

O. prof. Waldemar Linke CP: Jak czytać apokaliptykę? I po co?

Zasadniczym powodem, dla którego lektura tekstów objawieniowych jest istotna dla czytelnika, jest więc doświadczenie dialogu z objawiającym się Bogiem. Apokalipsa nowotestamentalna jest pod tym względem szczególnie istotnym tekstem - przeczytaj w „Teologia Polityczna Co Tydzień”: Pomiedzy Alfą i Omegą artykuł o. prof. Waldemara Linkego CP.

„Apokaliptyk umiejscawia siebie w dniu ostatnim, dniu gniewu: widzi kres czasu i opisuje to, co widzi”[1]. Takie spojrzenie na apokaliptykę jest charakterystyczne dla próby opisanie rzeczywistości bezprecedensowej i pozbawionej stałości. Filozofia sytuacji granicznych (liminalna) chętnie sięga do apokaliptyki jako swej poprzedniczki. Czy robi to w sposób jakkolwiek uprawomocniony, skoro neguje własną i apokaliptyczną wartość poznawczą w zakresie wykraczającym poza analizę podmiotu i społecznej rzeczywistości, a więc zakresu w którym operuje według niego religia[2]? Czym jest apokaliptyka i o czym mówi? Zainteresowanie apokaliptyką zdaje się nie prowadzić nas dziś do odpowiedzi na te pytania.

Apokaliptyka: gatunek, ideologia czy środowisko?

Apokalipsa to tytuł czy kategoria tekstów (gatunek literacki)? Pytanie wydaje się nieistotne dla szerokiego kręgu czytelników. Pozornie... Czytamy *Stepy akermzańskie* i wiemy, że jest to sonet. Ale kiedy mówimy, że czytamy sonet, nie interesuje nas „lampa Akermanu” czy śliska pierś węża, ani niepowtarzalne zawieszenie głosu, nasłuchiwanie na początku trzeciej zwrotki. Interesuje nas struktura złożona z 14 wersów, 4 zwrotek, 2 części (opisowej i lirycznej). Interesuje nas to, co wiemy, zanim przeczytamy konkretny utwór. Pytamy o obecność konwencji gatunkowej (nawet jeśli nie jest tak rygorystycznie skodyfikowana jak w przypadku sonetu) lub wariację względem niej. Zdefiniowanie gatunku literackiego nie jest prostym zabiegiem. Można bowiem znaleźć różne podstawy podziałów gatunkowych w ramach tej samej klasyfikacji. Przykładem tego może być obszerna monografia Juliusza Synowca[3], która nie daje własnej definicji gatunku i stawia na jednej płaszczyźnie, np. w ramach rozdziału *Opowiadania* takie gatunki jak opowiadania historyczne i opowiadania wędrującej grupy, a więc rozróżnienia dokonuje na podstawie specyficznego podmiotu opowiadającego (przemieszczająca się grupa). Tak sugerowałaby przynajmniej terminologia tej klasyfikacji. Tymczasem w ujęciu tego autora opowiadanie historyczne tym się cechuje, że zawiera element napięcia narracyjnego, punkt kulminacyjny[4]. Tymczasem opowiadanie wędrującej grupy to tekst mówiący o trudnościach w wędrówce Izraelitów z Egiptu do Ziemi Kanaan oraz o ich rozwiązaniu[5]. *De facto* więc rozróżnienie dokonuje się na podstawie pewnych elementów treści. Klasyfikacja opiera się więc głównie na kryteriach treściowych, a nie na cechach czy elementach formalnych. Paolo Sacchi, włoski badacz judaizmu i apokaliptyki, doszedł do gorzkich i przesyconych sceptycyzmem słów: „pojęcie «gatunku literackiego» jest raczej mgliste i sędzę, że przyniosło mało korzyści i wiele pustych słów”[6].

