewnętrznym oraz Kościół w sensie duchowym. O tak pojętym Kościele mówi Tykoniusz, że „duo [...] populi sunt in ecclesia, id est pars Dei [...] et pars diaboli” (Kom. do Ap 8,12) a na innym miejscu: „Duo [...] sunt in ecclesia aedificia (Mt 7,24nn), unum supra petram fundatum, et super arenam alterum constitutum” (Kom. do Ap 11,13)<sup>10</sup>. Dobitnym przykładem tej dwuczęściowości Kościoła jest dla Tykoniusza gmina chrześcijańska w Tiatyrze (Ap 2,18nn), w której spotkamy *membra bipartita*, to znaczy współistnieją w niej zarówno ci, którzy żyją według przykazań Chrystusa, jak i ci, którzy nosząc wprawdzie imię Chrystusa, uprawiają nierząd i bałwochwalstwo. Interesujący w tym kontekście jest także komentarz Tykoniusza do Ap 13,3: w uzdrowieniu śmiertelnej rany na głowie Bestii dostrzega on paralelę do zmartwychwstania i zarazem obraz pozornego chrześcijaństwa<sup>11</sup>. Ma on tu na myśli chrześcijan, którzy jakby naśladowali Ukrzyżowanego, a w rzeczywistości nie są ukrzyżowani, gdyż nie dla Boga, lecz dla światowej chwały znoszą ciężar Chrystusowego Krzyża. Mimo wszystko jednak – sądzi Tykoniusz – Kościół zewnętrzny ma swoją wartość, gdyż jest niejako przestrzenią, w której żyje prawdziwy Kościół duchowy.

Żeby jeszcze lepiej ukazać złożoność obrazu Kościoła, Tykoniusz posługuje się dwoma innymi pojęciami, których nie spotyka się z taką częstotliwością w dotychczasowym piśmiennictwie kościelnym, mianowicie pojęciami *corpus* i *civitas*. Pojęcie *civitas* zdaje się być bardziej adekwatne dla wyrażenia całego kontekstu historii Kościoła i historii zbawienia. Najjaśniej występuje to pojęcie w komentarzu do Ap 11,13: „Hae duae civitates, una mundo et una desiderat servire Christo: una in hoc mundo regnum cupit tenere, et una ab hoc mundo fugere... Hae utraeque ita laborant in unum, una ut habeat unde damnetur, altera ut habeat unde salvetur”<sup>12</sup>. W Kościele występują jednocześnie Chrystus i świat, aby objąć całe ludzkie życie w jego obydwu dziedzinach (*civitates*). Jednakże świat nie jest tylko dziedziną, w której Chrystus jeszcze nie panuje, lecz jest zorganizowaną strukturą wrogą Bogu, której głową jest diabeł. Symbolem tej *civitas diaboli* jest w Apokalipsie Babilon, który Tykoniusz opisuje bliżej w komentarzu do Ap 14,8: „Civitas diaboli populus eius est, et omnia corruptela et opera nequitiae quam in

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 115.

persecutionem sui et humani generis exquirit”<sup>13</sup>. Każde więc „państwo” (*civitas*) – „państwo Boże” i „państwo szatana” – ma swój lud i swoich przełożonych. „Państwo szatana”, które Tykoniusz nazywa także „ciałem szatana” (*corpus diaboli*), składa się z pysznych, złych i bezbożnych, z tych, którzy dają posłuch diabelskim doktrynom, którzy uprawiają „duchowy” (*spiritualem*) nierząd i bałwochwalstwo. Tak więc „państwo diabła” rekrutuje się z niechrześcijan, heretyków i chrześcijan pozornych, którzy nadużywają imienia Chrystusa. Natomiast „państwo Boże” to lud, którego głową jest Chrystus, a jego przeznaczeniem zbawienie. Jak księżyc – według Ap 12,1 – jest pod stopami słońca, tak prawdziwy Kościół duchowy jest u stóp Chrystusa. Istotną zatem cechą prawdziwego Kościoła jest to, że jest on związany z Chrystusem, tak jak sam Chrystus związany jest z Ojcem. Kościół ten odrzuca fałszywe dogmaty diabelskie i trzyma się, nieskalany przez jakikolwiek błąd, „dogmatu prawdy”<sup>14</sup>. Tykoniusz wyznaje, że Kościół ten jest jeden, rozpowszechniony w całym świecie i wypełnia go swoim przepowiadaniem<sup>15</sup>. Ten właśnie Kościół poddany zostanie w całym świecie ogniowej próbie ostatecznego prześladowania, by jednak w końcu – jako „universa ecclesia” – zwyciężyć Antychrysta (Kom. do Ap 3,10)<sup>16</sup>. Aż do owego momentu będzie on współistniał z Kościołem faktycznym, powiązany z nim przez zewnętrzną organizację.

