

Ks. ANDRZEJ SZAFULSKI*

PROTOLOGIA I ESCHATOLOGIA
W PERSPEKTYWIE WOLNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ

PROTOLOGY AND ESCHATOLOGY IN THE PERSPECTIVE
OF THE FREEDOM OF THE HUMAN PERSON

Abstract: There are a number of studies on the description of the biblical paradise and the human wickedness associated with it. There is also no shortage of studies attempting to read the Book of Revelation. However, the author of the article is interested in the relationship between protology and eschatology. Therefore, he seeks an answer to the question of how protology is fulfilled in eschatology and what the death and resurrection of Christ contributes to this relationship. The author begins his search for an answer by reading the event that took place „in the beginning” in the Garden of Eden, which became a test of human freedom. God does not leave his creation in solitude. The new Eden after the flood is an attempt to restore the disturbed order. Ultimately, the restored freedom of the person is a condition for achieving paradise. The analysis of the text of the Book of Genesis and the Book of Revelation allows us to draw a conclusion regarding the renewed relationship between God and redeemed humanity.

Keywords: Garden of Eden, paradise, freedom, original sin, moral order.

Jedno z najważniejszych wyzwań współczesności, także w obrębie Kościoła, stanowi kryzys antropologiczny. Pytanie, kim jest człowiek, nigdy nie było tak zapalne i ważne, jak obecnie. Odpowiedzi, które się pojawiają, przekładają się na konkretne postulaty i działania światopoglądowe, etyczne, polityczne, kulturowe

* Ks. Andrzej Szafulski – kapłan archidiecezji wrocławskiej, doktor habilitowany, kierownik Katedry teologii moralnej w Instytucie Teologii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ORCID 0000-0001-5134-4741; e-mail: szafulski@wp.pl.

i obyczajowe, skutkując kwestionowaniem i odrzuceniem wartości i postaw traktowanych dotąd jako fundamentalne. Pojawiają się ideologie, które uderzają w tożsamość i godność człowieka oraz bezwzględnie niszczą więzi społeczne. Ta swoista radykalna rewolucja moralna i obyczajowa nie omija nauk teologicznych, a także nauk o wychowaniu. Rozumiemy, że wiele zależy od przyjętej wizji człowieka, czyli od antropologii. Ponieważ antropologia chrześcijańska, na której opiera się chrześcijańska koncepcja wychowania człowieka, ma korzenie w Biblii, niezwykle aktualna staje się sprawa właściwej hermeneutyki biblijnej. Do istoty sztuki rozumienia i objaśniania ksiąg świętych, będących normą wiary chrześcijańskiej, należy antropologia teologiczna, której trzon stanowi refleksja nad człowiekiem w relacji do Boga. Posiada ona także gałąź biblijną i w Biblii możemy odnaleźć uzupełniające się wątki odpowiedzi, kim jest człowiek¹, jakie są jego początki i ostateczne przeznaczenie. O jaką zatem przyszłość tu chodzi i jak ona się ciągle realizuje? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie stara się dać niniejsze opracowanie.

Poszukiwanie odpowiedzi należy zatem rozpocząć od odczytania „początku”, który miał miejsce w Ogrodzie Eden (par. 1), a który stał się sprawdzianem wolności człowieka (par. 2). Bóg nie pozostawia swojego stworzenia w osamotnieniu. Eden nowy po potopie jest próbą przywrócenia naruszonego ładu (par. 3). Ostatecznie przywrócona wolność osoby jest warunkiem osiągnięcia raju (par. 4).

1. WSZYSTKO ZACZĘŁO SIĘ „NA POCZĄTKU” W OGRODZIE EDEN²

Czas opisywanych zdarzeń w kapłańskim opisie stworzenia świata autor Biblii określa jako „na początku”. Chodzi o jakiś pierwotny czas, poza zwykłym biegiem historii³. Autor zainteresowany jest głównie ukazaniem przyczyn i genezy obecnej sytuacji na świecie, a w której egzystuje człowiek⁴. Porządek czasu nie ukazuje normalnego następstwa chronologicznego. Przeszłość nie jest tu jedynie czymś, co po prostu się wydarzyło, ale posiada charakter uniwersalny i paradygmatyczny.

¹ Por. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Watykan 2019; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004; B. WIDŁA, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003.

² W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden – zapoznanie Świadcstwa asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996; D. DZIADOSZ, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemyśl 2011; TENŻE, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)*, „Studia Gdańskie” 27:2010, s. 15-45; Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.

³ Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie. Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, s. 265.

⁴ G. RAVASI, *W cieniu drzewa poznania dobra i zła*, „Communio” 1991, nr 4, s. 11.

Początek rozumiany jest nie jako coś pierwszego, lecz uprzedniego w stosunku do wszystkich wydarzeń, jakie nastąpią⁵. Hebrajskie słowo tłumaczone jako zwrot «na początku» nie oznacza punktu w czasie, lecz okres początkowy, pierwszy okres po zaistnieniu czasu⁶. Rzeczywistość rajska została utracona na skutek nieposłuszeństwa pierwszych rodziców i jako taka jest przeszłością, jednak nieustannie pozostaje ona zamysłem Boga w stosunku do człowieka. Plan ten nie został ani odwołany, ani zniszczony. Bóg, jako wierny Stwórca, pozostał takim nawet po grzechu pierworodnym⁷.

To, co się dokonało „na początku”, ma miejsce w ogrodzie zwanym Eden. Jest to miejsce szczęścia i rozkoszy⁸. Nazwa Eden wskazuje na dobrze nawodnione miejsce i bujną roślinność⁹. Ogród Eden zawsze jest ukazaniem obfitości, pełni i płodności. Termin «Eden», występujący w Księdze Rodzaju sześciokrotnie, aż pięć razy pojawia się w opisie stworzenia pierwszych ludzi oraz ich upadku. Ostatnie użycie wiąże się z zakończeniem opowiadania o Kainie i Ablu i jest nawiązaniem do opowiadania o upadku pierwszych rodziców. Ogród Eden występuje w różnych znaczeniach. W Rdz 2,8.10 jest nazwą miejsca, w którym znajdował się ogród; w Rdz 2,15 oraz 3,23.24 stanowi nazwę ogrodu¹⁰. A więc Eden oznacza miejsce przebywania pierwszych rodziców przed grzechem, który przyjęło się nazywać pierworodnym (grzech protologiczny). W greckim tłumaczeniu Księgi Rodzaju wyraz «ogród» został oddany jako *paradeisos*. Septuaginta używa tego rzeczownika albo w znaczeniu właściwym (Ekl 2,5; Pnp 4,12), albo w sensie religijnym. Dopiero tradycja biblijna nadała temu miejscu charakter sakralny. Św. Hieronim w Wulgacie wyrażenie «ogród Eden» wyraził terminem *paradisum*, który przyjęto jako określenie ogrodu, który zasadził Bóg¹¹. W sensie religijnym biblijny raj to ogród szczęścia, przeznaczony przez Boga na miejsce pobytu pierwszych rodziców. Tym samym jego opis nie może być traktowany w kategoriach historycznej relacji. Jest to bowiem spojrzenie Izraela na przeszłość, jaką przez niego Bóg obiecał całej ludzkości.

Ogród stworzony przez Boga dla człowieka umiejscowiony jest na wschodzie¹². Nie znaczy to, że należy go umieszczać w konkretnym miejscu geograficznym, jest

⁵ Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie. Bóg i początek*, s. 269.

⁶ *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. J.H. Walton, V.M. Matthews, M.W. Chavalas, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 7.

⁷ Z. KIERNIKOWSKI, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie. O chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie jako sakramencie zbawienia*, Warszawa 2000, s. 56.

⁸ J. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 101.

⁹ *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 10.

¹⁰ W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 10.

¹¹ A. TRONINA, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, Częstochowa 2017, s. 30-31.

¹² Ogród Eden umiejscowiony jest na wschodzie. Wschód to jedna z czterech stron świata, po której Słońce wschodzi, czyli budzi się życie. Dla ludzi Wschodu jest to kierunek, z którego Bóg

to raczej symboliczne przedstawienie raju jako przestrzeni, w której wszystko bierze swój początek. Biblijny ogród Eden został zasadzony przez Boga. To oaza pełna zieloności, gdzie Bóg przechadza się w wieczornym chłodzie. Obraz ten wyraża stan przyjaźni z Bogiem, w jakim znajdowała się pierwsza para ludzka¹³.

A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił [...]. I wziął Jahwe Bóg człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał (Rdz 2,8-14).

Ogród ten jest zatem darem Boga dla człowieka¹⁴. W nim mieszka Bóg, przechadza się po nim (Rdz 3,8). Na tym polega raj. Co więcej, raj polega na tym, że mieszkanie Boga staje się mieszkaniem człowieka, który zostaje powołany przez Boga na domownika, partnera dialogu i przyjaźni¹⁵. W tym opisie Bóg nie mówi „o człowieku”, ale mówi „do człowieka”. W ten sposób pozwala dojrzeć, czym chce być dla nas i czym jesteśmy i możemy być dla Niego¹⁶.

U zarania ludzkości całe stworzenie, ogród Eden, jest święte. Wyszło ono bowiem z rąk Boga. Jest aktem Jego miłości, przejawem odwiecznej dobroci¹⁷ i równocześnie symbolem stworzenia przed upadkiem grzechowym¹⁸. Ten ziemski raj jest przykładem, przedstawicielem natury będącej w stanie łaski. Dom Boży to cały kosmos. Niebo jest Jego tronem, Jego przybytkiem, ziemia zaś podnóżkiem stóp Jego (por. Mt 5,35)¹⁹.

błogosławi człowiekowi (zob. J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3*, „Studia Warszawskie” 44-45:2007-2008, s. 19-20).

