

Dorota Dzieńska<sup>1</sup>

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

## **„Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43) – znaczenie wyrażenia παράδεισος na tle myśli judaistycznej**

Każdy człowiek ze swej natury dąży do szczęścia, bo szczęśliwość jest „ostateczną doskonałością człowieka”<sup>2</sup>, jak trafnie mówi św. Tomasz z Akwinu. Stąd też ilu ludzi na świecie, tyle wizji szczęśliwości. Każdy rozumie szczęście inaczej i przez swą odrębność każdy partycypuje w nim na swój sposób. Z racji niedoskonałości tego świata ludzkie doświadczenia skłaniają do upatrywania pełni szczęścia dopiero po przekroczeniu progu śmierci, w życiu przyszłym. Nadzieję na wieczną szczęśliwość, pokój i wyzwolenie z więzów doczesnych odnajdujemy już w najstarszych wierzeniach i systemach religijnych. Na tle tych wierzeń chrześcijaństwo wraz ze swoją eschatologią jawi się jako prawdziwa dobra nowina o tym, że szczęścia niebieskiego można doświadczać już tu i teraz, a miejsce zbawienia, nazywane przez Jezusa rajem, może wpisać się w każdą przestrzeń, w zależności od momentu otwarcia się na Chrystusa.

Dla lepszego zrozumienia idei raju w ujęciu nowotestamentalnym warto w pierwszej kolejności pochylić się nad księgami Starego Testamentu oraz nad literaturą międzytestamentalną. Tam bowiem zrodziła się nadzieja zbawienia kształtująca rzeczywistość ludzką, tam się rozwijała i tam stopniowo nabierała coraz głębszego i szerszego znaczenia. Bogate w treść słownictwo, a także jego wieloaspektowość przyczyniły się do pełniejszego zrozumienia zbawienia w Chrystusie, choć jest to nadal jedna i ta sama ekonomia zbawienia Bożego<sup>3</sup>. Starotestamentalne przekazy upatrywały zbawienie początkowo w kontekście przyszłej rzeczywistości kolektywnej. Jednostka liczyła się o tyle,

---

<sup>1</sup> Mgr lic. Dorota Dzieńska, doktorantka UPJP II w Krakowie, WTST, z zakresu teologii biblijnej. Obszar badawczy: dzieło św. Łukasza oraz Talmud.

<sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz Uczynki ludzkie (1–2, 1–21)*, przeł. F. W. Bednarski, Londyn 1963, s. 61.

<sup>3</sup> Zob. A. Kubik, *Terminologia soteriologiczna w Starym Testamencie (Jahwe – Zbawca)*, „Ruch Bibilijny i Liturgiczny” [dalej: RBL] 18 (1965) z. 6, s. 327.

o ile była częścią Izraela. Zbawienie, jak wierzano, miało w pełni objawić się w Dniu Jahwe, kiedy to nastąpi zebranie rozproszonego narodu i jego głęboka wewnętrzna przemiana, a co za tym idzie odnowa kultu i przywrócenie wszelkich Bożych wartości, na czele z gwarancją wiecznego istnienia Izraela<sup>4</sup>. Miało to zapoczątkować rzeczywistość, którą w obrazowy sposób Izraelici porównywali z idyllicznym ogrodem Eden, nazwanym w Biblii greckiej rajem (παράδεισος), gdzie Bóg umieścił pierwszych ludzi<sup>5</sup>. Z biegiem czasu oprócz wymiaru kolektywnego zauważa się przybierający na znaczeniu wymiar indywidualny. Rzeczywistość zbawcza, a więc miejsce lub stan nieprzerwanego szczęścia ma objąć zarówno cały naród, jak i poszczególne osoby wchodzące w jego skład. Rozwój myśli teologicznej pozwolił na wysunięcie tezy, że nawet śmierć nie będzie stanowić przeszkody w osiągnięciu ostatecznej szczęśliwości. Co więcej, doświadczenie śmierci może nawet w tym pomóc, a niebagatelną rolę w pośmiertnej rzeczywistości ma odegrać prorok Eliasz – jedna z najważniejszych postaci Izraela.

### **Stary Testament i literatura międzytestamentalna o miejscu zbawienia**

Bogata i wyjątkowa historia narodu wybranego wydaje się być niejako tłem do przekazania prawdy o wielkiej tęsknocie człowieka za pełnią szczęśliwości, o poszukiwaniu jej na własną rękę i płynących z tego nieszczęśliwych konsekwencjach, o Bożej obietnicy zbawienia i nadziei na jej wypełnienie, która często bywa konfrontowana ze świadomością kruchości ludzkiego życia i doświadczeniem umierania.

Chociaż Stary Testament nie zawiera rozbudowanej teologii na temat śmierci i zagadnienie to traktowane jest wręcz drugorzędnie, to warto zauważyć, że już pierwsze strony Biblii wskazują na śmierć jako karę za grzech człowieka<sup>6</sup>. Wbrew pozorom nie jest to jednak główna kara wśród sankcji nałożonych na pierwszych ludzi. Z relacji jahwisty (zob. Rdz 3, 17–19) jasno wynika, że ustępuje ona bolesnym konsekwencjom przymusowego opuszczenia ogrodu

---

<sup>4</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, przeł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 115.

<sup>5</sup> Zob. *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemer, Warszawa 1999, s. 1043.

<sup>6</sup> Zob. P. S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 49–50.

Eden, takim jak: ciężka praca, cierpienie, trudy życia i skazanie na los tułacza. Według niektórych egzegetów śmierć w przekazie jahwisty jest tak naturalna jak narodziny i od początku była wpisana w istnienie człowieka, co zdaje się sugerować, że pierwsi ludzie nie byli nieśmiertelni, a nieposłuszeństwo wobec Boga nie miało wpływu na zaistnienie śmierci w ich życiu<sup>7</sup>. Pogląd ten odbiega jednak od głębokiej wiary Izraelitów wyrażonej w Księdze Mądrości, że „dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2, 23). Z drugiej strony dla starotestamentalnych autorów zmarły „to ten, który już nie jest” (Ps 39, 14; Hi 7, 8–10). Warto jednak podkreślić, że według izraelskich wierzeń jego cień nieprzerwanie istnieje w Szeolu<sup>8</sup>. Wierzone bowiem, iż ciało, któremu należy się szacunek, zmienia się w proch, ale jakaś część osoby idzie do miejsca pobytu umarłych, które wyobrażano sobie jako krainę ludzkich cieni (Ps 49, 12; Iz 22, 16), pozbawionych ekspresji życia i słabych, lecz nieprzerwanie na swój sposób egzystujących. W oparciu o głębokie przekonanie, że moc Boga Jahwe, który daje życie, sięga nie tylko do momentu śmierci, ale także poza nią, wnioskowano o owej rzeczywistej, choć milczącej egzystencji zmarłych<sup>9</sup>. Starosemicka antropologia nie rozróżniała wyraźnie duszy i ciała w człowieku, dlatego trudno było wyobrazić sobie egzystowanie po śmierci inaczej niż poprzez analogię do ziemskiego życia, chociaż znacząco spowolnionego i ograniczonego<sup>10</sup>.

Sam fakt śmierci różnie był przyjmowany przez Izraelitów. Pomimo ogólnego przekonania, że śmierć jest naturalnie wpisana w cykl ziemskiego życia, pojawiało się pragnienie jej zwalczania, wskazujące na brak pełnej zgody na nią<sup>11</sup>. Po grzechu pierwotnym człowiek znalazł się bowiem w stanie nieustannej walki i ciągłego napięcia, wbrew zapewnieniom o ostatecznym zwycięstwie

---

<sup>7</sup> Zob. D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemysł 2011, s. 171–172.

<sup>8</sup> Zob. A. Paciorek, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 321n; por. M. Filipiak, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” [dalej: RTK] 25 (1978) z. 1, s. 15; L. Stachowiak, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1978, s. 217; J. Homerski, *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, RTK 31 (1984) z. 1, s. 5–7.

<sup>9</sup> Zob. J. Homerski, *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, s. 6.

<sup>10</sup> Zob. L. Stachowiak, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, s. 218.

<sup>11</sup> Zob. P. S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, s. 50.

i pokonaniu zła<sup>12</sup>. Z drugiej strony czasami nawet przedwczesna śmierć nie była traktowana jako kara, ale jako znak Bożego upodobania i łaskawości, polegającej na wyrwaniu i uwolnieniu duszy doświadczającej jakiejś nieprawości na tym świecie. Wskazuje na to chociażby fragment z Księgi Mądrości: „A sprawiedliwy, choćby umarł przedwcześnie, znajdzie odpoczynek” (Mdr 4, 7)<sup>13</sup>.

Początkowe wierzenia Izraela wskazują na wolność od ziemskich trosk jako jedyną korzyść zmarłego. Pragnieniem każdego Izraelity było „spoczywanie w pokoju”, co objawiało się również w szacunku, z jakim traktowano doczesne szczątki ludzkie. Za przykład niech posłuży tu rozporządzenie króla Jozjasza o nietykaniu pomnika męża Bożego (2 Krl 23, 18)<sup>14</sup>. Każdy pobożny Izraelita miał prawo do godnego pochówku. Obowiązek pogrzebu wypływał z Dekalogu i spoczywał głównie na dzieciach. W ten sposób oddawali oni cześć zmarłym rodzicom. Znamienne jest, że w Izraelu nie praktykowano kremacji, co było powszechnie stosowanym zwyczajem u sąsiadujących narodów. Szczątki zmarłych gromadzono i przechowywano w specjalnych urnach. Według niektórych mogło być to objawem wiary w zmartwychwstanie<sup>15</sup>. Zanim jednak myśl o zmartwychwstaniu wyraźniej zarysuje się w kręgach Izraela, tłumaczenie pośmiertnego losu jednostki zamyka się w granicach Szeolu – krainie bezwładności i bezsilności. Jako że zmarli nie mogli odegrać już żadnej roli na tym świecie, ich miejscem stawały się podziemia, których wyobrażenie ewoluowało wraz z rozwojem myśli teologicznej. Z biegiem czasu pojawiły się tam różne poziomy, w których znajdowały się cienie poszczególnych zmarłych. Obraz ten jest konsekwencją rozwoju starotestamentalnej idei o pośmiertnym sądzie indywidualnym, która mozolnie przebijała się przez powszechnie przyjętą prawdę o wielkim sądzie w Dniu Pańskim na końcu czasów. Gradacja pohańbionych zmarłych (Ez 32, 17–32), rzuconych w proch ziemi (Hi 17, 16; Ps 22, 16) bądź wydanych na pastwę robactwu (Iz 14, 11; Hi 17, 14) jest dowodem na poszuki-

---

<sup>12</sup> Zob. G. J. Wenham, *Genesis*, w: *Theological Interpretation of the Old Testament*, ed. K. J. Vanhoozer, London 2008, s. 35.

<sup>13</sup> W takiej sytuacji śmierć traktowana jest bardziej jako przyjaciel, który po trudach i udrętkach życia zapewnia odpoczynek: „Tam wszyscy więźniowie bez lęku, nie słyszą już głosu strażnika; tym razem i mały i wielki, tam sługa jest wolny od pana” (Hi 3, 18–19). Zob. P. S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, s. 33.

<sup>14</sup> Zob. A. Paciorek, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 332.

<sup>15</sup> Zob. J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*, Lublin 1998, s. 120.

wanie sprawiedliwości<sup>16</sup> i odmiennym od zasady retribucji spojrzeniem na to zagadnienie. Zasada ta wiązała bowiem wszelkie nadzieje Izraela tylko z czasem ziemskiego życia. Według niej długie, szczęśliwe życie w ziemi obiecanej było nagrodą, a przedwczesna śmierć, niedostatek, cierpienie i bezdzietność karą za odejście od Boga. Taki też przekaz pozostawili po sobie prorocy: gdy Izrael oddalał się od Boga, automatycznie wpadał w ręce wroga, a gdy pokutował, zostawał wybawiony<sup>17</sup>.

Idea Szeolu nie jest obca także literaturze międzytestamentalnej, która próbując rozwiązać problem pośmiertnej egzystencji sprawiedliwych, podzieliła to miejsce na dwa główne działy: dla błogosławionych i dla potępionych, choć w samym Starym Testamencie brak takich przesłanek. Przykładem powyższego jest apokryficzna Księga Henocha (1 Hen 22)<sup>18</sup>, ukazująca cztery wyodróżnione pomieszczenia dla czekających na zmartwychwstanie. Dwa z nich zajęte są przez sprawiedliwych, a dwa przez grzeszników<sup>19</sup>. Także inne apokryficzne pisma, choćby: Czwarta Księga Ezdrasza, wyliczająca męki cierpiącej duszy (4 Ezd 7, 86)<sup>20</sup>, Czwarta Księga Machabejska, opisująca los sprawiedliwego, cieszącego się nieśmiertelnym życiem wraz z chórem patriarchów (4 Mch 18, 23)<sup>21</sup>, czy Apokalipsa Mojżesza, wspominająca o „trzecim niebie” (ApokMojż 31, 4; 37, 5)<sup>22</sup>, wskazują na los jednostek w różnych sferach pośmiertnego bytowania. Warto przywołać też talmudyczną opowieść o celniku imieniem Bar Ma’jan,

<sup>16</sup> Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2012, s. 46.

<sup>17</sup> Zob. M. Filipiak, *Nauka Biblii o nagrodzie i karze*, w: *Studio lectionem facere*, s. 211–212.

<sup>18</sup> Zob. P. S. Johnston, *Cienie Szeolu, Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, s. 92.

<sup>19</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 174.

<sup>20</sup> Składa się ona z siedmiu epizodów, do których zaliczamy dialogi wizjonera z aniołem oraz trzy alegoryczne wizje, jak również tzw. *Legendę Ezdrasza*. Poruszane są w niej problemy cierpień Izraela, sprawiedliwości Bożej, a także małej liczby wybranych oraz końca obecnej historii i nadejścia przyszłego świata. Zob. M. Parchem, *Wprowadzenie do apokalipsy*, w: *Pisma apokaliptyczne i Testamenty*, red. M. Parchem, Kraków – Mogilany 2010, s. 67–68. Poruszona jest też kwestia mąk, jakim poddani będą grzesznicy. Męki te będą udziałem tych, którzy znajdą się na najcięższej, siódmej drodze: „... będą marnieć ze zmieszania, płonąć ze wstydu, schnąć ze strachu, widząc chwałę Najwyższego, wobec którego żyli w grzechach i wobec którego zaczną być w czasach ostatecznych sądzeni” (4 Ezd 7, 86). Zob. *IV Księga Ezdrasza*, przeł. S. Mędała, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 387.

<sup>21</sup> Zob. *Machabeuszy Czwarta*, w: *Septuaginta*, przeł. R. Popowski, Warszawa 2013, s. 828.

<sup>22</sup> Jest to pismo, które nie jest apokalipsą w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale zawiera pewne elementy charakterystyczne dla eschatologii apokaliptycznej, choćby wzmianki o końcu czasów, zmartwychwstaniu i raju, który znajduje się w „trzecim niebie” (37, 5 i 40). Zob. M. Parchem, *Wprowadzenie do apokalipsy*, w: *Pisma apokaliptyczne i Testamenty*, s. 78.

według egipskiej bajki o Ozyrysie. Opowiadanie to przyjęło się w Palestynie dzięki Żydom aleksandryjskim, a jego centralnym motywem jest diametralna zmiana sytuacji przy przejściu na drugi świat<sup>23</sup>.

Śmierć stanowiła niejako pomost pomiędzy rzeczywistością ziemską i pośmiertną, a formułowane coraz śmielej przecucia o zmartwychwstaniu ciał sprzyjały przekonaniu, że wręcz przybliżała do zbawienia, które Izraelici upatrywali głównie w mającym dopiero nadejść królestwie Jahwe. Królestwo to miało być wypełnieniem obietnic składanych narodowi wybranemu na przestrzeni wieków i przywróceniem teokracji obejmującej całą ziemię. Kiedy królestwo Jahwe nadejdzie, sprawiedliwi zostaną wyrwani z czeluści Szeolu, by już na wieki cieszyć się szczęściem przebywania u boku Pana. Nadzieję na tymczasowy charakter Szeolu i śmierci oraz pełnię szczęścia w nowym, wiecznym królestwie, jako rzeczywistości pozmartwychwstaniowej, znajdujemy w psalmach (Ps 16, 9–11; Ps 17, 15). Podobnej treści przekaz zamieszczony jest w Księdze Daniela (11 w. przed Chrystusem), gdzie przedstawiono wizję zmartwychwstania „wielu” ku nagrodzie albo karze wiecznej (Dn 12, 2–3). Również Druga Księga Machabejska przewiduje indywidualne zmartwychwstanie<sup>24</sup> tak dobrych, jak i złych, czego wyrazem jest opis męczeństwa braci machabejskich i eschatologiczne pouczenia ich matki, pokładającej nadzieję w miłosiernym Bogu.

Na gruncie tradycji żydowskiej kraina spełnienia i szczęścia opisywana jest jako „Eden” – prehistoryczny rajski ogród, ale także poprzez wyrażenia nawiązujące do przyszłego życia, jak chociażby: „królestwo niebieskie”, „niebo” czy „łono Abrahama”. Podstawą do takich wypowiedzi jest starożytny obraz świata, w którym niebo oznacza Bożą przestrzeń bytowania nie tylko z aniołami, ale i ze świętymi. Przykładem świętych, którzy zostali wzięci prosto do nieba, bez konieczności przekraczania progu śmierci są Henoch i Elias (Rdz 5, 24; 2 Krl 2, 11)<sup>25</sup>. Ten ostatni jest według tradycji judaistycznej odpowiedzialny za umieszczanie zmarłych w miejscu zbawienia bądź potępienia<sup>26</sup>. To wyjątkowa i wyczekiwana przez Izraela postać, która według wierzeń jest

---

<sup>23</sup> Zob. A. Jankowski, *Doniosłość Łukaszej eschatologii indywidualnej*, RBL 28 (1975) z. 4–5, s. 173–174.

<sup>24</sup> Zob. L. Stachowiak, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, s. 219–220.

<sup>25</sup> Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 41.

<sup>26</sup> Zob. J. Bowman, *Elijah and the Pauline Jesus Christ*, „Abr-Nahrain” 26 (1988), s. 10–12; P. Łabuda, *Dziś ze Mną będziesz w Raju (Łk 23,43), „Słowo Krzyża. Rocznik poświęcony teologii Krzyża, oraz duchowości i historii pasjonistów”* 4 (2010), s. 255.

obecna w momencie śmierci poszczególnych wiernych, ale także ma pojawić się na końcu czasów. Nie bez znaczenia jest fakt, że Stary Testament kończy się nie czym innym, jak wielką obietnicą przyjścia proroka<sup>27</sup>.

### Eliasz jako „klucznik raju”

Częstym motywem judaistycznej tradycji, bazującej na starych podaniach jest przedstawianie anioła prowadzącego dusze sprawiedliwych do miejsca szczęśliwości, a niesprawiedliwych do miejsca męki. Takie wyobrażenie potwierdza chociażby Jezusowa przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu (Łk 16, 19–30). Motyw aniołów niosących Łazarza na łono Abrahama nawiązuje do starego żydowskiego materiału, a możliwe, że nawet do tradycji sięgającej kręgów egipskich<sup>28</sup>. Z czasem funkcja ta zaczęła być przypisywana Eliaszowi, o czym świadczą teksty talmudyczne. W *Kethuboth 77b* anioł śmierci pokazuje rabinom Joshua ben Levi i Chanina ben Papa miejsce w raju. Eliasz wie tam pierwszego z nich. W *Baba Mecia 85b* właśnie Eliasz pokazuje miejsce w raju, a według *Taait 22a* i *Sanhedrin 98a* zna on te miejsca. Taka sytuacja stwarza pewnego rodzaju konkurencję pomiędzy Eliaszem a aniołem. Kabaliści mówią nawet o walce, jaka rozegrała się między tymi dwoma, i o wygranej Eliasza<sup>29</sup>. Anioł śmierci domagał się bowiem prawa do wszystkich ludzi i starał się z całym sił uniemożliwić Eliaszowi przekroczenie granic nieba<sup>30</sup>. Tymczasem występujący w roli anioła Eliasz przynosi ludziom możliwość pojednania i nawrócenia. Jego celem i punktem kulminacyjnym jego posługi jest zniszczenie anioła śmierci zwanego Samaelem, a tym samym pokonanie zła i grzechu. Ostateczne zwycięstwo Eliasza będzie miało miejsce na końcu czasów, w blasku Dnia Jahwe, jednak jego misja trwa nieprzerwanie od momentu wzięcia go do nieba. Do jego zadań należy zapisywanie ludzkich czynów. Pełni on funkcję pisarza sądowego, ale też według tekstów rabinicznych sam zasiada w są-

<sup>27</sup> Zob. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, Częstochowa 2007, s. 607.

<sup>28</sup> Zob. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1977, s. 181–185; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3), Berlin 1984, s. 325; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11–24* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 3/1–2), Gütersloh–Würzburg 1977, s. 340; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 2000, s. 172.

<sup>29</sup> P. Łabuda, *Eliasz w chrystologii Łukasza*, s. 337.

<sup>30</sup> Zob. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. 1–4, Philadelphia 2007; vol. 4, s. 200, vol. 6, s. 323.

dzie. Ponadto w każdy szabat przewodzi pielgrzymce grzeszników do nieba, gdzie składane są ofiary przebłagalne za grzechy Izraela. Niektórzy nawróceni grzesznicy za zgodą Eliasza pozostają w niebie i nie muszą już wracać do Gehenny<sup>31</sup>. O tym, jak istotną rolę prorok odgrywa w zaświatach, traktuje midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer*, przytaczając takie oto słowa: „Rabin Eliezer rzekł: Błogosławiony Pan powiedział: «Zważajcie, dałem Izraelowi dwie drogi, szczęśliwą i nieszczęśliwą. Szczęśliwa droga jest życiem, nieszczęśliwa śmiercią. Dobra droga ma dwie drogi boczne: prawości i miłości, a Eliasz stoi dokładnie między nimi. Gdy człowiek chce wejść na jedną z tych dróg, Eliasz woła donośnie „Otwórzcie bramy! Niech wejdzie naród sprawiedliwy, dochowujący wierności” (Iz 26, 2)»”<sup>32</sup>. Zaświaty są całkowicie posłuszne głosowi Eliasza.

Prorok Eliasz sprawuje w Izraelu pieczę nad przechodzeniem ze śmierci do życia i z życia do śmierci. To najbardziej charakterystyczna dla niego funkcja. Takie postrzeżenie Eliasza zdaje się mieć swój początek w biblijnych tekstach Syr 48, 11, 1 Krl 17, 17–24 oraz Ml 3, 23–24. Fragmenty te łączą proroka z kwestią zmartwychwstania zmarłych<sup>33</sup>. Pozostaje tylko pytanie, czy wskrzeszenie zmarłych poprzedzi przyjście Eliasza, czy też nastąpi za jego pośrednictwem w czasach zbawienia. Ukazanie się Eliasza na końcu czasów potwierdza sam Jezus, nazywając Eliaszem Jana Chrzciciela (Mt 17, 10–13; Łk 1, 17)<sup>34</sup>. Za czasów Jezusa żywa była zarówno tradycja wskazująca na obecność proroka przy końcu świata, jak i ta mówiąca o jego asyście przy śmierci poszczególnych wiernych. Potwierdzeniem takiego postrzegania może być chociażby interpretacja Jezusowych słów wypowiedzianych już w stanie agonalnym: „Eloi, Eloi, lema sabachthani” (Mk 15, 37; Mt 27, 46; por. Ps 22, 2), które stojący obok krzyża słyszeli i na które reagowali stwierdzeniem: „Patrz, woła Eliasza” (Mk 15, 35; Mt 27, 47), po czym oczekiwali na jego przybycie. Przechodnie nie tyle spodziewali się, że Eliasz przyjdzie i wybawi Jezusa od cierpienia krzyża lub że Go z niego zdejmie w sensie fizycznym (por. Mk 15, 36), ile przygotowuje do śmierci, po której to dopiero nastąpi wybawienie (por. Mt 27, 49). Znamienne jest, że Łukasz w ten sposób redaguje swoją Ewangelię, iż całkowicie pomija ten fragment, aby czytelnik mógł dostrzec Eliasza w Jezusie. W narracji trzeciego ewange-

<sup>31</sup> Zob. J. Bowman, *Elijah and the Pauline Jesus Christ*, s. 5.

<sup>32</sup> *Pirke de Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great according to the Text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, tr. G. Friedlander, New York 1981, xv, s. 102.

<sup>33</sup> P. Łabuda, *Eliasz w chrystologii Łukasza*, s. 337.

<sup>34</sup> Zob. M. Ziółkowski, *Śmierć i sąd*, Sandomierz 2015, s. 34–35.



listy Eliasza nie mógł zostać wezwany, gdyż już tam był. Eliaszem tym według typologii Łukasza był sam Jezus, który miał moc przeprowadzenia do raju skruszonego łotra, co więcej, to Jezus był tym, który sprawił nawrócenie tego człowieka, co także nawiązuje do tradycji o Eliaszu jako heroldzie królestwa Bożego nawracającego Izraela<sup>35</sup>. Tradycja ta natomiast nigdy nie przekazywała obrazu Eliasza jako męczennika<sup>36</sup>, stąd wniosek, że Eliasza w Łukasowym opisie działania Jezusa był głównie typem prowadzącego zmarłego do raju<sup>37</sup>. W przekazie Łukasza Jezus jest przede wszystkim „drugim Eliaszem”, otwierającym bramy raju skruszonemu i nawróconemu przez Niego skazańcowi.

### Nowy Testament o zbawieniu

Księgi Nowego Testamentu o wiele częściej odnoszą się do rzeczywistości zbawczej aniżeli przekaz starotestamentalny. Wynika to w dużej mierze z tego, że rzeczywistość ta jest bardzo bliska i dobrze znana Jezusowi. Nauczyciel z Nazaretu często o niej opowiada, a echo Jego słów odbija się w większości nowotestamentalnych ksiąg, przedstawiających niebo jako miejsce wiecznych przybytków (Łk 16, 9), którego istotą jest obcowanie z Bogiem i Chrystusem. Konsekwencją tego złączenia z Bogiem jest przemiana ludzkiego ciała w chwalebne (Flp 3, 20n; 1 Kor 15, 52) i godne wzięcia udziału w wiekuistej liturgii z Chrystusem jako Arcykapłanem, na co wskazuje List do Hebrajczyków (Hbr 4, 14) oraz Janowa Apokalipsa (Ap 4, 8–11). Przemienione ciała będą „jaśnieć jak słońce” (Mt 13, 43), podobnie jak przemieniona twarz Jezusa z góry Tabor (Mt 17, 2). Będą też wolne od wszelkich ziemskich uwarunkowań i od śmierci. Ludzie będą żyli „jak aniołowie” (Mt 12, 25) w krainie wiecznej szczęśliwości, sprawiedliwości i odpłaty za całe dobro uczynione przez nich podczas ziemskiego życia (Łk 12, 32). Wierność Chrystusowi sprawi, że staną się „nowym stworzeniem” (Ga 6, 15)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Zob. P. Łabuda, *Eliasza w chrystologii Łukasza*, s. 338–339.

<sup>36</sup> Wielu współczesnych egzegetów jest natomiast zgodnych, że Łukasz w swojej Ewangelii przedstawia Jezusa jako męczennika i w ten sposób nawiązuje do zarówno hellenistycznej, jak i judaistycznej literatury o męczennikach ofiarujących życie za największe wartości jak wiara, ojczyzna, prawda. Zob. A. Odzimek, *Łukasowy kerygmat o Jezusie Męczenniku*, RBL 33 (1980) z. 2, s. 68.

<sup>37</sup> Zob. R. Bauckham, *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976) nr 3, s. 447–448.

<sup>38</sup> Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 41–42.

Poprzez przemianę ludzkiej egzystencji rzeczywistość zbawcza ogarnie także całą ziemię, bowiem pomiędzy człowiekiem a światem materialnym istnieje ścisły związek w perspektywie stworzenia Bożego<sup>39</sup>. Biblijne teksty pozwoliły na sformułowanie tezy, że „wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1,10; Kol 1,20; 2 P 3,10–13)”<sup>40</sup>. Trudno jednak stwierdzić jednoznacznie, kiedy to nastąpi. Ewangelie nie przekazują zbyt wielu informacji na ten temat. Pewne wzmianki o przemianach nieba i ziemi pojawiają się w Kazaniu na górze (Mt 5, 18), a także w mowie eschatologicznej, przytaczanej przez wszystkich synoptyków (Mt 24, 35; Mk 13, 31; Łk 21, 33). Wraz z przemianami „starego” ma nadejść „nowe”. Niektórzy upatrują w tym odnowienie całego wszechświata<sup>41</sup>. Według św. Piotra owa „nowość” jest konsekwencją złożonej obietnicy: „Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2 P 3, 13). Nawiązując do słów Izajasza (por. Iz 65, 17), Piotr akcentuje jednocześnie wiarę w ich spełnienie. Izajaszowy tekst jest interpretowany przez apokalipsy żydowskie zarówno jako odnowienie wszechświata, jak i całkowicie nowe stworzenie. Wydaje się, że przekaz Piotrowy dotyczy tego drugiego, choć z pewnością nie chodzi tu o realne stworzenie jakiegoś nowego kosmosu, ale raczej o to, że ostatecznie zamieszka w nim sprawiedliwość, co nada mu nowej bytowej jakości<sup>42</sup>. Akcent na przemianę w kontekście rzeczywistości zbawczej kładzie także Apostoł Narodów. Ma się ona dokonać przez Ducha Świętego. Fizyczny aspekt tej przemiany zdaje się nie być dla Pawła istotny. Najważniejsze jest wszakże wyzwolenie, oczyszczenie i życie pełnią mądrości w bliskości Boga (Kol 1, 15–20; Ef 1, 23; 1 Kor 15, 28)<sup>43</sup>. Autor Apokalipsy podsumowuje niejako całą nowotestamentalną wykładnię

<sup>39</sup> Zob. H. Szmulewicz, *Eschatologiczny wymiar głębokiej wspólnoty losu świata materialnego i człowieka*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 181; szerzej o nowej rzeczywistości, która trwa już na tej ziemi zob. J. Grassi, *Peace on Earth. Roots and Practices from Luke's Gospel*, Collegeville, Minnesota 2004.

<sup>40</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 48, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 152.

<sup>41</sup> Chodzi tu głównie o Mateuszowy termin *παλιγγενεσία* (Mt 19, 28), oznaczający ponowne narodzenie, odrodzenie i rozumiany jako powtórne narodzenie stworzenia w Chrystusie. Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 42.

<sup>42</sup> Zob. R. Kühschelm, *Nowy Testament*, w: *Przełom czasów z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Koenen, R. Kühschelm, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 129.

<sup>43</sup> Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 42.

na temat zbawienia, uwydatniając fakt, że od pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju stworzenie wpisane było w pewną doczesność i tymczasowość. Z nastaniem „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1–5) tymczasowe życie zostaje przekształcone w nowe i wieczne, które swoje korzenie ma jednak w starej historii i jest z nią ściśle związane<sup>44</sup>.

Tak jak nie można odrywać nowego życia od jego historycznych warunkowań, tak nie można separować Jezusowego orędzia o zbawczej przyszłości od Niego samego. Zdarza się bowiem, że Jezus przedstawiany bywa jako patrzący z zewnątrz na ludzką przyszłość, która w stosunku do Niego samego ustalona jest z góry i nie zawiera nieprzewidywalności. Taka prezentacja mija się z prawdą. Jezus sam intensywnie żyje głoszonym przez siebie orędziem, partycypując całkowicie w zbawczej przestrzeni królestwa Bożego. Wypełnia tym samym do końca nadzieję Izraela, przyswajając sobie jej tradycyjne środki wyrazu, aby wypowiedzieć swoją własną nadzieję<sup>45</sup>. Dzięki Jezusowemu wkroczeniu w śmierć i pokonaniu jej, sytuacja człowieka odwraca się diametralnie. Od tej pory nic nie jest w stanie odłączyć go od Chrystusa. Nawet śmierć jest już tylko na usługach życia. Stanowi ona bowiem koniec doczesnej próby i może być błogosławionym czasem umierania w Panu, o czym wspomina autor Apokalipsy (Ap 14, 13). Śmierć, postrzegana przeważnie jako zło, nabiera zbawczego charakteru. Tak jak można żyć dla Pana, można też i dla Pana umierać (Rz 14, 7–9). Takie umieranie stanowi początek nowego, szczęśliwego istnienia z Bogiem w społeczności świętych<sup>46</sup>. Społeczność ta cały czas się poszerza. Głos z Janowej Apokalipsy, mówiący z nieba o szczęściu tych, którzy umierają „już teraz” (Ap 14, 13), nie jest głosem wizjonera, ale głosem samego Boga, pragnącego przebywać z człowiekiem. Ten doniosły Boży głos odnosi się do szerokiej rzeszy zbawionych, a więc wszystkich wiernych umierających w łączności z Chrystusem<sup>47</sup>, a przez to wprowadzanych bezpośrednio do raju.

---

<sup>44</sup> Zob. F. A. Murphy, *Revelation* („*The Apokalypse of Saint John the Divine*”), w: *Theological Interpretation of the New Testament*, ed. K. J. Vanhoozer, Michigan 2008, s. 245.

<sup>45</sup> Zob. P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, przeł. L. Rutkowska, Warszawa 1979, s. 56.

<sup>46</sup> Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 49.

<sup>47</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 212.

## Raj jako miejsce zbawienia

Słowo παράδεισος jest zapożyczeniem z języka staroiraańskiego, oznaczającym pierwotnie wał otaczający park. Później terminem tym określano różne urządzenia znajdujące się na terenie parków, a od III wieku przed Chrystusem już tylko sam ogród z drzewami. Termin ten przeszedł do języka hebrajskiego i aramejskiego, zachowując przy tym swoje świeckie znaczenie. Był też używany w Biblii greckiej, choćby do opisu Sodomy, która przed katastrofą była jak „ogród Pana” (Rdz 13, 10). Wyrocznia Balaama opisuje Izrael jako „ogród nad brzegiem strumieni” (Lb 24, 6). Wyraz ten pojawia się także innych księgach, np: Pnp 4, 13; Syr 24, 30; 40,1 7. 27; Jl 2, 3; Ez 28, 30; 31, 8–9; czy Iz 51, 3, gdzie jest mowa o zamianie pustyni na ogród Pana. W sumie występuje on w Septuagincie 47 razy, głównie jako określenie Bożego ogrodu utraconego z powodu ludzkiego grzechu, choć Izraelici nieustannie żyją nadzieję na jego odzyskanie w czasach ostatecznych, opisywanych jako analogia czasu pierwotnego szczęścia. Pierwszym, który wyraźnie porównuje te dwie rzeczywistości, jest Ezechiel (Ez 36, 35). W przedchrystusowej apokaliptyce raj jest miejscem otwartym dla sprawiedliwych i wybranych do wspólnoty z Bogiem. Określa go nowa ziemia i nowa Jerozolima, a najważniejszymi rajskimi darami jest posiłek czasu zbawienia: owoce z drzewa życia oraz woda i chleb życia. Natomiast wiara w zmartwychwstanie daje pewność, że wszyscy sprawiedliwi, także zmarli, będą mieli swój udział w owym ponownie otwartym raju. Identyfikacja raju ostatecznego z rajem pierwotnym skłania do wyobrażeń o raju teraźniejszym, choć ukrytym, wspomnianym po raz pierwszy w apokryficznej Księdze Henocha. Traktowany jest on jako aktualne miejsce pobytu dusz ludzi sprawiedliwych. Jest to pewna nowość w stosunku do starszych poglądów, gdzie Szeol był miejscem pośmiertnego bytowania tak sprawiedliwych, jak i grzeszników. W czasach Nowego Testamentu zarówno stare, jak i nowe wyobrażenia na ten temat istniały obok siebie, choć zauważa się wyraźną różnicę pomiędzy rajem a Szeolem<sup>48</sup>. Raj określa bowiem miejsce, gdzie człowiek doświadcza szczęścia, nawet jeżeli nie jest ono jeszcze szczę-

<sup>48</sup> Zob. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, s. 763–766; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (x–xxiv)* (Anchor Bible 28), Doubleday 1985, s. 1510–1511; H. Bietenhard, *Paradies*, w: *Teologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1971, s. 997–998; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, ed. D. J. Harrington (Sacra Pagina Series 3), Colleagueville, Minnesota 1991, s. 378–379.

ściem nieba. Podkreślenie tymczasowości raju wskazuje jednak na pewną jego niedoskonałość, a trudno się z tym zgodzić, dlatego słuszne wydaje się przyjęcie wyjaśnienia św. Augustyna, dla którego raj jest miejscem przebywania Boga<sup>49</sup>. W ten właśnie sposób ideę raju przekazuje ewangelista Łukasz. Przedstawia on raj jako błogosławiony stan przebywania z Jezusem, który przez swoją śmierć przywrócił utracony raj Adama, czyniąc go dostępnym dla wszystkich odkupionych<sup>50</sup>. Nie można więc postawić znaku równości pomiędzy „rajem” w przekazie Łukasza a judaistycznym „Zwischenzustand” sprawiedliwych, bowiem żaden Łukaszowy tekst nie przekazuje idei o bliżej nieokreślonym stanie oczekiwania po śmierci na mający dopiero nadejść sąd ostateczny<sup>51</sup>. Dla Łukasza czasy Jezusa są zarazem czasami ostatecznymi. Upragniony raj zostaje w Nim przywrócony. Powszechna eschatologia ewangelisty jest przenikana przez eschatologię indywidualną. Przy założeniu, że od Chrystusa wszyscy żyją już w czasach ostatecznych, swoistą paruzją może być śmierć każdego człowieka. Zarówno ona, jak i następujący po niej sąd są chwilą, która tylko potwierdza wybrane przez nas za życia zbawienie bądź potępienie, przyłgnięcie do Chrystusa bądź świadome odwrócenie się od Niego. Jest to swego rodzaju indywidualny koniec świata.

Jeżeli szczęście, które niesie ze sobą rzeczywistość zbawcza można w pełni przeżywać już na tym świecie, to odkładanie tego na bliżej nieokreśloną przyszłość wydaje się całkowicie niezrozumiałe. Dlatego każdy, kto doświadczył prawdziwego szczęścia, ze wszech miar ogarniającego i wypełniającego, którego źródłem jest nieograniczona Boża miłość, nie jest w stanie milczeć. Wszelkie trudności codziennej egzystencji wydają się wtedy niewiele znaczyć, bowiem: „ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terazniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani to co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 38–39).

---

<sup>49</sup> Zob. św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, red. E. Stanula, Warszawa 1980, s. 380; P. Łabuda, *Eliasz w chrystologii Łukasza*, s. 335.

<sup>50</sup> Zob. M. Mikołajczak, *Obietnica zbawienia dana łotrowi (Łk 23,40–43)*, „Scriptura Sacra” 4 (2000), z. 4, s. 60; H. Bietenhard, *Paradies*, s. 998.

<sup>51</sup> Zob. A. Jankowski, *Doniosłość Łukaszowej eschatologii indywidualnej*, s. 175.

## Bibliografia

- Baukham R., *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976) nr 3, s. 447–448.
- Bietenhard H., *Paradies*, w: *Teologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1971, s. 997–998.
- Bowman J., *Elijah and the Pauline Jesus Christ*, „Abr-Nahrain” 26 (1988), s. 10–12. [Czwarta] iv *Księga Ezdrasza*, przeł. S. Mędała, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 387.
- Dziadosz D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemysł 2011.
- Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemer, Warszawa 1999.
- Fausti S., *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, Częstochowa 2007.
- Filipiak M., *Nauka Biblii o nagrodzie i karze*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach. J. Szłaga, Lublin 1980, s. 211–212.
- Filipiak M., *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25 (1978) z. 1, s. 15–22.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke (X–XXIV)* (Anchor Bible 28), Doubleday 1985, s. 1510–1511.
- Ginzberg L., *The Legends of the Jews*, vol. 1–4, Philadelphia 2007.
- Grassi J., *Peace on Earth. Roots and Practices from Luke’s Gospel*, Collegeville, Minnesota 2004.
- Grelot P., *Świat, który ma przyjść*, przeł. L. Rutkowska, Warszawa 1979.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3), Berlin 1984.
- Homerski J., *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 1, s. 5–7.
- Jankowski A., *Doniosłość Łukaszej eschatologii indywidualnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975) z. 4–5, s. 168–182.
- Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- Jeremias J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1977.
- Jeremias J., *παράδεισος*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, s. 763–766.
- Johnson L. T., *The Gospel of Luke*, ed. D. J. Harrington (Sacra Pagina Series 3), Collegeville, Minnesota 1991, s. 378–379.
- Johnston P. S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2010.

- Kubik A., *Terminologia soteriologiczna w Starym Testamencie (Jahwe – Zbawca)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18 (1965) z. 6, s. 327.
- Kucharski J., *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*, Lublin 1998.
- Kühshelm R., *Nowy Testament, w: Przełom czasów z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Koenen, R. Kühshelm, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2001.
- Łabuda P., *Dziś ze Mną będziesz w Raju (Łk 23,43)*, „Słowo Krzyża. Rocznik poświęcony teologii Krzyża oraz duchowości i historii pasjonistów” 4 (2010), s. 244–257.
- Łabuda P., *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2012.
- Machabeuszy Czwartą*, w: *Septuaginta*, przeł. R. Popowski, Warszawa 2013.
- Mikołajczak M., *Obietnica zbawienia dana łotrowi (Łk 23,40–43)*, „Scriptura Sacra” 4 (2000) z. 4, s. 51–62.
- