

O. Waldemar Linke CP: Nie ma końca bez początku. Stworzenie w apokaliptyce

W apokaliptycznym spojrzeniu na stworzenie nie zadajemy pytań kosmogonicznych (jak?) ani historycznych (kiedy? jak długo?). W soczewce apokaliptyki odsłania się zbawczy sens stworzenia, albo przynajmniej pytanie o to, jaki sens ma świat stworzony poza historią – przeczytaj w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Stworzenie artykuł o. Waldemara Linkego CP o stworzeniu z perspektywy apokaliptyki.

Stworzenie świata to jeden z charakterystycznych punktów dyskursu religijnego, ponieważ wydawać się może, że właśnie w tym punkcie między teologią a naukami przyrodniczymi musi dojść do konfliktu, a raczej do serii konfliktów[1]. Pierwszy z nich, najłatwiejszy do zidentyfikowania, dotyczy „pierwszej przyczyny”: czy jest nią Bóg, czy naturalny proces napędzany przez sprężyny eliminacji cech negatywnych i doboru faworyzującego przekazywanie cech pozytywnych. Warto jednak przypomnieć, że stworzenie jako sposób powstania świata, wpływa nie tylko na nasz sposób patrzenia na otaczające nas rzeczy i ich całokształt, ale też i na nas samych. Jeśli odrzucimy stworzenie, to czy w świecie będącym wynikiem konieczności lub chaotycznie zachodzących procesów, będzie miejsce na wolność ludzką? Czy przyjdzie nam uznać, iż jest ona tylko jedną z ludzkich tęsknot, których zastępczą realizacją miałyby być religia? Człowiek może być wolny tylko wtedy, gdy ma swe źródło w wolnym akcie Boga. Jest to skrót myślowy, ale jego rozwijanie nie zmieni faktu zasadniczego: braku innego fundamentu ludzkiej wolności, niż inna

wolność, z którą wolność ludzka mogłaby prowadzić dialog. Pod lawiną gnaną koniecznością grawitacji nie ma wolności. By człowiek był wolny, musi mieć z kim w tej wolności dialogować. Nie jest się wolnym jako anomalia w świecie zdeterminowanym. Tak można być tylko zbuntowanym.

Gdy myślimy o tekstach apokaliptycznych, mamy najczęściej w świadomości pewną wizję końca świata, jaki znamy. Mówiąc obrazowo, stworzenie świata łączymy z Księgą Rodzaju, a nie z Apokalipsą. Podejście takie związane jest z przedmiotowym ujęciem stworzenia: Bóg-podmiot stwarza rzeczy, wśród których może być rzecz świadoma – człowiek. A jednak stworzenie jest obecne w apokalipsach także z innego powodu: jeśli człowiek ma być odpowiedzialny za swe czyny, wolny w swych wyborach, swą wolność konfrontuje z Bogiem, który w akcie swej wolności powołał świat do istnienia.

Czy apokaliptyka ma powody, by zajmować się stworzeniem?

W okresie Drugiej Świątyni, a zwłaszcza w późnej fazie tej epoki, judaizm rozwinął myśl i literaturę apokaliptyczną. W wielu przypadkach była ona rekapitulacją całej historii, ponieważ na kres dziejów próbowano spojrzeć z perspektywy początków, a na początek – z perspektywy kresu. Dzieje widziane jako zamknięta całość, to coś więcej, niż suma doświadczeń historycznych, zamknięta całość tworzy nową jakość. *Homo historicus*, człowiek widzący swój byt doczesny (także, jeśli swej egzystencji nie ogranicza do doczesności) jako immanentny względem historii, nigdy nie patrzy na historię w ten sposób. Brak mu podstawowego narzędzia poznawczego, zdolności percepcji określonej klasy faktów: nadhistorycznych, takich jak

zbawienie. Dlatego możemy historiografię przeciwstawić apokaliptyce, bowiem ta pierwsza wychodzi od opisywalnych w kategoriach zdarzenia, zespołu współczesnych lub sekwencji następujących po sobie zdarzeń. Są one poznawalne, gdyż jest ktoś, kto je przeżywa jako część swojej egzystencji i – świadomie lub nie – dokumentuje to doświadczenie. Ta druga natomiast jest poznawalna tylko na drodze objawienia. Literatura objawieniowa mówiąca o zbawieniu – oto ciągle przyjmowana definicja apokaliptyki[2]. Widziane w jej świetle stworzenie to jednak coś więcej czy coś innego niż punkt początkowy historii. W apokaliptycznym spojrzeniu na stworzenie nie zadajemy pytań kosmogonicznych (jak?) ani historycznych (kiedy? jak długo?). W soczewce apokaliptyki odsłania się zbawczy sens stworzenia, albo przynajmniej pytanie o to, jaki sens ma świat stworzony poza historią.

