

Izabella SMENTEK*

Z PROBLEMATYKI POJĘĆ ESCHATOLOGICZNYCH

Treść: Wstęp, I. Nowy czy ostatni, 1. Eschatologia i eschata, 2. Nowość i odnowienie, 2.1. *Palingeneza*, 2.2. *Apokatastaza*; II. Pojęcia antropologiczne i społeczne, 1. Dusza nieśmiertelna i zmartwychwstanie, 2. Królestwo, 3. Królestwo tysiąca lat; III. Sąd i ów dzień, 1. Dzień Chrystusa, 2. Powszechne zmartwychwstanie, 3. Sąd sprawiedliwy, 4. Sąd nad mieszkańcami ziemi; IV. Dom i dziedzictwo, 1. Dom Ojca, 2. Odpoczynek Boga, 3. Niebo, 4. Dziedzictwo, 5. Nagroda; V. Życie wieczne w chwale, 1. Życie wieczne, 2. Życie wieczne w Bogu, 3. Chwała, 4. *Visio beatifica*, 5. Szczęście wieczne; Zakończenie; Streszczenie; Summary: The Problems of Notions in Eschatology; Bibliografia

Słowa kluczowe: eschatologiczny, królestwo, dom Ojca, życie wieczne, *visio beatifica*

Key words: eschatology, kingdom, Father's Home, eternal life, beatific vision

Wstęp

Depozyt objawienia jest pełny i niezmienny. Tym niemniej od sposobu ujęcia danego tematu, modelu, jakby powiedział wybitny teolog amerykański Avery Dulles, zależy to jak głęboko zdołamy wniknąć w poznawaną prawdę. Wypracowywane przez wieki, a zakorzenione w Piśmie Świętym pojęcia to klucze do skarbcza objawienia. Dotyczy to w sposób szczególny tych rzeczywistości, które wymykają się doczesnemu oglądowi. Szereg wyrażań, dających się zakwalifikować do eschatologii, zdaje się potwierdzać tę prawidłowość. Przyjmujemy intuicyjne określenie *tamten świat*, aby wskazać, że mówimy nie o tym, co jest bliskie i dotykane. Wyrażenia tworzą punkty wyjścia w konstruowaniu refleksji. Tak

* Autorka jest dr. hab. teologii dogmatycznej. Wykłada tę dyscyplinę teologiczną na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorką książek m.in.: „Eschatologia trynitarna. Prawda o Trójcy Świętej jako punkt wyjścia eschatologii”, „Człowiek przez Boga posłany. Misterium o Prymasie kardynale Stefanie Wyszyńskim” oraz artykułów naukowych. e-mail: i.smentek@uksw.edu.pl ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7798-9967>. Angielskie tłumaczenie tego art. ukazało się w czasopiśmie *Teologia w Polsce* 14 (2020), nr 1, s. 197-227 - (<https://czasopisma.kul.pl/twp/issue/view/458>).

np. zwrot życie pozagrobowe wskazuje, jako punkt wyjścia próg śmierci i implikuje pytania o to, co w człowieku może przetrwać śmierć. Określenia życie wieczne, *pełnia*, *wieczność* jako *tota simul perfecta vitae possessio* stawiają w centrum zainteresowania życie. Wreszcie życie wieczne w Bogu czyni podstawowym tematem eschatologii to, jaki jest i kim jest Bóg, na czym polega ów *udział*, o którym Chrystus mówi do Piotra przed ostatnią wieczerzą (J 13, 8). Wychodząc z różnych punktów wyjścia, przechodzimy do tej samej prawdy przez różne pytania. Tworzymy różne proporcje zagadnień. Sformułowanie *rzeczy ostateczne* sugeruje koncentrację na uporządkowaniu faktów, chociaż przecież w tym wypadku samo pojęcie *rzecz* (*res*) to raczej *rzeczywistość* niż przedmiot, tak, jak w wyrażeniu *Rzeczpospolita* (*respublica*). Sens teologiczny pozostaje zawsze w jakimś odniesieniu do potocznego, niekiedy przeplata z nim. Intuicje pozateologiczne wpływają na skojarzenia i tok myślenia. Np. rosyjskie określenie sądu ostatecznego *strasznyj sud* (Страшный суд) nie zwraca od razu myśli ku miłosierdziu Bożemu.

Nie sposób zamknąć listy wyrażen związanych z eschatologią. Które z nich należy postawić na pierwszym miejscu? Są wśród nich pojęcia takie jak: życie/życie wieczne, śmierć/śmierć druga, paruzja/dzień Pański, zmartwychwstanie/udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, potępienie/piekło/zmartwychwstanie potępienia/ogień wieczny, królestwo/panowanie Chrystusa, Nowe Jeruzalem/ Miasto/ nowe stworzenie. Przyjrzymy się niektórym z nich. Do terminologii eschatologicznej należy także: odpoczynek Boga (wejście do tego odpoczynku), czy określenia mówiące o pełni (pleroma)/spełnieniu. Nie sposób pominąć słownictwa dotyczącego szczęścia/radości, chwały, czy dnia wieczności. Warto też w tym miejscu przypomnieć hermeneutykę wyrażen eschatologicznych przedstawioną przez Christiana Schütza¹.

Zadaniem tego artykułu nie jest pełne wyjaśnienie wszystkich terminów eschatologii, ale dopowiedzenie niektórych z nich z uwzględnieniem nauki Kościoła. Chodzi raczej odkrywanie pojęć ze zwróceniem uwagi na pewne trudności z nimi związane. Podejmując te zagadnienia teologiczno – leksykalne trzeba zauważyć, że eschatologia to szczególnie dziedzina, w której niewłaściwe byłoby autorytarne rozporządzanie terminologią. Mamy do dyspozycji pewien *stan faktyczny*, zasób pojęć, o których rozsądne uszanowanie apeluje Kongregacja Nauki Wiary². Czy są jednoznaczne? Precyzyjne? *Techniczne*, czy intuicyjne?

¹ Por. Ch. Schütz, *Die Vollendung der Heilsgeschichte, w: Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, ed. J. Feiner, M. Löhrler, t. V, *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1976, s. 626- 649.

² Por. Święta Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, Rzym 1979.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_eschatologia_pl.html (dostęp 1.05. 2020).

Przy ich stosowaniu obowiązuje uniwersalna dyrektywa sensowności; słowa, które nie należą do języka potocznego powinny się w nim dać zdefiniować³. Stanowi to probierz wiedzy, rozsądku i sprawności językowej. Umożliwia świadome i sensowne wypowiedzanie się.

Możemy stawiać pytania: czym dysponujemy? Jakim narzędziem porządkowania wiedzy w tej dziedzinie możemy się posłużyć? A wobec tego: Co tworzy schemat – *rusztowanie* myślenia eschatologicznego? A z tego wynika to, jak mówimy i o czym mówimy, a więc jak rozumiemy to, o czym mówimy. Punktem wyjścia niech będzie samo pojęcie *eschatologia*.

I. Nowy czy ostatni

1. Eschatologia i eschata

Pojęcie *eschatologia* miało być po raz pierwszy użyte przez siedemnastowiecznego luteranckiego teologa A. Calova⁴. Źródłostów tego określenia jest jednak znacznie starszy, biblijny. W Apokalipsie sam Chrystus jawi się jako Pierwszy i Ostatni (Ap 1, 17 - ο πρωτος και ο εσχατος). *Eschata* opisują zatem to, co *ostatnie*, *ostateczne*. W powszechnym użyciu bywa pochodzący od tego rdzenia przymiotnik *eschatologiczny*. Precyzyjne zastosowanie odróżnia *eschatologiczny* od *eschatycznego*. Eschatologiczne jest to, co się odnosi do eschatologii jako nauki, a więc np. *prawdy eschatologiczne*⁵. To, co eschatyczne natomiast dotyczy życia wiecznego. Eschatologia Kościoła to nauka Magisterium o wieczności, eschatyczność Kościoła to cecha wspólnoty ochrzczonych. Nadzieja eschatologiczna wiąże się z przesłaniem o życiu wiecznym, wiedza o powołaniu do wieczności wywołuje dążenie eschatologiczne, a więc dające się opisać w obrębie eschatologii. Dążenie, nadzieja, wydarzenia eschatyczne są natomiast właściwe nie tyle nauce, ile czasom ostatecznym.

Czy nie żyjemy już w czasach ostatecznych? *Ostateczna przyszłość* w teologii św. Pawła wiąże się ściśle z soteriologią; już jest bliska w Chrystusie⁶. Autor Listu do Hebrajczyków mówi, że ostatni etap objawienia (eschatos) nastąpił *w tych dniach*, czyli w czasach apostoelskich (por. Hbr 1, 1 -2)⁷. Wyrażenia *eschatologiczny/eschatyczny* bywają często stosowane zamiennie. I tak np. W. Granat mówi, że *eschatologia* nie jest czymś przyszłym, lecz jest antycypowana obecnie⁸.

³ Por. M. Tkaczyk, *Zagadnienie sensownego języka teologii w ujęciu Józefa M. Bocheńskiego*, Lignum vitae 2(2001), s. 102.

⁴ Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. XI, W. Szymona (tł.), Kraków, s. 13.

⁵ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, Lublin 1974, s. 416.

⁶ Por. Z. Niemirski, *Biblijna koncepcja przeszłości*, STV 31(1993), nr 1, s. 22- 35.

⁷ Por. J. Szłaga, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1987, s. 94.

⁸ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi...*, t. II, dz. cyt., s. 472.

Ostatnie/ostateczne są wobec tego może raczej nie czasy, ale rzeczy – rzeczywistości (eschata)? Takie ujęcie pozwala dostrzec tematykę eschatologii nie tylko w przyszłości, ale wszędzie tam, gdzie to, co ostateczne jest już obecne. Rzecz to przecież łacińskie *res*, a więc raczej pewna rzeczywistość, niż materialny przedmiot. Wyrażenie *res sacra miser* mówi przecież, że ubogi jest świętą rzeczywistością, nie *rzeczą*. Może, aby uniknąć skojarzeń z tym, co materialne lepiej byłoby mówić o rzeczywistościach niż rzeczach ostatecznych? Tylko, że ta rzeczywistość to jeden eschaton, a liczba mnoga byłaby tu nieporozumieniem. Może lepiej powiedzieć *tematy ostateczne*? Wyrażenie *rzeczy ostateczne* spotyka się z krytyką ze względu na to, że w eschatologii nie chodzi o *coś*, ale o życie, o dopełnienie losu osób i przyszłość stworzenia⁹. Zastrzeżenia budzi nie tylko samo urzeczowienie, ale i podział na niebo, czyściec, piekło, sąd Boży abstrahujący od personalistycznego aspektu eschatologii. Ów poręczny dla dydaktyki podział został utrwalony przez poezję i sztukę jako *dantejski* model eschatologii, oparty zresztą na ptolemejskim obrazie wszechświata.

To, co zostało określone, jako eschatos, jest ostateczne, czyli docelowe, ale nie *ostatnie* w szeregu kolejnych zdarzeń, czy spraw, jakie mają miejsce na ziemi. Jest w odniesieniu do nich inne; nowe, przynosi odnowienie.

2. Nowość i odnowienie

Oto czynię wszystko nowe (Ap 21, 5) zapowiada Bóg w Księdze Objawienia. W eschatycznym dopełnieniu wszystko staje się nowe (*kainos*). Nie oznacza to kolejnego stworzenia *ex nihilo*. Sobór Watykański II wyjaśnia, że eschaton, czyli *nowe niebo i nowa ziemia* to świat po eschatycznym odnowieniu (por. KK 48). Na pierwszym miejscu znajduje się nie tyle materialna doskonałość tego świata, ile jego sprawiedliwość. Eschaton to świat zbawionych, bo przecież sprawiedliwość dotyczy osób. Odnowienie osób to zasadniczy element eschatycznej nowości.