Eklezjologia Tykoniusza jest, jak widać, mocno nacechowana interpretacją duchową i eschatologiczną. Jego charakterystyczne pojęcia eklezjologiczne – *civitas Dei* i *civitas diaboli* – choć prawdopodobnie nie są jego tworem<sup>17</sup>, wyrażają jednak jego własną koncepcję Kościoła, w którym toczy się nieustannie walka między dwiema wrogimi sobie rzeczywistościami duchowymi, boską i szatańską. Wyraża on pogląd, że wszystko, co opisuje Apokalipsa, odnosi się do Kościoła<sup>18</sup>. W ten tak niezwykle uproszczony sposób przekształca Tykoniusz historię świata w historię Kościoła. W jego ujęciu historia Kościoła, która z natury swej nie jest możliwa do wykazania

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> „Una est enim ecclesia toto mundo diffusa, quem sua praedicatione implevit” (Kom. do Ap 10,11). M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 116.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Wielu współczesnych uczonych (m.in. van Bakel, Frick, Loofs, Quacquarelli, Salin) zwraca uwagę na to, że Tykoniusz nie był pierwszym pisarzem Kościoła Zachodniego, który przeciwstawiał „państwo Boże” (*civitas Dei*) i „państwo diabła” (*civitas diaboli*) jako dwie podstawowe potęgi duchowe. Wskazują oni na różne możliwe wcześniejsze źródła zapożyczenia. Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 116.

<sup>18</sup> W komentarzu do Ap 7,9nn stwierdza: „Nihil est enim, quod praeter ecclesiam describat”. Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 117.

empirycznie, jest przede wszystkim procesem duchowym, który można wyjaśnić wyłącznie za pomocą proroctwa. Nie jest to historia triumfu, lecz historia cierpienia i ukrycia.

Tak pojęty Kościół, sprowadzony przez Tykoniusza do „małej trzody” prawdziwie wierzących, do wybranej wspólnoty wewnątrz Kościoła zewnętrznego, zdaje się nawiązywać do biblijnej idei świętej „Reszty Izraela”, eschatologicznej wspólnoty zbawionych. I tu jego koncepcja eklezjologiczna łączy się ściśle z eschatologią. Właśnie w świetle eschatologii, jaką wyznaje Tykoniusz, można lepiej zrozumieć jego koncepcję Kościoła. Jak się dziś powszechnie podkreśla, odrzuca on chiliizm w sensie dosłownym, materialnym, a przyjmuje duchową interpretację tysiącletniego królestwa Chrystusa<sup>19</sup>. Dla niego tysiącletnie królestwo Chrystusa i sprawiedliwych to czas obecny, zawarty między pierwszym przyjściem Chrystusa a Jego powtórny przyjściem – jest to czas Kościoła. Swoją myśl na ten temat wyjaśnia w komentarzu do Ap 20,4: „Quod autem dicit, eos regnare mille, praesens tempus intelligitur, in quo sancti iuste regnare dicuntur, quia se ita cum Dei adiutorio regunt, secutus ait: Haec est prima resurrectio. Ipsa est enim qua resurgimus per baptismum... Quod autem dicit, regnaturam ecclesiam mille annos, in hoc saeculo intelligitur usque in finem mundi”<sup>20</sup>.

Tykoniusz, stosując znany wówczas w chrześcijaństwie system liczenia wieku świata według biblijnego schematu 6 dni, uważał, że szósty dzień świata jest już w swej fazie końcowej i w tej właśnie fazie należy umieścić owe „mille annos, id est a passione Domini usque ad secundum eius adventum”<sup>21</sup>. Potem ma nastąpić siódmy dzień wiecznego szabat. W jego przekonaniu świat stanął już przed rychłym swym końcem, w czym wyraźnie nawiązuje do wczesnej koncepcji eschatologii pierwotnego Kościoła, który niecierpliwie oczekiwał na bliską paruzję Chrystusa. Usiłował on nawet obliczyć dokładny czas końca świata, biorąc za podstawę swych obliczeń dane wymienione w Ap 11,2.3 oraz 12,6.14 i interpretując je duchowo, alegorycznie. Swoją ideę wyjaśnił w *Liber regularum*, a ściślej w 5. regule „De temporibus”, gdzie stwierdza, że jeden dzień oznacza czasem 100 dni, jeden miesiąc może oznaczać 100 miesięcy, zaś „jeden czas” – albo jeden rok albo 100 lat. W ten sposób dane czasowe Apokalipsy (11,2; 12,6.14) określają według niego 350 lat<sup>22</sup>. W komentarzu do Ap 11,8n dochodzi do wniosku, że liczba 350 lat

<sup>19</sup> Zob. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 94.

<sup>20</sup> Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 118.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> „Tempus aut annus est centum anni, sicut tempus et tempora et dimidium temporis (Ap 12,14), quod est aut tres anni et dimidius aut CCCL”. Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 119.

określa właśnie czas Kościoła<sup>23</sup>. Obliczenia te skłaniają niektórych autorów współczesnych do wysnucia przypuszczenia, że Tykoniusz oczekiwał na paruzję Chrystusa między 380 a 390 r. po Chr.<sup>24</sup>.