Apokalipsy żydowskie o stworzeniu

Popularna systematyzacja tekstów apokaliptycznych judaizmu, jakiej dokonał John J. Collins[3], opiera się na skrzyżowaniu motywów literackich oraz rozróżnienia dwóch typów narracji: „historycznej” i opartej o scenariusz podróży w zaświaty. Wśród motywów amerykański badacz umieszcza (na samym początku) kosmogonię i wydarzenia założycielskie świata (*primordial events*). Ich występowanie stwierdza w obydwu schematach narracyjnych oraz w *Apokalipsie Abrahama* traktowanej przez niego jako stojąca pomiędzy tymi dwoma typami.

Podróżą w zaświaty odwołującą się do stworzenia jest tekst znany nam jako *2 Księga Henocha* (*Henoch słowiański*). Trudno nam powiedzieć, jak usytuować w dziejach apokaliptyki ten tajemniczy tekst, o którym wszystko, co możemy powiedzieć, ma znamiona domysłu. Jest to

bardzo ważne dla naszych rozważań dzieło, ponieważ zawiera bardzo rozbudowane opowiadanie o stworzeniu. Przeważa pogląd, iż powstało ono w I w. po Chr.[4], może nawet przed 70 r. po Chr.[5] Nawiązuje ono do scenariusza stworzenia z Rdz 1,1-2,4a, jednak jest to tylko podobieństwo, a nie parafraza.

Zasadniczą różnicą między początkowymi stronicami Biblii a 2 Hen 24,1-33,5 jest perspektywa, z której toczy się opowiadanie. W Rdz mamy bowiem opowiadanie o Bogu Stworzycielu (w 3 os. poj.), podczas gdy 2 Hen zawiera opowiadanie Boga Stworzyciela o Jego dziele (1 os. l. poj.). Różnica ta nie jest tylko gramatyczna, ale wskazuje, iż ta wersja narracji kosmogonicznej, jaka przedstawiona jest w 2 Hen, nie może być poznana na drodze ludzkiego przekazu, dana być może człowiekowi tylko jako owoc szczególnego objawienia mającego źródło w samym tylko Bogu.

Niektórzy uważają, że 2 Hen 24,1-33,5 eksponuje ideę stworzenia z niczego (*creatio ex nihilo*), która nie ma znaczenia w perspektywie tekstów o stworzeniu z Rdz[6]. Nie jest to zgodne z treścią tekstu, bo choć mówi się w nim o „ukształtowaniu przez Boga wszystkiego „z nicości do bytu” (2 Hen 24,2), to dla powstania tego, co widzialne kluczowymi postaciami są byty pierwotne (Adoel i Aruchaz, odpowiednio 2 Hen 25,1nn i 26,1nn). Te dwie istoty opisane są odpowiednio jako „przedwieczna istota lub świetlisty duch wywołany przez Boga z niewidzialnych głębin”[7] oraz pochodząca „z niewidzialnych głębin Boga”[8], co wydaje się lepszym podejściem niż naciągana interpretacja antropomorficzna hipotetyzowana przez Nevilla Forbesa i Robert Henry Charlesa, którzy sugerują, by imię Adoel interpretować jako „*yād ʿel*, ręka El”[9], ale z imieniem Aruchaz mają wyraźnie problem, bowiem i hebrajska - *rāqiy’a*, „sklepienie niebieskie”