Z trudności będących immanentnym problemem definicji gatunku literackiego wynikają specyficzne trudności ze zdefiniowaniem apokalipsy. Wśród opowiadań właśnie Synowiec wyodrębnia apokalipsy[7]. Autor ten próbuje, bez sukcesu jednak, wskazać na historyczność (w sensie odnoszenia się do przeszłości) jako cechę tekstów apokaliptycznych. „Nie znaczy to, że autorzy apokalips, nazywani apokaliptykami, nie pisali nigdy o przyszłości”[8]. Wskazuje też na symbolikę kosmiczną jako ich wyróżnik[9]. Tak więc to właśnie kosmiczny symbolizm decydowałby o przynależności gatunkowej. Łatwo mu obronić tak zawężone ujęcie, bowiem aplikuje je tylko do Dn 7-8 i 10-12[10]. Zawęża więc własne pole badań do jednej epoki i konkretnego, dość łatwo uchwytnego kontekstu historycznego. Podejście to jest skrajnie uproszczone, ale stoi za nim choćby podejście oparte na szerokiej analizie Jeana Carmignaca, który przyjął formalistyczną definicję apokaliptyki[11].

Inne podejście do definiowania apokaliptyki zaprezentował np. austriacki znawca judaizmu i historyk okresu Drugiej Świątyni Johann Maier[12]. Wskazuje on na istnienie podwójnego znaczenia terminu apokaliptyka: gatunkowego (apokalipsa) i ideologicznego oraz społecznego (apokaliptyka)[13]. Sam autor mówi w drugim przypadku o „kierunku religijnym”[14]. Nas jednak interesuje pierwszy z tych sensów, lecz podejście obecne w tekście zmusza nas właśnie w kontekście definicji gatunku do postawienia pytania o „osadzenie socjologiczne” apokalips, ich funkcję społeczną. Uważa, że trzeba je zaliczyć do literatury elitarnej, z czego wyprowadza uzasadnienie dla ich wtórności, „użycie i powtórną aplikację aktualizującą form i motywów, które są znane nam z pierwotnego hebraizmu”[15]. Każe nam to patrzeć na apokaliptykę jako na literaturę erudycyjną, sięgającą w sposób bardzo planowy i przemyślany do tradycji literackiej oraz

religijnej. Wynika z tego założenie odnoszące się do czytelnika, który musi być zdolny rozpoznać zarówno teksty do których apokalipsa się odnosi, jak też innowacyjność, która jest widoczna dopiero po uwzględnieniu skali i rodzaju zapożyczeń.

Jeśli chodzi zaś o podejście, którego reprezentantem jest Maier, to zakłada ono, że apokaliptyka jest fenomenem występującym w każdej epoce, choć oczywiście zmiennym i mającym swoją ewolucję[16], która sięga współczesności[17]. Dlatego wskazuje, że tym, co wyróżnia apokaliptykę jest wizja teraźniejszości jako momentu bezpośrednio poprzedzającego punkt przełomowy historii. Kompetencje czytelników i poziom komunikacji jest wyjaśnieniem sumarycznego (bardziej niż symbolicznego) charakteru opisu tej rzeczywistości. O wiele ważniejsze od poszczególnych detali opisu rzeczywistości jest ukazanie zasadniczego jej rysu, którym jest dominujący udział czynnika negatywnego, co Maier nazywa demonizacją historii, która ma być przełamana przez interwencję Boga[18]. W tym przypadku mamy do czynienia z bardzo szerokim spojrzeniem na apokaliptykę i jej wpisywanie się w sposób patrzenia na rzeczywistość. Jest to pewien schemat myślenia o historii, który znajduje wyraz w tekstach, które uznaje się za apokaliptyczne. Pewnym wariantem tego spojrzenia jest np. wniosek Sacchiego reorientującego historię apokaliptyki w taki sposób, że jest ona oparta na pytaniu o pochodzenie zła i odpowiedzi, iż pochodzi ono od przedludzkiej i nadludzkiej zasady zła, która dokonała zepsucia ludzkiej rzeczywistości i samego człowieka[19].

Między tymi skrajnościami jest przestrzeń, w której może zmieścić się wiele rozwiązań. Stosunkowo wcześniej, ponieważ już 1964 r. brytyjski uczony David S. Russell zwrócił uwagę na ciągłość historyczną między prorocstwem a apokaliptyką[20]. W konsekwencji założył, że sens

apokaliptyki jest bezpośrednio związany z moralnym nauczaniem proroków[21]. Wkomponowanie tego zbioru tekstów w główny nurt religii judaizmu i, w konsekwencji, chrześcijaństwa zmieniło patrzenie na apokaliptykę i pozwoliło widzieć w niej odbicie ważnych i mających duży wpływ na współczesne sobie społeczeństwo idei.

