



**Ks. Dariusz Kotecki**

UMK, Toruń

5 (2012) ISSN 1689-5150

## Kryteria interpretacji Apokalipsy

### Criteria of the interpretation of the Apocalypse

**Słowa kluczowe:** Apokalipsa, interpretacja, zgromadzenie liturgiczne, apokaliptyka, symbolizm.

**Key words:** Apocalypse, interpretation, liturgical assembly, apocalyptic, symbolism.

Nikomu nie trzeba udowadniać, że Księga Apokalipsy św. Jana należy do najtrudniejszych ksiąg całej Biblii. Od samego początku była w różny sposób interpretowana. Wielu heretyków wykorzystywało ją do poparcia swoich tez. Wiele kontrowersji wzbudzała w starożytności chrześcijańskiej sprawa tysiącletniego królowania z Chrystusem, oparta na Ap 20,5. Jedni, jak np. Cerynt, Montanus, Justyn Męczennik, Ireneusz, Wiktoryn z Petawium, pojmowali to królestwo dosłownie, inni, jak np. Orygenes, Tykoniusz, Hieronim, patrzyli na nie w kluczu alegorycznym czy symbolicznym. Apokalipsa z dosłownym milenaryzmem powróciła do swoich łask w średniowieczu za sprawą Joachima de Fiore (1135–1202), który w obrazach Ap widział symbole najważniejszych wydarzeń z dziejów Kościoła, układających się w siedem okresów, z których ostatni miał się pokrywać z tysiącletnim królestwem Chrystusa. Początek tego królestwa został wyznaczony na rok 1260. Mikołaj z Liry (1270–1340) wyznaczył także siedem dokładnych epok, którym odpowiadały kolejne obrazy Ap. Ostatnią epoką było millennium panowania Chrystusa, Jego początkiem było założenie zakonów żebraczych. Inna interpretacja widziała w Ap jedynie wizję czasów współczesnych autorowi. Księga jest opisem cierpień i prześladowań, jakie dotknęły Kościół pierwotny w czasach autora, zarówno ze strony pogan, jak i Żydów. Interpretacja ta sięga swoimi korzeniami XVI w. i ma swoich zwolenników także dzisiaj. Wielu badaczy widziało i nadal widzi w Ap zapowiedź końca świata i bezpośrednio poprzedzających go wydarzeń (interpretacja eschatologiczna). Interpretacja ta cieszyła się popularnością w XVII w. i to głównie za sprawą Korneliusza a Lapide. Większość jednak badaczy interpretuje Ap jako

teologię historii<sup>1</sup>. Wizje odnoszą się do czasów ostatecznych, które według tej księgi rozpoczęły się z chwilą przyjścia na świat Jezusa Chrystusa i będą trwały aż do momentu Jego powtórnego przyjścia. Ta interpretacja przyjmuje ponadhistoryczny charakter księgi. Każda epoka może znaleźć w Ap swoje odbicie. Cała interpretacja bazuje na jednej przesłance teologicznej, że Bóg jest Panem historii. Jan Paweł II zachęcał wspólnotę wierzących w swojej Adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*, aby brała tę księgę za przewodnik na XXI wiek. Praktyka duszpasterska uczy jednak, że dla wielu wierzących jest to dalej księgą zbyt trudna, tajemnicza i przerażająca, aby do niej sięgać. W kontekście zarysowanego problemu interpretacji ostatniej kanonicznie księgi Nowego Testamentu, jak i słów błogosławionego papieża, rodzi się pytanie, czy istnieją jakieś kryteria, które pozwalają, czy ułatwiają czytelnikowi interpretację tej księgi. Lata badań nad tą księgą pozwalają mi sformułować przynajmniej cztery takie kryteria, które w tym artykule przedstawię i postaram się ich zasadność udowodnić: 1) Apokalipsa rodzi się w kontekście liturgicznym i jest dana wspólnocie zgromadzonej na liturgii, która celebrytuje zmartwychwstałego Chrystusa; 2) Apokalipsa nie podaje informacji, ale formuje mentalność wspólnoty przez medytację Pism Starego Testamentu w kluczu chrystologicznym; 3) Apokalipsa należy do gatunku apokaliptyki, którego naturalnym narzędziem komunikacji jest symbolizm; 4) przy interpretacji Ap należy uwzględnić środowisko (*Sitz im Leben*), w którym żyje wspólnota. Artykuł ten nie jest wyczerpującym omówieniem poszczególnych kryteriów, a jedynie zasygnalizowaniem problemu. Jest rodzajem przewodnika dla tych, którzy chcą zgłębiać przesłanie Ap. W wielu miejscach będę odsyłał czytelnika do konkretnych pozycji monograficznych, które mogą pomóc we właściwej interpretacji tej najtrudniejszej księgi Biblii.

## Zgromadzenie liturgiczne a interpretacja księgi Ap

Nie ulega wątpliwości, że Ap jest księgą pełną liturgii. Na klimat liturgiczny wpływa obecność języka liturgicznego (np. czasowniki: *proskyneō* [„padać, adorować“], *latreuō* [„służyć“], *phobeomai* [„bać się“], *kradzō* [„krzyczeć“], *adō* [„śpiewać“]; formuły liturgiczne: doksologie, wezwania do chwaleń, modlitwy dziękczynne, formuła „godzien jesteś“, „Amen“, „Alleluja“, „Trishagion“, „Maranatha“, hymny); obiektów i przedmiotów kultu (świątynia, namiot, arka, siedem złotych świeczników, ołtarz, kadzielnica, szklane morze, instrumenty

<sup>1</sup> Krótkie omówienie tych interpretacji czytelnik znajdzie w M. Czajkowski, *Ostatnie prorocтво (Apokalipsa)*, w: *Ewangelia św. Jana, Listy powszechnie, Apokalipsa*, opr. R. Bartnicki, M. Czajkowski, S. Mędała, J. Załęski, Warszawa 1992, s. 166–170.

muzyczne, złote czasy, księga, ubiór Jezusa); rozbudowanych scen liturgicznych chociażby wspomnieć Ap 4–5; w końcu czynności liturgicznych (opłukiwanie szat, pieczętowanie, wybielanie we krwi Baranka)<sup>2</sup>. Dla jednych w Ap zaznacza się wpływ liturgii synagogalnej, dla innych imperialnej, jeszcze dla innych liturgia Ap odzwierciedla liturgię pierwszych wspólnot chrześcijańskich (chrzest, Eucharystia)<sup>3</sup>. W całym tym kontekście liturgicznym jest jednak kilka elementów, na podstawie których możemy stwierdzić, że księga ta jest dana zgromadzeniu liturgicznemu, zebranemu na celebrowaniu Zmartwychwstałego. Takie zgromadzenie jest głównym podmiotem interpretacyjnym tej księgi.

W prologu do tej księgi, w Ap 1,3 znajduje się pierwsze z siedmiu błogosławieństw (por. 10,6; 14,13; 16,15; 19,9; 22,7.14)<sup>4</sup>, które brzmi: „Błogosławiony, który czyta i ci, którzy słuchają słów proroctwa i strzegą tego, co w nim zapisane, ponieważ chwila jest bliska” (1,3). Adresatami błogosławieństwa są: „ten, który czyta” (*ho anaginōskōn*) i „ci, którzy słuchają” (*oi akouentes*). Czasownik *anaginōskō* może określać zarówno czynność czytania prywatnego, jak i publicznego, jednak wzmianka o słuchających sugeruje wyraźne odróżnienie między tym, który czyta, i tymi, którzy są adresatami tej czynności, tj. słuchającymi, tym bardziej że ich czynności odnoszą się do tego samego przedmiotu: „słów proroctwa”. Jak już sam zauważyłem: „Księga nie jest jakimkolwiek pismem skierowanym do wspólnoty chrześcijan, ale księgą przeznaczoną do czytania publicznego i to czytania o charakterze kultycznym czy liturgicznym. Czytania nie dokonuje jakiś prywatny lektor czy milczący indywidualny czytelnik, ale ktoś, kto spełnia publiczną posługę proklamowania słowa proroctwa pośród wspólnoty chrześcijańskiej”<sup>5</sup>. Ap 1,3 odzwierciedla strukturę konkretnego zgromadzenia liturgicznego, w którym ten, który czyta, zajmuje miejsce przewodniczącego liturgii, a słuchający to członkowie zgromadzenia.