i grecka – *archē*, „początek”, „zasada”, etymologia wymagają już prawdziwej ekwilibrystyki językowej[10]. Są to więc byty niestworzone, choć całkowite, podległe władzy Boga. Aniołowie (czy raczej różnego rodzaju istoty niebiańskie: cherubim, serafim, ofanim) pojawiają się w tym scenariuszu stworzenia dopiero po stworzeniu ziemi i jako wysublimowana forma ziemskiej materii (2 Hen 29,3). Stworzenie jest przedstawione jako proces wyłaniania się z niewidzialności świata, jaki znamy. Bowiem tylko Bóg nie ma doradcy i jest „wieczny, nieuczyniony rękami”. Jego spojrzenie warunkuje istnienie wszystkiego (2 Hen 33,4). Henoch został dopuszczony do sekretu stworzenia (2 Hen 24,2), który ma przekazać swym synom (2 Hen 33,6). Został też umieszczony na miejscu bardziej zaszczytnym niż Gabriel, tak że niektórzy chcą mówić o detronizacji tego ostatniego przez Henocha[11]. Celem objawienia niebiańskiego sekretu nieznanego nawet aniołom (2 Hen 24,3) jest nie tyle ukazanie dziejów (dosł. rodowodów) nieba i ziemi (Rdz 2,4a), ale stwórcza moc Boga i Jego wyjątkowość, jedyność. Jest to ukazanie Boga w stworzeniu, ale nie w rozumieniu teologii naturalnej (Bóg poznawalny z rzeczy stworzonych, por. Mdr 13,1-9, por. Rz 1,20), lecz z aktu stworzenia, który tylko On zna. Tak więc sensem tego opowiadania jest objawieniowa teologia Boga Jedyneho, która stanowi fundament dla roli Boga jako Pana dziejów, który kieruje światem.

Kolejnym tekstem apokaliptycznym, którym należy się zająć, jest syryjska Apokalipsa Barucha (2 Bar). Tekst ten powstał około końca I w. po Chr., a więc jest współczesny (jeśli przyjęta przez nas datacja jest prawidłowa) omówionemu wcześniej. Choć pierwotnie spisany prawdopodobnie po grecku[12] lub w języku aramejskim[13] czy hebrajskim[14] (zachował się w języku syryjskim), jest tekstem judaistycznym.

Bardzo często 2 Bar nawiązuje do tematu stworzenia. Różnica między Stworzycielem a stworzeniem (w tym ludźmi) jako różnica w zdolności pojmowania (2 Bar 14,15), stawia Go ponad ludźmi (2 Bar 44,4). Bóg kieruje całym stworzeniem, co Baruch uznaje (2 Bar 54,13) jako człowiek pobożny i będący na drodze błogosławionych (w. 10). Człowiek jest najwyższym ze stworzeń (2 Bar 14,18) powołanych do istnienia słowem Boga (w. 17), ale to Bóg poucza w swej mądrości wszystkie stworzenia (2 Bar 48,9). Nieobca autorowi tego tekstu jest wizja stworzenia w ciągu sześciu dni (2 Bar 29,4), jednak główny jego wywód na temat stworzenia odwołuje się do Rdz 2,4b-25. W związku z tą narracją, która znajduje swą kontynuację w opowiadaniu o złamaniu przez człowieka nakazu Bożego (Rdz 3), pojawia się też motyw antystworzenia: stworzenie bólu jako owoc przestępstwa Adama (2 Bar 56,5-6). Jednak postawa człowieka oparta na szczerej gorliwości w pełnieniu woli i prawa Boga, której przykładem jest Jozjasz, powoduje stworzenie nowej, wywyższającej człowieka rzeczywistości (2 Bar 66,7). Ludzkie czyny, dobre lub złe, mają więc stwórcze konsekwencje. Przez stwarzanie doczesnego cierpienia czy eschatologicznej nagrody Bóg prowadzi dialog z człowiekiem i odnosi się do jego czynów. Stworzenie, miłość i wychowawcze karcenie to różne aspekty Bożego, ciągle trwającego działania (2 Bar 78,3).