Innym wariantem tej wizji jest przedstawione przez brytyjskiego badacza millenaryzmu Normana Cohna ujęcie porównawcze, które akcentuje jako główny, czynnik ostatecznego konfliktu i związanych z nim nadziei. Definiuje on apokaliptykę w różnych systemach religijnych jako „oczekiwanie rychłego nadejścia cudownego spełnienia, gdy dobro ostatecznie zwycięży zło i na zawsze je zniweczy; nadzieję, że zło w ludzkiej postaci zostanie bądź to unicestwione fizycznie, bądź unieszkodliwione w inny sposób, [nadzieja – W.L.] że wybrani będą odtąd żyli na odmienionej i oczyszczonej ziemi jako jednomyślna, bezkonfliktowa zbiorowość”[22]. To ujęcie charakteryzuje obecność i pierwszoplanowy charakter wątku soteriologicznego i skoncentrowanie na pewnej futurystycznej wizji powrotu świata do pierwotnego ładu. Autorem tego pozytywnego impulsu jest według badacza z Sussex Zaratusztra i miałyby dominujący wpływ na „sektę Jezusa”[23].

Możemy więc, by nie ciągnąć tej listy podejść i definicji, podsumować, że poszukiwanie gatunku literackiego o nazwie „apokalipsa” nie przyniosło satysfakcjonującej odpowiedzi. Nie wiemy, co wyróżniałoby utwory należące do tego gatunku. Nie mamy do dyspozycji zamkniętego katalogu tekstów, które wszyscy badacze przyjmowałiby za apokaliptyczny kanon. Nie potrafimy powiedzieć, czy jest to zjawisko ogólnokulturowe, czy wpisane jest w rozwój jednej religii. A jednak nie potrafimy wyrzec się mówienia o apokalipsach i

apokaliptyce, ponieważ nie mamy czym zastąpić tego niejasnego słownictwa. Trudno też zaprzeczyć, że istnieje szereg pokrewieństw i pewna fundamentalna jedność tego zjawiska religijnego i literackiego.

Tę jedność zdaje się najlepiej ujmować słynna definicja zamieszczona w tematycznym numerze czasopisma *Semeia* wydawanego przez *Society of Biblical Literature* z 1979 Johna J. r. zatytułowanym *Apocalypse. The Morphology of a Genre*. W artykule wstępnym autorstwa Collinsa, stawia się na pierwszym miejscu rys objawieniowy apokaliptyki ujęty w fabularne ramy. Przekaz objawienia odbywa się za pośrednictwem istot nadprzyrodzonych[24]. Ją więc przyjmujemy za nią przewodnią w dalszych rozważaniach.

Na tym tle warto jednak zwrócić uwagę na kierunek, w jakim poszły badania samego Collinsa[25], który w swej późniejszej monografii zwrócił uwagę, że gatunek apokaliptyczny można zdefiniować wyłącznie jako kombinację tematów i cech formalnych, które znajdziemy także w innych kombinacjach[26]. Dzieli więc apokalipsy judaistyczne na oparte o model podróży w zaświaty oraz o pewien scenariusz „historyczny”, czyli oparty na fabule złożonej z katastrof naturalnych i/lub scen batalistycznych, których zwieńczeniem jest sąd nagrody dla wiernych Bogu i sąd kary lub unicestwienia dla tych, którzy nie dochowali wierności Jego prawu[27]. Ta mnogość możliwych scenariuszy eschatologicznych relatywizuje ich znaczenie. Idzie za tym pluralizm środowisk, z jakich wyszły utwory apokaliptyczne[28]. To, co charakteryzuje całość tego wielokształtnego zjawiska, to jego erudycyjny i elitarny charakter[29]. Wspólnym mianownikiem może być wyłącznie potrzeba syntetycznego, rekapitulującego całość historii ujęcia, które przy pewnym skrócie myślowym możemy nazywać millenaryzmem[30]. Chodziłoby więc w apokaliptyce o pewną wizję

historii, której moment zwrotny nakłada się na współczesność autora. Wydaje się, że odszedł, w pewnym przynajmniej stopniu, od roli objawienia jako zwornika apokaliptyki. Zdaje się, że istotną rolę w tym procesie odegrały dyskusje, które znalazły swe odzwierciedlenie choćby w publikacji *Mysteries and Revelations: Apocalypticism Studies since the Uppsala Colloquium*, w której opublikował swój artykuł stwierdzający, iż to rozumienie i postawa odbiorców są właściwym miejscem oddziaływania autorytetu boskiego[31]. Ten kierunek dyskusji widać w najnowszych wystąpieniach tego autora[32].