Do osiągnięcia szczęścia oprócz słuchania słów proroctwa, konieczne jest również strzeżenie tego, co jest w nim zapisane. Użyty na oznaczenie strzegących imiesłów *tērountes* pochodzi od czasownika *tēreō*, którego znaczenie oscyluje między wartością bardziej wewnętrzną, bliską kategorii fundamentalnej „strzeżenia, zachowywania”, a bardziej zewnętrzną, która dotyczy raczej

---

<sup>2</sup> Szeroko na ten temat zob. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, RSB 26, Warszawa 2006, s. 130–182. Autor wskazuje na podwójne Sitz im Leben Ap: historyczne oraz liturgiczne.

<sup>3</sup> Ibid., s. 122–130.

<sup>4</sup> O błogosławieństwach Ap pisał: S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992.

<sup>5</sup> D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 177.

praktyki, stąd spotykamy także tłumaczenia: „zastosować” czy „praktykować”<sup>6</sup>. Przedostanie błogosławieństwa Ap (22,7) podejmuje treść pierwszego: „Błogosławiony, który strzeże słów proroctwa tej księgi”, z tą różnicą, że nie wspomina się już o czytającym, ani słuchających, a mówi się tylko o „strzegącym słowa proroctwa tej księgi” (*ho tērōn tous logous tēs prophētais tou bibliou toutou*). Nie ma żadnych wątpliwości, że „słowa proroctwa tej księgi” odnoszą się do tego wszystkiego, co do tej pory w księdze zostało powiedziane. Zgromadzenie liturgiczne jest na końcu słuchania księgi, dlatego nie mówi się już więcej o czytającym ani słuchających. Błogosławionym staje się pojedynczy uczestnik zgromadzenia liturgicznego, który to, co usłyszał, teraz indywidualnie ma wcielać w życie. Punkt ciężkości wyraźnie przesuwają się ze wspólnoty liturgicznej na poszczególnych jej członków. „*Sitz im Leben*” tego ostatniego błogosławieństwa przesuwają się ze środowiska liturgicznego na historyczno-egzystencjalne [...] Apeluje się w ten sposób o przemianę słuchania w konkretne działanie, w którym chodzi o to, by chronić to orędzie od zafałszowania, ciągle aktualizować je w życiu”<sup>7</sup>.

W narracji księgi można dostrzec obecność tego zgromadzenia w akcie. Wystarczy w tym miejscu wymienić przykłady dialogu liturgicznego początkowego (1,4b–8) i końcowego (22,6–21)<sup>8</sup>, wezwania do słuchania (czasownik *akouō* jest użyty czterdzieści trzy razy w Ap). Od samego początku zgromadzenie liturgiczne jawi się jako aktywny protagonista Ap. Jest to grupa słuchająca słów proroctwa księgi. Inne teksty księgi wskażą także na konkretne ramy czasowe tego zgromadzenia. Jest nim Dzień Pański (*en kyriakē hēmera*: Ap 1,10). Pod tym wyrażeniem kryje się niedziela chrześcijańska, w czasie której chrześcijanie celebrują i upamiętniają zmartwychwstałego Pana<sup>9</sup>. Nie jest wykluczone, że zgromadzenie liturgiczne Ap jest zgromadzeniem eucharystycznym. Czytanie i słuchanie Słowa Boga, a takim jest także według Ap 1,2 cała księga Ap, było, według najstarszych chrześcijańskich świadectw liturgicznych, nierozzerwalnie związane z Eucharystią (por. Justyn, *I Apol.* 65–67). Na ostatnie słowa zgromadzenia liturgicznego: „Amen. Przyjdź Panie Jezu” (22,20b), które są odpowiedzią wspólnoty na zapewnienie Jezusa: „Tak, przyjdę niebawem” (22,20a), można spojrzeć w kluczu wołania o przyjście Jezusa w Eucharystii<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Na te dwa aspekty zwraca uwagę M. Marino, *Custodire la Parola*, Bologna 2003, s. 14.

<sup>7</sup> D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 179.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 183–205.

<sup>9</sup> Całą argumentację za rozumieniem „Dnia Pańskiego” z 1,10 jako cotygodniowej niedzieli zob. *ibid.*, s. 196–205.

<sup>10</sup> Zob. *ibid.*, s. 421–428 (autor nie wyklucza jednak, że to wołanie odnosi się także do paruzji Jezusa). Por. D.E. Aune, *Revelation 17–22*, WBC 54c, Nashville 1999, s. 1235–1236:

Autor Ap patrzy na niedzielną Eucharystię, w której celebrować się Zmartwychwstałego, jako na najważniejszy kontekst odczytywania przesłania księgi.

## Apokalipsa jako medytacja Starego Testamentu

Chyba nie ma w świecie egzegetycznym badacza, który nie dostrzegłby w Ap obecności Starego Testamentu. Od samego początku badań nad tą księgą podkreślano wyjątkowy jej związek ze Starym Testamentem. Inną sprawą jest dyskusja na temat sposobu tej obecności. Jedni uważają, że nie ma w Ap dosłownych cytatów starotestamentowych, a jedynie aluzje; inni z kolei wymieniają odniesienia szczegółowe, właściwe cytaty, użycia wspólne; inni mówią o cytatach *ad litteram* i *quasi ad litteram*; jeszcze inni o aluzjach oczywistych, prawdopodobnych oraz możliwych. Niektórzy egzegeci mówią o zależności strukturalnej<sup>11</sup>. Przykłady można byłoby jeszcze mnożyć. Słusznie zauważa M. Karczewski: „Badania nad związkami Ap ze Starym Testamentem zmierzają w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich stanowią próby zdefiniowania zjawiska użycia tekstów, motywów literackich i symbolicznych oraz wypracowanie odpowiedniej metodologii badań naukowych, drugi natomiast to próby uchwycenia, które teksty starotestamentowe odgrywają istotną rolę w środowisku literacko-teologicznym Ap. Zadanie wspomagająco-porzadkujące spełniają próby przedstawienia katalogu zestawień Starego Testamentu w Apokalipsie św. Jana”<sup>12</sup>. Powstało już wiele monografii, które zajęły się obecnością tekstów

---

autor wskazuje na trzy możliwości rozumienia tego wołania: 1. Odnosi się wyłącznie do kultycznego przyjścia Jezusa; 2. Odnosi się wyłącznie do paruzji Jezusa; 3. Odnosi się do kultycznego i eschatologicznego (paruzja) przyjścia Jezusa.

<sup>11</sup> Na ten temat zob. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie nr 55, Olsztyn 2010, s. 71–81 z całą bibliografią.