### b) Św. Augustyn († 430)

Poglądy Tykoniusza wywarły znaczny wpływ na następne pokolenia komentatorów Apokalipsy, zwłaszcza na św. Augustyna († 430), który w swoich dziełach przytacza wiele jego wypowiedzi. Mimo iż św. Augustyn był świadom błędów Tykoniusza i zwalczał je, uważał go jednak za męża „acri ingenio praeditum et uberi eloquio”, a jego *Liber regularum* za niezwykle użyteczny i pomocny do zrozumienia Pisma św.<sup>25</sup>. Sam zresztą Augustyn stosował w swej egzegezie opracowane przez Tykoniusza zasady hermeneutyki Pisma św.<sup>26</sup> Wprawdzie nie poświęcił on Apokalipsie oddzielnego komentarza, ale wypowiada o niej wiele uwag przy omawianiu sądu ostatecznego w 20 księdze *De civitate Dei*, zwłaszcza od rozdziału 7<sup>27</sup>. Wydaje się, że św. Augustyn zapożyczył od Tykoniusza koncepcję Kościoła jako podwójnej *civitas*: „*civitas Dei et civitas terrena*”, z tym że *civitas diaboli* zastąpił o wiele łagodniejszym określeniem: *civitas terrena* – państwo ziemskie<sup>28</sup>. Także napięcie między tymi dwiema rzeczywistościami ukazuje o wiele łagodniej – zanika u niego motyw ostrej walki i prześladowania. Kościół to społeczność, która pielgrzymuje i doskonali się coraz bardziej w drodze do wieczności. Św. Augustyn bardziej zwalcza zło i grzechy w Kościele, zaś Tykoniusz przemoc ludzi złych i fałszywą naukę.

Również w dziedzinie eschatologii poglądy Augustyna różnią się od koncepcji Tykoniusza. Wprawdzie trzyma się on znanego systemu periodyzacji dziejów, opartego na biblijnym schemacie tygodnia, ale inaczej interpretuje ostatnie dni tygodnia, dodając jeszcze jeden dzień – ósmy. Według niego „dni świata”, czyli epoki dzielą się następująco:

1. od Adama do potopu,
2. od potopu do Abrahama,

<sup>23</sup> „Item unus dies aliquando centum anni sunt, sicut de ecclesia scriptum est” (tu następuje cytat z Ap 11,8n i Mt 16,21). Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 119.

<sup>24</sup> Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 119.

<sup>25</sup> Por. *Contra epistolam Parmeniani*, 1, 1; *De doctrina christiana*, III, 43.

<sup>26</sup> Zagadnienie to omawia S. Wielgus, *Badania nad Biblią*, dz. cyt., s. 65.

<sup>27</sup> Zob. Św. A u g u s t y n, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. I, s. 449nn.

<sup>28</sup> Najlepiej koncepcję dwóch państw w myśli św. Augustyna oddaje jego wypowiedź: „Dwie miłości powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzenia sobą, powołała państwo niebieskie”. Zob. *O państwie Bożym*, XIV, 28; dz. cyt., t. II, s. 162.

3. od Abrahama do Dawida,
4. od Dawida do niewoli babilońskiej,
5. od niewoli babilońskiej do narodzenia Chrystusa,
6. od narodzenia Chrystusa do Jego powtórnego przyjścia.

Zaś siódmy dzień, jako czas, który trwa obecnie, „stanie się naszym szabatem, nie skończy się on wieczorem, ale będzie dniem Pańskim i jakby ósmym, wiecznym już dniem”<sup>29</sup>.

Jak widać, nowością tego schematu jest swoiste ujęcie ostatniej epoki, która składa się z szabatu ludzi i wiecznego Dnia Pańskiego. Problemem jest, jak się ma do takiego właśnie schematu tysiącletnie królestwo Chrystusa i jak jest ono pojmowane przez św. Augustyna. Kwestię tę wyjaśnia on w swoim dziele *O Państwie Bożym* (XX, 7), gdzie komentując Ap 20,1-6, stwierdza, że chrześcijanie wyznający chiliazm źle rozumieją „pierwsze zmartwychwstanie” i sam tekst Apokalipsy. Wychodząc z tekstu J 5,24nn wyjaśnia, że istnieją dwa „odrodzenia” i dwa „zmartwychwstania”, mianowicie pierwsze „zmartwychwstanie dusz” i „odrodzenie” przez chrzest w teraźniejszości, a drugie – „zmartwychwstanie ciał” i „odrodzenie” przez życie wieczne w przyszłości<sup>30</sup>.

Wedle tej hermeneutyki przez „pierwsze zmartwychwstanie”, o którym mówi Ap 20,5 należy rozumieć czasy teraźniejsze Kościoła. Dla wyjaśnienia zaś, czym jest tysiącletnie królestwo Chrystusa, sięga Augustyn nie tylko do Apokalipsy, ale także do listów św. Pawła, zwłaszcza w dyskusji z chiliazmem<sup>31</sup>. Uważa on bowiem, że w Apokalipsie jest wiele rzeczy wyrażonych w sposób niejasny, ciemny, że jej autor mówi na wiele sposobów o tym samym, tak że wydaje się jakby mówił o czymś innym<sup>32</sup>. To spowodowało wiele nieporozumień i błędów (takich jak choćby chiliazm). Dlatego celem uniknięcia tych niebezpiecznych nieporozumień św. Augustyn zaleca, by Apokalipsę wyklądać w sposób bardzo ostrożny, alegorycznie.

<sup>29</sup> Zob. *O Państwie Bożym*, XXII, 30; dz. cyt., t. II, s. 617.