Nowość ta różni się od tego, co w doczesności jest tylko przez chwilę nowe (*neos*), ponieważ podlega różnorodnej degradacji. Gdy jakiegokolwiek dzieło jest nowe posiada cechy, które nadał mu twórca. Jest zgodne z jego zamysłem. Gdy się starzeje, podlega zniszczeniu, a więc traci właściwości nadane mu przez autora, traci swoje piękno, staje się coraz mniej doskonałe. Nowość eschatyczna nie podlega degradacji. Nowe stworzenie pozostaje doskonale zgodne z zamysłem Stwórcy. Nie oddala się od Jego ręki. Jest nie tylko podtrzymywane w istnieniu, jak dzieje się to w obecnym eonie. Nie podlega żadnym wpływom, które mogłyby wprowadzić nieład. Nie oddala się od Bożego planu, który jest równoznaczny z realizacją.

⁹ Por. F. J. Nocke, Eschatologie, w: T. Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1992, s. 378n.

2.1. Palingeneza

Palingeneza (odnowienie) to pojęcie, które może być mylące dla tych, którzy znają je spoza teologii. W języku nauk szczegółowych oznacza odradzanie się czegoś, co było niegdyś, dawnego, np. powrót cech, które zanikły. Przykładem tego może być hoacyn, ptak, u którego młodych na skrzydłach pojawiają się pazury do wspinania po gałęziach.

Zupełnie inne znaczenie ma palingeneza w języku teologii. Odrodzenie, o jakim mówi Ewangelia św. Mateusza, to nie powrót do tego, co przeminęło. Ewangelista przytacza zapewnienie Pana Jezusa, że przy odrodzeniu Kościoła apostołski, czyli ci, którzy za Nim poszli, będą mieć udział w Jego królewskiej godności Syna Bożego (por. Mt 19, 28n). Dobro, do którego pomnożenia przyczynili się na ziemi, zostanie spotęgowane w niebie odpowiednio do proporcji nowego stworzenia. K. Schelkle przypomina w tym kontekście, że stare i nowe stworzenie nie mogą być zmieszane (por. Mk 2, 21). Odrodzenie to nie powrót do przeszłości, ale nowe narodzenie, jako cel stworzenia¹⁰. Zapewne dlatego M. Wolniewicz tłumaczy słowo palingeneza jako *nowe istnienie*¹¹.

Nowe stworzenie jest już zapoczątkowane dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa i obecne w *tajemnicy*. Dzięki temu to, co czynimy wraz z Chrystusem już teraz tworzy dobro, które po odnowieniu wszechrzeczy znajdzie swoje miejsce w wieczności (por. KDK 39).

2.2. Apokatastaza

Apokatastaza to teoria *radikalnego odnowienia*, któremu ostateczne miałyby podlegać nie tylko wszystko, ale i wszyscy. Jej zwolennicy powołują się na fragment z Dziejów Apostolskich, w którym św. Piotr mówi, że nadejdzie *czas odnowienia wszystkiego* (Dz 3, 21 – *χρονων αποκатаστασεως*). Słowa Apostoła wskazują, że chodzi tu o czas (*chronos*), o wypełnienie się czasu i cel, do którego zmierzają dzieje, czyli o paruzję. List do Kolosan mówi o pojednaniu wszystkiego przez Chrystusa, czyli o misterium odkupienia. Zwolennicy sprzecznej z nauką Kościoła teorii wyciągają stąd wniosek o tymczasowości potępienia. Za ojca takich poglądów uważa się Orygenes, który widział w zapowiedzi poddania wszystkiego Chrystusowi (por. 1 Kor 15, 25 – 28) sugestię powrotu do Niego każdego człowieka, ale zaprzeczał możliwości odkupienia diabła¹². W II połowie XIX wieku S. G. Mivart próbował łączyć teorię apokatastazy z modnym wówczas ewolucjonizmem. Jego twierdzenie, że kary potępionych będą się stopniowo zmniejszać, aż w końcu ustaną, zostało odrzucone dekretem Świętego Oficjum 19.07.1890 r¹³.

¹⁰ Por. K. H. Schelkle, *Neutestamentliche Eschatologie, w: Mysterium salutis...*, dz. cyt., s. 750.

¹¹ Por. *Pismo Święte Nowego Testamentu*, M. Wolniewicz (red), Poznań 1984, s. 43.

¹² Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 206.

¹³ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi...*, t. II, dz. cyt., s. 609.

Czy odrzucenie apokatastazy nie sprzeciwia się obrazowi Boga miłosiernego? Potępienie to odejście od Boga na zawsze spowodowane wyrażoną w czynach decyzją. Wolność, która warunkuje podejmowanie decyzji, to dobro osoby. Bóg nie niszczy wolności, bo to oznaczałoby zniszczenie Jego najlepszego dzieła – osoby, której wolność jest tak wielka, że pozwala akceptować bądź odrzucić prawdę o sobie, pozwala chcieć dobra. Czy jednak ktoś, kto odrzuca dobro, nie zaprzecza także swojej wolności, stworzonej przecież dla dobra? Owszem, odrzuca siebie w tym sensie, że zaprzecza prawdzie o sobie, o swoim powołaniu, ale przecież czyni to sobą; podejmuje decyzje, dlatego, że jest. Nie ma przeciwstawienia między miłosierdziem Bożym a wolnością, ponieważ wolność, która uzdalnia do niezdeteminowanego opowiedzenia się za dobrem jest pochodną Bożej dobroci. To dobry Bóg pragnie istnienia osób wolnych.

A co z hipotezą, że człowiek mógłby, w przeciwieństwie do szatana, otrzymać możliwość *zakończenia* kary potępienia? Nie mamy podstaw, by sądzić, że człowiek jest kimś uprzywilejowanym wobec aniołów. Ich przecież również Bóg miłuje i nie chciał odejścia żadnego z nich. Istotne jest wreszcie to, co mówi sam Chrystus; trudno sądzić, że słowa o *ogniu wiecznym* (por. Mt 25, 41) miałyby jedynie znaczenie dydaktycznej retoryki, a nie oznajmienia rzeczywistości.

Niesprzeczna z nauką Kościoła jest natomiast hipoteza *nadziei zbawienia dla wszystkich*, ponieważ nie można wykluczyć tego, że nie będzie nikogo, kto by nie nawrócił się choćby w ostatnim, nieuchwytnym dla otoczenia momencie życia.

II. Pojęcia antropologiczne i społeczne

1. Dusza nieśmiertelna i zmartwychwstanie

Pius V w bulli *Ex omnibus afflictionibus* orzeka, że nieśmiertelność pierwszych ludzi to dar łaski udoskonalający naturę, a nie jej integralna część ludzkiej natury, jaką tworzą dusza i ciało¹⁴. Należy od niej odróżnić nieśmiertelność duszy, która trwa mimo grzechu i śmierci¹⁵.

Człowiek nie ma życia z siebie. Zawsze, również w wieczności, otrzymuje je od Boga, który posiada życie i sam jest Jego Źródłem. To czerpanie ze Źródła życia przedstawia piękny obraz rzeki Apokalipsy wypływającej spod tronu Boga. Nigdy nie tracące swej zieleni drzewa rosnące na jej brzegach to znak stałości i obfitości udzielania życia (por. Ap 22, 1nn). Nieśmiertelność pierwotna, sprzed grzechu pierworodnego, to coś innego niż życie wieczne. Pomiedzy Boga i człowieka wdziera się grzech, który oddziela od Stwórcy

¹⁴ Por. *Breviarium fidei*, St. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1989, VII, s. 112.

¹⁵ Por. J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 140n.

i pochodna grzechu – śmierć, próba radykalnego oddzielenia od Boga, Dawcy życia. Dar nieśmiertelności nie został całkowicie odebrany przez śmierć. Zaliczana tradycyjnie do *rzeczy ostatecznych* śmierć nie ma ostatecznego słowa, stanowi przedostateczny akord dziejów osoby ludzkiej. Nieśmiertelność duszy to dar złożony w niej od początku ze względu na to, co ostateczne.

Czy w dzisiejszej teologii nie należałoby zastąpić *nieśmiertelności duszy* wyrażeniem, które lepiej oddawałoby to, że człowiek jest jednością psychofizyczną? Nauka Kościoła ostrzega przed odrzucaniem tradycyjnych pojęć, które są zrozumiałe i odpowiednie dla wyrażania prawd wiary. Dotyczy to m.in. *duszy*¹⁶. Wprawdzie pojęcie to przywodzi na myśl zaczerpnięty z myśli greckiej dualizm, jest jednak nieobce Biblii. Św. Paweł mówi nawet o troistej strukturze człowieczeństwa – duch, dusza i ciało (por. 1 Tes 5, 23). Szczególną wartość mają pojęcia, które nie są jedynie *techniczne*, ale te ogólnie zrozumiałe, przyjęte, pomowane intuicyjnie, co oczywiście nie tylko nie przekreśla ich znaczenia jako terminów naukowych, ale właśnie je umacnia. Pojęcia, które nie wymagają definicji, czy dłuższego tłumaczenia, nie tracą przez to na precyzji. Dlatego nie należy się obawiać, że mówienie o duszy utrudni rozumienie człowieka jako jedności psychofizycznej. Nieśmiertelna dusza to zasadniczy element tożsamości osoby i gwarancja jej integralności pomimo śmierci. To nośnik tej jedności duchowo materialnej jedności, która ma sens w perspektywie zmartwychwstania.

Złożony w człowieczeństwie dar nieśmiertelności nie jest jeszcze celem. Wyjaśnia się w misterium Paschy Chrystusa, który poszedł głosić zbawienie duchom *zamkniętym w więzieniu* (por. 1 P 3, 19). Bez zmartwychwstania Pana Jezusa śmierć pozostawałaby sytuacją bez wyjścia nawet dla sprawiedliwych. Chrystus umarł, aby nas przyprowadzić do Boga, abyśmy mogli przebywać w bezpośredniej bliskości Ojca (por. 1 P 3, 18). Św. Piotr mówi o *ożywieniu* Chrystusa przez Ducha Świętego. Syn Boży ma życie w sobie. Duch Święty bierze udział w zmartwychwstaniu Pana Jezusa, jest przekazicielem życia Bożego wobec człowieczeństwa; tworzy Chrystusowe, niepodlegające już śmierci człowieczeństwo. Zmartwychwstały Chrystus prowadzi do Ojca, do życia, do pełni człowieczeństwa w zmartwychwstaniu. Bez Niego człowiek sam z siebie nie może osiągnąć tej synowskiej więzi z Bogiem. Otrzymuje ją dzięki Zbawicielowi, przez zjednoczenie z Nim, przez przejście Jego drogą ze śmierci do życia.

¹⁶ Por. Święta Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, Rzym 1979, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html (01.05.2020).

Zmartwychwstanie Chrystusa, Jego obecność po prawicy stanowi ratunek, *arkę*, w której człowiek może się schronić mimo śmierci (por. 1 P, 3, 21). Św. Jan Paweł II nazywa ludzką egzystencję w czasie *rzeczywistością przedostateczną* (por. EV 2). Odnosi się to szczególnie do obecnego eonu, po dokonaniu się Odkupienia. W aspekcie antropologicznym, niezależnie od umiejscowienia w zbawczej historii, istnienie człowieka to proces, który w pełni urzeczywistni się w wieczności. Św. Paweł pisze o przemianie, dla której człowiek został stworzony (por. 2 Kor 5, 5 -6). Duch Święty, który brał udział w zmartwychwstaniu Pana Jezusa, ożywia umarłych. Pod Jego wpływem dokonuje się zachowanie człowieczeństwa, ocalenie go, wchłonięcie przez życie niedostępne dla śmierci. Dlatego Bóg daje Ducha Ożywiciela jako zadatek przyszłej przemiany. To, co w człowieku śmiertelne, nie zostaje odrzucone, ale obdarzone życiem, tym samym, które jest właściwością Ducha Świętego. To, co nieśmiertelne – dusza – jest otwarte na działanie Ducha Świętego. Bóg, który przeznaczył człowieka do nieśmiertelności, ukształtował w nim to, co nieśmiertelne, tak, by człowiek, jedyne ze stworzeń na ziemi, był podatny na przemianę dokonywaną przez Ducha Świętego, tj., by mógł stać się *duchowy*. Poza człowiekiem stary świat znika *na głos ostatniej trąby* – wraz z ostatnim akordem doczesnych dziejów ludzkości.