<sup>12</sup> Tamże, s. 6. Według Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, w Ap mamy 814 podjęć ze ST. Obecnością tekstów ST w Ap zajęli się m.in. A. Schlatter, *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*, Gütersloh 1912; A. Lancelotti, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, RivBib 14 (1966), s. 369–384; L.P. Trudinger, *Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation*, JTS 17 (1966), s. 82–88; F. Jenkins, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Marion 1972; J. Paulien, *Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation*, BR 33 (1988), s. 37–55; S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNTSupp 115, Sheffield 1995; G.K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSupp 166, Sheffield 1999 (komentarz do Ap jego autorstwa skupia się przede wszystkim na obecności motywów starotestamentowych w Ap: zob. id., *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999).

z poszczególnych ksiąg ST w ostatniej księdze Ap: Ez<sup>13</sup>, Dn<sup>14</sup>, Iz<sup>15</sup>, Ps<sup>16</sup>, Pnp<sup>17</sup>, Rdz<sup>18</sup>. Nie brakuje też monografii, które – analizując pojedyncze teksty Ap – wskazują na ich związek ze ST<sup>19</sup>. Badacze nie mają raczej wątpliwości, że na Ap można spojrzeć jako na „mozaikę starotestamentalnych cytatów i aluzji”. W Ap z całą pewnością mamy do czynienia z reinterpretacją tekstów Starego Testamentu. Nie jest to jednak tyle reinterpretacja literacka, co teologiczna, której właściwym kluczem wydaje się chrystologia. Kluczem do zrozumienia Starego Testamentu w Ap jest wydarzenie Jezusa Chrystusa<sup>20</sup>. A. Lancelotti określa Ap jako chrześcijańską egzegezę figur i prorocत्व Starego Testamentu<sup>21</sup>.

Jako przykład takiego stanu rzeczy można przytoczyć pierwszą wizję Ap, tj. 1,9–20. Nie dokonamy teraz analizy całej wizji, ale skupimy się tylko na wierszach, które stanowią część opisu wyglądu Jezusa, którego widzi wizjoner z Patmos. Przyjrzymy mu się w kluczu starotestamentalnych odniesień<sup>22</sup>.

„Głowa jego i włosy – białe jak biała wełna, jak śnieg, a oczy jego jak płomień ognia. Stopy jego podobne do drogocennego metalu, jak gdyby w piecu rozżarzonego, a głos jego jak głos wielu wód” (1,14–15).

<sup>13</sup> A. Vanhoye, *Ezéchiel dans l'Apocalypse*, Bib 43 (1962), s. 436–472, podał 146 odnośników do Ez; J.M. Vogelsang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, Harvard 1985; J.P. Ruiz, *Ezekiel in the Apokalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17–19,10*, Frankfurt 1989; B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, SBB 52, Stuttgart 2004; W. Linke, *Księga Ezechiela w Apokalipsie według św. Jana*, CT 77 (2007), n. 4, s. 79–101.

<sup>14</sup> G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and Revelation of St. John*, Lanham 1984.

<sup>15</sup> B. Marconcini, *L'Utilizzazione del testo masoretico nelle citazioni isaiane dell'Apocalisse*, RivBib 24 (1976), s. 113–136; A. Gangemi, *L'Utilizzazione del Dt-Iz nell'Apocalisse di Giovanni*, „Euntes Docete” 27 (1974), s. 109–144, 311–339.

<sup>16</sup> Obecnością Księgi Psalmów w Ap zajął się J.L. Monge Garcia, *Los Salmos en El Apocalipsis*, „Cistercium” 28 (1976), s. 269–278; 29 (1977), s. 19–48,

<sup>17</sup> A. Feuillet, *Le cantique des cantiques et l'Apocalypse*, RechScRel 49 (1961), s. 321–353.

<sup>18</sup> M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*.

<sup>19</sup> Kilka przykładów: J. Fekkes, *His Bride Has Prepared Herself. Revelation 19–21 and Isaian Nuptial*, JBL 109 (1990), s. 269–287; D. Mathewson, *A New Heaven and New Earth: The Meaning and Funktion of the Old Testament in Revelation 21,1–22,5*, JSNTSupp 238, Sheffield 2003.

<sup>20</sup> Zob. D. Kotecki, *Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: Cristología teocéntrica en el Apocalipsis de San Juan*, ScTh 40 (2008), s. 509–524.

<sup>21</sup> A. Lancelotti, *Apocalisse*, Roma 1970, s. 28.36–37.

<sup>22</sup> Zob. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, s. 304–306.



W tekście tym mamy wyraźną aluzję do wizji z Dn 7,9: „Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień”. Synowi Człowieczemu zostają przyporządkowane atrybuty, które w Dn przynależą do samego Boga (dosłownie „Starca dni” = Przedwiecznego). Zostaje On umieszczony nie tylko na tym samym poziomie transcendencji, ale zostaje zrównany z Bogiem, który jest odwieczny i niezmienny. Autor Ap dokonuje przeniesienia bieli szat Przedwiecznego na głowę i włosy Syna Człowieczego. Bez wątplenia biel w Apokalipsie ma wymowę symboliczną. Obok boskiej transcendencji zawiera w sobie wyraźną aluzję do zmartwychwstania Jezusa. Jest to kolor Zmartwychwstałego i tych, którzy czerpią vitalne siły z Jego zmartwychwstania (por. Ap 7,9). Określenie oczu Syna Człowieczego („jak płomień ognia”) znajduje analogię w Dn 10,6, gdzie mamy opis istoty transcendentnej: „Oczy jego były jak pochodnie ogniste”. W Ap obraz ten zostaje wzmocniony przez fakt, że nie chodzi tutaj o „pochodnie ogniste”, ale o ogień w czystym stanie. W ten sposób obraz nawiązuje także do licznych starotestamentalnych teofanii, począwszy od krzaku ognistego z Wj 3,2–5<sup>23</sup>. Może jednak wskazywać również na określenie stosowane w ST do samego Boga: „Bo Pan, Bóg wasz jest ogniem trawiącym [LXX: *pyr kataliskon*]. On jest Bogiem zazdrosnym” (Pwt 4,24). Jezus jest widziany jako uczestnik tożsamości Boga. Opis nóg Jezusa przypomina ten z Dn 10,6, dotyczący istoty transcendentnej: „jego ramiona i nogi jak **Isniący brąz**” (LXX: *ōsei chalkos eksastraptōn*; Teodocjon: *ōs hoprasis chalkou stlibontos*). Autor Ap określa materiał, z jakiego są zrobione nogi Jezusa jako *chalkolibanon*. W egzegezie trwa dyskusja, o jaki metal tutaj chodzi. Większość badaczy widzi w nim metal przypominający brąz, być może z dodatkiem złota lub kadzidła, mówi się też o „wypolerowanym mosiądzu” lub „czystym mosiądzu”<sup>24</sup>. Być może jednak mamy tutaj do czynienia z kolejnym zabiegiem autora Apokalipsy, by podkreślić wyjątkowy charakter Syna Człowieczego, który nie da się zweryfikować za pomocą ludzkich wyobrażeń. U. Vanni uważa, że autor Ap wychodzi od Dn 10,6, ale jednocześnie przewyższa ten obraz: „*chalko* odpowiada brązowi z Dn i zostaje złączony z innym terminem, *libanon*, który pozwala myśleć o kadzidle, a więc o liturgii i transcendencji. Być

<sup>23</sup> A. Jankowski, *Transcendencja Chrystusa*, s. 87.

<sup>24</sup> Po całą dyskusję odsyłam do P. Prigent, *L'Apocalisse traduction e commento*, (tłumaczenie z j. francuskiego), Roma 1985, s. 55–56; D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. 96; R. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1–3,22). Studium historyczno-egzegetyczne*, RSB 11, Warszawa 2003, s. 225–228.

może chodzi tutaj o neologizm, wymyślony przez autora, aby wyrazić jedność transcendentnego zmartwychwstałego Chrystusa i Jego relację ze zgromadzeniem liturgicznym<sup>25</sup>.

W obrazie „głos jego jak głos wielu wód” autor dokonał kombinacji przynajmniej trzech tekstów starotestamentalnych. Być może punktem wyjścia był Dn 10,6, gdzie głos istoty transcendentnej jest opisany jako „głos tłumy”. Właściwszym jednak punktem odniesienia są dwie teofanie u Ezechiela: „I usłyszałem poszum ich skrzydeł [czterech Istot Żyjących] jak szum wielu wód, jak głos Wszchemogącego, odgłos ogłuszający jak zgiełk obozu żołnierskiego” (Ez 1,24); „I oto chwała Boga Izraela przyszła od wschodu, a głos Jego był jak szum wielu wód, a ziemia jaśniała od Jego chwały” (Ez 43,2). Ta kombinacja tekstów posłużyła z dużym prawdopodobieństwem utożsamieniu głosu Syna Człowieczego z głosem samego Boga.