<sup>30</sup> „Jak dwa są odrodzenia [...] jedno podług wiary, dokonujące się w czasie obecnym przez chrzest, i drugie podług ciała, mające się dokonać w jego nieskazitelnosci i nieśmiertelnosci przez wielki i ostateczny sąd – tak też są dwa zmartwychwstania: pierwsze następujące teraz i będące zmartwychwstaniem dusz, które nie pozwala popaść w drugą śmierć; i drugie, mające nastąpić nie teraz, lecz przy końcu świata...”. Zob. *O Państwie Bożym*, XX, 6; dz. cyt., t. II, s. 448n.

<sup>31</sup> Por. *O Państwie Bożym*, XX, 10; dz. cyt., t. II, s. 460. Św. Augustyn nawiązuje tu do Rz 6,4; 7,22; 14,4; 1Kor 10,12; Ef 3,16; 5,14; Kol 3,1.

<sup>32</sup> „W tej zwaną Apokalipsą księdze wiele rzeczy powiedziano niejasno – po to, by ćwiczyć umysł czytającego; niewiele natomiast jest rzeczy takich, których jasność pozwala, choć z trudem, zrozumieć inne, a to zwłaszcza dlatego, że powtarza ona też same rzeczy tylu sposobami, iż zawsze wydaje się mówić coś innego, podczas gdy – jak się odkrywa – wciąż inaczej i inaczej mówi to samo”. Zob. *O Państwie Bożym*, XX, 17; dz. cyt., t. II, s. 470n.



Rzeczywiście Augustyn stosował się do tego rodzaju wykładni i tekst o tysiącletnim królestwie Chrystusa (Ap 20,1-6) interpretował alegorycznie. W jego interpretacji „tysiąc lat” zostało przeniesione z czasu przyszłego na teraźniejszość, epoka przyszła otrzymała aspekt teraźniejszy, Czas po prostu nie jest dla niego kategorią najważniejszą, ale jego treść – w tym przypadku treść zawarta w pojęciu „tysiąca lat”. W odniesieniu do tego pojęcia dopuszcza dwa sposoby rozumienia: tysiąc lat może oznaczać ostatnią część dziejów Kościoła, albo – co preferuje bardziej – może oznaczać jako *perfectus numerus* całe dzieje Kościoła przed Paruzją.

## 2. CZASY ŚREDNIOWIECZA I REFORMACJI

### a) Joachim z Fiore († 1202)

Zapoczątkowana przez Tykoniusza i Augustyna interpretacja alegoryczna i duchowa Apokalipsy, dostrzegająca w niej przepowiedziany bieg dziejów Kościoła i świata aż do jego końca, została wyniesiona do rangi systemu egzegetycznego przez Joachima z Fiore († 1202), opata cysterskiego w Kalabrii, zmarłego w opinii świętości<sup>33</sup>. W późniejszych latach swego życia napisał on wiele apokaliptycznych komentarzy do Pisma św. Do jednego z najważniejszych jego dzieł należy *Wykład Apokalipsy*<sup>34</sup>, w którym wyklada swoje główne idee eklezjologiczne. Opat kalabryjski jest pierwszym od czasów Tykoniusza teologiem, dla którego Apokalipsa stała się również podstawową księgą jego koncepcji teologicznej.

Niezadowolony z religijno-społecznej sytuacji ówczesnego Kościoła, Joachim z Fiore koncentruje swoją uwagę przede wszystkim na przyszłości. Przyszłość bowiem według niego ma dopiero przynieść czasy, które zadowolą wszystkich. Właściwie czasy te już się zbliżają, czego dowodem jest pojawienie się nowego zakonu duchowych ludzi. Będą one jednak owocem nie tylko ludzkich reformatorskich poczynań, ale ich sprawcą będzie głównie Duch Święty, działający w historii. Joachim wyraża tu dość jeszcze ostrożnie oczekiwanie na bliski czas powtórnego przyjścia Chrystusa. Z jednej strony,

---

<sup>33</sup> Por. G a d e k, *Wstęp do Pism Janowych*, s. 159. Zob. także D. M o l l a t, *Apokalipsa dzisiaj*, s. 35; t e n ż e, *Principi d'interpretazione dell'Apocalisse*, w: *L'Apocalisse*, red. G. Canfora, Brescia 1967, s. 27.

<sup>34</sup> *Expositio in Apocalypsim*, Venezia 1527. Z większych jego dzieł należy tu jeszcze wymienić: *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, Venezia 1519; *Psalterium decem chordarum*, Venezia 1527; *Liber introductorius in Apocalypsim*, Venezia 1527; *Tractatus super quattuor evangelia*, ed. E. Buonaiuti, 1930. Myśl teologiczną Joachima z Fiore omawia szeroko H. de L u b a c, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1961, t. III, s. 504-558.