Jakie będzie to ostateczne, przemienione w zmartwychwstaniu człowieczeństwo? Czy wiemy coś o jego materialnym aspekcie? Teologowie mówią o *niecierpiętlivości ciała* po zmartwychwstaniu. Wydaje się to logiczne, bo trudno wyobrazić sobie połączenie przeciwności, cierpienia i szczęścia. W wielkanocny wieczór Chrystus okazał uczniom prawdziwe ludzkie ciało. Pozwalał się dotknąć, jadł. Czy należy na tej podstawie wnioskować o jakiejś niezwyklej fizycznej odporności po zmartwychwstaniu? Ból, którego teraz możemy doświadczać jest znakiem, że zostaje przekroczona granica wytrzymałości, ostrzega przed zniszczeniem, bądź uszkodzeniem. Jeżeli nie będzie już zła i zniszczenia, nie będzie też miało sensu ostrzeżenie.

Człowiek ochrzczony nosi w sobie już zadatek wieczności, zamię Ducha Świętego. Wspólnota ochrzczonych, Kościół już dotyka ostatecznej przemiany, również w jej wymiarze kosmicznym. Ma to miejsce w liturgii, która antycypuje to, co jest jej spełnieniem, a więc paruzję i oddawanie czci Bogu w wieczności¹⁷.

2. Królestwo

... *spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo* (Łk 12, 32) – te słowa Chrystusa mówią o treści wiecznej nagrody. Obiecane *królestwo* to panowanie i splendor Syna Człowieczego, to Jego własna dziedzina. Ten, kto otrzymał *królestwo*, uczestniczy w tym, co

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Opera omnia*, t. X, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, przeł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 193.

należy do Syna, a więc w Jego odniesieniu wobec innych bytów.

Królestwo to dar z upodobania Ojca, z Jego dobroci i hojności. Nie składa się z dóbr zewnętrznych wobec tej dobroci, ale dotyczy samego *upodobania Ojca*, który napełnia życiem w Chrystusie (por. Rz 1,7). Polega na tym, co osobowe, na spotkaniu Boga w miłości¹⁸. K. Schelkle zwraca uwagę na to, że *królestwo* jest przede wszystkim niezasłużonym darem. Otrzymują je dzieci, a więc ci, którzy nawet nie mieli okazji, by zasłużyć na nagrodę¹⁹.

Jest zasadniczo inne od ziemskich królestw z ich historycznymi i politycznymi odpowiednikami. Z wszystkich szeroko omawianych biblijnych zastosowań tego pojęcia, zwróćmy uwagę na przekazany w Apokalipsie obraz kosmicznego panowania Chrystusa, który *trzyma siedem gwiazd* (por. Ap 1,16). To On jest Panem wszystkiego – nie jest zależny od niczego w stworzonym wszechświecie, ani tym bardziej od rzekomych mocy kosmicznych, które w antycznych wyobrażeniach miały panować nad człowiekiem i historią. To On, Bóg – Człowiek Kyrios jest Panem czasu i wszechrzeczy²⁰. Nadchodzące królestwo jest nieodłącznie związane z osobą Pana Jezusa²¹. Zresztą samo słowo *basileia* (królestwo) oznacza zarówno stanowisko, fakt bycia królem, jak i jego domenę panowania. Apokalipsa wskazuje na tę rzeczywistość z perspektywy ostatecznego spełnienia, w którym zbawienie i moc Boża obejmuje ostatecznie całe stworzenie (*kosmos*)²². Chrystus sam reprezentuje Królestwo Boże²³. Więcej, to On jest Eschatonem, nie tylko *personalizacją wieczności*²⁴, ale rzeczywistą bramą do niej i jej istotą dla zbawionych. Życie wieczne nie polega na otrzymaniu miejsca *gdzieś* w przestrzeni Mu poddanej, ale na królowaniu razem z Nim, dzięki przejściu z Nim przez śmierć do życia. Jest to zatem udział w Jego własnym dziedzictwie (por. 2 Tm 2, 11).

Obecność Królestwa już teraz pośród nas (por. Łk 17, 20), czyli w Chrystusie stojącym wśród ludzi²⁵, rodzi pytanie: Czy mamy prawo to pojęcie zaliczać do eschatologii? Tak, ponieważ to właśnie Chrystus jest osobowym Eschatonem – życiem wiecznym zbawionych.

¹⁸ Por. J. McDermott, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, „Communio” 1986(32), s. 18. 27.

¹⁹ Por. K. H. Schelkle, *Neutestamentliche...*, art. cyt., s. 726.

²⁰ Por. M. Karrer, *Himmel, Millenium und neuer Himmel in der Apokalypse*, Jahrbuch für Biblischer Theologie, 10(2005), s. 229.

²¹ Por. K. H. Schelkle, *Neutestamentliche...*, art. cyt., s. 726.

²² Por. A. Kiejza, *Królestwo i królowanie według Księgi Apokalipsy*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 1, s. 146–152.

²³ Por. F. Mußner, *Das Reich Christi, Bemerkungen zur Eschatologie des Corpus Paulinum*, w: M. Böhnke, H. Heinz (red.), *Im Gespräch mit dreieinem Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Düsseldorf 1985, s. 141.

²⁴ Por. Ch. Schütz, *Die Vollendung...*, art. cyt., s. 659.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1978, s. 40n.

Po Jego zmartwychwstaniu żyjemy w epoce eschatycznego *już i jeszcze nie*. Chrystusowe panowanie jest już obecne w historii, ponieważ zostało dokonane absolutne i nieodwołalne zwycięstwo nad szatanem. Jednocześnie królowanie to w sposób dynamiczny nadal dokonuje się w każdym jednostkowym zwycięstwie Boga w sumieniach i czynach ludzkich²⁶. Bibliści zwracają uwagę, że królestwo Boże to oryginalne określenie wprowadzone przez Pana Jezusa, które nie ma swojego źródła w judaizmie²⁷. Jest to nowość, którą On przyniósł na ziemię. Przypisanie pojęciu *basileia* znaczenia eschatologicznego jest zatem jak najbardziej właściwe; nawet jeśli nie odnosi się w danym kontekście do ostatecznego spełnienia, mówi o realizującym się zbawieniu, bądź – w perykopach przedpaschalnym – o jego przybliżaniu się²⁸. Jednocześnie jest dostrzegalne w historii Kościoła i w niej się rozwija²⁹.

3. Królestwo tysiąca lat

Tęsknota za spokojem i dobrostanem w doczesności zrodziła teorie o ziemskiej konkretyzacji Chrystusowego królestwa. U ich podstaw znalazły się słowa Księgi Objawienia: *A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat.* (Ap 20, 5 - 6). Według starożytnej interpretacji Justyna dosłownie miałyby nastąpić *pierwsze zmartwychwstanie*, różne dla świętych i grzeszników; ci drudzy otrzymaliby takie same zniszczalne ciała, jakie mieli za życia na ziemi³⁰. Jednakże Apokalipsa nie mówi w tym miejscu o *pierwszej śmierci* ale o *pierwszym zmartwychwstaniu*. Należy je zatem rozumieć nie jako wskrzeszenie z martwych, ale jako powstanie ze śmierci grzechu, jako duchowe ubogacenie życia jeszcze przed śmiercią fizyczną³¹. Życie chrześcijańskie jest już uczestniczeniem w tryumfie Chrystusa, choć nie nastąpiło jeszcze powszechne zmartwychwstanie³². Taka interpretacja znajduje uzasadnienie w słowach św. Pawła, który nazywa chrzest pogrzebaniem i wskrzeszeniem w Chrystusie (por. Kol 2, 12). Przyjmujący ten sakrament otrzymuje bowiem łaskę uczestniczenia w odkupieńczej śmierci Zbawiciela, a z nią nowe życie w zjednoczeniu z Nim. Ta nowa chrześcijańska egzystencja to udział w Chrystusowym odniesieniu

²⁶ Por. Por. A. Kiejza, *Królestwo...*, art. cyt., s. 153.

²⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Historia i eschaton w idei Królestwa Boga głoszonego przez Jezusa*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1987, s. 59n.

²⁸ Por. W. Rakocy, *Królestwo Boże „w was” czy „pośród was”*, „Collectanea Theologica” 71(2001), s. 34.

²⁹ Por. S. Stasiak, *Eschatologia w listach pasterskich*, Legnica 1999, s. 35.

³⁰ Por. B. Daley, *The Hope of the early Church. A handbook of the patristic eschatology*, Cambridge 1991, s. 21.

³¹ Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1987, s. 149.

³² Por. J. Luzarraga, *Życie wieczne w pismach św. Jana*, *Communio* 1(67) 1992, s. 25.

do Ojca. Stanowi już na ziemi antycypację wieczności i zadatek przyszłego powstania z martwych, by żyć wraz ze Zbawicielem. Określenie *pierwsze zmartwychwstanie* dobrze oddaje istotę tego chrzcielnego wszczęcia w Chrystusa: To przecież Jego Pascha, a nie nieśmiertelność duszy, umożliwia udział w Bożej wieczności, dostęp do życia Trójcy.

Inna, nieodległa interpretacja mówi, że pierwsze zmartwychwstanie to nie tylko duchowe odrodzenie, ale i chwała zbawionych w niebie³³. Królestwo tysiąca lat to etap szczęścia, jakiego dusze sprawiedliwych zaznają od razu po śmierci, gdy są już bezpieczne pod panowaniem Chrystusa³⁴. Takie ujęcie daje się połączyć z poprzednim: tysiącletnie Królestwo trwa od zmartwychwstania Chrystusa do końca świata. Uwięzienie szatana dokonało się przez paschalne zwycięstwo Zbawiciela i zostaje utwierdzone w każdej interwencji Boga na rzecz wiernych. Królestwo tysiąca lat obejmuje zarówno sferę doczesną, jak i pozaziemską Kościoła³⁵.

Historyczno-polityczna interpretacja tego królestwa jest znana jako millenaryzm (łac. *mille anni* – tysiąc lat, gr. chiliizm) upatrujący w słowach Apokalipsy prorocstwa ziemskiej szczęśliwości i złotego wieku pokoju. Nie znajduje to jednak uzasadnienia ani w samej Księdze Objawienia, która mówi o trudach i przeciwnościach, z jakimi będą się zmagać wierzący, ani w teologii³⁶. Millenaryzm mówi też o powtórnej próbie, która mogłaby zostać udostępniona po pierwszym zmartwychwstaniu; rezultat sądu szczegółowego nie byłby wówczas ostateczny³⁷. Odrzucone oficjalnie przez Magisterium (por. KKK 676), teorie chiliastyczne powracają w formie różnych polityczno – religijnych utopii. W drugiej połowie XX wieku pojawiły się w obrębie tzw. teologii wyzwolenia, według której w każdej epoce następuje nowa paruzja, czyli nowe odsłonięcie tajemnicy Chrystusa, tym razem jako Wyzwoliciele, również w aspekcie ekonomicznym³⁸. Również ta teoria doczekała się oficjalnej krytyki w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary³⁹.

³³ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi...*, dz. cyt., s. 642.

³⁴ Por. M. Karrer, *Himmel...*, art. cyt., s. 245.

³⁵ Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia...*, art. cyt., s. 148.

³⁶ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi...*, dz. cyt., s. 643.

³⁷ Por. Tamże, s. 515.

³⁸ Por. L. Boff, *Salut en Jesus Christ et processus de libération*, "Concilium" 1974 (96), s. 73nn.