Ta krótka analiza pokazuje bardzo wyraźnie, że w tekście tym nie mamy do czynienia z reinterpretacją typu filologicznego ST w Ap, co raczej z reinterpretacją teologiczną, która pokazuje z jednej strony, że ST wypełnia się w osobie Jezusa Chrystusa, z drugiej zaś, że Jezus Chrystus przekracza zapowiedzi ST. Uwzględniając w tym miejscu pierwsze kryterium interpretacji Ap, można byłoby zadać sobie pytanie, czy zgromadzenie liturgiczne było w stanie odkryć to, co pokazaliśmy w naszej analizie. Nie jest wykluczone, że pierwsi chrześcijanie, bardziej niż współcześni, znali ST z jego historycznymi odniesieniami i potrafili interpretować te teksty, odnosząc je do Jezusa Chrystusa. Być może jednak rolę interpretatora mógł odgrywać sam lektor, który w miejscach, w których mogły być wątpliwości, interweniował ze swoim wyjaśnieniem. Z praktycznego punktu widzenia, dla współczesnego czytelnika, również tego, który nie korzysta z oryginalnych tekstów biblijnych, warto jest sięgnąć do tych wydań Pisma Świętego, które na marginaliach mają odnośniki biblijne, np. Biblia Jerozolimka czy Biblia Paulistowska<sup>26</sup>. W ten sposób czytelnik może dokonać skrutacji słowa, której głównym założeniem jest zasada, że „jeden tekst biblijny powinien być wyjaśniony przez inny”.

## Gatunek literacki Apokalipsy

Kolejnym kryterium, które powinno zostać uwzględnione przy interpretacji Ap, jest jej gatunek literacki. Przy omamieniu gatunku literackiego Ap przez

<sup>25</sup> U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 131–132, p. 40.

<sup>26</sup> *Biblia Jerozolimka*, Poznań 2006; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.



badaczy padają zasadniczo trzy propozycje: list, księga prorocka lub apokalipsa<sup>27</sup>. Ramy całej księgi w 1,4–8 oraz 22,18–21 przypominają formę listu. W Ap 2–3 są zawarte listy do siedmiu wspólnot Azji Mniejszej. Należy jednak pamiętać, to, co zauważyliśmy uprzednio, że Ap 1,4–8 może być potraktowana jako dialog liturgiczny początkowy, podobnie jak cały epilog w 22,6–21, jako dialog liturgiczny końcowy. Sam autor określa swoje dzieło jako *apokalipsis* („objawienie”: 1,1). Nazywa je jednak także „księgą prorocką” lub „proroctwem” i to aż pięć razy (por. 1,3; 22,7.10.18.19). Wydaje się, że użycie terminu „apokalipsa” w 1,1 oraz „proroctwo” w 1,3, sugerują, że dla autora terminy są wymienne. Apokalipsa jest interpretowana w znaczeniu proroctwa, nie w wąskim sensie przewidywania przeszłości (*nota bene* jest to niewłaściwe zrozumienie proroctwa biblijnego, którego jedynie jedną z części składowych mogło być przewidywanie przyszłości), ale w szerszym sensie objawienia od Boga dotyczącego przeszłości, teraźniejszości i przyszłych wydarzeń w świetle Jego słowa. Apokalipsa św. Jana jest pierwszą starożytną kompozycją określaną jako *apokalipsis*. W kontekście Ap 1,1 należy jednak stwierdzić, że termin ten nie tyle jest określeniem gatunku literackiego, ile opisem treści dzieła. Wielu badaczy argumentuje za prorockim charakterem Apokalipsy św. Jana, uznając ją za prorocką Apokalipsę<sup>28</sup>. Dzisiaj większość uczonych przyjmuje, że Ap przynależy do apokaliptyki, który to termin został przyjęty na określenie szeregu pism żydowskich i wczesnochrześcijańskich, które w jakimś stopniu są podobne do Apokalipsy św. Jana<sup>29</sup>. Termin apokaliptyka odnosi się zatem dzisiaj do gatunku literackiego i w tym sensie oznacza on szczególny rodzaj pisma, tj. apokalipsę<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Omówienie tych trzech propozycji zob. D.E. Aune, *Revelation 1–5*, WBC 52a, Nashville 1997, s. LXX–XC. Rozwinięcie tego tematu znajdzie czytelnik także w id., *Apocalypticism, Prophecy, and Magic Early Christianity*, Grand Rapids 2006, s. 39–65.

<sup>28</sup> Na ten temat zob. D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. LXXXIX–XC. M. Czajkowski, *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)*, w: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, opr. R. Bartnicki i inni, Warszawa 1992, s. 159–161, nazywa jedne z paragrafów poświęconych gatunkowi literackiemu Ap „A jednak proroctwo”.

<sup>29</sup> Porównanie pomiędzy Ap i innymi żydowskimi apokalipsami znajdzie czytelnik w: D.E. Aune, *Apocalypticism*, s. 150–174.

<sup>30</sup> Szeroko na temat apokaliptyki pisze M. Parchem, *Wprowadzenie do apokaliptyki*, w: *Pisma apokaliptyczne i Testamenty*, red. M. Parchem, *Apokryfy Starego Testamentu 2*, Kraków–Mogilany 2010, s. 21–114. Autor podkreśla, że we współczesnych badaniach należy wyróżnić trzy określenia: apokaliptyka, eschatologia apokaliptyczna, apokaliptycyzm. Apokaliptyka odnosi się do gatunku literackiego, eschatologia apokaliptyczna to doktryna religijna, która opiera się na treści i przesłaniu apokalips, natomiast przez apokaliptycyzm należy rozumieć społeczność, która tworzy system myśli zbudowany na perspektywie eschatologicznej jako swojej ideologii. W niniejszym artykule korzystam z tego opracowania, jak i z: J. Ramsey Michaels, *Interpreting the Book of Revelation*, Guides to New Testament

Zauważenie odrębności pism apokaliptycznych w dużej mierze zawdzięczamy publikacji Fridricha Lückego z 1832 r.<sup>31</sup>. Bardzo jest trudno jednak określić cechy charakterystyczne tego gatunku literackiego. Pytanie podstawowe dotyczy liczby i ważności elementów, które są charakterystyczne dla tego typu literatury.

Klaus Koch uważa, że apokaliptykę należy traktować jako zbiór lub kompozycję gatunków literackich, na które składają się różne komponenty lub podgatunki. Badając sześć dzieł apokaliptycznych: Dn, 1 Hen, 4 Ezd, 2 Ba, ApAbr, Ap, wyróżnił sześć charakterystycznych cech literackich i osiem idei. Tymi cechami literackimi są: 1) wizje, które często zawierają dialog między człowiekiem a istotą pozaziemską; 2) reakcja człowieka na wizję, tj. duchowy wstrząs; 3) mowy napominające, które wizjoner kieruje do odbiorców; 4) pseudonimia; 5) obrazy czerpane z mitologii, które są bogate w symbolikę; 6) złożony charakter apokalips i długi okres ich powstawania. Typowymi zaś ideami są: 1) oczekiwanie na szybką zmianę ziemskiej rzeczywistości w przyszłości; 2) nadejście kosmicznej katastrofy stanowiącej znak eschatologicznego końca; 3) periodyzacja historii zdeterminowanej już od stworzenia; 4) wiara w istnienie i działanie aniołów i demonów; 5) przysłe zbawienie, które nawiązuje do rzeczywistości rajskiej; 6) ustanowienie królestwa Bożego na ziemi; 7) pośrednik, który jest gwarancją ostatecznego zbawienia, a który jest różnie nazywany, m.in. Mesjasz, Syn Człowieczy, Wybraniec; 8) ostateczne połączenie sfery ziemskiej i niebiańskiej oraz chwalebna przemiana struktur społecznych<sup>32</sup>. Po kongresie w Uppsali (1979) z jednej strony przyjęła się w badaniach nad apokaliptyką tendencja, aby nie dążyć do ścisłej jej definicji, ale raczej do opisu społeczności, w której ta literatura powstała, jak i prądów religijnych, które są wyrażone w tych specyficznych formach literackich, z drugiej zaś w tym samym roku członkowie zespołu

---

Exegesis, Grand Rapids 1992, s. 21–27; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 123–205; D. Iwański, *Kłopotliwa Apokalipsa*, „Theologica Throniensia” 2 (2001), s. 23–28. Czytelnik, który chce studiować szczegółowo Ap, powinien zaznajomić się z literaturą apokaliptyczną, zarówno żydowską, jak i chrześcijańską. Do wymienionych wyżej pozycji na ten temat można jeszcze dodać: L. Stachowiak, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 63 (1971), s. 57–68; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, London 1972; P.D. Hanson, *Old Testament Apocalyptic*, Nashville 1987; Ch. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982; J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, New York 1984; R. Rubinkiewicz, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, RBL 41 (1988), s. 51–59; S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, RBL 51 (1998), s. 29–35.

<sup>31</sup> F. Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur*, Bonn 1832.

<sup>32</sup> K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, s. 23–33 (za: M. Parchem, *Wprowadzenie*, s. 25–26).

*Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature's Genre Project*, kierowanej przez J.J. Collinsa zaproponowali własną definicję apokalipsy, opierając się na zbadanych tekstach pochodzących z okresu od 250 r. przed Chr. do 250 r. po Chr. Brzmiała ona: „Apokalipsa jest gatunkiem literatury objawieniowej, posiadającym ramy narracyjne, gdzie ludzkiemu odbiorcy przekazywane jest objawienie za pośrednictwem jakiegoś nadprzyrodzonego bytu, który odsłania przed nim transcendentną rzeczywistość, która jest zarówno czasowa (w takiej mierze, w jakiej dotyczy eschatologicznego zbawienia), jak i przestrzenna (tak dalece, jak opisuje inny, nadprzyrodzony świat)<sup>33</sup>.”

W 1984 r. A. Yarbo Collins wzbogaciła tę definicję o sprecyzowanie funkcji apokalipsy, którą jest: „interpretowanie teraźniejszości w perspektywie nadprzyrodzonego świata oraz przyszłych wydarzeń, a także wpływanie na zrozumienie i postawę audytorium przy użyciu (przez odwoływanie się do) boskiego autorytetu”<sup>34</sup>. Te dwie definicje usiłują pokazać wspólny rdzeń wszystkich apokalips.

Inną propozycją jest ta D.E. Aune'a, który wskazuje na formę, treść oraz funkcję. Co do formy, autor uważa, że apokalipsa jest prozą narracyjną wyrażoną w 1 osobie, z epizodyczną strukturą składającą się z objawieniowych wizji często przekazanych autorowi przez nadprzyrodzonego objawiciela, tak skonstruowana, że centralny przekaz objawieniowy staje się literackim szczytem i obramowana przez narrację o okolicznościach towarzyszących objawieniowemu doświadczeniu. Treścią apokalipsy jest wpływ transcendentnej perspektywy, zazwyczaj eschatologicznej, na ludzkie doświadczenia oraz wartości. Autor wskazuje na trzy funkcje apokalips: pierwszą jest legitymizacja transcendentnej autoryzacji przesłania; drugą jest pośredniczenie nowej aktualizacji pierwotnej doświadczeniu objawieniowemu poprzez różnego rodzaju literackie plany, struktury, obrazy, których zadaniem jest ukryć przesłanie, które tekst zamierza objawić. Trzecią funkcją jest zachęcenie odbiorcy do zmiany myślenia i postępowania dzięki przesłaniu pochodzącemu z transcendentnego świata<sup>35</sup>.

Jeszcze inną próbą ustalenia wspólnych elementów apokaliptyki jest propozycja S. Mędałki, który na podstawie Ap 1,1 wyróżnił cztery wspólne elementy: 1) Objawienie Boże; 2) przekazanie tego objawienia przez pośrednika, często, jak w tym przypadku, anioła; 3) przedmiotem objawienia jest przyszłość, w której

---

<sup>33</sup> J.J. Collins, *Introduction: Towards the Morphology of the Genre*, „Semeia” 14 (1979), s. 9. Tłumaczenie za: D. Iwański, *Kłopotliwa Apokalipsa*, s. 27. Rezultaty badań tego zespołu zostały zebrane w: J.J. Collins (red.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Missoula 1979.

<sup>34</sup> A.Y. Collins, *Introduction: Early Christian Apocalypticism*, „Semeia” 36 (1984), s. 1. Tłumaczenia za D. Iwański, *Kłopotliwa Apokalipsa*, s. 28.

<sup>35</sup> D.E. Aune, *Revelation 1–5*, s. LXXXII; id., *Apocalypticism*, 62–64.

oczekuje się zbawienia; 4) sprawy objawione mają nastąpić w niedługim czasie. Autor ponadto zauważa, że apokalipsa: „oznacza wiele dzieł żydowskich lub chrześcijańskich, które nie określają się jako objawienie i nie mówią o objawieniach, opisują natomiast przestrzenie niebieskie i podróże po drugim świecie, gdyż ich głównym zainteresowaniem jest zbawienie w innym świecie”<sup>36</sup>.

Czytelnik ostatniej księgi Nowego Testamentu większość z omówionych wyżej elementów może odnaleźć w tym utworze, co może tylko potwierdzić, że Ap należy do apokalipsy. Należy jednak pamiętać, że jest bardzo trudno udowodnić tezę, że Ap jest czystą „apokalipsą”. Znajdziemy bowiem w niej wiele elementów, zarówno literackich (np. formuła: „Tak mówi”, *tade legei*, w 2,1.812.18; 3,1.7.14, które przypominają początek wielu wyroczeni prorockich z hebr. *koh amar*), jak i teologicznych (teizm, przemiana obecnego świata, przesłanie dotyczy „tu i teraz”)<sup>37</sup>, z profetyzmu, jak i formalną strukturę listu (pozdrowienie wstępne i końcowe). Ma rację J. Ramsey Michaels, który podkreśla: „Wielu teoretyków literatury sugerowało, że dobre i wielkie dzieła literackie, nie przynależą do pojedynczego gatunku”, dlatego: „W skrócie, należy być przygotowanym na różnorodność w usiłowaniu odczytania i interpretacji księgi Apokalipsy”<sup>38</sup>.

W porównaniu z innymi tekstami apokaliptycznymi w Apokalipsie św. Jana mamy do czynienia z niezwykle koncentracją treści symbolicznych<sup>39</sup>. G.K. Beale podkreśla symboliczną naturę Ap. Powinna być ona zauważona od samego początku księgi, która jest przez Jezusa *esēmanen* za pomocą anioła Janowi (1,1b). Według egzegety czasownik *sēmmainō* (od niego pochodzi aoryst *esēmanen*) oznacza: „komunikować przez symbole”<sup>40</sup>. Za A. Kiejzą można przyjąć następującą definicję symbolu: „Symbol to znak komunikacji, który przynosi intelekt odbiorcy z poziomu materialnego i dosłownego na poziom abstrakcyjny i transcendentny”<sup>41</sup>. Innymi słowy, istnieje zawsze dyskurs rzeczowy, kiedy różne jego elementy posiadają konkretne znaczenie wewnątrz systemu lingwistycznego, którego używa autor. Jeżeli jednak ta tożsamość znaczeniowa nie jest przestrzegana, następuje wewnątrz tego samego systemu lin-

<sup>36</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury*, s. 127–128.

<sup>37</sup> Zob. M. Czajkowski, *Ostatnie prorocstwo*, s. 159–160.