przeciwny jest spekulacjom i dążeniu do obliczania końca świata, gdy pisze: „*Temerarium est finem mundi quaerere*”, z drugiej zaś strony – interpretując znak „Niewiasty” z Ap 12 – odnosi go, zgodnie zresztą Tradycją, do Kościoła i wspomniane tam 1260 dni pobytu Niewiasty na pustyni rozumie jako 1260 lat dziejów Kościoła<sup>35</sup>. Sugeruje w ten sposób, że ok. 1260 r. nastąpi oczekiwany czas Ducha Świętego. Sądzi także, iż urodził się już Antychryst, choć jeszcze się nie ujawnił. Sam Joachim czuje się jakby żył już na progu nowych czasów, jednak pełnego rozkwitu Kościoła oczekuje dopiero w przyszłości. W jego ujęciu ma on nastąpić po okresie prześladowań ze strony Antychrysta. Znakiem nadejścia owej pełni, epoki Ducha Świętego, będzie: rozpowszechnienie się wiecznej Ewangelii dzięki Duchowi Świętemu, przyjęcie duchowego przywództwa przez apostolski zakon mnichów, nawrócenie Greków, Żydów i pogan, rozwiązanie kleru i papieżstwa przez nowy zakon mnichów, zaprzestanie sprawowania sakramentów, ustanie religii litery i uprawiania wiedzy teologicznej<sup>36</sup>. Joachim z Fiore porównuje papieżstwo z Symeonem (Łk 2,25nn), który dziękuje Bogu za to, że mógł jeszcze zobaczyć Zbawiciela (tj. duchowy Kościół). Według niego Kościół papieski jest potrzebny w terażniejszości, gdyż będzie on witał pojawienie się Kościoła Janowego. Widać tu swego rodzaju nawiązanie do chiliazmu, z tą różnicą, że tysiącletnie królestwo nie jest, jak zwykle, łączone z Chrystusem, ale z Duchem Świętym. Są tu także pewne reminiscencje eschatologii pierwotnego Kościoła, który oczekiwał na rychłą Paruzję oraz elementy swoistej mistyki.

Jak zaznaczyliśmy, największy wpływ na poglądy Joachima z Fiore miała niewątpliwie Apokalipsa. Sam zresztą oświadcza, że to właśnie podczas studium Apokalipsy dokonało się jego oświecenie<sup>37</sup>. Nic więc dziwnego, że ta właśnie księga zajmuje w jego dziełach centralne miejsce. W jego przekonaniu Apokalipsa przedstawia w wizjach siedmiu pieczęci poszczególne epoki historii Kościoła. Sam siebie widzi pod koniec epoki piątej, krótko przed rozpoczęciem szóstej, którą poprzedzą dwa kolejne prześladowania Antychrysta (umieszczane przez niego na lata 1200-1260). Prześladowania te stanowią szóste i siódme z kolei antychrześcijańskie prześladowanie w dziejach Kościoła. Będą one prowadzone przez sułtana Saladyna a także przez fałszywego proroka, który sprzymierzy się z ostatnim królem saraceńskim. Będzie to prześladowanie, w którym połączą się razem uwodzicielskie działanie duchowe i gwałtowny ucisk fizyczny. Kres tym prześladowaniom położy dopiero interwencja Boga i przepowiedanie wiecznej Ewangelii.

---

<sup>35</sup> Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 175.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 176.

Będzie to początek nowej epoki, epoki Ducha Świętego, której znakiem będzie otwarcie siódmej pieczęci. Na początku tej epoki pojawi się eschatologiczny Elias, którego opisuje Joachim jako „głosiciela Prawdy”, „mocnego w wierze” i „odzianego w pismo proroków”<sup>38</sup>. Pokona on fałszywego proroka oraz „nierządnicę babilońską”, w której dopatruje się, podobnie jak Tykoniusz, fałszywych chrześcijan. Joachim z Fiore uważa, że ramy dziejowe Apokalipsy wykraczają poza czasy wiecznej Ewangelii. Obejmują one jeszcze walkę z Gogiem, sąd ostateczny i wieczny szabat nowego stworzenia<sup>39</sup>.

Egzegeza Joachima z Fiore podporządkowana jest także innej mistycznej koncepcji dziejów ludzkich, według której dzielą się one na trzy okresy: okres panowania Boga Ojca, okres panowania Syna i okres panowania Ducha Świętego. Okres Ojca zaczął się od dzieła stworzenia, okres Syna – od dzieła odkupienia, okres Ducha Świętego miał zacząć się od początku XIII w. Wówczas miało nastąpić przepowiadanie „wiecznej ewangelii”, przez którą Joachim rozumiał nie określoną księgę, lecz wyższy, duchowy, przemieniony sens Ewangelii Chrystusa, która miała zostać udzielona ludziom przez Ducha Świętego, poprzez „spiritualis intelligentia”. Miało nastąpić wówczas przekształcenie się i uduchowienie Kościoła<sup>40</sup>.

### b) *Epigoni Joachima z Fiore*

Joachim z Fiore miał bardzo dużo naśladowców swojej egzegetycznej koncepcji, którzy także interpretowali Apokalipsę jako dokładną przepowiednię co do poszczególnych epok historii Kościoła<sup>41</sup>. Zbyt wiele miejsca zajęłoby

<sup>38</sup> Tamże, s. 177.

<sup>39</sup> Szczegółowo podział dziejów Kościoła na epoki według Joachima da Fiore można przedstawić następująco:

1. epoka apostołów (Ap 2-3),
2. epoka męczenników (Ap 4-7),
3. epoka doktorów Kościoła (Ap 8-11),
4. epoka dziewic (Ap 12-14),
5. epoka walki przeciw imperium zła (Ap 14-18),
6. epoka nadejścia Antychrysta, zwyciężonego przez Chrystusa w czasie Jego powtórnego przyjścia (Ap 19),
7. epoka tysiącletniego królestwa Chrystusa, po którym nastąpi powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny (Ap 20-22).

Zob. E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1981, s. 152.

<sup>40</sup> Wielguś, *Badania nad Biblią*, s. 109n.

<sup>41</sup> H. de Lubac określa późniejszych zwolenników Joachima z Fiore „sukcesją joachimową”, poświęcając im cały rozdział swego dzieła: *Exégèse médiévale*, dz. cyt., t. IV, Paris 1964, s. 325-343.

szczególne omówienie kolejnych przedstawicieli tej szkoły. Wystarczy, że wspomnimy tu bardziej charakterystycznych autorów.

Do epigonów Joachima z Fiore należy niewątpliwie franciszkański egzegeta Mikołaj z Liry († 1340)<sup>42</sup>. W swojej *Postylli*<sup>43</sup>, posługując się interpretacją dosłowną i historyzującą Apokalipsy, wyznacza dokładnie siedem epok w dziejach Kościoła według wizji Apokalipsy:

1. siedem pieczęci – od Chrystusa do Juliana Apostaty († 363) – okres apostołów, męczenników i doktorów;
2. siedem tręb – od Juliana Apostaty do cesarza bizantyńskiego Maurycego († 602), króla perskiego Chosroesa II, Mahometa;
3. walka Smoka z Niewiastą – od Maurycego i Herakliusza do Karola W. († 814);
4. siedem czas – od Karola W. do cesarza Henryka IV († 1106);
5. od walki o inwestyturę do nadejścia Antychrysta.

Odtąd już Mikołaj z Liry nie śmiał stawiać dokładnych rozgraniczeń dla dwóch ostatnich epok: walki z Antychrystem i dokonania dziejów w wieczności<sup>44</sup>. Ponadto tłumaczył także historycznie symbole Apokalipsy: obie Bestie to według niego syn Chosroesa II i Mahomet; Babilon to islam; Anioł z Ap 20, zstępujący z nieba i mający klucz Czułości to papież Innocenty III, a początkiem „tysiącletniego królestwa” miała być data założenia zakonów żebraczych<sup>45</sup>.

Swoiste koncepcje Mikołaja z Liry wykorzystał na swój sposób w czasach Reformacji M a r c i n L u t e r († 1546) do walki z papiestwem<sup>46</sup>. We

<sup>42</sup> Urodził się w Normandii. Z pochodzenia był Żydem świetnie przygotowanym filologicznie do pracy egzegetycznej. Znał dobrze język hebrajski i grecki. W 1300 r. wstąpił do zakonu franciszkanów. Jako doskonały egzegeta miał olbrzymi wpływ na dalsze pokolenia komentatorów biblijnych. Jezuita Cornelius a Lapide napisał o nim szeroko rozpowszechniony dwuwiersz: „Si Lyra non lyrasset, nemo doctorum in Bibliam saltasset”. Zob. W i e l g u s, *Badania nad Biblią*, s. 125.

<sup>43</sup> *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*, Romae 1471/72. Jest to ogromna praca egzegetyczna, będąca wykładem w sensie literalnym wszystkich ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Dzieło to było najbardziej rozpowszechnionym i wpływowym komentarzem biblijnym w średniowieczu. Od końca XV do połowy XVI w. ukazało się ponad 100 drukowanych wydań *Postylli*. Niemal każdy egzegeta uwzględniał ją w swojej pracy komentatorskiej.

<sup>44</sup> Por. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, s. 96.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> O wpływie Mikołaja z Liry na Lutera świadczy znane powiedzenie: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset”. Por. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 191. Nie wszyscy jednak przyjmują słuszność tego powiedzenia, uważając, że „w egzegezie Mikołaja Liry nie ma nic specyficznego dla Lutera, nie znajdziemy tu ani śladu typowego dla Lutera subiektywizmu. Mikołaj był poza tym człowiekiem przesiąkniętym całkowicie i jak najgłębiej ideałami św. Franciszka, zwłaszcza miłością Chrystusa i bliźnich, pokorą, pracą i posłuszeństwem papieżowi

wstępie do swego tłumaczenia Biblii (wyd. w Wittenberdze w 1534 r.) poświęca wiele uwagi Apokalipsie, interpretując ją w duchu historyczno-kościelnym. Wyjaśniając tekst Ap 13, dotyczący dwóch Bestii, stwierdza, że pierwsza Bestia oznacza cesarstwo, zaś druga – zeświecczone papieństwo. Uleczona rana pierwszej Bestii jest według niego obrazem zaprowadzenia na nowo upadłego cesarstwa rzymskiego, co dokonało się w dużej mierze dzięki papieństwu. Przy okazji piętnuje także prawo kanoniczne, celibat i prowadzone przez papieży wojny, uważając je za najgorszy przejaw cesaropapizmu<sup>47</sup>. Ponadto dopatruje się w szarańczy z Ap 9 arian, a w trzech ropuchach z Ap 16 swoich trzech wrogów: Fabera, Ecka i Emsera. Luter z takim tłumaczeniem Apokalipsy miał w świecie protestanckim wielu naśladowców.

W świecie katolickim natomiast myśl o siedmiu epokach Kościoła, rozgraniczonych na swój sposób, wznowił po wielu latach B a r t ł o m i e j H o l z h a u s e r († 1658), gorliwy odnowiciel dyscypliny kościelnej w Niemczech w pierwszej połowie XVII w.<sup>48</sup> Szeroko rozwodził się na temat specjalnych objawień, jakie miał otrzymać św. Jan odnośnie do królestwa Mahometa i Antychrysta<sup>49</sup>.

### 3. CZASY NOWOŻYTNE I WSPÓŁCZESNE

Poważni egzegeci ery nowożytnej, zwłaszcza w czasach po Reformacji, odrzucają przesadny literalizm i dowolne podziały dziejów Kościoła proponowane przez epigonów Joachima z Fiore. Ich interpretacja Apokalipsy zmierza zasadniczo w dwu kierunkach: eschatologicznym (znaczna część prorocत्व Apokalipsy odnosi się do czasów eschatologicznych)<sup>50</sup> i historycznym (większość prorocत्व Apokalipsy dotyczy historycznych walk Kościoła, prowadzonych kolejno z judaizmem, pogańskim Rzymem i pierwszymi herezjami)<sup>51</sup>. Później wraz z postępem naukowych badań nad Apokalipsą, zwłaszcza badań historyczno-krytycznych, interpretacja historyzująca

---

Asumpt do przypisywania Lirze wpływu na Lutra dała, być może, jego nauka na temat natchnienia, która w istocie rzeczy była prawowierna, z tym że Lira nie włączył do kanonu ksiąg natchnionych biblijnych ksiąg deuterokanonicznych”. W i e l g u s, *Badania nad Biblią*, s. 125.

<sup>47</sup> Zob. M a i e r, *Die Johannesoffenbarung*, s. 297.

<sup>48</sup> Napisał on dzieło pt. *Expositio in Apocalypsin*, Bambergae 1784.

<sup>49</sup> Zob. M o l l a t, *Principi d'interpretazione*, s. 28.

<sup>50</sup> Kierunek ten rozwinął zwłaszcza komentatorzy jezuitcy, tacy jak: F. Ribera († 1591), Cornelius a Lapide († 1637) i J. S. Menochius († 1655).

<sup>51</sup> Przedstawicielami tego kierunku są m.in.: J. Heutenius († 1566), A. Salmeron († 1585), L. de Alcazar († 1613) i J. de Mariana († 1624). Tu też można zaliczyć późniejszych komentatorów: H. Grotiusa († 1645), J. B. Bossueta († 1704) i A. Calmeta († 1757).

Apokalipsy staje się coraz bardziej ostrożna i wyważona. Zaczyna się ona coraz bardziej zamykać w pewnych określonych kręgach i sektach chrześcijańskich, które, tak jak dzisiaj Świadkowie Jehowy, dostrzegają w każdym stuleciu swoistą realizację historyczną zapowiedzi Apokalipsy i widzą konkretne oznaki poprzedzające bliski koniec świata.

Współcześni egzegeci, jeżeli dostrzegają w Apokalipsie przepowiednię co do dziejów Kościoła, to oceniają ją jako przepowiednię zarysowaną tylko bardzo ogólnie i symbolicznie. I tak E.B. A l l o, autor bardzo cennego komentarza, odkrywa w tej księdze symboliczny opis wielkich etapów dziejów Kościoła od momentu Wcielenia aż do ostatecznego końca czasów lub – używając terminologii apokaliptycznej – zapowiedź i opis ustawicznych sądów Bożych w historii i wielkie etapy tego sądu w jego poszczególnych fazach, obejmujących czasy mesjańskie aż do Paruzji Chrystusa<sup>52</sup>. Jego uczeń H.M. F é r e t rozwija tę tezę. Według niego Jan chce ukazać nie tylko wielkie fakty dziejowe i składające się na nie elementy, ale także ewolucyjny przebieg tych dziejów. Można jego zdaniem wyróżnić w świetle Apokalipsy kolejność poszczególnych wielkich epok: czasy Imperium Rzymskiego, czasy jego spadkobierców, okres odpowiadający uwięzieniu Smoka oraz duchową erę mesjańską, która upływać będzie pod znakiem harmonijnego współdziałania władzy świeckiej i duchowej w sprawowaniu rządów nad narodami<sup>53</sup>.

Inni autorzy współcześni, idący po linii interpretacji historyzującej Apokalipsy dostrzegają w pewnych tylko szczegółach tej księgi związek z wydarzeniami współczesnymi jej autorowi. S. G i e t widzi w Apokalipsie pewne epizody (zwl. w 8,13-11.19), które miałyby nawiązywać do wojny żydowskiej z Rzymianami<sup>54</sup>. A. F e u i l l e t natomiast wyróżnia w Apokalipsie trzy główne części, które odpowiadają trzem etapom Kościoła: Ap 4-11 – konflikt Kościoła z judaizmem; Ap 12-19 – konflikt z państwem pogańskim oraz Ap 20-22 – triumf Kościoła<sup>55</sup>.

Coraz częściej jednak egzegeci współcześni wyrażają przekonanie, że interpretacja historyczna czy historyzująca Apokalipsy, upatrując w niej obraz całokształtu dziejów Kościoła (*kirchengeschichtliche Interpretation*), nie wyjaśnia w pełni idei zawartych w tej księdze, w tym także samej koncepcji Kościoła. Właściwa interpretacja Apokalipsy winna łączyć w sobie harmonijnie egzegezę historyczną z duchową interpretacją tej księgi jako proroctwa. Jan bowiem jako kontynuator proroków S. Testamentu interpretuje w świetle

<sup>52</sup> E.B. A l l o, *Saint Jean, l'Apocalypse*, Paris 1933, s. CXCI; por. także s. CXXXI.

<sup>53</sup> H.M. F é r e t, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris 1943.

<sup>54</sup> S. G i e t, *L'Apocalypse et l'Histoire*, Paris 1957.

<sup>55</sup> A. F e u i l l e t, *Essai sur l'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse*, w: *Études Joanniques*, Paris 1962, s. 271.

Bożego objawienia wydarzenia sobie współczesne i odczytuje ich sens w ich ostatecznej głębi, w perspektywie sądu Bożego<sup>56</sup>. W jego ujęciu Apokalipsa jest „projekcją wizji końca świata, sądu Bożego i przyjścia królestwa Bożego na dzieje ówczesnego Kościoła”<sup>57</sup>. Jan nie zamierza w swej wizji dziejów przyporządkować kolejnych przepowiedni konkretnym okresom dziejów Kościoła, zarówno minionym jak i przyszłym. Swą księgę traktuje jako prawdziwe proroctwo, którego nie można rozumieć jako antycypowanej wizji biegu historii według porządku chronologicznego, lecz jako odczytywanie w świetle ostatecznego planu Bożego współczesnych sobie wydarzeń historycznych. Potrafi on dostrzec w tych właśnie wydarzeniach zapowiedź bolesnej przyszłości i równocześnie obraz przyszłej chwały Kościoła. Dlatego każda generacja chrześcijan, zagłębiająca się w lekturę Apokalipsy, będzie mogła odczytać w niej równocześnie swoją własną historię, swój własny los.

### ZAKOŃCZENIE

Zarysowana powyżej historia interpretacji eklezjologicznej Apokalipsy pokazuje, że jest ona dokonywana najczęściej na płaszczyźnie dziejów Kościoła i świata, tj. na płaszczyźnie historycznej.

W starożytności chrześcijańskiej pojawia się **k i e r u n e k c h i l i a s t y c z n y** interpretacji, zwany też millenaryzmem, który rozumiejąc dosłownie tekst Ap 20,1-6, ujmuje Kościół w perspektywie tysiącletniego królestwa Chrystusa i sprawiedliwych na końcu świata, zapoczątkowanego powtórnym przyjściem Chrystusa, zmartwychwstaniem sprawiedliwych i uwięzieniem szatana.

Interpretacja **a l e g o r y c z n a i d u c h o w a**, którą w odniesieniu do Apokalipsy, a zwłaszcza do Ap 20, stosują Tykoniusz i św. Augustyn, prowadzi do przewyciężenia chiliazmu i ukazania Kościoła jako rzeczywistości Boskiej i ziemskiej (*civitas Dei et terrena*), wpisanej w dzieje świata. W Apokalipsie dzieje świata są w istocie dziejami Kościoła, które dzielą się na określone epoki. Wedle tego ujęcia tysiącletnie królestwo Chrystusa należy rozumieć jako obecny czas Kościoła od narodzenia Jezusa Chrystusa aż do Jego powtórnego przyjścia na końcu świata.

Zapoczątkowana przez Tykoniusza i św. Augustyna interpretacja, dostrzegająca w Apokalipsie przepowiedziany bieg dziejów Kościoła i świata aż do jego końca, stała się podstawą do stworzenia przez Joachima z Fiore swego systemu interpretacyjnego, który można nazwać **l i t e r a l n o -**

<sup>56</sup> Por. M o l l a t, *Apokalipsa dzisiaj*, s. 38.

<sup>57</sup> Tamże, s. 37.

historyzującym. W świetle tej interpretacji Apokalipsa jest dokładną przepowiednią poszczególnych epok Kościoła i końca świata. Jednakże już sama wielość i różnorodność konkretnych rozwiązań, jakie zwolennicy tej szkoły proponują, każe wysunąć poważne wątpliwości co do słuszności zasady, na której się ona opiera. Słusznie więc odrzucono przesadny literalizm i dowolne podziały dziejów Kościoła. Interpretacja historyzująca Apokalipsy staje się coraz bardziej ostrożna i wyważona.

Współcześni egzegeci, jeżeli dostrzegają w Apokalipsie przepowiednię co do dziejów Kościoła, to oceniają ją jako przepowiednię zarysowaną tylko bardzo ogólnie i w sposób symboliczny. Widzą też pewne aluzje do wydarzeń historycznych Kościoła. Wyrażają ponadto przekonanie, że właściwa interpretacja Apokalipsy nie może się ograniczać do jednego tylko systemu interpretacyjnego, ale winna harmonijnie łączyć ze sobą pozytywne elementy pozostałych systemów. Poza tym musi uwzględniać także specyficzny rodzaj literacki księgi, jej charakter apokaliptyczny i profetyczny.