³⁹ Por. Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym 1986, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html (03.03.2021).

III. Sąd i ów dzień

1. Dzień Chrystusa

Określenia ów dzień, Dzień Pański wskazują na dynamizm działania Chrystusa. To On zamyka dzieje i przybywa, czyli staje się w pełni obecny w dniu paruzji. Wiek przyszły, dosł. *wiek, który ma przyjść* (por. Łk 18, 30) nie nadchodzi sam z siebie, ale dzięki nadejściu Chrystusa.

Słowo *dzień* jest tu pełne znaczeń. Św. Paweł pisze, że dzień Pański przyjdzie niespodziewanie, jak złodziej w nocy (por. 1 Tes 5, 2). Uderza zawarty w tym zdaniu kontrast: oto dzień, jasność Pana przynoszącego sprawiedliwość zaskakuje noc, przerywa ciemności panoszące na ziemi. Kończy się *panowanie ciemności*, o którym mówił Pan Jezus podczas pojmania (por. Łk 22, 53). Rozprasza je ostatecznie światło Jego zwycięstwa. Ironicznie potraktowane tu *pokój i bezpieczeństwo* to fałszywe przekonanie tych, którzy przywykli do ciemności i dlatego przyjście dnia stanowi dla nich niemiłe zaskoczenie; jak złodziej odbiera im złudne poczucie pewności siebie i oparte na kłamstwie warunki egzystencji. W kontraście do tego Apostoł wzywa wiernych, aby nie spali, tj., nie poddawali się prawom nocy. Paruzja nastąpi niespodziewanie i niezależnie od tego, jak dalece świat odsunąłby się od Chrystusa, bo nie da się powstrzymać dnia.

Paruzja to przybycie, które czyni teraźniejszą, przybliża tajemnicę Trójcy Świętej. Przeżywanie trynitarnego misterium już teraz stanowi zadatek paruzji; ów dzień jest już w pewien sposób obecny w doświadczeniu działania Ducha Świętego. Przez wiarę lub jej odrzucenie doczesność staje się początkiem sądu, przyszłego rozdzielenia według miary Chrystusa, tj., według zgodności życia z Jego nauczaniem⁴⁰. Tak, jak *godzina Chrystusa* była wypełnieniem woli Ojca, tak i dzień, który zna Ojciec (por. Mk 13, 32) to ostateczne wypełnienie planu Ojca, błogosławieństwa z siódmego dnia stworzenia⁴¹. To poddanie wszystkiego Ojcu przez Syna zgodnie z porządkiem trynitarnego miłości. Analogicznie modlitwa w Ogrójcu – *nie moja, ale Twoja wola* (por. Łk 22, 42) – nie wyrażała rozdźwięku między Synem a Ojcem, ale porządek relacji Osób Boskich. Kres dziejów, gdy ten porządek w niespotykany dotąd sposób dotyka stworzenie, aby życie Trójcy stało się udziałem osób ludzkich, to właśnie ustanowiony w myśli stwórczej *dzień*, który zna Ojciec.

Wyrażenie *dzień Pański* wskazuje na szczególną rolę Chrystusa w dopełnieniu dziejów świata i człowieka. Zapowiadany przez proroków dzień Syna Człowieczego (por. Iz 27, 12n) łączy Jego *godzinę*, czas zbawczej Paschy - moment w historii - z ostatecznym jej

⁴⁰ Por. F. J. Nocke, *Eschatologie*, w: *Handbuch...*, art., cyt., s. 387 – 389.

⁴¹ Por. A. Popović, *The seventh day of creation – Genesis 2:1-3. An exegetical – theological analysis of the seventh day of creation (Gen 1: 1-23)*, Antonianum LXXXI(2006), s. 644.

dopełnieniem i objawieniem się Zbawiciela (por. Łk 17, 30). To nie tylko kres zamykający dzieje, ale pełnia dokonanego zbawienia. Dlatego teksty mówiące o niebie są jednocześnie soteriologiczne i chrystologiczne⁴².

Ów dzień przynosi dobro. Podsumowanie losów stworzenia i dziejów ludzkości, jest przede wszystkim dobre mimo pozornie katastroficznej scenerii. Już starotestamentalny prorok zapowiadał, że wszyscy rozproszeni zostaną w nim zgromadzeni, a zagubieni odnalezieni (por. Iz 27, 12n). Wszyscy, bo każdy jest ważny. Zgromadzenie zbawionych oznacza odwrócenie krzywd, likwidację zła, jakim było rozproszenie. W dniu Syna Człowieczego przestaje się liczyć, to, co pozorne. Doczesne podstawy egzystencji okazują się nietrwałe i nieaktualne (por. Łk 17, 31). Traci znaczenie spryt, a kalkulacje i zapobiegliwość ukierunkowane na zajęcie bezpiecznego miejsca nie decydują o przetrwaniu i nie przynoszą ocalenia (por. Łk 17, 34). W tym *dniu niebo przemija ze świstem* (por. 2 P 3, 10); towarzyszący błyskawicznym ruchom świst podkreśla momentalność przemiany. Przemiana ta nie prowadzi jednak do zagłady. Dzień Pański to początek *dnia wieczności* (por. 2 P 3, 18). Chrystus przychodzi, aby w jednym momencie obdarzyć zbawionych swoim życiem.

2. Powszechne zmartwychwstanie

Powszechne zmartwychwstanie to konsekwencja planu Boga, który stworzył człowieka dla nieśmiertelności (por. Mdr 2, 23), rozumianej nie jako nieśmiertelność wyłącznie elementu duchowego, ale jako pełnia człowieczeństwa. We wskrzeszeniu umarłych odzwierciedla się logika Boga życia, Boga, który jest komunią, czyli osobową wymianą miłości, a powołuje do życia na swój obraz.

Dynamizm Bożego działania dokonuje radykalnego zniszczenia śmierci (por. Iz 25, 8); raz na zawsze i całkowicie, tzn. w odniesieniu do każdego człowieka. Starotestamentalny prorok głosił prawdę o Bogu, który nie akceptuje śmierci i nie dopuści do tego, by trwała bez końca. Objawienie Nowego Testamentu mówi już wprost o zmartwychwstaniu dzięki Chrystusowi i ukazuje je w perspektywie trynitarniej.

Takie treści można odczytać z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (por. 1 Kor 15, 35 – 49). Apostoł pisze w nim, że w zmartwychwstaniu otrzyma ostatecznie takie ciało, taki kształt swojego człowieczeństwa, jaki Bóg dla niego przewidział (1 Kor 15, 38). Będzie to ciało *chwalebne* (w. 43, *en doxe*), a zatem przekształcone chwałą, która oznacza przestrzeń bytowania Boga, Jego bliskość (por. Mt 16, 27); *duchowe* (w. 44, *pneumatikon*) – poddane Duchowi Świętemu; *mocne* (w. 43, *en dynamei*) – w mocy Boga działającego. Otrzyma-
ne przy powszechnym zmartwychwstaniu ciało jest niezniszczalne (w. 50), niezagrożone

⁴² Por. J. Frey, „Himmels – Botschaft”. *Kerygma und Metaphorizität der neutestamentlichen Rede vom „Himmel”*, „Jahrbuch für Biblische Theologie“ 10(2005), s. 205.

w swojej żywotności. Nosi w sobie odblask Bożej wieczności, pełnię tej nieśmiertelności, którą Bóg w dziele stworzenia zaplanował dla człowieka.

Człowieczeństwo zbawionych zostaje ubogacone cechami zmartwychwstałego Pana (por. 1 Kor 15, 47). Św. Paweł mówi o zmartwychwstaniu na wzór Chrystusa, dzięki zjednoczeniu z Nim (por. Rz 6,5nn). Ród ludzki zasłużył sobie na śmierć – następstwo grzechu. Syn Boży przyjął to następstwo, a jednocześnie niemożliwe było, by śmierć panowała nad Nim, nie tylko dlatego, że jest bezgrzeszny, ale przede wszystkim dlatego, że posiada naturę Boską, całkowicie obcą śmierci. Chrystus umarł jako ktoś silniejszy od śmierci. Od tej pory ktokolwiek umiera w zjednoczeniu z Nim nie zostanie ostatecznie pokonany przez śmierć.

Chrystus ma moc sam odzyskać życie. Jego zmartwychwstanie jest pierwsze i niepowtarzalne. To On sam jest Życiem i Warunkiem zmartwychwstania. Nie zmartwychwsta niemy własną mocą, ale dzięki Chrystusowi, *podobnie jak On* (por. Rz 6, 5). Dzięki Niemu wskrzeszeni, obdarzeni Jego życiem stają się niepodatni na śmierć.

3. Sąd sprawiedliwy

Pojęcie *sąd* w powszechnym rozumieniu implikuje bliskie mu określenia takie jak: sprawiedliwość, a przynajmniej jej założenie, wyrok – podjęcie decyzji, czy sędzia – ktoś, kto wydaje orzeczenie. W jakim sensie odnosi się to do eschatycznego sądu?”

Starotestamentalna Księga Mądrości naucza, że przyszły sąd nie polega na wyliczaniu grzechów. Jest publicznym aktem sprawiedliwego Boga, który widzi pustkę i zło, jakie pozostawił po sobie bezbożny, a nagradza wiernych⁴³. Pan Jezus objawia trynitarną perspektywę sądu: już teraz Duch Święty poucza o sprawiedliwości, tj., o tym, że Pan Jezus wypełnił wolę Ojca i że Ojciec przyjmuje Go w chwale. Sprawiedliwość jest ukazana jako przymiot Boga. Na końcu wieków Chrystus przychodzi, aby zaprowadzić sprawiedliwość tj. obdarzyć tym, co należy do samego Boga.

Sąd zostaje dokonany według tej sprawiedliwości. Ewangelicki teolog, Hans Kammler tłumaczy użyte w ewangelii św. Jana słowo *krisis*, jako przede wszystkim *sąd kary* (Strafgericht)⁴⁴. Taka interpretacja współbrzmi z przesłaniem z Listu św. Jakuba o sędzie nieubłaganym (dosł. *bez miłosierdzia* – Jk 2, 13) wobec tych, którym miłosierdzia zabrakło, czyli tych, którzy nie okazali się podobni do miłosiernego Boga, nie czynili Jego dzieł. Upodobnienie do Chrystusa, naśladowanie Go, współdziałanie z Nim to miara sądu. Do słowne znaczenie greckiego *krisis* to *rozdzielenie* tworzące według tej miary dwa bieguny.

⁴³ Por. K. Romaniuk, *Eschatologia Księgi Mądrości*, „Collectanea Theologica” 38(1968), s. 90-96.

⁴⁴ Por. H. Kammler, *Christologie und Eschatologie. J 5, 17- 30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*, Tübingen 2000, s. 90n.

Na jednym z nich znajdują się *zguba, nieszczęście* i zatracenie, na przeciwległym - wieniec nagrody, niezniszczalność i nieśmiertelność⁴⁵.

Krisis to także decyzja⁴⁶; taka, która ocenia decyzję sązonego. Rozdzielenie zostaje dokonane na podstawie odpowiedzi na powołanie do życia w Chrystusie. W tym ujęciu wiara lub jej odrzucenie to nie tylko podstawa sądu, ale i samoosądzenie – teraz i w przyszłości⁴⁷. Powstaje pytanie, co z tymi, których obiektywnie nie było stać na odpowiedź wiary, np. dzieci zmarłych bez chrztu, czy osób, u których nie doszło do rozwoju pełnej świadomości i odpowiedzialności. Są przecież także osobami i trudno sobie wyobrazić, by były pozbawione tego zasadniczego elementu osobowego bytu, jakim jest wolność. Wiemy też, że Bóg chce zbawienia wszystkich. Z tych dwu przesłanek możemy domniemywać, że każdy, w sposób Bogu wiadomy, otrzymuje możliwość podjęcia tej najistotniejszej decyzji, dzięki której w sposób wolny może przyjąć ofiarowane mu zbawienie.