<sup>38</sup> J.R. Michaels, *Interpreting the Book of Revelation*, s. 31–33.

<sup>39</sup> R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, s. 23.

<sup>40</sup> Zob. G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 50–52.

<sup>41</sup> A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1,12–20*, CT 65 (1995), s. 23. Za jedno z najlepszych opracowań tematu symboliki Ap na rynku polskim uważam jeden z rozdziałów M. Karczewskiego („Symbolika Apokalipsy św. Jana”) w jego monografii *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 50–70.

gwistycznego pewne przeniesienie czy znacząca zmiana, która powoduje, że dyskurs staje się symboliczny<sup>42</sup>. Symbol jest znakiem umownym, który przywołuje inną rzeczywistość. Jest on szczególnie pomocny w przypadku rzeczywistości transcendentnej. Ap jest księgą pełną symboli. Nie ma chyba badacza, który nie twierdziłby, że dla właściwej interpretacji Ap należy zinterpretować jej symbole. W całej księdze można aż 71 razy spotkać partykułę *ōs*, „jakby”, która z jednej strony stanowi wspólną cechę opisów wizji apokaliptycznych, z drugiej może być postrzegana jako świadectwo trudności, na jakie napotykał autor Ap, aby precyzyjnie przekazać treść, która przekracza możliwości zwyczajnego języka (szczególnie jeśli chodzi o świat transcendentny)<sup>43</sup>.

Wielu badaczy dostrzega trudności w precyzyjnym odszyfrowaniu języka Ap. G.K. Beale uważa, że należy uwzględnić cztery poziomy komunikacji obrazów Ap: lingwistyczny, który jest skomponowany jako zapis tekstu samego w sobie do czytania lub słuchania; wizjonerski, który składa się na aktualne doświadczenie wizjonerskie Jana; odsyłający, który polega na historycznej identyfikacji przedmiotów widzianych w wizji; symboliczny, który składa się z tego, co symbole w wizji implikują do historycznych odnośników. Jednym z przykładów, który omawia egzegeta jest wizja z Ap 13,1nn. Notuje się w niej poziom lingwistyczny (jest ona zapisem tekstu dla czytelników czy słuchaczy). Na poziomie wizjonerski składa się Janowe doświadczenie widzenia Bestii z morza. Na poziomie odsyłającym, obraz Bestii z morza odpowiada osobie lub grupom osób, które ukazują się w historii. Bestia jednak nie jest tylko jakimś fotograficznym oddaniem historycznej siły, ale symbolem ze specyficznym znaczeniem: ludzka siła, która przeciwstawia się Bogu, jest demoniczna, prześladowa lud Boży, bluźni itd. Symbol Bestii, jego użycie w ST i inne obrazy związane z Bestią, wzmacniają znaczenie symbolu<sup>44</sup>.

Powstaje jednak pytanie, co należy uwzględnić, aby prawidłowo zinterpretować symbol. Można podać kilka zasad, ale trudno jest sprecyzować ich hierarchię w interpretacji symbolu. Na pewno należy uwzględnić budowę symboli Ap. Bardzo często nie spotykamy w Ap pojedynczych symboli, ale pewną ich kumulację w jednym obrazie. Często są one zbudowane na zasadzie kontrastu. Mogą one mieć strukturę ciągłą, tzn. taką, która sprzyja figuratywnemu odwzorowaniu obrazu lub też przerwana, tzn. taką, która nie pozwala nam sobie nawet wyobrazić obrazu, dlatego każdy symbol, który się na niego składa, musi

<sup>42</sup> Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 32–33.

<sup>43</sup> Por. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 53.

<sup>44</sup> G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 52–53. Nie wszyscy badacze uznają wizjonerski i symboliczny poziom komunikacji.

być interpretowany oddzielnie i dopiero ta mozaika interpretacji złożona razem daje jakieś sensowne wytłumaczenie obrazu<sup>45</sup>.

Przy analizie symboliki Ap należy uwzględnić skomplikowany i niekiedy trudny do odtworzenia proces powstawania symbolu. Słusznie zauważa M. Karczewski: „Badanie pokładów redakcyjnych tekstu Ap ujawniło, że niektóre istotne dla tej księgi motywy literackie o znaczeniu symbolicznym, zanim osiągnęły ostatecznie stadium kompozycji, zostały poddane wielu przeróbkom. Droga od treści zupełnie zewnętrznej dla środowiska biblijnego do Ap prowadziła nierzadko przez proces transformacji pozabiblijnej treści mitycznej w szeroko pojętej kulturze judaistycznej, aż do ostatecznie chrześcijańskiego jej zdefiniowania”<sup>46</sup>. Przykładem może być symbol smoka z Ap 12, w którym treści mitologiczne (kananejski mit o walce Baala z Yamem czy Motem, babiloński mit o walce Marduka z Diamat), które uległy już transformacji w ST (pod imieniem Smoka kryją się historyczni nieprzyjaciele Boga i Jego ludu, np. Egipt i jego faraonowie czy Nabuchoodonozor), uzyskują definicję chrześcijańską: symbol wrogości wobec Kościoła, który nieustannie komunikuje (głosi) Chrystusa<sup>47</sup>. Niektórzy badacze zajmowali się związkiem symboliki Ap z mitem, który jest jednak według nich zjawiskiem szerszym niż symbol. Należy jednak zauważyć, że „Mit nie jest w tym wypadku rozumiany jako opowiadanie nierzeczywiste, niehistoryczne, ale opowiadanie, za pomocą którego autorzy starają się przybliżyć prawdy, których nie można przekazać drogą prostej komunikacji słownej, które nie dadzą się opisać językiem realistycznym. Narodziny i śmierć, los i przeznaczenie człowieka, jego uzależnienie od sił natury, początek i koniec wszechświata – to sprawy domagające się języka mitycznego. Takim językiem posługuje się Ap”<sup>48</sup>.

W Ap notuje się także „metamorfozę symboli”: często konfiguracja symbolu nie jest rzeczą stałą, ale ulega pewnej transformacji, dotyczącej jakiegoś wybranego elementu lub całości, np. Wielka Nierządnicza z Ap 17 staje się miastem Babilon w Ap 18; Małżonka Baranka w 21,9 staje się miastem Jeruzalem w następnym fragmencie<sup>49</sup>. Te transformacje wcale nie muszą świadczyć o tym, że autor Ap wykorzystał przy tworzeniu obrazów różne źródła. Te różne obrazy po prostu tworzą jedną całość. Bardzo często w Ap można zauważyć intencjonalne powiązanie rozwoju narracji i dodawanie nowych treści powiązanych

<sup>45</sup> Na taką podwójną strukturę symboli Ap zwraca uwagę U. Vanni, *Apocalisse*, s. 55–58.

<sup>46</sup> M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 51.

<sup>47</sup> Por. D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 59–60.

<sup>48</sup> S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 138.

<sup>49</sup> G. Biguzzi, *Apocalisse, nuovo versione, introduzione e commento*, Milano 2005.



z jakąś figurą symboliczną, której tożsamość nie jest do końca wyjaśniona, tworząc w ten sposób przestrzeń ponadczasową czy uniwersalną<sup>50</sup>. Ma rację G. Biguzzi, kiedy podkreśla, że należy być bardzo ostrożnym w przekazywaniu symboli Ap w terminach historycznych i to dotyczy nie tylko eschatologii, której precyzyjnych koordynat nie znał ani autor Ap, ani nie znamy my (np. batalia Chrystusa jeźdźca, pierwsze zmartwychwstanie, tysiącletnie królestwo, Jeruzalem Nowe), ale także symboli protologii, o której autor był bardziej poinformowany od nas, a jednak przedstawia ją za pomocą narracji, używając terminów fantastycznych czy mitologicznych (Niewiasta z Ap 12 i jej poród Mesjasza, walka na niebie, ucieczka Niewiasty na pustynię)<sup>51</sup>. Całe przesłanie Ap jest ponadczasowe i błędem jest zacieśnianie jego sensu jedynie do czasów cesarstwa rzymskiego tamtej epoki. Być może, aby takiego zacieśniania uniknąć, autor Ap stosuje tak wiele symboli.