Apokalipsy, apokaliptyka i Objawienie według św. Jana

Dwa proste fakty zasługują na podkreślenie, zanim przejdziemy do kwestii nieco bardziej skomplikowanych. Słowo „apokalipsa” jako tytuł księgi[33] nie występuje przed powstaniem dzieła, które znamy z Nowego Testamentu jako jego ostatnią część[34]. Przeniesienie go na teksty wywodzące się z kręgu wyznawców judaizmu zaszło zdecydowanie pod wpływem kroku, jaki dokonał się w dziele chrześcijańskim. Drugim zaś zagadnieniem, które trzeba wziąć pod uwagę, jest drugi wyraz tytułu, w dopełniaczu, określający sens pierwszego. Obiegowo przyjmowana wersja tytułu, pochodząca z II w. po Chr., ma w tej pozycji imię Jan, podczas gdy tytuł wpisany w sam tekst księgi ma w tym miejscu inne imię: Jezus. Różnica jest więc zasadnicza, ale jeszcze za wcześnie odpowiedzieć na pytanie, co jest jej zasadniczym przedmiotem. Bowiem trzeba zauważyć, że sens tej konstrukcji otwierającej tekst ostatniej księgi Nowego Testamentu jest niejasny, ponieważ imię Jezusa może wskazywać na dwie możliwości. Może być to osoba przekazująca objawienie czy, dosłownie, dokonująca aktu odsłonięcia tego, co zakryte, albo może być treścią objawienia, przedmiotem odsłanianym. Możliwe jest łączne występowanie tych

sensów. Autor tekstu wskazuje wyraźnie na aspekt podmiotowy, ponieważ mówi o tym, że Bóg „dał Mu ukazać” treść opisaną wyrażeniem „co ma wydarzyć się wkrótce” (Ap 1,1). Jednakże rola Jezusa oraz Jego awatarów (Baranek, mesjańskie dziecko urodzone przez kobietę prześladowaną przez smoka, wojownik na białym koniu z imieniem „Logos Boga” wypisanym na płaszczu itp.) w wydarzeniach będących nośnikiem objawienia jest bardzo złożona. Jego pojawianie się w różnych rolach w dramacie objawieniowym odsłania misterium Jego osoby: Jego działania objawieniowe (np. złamanie siedmiu pieczęci), Jego rolę w kulcie (bierną, odbiera chwałę taką samą jak Bóg) i działaniach zbawczych (tu jest czynny, dokonuje dzieł zbawczych). Jezus więc nie tylko przekazuje objawienie, ale też (a może przede wszystkim) występuje jako Bóg i Zbawiciel. Dlatego opinia, iż „skądinąd księga [Ap – W.L.] objawia Chrystusa”[35] można przyjąć ze znacznie mniejszą rezerwą, niż czyni to autor tej wypowiedzi. Świadczą o tym chrystologiczne próby odczytania tej księgi. Eugenio Corsini zwrócił uwagę, że autor Ap łączy „objawienie/apokalipsę Jezusa Chrystusa” z Jego misją zbawczą wobec „sług Jego” i czyni tę misję celem objawienia[36]. Daniele Tripaldi podjął wręcz próbę poszukiwania w Ap pamięci o Jezusie z Nazarteu[37]. Także w polskiej biblistyce nie zabrakło chrystologicznej lektury narracji w Ap[38]. To tylko wybrane przykłady monografii poświęconych Ap jako tekstu, którego pierwszym i fundamentalnym sensem jest przedstawienie Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela. To właśnie jest misterium objawione, względem którego wątki kosmologiczne czy eschatologiczno-historyczne są drugorzędne, traktowane wręcz instrumentalnie.