Kto dokonuje sądu? Chrystus, Kyrios, Pan wszechświata. Ten, który jest sprawiedliwy, który może być przedstawicielem Bożej sprawiedliwości i ma moc rozdzielić. Słowa Ewangelii mówiące, że Syn ożywia tych, których zechce (por. J 5, 22) zapewniają o pełni mocy Syna Bożego. Pan Jezus ma moc sądzić⁴⁸. Św. Paweł mówi o współudziale świętych; będą sędziami tego świata, ponieważ współuczestniczą w królowaniu Chrystusa (por. 1 Kor 6, 2). Ich sprawiedliwość moralna stanowi jasne kryterium podziału. Krzywdy poniesione na ziemi w imię wierności Chrystusowi, ujawniają nieprawość tych, którzy zadając innym cierpienia okazali swoją wrogość wobec królestwa Bożej sprawiedliwości (por. 1 Kor 6,9).

4. Sąd nad mieszkańcami ziemi

Eschatyczny sąd oddziela dziedziców nieba od *mieszkańców ziemi*. Kim są ci ostatni? To ci, dla których zadomowienie na ziemi oznacza przywiązanie do grzechu. Dlatego nie chcą innego świata poza tym, w którym możliwy jest grzech. Apokalipsa nazywa ich *mieszkańcami ziemi* (por. Ap 11,10). Do tego stopnia nie akceptują powołania do życia wiecznego, że wysyłają sobie podarki z powodu śmierci proroków ewangelii. Cieszą się ze zbrodni i z zadławienia prawdy. Oddają cześć Bestii; poddają się szatanowi i tym, którzy bluźnią Bogu (por. Ap 13, 12). Ulegają zwodniczemu urokowi Bestii; przyjmują kłamstwo (por. Ap 13, 14). Dają się oszukać, bo kłamstwo im odpowiada. Podobnie dają się *upić wielkiej nierządnicy*, czyli chętnie popełniają grzech i w efekcie nie przyjmują zbawienia (por. Ap 17, 1. 8).

⁴⁵ Por. S. Stasiak, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 150-152.

⁴⁶ Por. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Breisgau 1964, s. 42.

⁴⁷ Por. tamże, s. 306.

⁴⁸ Por. tamże, s. 122, 159.

Synonimy odrzucenia zbawienia to piekło i śmierć druga (por. Ap 2, 11) - nieodwracalne odejście od Żyjącego Boga. Księga Mądrości mówi o nieodwołalności piekła (por. Mdr 3, 18). Potępieni ponoszą karę stosownie do swoich zamysłów (por. Mdr 3,10). Ponieważ wzgardzili sprawiedliwością i odstąpili od Pana, będą odłączeni od Niego i od wspólnoty zbawionych. Nie uwierzyli w możliwość pokonania śmierci, więc pozostanie im śmierć, według ich wiary (por. Mdr 2,1). Dlatego potępienie to śmierć druga. Prócz tej *chłodnej* logiki Pismo Święte przekazuje sugestywny obraz piekła oparty na symbolice niszczącego ognia (por. Mt 25, 41). Wieczny ogień stanowi przeciwieństwo stwórczego działania Boga; niszczy, a jednak nie może całkowicie unicestwić bytu. Dlatego nie wypala się, ale trwa bez końca nieugaszony (por. Mk 9, 43). Piekło to trwała i nieodwołalna zagłada, a jednocześnie nietrwałość - rozpad, w której własne istnienie stale podlega nieakceptacji. To niekończąca się negacja Bożego dzieła, a zatem tego, co jest oraz kim się jest z Jego woli. To trwanie w antytwórczym *nie i nigdy*. Czy możliwe jest takie istnienie?

Katechizm Kościoła Katolickiego potwierdza nieodwołalność kary piekielnej (por. KKK 1035). W jaki sposób potępienie może współistnieć z powszechnym zmartwychwstaniem, obejmującym także tych, którzy *zbudzą się ku hańbie* (por. Dn 12, 2)? Zmartwychwstanie potępienia, dosł. *zmartwychwstanie sądu* (por. J 5, 29, αναστασιν κρισεως) nie trwa przecież tylko w *momencie* sądu. Zmartwychwstanie to życie, porzucenie śmierci, to całkowite wyrwanie się spod jej władzy. Rozumiemy to dobrze w odniesieniu do zbawionych, którzy przyjmują ofiarowane im życie wieczne. Potępiony odrzuca Chrystusa, który jest życiem, tkwi w permanentnym odrzuceniu daru życia w Bogu.

Bóg, który powołuje do wieczności nie zmienia zdania. Nie odwołuje wezwania do życia i miłości. W przypadku kogoś, kto odrzuca Boga, wezwanie to pozostaje bez pozytywnej odpowiedzi. Bóg *wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeczyć samego* (2Tm 2,13). Chrystus ofiarowuje się człowiekowi jako Życie. Nie proponuje czegokolwiek, ale siebie jako Życie w Bogu. Ktokolwiek Go odrzuca, nie wybiera nic, bo poza Nim nie ma życia. Dar życia trwa nieprzyjęty. Zły duch nie jest twórczy i nie może zaproponować nic w zamian. W doczesności proponował dzieła Boże, jako swoje, teraz nie ma już dostępu do stworzenia.

Ostateczne oddzielenie nie unicestwia osoby, bo nie ma mocy, która by mogła anulować stwórcze *uczynimy człowieka*. Odcina jednak radykalnie od *nowego stworzenia*, bo ono jest całe oddane Bogu. Apokalipsa ukazuje obraz klęski zbuntowanych aniołów, dla których już nie znalazło się *miejsce w niebie* (por. Ap 12, 8nn). Strącony diabeł mógł szkodzić *ziemi i morzu*. Jego działalność ogranicza się do tego, co przemijające. Ani złe duchy, ani

potępieni nie mają dostępu do *nowego nieba i nowej ziemi* (por. Ap 21, 1). *Nic nieczystego do niego nie wejdzie* (Ap 21, 27). *Mieszkańcy ziemi* pozostają na wieki bezdomni.

IV. Dom i dziedzictwo

Pojęcie domu Ojca nawiązuje do trynitarnej relacji Ojca i Syna. Wskazuje na istotny rys życia wiecznego, jakim jest zjednoczenie z Chrystusem i uczestniczenie w Jego synowskim odniesieniu do Ojca.

1. Dom Ojca

Mieszkańcy nieba (por. Ap 12, 12) różnią się od *mieszkańców ziemi* nie tylko tym, że Pismo Święte stosuje inne wyrażenie dla określenia tych dwu grup. Ci pierwsi, już podczas swojej ziemskiej pielgrzymki znaleźli schronienie, ocalenie w niebie. W efekcie zostają zbawieni. Ich *dom* (J 14, 2 – *oikos*; 2 Kor 5, 1 – *chatka, skene*) to niezależnie od użytego wyrażenia *dom Ojca*, a więc przestrzeń nie zbudowana ludzkim wysiłkiem. To Chrystus może wprowadzić do domu swojego Ojca i dlatego wejście tam zależy od zjednoczenia z Nim⁴⁹. To On przygotowuje mieszkania dla idących za Nim (por. J 14, 2).

W Starym Testamencie *domem Pana* nazywano świątynię, bo dzięki niej Bóg przebywał wśród ludu (por. 2 Krn 31, 10). Tam można było Go spotkać – złożyć ofiarę, modlić się. Jednakże mury świątyni nie wyczerpywały znaczenia *domu Pana*. Zamieszkanie w tym domu *po najdłuższe czasy*, o jakim mówi psalmista (por. Ps 23, 6), to życie w Jego dobroci i łasce. Zawarty w poprzednim wersie tego psalmu obraz uczty wydanej dla sprawiedliwych kieruje myśl ku wieczności. Autor Psalmu 68 zapowiada dom, który Bóg *przygotuje dla opuszczonych* (por. Ps 68,7). Nawet jeśli chodzi w tym miejscu o ziemską pomyślność i bezpieczeństwo, to słowa: *Bóg nasz jest Bogiem, który wyzwala, i Pan Bóg daje ująć przed śmiercią* (Ps 68, 21) w świetle pełni Objawienia możemy interpretować jako anons zbawczego dzieła. Słowa mi Izajasza Bóg obiecuje wiernym Mu: *Dam miejsce w moim domu i w moich murach oraz imię lepsze od synów i córek, dam im imię wieczyste i niezniszczalne* (Iz 56, 5). Bliskość Boga, dopuszczenie do jego kultu wiąże się z niezniszczalnością. Antycypuje ją.

Dom *nie ręką ludzką uczyniony* (por. 2 Kor 5, 1) to nie tylko bezpieczne schronienie, ale własny dom Ojca, sposób bytowania Boga, intymne wnętrze trynitarnej komunii. Wskreszenie z Chrystusem przez Ojca pozwala znaleźć się w Jego bliskości (por. 2 Kor 4, 14)⁵⁰. Chodzi już nie tylko o to, by żyć w stworzonym przez Niego świecie, ale w Jego obecności. Dom nie jest uczyniony ręką ludzką, bo chociaż zasługi i dobre czyny umożliwiają

⁴⁹ Por. J. Frey, *Himmels...*, art. cyt., s. 217-220.

⁵⁰ Por. J. Plevnik, *The destination of the Apostle and the faithful: second Corinthians 4, 13b – 14 and 1 Tes 4, 14*, "The Catholic Biblical Quarterly" 62(2000), s. 92.

wejście do niego, to tworzy go i otwiera Bóg; to On zaprasza do swojej komunii życia. Co to znaczy?

Gdy Chrystus mówi, że idzie przygotować miejsce, zapowiada, że w życiu niewidzialnego Boga znajdzie się miejsce dla stworzonego człowieczeństwa. Jest to miejsce Jego własne, Boga - Człowieka. Nie znaczy to, że człowiek, każdy zbawiony, stanie się kimś kolejnym, *czwartym* wśród Osób Trójcy. Nic nie zmieni się też w relacjach trynitarnych. Zmiana dotyczy statusu człowieczeństwa; zbawiony uczestniczy w Chrystusowej miłości do Ojca, odpowiada na nią w Duchu Świętym dzięki zjednoczeniu ze Zbawicielem. Ten udział jest wspólnotowy, obejmuje nie każdego z osobna, ale całą wspólnotę mieszkańców nieba.

2. Odpoczynek Boga

List do Hebrajczyków mówi o obietnicy wejścia do *odpoczynku Boga* (por. Hbr 4, 1). Przedmiotem eschatologicznej nadziei jest zatem uczestniczenie nie tylko w działaniu Boga, ale i w samym Jego istnieniu, w posiadaniu życia. Pojęcie *odpoczynku* przywodzi na myśl także radość Boga i Jego afirmację wobec stworzenia (por. Rdz 2,2).

Po ukończeniu stworzenia Bóg umieścił człowieka w raju. Jakkolwiek raj stał się synonimem szczęśliwości, to przecież pierwotnej, a nie ostatecznej. Wprawdzie Pan Jezus zapowiada nawróconemu skazańcowi, że będzie z Nim *w raju* (por. Łk 23, 43), ale podczas swojego publicznego nauczania nie obiecuje *ogrodu*, ale *dom*. Ewangelia mówi też o *niebie*, które stanowi przestrzeń należącą do Boga, symbol jego transcendentnego bytowania. Apokalipsa natomiast stawia nam przed oczami już nie ogród, lecz obraz miasta (por. Ap 21, 2), ukształtowanej społeczności.

Odpoczynek Boga (*katapausis*, Hbr 4, 1nn) wyraża Jego radość związaną z tworzeniem, z obdarzaniem istnieniem i życiem. Wbrew zawartej w samym słowie sugestii, nie stanowi *przerwy* w działaniu Stworzyciela. *Przerwy* nie było. Bóg działał również po ukończeniu stworzenia. Odpoczynek skłania do zauważenia oprócz dzieł Boga, także Jego samego, w Jego stwórczej radości, która jest wzorem i źródłem szczęścia stworzeń. *Odpoczynek Boga* daje możliwość dostrzeżenia tego, iż wszystko, co istnieje na świecie, nie wzięło się z bezdusznego mechanizmu, ale jest skutkiem czynu Kogoś, kto działa z miłości i dlatego *raduje się z dzieł swoich* (por. Ps 104, 31). Wobec tego *wejście do odpoczynku Boga* oznacza udział w Jego stwórczej radości, w miłości, która raduje się dlatego, że tworzy i obdarza. W Bogu Miłość i radość są osobowe; są przypisane Osobie Ducha Świętego. Wejście do odpoczynku to zatem zaczerpnięcie miłości i radości ze Źródła, od Ducha Świętego – zgodnie z Jego naturą, a więc na zawsze i bez końca.

3. Niebo

Niebo to kluczowe pojęcie eschatologii. Cieszy się chyba większą popularnością niż *dom Ojca*. Wyraża przede wszystkim transcendencję Bożego bytu. W języku judaizmu stanowiło synekdoche niewypowiadalnego imienia Bożego. W Nowym Przymierzu niedostępność Bożego bytu zostaje przekroczona przez Syna Bożego, który zstąpił z nieba (por. J 3, 13. 31), aby je otworzyć ludziom. Dzięki Jego zbawczej ofierze niebo może stać się miejscem przebywania człowieka. Św. Paweł wiąże to pojęcie z domem w niebie (por. 2 Kor 5,1), czyli tam, gdzie Bóg. Nazywa je też ojczyzną (por. Flp 3, 20), a za Apostołem powtarza to nauka Kościoła (por. KK 49). Przynależymy do tej rzeczywistości, w której jest Chrystus. Nadzieja Jego przyjścia określa naszą tożsamość (por. Kol 4, 1; 1 Tes 1, 7).

Jakkolwiek *niebo* mówi o transcendencji Boga, o Jego różnym od stworzeń sposobie bytowania (por. Mk 16, 19), to także wskazuje na wspólnotowy aspekt eschatonu. Jego mieszkańcy to święci (por. Ap 13, 6; KK 50, 51), ale i aniołowie (por. Mk 13, 32; Mt 18, 10; 22, 30). Pojęcie to podkreśla wspólnotową radość zbawionych i ich wzajemną afirmację, a także współudział w radości Boga i w Jego dziele. Wyrazem tego jest choćby radość w niebie z nawróconego grzesznika, o której czytamy u św. Łukasza (por. Łk 15, 7). Obraz nieba, jako wspólnoty osób u Boga, radujących się z Nim opisuje nie tylko *wiek przyszły*. Podkreśla *jedność pionową* Kościoła w obecnym eonie. Dlatego Sobór Watykański II, unikając *eschatologicznej schizmy*, nie mówi o *trzech Kościołach* (pielgrzymującym, oczyszczającym się i tryumfującym), ale o jednym, którego członkowie są na razie na różnych etapach drogi (por. KK 48, 49).

W obecnym eonie niebo stanowi punkt odniesienia eschatologicznej nadziei. Świątynia w niebie (por. Ap 11, 19; 14, 17) to rzeczywistość, w której Bóg odbiera cześć. Nie tylko *Jest* w swojej niedostępnej transcendencji, ale także, jest dostępny modlitwom. Otacza opieką ludzi na ziemi. Odczytujemy w tym obrazie nie tylko dostępność, ale i wyraz Bożego ojcostwa i troski o dopełnianie się zbawienia. Podobne znaczenie ma otwartość nieba (por. Ap 19, 11) i *wojska w niebie* (por. Ap 19, 14), a nawet *ogień z nieba* (por. Ap 20, 9). Wszystko to mówi o czuwaniu Bożej sprawiedliwości, o porządkowaniu wszechświata i historii. Pomimo pozornych sukcesów zła w doczesności, pozostaje wierne Źródło niezniszczalnego ładu, które nie odwraca się od ludzkiej historii, a po jej zakończeniu wszystko zostanie poddane panowaniu Boga.

Z nieba zstępuje Nowe Jeruzalem - mieszkanie Boga z ludźmi (por. Ap 21, 2. 10). Z trynitarnego ładu pochodzi eschatyczna harmonia stworzenia, sprawiedliwość, zbawienie. *Nowe niebo i ziemia* to, analogicznie do *nieba i ziemi* z Księgi Rodzaju (por. Rdz),

określenie nowego stworzenia, a więc całości odnowionego wszechświata. Podkreślenie nowości nieba i ziemi (por. 2 P 3, 13) zwraca uwagę na to, że eschatycznej przemianie podlega cały kosmos, że nie ma pomieszczenia nowego z tym, co przeminęło (por. Ap 21, 1). Do tej przemiany nawiązuje konstytucja *Gaudium et spes*, mówi o *nowym mieszkaniu i nowej ziemi* (*novam habitationem novamque terram* – KDK 39). Sobór zwraca uwagę, że eschatyczna sprawiedliwość dotyczy całości habitatu zbawionych; osobowy eschaton cieszy się stworzeniem *uwolnionym od znikomości*.

Pojęcie nieba odpowiada więc bardziej ukazaniu Bożej transcendencji, a zarazem komunii Boga ze świętymi i z aniołami już teraz, natomiast *mieszkanie, dom* mówią o rodzaju i jakości wiecznej nagrody od Boga.

4. Dziedzictwo

Nadzieja na niebo wiąże się z oczekującym tam *skarbem* (por. Mk 10, 21). To, co jest *w niebie*, należy do Ojca niebieskiego. List św. Piotra mówi o dziedzictwie zachowanym w niebie (por. 1 P 1, 4). Do własności Ojca ma prawo Syn, a wartością, którą w sercu Trójcy Ojciec przekazuje Synowi, jest Jego miłość. Przedmiotem *dziedzictwa* (*kleronomos*) są dobra wieczne. Otrzymać je mogą ci, którzy znajdą się w prawach Syna. Chrześcijanie stają się *dziedzicami* miejsca w trynitarnej komunii przez chrzest, a osiągają pełnię dziedzictwa przy paruzji⁵¹.

Ostateczne udzielenie nagrody *błogosławionym Ojca* jest wydarzeniem między Synem a Ojcem (por. Mt 25, 34 - 46). Syn spełnia w ten sposób wolę Ojca. Przyjęcie świętych do udziału w Jego synowskiej godności stanowi wyraz miłości wobec Ojca, a jednocześnie jest darem miłości i Ojca, i Syna wobec ludzi. Chrystus – Król dzieli się swoją królewską władzą, ale Królestwo nie doznaje podziału na części. Przyjmuje do swojego bytowania, które z tego powodu nie doznaje pomniejszenia ani podziału. Przyjmuje zbawionych, aby z nim byli, tam, gdzie On, w Jego wiecznym synostwie.

To dziedzictwo zostało przygotowane *od założenia świata*, bo po to został stworzony świat, a w nim człowiek. Od początku dla wieczności i wiecznego życia w Bogu. To, co własne Chrystusa, jest dla człowieka. Wieczne dziedzictwo nie ma końca, bo pochodzi z życia wiecznego Boga. Jest darem Jego Ojcowskiej miłości, która jest wieczna, nie w tym sensie, że zyskuje znamię wieczności. Przeciwnie, z tej miłości wywodzi się wieczność dla osób stworzonych; ich trwanie w wiecznym Bogu. Dlatego dziedzictwo otrzymywane na mocy przybranego synostwa jest wiekuiste i niezniszczalne (por. 1 Kor 5; 1P 1, 3n)⁵².

⁵¹ Por. S. Stasiak, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 167.

⁵² Por. W. Granat, *Ku człowiekowi...*, t. II, dz. cyt., s. 559.

Przez Ducha wiecznego Syn złożył Bogu samego siebie jako nieskałą ofiarę (por. Hbr 9, 14). Odkupienie stanowi zatem dzieło trzech Osób Boskich trwających w odwiecznej komunii miłości. Chrystus wysłużył wieczne dziedzictwo. Wszedł do samego nieba – do chwały wewnętrznego życia Trójcy ze swoim człowieczeństwem, czyli wprowadził człowieczeństwo do Miejsca, które jest wiecznym dziedzictwem (por. Hbr 9, 15 – 24). Autor Listu do Hebrajczyków mówi, że uczynił to *raz na zawsze* (por. Hbr 10, 19). Nieodwołalnie.

5. Nagroda

Pojęcie *dziedzictwa* obejmuje dobra, które się należą bez zasług, z racji urodzenia. *Nagroda* to, coś, co się zdobywa, na co trzeba zapracować własnym wysiłkiem. Wieczne dziedzictwo to synowskie miejsce Chrystusa. Zjednoczeni z Nim otrzymują z miłości Boga udział w tym, co należy się Synowi. Pojęcie nagrody wiecznej podkreśla aspekt niezbędnego wysiłku moralnego, jaki prowadzi do tego zjednoczenia. Zbawieni otrzymują życie wieczne darmo, bo nie w ludzkiej mocy jest, by na nie zasłużyć. Otrzymują je jednak tylko wtedy, gdy odpowiedzą miłością na miłość podczas doczesnej pielgrzymki. Pojęcie nagrody wyraża prawdę o odważnym zdobywaniu życia wiecznego (por. 1 Tm 6, 12).

Porównany do świętowania *odpoczynek w Bogu*, bezpieczeństwo przy Nim to nagroda sprawiedliwych po poniesionych trudach (por. Mdr 4, 7; 5, 15nn). Zbawiony to zwycięzca (por. Ap 2, 11). Nie jest to zwycięstwo militarne, polegające na pokonaniu kogoś, ale raczej siebie, własnej słabości. Dlatego zostaje porównane do sukcesu sportowca, wygrywającego dzięki mobilizacji i zdyscyplinowaniu. Metaforze zmagania sportowych odpowiada alegoria wieńca jako nagrody. Przyznany zwycięzcy wieniec (por. Ap 2, 10) nie budzi skojarzeń z atrybutami despoty pokonującego innych brutalną siłą. Świadczy o okazanej w zmaganiach szlachetności. Oznacza godność, uznanie wysiłku, wyróżnienie, które nie rodzi strachu, ani niechęci, ale przeciwnie przychylność i podziw wspólnoty. Nagrodzeni – święci afirmują siebie wzajemnie. Nagrodą jest *dziedzictwo wśród świętych* (por. Ef 1, 18).

V. Życie wieczne w chwale

1. Życie wieczne

Życie to kluczowe pojęcie eschatologii. W zależności od towarzyszącego mu określenia stanowi punkt wyjścia i niejako punkt odniesienia dalszego prowadzenia myśli. Jeśli będzie to życie pozagrobowe, siłą rzeczy punktem odniesienia stanie się grób oraz pytanie o to, co i w jakim sensie pozwala człowiekowi przetrwać śmierć. Wyrażenie życie wieczne skłania refleksję ku eschatycznej pełni, ku pełnemu i doskonałemu posiadaniu życia,

o jakim mówi definicja wieczności według Boecjusza. Tory takiej refleksji będą biegły jednak wzdłuż analogii życia jako takiego, a więc tego, które już znamy. Sformułowanie życie wieczne w Bogu stawia na pierwszym miejscu zagadnienie tego, kim jest Bóg, na czym polega Jego działanie stwórcze i zbawcze działanie, którego celem jest udzielenie człowiekowi pełni życia w chwale. Czy różne punkty wyjścia prowadzą do tych samych wniosków? Zapewne tak, skoro posługujemy się tym samym Objawieniem, można się jednak spodziewać mniej lub bardziej skomplikowanych dróg dojścia i różnie rozłożonych akcentów.

Życie jest darem, nie rzeczą, pisze św. Jan Paweł II (por. EV 2; 22). Rozważanie wieczności w opozycji bądź analogii do czasu prowadzi do interesujących twierdzeń na temat początku, końca, zmienności i rozwoju, następstw i jednoczesności. Ubogaca w ten sposób teologię o kwestie filozoficzne, ale bardziej dotyczy *rzeczy* (rzeczywistości) niż osób. Stanowi to zresztą naturalną konsekwencję potocznego rozumienia tego, co *wieczne*, czyli *trwałe*, a niekoniecznie żywe. Przeniesienie akcentu z *wieczne* na *życie* każe rozpocząć od Boga, który jest Życiem i rozważanie Jego Życia umieścić w centrum eschatologii.

Teologowie zwracają uwagę, że sam przymiotnik *wieczny* powinien zostać zarezerwowany dla Boga, który jest wieczny w swojej naturze. Tylko On jest bez początku i bez końca. Wobec tego bytom stworzonym, które mają początek, przysługiwałby w uzasadnionych sytuacjach przymiotnik *wiekuisty*. Możemy np. powiedzieć, że człowiek ma cel ostateczny i wiekuisty⁵³. Potępionych czeka wiekuista kara⁵⁴. Czy tak precyzyjne określenie nie pozostaje zrozumiałe w zbyt wąskim gronie? Potoczna polszczyzna nie rozróżnia łacińskich *aeternus*, *perennis*, *sempiternus*. Hans Urs von Balthasar radzi nie używać słowa *wieczny* w odniesieniu do zła i śmierci, bo *wieczny* to atrybut Boga⁵⁵. W polskiej wersji *Katechizmu* mamy jednak sformułowania *wieczność piekła* czy *ogień wieczny* (por. KKK 1035). Podobnie jeśli chodzi o życie. Różnorodność określeń greckich pozwala np. na przeciwstawienie w Ewangelii św. Jana duchowego *zoe* ziemskiemu *psyche*⁵⁶. Jeśli łączymy te dwa słowa w jedno życie wieczne zyskujemy nową treść. Nie chodzi o sam czas trwania. Jest to życie nie tylko bez końca, nie tylko niewyczerpane, ale nowe w samej istocie; to pełnia życia w Bogu⁵⁷.

⁵³ Por. tamże, s. 478n.

⁵⁴ Por. tamże, s. 482.

⁵⁵ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 238.

⁵⁶ Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁷ Por. F. J. Nocke, *Eschatologie*, w: *Handbuch...*, art. cyt., s. 474.

2. Życie wieczne w Bogu

Życie wieczne w Bogu to udział w życiu Trójcy, odpowiednio do porządku trynitarnej komunii. Święci uczestniczą w niej dzięki trwaniu w Chrystusie, w Duchu Świętym. To komunია z Ojcem w Synu, za sprawą Ducha Świętego (por. *Evangelium vitae* = EV 1). Uczestnictwo w tej komunii miłości jest jednocześnie poznaniem – doświadczeniem Boga Trójcy (por. EV 37). W ostatecznym spełnieniu zbawiony wraz z Chrystusem oddaje siebie Ojcu. Trwa w Chrystusie dzięki Duchowi Świętemu i zarazem doświadcza Jego jednoczącej mocy. Duch Święty, który jest Jednością Trójcy sprawia, że zbawieni nie są obok siebie. Tworzy ich wzajemną jedność miłości na wzór trynitarnej jedności i wewnątrz niej. Jest wewnętrzną zasadą jedności wspólnoty świętych w Chrystusie (por. *Mane nobiscum Domine* = MnD 20n).

Dlatego w doczesności trwanie w Chrystusie stanowi antycypację życia wiecznego. Duch Święty, który doprowadza do sprawiedliwości, która jest w Chrystusie, objawia się jako Duch życia wiecznego (por. *Dominum et Vivificantem* = DeV 48). Już teraz stworzenie przez poddanie wszystkiego ze strony Syna w Duchu Świętym Ojcu odnajduje swój udział w tajemnicy Boga, która staje się ostateczną mocą człowieka i świata⁵⁸. To właśnie komunია z Bogiem ogarnia i prowadzi doczesną egzystencję ku ostatecznemu przeznaczeniu (pr. EV 38).

3. Chwała

W Piśmie Świętym pojęcie *chwała* (doxa) wprowadza w sferę Bożej transcendencji. Oznacza sposób bytowania Boga, Jego trynitarne istnienie. *Chwała*, czyli sam Bóg, ale i *mieszkańcy nieba*, aniołowie, przybliży się do ludzi w osobie Pana Jezusa. Dlatego w kluczowych momentach objawienia słyszymy o *chwale* np. przy narodzeniu Pańskim (por. Łk 2, 14), przy przemienieniu (por. Łk 9,28 -35), czy przy zapowiedzi paruzji (por. Łk 9, 26).

Bóg udostępnia świętym przestrzeń swojego bytu w chwale, daje udział w trynitarnej komunii miłości. Dlatego św. Paweł pisze, że *bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych* stanowi powołanie chrześcijan (por. Ef 1, 18). Oddajemy cześć świętym, czyli tym, którzy trwają w zjednoczeniu z Chrystusem. Kult świętych jest zatem jednoznacznie chrystocentryczny.

W paruzji Chrystus przybywa w chwale objawia się ostatecznie i bezpośrednio, jako Pan i Zbawiciel, udział w chwale to treść wiecznej nagrody. Pojęcie to należy więc do eschatologii.

⁵⁸ Por. K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwiać się będą*, Kraków 2005, s. 183.

Teologowie na przestrzeni wieków mówili o różnych stopniach chwały⁵⁹. Samo pojęcie stopnia stwarza wrażenie czysto ziemskiej proveniencji. Nauki szczegółowe posługują się często miarą stopnia np. przy określaniu temperatury, kąta, nasilenia burzy czy trzęsienia ziemi. W tych przypadkach chodzi o wartości czy zjawiska nieosobowe. Czy stopień stanowi jednak adekwatną miarę szczęścia? Przez analogię tak. Możemy mówić w przenośni, a więc nieprecyzyjnie, choć zrozumiale np. o stopniu miłości, poświęcenia, czy cnót. W ten sposób wskazujemy np. na heroizm cnót kandydatów na ołtarze. Na to pozwala język. Czy jednak mimo to słuszne jest mierzenie tego, co jest *bez miary*? Czy na wprowadzenie stopni do eschatologii nie miało wpływu przyzwyczajenie myślenia doczesnego do klasyfikowania osób i oceniania według stopnia godności, zajmowanych stanowisk, otrzymywanych medali itp. Czy zatem odpowiada to prawdzie objawienia, zwłaszcza tej o Bogu, który jest Ojcem?

Pewną sugestię na ten temat możemy odczytać z proroctwa: *Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę* (por. Iz 66, 13). Słowo Boże porównuje dobroć Boga wobec ludu do miłości rodzicielskiej. Jeśli zastosować to do eschatycznego pocieszenia, należałoby powiedzieć, że jest to dar miłości niemierzalnej, ale odpowiedniej dla każdego, według miary Bożej nieskończoności i miłosierdzia.

4. Visio beatifica

Łaciński termin *visio beatifica* jest chyba w polskiej literaturze teologicznej niemniej, jeśli nie bardziej, popularny niż nasze *widzenie uszczęśliwiające*. Stanowi właściwie synonim *nieba*, ale ze zwróceniem uwagi na poznanie/kontemplację Boga. Wyrażenie to nawiązuje do zdania, w którym św. Paweł oddaje eschatyczną przyszłość przez alegorię widzenia: *jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy* (2 Kor 5, 6n). *Widzenie w niebie* różni się zatem od doczesnej kontemplacji, a nawet od doświadczeń mistyków. Różni się także od poznania dostępnego przy paruzji, gdy obecność Boga staje się oczywistością niewymagającą weryfikacji, oczywistością, która sama w sobie zawiera kryterium poznania. Jest to poznanie powszechne, dostępne wszystkim.

Visio beatifica to kontemplacja dostępna jedynie zbawionym. To wewnętrzny kontakt z samym osobowym kryterium prawdy. W doczesności poznajemy Boga za pośrednictwem tego, co stworzone. W paruzji działanie Boga jest oczywiste. W eschatycznym widzeniu poznanie łączy się w współdziałaniem z Bogiem wobec stworzeń, czyli z eschatycznym królowaniem. Towarzyszy mu twórcza radość wynikająca z udziału w dialogu, w wymianie miłości Osób Boskich.

⁵⁹ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi...*, t. II, dz. cyt., s. 564.

Katechizm definiuje *visio beatifica* jako *kontemplację Boga w chwale* (por. KKK 1028). Bóg jest poznawany, jaki jest. Słowo *widzenie* wyraża intensywne i bezpośrednie poznanie niewidzialnego Boga, poznanie nie tylko bez pośrednictwa stworzeń, ale i bez pośrednictwa znaków, bez słów. Używany zamiennie termin *wizja uszczęśliwiająca* (por. KKK 1045) to kalka łacińskiego *visio*. Jednak polskie *widzenie* wydaje się bardziej trafne, ponieważ odpowiada nowemu uzdolnieniu zbawionych do bezpośredniej percepcji Boga.

Dlaczego *visio beatifica* uszczęśliwia? Jest to widzenie, w którym zawiera się wzajemność patrzenia: *poznam tak, jak i zostałem poznany*. Bóg nie jest kontemplowany jak interesujący przedmiot. To widzenie *twarzą w twarz* (por. 1 Kor 13, 12). Już na pierwszy rzut oka dostrzegamy w nim przeciwieństwo ukrywania się przed Bogiem z powodu grzechu (por. Rdz 3, 8nn). Święty w wieczności uczestniczy w wewnętrznym poznaniu Osób Trójcy; dzięki Duchowi Świętemu, który przenika głębokości Boga (por. 1 Kor 2, 10n). Duch Święty udziela bezpośredniego oglądu tych *głębokości*, tj. tego, jak Syn poznaje Ojca. Poznaje Go z dziękczynieniem, tak, jak dawał temu świadectwo podczas swojej ziemskiej działalności. Duch Święty daje również wgląd w to, jak Bóg poznaje człowieka, tj. na czym polega pełna miłości myśl, która prowadziła go od bycia stworzonym ku życiu wiecznemu. W tym poznaniu zawiera się radość, afirmacja tego, że nie chce się być w ukryciu. To radość przebywania w świetle Chrystusa, w zasięgu Jego pełnego miłości spojrzenia (por. Ap 21, 23).

5. Szczęście wieczne

Szczęście czy radość? W języku potocznym, a nawet teologicznym raczej daje się słyszeć o *szczęściu*. Radość kojarzy się ze stanem uczuć, z nastrojem. O rozumieniu tych pojęć w języku świeckim pisał Władysław Tatarkiewicz⁶⁰. W Nowym Testamencie słowo *szczęśliwi* (*makarioi*) znajduje się np. w tekście ośmiu błogosławieństw (por. Mt 5, 3nn), ale to radość (*chara*) oznacza udział w szczęściu Boga (por. J 15, 11). Przymiotnik *makarios* jest natomiast zastosowany do Boga (tłumaczony jako *błogosławiony Bóg* – 1 Tm 1, 11).

Szczęście w teologii to pojęcie wybitnie eschatologiczne. Nie ma go na ziemi. Dochodzi się do niego przez udział w cierpieniach Chrystusa i chrzcielne upodobnienie do Jego śmierci w nadziei zmartwychwstania (Flp 3, 10). Warunkiem szczęścia jest bowiem odnowienie człowieczeństwa i uwolnienie od znikomości. Skąd to wiemy?

Rozpoczynając swoją publiczną działalność Chrystus zapowiada uwolnienie człowieka od zniszczalności (por. Łk 4, 18nn). Jego cuda – uzdrowienia, wskrzeszenia – wzbudzały radość i entuzjazm, zapowiedź przyszłej radości. Było to nie tylko okazanie mocy

⁶⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2004, s. 79 – 81.

Mesjasza - Zbawcy, ale wskazanie na cel Jego misji, czyli ostateczne wyprowadzanie człowieka ze znikomości bytu. Znikomość tę człowiek poznaje podczas ziemskiej pielgrzymki, a najsilniej przeżywa we własnej śmierci. Przez tę śmierć i zmartwychwstanie u kresu wieków poznaje, tzn. doświadcza Chrystusa działającego. Poznaje w swojej historii Chrystusa, który wyniszczył siebie, aby wyprowadzić człowieka ze znikomości bytu na nowy, niezagrożony poziom istnienia. Radość wieczna to następstwo przekroczenia ontycznej przepaści od poddania śmierci do życia w wieczności Boga. Jej zapowiedź stanowi ziemska radość z dobra, z dzielenia się dobrem na wzór Chrystusa, bezinteresowna afirmacja dobra, którego doznają inni. Samo wyzwolenie od znikomości stanowiłoby tylko pewien, negatywny aspekt szczęścia, dopełnia je doświadczenie więzi z Chrystusem.

W przypowieści o talentach wierny sługa otrzymuje zaproszenie do radości Pana (por. Mt 25, 21). W wieczności człowiek nie posiada życia z siebie. Nie jest też suwerenem dóbr eschatycznych. Uczestniczy jednak w udzielaniu życia wiecznego w Miłości, dzięki Duchowi Prawdy. Prawda ta obejmuje uznanie swojej zależności od Boga, który jest Życiem i Miłością. Człowiek uczestniczy w radości Boga. Jest nią Jego działanie oraz to, że miłuje. Radość Boga to ojczyzna świętych.

W Liście do Filipian czytamy, że nasza ojczyzna jest w niebie (por. Flp 3, 20n). *Nasza*, czyli, jak wynika z kontekstu, tych, którzy chcą zrealizować powołanie, którzy nie dążą do tego *co, przyziemne*, niegodne człowieka, ale mają nadzieję w Chrystusie. Jest to *ojczyzna*, a więc miejsce najbardziej własne, przeznaczone od Boga. Więcej, to dziedzictwo i wspólnota, w której się jest u siebie, gdzie zostaje zrealizowane człowieczeństwo, gdzie można się cieszyć ze swojego i zarazem wspólnego, niepowtarzalnego wyposażenia. *Ojczyzna w niebie* wskazuje na przebywanie z Chrystusem, tam, gdzie On przebywa jako Bóg – Człowiek z niezniszczalnym, przemienionym człowieczeństwem.

Teksty Pisma Świętego mówiące o radości w Duchu Świętym (por. np. Łk 10, 21n) i samo doświadczenie Kościoła uzasadniają apropiowanie jej Parakletowi. To On jest Osobowym Szczęściem Trójcy. Wieczne szczęście zbawionych to współdziałanie z Chrystusem w twórczej i jednoczącej radości Ducha Świętego.

Zakończenie

Słowo jest ważne. Z Bożego natchnienia św. Jan pisze, że Syn Boży nosi imię Słowa. Przedwieczne Słowo nie tylko objawia prawdę Trójcy, ale ją wyraża. Wyraża pełnię prawdy o Bogu. Poza Nim nie ma prawdy. On - Słowo jest Prawdą. W Nim i przez Niego poznajemy jej głębię. Mamy nadzieję w wieczności poznawać ją w ten sposób bez końca. Dlatego teraz ważne są słowa, którymi o niej mówimy. Mają odzwierciedlać blask Prawdy.

Czym dysponujemy w eschatologii? Wymienione powyżej pojęcia oczywiście nie wyczerpują zakresu tej dziedziny teologii. To również nie wszystko, czym możemy dysponować. Niniejsze studium nie wyczerpuje pełni zawartej w pojęciach eschatologicznych. Wskazuje na pewien sposób prowadzenia refleksji i znaczenie stosowanych słów. Wybrane tu wyrażenia stanowią jakiś charakterystyczny fragment tego, co w Piśmie Świętym i w historii służy eschatologicznej refleksji. Znalazły się wśród nich te, które odnoszą się do prądów, czy idei jak np. apokatastaza, a także przede wszystkim te biblijne, jak najbliższe treści objawienia.

Daje się zauważyć, że użyte pojęcia, a nawet kolejność, czy hierarchia ich zestawienia, wpływają na aspekt, w jakim rozpatrujemy daną rzeczywistość. I tak np. *dom, dom Ojca* koncentruje uwagę na bliskości Boga, na Jego pełnym troski ojcostwie. Wskazuje także na rolę Syna Bożego i wywołuje temat przybranego synostwa. Pojęcie *niebo* wydaje się bezosobowe, a jednak wywodzi się przecież z zastępczego imienia Boga (por. 1 Mch 3, 18n). *Niebo* zwraca uwagę na *nowe niebo i nową ziemię*, a więc na całą rzeczywistość nowego stworzenia. Jako przestrzeń bytowania świętych wskazuje na wspólnotowy aspekt eschatonu, na to, że zbawieni razem cieszą się *ojczyzną w niebie*. *Niebo* to cel ziemskiej pielgrzymki. Przypomina zatem o konieczności wysiłku w trakcie pielgrzymowania.

Szczególną wartość mają te sformułowania, które mówiąc o wieczności w Bogu odwołują się do prawdy trynitarnych. *Dom i dziedzictwo* są zdecydowanie chrystologiczne. *Dom Ojca* to rzeczywistość, do której wprowadza Syn. To wyrażenie skłaniające do refleksji nad udziałem zbawionych w komunii Osób Boskich. Wieczne dziedzictwo niesie prawdę o usynowieniu człowieka, a więc o przeznaczonym mu miejscu w życiu Boga. *Nagroda* przypomina o tym, że życie wieczne mamy nadzieję otrzymać ze względu na zasługi Chrystusa, a nasze własne czyny liczą się tylko, gdy są dokonane wraz z Nim.

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje temat stosowania terminologii eschatologicznej i jej rozumienia. Zastosowane pojęcia i punkt wyjścia prowadzonego rozważania wpływają na jego ukierunkowanie i rozłożenie aspektów. Jeśli jako punkt wyjścia przyjmujemy *rzeczy ostateczne* uzyskamy antropologiczny obraz losów człowieka i jego powołania do wieczności. Wyjście od tajemnicy Boga i Jego planu, wymaga zwrócenia uwagi na Osobę Chrystusa Przychodzącego i czyni eschatologię traktatem o Bogu Trójjedynym dopełniającym swoje dzieło.

Niniejsze studium zwraca też uwagę na niuanse znaczeniowe niektórych pojęć odnoszących się do życia wiecznego jak np. nowość, królestwo, dom Ojca, niebo, chwała czy

szczęście wieczne. Te i inne wyrażenia zawierają, zakorzenione w Objawieniu i tradycji Kościoła, bogactwo znaczeniowe. Ich przemyślane i świadome stosowanie służy pogłębionej i twórczej, a zarazem precyzyjnej refleksji.

Summary

The Problems of Notions in Eschatology

The present article deals with the use and understanding of eschatological terminology. The concepts used and the starting point of the consideration affect its orientation and the distribution of aspects. If we take the *final events* as a starting point, we obtain an anthropological picture of man's fate and his destiny to eternity. When starting with the mystery of God and His plan, one must pay attention to the Person of Christ the Coming One and this makes eschatology a treatise on the Triune God that completes His work.

This study also draws attention to the semantic nuances of some notions relating to eternal life, such as novelty, kingdom, Father's house, heaven, glory or eternal happiness. These and other expressions contain a wealth of meaning rooted in Revelation and the Church's tradition. Their thoughtful and conscious use serves the purpose of a deep and creative and at the same time precise reflection.

Bibliografia:

Blank, J. (1964). *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*. Freiburg im Breisgau.

Boff, L. (1974). Salut en Jesus Christ et processus de libération. *Concilium* (96), 73- 84.

Bokwa, I. (1998). *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*. Radom.

Breviarium fidei, (1989). S. Głowa, I. Bieda, (red.). Poznań.

Daley, B. (1991). *The Hope of the early Church. A handbook of the patristic eschatology*. Cambridge.

Finkenzeller, J. (2000). *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. XI, W. Beinert (red.), przeł. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M”.

Frey, J. (2005). “Himmels – Botschaft”. Kerygma und Metaphorizität der neutestamentlichen Rede vom “Himmel”. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 10, 189-223.

Granat, W. (1974). *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II. Lublin: TN KUL

Kammler, H. Ch. (2000). *Christologie und Eschatologie. J 5, 17- 30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*. Tübingen.

Karrer, M. (2005). Himmel, Millenium und neuer Himmel in der Apokalypse. *Jahrbuch*

für Biblischer Theologie 10, 225-259.

Kiejza, A. (2001). Królestwo i królowanie według Księgi Apokalipsy. *Roczniki Teologiczne* 48, z. 1, s. 145–157.

Kongregacja Nauki Wiary, (1986). Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu. Pobrano z: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html (03.03.2021).

Kudasiewicz, J. (1987). *Historia i eschaton w idei Królestwa Boga głoszonego przez Jezusa*. W: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (59-73). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Luzarraga, J. (1992). Życie wieczne w pismach św. Jana. *Communio* 1(67), 24-33.

McDermott, J. (1986). Królestwo Boże w Nowym Testamencie. *Communio* 32, 17-34.

Mußner, F. (1985). *Das Reich Christi, Bemerkungen zur Eschatologie des Corpus Paulinum*, w: M. Böhnke, H. Heinz (red.), *Im Gespräch mit dreieinem Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie* (141– 155). Düsseldorf: Patmos.

Niemirski, Z. (1993). Biblijna koncepcja przyszłości. *Studia Theologica Varsaviensia* 31 (1), 19-42.

Nocke, F. J. (1992). *Eschatologie*. W: T. Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik* (377 – 478). Düsseldorf: Matthias Grunewald Verlag

Pismo Święte Nowego Testamentu (1984), M. Wolniewicz (red.). Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha

Plevnik, J. (2000). The destination of the Apostle and the faithful: second Corinthians 4, 13b – 14 and 1 Tes 4,14. *The Catholic Biblical Quarterly* 62, 83-95.

Popovič, A. (2006). The seventh day of creation – Genesis 2:1-3. An exegetical – theological analysis of the seventh day of creation (Gen 1: 1-23). *Antonianum* LXXXI, 633 - 653.

Rakocy, W. (2001). Królestwo Boże „w was” czy „pośród was”. *Collectanea theologica* 71, 31-40.

Ratzinger, J. (1978). *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Pustet

Ratzinger, J. (2014). *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*. W: K. Gózdź, M. Górecka (red.), *Opera omnia*, t. X, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (27–222), przeł. J. Kobienia. Lublin: Wydawnictwo KUL

Romaniuk, K. (1968). Eschatologia Księgi Mądrości. *Collectanea Theologica* 38, 89– 102.

Rubinkiewicz, R. *Eschatologia Księgi Apokalipsy*. W: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (141-151). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL

Schelkle, K. H. (1976). *Neutestamentliche Eschatologie*. W: J. Feiner, M. Löhler (red.),

Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. t. V, *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte* (723 -778). Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag

Schütz, Ch. (1976). *Die Vollendung der Heilsgeschichte*, W: J. Feiner, M. Löhler (red.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. V, *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte* (553-700). Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag

Stasiak, S. (1999). *Eschatologia w listach pasterskich*. Legnica: Biblioteka Diecezji Legnickiej.

Święta Kongregacja Nauki Wiary, (1979). *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*. Pobrano z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html (01.05.2020).

Szlaga, J. (1987). *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*. W: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (93-104). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Tatarkiewicz, W. (2004). *O szczęściu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

Tkaczyk, M. (2001). Zagadnienie sensownego języka teologii w ujęciu Józefa M. Bocheńskiego. *Lignum vitae* 2, 83-160.

Warzeszak, J. (2005). *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej

Wojtyła, K. (2005). *Znak, któremu sprzeciwić się będą*. Kraków: Biały Kruk.