¹³ P. THIVOLLIER, *Na szlaku Bożym*, Warszawa 1975, s. 77; por. B. VAN ONNA, *Problem raju w świetle ewolucjonizmu*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1966-1967, nr 1-10, s. 315-316; por. S. WIELGUS, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 150-151.

¹⁴ A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1983, s. 88; por. K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw dobroci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13:1970, nr 3, s. 35-45, zob. J. BIGGS, *Kłątwa gnostycyzmu i lekarstwo zabawy*, „Pastores” 2024, nr 3 (104), s. 45-64.

¹⁵ Ogród ten nie jest ogrodzony. Nie ma określonych granic. Dotyczy zatem całej Ziemi, całego wszechświata.

¹⁶ A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 46.

¹⁷ K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw dobroci Boga*, s. 35.

¹⁸ J. METZDORF, „In Paradies der Absturz – im Garten die Rettung”. *Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 46:2017, nr 4, s. 353.

¹⁹ J. DANIELOU, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Znak świątyni czyli o obecności Boga*, Kraków 1994, s. 81; por. S. KOBIELUS, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997, s. 12.

2. BIBLIJNY EDEN SPRAWDZIANEM WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Bóg nie tylko stworzył człowieka na swój obraz, ale także ukonstytuował go w swojej przyjaźni. Człowiek zaś może przeżywać tę przyjaźń tylko jako dobrowolne poddanie się Bogu. Prawda ta wyrażona jest w zakazie danym człowiekowi, by nie spożywał z drzewa poznania dobra i zła, bo gdy z niego spożyje, niechybnie umrze (Rdz 2,17). Księga Rodzaju wspomina o dwóch szczególnych drzewach rosnących w raju. Jest to drzewo życia i drzewo wiadomości dobrego i złego. Drzewo „poznania dobra i zła” (Rdz 2,17) wskazuje na nieprzekraczalną granicę, którą człowiek, jako stworzenie, powinien w sposób wolny uznać i z ufnością szanować. Jest on bowiem zależny od Stwórcy i jako taki podlega prawom stworzenia i normom moralnym, które regulują korzystanie z wolności²⁰.

Zakaz spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła, otrzymany od Boga, świadczy o tym, że człowiek jest osobą rozumną i moralną (Rdz 2,17). Mimo że jest celem i koroną stworzenia, jest podporządkowany Stwórcy (Rdz 2,17). Mężczyzna został obdarzony wolnością, w związku z tym może złamać zakaz dany przez Jahwe (Rdz 2,17). Intencją Boga było stworzenie człowieka do życia we wspólnocie, samotność to tylko konsekwencja nieposłuszeństwa okazanego Stwórcy (Rdz 2,18). Nadawanie imion przez człowieka świadczy o jego władzy nad innymi stworzeniami, jednak nadanie imienia kobiecie nie oznacza dominacji nad nią (Rdz 2,20; Rdz 2,23). Po popełnieniu grzechu nie traci świadomości swego złego czynu, aczkolwiek samousprawiedliwienie ukazuje deformację jego sumienia (Rdz 3,12)²¹.

Księga Rodzaju przedstawia Eden jako centralne miejsce, arenę, na której dokonuje się dramat człowieka. Na scenę wprowadzona zostaje nowa postać – wąż²², o którym autor wspomina: „był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył” (Rdz 3,1a). Rodzajnik użyty w Rdz 3,1 przed rzeczownikiem «wąż» sugeruje, że chodzi o postać dobrze znaną. Dla każdego wnikliwego czytelnika Biblii jest to symbol negatywnych cech: sposób poruszania się (Prz 30,18–19), częste ukrywanie się (Am 5,19), napadanie na swe ofiary z zaskoczenia (Rdz 49,17), spiczasty, rozdwojony język (Ps 140,4), groźne syczenie (Jr 46,22) obrazują przebiegłość tego stworzenia²³. Istotnym aspektem do zrozumienia grzesznego upadku przedstawionego w Księdze Rodzaju jest odpowiedź na pytanie, kim był wąż dla Jahwisty? Jego inteligencja ukazuje się w czasie dialogu z Ewą, duchowość natomiast zaznaczona jest przez to, że wąż kusiciel będzie

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 [dalej: KKK], p. 396; por. J. MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 79.

²¹ J. NAWROT, *Rdz 1-3 o człowieku, mężczyźnie i niewieście w ich fundamentalnym kontekście teologicznym*, Toruń 2009, s. 76-91.

²² Termin «wąż» jest użyty w BH 31 razy, w Pięcioksięgu występuje 14 razy. Zob. J. SUŁOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?*, Łódź 1998, s. 74.

²³ Zob. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju*, s. 242.

prowadził walkę z potomstwem niewiasty do końca świata²⁴. Wąż jest przedstawieniem kogoś, kto sprzeciwia się Bogu. Według niektórych biblistów Jahwista wykorzystał postać węża do pokazania, że ten, którego inni zwą bogiem, jest całkowicie podporządkowany Jedynemu Bogu JHWH²⁵.

Opis jahwistyczny przedstawia szatana nakłaniającego człowieka do buntu przeciw Bogu, przeciw prawdzie zawartej w akcie stworzenia. Nakłania do zaniegowania woli Stwórcy. Kuszony pozwolił, by zamarło w nim zaufanie do Stwórcy. Nadużywając swojej wolności, Adam okazał nieposłuszeństwo przykazaniu Bożemu²⁶. Wydarzenie to dokonuje się we wnętrzu człowieka. Zbuntowany anioł czyni to z trzech powodów, a mianowicie: z nienawiści do Boga, z zawiści do człowieka, którego Bóg miłuje, i ze złości do stworzenia posłusznego prawom Bożym.

Przyszłość ludzkości i świata materialnego jest uzależniona od decyzji, czynu pierwszego człowieka, pana i władcy, od jego pozytywnej autoweryfikacji. W wydarzeniu tym dopatrywać się można „anatomii grzechu”, będącej „ekranizacją wiecznej pokusy do złego” i „psychologizacji relacji człowieka do Boga”. Przestrzenią tego ludzkiego opowiedzenia się, „sceną dramatu człowieka są niebo i ziemia”. W jego centrum zaś jest ogród Eden „streszczający świat i niebo razem, nienaruszone, takie, jakie były w czystym zamyśle Stwórcy”. W nim też umieszczone jest drzewo życia symbolizujące relację człowieka do Boga, czyli „wspólnotę istnienia ze Stwórcą”²⁷.

Biblijny ogród jest zatem przestrzenią, w której wolność człowieka poddana jest próbie. Dokonuje się ona w trakcie jego doglądania, uprawiania i pielęgnacji. „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał. A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,15-17). Życie człowieka nie jest więc zdeterminowane. W rzeczywistości jest to przestrzeń wolności, w której możemy wybierać. Pierwsze słowo Boga to: możesz. Fascynujące, ekscytujące jest to, że jesteśmy traktowani przez Boga poważnie. On nas stworzył i pokazał nam, że jesteśmy podobni do Niego. On ma nieskończone możliwości, ale i człowiek nie został pozbawiony możliwości. Wolność polega na wyborze

²⁴ S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 213. Wąż z raju pojawia się ponownie w Księdze Apokalipsy (Ap 12,9; 20,2); jest przedstawiony jako Smok czerwonej barwy, który ma siedem głów i dziesięć rogów z siedmioma diademami.

²⁵ T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza. Pięcioksiąg i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, s. 300. Wśród biblistów nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy diabeł, który był przyczyną pierwszego grzechu, zamieszkał realnie w wężu, przybrał tylko postać .węża czy może jest jedynie pewnym symbolem pokusy wymierzonej przeciwko szczęściu człowieka. Zob. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, s. 214.

²⁶ KKK p. 397; por. B. Częsz, *Wcielenie Syna Bożego jako wejście wieczności w czas według św. Ireneusza z Lyonu*, „Vox Patrum” 20:2000, t. 38-39, s. 79-80.

²⁷ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 329; por. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 33.

dobra. Bóg mówi: przed Tobą są miliony drzew, tylko jednego nie możesz wybrać, bo kiedy je wybierzesz, nie będziesz już wolny. Więc wolność jest możliwością wyboru dobra albo zła, ale jeśli wybierzemy zło, już nie będziemy wolni. Mam do wyboru tysiące dobrych drzew, i Pan Bóg mi te wybory zaakceptuje. On mówi: wszystko jest dla was, Ja jestem Panem tego, a wy jesteście Moimi dziećmi. Nie jest w zamiarze Stwórcy odebranie człowiekowi daru życia. Obdarowany nim winien go z wdzięcznością przyjąć. Człowiek jednak jest osobą świadomą, wolną i zdolną do miłowania, czyli jest istotą moralną. I takie też winno być przyjęcie tego daru życia, tzn. na sposób ludzki. Tkwi w nim niezwykła wielkość. Został uczyniony na obraz i podobieństwo Boga. Cieszy się rozumnością i wolnością wewnętrzną, wedle myśli Boga, który chce mieć w nim nie tylko ślepe narzędzie, zwierzę kierowane przez instynkty, ale współpracownika swego dzieła, zdolnego rozumieć Go i kochać. Szanując wolność człowieka, Bóg pozostawia mu zarazem możliwość przeciwstawienia się Jemu. Kładzie niejako coś na kształt bariery dla swojej wszechmocy. Wystawia się dobrowolnie na ryzyko i przewiduje możliwość buntu. Tam bowiem, gdzie nie ma wolności, nie ma miłości²⁸.

W ogrodzie Eden człowiek staje naprzeciw „drzewa wiadomości dobrego i złego”. Drzewo to można nazwać „drzewem próby” lub „drzewem przewyciężenia pokusy”. W obrazie tego drzewa należy widzieć wiedzę całkowitą i doskonałą o najgłębszej, istotnej budowie świata, która dawałaby wszelką władzę nad nim i pozwalała czynić rzeczy, które tylko Bóg czynić może²⁹. Przy drzewie tym człowiek nie jest sam. Jest on w towarzystwie istoty złej moralnie, we wszystkim przeciwnej Bogu, nazwanej szatanem. Jest on głównym prowokatorem organizującym pokusę złamania zakazu, nieposłuszeństwa wobec woli Stwórcy. W obrazie tym trzeba widzieć wieczny dramat człowieka polegający na konieczności ciągłego dokonywania wyboru między tym, co dobre, a tym, co w zamyśle Stwórcy jest złem.

Dramat pierwszych ludzi zaczyna się sceną, w której uczestniczy kobieta, nie tylko w mniemaniu ówczesnych uchodząca za bardziej wrażliwą, uczuciową i, co najważniejsze, bardziej łatwowierną niż mężczyzna.

Potem Pan Bóg rzekł: Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc (Rdz 2,18).

Szatan kryjący się pod postacią biblijnego węża sugeruje pierwszym ludziom, a w nich wszystkim z nas, że staną się równi Bogu. Obietnica ta obwarowana jest jednym jednak moralnym warunkiem, a mianowicie – jeśli nie posłuchają Boga. Odejście od Boga skutkuje bilansem zysków i strat nie tylko dla pierwszych rodziców. Sprzeniewierzenie się woli Boga ma im dać niezależność wewnętrzną od

²⁸ P. THIVOLIER, *Na szlaku Bożym*, s. 80-81; por. S. KOBIELUS, *Człowiek i ogród rajski*, s. 12.

²⁹ P. THIVOLIER, *Na szlaku Bożym*, s. 78; por. P. GIBERT, *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, „Communio” 2;1982, nr 4, s. 46-57.

kogokolwiek lub czegokolwiek. Będą w stanie zgłębić tajemnicę życia i będą zdolni do stworzenia własnej etyki określającej, co jest dobrem, a co złem. I wreszcie zapowiada im życie wieczne w doczesności. W przeciwnym wypadku, jeśli pozostaną wierni woli Stwórcy, pozbędą się autonomii, własnej absolutności i możliwości tworzenia. Wierność porządkowi stworzenia pozbawi ich perspektyw na przyszłość i ostatecznie utrwali stagnację historyczną.

Przez swój grzech Adam jako pierwszy człowiek utracił pierwotną świętość i sprawiedliwość, które otrzymał od Boga nie tylko dla siebie, lecz dla wszystkich ludzi³⁰.

Adam i Ewa przekazali swojemu potomstwu naturę ludzką zranioną przez ich pierwszy grzech, a więc pozbawioną pierwotnej świętości i sprawiedliwości. To pozbawienie jest nazywane «grzechem pierworodnym»³¹.

Na skutek grzechu pierworodnego natura ludzka zostaje osłabiona w swoich władzach, poddana niewiedzy, cierpieniu i panowaniu śmierci. Jest skłonna do grzechu³². Grzech ten bowiem, naruszając naturę ludzką, zniszczył jednocześnie więzi społeczne. Jego skutkiem jest oddalenie człowieka od Boga-Stwórcy, słabość woli i utrata sił moralnych. Grzech skutkuje także utratą duchowej sprawiedliwości, a przede wszystkim utratą łaski uświęcającej. Nic zatem dziwnego, że ludzkie ciało stoi w opozycji do ducha. Wola przeciwna jest intelektowi, a intelekt przeciwny woli. Wola przeciwna jest ciału, a ciało wraz z wolą i intelektem przeciwnie są Bogu³³.

Pierwsze nieposłuszeństwo Adama i Ewy jest brzemienne w dramatyczne skutki. W trybie natychmiastowym tracą oni stan pierwotnej świętości. Bóg przestaje być dla nich Kimś bardzo przyjaznym. Tworzą sobie niewłaściwy, fałszywy Jego obraz. Odtąd widzą w Nim „Boga zazdrosnego o swoje przywileje”³⁴. Zniszczeniu ulega wieloraka harmonia, w której dane im było żyć. Zerwaniu bowiem ulega panowanie duchowych władz duszy nad ciałem człowieka. Zachwiana zostaje jedność mężczyzny i kobiety, która odtąd poddana będzie napięciom, bowiem ich wzajemne relacje będą naznaczone pożądaniem i chęcią panowania. Dramat ludzkiego wyboru niesie negatywnie skutki nie tylko dla niego osobiście. Odejście pierwszych ludzi od Boga skutkuje bowiem także zerwaniem harmonii ze stworzeniem. Staje się one wrogie, obce i nieprzyjazne człowiekowi. „Zostało poddane marność” (Rz 8,20). I tak oto doszło do realizacji zapowiedzianych konsekwencji

³⁰ KKK 416.

³¹ KKK 417.

³² Tę skłonność nazywa się „pożądliwością”. Por. KKK 418.

³³ J.M. MAGAZ, *El miedo a la libertad en «El ensayo» de Donoso Cortés*, „Studium” 1999, nr 1, s. 115.

³⁴ KKK 399.

nieposłuszeństwa: człowiek wraca do ziemi, z której został „ulepiony”, tym samym śmierć znalazła swe miejsce w historii ludzkości³⁵.

Istotą grzechu Adama jest pragnienie bycia „tak jak Bóg”. Adamowi przyświeca jednak niepełna i zniekształcona wizja Boga. Chęć bycia jak Bóg, wbrew Bogu i ponad Bogiem skutkuje zaciemnieniem ludzkiego życia. Jest to grzech idolatrii, poprzez który następuje przejście do adorowania form cielesnych, tego, co widzialne i dotykalne³⁶. W człowieku następuje wewnętrzne rozszczepienie, w sferze międzyludzkiej – rozbić społeczne, nie pomijając całego stworzenia. Pominięcie Boga jako Pana i Stwórcy, a zarazem Przyjaciela jest wejściem na drogę budowania świata antyboskiego. W wydarzeniu, które można nazwać dramatem, ma swój udział także szatan³⁷. Jego celem jest doprowadzenie do zniszczenia Bożego dzieła stworzenia, w tym także człowieka i jego natury. Ostatecznie jednak godny potępienia jest właśnie on, a nie Adam i Ewa.

Eden został zamknięty dla protoplasty rodu ludzkiego – człowieka (por. Tt 8,6)³⁸. Ludzkość musiała opuścić ten ogród z powodu swej chciwości³⁹. Adam swym postępowaniem wyraził wolę bycia samowystarczalnym. Tymczasem Bóg powołał człowieka do istnienia po to, by mógł go obdarowywać swoimi darami, ten zaś ograniczył się do swojej samowystarczalności⁴⁰. Ograniczona jednak jest ta samowystarczalność człowieka, skoro inicjatywa w dalszym ciągu należy do Boga, który „sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich”. Mimo że człowiek stał się jak Bóg, ponieważ „poznał dobro i zło”, to jednak Bóg wydalil go z ogrodu Eden, aby uprawiał ziemię, z której został wzięty.

Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia. Wszystko to zaś w tym celu, aby nie wyciągnął przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki (Rdz 3,21-24).

Z zakończenia tego opisu płynie wiele wskazań natury czysto moralnej i teologicznej. Przede wszystkim pierwsi ludzie zdali sobie sprawę, że uwodzicielskie słowa węża były kłamstwem. Nie posiedli żadnej z Boskich ani magicznych tajemnic świata. Bardzo dalecy od wyżyn Boga i stania się równymi Jemu istotami, dostrzegli swoją „nagość”. Dostrzegli swoją ludzką naturę. Nie zwracali się już do Niego z taką swobodą, z jaką synowie mówią do ojca. Skończyła się zatem przyjaźń

³⁵ KKK 400; por. Rz 5,12.

³⁶ S.F. ARDANAZ, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana* [w:] *Historia de la Teología Española*, t. 1, red. M.A. Martinez, Madrid 1983, s. 125.

³⁷ „Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały stworzone przez Boga jako dobre z natury, ale same uczyniły się złymi” (KKK 391).

³⁸ L. STACHOWIAK, *Adam I-II* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 67-70.

³⁹ Por. L. BOFF, *Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität*, Kevelaer 2010, s. 132 i 185.

⁴⁰ J. DANIELOU, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, dz. cyt., s. 57.

z Bogiem, a ona miała oznaczać „raj”. Spostrzegli, że są „istotami ludzkimi”, rozumnymi i wolnymi, ale niczym więcej. I to było karą dla nich, którzy poznali już wymiary wyższe, przyjaźń z Bogiem. Katechizm mówi tu o „świętości i sprawiedliwości pierwotnej”⁴¹. Łaską zaś było „uczestnictwo w życiu Bożym”⁴². To właśnie oznaczają słowa skierowane do niewiasty: „obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci”. Do mężczyzny zaś: „w trudzie będziesz zdobywał pożywienie” (Rdz 3,16-17). Ze względu na zło, które wdarło się w rodzaj ludzki, pierwsza para ludzka wyszła z tej walki osłabiona i okaleczona. Potomkowie, pozbawieni przywileju przyjaźni z Bogiem jak ich rodzice, nie mogą liczyć na większe siły. Ostatnim bowiem obrazem są zamknięte wrota. Strzegą ich cherubiny i „połyskujące ostrze miecza”. Ludzie nigdy nie zdołają dostać doń się o własnych siłach⁴³.

3. EDEN NOWY PO POTOPIE

Upadek pierwszych ludzi (grzech pierworodny) rozbił pierwotną harmonię, która miała być udziałem całego rodzaju ludzkiego w stanie „sprawiedliwości pierwotnej”. Bóg jednak nie pozostawia swojego stworzenia w osamotnieniu. Wychodzi ku niemu z kolejną inicjatywą, której celem jest przywrócenie naruszonego ładu. Po pierwotnej teofanii mają miejsce kolejne. Służą one ponownemu zawiązywaniu więzi ontycznej między Bogiem Stworzycielem a upadłym, grzesznym człowiekiem⁴⁴. W nich Jahwe jawi się jako odkupiciel, zbawca i Pan miłosierdzia (por. Rdz 20,3; Jr 1,11; Dn 7,1; Wj 33,20)⁴⁵.

Epoka potopu uwydatnia Jahwe jako zasadę budowy nowej ludzkości, nowej historii. Jahwe okazuje się ratunkiem człowieka nie tylko po grzechu prarodzców, ale także po zbrodni Kaina. Podobnie rzecz się ma z sytuacją po grzechu społecznym potopu oraz po swoistym grzechu „ateizmu” z czasów wieży Babel. We wszystkich tych wydarzeniach zaczyna umacniać się zbawczy (soteryjny) obraz Boga⁴⁶. Można tu już mówić o początku nowego motywu dramatu stworzenia.

⁴¹ KKK 375.

⁴² SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* (21.11.1964), p. 2.

⁴³ P. THIVOLIER, *Na szlaku Bożym*, s. 83-84; por. P. LISZKA, *Teologia historii zbawienia* [w:] *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 159-169; J. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości*, s. 128.

⁴⁴ Por. M. GOGACZ, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 82.

⁴⁵ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 60-61.

⁴⁶ *Tamże*, s. 61; por. S. PISAREK, *Od stworzenia przez odkupienie do „nowego nieba i nowej ziemi”* [w:] *Od Wszechświata stworzonego do człowieka odkupionego*, red. R. Rak, Katowice 1996, s. 91-115.

Zauważmy, celem Rdz 1-11 nie jest bycie chronologiczną opowieścią o pierwszych wydarzeniach: w rzeczywistości jest to tekst, który można nazwać apokaliptycznym. Stawia on pewne pytania: Dlaczego sytuacja człowieka naznaczona jest trudem i bólem? Dlaczego istnieje walka pomiędzy męskim a żeńskim światem? Dlaczego w drodze ku Bogu można obrać błędny kurs, dotrzeć do bałwochwalstwa? Dlaczego istnieje walka między grupami wewnątrz wspólnoty ludzkiej, między narodami? Na te pytania, które każdy człowiek sobie stawia, pytając siebie o przyczyny zła wewnątrz siebie i w świecie, Rdz 1-11 odpowiada, sięgając do materiału mitycznego. Bardziej niż podanie przyczyny, motywu, dla którego tak się dzieje, Rdz 1-11 opisuje człowieka, który wraz z rozwojem zauważa jak zło, dostrzeżone najpierw na poziomie osobistym, jest też złem w relacji do świata, do kobiety, do samego Boga, do grup społecznych, narodów. Potop, który staje się szczytem przekleństwa, wskazuje, że Bóg może opróżnić do nicości to, co stworzył: tak jak był początek, tak Bóg może położyć kres.

Jednak obok opowieści o narastaniu grzechu i o przekleństwie pojawia się też grupa fragmentów, w których mamy do czynienia z próbą odtworzenia historii:

Gdy Adam miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn, podobny do niego jak jego obraz (Rdz 5,3).

W tych tekstach, należących do tradycji kapłańskiej, można zauważyć, że pomimo przekleństwa ludzkość się rozwija, czyli że misja powierzona jej przez Boga na początku: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1,28), nie zawiodła. Ludzkość się rozrasta, zaludnia ziemię, rozmnaża się aż do Abrama. Adamowi rodzi się syn na jego obraz i podobieństwo (Rdz 5,3): nic nie zostaje zgubione z obrazu i podobieństwa, jakie Bóg nadał Adamowi. Odczytując tę genealogię, zdajemy sobie sprawę, że wiek ludzi się obniża: od 930 lat życia Adama (Rdz 5,5), poprzez stopniową redukcję opisaną w Rdz 11,10-26, dochodzimy do liczby „siedemdziesiąt lub, gdy jesteście mocni, osiemdziesiąt” (Ps 90,10), która stanowi długość naszego życia. Według kapłana-redaktora przekleństwo narasta, ale powiększa się także rodzaj ludzki, naturalne jest więc błogosławieństwo poprzez płodność. Człowiek doświadcza jednak na sobie kary w postaci skracania się długości życia, szybszego dotarcia do momentu śmierci. Wszystko zmierza w kierunku soteryjnym, czyli zbawczym⁴⁷.

Gdy Bóg powołuje Abrama, aby uczynić z niego swój naród, błogosławieństwo ponownie jest nad człowiekiem.

Będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi (Rdz 12,3).

⁴⁷ E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni, Commento esegetico-spirituale*, Magnano 1990, s. 32-33; Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1 (2000), s. 330.

Bóg zaczyna przebaczać, objawia się. Jego interwencja zatrzymuje narastanie przekleństwa i daje początek ekonomii błogosławieństwa. Od tego momentu błogosławieństwo staje się wielką obietnicą, która poprzez Prawo i proroków przemierza cały Stary Testament i dociera do Chrystusa, który jest błogosławieństwem, w jakim wszystkie narody ziemi są błogosławione (por. Ga 3,13-14). Żydowskie oczekiwanie na Mesjasza jest właśnie oczekiwaniem na to, że błogosławieństwo Boga będzie całkowite, pełne. Powstał niejako proces „zagęszczenia” błogosławieństwa w Izraelu, później w Jezusie, a teraz – od Chrystusa – pojawia się jego rozciągnięcie na całą ludzkość⁴⁸. Mesjasz dokonuje „drugiego stworzenia”. Jawi się bowiem jako ratujący człowieka. Ratuje go nie tylko od śmierci, ale także od zła moralnego. Daje nowe życie i wprowadza go w komunię z Bogiem Ojcem. Będąc „Potomstwem Niewiasty”, jest Człowiekiem „miażdżącym głowę węża” (Rdz 3,15). I jak starodawny wąż doprowadza do upadku „mocnego” człowieka, tak Jezus Chrystus umacnia i opowiada się za człowiekiem słabym i grzesznym. Przyszedł bowiem „powołać grzeszników” (Mk 2,17).

Słowa Jezusa skierowane do dobrego Łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43), stanowią syntezę grzesznej ziemi i raju. Jezus nie zlorzeczy dotkniętej grzechem ziemi. Traktuje ją raczej jako drogę do raju. Mówi niejako, że możliwe jest przejście od grzesznej ziemi do raju, do obcowania z Bogiem. To przejście jest możliwe, ponieważ brama została otwarta. Brama łącząca dwa światy⁴⁹. I tak jak ogród rajski związany jest z upadkiem człowieka, tak ogród Oliwny niesie ratunek dla upadłej ludzkości (por. J 19,41)⁵⁰. Oznacza to, że Eden nowy trzeba łączyć z postacią Mesjasza, który przyszedł na świat, aby dokonać dzieła odkupienia i zbawienia. Uwarunkowania nowego raju mogą się w jakiś sposób realizować przy akceptacji Jego Ewangelii⁵¹. Mesjasz, będąc „personalistyczną kategorią patrzenia na świat i historię ludzką”, jest bowiem tym, który zadecydował o losie człowieka, a zarazem jest „fundamentalnym aktem Boga”. Jest „kategorią dobra, odrodzenia i przyszłości”. W nim, w Mesjaszu-Chrystusie, trzeba widzieć niejako „Boga z Edenu”⁵².

Św. Paweł poucza nas, że dwóch ludzi dało początek rodzajowi ludzkiemu: Adam i Chrystus. Pierwszy człowiek, Adam, stał się duszą żyjącą, natomiast drugi Adam, Chrystus – duchem ożywiającym (1 Kor 15,45). Pierwszy został stworzony przez ostatniego. Od Niego też otrzymał duszę dającą życie. Drugi Adam umieścił swój obraz w pierwszym, gdy go stwarzał. Dlatego przyjął jego ciało i imię, aby nie

⁴⁸ E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni*, s. 34.

⁴⁹ E. STANIEK, *Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „Vox Patrum” 20:2000, t. 38-39, s. 335.

⁵⁰ J. METZDORF, „*In Paradies der Absturz – im Garten die Rettung*”, s. 356.

⁵¹ J. DANIELOU, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 342.

⁵² Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1 (1999), s. 693; por. KKK 436-440; V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, s. 45.

zginęło to, co uczynił na swe podobieństwo. Pierwszy Adam posiada początek. Ostatni nie ma końca, w rzeczywistości jednak jest pierwszy, zgodnie z Jego słowami: „Ja jestem Pierwszy i Ostatni” (Ap 22,13).

W przemienieniu Jezusa na wysokiej górze w Galilei (Mt 17,1-8) trzeba widzieć zapowiedź wydoskonalenia Jego ciała materialnego, historycznego, które zrealizowało się w wydarzeniu zmartwychwstania, po którym jest to ciało „duchowe”, „uduchowione”, „eschatologiczne”. Dla św. Pawła „ciało duchowe” (1 Kor 15,44) jest ciałem przenikniętym Duchem Bożym, co zapowiadał akt stwórczy, mówiąc o unoszącym się Duchu Bożym (Rdz 1,2).

4. PRZYWRÓCONA WOLNOŚĆ OSOBY JAKO WARUNEK OSIĄGNIĘCIA RAJU

W ostatniej księdze Biblii odnajdujemy grupę tekstów, które dotyczą Edenu. Jest to główna tradycja teologiczna z Księgi Rodzaju, która została poddana reinterpretacji w środowisku teologicznym Apokalipsy. Aluzje do biblijnej historii z raju związane są z wybranymi motywami literackimi, tytułami oraz symbolami. Pierwszym z nich jest drzewo życia (Ap 2,7; 22,2.14.19). W kontekście Księgi Rodzaju (Rdz 2,4b-3,24) jest ono symbolem koncentrującym w sobie charakter Edenu jako daru i przestrzeni życia. Drzewo życia zostaje dane ludziom i zostaje utracone. Autor Apokalipsy podejmuje ten temat, oferując oryginalną wersję powrotu do raju poprzez dostęp do drzewa życia. Uzyska je ten, kto zwycięża, czyli poprzez wiarę i swoje postępowanie podąża za Chrystusem⁵³. Końcowa część Apokalipsy mówi o tych, którzy mogą spożyć życiodajne owoce z drzewa życia. Na zasadzie kontrastu ci, którzy odwracają się od Stwórcy, nie wejdą do apokaliptycznego raju, natomiast ci, którzy zostaną zbawieni, otrzymają zwielokrotnienie drzewa życia z raju. Innym motywem, który nawiązuje do Księgi Rodzaju, jest „wąż starodawny” (Ap 12,9; 20,2). Tytuł ten odnosi się do węża-kusiciela z raju (Rdz 3,1-24). Autor Apokalipsy identyfikuje go z szatanem. Kolejnym motywem jest potomstwo niewiasty (Ap 12,17b), które zgodnie z obietnicą zawartą w historii Edenu pokona węża, miażdżąc mu głowę, natomiast wąż ugodzi je w piętę (Rdz 3,15). Podobnie rzecz się ma z motywem rzeki, która „nawadnia drzewo życia”, (22,1) i może nawiązywać do rzek Edenu (Rdz 2,10).

Ważne są w tym kontekście obietnice związane z Abrahamem. Odnoszą się do nich zawarte w Apokalipsie aluzje do liczego potomstwa (Ap 1,7; 7,9) oraz do wielkiej rzeki Eufrat (Ap 9,14; 16,12). Duża grupa tekstów Apokalipsy nawiązuje do historii Sodomy i Gomory (Ap 9,2.17-18; 11,8; 14,10; 19,20). Najważniejszym symbolem, pozostającym w związku z tym opowiadaniem, jest jezioro siarki

⁵³ P. KRUPA, *Zwycięzający w siedmiu listach Apokalipsy św. Jana*, Kraków 2021.

i ognia (Ap 19,20; 20,10.14; 21,8). Obrazuje ono ostateczne odrzucenie tych, którzy sami wykluczają się z udziału w niebiańskiej Jerozolimie.

Osobną grupę tekstów tworzą wizje i symbole związane z cyklem patriarchy Jakuba. Są to dwa główne symbole: Lew z pokolenia Judy, który jako ukrzyżowany i zmartwychwstały Baranek otwiera księgę Bożych wyroków (Ap 5,5), nawiązuje do testamentu Jakuba (Rdz 49,9); drugim symbolem związanym z historią Jakuba jest dwanaście pokoleń (Ap 7,5-8). Odnoszą się one do zawartych w Księdze Rodzaju trzech spisów dwunastu potomków Jakuba, którzy dali początek dwunastu pokoleniom Izraela (Rdz 35,22c-26; 46,8-27; 49,2-28). Pokrewny temat stanowi także wykorzystanie przez autora Apokalipsy (12,1) motywu ze snu Józefa egipskiego (Rdz 37,9b).

Ostatnią grupę tekstów stanowią odniesienia do działania Boga jako Stwórcy (Ap 4,3.11; 10,1.6; 14,7). W kontekście Księgi Rodzaju Bóg jest sprawcą wszystkiego. W odróżnieniu od mitologii pozabiblijnej człowiek nie jest niewolnikiem bóstw, ale ukoronowaniem stworzenia. Stworzenie jest dowodem wielkości Boga, Jego wszechmocy i autorytetu. Innym dodatkowym motywem symbolicznym związanym z Bogiem Stwórcą jest znak tęczy (Ap 4,3). Przypomina on Boga, który po potopie proponuje człowiekowi przymierze pokoju (Rdz 9,12-17).

Tematy teologiczne, mające swój początek w Księdze Rodzaju, są kontynuowane i rozwijane w Apokalipsie⁵⁴. Autor księgi nadaje im nowy, pogłębiony sens. Niekiedy jednak intencjonalnie podkreśla związek właśnie z Księgą Rodzaju. Dzieje się tak w przypadku odniesienia do drzewa życia (Ap 2,7; 22,2.14.19) i Lwa z pokolenia Judy (Ap 5,5). Świadczy to o niezwyklej głębi teologii Apokalipsy oraz o jej aktualnym i praktycznym przesłaniu. W księdze zawarte są słowa nadziei, ale jednocześnie przestrogi. Apokalipsa podkreśla, że dzisiejsze doświadczenie wiary nie jest zawieszone w próżni, ale jest wsparte wiarą Abrahama i profetycznym doświadczeniem autora Apokalipsy. Z jednej strony mamy ciągłość teologiczną między Starym a Nowym Testamentem, z drugiej znajdujemy elementy specyficznie dla chrześcijańskiej reinterpretacji starotestamentowych tradycji w Apokalipsie. Śmiało i owocnie można „budować nowy pomost” literacki i teologiczny między pierwszą i ostatnią księgą Biblii⁵⁵. Ten pomost stanowi m.in. temat

⁵⁴ Por. J. BIGGS, *Kłótwa gnostycyzmu i lekarstwo zabawy*, s. 46-51.

⁵⁵ Zob. W. BARCLAY, *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1981; J. CZERSKI, *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp i komentarz*, 1-3, Opole 2018-2020; E. EHRLICH, *Apokalipsa. Księga Pocieszenia*, Poznań 1996; M. GOŁĘBIEWSKI, *Apokalipsa Jana. Komentarz filologiczno-biblijny*, Wrocław 2022; A. JANKOWSKI, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959; D. KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę. Szkice egzegetyczno-teologiczne*, Rzeszów 2021; H. LANGKAMMER, *Apokalipsa. Tłumaczenie, komentarz i miejsca paralelne (Biblia lubelska)*, Lublin 2010; E. LOHSE, *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1985; P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005; G. RAVASI, *Apokalipsa*, Kielce 2002; A. TRONINA, *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996; B. URBANEK, *Apokalipsa. Szczęśliwy, kto ją odczytuje*, Częstochowa 2012; P.S. WILLIAMSON, *Apokalipsa św. Jana. Katolicki komentarz do Pisma Świętego*, tłum. A. Gomola, Poznań 2024.

wolności⁵⁶. Zresztą nie dziwi fakt, że pojęcie wolności zajmuje w Biblii miejsce centralne. Szczególnie w Nowym Testamencie znajdujemy rozróżnienie „wolności od” i „wolności do”. Stąd, wskazując na konkretne księgi Nowego Testamentu, mówi się o soteriologicznym i prakseologicznym znaczeniu wolności⁵⁷.

Autor Apokalipsy już od pierwszych słów przedstawia główną rolę Chrystusa w dziele naszego wyzwolenia. Podkreśla, że przyczyną sprawczą i narzędziową wolności, a przez to szczególnej wartości (godności) chrześcijanina, jest Jezus Chrystus. W Apokalipsie, podobnie jak w Listach Pawłowych, wolność chrześcijanina zależy i jest następstwem wyzwolenia. Mówi się o nim także przy pomocy innych słów, jak: «odkupienie», które nawiązuje etymologicznie do wyswobodzenia z więzów lub kajdan, i «wykupić», które w sensie ścisłym oznacza uiszczenie pewnej ceny⁵⁸. Przez to apokaliptyczny wizjoner pragnie wyrazić, że ktoś nie rodzi się nowym człowiekiem, ale się nim staje. Jest to zgodne z Ewangelią św. Jana, gdzie Syn Boga, Jezus Chrystus, nie jest wyłącznie Objawicielem, lecz także Wyzwolicielem⁵⁹. Przypomnienie tego znajdzie czytelnik także w Ap 1,5 n., gdzie mamy jednocześnie informację o wydarzeniu określającym nasze wyzwolenie. Wyrażenie w Ap 1,5 n. odnosi się do śmierci Chrystusa, która stanowi punkt zwrotny dla zrozumienia nowotestamentowej myśli na temat wolności. Dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa względem chrześcijanin ma dwa aspekty: uwolnienie – przez Jego krew – od grzechów i uczynienie królestwem – kapłanami dla Boga Ojca (por. Wj 19,6; Iz 61,6; 1 P 2,5.9). Dzięki śmierci Jezusa wierzący zostali uwolnieni spod władzy grzechu i znaleźli się pod władzą Jezusa. Całe zainteresowanie apokaliptycznego autora koncentruje się więc – zaraz na początku księgi – na utwierdzeniu czytelników w przekonaniu o uzyskanym przez nich zbawieniu. Tym samym udziałem ich stał się nowy status, o którym autor mówi, nawiązując do Wj 19,6 i przedstawiając zawarte w tamtym tekście obietnice jako rzeczywistość już zrealizowaną⁶⁰.

⁵⁶ R. KEMPIAK, *Apokalipsa Janowa i jej przesłanie na temat wolności*, „Analecta Biblica Lublensis” 6:2010, s. 195-210.

⁵⁷ Zob. TENŻE, „Prawo wolności” w liście św. Jakuba Apostoła, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16:2008, nr 1, s. 18-44; R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1982, s. 123; B. WIDŁA, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 226.

⁵⁸ V. PASQUETTO, *Il lessico neotestamentario della liberazione*, „Teresianum” 1985, nr 36/2, s. 265-279. Pierwotnie termin ten odnosił się do wykupienia niewolnika lub jeńca z niewoli i obdarzeniu go wolnością. W znaczeniu metaforycznym mowa o wykupieniu przez Chrystusa ludzi z niewoli grzechu i szatana. W Nowym Testamencie pojawia się w znaczeniu «odkupienie» (Łk 21,28; Rz 3,24; 8,23; Hbr 9,15).

⁵⁹ „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,36). Zob. R. KEMPIAK, „Poznanie prawdę, a prawdę was wyzwoli” (J 8,32). Wyzwolenie – wolność w ujęciu Janowym”, „Scriptura Sacra” 10:2006, s. 187-214.

⁶⁰ Zob. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, s. 34.

Jezus Chrystus określony został jako „Ten, który nas miłuje” (Ap 1,5). Jego miłość doszła do głosu w przeszłości, zwłaszcza w śmierci, ale wpływa także na „teraz” chrześcijanina. Równie znacząca jest wzmianka o Baranku (Ap 5,6). Przez Jego krew dokonuje się uwolnienie od grzechów (Ap 1,5). Przez krew Baranka zostaje nabyty dla Boga nowy lud (Ap 5,9); ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku, wybielili swe szaty we krwi Baranka (Ap 7,14); dzięki Jego krwi odnosi się zwycięstwo nad Szatanem (Ap 12,11). Krew Baranka wskazuje na całe misterium paschalne, przez które dokonuje On odkupienia. Dzięki temu, czego dokonał, Chrystus ustanowił swoją (chrześcijańską) wspólnotę, w której panuje, a której członkowie pozostają z Nim w stosunku szczególnej więzi i zależności. Jednocześnie wspólnota owa jest tym miejscem na ziemi, gdzie już urzeczywistnia się panowanie Boga. Autor Apokalipsy zmierza do naświetlenia aktualnej sytuacji chrześcijanina (czyli *praesens* chrześcijanina), w tym jego wartości i godności, także w innych tekstach, które nie tyle komentują zbawcze dzieło Chrystusa, ile je zakładają jako podstawę tego, co chrześcijanin może stwierdzić o sobie⁶¹.

Grzech pierwszych rodziców sprawił, że człowiek wraz z całym stworzeniem znalazł się w sytuacji nie-zbawienia, stąd zrodziła się konieczność zbawczej interwencji Boga. Własną wolną decyzją, naruszając ustalony przez Boga porządek moralny, człowiek sam wykluczył się z tej zażyłości, jaka łączyła go ze Stwórcą i ściągnął na siebie konkretne konsekwencje swego czynu: śmierć, cierpienie i grzech. Dlatego dzieło Jezusa Chrystusa polega na wyzwoleniu człowieka ze skutków grzechu pierwszych rodziców. Zbawcza działalność Jezusa rozciąga się na trzy obszary: Jezus wybawia od śmierci, grzechu i cierpienia⁶². Uwalnia ze zniewolenia nas, którzy na skutek popełnionych grzechów pozostawaliśmy w niewoli winy. Chrystus „uwolnił nas od” – a raczej „wyzwolił z” – (mocy) grzechu⁶³.

Jezus wybawia – wyzwala od śmierci. Śmierć fizyczna, bez względu na to, czy była przez Boga zaplanowana jako łagodne przejście w inny wymiar obcowania z Nim, czy też jest absolutnie konsekwencją grzechu pierwszych rodziców, po śmierci Chrystusa na krzyżu nabiera nowego znaczenia. Integralnym elementem czasów ostatecznych przeżywanych w wymiarze jednostkowym jest zmartwychwstanie fizyczne każdego ciała. Przez zmartwychwstanie wierzący w Chrystusa wkracza w życie, w którym „śmierci już więcej nie będzie” (Ap 21,4). *Druga śmierć* czeka jedynie potępionych, szatana, Hades i samą śmierć (Ap 21,8).

Kiedy na podstawie Apokalipsy mówimy o „wolności od”, możemy powiedzieć, że Jezus wyzwala od cierpień. Być może najtrudniejszy do wyjaśnienia jest fakt pokonania przez Chrystusa cierpienia, które weszło na świat i w ludzkie życie. Nie jest przecież tak, że ten, kto uwierzy w Chrystusa, nie doświadcza już

⁶¹ R. KEMPIAK, *Apokalipsa Janowa i jej przesłanie na temat wolności*, s. 198-202.

⁶² *Tamże*, s. 202-203.

⁶³ U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, s. 356.

cierpienia. Wprost przeciwnie, z faktu, iż życie chrześcijanina zostało wpisane w kontekst *eschatonu*, którego wyznacznikiem jest m.in. „ucisk”, wynika także szczególny stosunek do cierpienia. Na czym więc polega zwycięstwo nad cierpieniem dokonane przez Chrystusa? Poprzez znaki i cuda dokonywane podczas swej publicznej działalności historyczny Jezus dowiódł swej mocy nad cierpieniem. Uzdrawienia, wskrzeszenia, egzorcyzmy i cuda nad naturą – cztery kategorie cudownych wydarzeń, to znaki Bożego panowania nad sytuacją cierpienia. Ostateczne pokonanie cierpienia dokonało się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Choć to zwycięstwo już się dokonało, jeszcze w pełni się nie ujawniło. Obecna sytuacja chrześcijan jest stanem przejściowym pomiędzy już dokonanym odkupieniem a jeszcze nieujawnionym w całej pełni zwycięstwem Jezusa nad cierpieniem. Zwycięstwo to przybierze swój ostateczny kształt po paruzji, gdy nastanie wieczne królowanie Boga. Wtedy właśnie Bóg otrze z ludzkich oczu wszelką łzę, a cierpienia już nie będzie:

I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żaloby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły (Ap 21,4)⁶⁴.

Rozpatrywana na płaszczyźnie teologicznej wolność chrześcijanina, ukazana w Apokalipsie Janowej, to także wolność od oddziaływania i wpływów szatana. Ten temat odsyła nas przede wszystkim do Ap 12, gdzie szatan i jego zakusy wobec wierzących stanowią jeden z głównych wątków apokaliptycznej relacji⁶⁵. W Ap 12 szatan, który tutaj i dalej występuje jako Smok, jest scharakteryzowany jako „wąż starodawny” (Ap 12,9), znany z raju kusiciel, za podszeptem którego ludzie zbuntowali się przeciw Bogu (por. Rdz 3; Mdr 2,24). Nazwy «diabeł» i «szatan» identyfikują go jako nieprzyjaciela Boga, uosobienie wrogości wobec Boga, jako istotę zmierzającą do rozciągnięcia – wbrew Bogu – swych wpływów nad ludźmi i uzyskania – wbrew Bogu – władzy nad całym światem. Zdaje się, że autorowi księgi zależy wyrażnie na uwydatnieniu pełnej skali zła, jakie ucieleśnienia szatana. Zauważmy, że i tutaj chodzi o wolność przyniesioną przez Baranka. W związku ze zwycięstwem Baranka i rozpoczęciem czasów ostatecznych klęska szatana jest przesądzona, a zostawione mu jeszcze możliwości działania – ograniczone. Skończyło się jego destruktywne, wewnętrzne oddziaływanie na człowieka, a dokładnie na tych, którzy należą do Baranka⁶⁶.

Wolność, którą głosi Apokalipsa, to także „wolność do”. Jej uzasadnieniu służy cała warstwa dogmatyczna Apokalipsy, zwłaszcza cała jej chrystologia. Aklamacja:

⁶⁴ R. KEMPIAK, *Apokalipsa Janowa i jej przesłanie na temat wolności*, s. 203-204.

⁶⁵ Zob. D. KOTECKI, *Szatan a Kościół w ujęciu Ap 12* [w:] „Bóg jest Miłością” (1 J 4,16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 225-251.

⁶⁶ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, s. 381 n.

Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią twoją [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (Ap 5,9)

wieści – jako *novum* – szczególną więź ludu Bożego z Barankiem, który jest Panem dziejów. Ta perspektywa zmienia relację człowieka do świata. Wiąże go z inną rzeczywistością egzystencjalną. Jest to swoista Pascha, przejście z jednego wymiaru realizacji siebie w inny, całkowita zmiana i tym samym wyzwolenie w stosunku do tego, od czego się odeszło⁶⁷.

Wolność bez treści byłaby synonimem nieporządku i okazją do niekończących się nadużyć. Stąd pytanie: Na czym polega wolność chrześcijańska? Do czego ona prowadzi? Odpowiedź autora Apokalipsy (podobnie jak Pawła, choć nie tak bezpośrednio), jest następująca: chrześcijanin jest wolny, aby miłować. Byłaby fatalnym ryzykiem wolność bez miłości. Wolność chrześcijańska jest przyczyną i realizuje się w miłości. Dlatego nie ma nic bardziej wymagającego nad wolność chrześcijańską! Wolność i miłość ukazują się w ten sposób jako dwa bieguny egzystencji chrześcijańskiej. Miłość stanowi pełnię chrześcijaństwa. I to właśnie nadaje formę i konkretny kształt wolności⁶⁸.

Podsumowując, Apokalipsa jest prorocstwem dla całego Kościoła wszystkich czasów, ale by taką była, członkowie Kościoła muszą uświadamiać sobie to, co przypomniał nam Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*:

Apokalipsa zawiera zachętę dla wierzących: niezależnie od wszelkich pozorów i chociaż skutki tego nie są jeszcze widoczne, zwycięstwo Chrystusa już się dokonało i jest definitywne. Wynika stąd wskazanie, by na ludzkie dzieje patrzeć z głęboką ufnością, wypływającą z wiary w Zmartwychwstałego, który jest obecny i działa w historii⁶⁹.

Osoba jest indywidualnym bytem ludzkim. Jest całością, jednością. Człowieka określa Bóg, który sam jest osobowy. On stworzył człowieka z miłości, obdarzając go możliwością wewnętrznego uczestnictwa w swoim życiu, przebóstwiając go⁷⁰. Stąd celem egzystencji ludzkiej jest szczególny rodzaj wyniesienia dzięki uzyskaniu nieograniczonego świata wewnętrznego Edenu⁷¹. Innymi słowy, człowiek osiągnie swoją miarę, stając się obliczem Chrystusa. Fundament tej obietnicy wynika z samego aktu stworzenia, potwierdzenie zaś znajduje w wydarzeniu wcielenia

⁶⁷ B. WIDŁA, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, s. 254.

⁶⁸ R. KEMPIAK, *Apokalipsa Janowa i jej przesłanie na temat wolności*, s. 207-209.

⁶⁹ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28.06.2003), p. 5.

⁷⁰ Por. J. ZABIELSKI, *Teologiczno-antropologiczna zasadność przebóstwienia człowieka* [w:] *Abyśmy stali się synami Bożymi*, red. I. Mroczkowski, J.A. Sobkowiak, Warszawa 2011, s. 173-192.

⁷¹ Cz.S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 81; por. Z.J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 145; J. FERRER ARELLANO, *Los dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como „incarnatio in fieri”*, „Annales Theologici” 13:1999, s. 34.

Drugiego Adama. Przyjął On ciało na zawsze, dlatego Jego dialog z człowiekiem jest wieczny. Podobnie rzecz się ma z możliwością prowadzenia dialogu człowieka z Bogiem, i do tego „twarzą w twarz”. Ma on bowiem na ciele wyryte rysy upodabniające go do Boga. Jest to swoistego rodzaju pokrewieństwo, fundament konstytuujący obietnicę pełni człowieczeństwa w wieczności⁷². Trzeba tu zatem mówić o procesie dochodzenia do pełni człowieczeństwa w wieczności, zwanym inaczej zbawieniem. Dokonuje się bowiem już tu, na ziemi, tu i teraz. Z jednej strony przez wiarę, naśladowanie Zbawiciela, a z drugiej przez sakramentalne oczyszczenie i odrodzenie. Jeżeli przez *Humana generatio* rozumiemy narodziny Chrystusa jako człowieka, to w *divinae regnaeratio* trzeba dopatrywać się ponownych narodzin człowieka przez chrzest⁷³. Oznacza to, że *incarnatio* sprawia *deificatio* człowieka⁷⁴.

Zrozumiała jest zatem tęsknota człowieka, nie zawsze ściśle zdefiniowana, odwieczna idea poszukiwania raju⁷⁵. Można stwierdzić, że biblijny Eden jest symbolem daru łaski uczynionego ludzkości od jej pojawienia się na ziemi. Jego obraz to nie tylko dzieje pierwotnego, idealnego świata i człowieka, lecz także metafora przyszłej, mającej dopiero nadejść rzeczywistości eschatologicznej⁷⁶.

ZAKOŃCZENIE

Historia biblijna rozpoczyna się refleksją religijną o początku. Pismo Święte zaczyna się opisem stworzenia świata przez Boga, czyli protologią (Rdz 1-11), zaś zamyka się refleksją o końcu, czyli eschatologią, zawartą w Apokalipsie św. Jana, ostatniej Księdze Nowego Testamentu. Tym samym stanowi ona konkluzję całej Biblii. W historii początków możemy rozróżnić dwie części. Pierwsza Rdz 1-3 dotyczy historii Adama, druga Rdz 4-11 – zawiera historię odnoszącą się do całej ludzkości, która została rozproszona i zaludniła całą ziemię (Rdz 10). W takim momencie działa objawienie Boga, który zwraca się do Abrama (Rdz 12,1-3), rozpoczynając ekonomię historii zbawienia, i od Abrahama do Jezusa – jest to historia Izraela, Stary Testament. Wraz z wydarzeniem Jezusa-Mesjasza, następuje prawdziwa przemiana historii zbawienia, mamy do czynienia z historią Kościoła, który jest pomiędzy przyjściem Jezusa – Nowy Testament – a punktem końcowym. Czym

⁷² S.F. ARDANAZ, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana*, s. 177; por. S. KOBIELUS, *Człowiek i ogród rajski*, s. 7.

⁷³ A. ECKMANN, „*Incarnatio Christi*” w pismach Świętego Augustyna: istota i cel, „*Vox Patrum*” 20:2000, t. 38-39, s. 242; por. S. FERNANDEZ ARDANAZ, *A la búsqueda del paradigma original del hombre. Gen 1,26 y 2,7 en los pensadores cristianos del s. II*, „*Scriptorium Victoriense*” 1988, t. 35, nr 2, s. 30-113.

⁷⁴ A. ECKMANN, „*Incarnatio Christi*”, s. 243; por. CH. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie – życie i śmierć*, Poznań 2001, s. 47.

⁷⁵ M. ELIADE, *Paradis et utopie: Géographie et eschatologie*, „*Eranos Jahrbuch*” 32:1963, s. 223.

⁷⁶ CH. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Paris 1969, s. 158-159.

jednak jest ten punkt ostateczny, który prowadzi nas do końca? Tu właśnie swoje miejsce znajduje Apokalipsa, która podaje nam historię zakończenia, paralelną w pewnym sensie do historii z Księgi Rodzaju 1-11, a dotyczącą odnowienia ludzkości (rozdziały 1-20) i nowego Adama, całej odkupionej ludzkości (rozdz. 21-22)⁷⁷.

W Apokalipsie odnajdujemy odpowiednik opowiadania z Księgi Rodzaju: jest tutaj Kościół i od niego rozpoczyna się proces rozszerzania się, poprzez który nastąpi dojście do ludzkości odkupionej, nowej, jaką jest Nowe Jeruzalem⁷⁸. Rozpoczęcie procesu następuje w rzeczywistości obecnej, z sytuacji prześladowań, nacisków ze strony świata, niekompletności wspólnoty chrześcijańskiej, w której nadal działają zło i grzech: Pan rzeczywiście już się objawił i doprowadził do wypełnienia swoje dzieło, ale nie w chwale i w mocy. W Ap 1-3 Jan, jak wcześniej Abraham, powołany zostaje do bycia świadkiem tej rzeczywistości Kościoła; natomiast na zakończenie Apokalipsy protagonistą zostaje cała ludzkość, niepoddana już ograniczeniom, które zostały ustalone w historii początków: śmierć, trud, ból, płacz⁷⁹.

Na początku Księgi Rodzaju relacja pomiędzy Bogiem i Adamem (= ludźmi, ludzkością) jest relacją komunii i taką samą relację odnajdujemy w zakończeniu Apokalipsy: tutaj pomiędzy Bogiem i odkupioną ludzkością. Na początku było oddzielenie wiążące się z wyrzuceniem z raju, grzech i śmierć, natomiast na końcu dostrzegamy wejście do miasta świętego Jeruzalem, gdzie już nie ma świątyni, ale tron i Baranek, majestat Boga i objawienie Boga jako Miłosierdzia. Nieposłuszeństwo człowieka zostało całkowicie usunięte.

Jan wychodzi od wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Pana, od nowego wyjścia, jako kryterium, które kieruje wydarzeniami końca. Wydarzenia pierwotne i końcowe są ustawione w relacji na poziomie nie tylko słownictwa, ale przede wszystkim na poziomie objawieniowo-teologicznym: początkowi odpowiada koniec, w którym Bóg i człowiek są ponownie postawieni Jeden wobec drugiego. Jan wie, że istnieje jakiś „początek” oraz jakiś „koniec”, wie również, że jego doświadczenie Chrystusa wydarza się dziś, w Kościele, gdzie to, co wydarzy się na końcu, zostało już podane jako obietnica. Przy porównaniu Rdz 1-3, Ap 2-3 (listy do siedmiu Kościołów) i Ap 21-22 pojawia się jednoznacznie zrozumienie, że odnośnie do historii Jan ma swój zamysł. W istocie Jan czyni z historii początków obietnicę, dla której Kościół już dziś daje poręczenie, obietnicę, która w Chrystusie jest już wykonana i która na końcu dokona się w sposób pełny i ostateczny dla całej ludzkości.