Obserwacja ta nie jest jednak wolna od konsekwencji, ponieważ jeśli ją przyjmujemy, to zarazem musimy postawić pytanie o relację literatury eschatologicznej judaizmu do chrześcijańskiej „Apokalipsy”. Zarazem

jest to pytanie o istnienie czegoś takiego jak apokaliptyka w sensie ponadreligijnego zjawiska kulturowego: literackiej konwencji czy też wizji świata i historii.

Sens i zasady czytania tekstów objawieniowych

Musimy więc postawić pytanie o konsekwencje tego podejścia dla sposobu czytania tego rodzaju tekstów. Odpowiedź na to pytanie to zależy wprost od tego, jak rozumiemy objawienie. Czy jest to fakt, który da się zredukować do uproszczenia, iż możliwy jest bezpośredni kontakt o charakterze poznawczym między człowiekiem a Bogiem, istotami boskimi czy sferą boską? Na niemożności uznania takiego fundamentu prawomocnego poznania opiera się wszak nowożytna epistemologia. Omawiając pogląd Hermanna S. Reimarus (1694-1768), hamburskiego orientalisty i prekursora krytyczno-historycznych badań nad Biblią, Ernst Cassirer stwierdził, że dla oświeceniowego badacza „w sferze ducha wszelką wiedzę należy ostatecznie odnieść do naturalnych podstawowych mocy umysłu i mierzyć ich miarą”[39]. Jest to stanowisko, wobec którego stanowisko Soboru Watykańskiego I o dwojakim porządku poznawczym: poznaniu „za pomocą naturalnego rozumu” i „za pomocą wiary Bożej”[40] należy uznać za skrajnie przeciwstawne. Nie poszliśmy w oparciu o tę słuszną z punktu widzenia samej teologii formułę, w kierunku, „w którym teologia może na nowo szukać punktów orientacyjnych, aby móc pojmować siebie jako naukę”[41]. Bardzo poważnie należy postawić pytanie o możliwość przewyciężenia dualizmu wiary i kultury, podczas gdy przytoczona formuła przedostatniego Soboru Powszechnego właśnie na tej różnicy próbuje budować, albo przynajmniej konserwować stan sprzed

momentu, gdy Leonardo da Vinci i Francis Bacon podważyli autorytet jako źródło argumentacji dające się skonfrontować z własnym doświadczeniem[42].

Akcentowanie propozycjonalnego charakteru objawienia[43] nie stanowi rozwiązania, które stanowiłoby rozwiązanie konfliktu między wiarą a kulturą w sposób dający w rezultacie obiektywne uprawomocnienie wartości poznawczych sądów mających za przedmiot treści objawione. Początkiem może być tylko doświadczenie osobowego spotkania z Bogiem, który „mówi” o sobie, to znaczy udziela siebie jako przedmiotu poznania, ale tylko tak, jak poznaje się uczestnika dialogu w samym dialogu. Wydaje się, że właśnie ten kierunek dociekań filozoficznych, zwłaszcza ten jej nurt, który wychodzi od myśli religijnej (chrześcijaństwa czy judaizmu).

Zasadniczym powodem, dla którego lektura tekstów objawieniowych jest istotna dla czytelnika, jest więc doświadczenie dialogu z objawiającym się Bogiem. Apokalipsa nowotestamentalna jest pod tym względem szczególnie istotnym tekstem. Jej sposób formułowania objawienia, który włącza czytelnika (czy szerzej – odbiorcę, ponieważ należy uwzględnić słuchacza głośnej lektury, uczestnika pewnego performance’u a tradycyjnie – wydarzenia liturgicznego) do tworzenia sensu przez stawianie mu licznych wyzwań. Wyzwania te mają szeroki zakres: od kompetencji czytelniczych na wysokim poziomie (znajomość świętych pism judaizmu i jego tradycji religijnej) po moralne (np. wymóg wierności i zachowania postawy moralnej wolnych od sankcji „drugiej śmierci” i wykluczających z Nowej Jeruzalem).

Z tego punktu widzenia czytanie takich tekstów ma sens tylko religijny. Jeśli odejdziemy od tak określonej celowości, musimy znaleźć im nowy kontekst kulturowy. Kategoria apokaliptyki, powstała w wyniku badań porównawczych w zakresie nauki o religii, musi być uznana za wynik pewnego nieporozumienia dotyczącego błędnego zakwalifikowania różnych tekstów do kategorii stworzonych po to, aby „Apokalipsie według świętego Jana” stworzyć tło, na którym straciłaby ostrość jej objawieniowa wyjątkowość.