Synteza tej teologii stworzenia, jaka obecna jest w całej księdze, jest modlitwa Barucha w 2 Bar 48,45-46:

Stworzenie Adama i dalszy rozwój liczebny ludzkości ma swoją konsekwencję w decyzji człowieka – najdoskonalszego stworzenia o uznaniu władzy Boga – Stwórcy. To jest podstawą istnienia

Ty Panie, Panie mój, wiesz, co jest w stworzeniu Twoim. Ty bowiem nigdyś rozkazałeś prochowi, aby wydał Adama. Ty znasz liczbę tych, którzy zostali zrodzeni przez niego i jak bardzo zgrzeszyli przed Tobą ci, którzy byli i nie uznali Ciebie za swego stwórcę. W stosunku do wszystkich ich koniec ich obwini, a Twoje prawo, które przekroczyli, odda im w dniu Twoim[15].

zobowiązania człowieka do liczenia się z wolą i Prawem Stwórcy oraz kryterium sądu.

Warto przypomnieć jeszcze co najmniej jedno dzieło reprezentujące judaizm I w. po Chr.: Apokalipsa Ezdrasza (4 Ezdr). Jest to bowiem, wraz z 2 Bar, twardy rdzeń apokaliptyki i materiał

porównawczy dla Ap[16]. Kolejną możliwą płaszczyznę podobieństwa do Ap sugeruje wynik badań Matthiasa Henze[17], który 2 Bar i 4 Edr opisuje jako teksty przeznaczone do publicznej lektury performatywnej, jaką zakłada też Ap (np. 1,3)[18]. Księga ta oddziaływała na chrześcijaństwo, co spowodowało z jednej strony powstanie jej chrześcijańskiej recenzji, a z drugiej – włączenie do szeroko rozumianej Wulgaty (jako dodatek), poza tekstem kanonicznym[19]. To dzieło powstałe w języku greckim[20] zawiera ideę, którą już poznaliśmy. W 4 Ezdr 3,4-7 w syntetycznej formie Ezdrasz opowiada Bogu o stworzeniu ziemi, z niej Adama i ożywieniu człowieka tchnieniem Boga, a następnie o jego przestępstwie oraz o ustanowieniu przez Boga śmierci jako konsekwencji złamania przykazania. Jest to ujęcie w pełni spójne z 2 Bar i to nie tylko z partią zacytowaną powyżej, ale i z innymi miejscami tej księgi. Brakuje tylko

idei sądu, ale ta pojawia się w 4 Ezdr 5,56-6,6. Jak to często bywa w tym dziele, toczy się dialog objawieniowy. Ezdrasz zadaje pytanie o osobę, która dokona sądu (nawiedzenia), na co otrzymuje odpowiedź Boga daną przez posłańca (anioła). Ten opisuje dzieło stworzenia jako proces zaczynający się położeniem fundamentów świata (4 Ezdr 6,1) aż po opieczętowanie wiernych (w. 5). Proces ten zawiera w sobie ufundowanie Syjonu (góry i synonimu świątyni). Fundamentalne instytucje religijne judaizmu (świątynia i wspólnota) należą więc do dzieła stworzenia, a nie do historii, bowiem w całości są dziełem Boga. Zanim ono się dokonało, Bóg już zamierzał położenie kresu wszystkiemu. Tak jak sam decydował o początku i powstaniu, tak Jego wyłączną prerogatywą jest zakończenie istnienia eonu, po którym przychodzi następny, także będący dziełem Boga (w. 7). Zmiana eonów ma charakter aktu sądowego i jest okazją do oczyszczenia świata ze zła wprowadzonego przez grzechy ludzkie (w. 27-28).

Tak więc możemy powiedzieć o pewnym modelu teologicznym wspólnym dla pism apokaliptycznych judaizmu z I w. po Chr. Zawiera on ścisły związek między stworzeniem a pełną i ekskluzywną władzą Boga nad światem. W odniesieniu do stworzenia wolnego w swych działaniach, czyli człowieka, władza ta przejawia się w formie sądu. Bóg jest jedynym sędzią.

Apokalipsa Nowego Testamentu

W Apokalipsie według św. Jana (Ap) tematyka stworzenia nie należy do głównych motywów księgi, ale jest stale obecna. W związku z tym, że zasadniczym przedmiotem tego pisma jest kwestia chrystologiczna, a więc relacja między Bogiem a Jezusem, także stworzenie jest

przedstawiane dwuwątkowo. Po raz pierwszy temat stworzenia pojawia się w autoprezentacji Mówiącego w przesłaniu dla Kościoła w Laodycei (Ap 3,14). Jest to ostatnie z serii siedmiu przesłań i ma swoją rzucającą się w oczy specyfikę. Jako jedyne z zawiera element rady, podczas gdy pozostałe są tylko oceną (pozytywną lub negatywną) Kościoła[21]. Nieregularność w tym tekście, który należy do cyklu zbudowanego bardzo schematycznie, jest faktem dość rzadkim. Do reguły należy wykorzystanie w autoprezentacjach materiału z wizji wstępnej Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego[22]. Dzieje się tak również w przypadku Ap 3,14, ponieważ określenie Jezusa tytułem świadka wiernego i prawdziwego, uważane za echo ziemskiego życia, a zwłaszcza śmierci Jezusa[23], ma swoją częściową analogię w Ap 1,5 (por. Ap 19,11, gdzie analogia jest pełna). Natomiast określenie Go jako fundamentu lub początku (*archē*) stworzenia nie ma swego odpowiednika w Ap, podobna formuła pojawia się w Kol 1,15, a sam termin *archē* może mieć swe źródło w Prz 8,22. Warto jednak zauważyć użycie w Ap 1,5 tytułu *archōn* w odniesieniu do Chrystusa[24]. Można więc uznać wyrażenie z Ap 3,14 za rozwinięcie Ap 1,5.

Przesłanie do Kościoła w Laodycei otwiera przed odbiorcą tego tekstu przestrzeń dla radykalnej zmiany jego sytuacji. Wspólnota ta ukazana jest jako biedna, ślepa i naga, choć uważa się za bogatą i samowystarczalną (Ap 3,17). Rada, mogąca zmienić sytuację wspólnoty, odsyła ją do Chrystusa, który z sędziego jej czynów (w. 15) staje się doradcą i dostarczycielem tego, czego Kościół potrzebuje (w. 18). Dzieje się tak, ponieważ pedagogika miłości Zmartwychwstałego (w. 19) każe liczyć na nawrócenie, które nie jest prostym uniknięciem kary, ale dopuszczeniem do najwyższej nagrody. W dołączonej do tego przesłania obietnicy dla zwycięzcy odnosi się do zasiadania na tronie chwały Bożej (w. 21).

Właśnie wizja tronu Bożego jest ośrodkiem aktu adoracji Boga, w którym powraca temat stworzenia, w Ap 4,11. Pieśń ku uczczeniu Boga ma dwie strofy podzielone tekstem narracyjnym. Ap 4,8 to kumulacja najuroczystszych formuł: *trishagionu* („Święty, święty, święty”), serii tytułów („Pan, Bóg, Pantokrator”, co jest odpowiednikiem hebrajskiego tytułu Boga *Cəbā’ōt*) oraz formuły trójczasowej („który był, który jest i który przychodzi”) [25]. Jest to śpiew czterech istot żywych będących nawiązaniem do widzenia Ezechiela (Ez 1,5-10) i serafinów z wizji Izajasza (Iz 6,2). Są one więc przedstawicielami świata istot duchowych. Druga strofa (Ap 4,11) jest pieśnią dwudziestu czterech starszych, a więc ludzi będących już w kondycji zbawionych i uczestniczących w liturgii niebiańskiej. Ci wychwalają Boga za dzieło stworzenia, które jest aktem Jego woli.

Wizja tronu przygotowuje objawienie się Baranka, który przynosi objawienie sądu, jakiego domagają się męczennicy (Ap 6,10). Jego, jako objawiającego plan Bożej sprawiedliwości, czci całe stworzenie (Ap 5,13). Władza sędziowska jest Jego przywilejem, choć postać podobnego do syna człowieczego (Ap 1,13) zapożyczona z Dn 7,13 nie miała kompetencji sędziowskich, które zastrzeżone były dla Przedwiecznego (Dn 7,10). Podobnie jak niektóre atrybuty (biel głowy/włosów, płonące oczy, metaliczne błyszczące stopy, Ap 1,14-15, por. Dn 7,9; 10,6), które zostały z Boga przesunięte na podobnego do syna człowieczego. Jezus Chrystus jako współ-stwórca i sędzia odgrywa decydującą rolę, która została na Niego przeniesiona, a dokładniej Jemu przekazana przez Boga. W ten konkretny sposób ukazane zostało misterium osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

Tę wizję potwierdza analiza przysięgi Anioła Mocarnego z Ap 10,6, gdzie Jeden, na którego anioł przysięga, to stwórca nieba, ziemi i morza oraz wszystkiego, co je zapełnia, oraz żyjący na wieki. Kim jest ta postać mająca status boski? Davide E. Aune twierdzi z głębokim przekonaniem, że może tu chodzić wyłącznie o Boga[26], ponieważ uważa, że znaczenie zwrotu „żyjący na wieki” zostaje w Ap ustalone w 4,9[27], ale Gregory K. Beale dowodzi, że mamy tu do czynienia z przeniesieniem funkcji i kompetencji na Chrystusa[28], ponieważ Boga reprezentuje anioł[29]. Dlatego logicznym następstwem tego ujęcia jest nowe stworzenie (Ap 21,5a), dokonywane przez Jezusa Chrystusa, które jest aktem sądowym, ponieważ Nowa Jeruzalem wyklucza wszystkich, którzy nie podjęli dzieła nawrócenia[30].

Jezus Chrystus stwórca i sędzia to Bóg zwracający się do człowieka z orędziem pedagogicznym. Dominuje w nim element miłosiernej cierpliwości Tego, który stoi pod drzwiami i stuka (Ap 3,20). Kiedyś przyjdzie On jednak jako Pan absolutny i z wolności, czyniącej człowieka zdolnym zarówno do grzechu, jak i do nawrócenia, wyciągnie ostateczne konsekwencje jako stwórca tej możliwości wyboru, wpisanej w świat, który on chciał (nie musiał) powołać do istnienia.

Wnioski

Dokonałiśmy ledwie powierzchownego przeglądu tekstów apokaliptycznych z I w. po Chr. należących do depozytu dwóch religii, które wchodziły wówczas w okres konfliktu[31]. Pomimo tego można zauważyć, że między pismami istnieje szczególna ciągłość dotycząca związku między stworzeniem a teologią sądu Bożego. Elementem

nieciągłości jest pojawienie się osoby Jezusa Chrystusa i konieczność opisanie jej. Trudność polegała na tym, że jedynym językiem opisu był język judaizmu, pozornie nienadający się do tej roli, bowiem oparty na radykalnym monoteizmie nie pozostawiającym miejsca dla Syna Bożego. To zadanie, niemożliwe z pozoru, nie tylko zostało w Ap zrealizowane, ale autor apokalipsy Nowego Testamentu dokonał tego w sposób znacznie pogłębiający przesłanie judaizmu. W opartym na władzy i dominacji schemacie apokaliptyki żydowskiej znalazł przestrzeń dla miłosierdzia i wychowawczej cierpliwości.

Wspólnym dla 2 Hen, 2 Bar, 4 Ezdr i Ap elementem jest podniesienie ludzkiej wolności ponad poziom doczesnych rozstrzygnięć. Objawiający się Bóg stwórca to manifestacja najpełniejszej, suwerennej wolności Boga, wobec której odnaleźć się musi człowiek w szczytowym momencie własnej wolności: w momencie sądu polegającym na ostatecznym przyjęciu władzy Boga lub jej odrzuceniu. Chrześcijański tekst pokazuje natomiast, że ta decyzja jest owocem postawy Boga, który władzę stwórcy i sędziego oddaje w służbę miłości.

O. Waldemar Linke CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

[1] A. Siemieniowski, *Stwórca i ewolucja stworzenia*, Warszawa 2011, s. 23-27. Książka ta pokazuje w bardzo jasny i dobrze udokumentowany, że konflikty te są rozwiązywalne, jeśli w grę nie wchodzi uprzedzenia.

[2] M. Parchem, „Wprowadzenie do apokaliptyki”. w: *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. M. Parchem, Kraków -Mogilany 2010, s. 21-114, zwł. s. 26-27. Opiera się ona na J.J. Collins, „Introduction. Towards the Morphology of a Genre”. *Semeia* 14(1979), s. 1-20, zwł. s. 9.

[3] J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 7.

[4] F.I. Andersen, „2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”. w: *Old Testament Pseudepigrapha*, red. J.H. Charsleworth, t. 1, Peabody 2010, s. 92-221, zwł. s. 94-95.