⁷⁷ Por. M. KARCZEWSKI, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010; zob. E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni*, s. 30-31.

⁷⁸ S. WITKOWSKI, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem (Ap 21,1-22,5) jako opis niebiańskiego Kościoła*, Kraków 2000.

⁷⁹ E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni*, s. 31-32, 34-35.

BIBLIOGRAFIA

- ARDANAZ S.F., *El pensamiento religioso en la época hispanoromana* [w:] *Historia de la Teología Española*, t. 1, red. M.A. Martinez, Madrid 1983.
- BARCLAY W., *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1981.
- BARTNIK CZ.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- BARTNIK CZ.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.
- BARTNIK CZ.S., *Personalizm*, Lublin 2000.
- BAUMGARTNER CH., *Le péché originel*, Paris 1969.
- BIANCHI E., *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Magnano 1990.
- BIGGS J., *Kłątwa gnostycyzmu i lekarstwo zabawy*, „Pastores” 2024, nr 3 (104), s. 45-64.
- BOFF L., *Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität*, Kevelaer 2010.
- BRZEGOWY T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Pięcioksiąg i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 1997.
- CHROSTOWSKI W., *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.
- CZERSKI J., *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp i komentarz*, 1-3, Opole 2018-2020.
- CZĘSZ B., *Wcielenie Syna Bożego jako wejście wieczności w czas według św. Ireneusza z Lyonu*, „Vox Patrum” 20:2000, t. 38-39, s. 71-81.
- DANIÉLOU J., *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002.
- DANIÉLOU J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Znak świątyni czyli o obecności Boga*, Kraków 1994.
- DZIADOSZ D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemyśl 2011.
- DZIADOSZ D., *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)*, „Studia Gdańskie” 27:2010, s. 15-45.
- ECKMANN A., *„Incarnatio Christi” w pismach Świętego Augustyna: istota i cel*, „Vox Patrum” 20:2000, t. 38-39, s. 237-245.
- EHRlich E., *Apokalipsa. Księga Pocieszenia*, Poznań 1999.
- ELIADE M., *Paradis et utopie: Géographie et eschatologie*, „Eranos Jahrbuch” 32:1963, s. 111-234.
- FERNANDEZ ARDANAZ S., *A la búsqueda del paradigma original del hombre. Gen 1,26 y 2,7 en los pensadores cristianos del s. II*, „Scriptorium Victoriense” 1988, t. 35, nr 2, s. 30-113.
- FERRER ARELLANO J., *Los dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como „incarnatio in fieri”*, „Annales Theologici” 1999, nr 13, s. 3-70.
- GIBERT P., *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, „Communio” 2:1982, nr 4, s. 46-57.
- GOGACZ M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- GOŁĘBIEWSKI M., *Apokalipsa Jana. Komentarz filologiczno-biblijny*, Wrocław 2022.
- GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.
- JANKOWSKI J., *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959.
- KARCZEWSKI M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KEMPIAK R., *„Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Wyzwolenie – wolność w ujęciu Janowym*, „Scriptura Sacra” 10:2006, s. 187-214.
- KEMPIAK R., *„Prawo wolności” w liście św. Jakuba Apostoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16:2008, nr 1, s. 18-44.

- KEMPIAK R., *Apokalipsa Janowa i jej przesłanie na temat wolności*, „Analecta Biblica Lublinensia” 6:2010, s. 195-210.
- KIERNIKOWSKI Z., *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie. O chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie jako sakramencie zbawienia*, Warszawa 2000.
- KIJAS Z., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
- KIJAS Z.J., *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000.
- KOBIELUS S., *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997.
- Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. J.H. Walton, V.M. Matthews, M.W. Chavalas, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004.
- KOTECKI D., *Szatan a Kościół w ujęciu Ap 12 [w:] „Bóg jest Miłością” (1 J 4,16). Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006.
- KOTECKI D., *Zrozumieć Apokalipsę. Szkice egzegetyczno-teologiczne*, Rzeszów 2021.
- KRUPA P., *Zwycięzający w siedmiu listach Apokalipsy św. Jana*, Kraków 2021.
- KUŁACZKOWSKI J., *Następstwa grzechu pierwotnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3*, „Studia Warszawskie” 44-45:2007-2008, s. 17-34.
- ŁACH S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962.
- LANGKAMMER H., *Apokalipsa. Tłumaczenie, komentarz i miejsca paralelne*, Lublin 2010.
- LANGKAMMER H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- LÄPPLE A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1983.
- LEAL J., *Notas para un estudio semántico de la Concepción Tertuliana del hombre en el tratado sobre la resurrección de la carne*, „Augustianum” 1:1998, nr 1, s. 83-119.
- LEMAŃSKI J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11 (Nowy Komentarz Biblijny Starego Testamentu, t. I, cz. 1)*, Częstochowa 2013.
- LISZKA P., *Teologia historii zbawienia [w:] Ku mądrości teologii*, red. K. Góźdz, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 159-169.
- LOHSE E., *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1985.
- MAGAZ J.M., *El miedo a la libertad en «El ensayo» de Donoso Cortés*, „Studium” 1999, nr 1, s. 95-131.
- METZDORF J., *„In Paradies der Absturz – im Garten die Rettung”. Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 46:2017, nr 4, s. 353-261.
- MOLTMANN J., *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.
- NAWROT J., *Rdz 1-3 o człowieku, mężczyźnie i niewieście w ich fundamentalnym kontekście teologicznym*, Toruń 2009, s. 76-91.
- ONNA B. VAN, *Problem raju w świetle ewolucjonizmu*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1966-1967, nr 1-10, s. 312-318.
- OSTAŃSKI P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Watykan 2019.
- PASQUETTO V., *Il lessico neotestamentario della liberazione*, „Teresianum” 36:1985, nr 2, s. 265-279.
- PAWŁOWSKI Z., *Opowiadanie. Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003.

- PISAREK S., *Od stworzenia przez odkupienie do „nowego nieba i nowej ziemi”* [w:] *Od Wszechświata stworzonego do człowieka odkupionego*, red. R. Rak, Katowice 1996, s. 91-115.
- PRIGENT P., *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985.
- RAVASI G., *Apokalipsa*, Kielce 2002.
- RAVASI G., *Księga Rodzaju (1-11)*, Kraków 1997.
- RAVASI G., *W cieniu drzewa poznania dobra i zła. Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2-3*, „Communio” 1991, nr 4, s. 7-10.
- ROMANIUK K., *Stworzenie człowieka jako przejaw dobroci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13:1970, nr 3, s. 35-45.
- SCHÖNBORN CH., *Przebóstwienie – życie i śmierć*, Poznań 2001.
- STACHOWIAK L., *Adam I-II* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 67-70.
- STANIEK E., *Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „Vox Patrum” 20:2000, t. 38-39, s. 332-340.
- SYNOWIEC J., *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1-11,9*, Kraków 1996.
- SYNOWIEC J., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001.
- THIVOLLIER P., *Na szlaku Bożym*, Warszawa 1975.
- TRONINA A., *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996.
- TRONINA A., *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, Częstochowa 2017.
- URBANIEK B., *Apokalipsa. Szczęśliwy, kto ją odczytuje*, Częstochowa 2012.
- VANNI U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988.
- WIDŁA B., *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996.
- WIDŁA B., *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003.
- WIELGUS S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.
- WILLIAMSON P.S., *Apokalipsa św. Jana. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2024.
- WITKOWSKI S., *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem (Ap 21,1-22,5) jako opis niebiańskiego Kościoła*, Kraków 2000.
- ZABIELSKI J., *Teologiczno-antropologiczna zasadność przebóstwienia człowieka* [w:] *Abyśmy stali się synami Bożymi*, red. I. Mroczkowski, J.A. Sobkowiak, Warszawa 2011, s. 173-192.

Streszczenie: Istnieje szereg opracowań dotyczących opisu biblijnego raju i związanej z nim ludzkiej nieprawości. Nie brakuje też opracowań podejmujących próbę odczytania księgi Apokalipsy. Autora artykułu interesuje jednak relacja między protologią i eschatologią. Dlatego szuka on odpowiedzi na pytanie, jak protologia wypełnia się w eschatologii i co do tej relacji wnosi śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa? Poszukiwania odpowiedzi autor rozpoczyna od odczytania wydarzenia, jakie miało miejsce „na początku” w ogrodzie Eden, które stało się sprawdzianem wolności człowieka. Bóg nie pozostawia swojego stworzenia w osamotnieniu. Eden nowy po potopie jest próbą przywrócenia naruszonego ładu. Ostatecznie przywrócona wolność osoby jest warunkiem osiągnięcia raju. Dokonana analiza tekstu Księgi Rodzaju i Apokalipsy pozwala wyciągnąć wniosek odnośnie do ponowionej relacji pomiędzy Bogiem i odkupioną ludzkością.

Słowa kluczowe: antropologia, ogród Eden, raj, wolność, wąż, grzech pierworodny, porządek moralny.