Należy uwzględnić źródła symboliki Ap. G.K. Beale, wskazując na trzy główne: Stary Testament (co do tego źródła panuje konsensus wśród naukowców), judaizm oraz Nowy Testament (szczególnie Pisma Janowe oraz Pisma św. Pawła), zauważa, że należy uwzględnić także świat grecko-rzymski, aby poszerzyć spojrzenie na wiele obrazów Ap<sup>52</sup>. Często dzieje się tak w Ap, że jest niemożliwym wyodrębnienie dla jednego obrazu jednego źródła. Raz może nim być kultura helleńska, innym razem szeroko pojęta kultura semicka ze Starym Testamentem oraz pozabiblijną apokaliptyką żydowską, innym zaś razem Nowy Testament, z pismami Janowymi na czele, jeszcze innym razem źródła należy szukać w kilku tradycjach jednocześnie (np. obraz Smoka z Ap 12). Należy jednak pamiętać, że są obrazy w Ap, które stworzył sam autor Ap (takim symbolem jest Bestia wychodząca z ziemi w Ap 13,11nn). Nie można zapomnieć, że symboliczny język Ap może mieć także związek z przeżyciami mistycznymi wizjonera z Patmos<sup>53</sup>. Przeciętny czytelnik powinien korzystać z komentarzy do Ap, aby właściwie zrozumieć nagromadzone w niej symbole<sup>54</sup>.

W końcu trzeba spojrzeć na sposób komunikacji treści symbolicznych w Ap. Na podstawie treści Ap nie da się zaprzeczyć uwadze M. Karczewskiego:

---

<sup>50</sup> Por. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 52.

<sup>51</sup> G. Biguzzi, *Apocalisse*, s. 43.

<sup>52</sup> G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 58.

<sup>53</sup> Na ten temat zob. U. Vanni, *Linguaggio, simboli ed espereinza mistica nel libro dell'Apocalisse.I.II*, Greg 79 (1998), s. 5–28, 473–502. Należy zauważyć, że wielcy mistycy, aby opisać swoje przeżycia, bardzo często korzystali z obrazów biblijnych.

<sup>54</sup> Na rynku polskim wciąż aktualnym pozostaje komentarz A. Jankowskiego, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959. Można także sięgnąć do nowszych: P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005; M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana*.

„autor Ap intencjonalnie stymuluje słuchacza czy czytelnika do podjęcia wysiłku szczególnej koncentracji w niektórych, wybranych przez siebie momentach narracji. Zaprasza go do współuczestnictwa w spotkaniu z niezwykle treścią Ap. Dotyczy to także symboliki Ap”<sup>55</sup>. Przykładami takiego stanu rzeczy są chociażby dwa teksty z Ap 13, które kończą dwie wizje. Jeden z nich to 13,9, który jest umiejscowiony na końcu wizji Bestii wychodzącej z morza (13,1–9): „Jeśli kto ma ucho, niechaj posłyszysz. Jeśli kto do niewoli jest przeznaczony, idzie do niewoli, jeśli kto na zabicie mieczem, musi być mieczem zabity. Tu się okazuje wytrwałość i wiara świętych”. Drugi zaś to wiersz 13,18, kończący wizję Bestii wychodzącej z ziemi: „Tu jest potrzebna mądrość. Kto ma rozum, niech liczbę Bestii policzy: liczba ta bowiem człowieka. A liczba jego: sześćset sześćdziesiąt sześć”. Jeden i drugi tekst przerywa nić narracyjną. Można je potraktować jako zaproszenie dla wspólnoty, aby ta zastanowiła się nad konsekwencjami, jakie płyną z obydwu wizji dla niej samej<sup>56</sup>.

Wiele symboli tej księgi posiada bardzo silne zabarwienie kontrastujące, wywołujące przeciwne reakcje odbiorców, np. w Ap 12 zestawienie obok siebie znaku Niewiasty i Smoka może budzić przeciwstawne reakcje odrzucenia i obawy wobec Smoka oraz współczucia i poparcia dla Niewiasty<sup>57</sup>.

Innym problemem jest klasyfikacja symboli księgi Apokalipsy. Chyba najbardziej klarowaną klasyfikację symboli proponuje U. Vanni. Wyróżnia on następujące rodzaje symboli: kosmiczne, kataklizmy kosmiczne, antropologiczne, teriomorficzne, chromatyczne i numeryczne<sup>58</sup>. Pewnej modyfikacji tego podziału dokonał M. Karczewski, który połączył w jedną całość dwie pierwsze kategorie i zaproponował następujące typy symboli: kosmiczny, antropologiczny, teriomorficzny, kolorów oraz liczb<sup>59</sup>. Omówienie poszczególnych rodzajów symboli przekracza ramy tego przedłożenia, mogłoby być ono tematem oddzielnego, obszernego opracowania, dlatego w tym miejscu odsyłam czytelnika do monografii M. Karczewskiego<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 52.

<sup>56</sup> Na ten temat zob. D. Kotecki, „*Tu jest potrzebna mądrość*” (Ap 13,18) – o egzystencjalnym słuchaniu słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Ap 13, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, „Analecta Lublinensia” IV, Lublin 2009, s. 254–257.

<sup>57</sup> Zob. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 53.

<sup>58</sup> U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 34–55.

<sup>59</sup> M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 59.

<sup>60</sup> M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 59–70. Zob. także S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 150–158.

## Życiowe *Sitz im Leben* wspólnoty odbite w Ap

Apokalipsa św. Jana rodzi się, jak już zauważyliśmy w kontekście liturgicznym. Jest dana wspólnocie zebranej na coniedzielnym celebrowaniu Zmartwychwstałego. Aby jeszcze lepiej zrozumieć przesłanie Ap należy uwzględnić, nie tylko *Sitz im Leben* liturgiczne, ale także życiowe czy egzystencjalne wspólnoty<sup>61</sup>. Wspólnota bowiem zebrana na liturgii nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, ale żyje w konkretnym „tu i teraz”.

Na pewno bardzo użytecznym jest przesledzenie uwarunkowań historycznych i społecznych związanych z siedmioma wspólnotami wymienionymi w Ap. Tutaj czytelnik Ap może sięgnąć do prac W.M. Ramsaya, C.J. Hemera czy R. Tkacza<sup>62</sup>.

Na *Sitz im Leben* wspólnoty kościelnej można spojrzeć jednak szerzej. Większość badaczy przyjmuje, że Ap w swoim ostatecznym kształcie powstała w ostatnich latach panowania cesarza Domicjana, około 95 r. po Chr. Oczywiście można znaleźć w niej elementy, które mogą wskazywać na wcześniejszą datę (czasy Nerona). Dość powszechnie badacze wysuwali tezę, że Ap jest księgą pocieszenia dla chrześcijan żyjących w trudnych czasach prześladowań. Dane historyczne nie potwierdzają do końca tezy o powszechnych i systematycznych prześladowaniach chrześcijan w I w. po Chr., co nie oznacza oczywiście, że nie mogło być prześladowań o charakterze lokalnym. Wielu badaczy łączy prześladowania z odmową uczestniczenia przez chrześcijan w kulcie imperialnym za czasów Domicjana<sup>63</sup>. Dane historyczne wskazują, że taki pogląd jest wielce przesadzony. Świat, który prezentuje Ap, jest jednak światem wrogim chrześcijanom. Świadczą o tym przesłanki obecne w samym tekście Ap. W księdze mówi się o ucisku (gr. *thlipsis*) doświadczanym przez chrześcijan (1,9; 2,9.10; 7,14)<sup>64</sup>. Jak to wynika z kontekstów słowo to wskazuje na cierpienie czy trudności, które pochodzą od środowiska, w którym żyją chrześcijanie. Oni idą „pod prąd” temu środowisku, co powoduje wrogie reakcje z jego strony. Dla niektórych autorów „ucisk” jest związany z doświadczeniem spowodowanym odmową uczestnictwa w kulcie imperialnym. Autor Ap wspomina także o pobycie

<sup>61</sup> Na ten temat zob. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, s. 25–205.

<sup>62</sup> Zob. W.M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Palno f Apocalypse*, London 1904; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Grand Rapids–Cambridge 2001; R. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*.

<sup>63</sup> Na temat kultu imperialnego i jego śladów w Ap zob. S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford 2001.

<sup>64</sup> W Ap 2,22 „ucisk” jest widziany jako kara Boża.

Jana na wyspie Patmos (1,9). Kontekst tej wypowiedzi wskazuje, że był to raczej karny pobyt na tej wyspie, spowodowany głoszeniem Słowa Bożego (Dobrej Nowiny) i nie jest do końca ważne, jaki rodzaj kary odbywał Jan na Patmos, czy była to *damnatio ad metala*, *deportatio in insulam*, *relegatio in insulam*, czy też był skazany jako *vagabondus* lub *peregrinus*<sup>65</sup>. Apokalipsa mówi także o męczennikach. Na pewno zalicza się do nich Antypas z Pergamonu, określony jako „wierny świadek” Jezusa (2,13). O męczeństwie mówi także w 6,9–10, gdzie znajduje się pytanie męczenników: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi” (6,10), które otrzymuje odpowiedź w 19,2, gdzie Bóg jest wychwalany za to, że „osądził Wielką Nierządnicę, co znieprawiała nierządem swym ziemię i zażądał od niej kary za krew swoich sług”. Prześladowcami chrześcijan w Ap są: Smok, tj. Szatan (12,17b), Bestia wychodząca z morza (12,7), Bestia wychodząca z ziemi (12,15), Wielka Nierządnicza – Babilon – Wielkie Miasto (17,6). Pierwsza Bestia reprezentuje potęgę polityczną, druga zaś propagandę tej potęgi. Za pomocą tych dwóch Bestii Szatan aktualizuje swoje pragnienie zajęcia miejsca Boga. Adoracja pierwszej Bestii, jak już pisałem: „w czasach Ap pozwala myśleć o różnych praktykach kultu imperialnego. Państwu, które pragnie być adorowane, nie chodzi wyłącznie o formalne praktyki kultu. Ono chce wpływać w sposób absolutny na wszystkie wymiary życia ludzkiego, by zająć miejsce przynależne jedynie Bogu. [...]. Trzeba jednak pamiętać, jak słusznie zauważa Giblin, że Imperium Rzymskie reprezentuje w wizji apokaliptycznej typ jakiegokolwiek potęgi deifikującej siebie, która przeciwstawia się Bogu i Jego ludowi”<sup>66</sup>. Ap, jak żadne inne dzieło NT, reprezentuje bardzo negatywny stosunek do władzy świeckiej, zwłaszcza cesarstwa rzymskiego. Trzecią siłą przeciwstawiającą się chrześcijanom jest konsumpcyjny styl życia otwarty tylko na jego wymiar horyzontalny, który w Ap jest ukazany w symbolu Wielkiej Nierządniccy<sup>67</sup>. W czasach Ap pod tym obrazem kryje się na pewno imperium. Księga Ap jest świadectwem narastającego napięcia w relacjach chrześcijan do imperium i tego wszystkiego, co ono ze sobą niesie. Chodzi tutaj o dwa światy czy systemy całkowicie heterogeniczne. Nawet jeśli według świadectw historycznych w I w. po Chr. nie było masowych prześladowań chrześcijan, to nie jest jednak wykluczone, że Ap przekazuje wspólnocie przesłanie o konieczności przyjęcia heroicznej postawy w konfrontacji z takim systemem. Jest ona innymi słowy

<sup>65</sup> Na temat wszystkich tych możliwości zob. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, s. 49–52.

<sup>66</sup> *Ibid.*, s. 81.

<sup>67</sup> Zob. *ibid.*, s. 81–94.

zaproszeniem do męczeństwa<sup>68</sup>. Podsumowując opracowanie na temat historycznego „siedliska życiowego” Kościoła w Ap, napisałem: „Kościół Apokalipsy żyje w świecie, który autor określa jako system wykluczający Boga ze wszystkich dziedzin życia. Słusznie zauważa Vanni: «Chrześcijanin musi przede wszystkim być świadomy siły, jaką przedstawia porządek ziemski, któremu on się przeciwstawia. Chrześcijanin nie musi się kryć z tym, co ma uczynić z państwem, które każe się uwielbiać (pierwsza «bestia» z Ap 13,1–10), z propagandą, która ją ożywia (druga «bestia» z Ap 13,11–17), z ośrodkami władzy («królowie ziemscy»). Wszystkie te siły o negatywnym znaczeniu stwarzają groźny, jednolity kontekst, który sięga swymi korzeniami wręcz szatanstwa i znajduje swój ostatni wyraz w konsumpcyjnym mieście Babilonii». Temu porządkowi ziemskiemu zostaje przeciwstawiony porządek Chrystusa, który w Ap zostaje oddany przez obraz Niewiasty-Oblubienicy. Ani państwo, które chce odbierać boską cześć, ani system konsumpcyjny i zsekularyzowany nie może być Bogiem. Porządek Chrystusa stoi w opozycji nie tylko do całego ekonomiczno-religijnego świata pogańskiego, ale także do tych wszystkich chrześcijan, którzy poszli na kompromis (tzn. przyjęli postawę Nierządniczy) i stali się w ten sposób częścią tego systemu»<sup>69</sup>.

Na tle przedstawionego *Sitz im Leben* można pokusić się o stwierdzenie, że Ap jest niczym innym jak ewangeliczną proklamacją dotyczącą historii. Przesłanie całej księgi jest jasne: Bóg jest Panem historii. On wszedł w nią nieodwracalnie przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa, w którym podarował światu zbawienie. Jezus jest przedstawiony w Ap jako zwycięzca<sup>70</sup>. Zwycięstwo Chrystusa, które dokonało się w Jego misterium paschalnym jest definitywne, chociaż jego skutków do końca jeszcze nie widać. Ono osiągnie swój finał w batalii końcowej Jezusa przeciw siłom zła (19,11–20,5). Chrześcijanie zwyciężają wspomniany wyżej system tylko i wyłącznie dzięki mocy, która płynie z misterium paschalnego Jezusa (por. 7,14; 12,11). Czytając Ap, należy o tym przesłaniu pamiętać.

Cztery kryteria służące do właściwej interpretacji Księgi Apokalipsy na pewno nie są jedynymi. Wydaje się jednak, że ich uwzględnienie może przyczynić się do głębszego zrozumienia tej księgi i do coraz bardziej odważnego do niej sięgania.

---

<sup>68</sup> Ibid., s. 105.

<sup>69</sup> Ibid., s. 119.

<sup>70</sup> Na ten temat: D. Kotecki, *Prawdziwi zwycięzcy w Apokalipsie św. Jana*, w: *Nie wstydź się Ewangelii*, Fs. Z. Kiernikowski, red. W. Chrostowski, Warszawa 2011, s. 243–267.

## Summary

The article discusses the following criteria of the interpretation of the Apocalypse (*Book of Revelation*): 1) The Apocalypse is being born in the liturgical context and is given to a community gathered together for liturgy, which is celebrating the risen Christ; 2) The Apocalypse does not provide information, but shapes the mentality of the community through meditating on the Old Testament writings in the Christological key; 3) The Apocalypse belongs the genre of apocalyptic, whose natural means of communication is symbolism; 4) When interpreting the Apocalypse one must take into consideration the entire context (*Sitz im Leben*), in which the community lives.