[5] P. Sacchi, “Libro dei Segreti di Enoc (Enoc slavo). Introduzione del Curatore”. w: *Apocrifi dell’Antico Testamento*, red. P. Sacchi, t. 1, Milano 1990, s. 503-523, zwł. s. 510-511.

[6] W swym opracowaniu prof. Florentina Badalanova Geller wprowadziła wręcz to wyrażenie łacińskie do studyjnego przekładu angielskiego (taż, 2 [*Slavonic Apocalypse of] Enoc: Text and Context*, b.m. [Berlin] 2010, s. 52).

[7] G. Davidson, *Słownik aniołów w tym aniołów upadłych*, Poznań 2003, s. 8.

[8] Tamże, s. 58.

[9] N. Forbes, R.H. Charles, „The Book of Secrets of Henoch”. w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, red. R.H. Charles, t. 2, Oxford 1913, s. 445, przyp. XXV, 1.

[10] Tamże, przyp. XXVI,1.

[11] P. de Martin de Viviés, *Apocalypses et cosmologie du salut* (LD 191), Paris 2002, s. 214-215.

[12] Tak uważa np. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 106.

[13] Por. np. D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)* (BT 23), Brescia 1991, s. 92; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 146.

[14] G. Aranda Pérez, „Apocrifi dell'Antico Testamento”. w: *Letteratura giudaica intertestamentaria* (ISB 9), red. G. Aranda Pérez, F. García Martínez, M. Pérez Fernández, Brescia 1998, s. 207-366, zwł. s. 271. Z zastrzeżeniem, że brak rozstrzygających dowodów np. L.R. Helyer, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period. A Guide for New Testament Students*, Dovners Grove 2002, 422.

[15] Tłumaczenie J. Woźniak w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 424-425.

[16] F.D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, Berlin 1989, passim; J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem* (MT 36), Kraków 2002, s. 138-139.

[17] M. Hanze, „4 Ezra and 2 Baruch: Literary Composition and Oral Performance in First-Century Apocalyptic Literature“. *JBL* 131(2012), nr 1, s. 181-200.

[18] U. Vanni, „Un esempio di dialogo liturgico in Apoc 1,4-8“. *Bib* 57(1976), s. 453-467; S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy* (AL 17), Katowice 1992, s. 31-35; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana* (SBP 6), Częstochowa 2008, s. 32-40.

[19] G. Aranda Pérez, „Apocryfi dell’Antico Testamento...“, s. 280.

[20] S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej...*, s. 153. Na podstawie tego niezachowanego tekstu hipotetyzuje się istnienie semickiego oryginału, np. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu...*, s. 101.

[21] W. Linke, „Miłosierdzie Jezusa Zmartwychwstałego dla Kościoła na ziemi (Ap 3,14-22)“. *Verbum Vitae* 3(2003), s. 181-199.

[22] F. Sieg, *OMOIOΣ YIOΣ ANΘPΩΠIOY (Ap 1,13)*. *Chrystologia Ap 1,9-3,21*, Warszawa 1981, s. 142-146.

[23] T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962, s. 140-143; D. Tripaldi, *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni. Spirito, profezia e memoria*, Brescia 2010, s. 8-9.

[24] J. Kozyra, *Jezus Chrystus jako APXH. Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostoelskiej Nowego Testamentu w interpretacji rdzenia APX-* (RITPK 4), Katowice 2001, s. 226-229.

[25] W. Linke, „Bóg jako Ojciec Jezusa w Apokalipsie św. Jana”. w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (*Iz 64,7*). *Biblia o Bogu Ojcu* (RSB 5), red. J. Warzecha – F. Mickiewicz Warszawa 1999, s. 166-186, zwł. s. 168-170.

[26] D.E. Aune, *Revelation*, t. 2, (WBC 52B), Nashville 1998, s 565.

[27] Tenże, *Revelation*, t. 1, (WBC 52A), Dallas 1997, s 307.

[28] G.K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 537-538.

[29] E. Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002, s. 198-199.

[30] W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana* (RSB 18), Warszawa 2005, 84-85.

[31] L.I.A. Levine, „Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70-135)”. w: Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 211-247, zwł. s. 217; M. Rosik, *Kościół a synagoga (30-313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016, s. 375-382.