O. prof. Waldemar Linke CP

[1] G. Agamben, „Kościół i Królestwo”. *Magazyn Apokaliptyczny* 44, 2011, nr 3, s. VVV.

[2] G. Kubiński, *Figury i wydarzenia. Filozofia limianlna: Agamben, Badiou, Negri*, Warszawa 2011, s. 47.

[3] J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

[4] Tamże, s. 272.

[5] Tamże, s. 280.

[6] P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, s. 99.

[7] J.S. Synowiec, *Gatunki literackie...*, s. 340-349

[8] Tamże, s. 340-341.

[9] Tamże, s. 341.

[10] Tamże, s. 342.

[11] J. Carmignac, "Qu'est-ce que l'apocalyptique?". *Revue de Qumran* 10(1979), s. 3-33, zwł. s. 20.

[12] J. Maier, „L'apocalittica nell'ebraismo”. w: *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, red. H. Althaus, Brescia 1992, s. 49-80.

[13] Rozróżnienie zapożyczone od K. Kocha, *The Rediscovery of Apocalyptic*, Naperville 1972, s. 28-33.

[14] J. Maier, „L'apocalittica nell'ebraismo...”, s. 49.

[15] Tamże, s. 54-55.

[16] Tamże, s. 57-58.

[17] Tamże, s. 61-77.

[18] Tamże, s. 58-61.

[19] P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica...*, s. 79-98.

[20] D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC – AD 100*, London 1964, cyt. wyd. włoskie *L'Apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Brescia 1991, s. 119-134.

[21] Tamże, s. 134-137.

[22] N. Cohn, *Kosmos, chaos i świat przyszły. Starożytne źródła wierzeń apokaliptycznych*, Kraków 2006, s. IX.

[23] Tamże, s. 242.

[24] J.J. Collin, „Introduction. Towards the Morphology of a Genre”. *Semeia* 14(1979), s. 1-20, zwł. s. 9.

[25] Interesujące są uwagi J.C. VanderKam, „Reflexions on Early Jewish Apocalypses”. w: *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa* (ABL 6), red. M.S. Wróbel, Lublin 2010, s. 13-28, zwł. s. 14-15.

[26] J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 12.

[27] Tamże, s. 7.

[28] Tamże, s. 280.

[29] Tamże, s. 39.

[30] Tamże, s. 280.

[31] J.J. Collins, "Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism". w: *Mysteries and Revelations: Apocalypticism Studies since the Uppsala Colloquium* (JSPSup 9), red. J.J. Collins, J.H. Charlesworth, Sheffield 1991, s. 11-32, zwł. s. 19.

[32] J.J. Collins, *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids 2015, s. 1-20; tenże, „The Genre Apocalypse Reconsidered”. ZAC 20(2016), z. 1, s. 21-40.

[33] woli mówić o nazwie własnej, tenże, *Apokalipsa świętego Jana* (NKB 20), Częstochowa 2012, s. 39.

[34] A. Oepke, „†avpokalu,tw, †avpoka,luyij”. TDNT 3, s. 563-590, zwł. s. 578.

[35] M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, s. 39.

[36] E. Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002, s. 58.

[37] D. Tripaldi, *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni. Spirito, profezia e memoria*, Brescia 2010. Idzie tutaj śladem artykułu G. Segalla, “La memoria simbolica del Gesù terreno nel libro dell'Apocalisse”. LASBF 50 (2000), s. 115-141.

[38] D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (SThTh 27), Toruń 2013, s. 13.

[39] E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, Warszawa 2010, s. 163.

[40] Sobór Watykański I, Konstytucja Dogmatyczna *Dei Filius* 4 (*Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4, [1511-1870] Lateran V, Trydent, Watykan I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 901 i 903).

[41] J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej* (MT 81), Kraków 2014, s. 40.

[42] W. Marciszewski, „Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku”. w: *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013, s. 423-453, zwł. s. 430.

[43] Przykładem może być np. praca P. Moskała, *Religia i prawda*, Lublin 2009, s. 162-168.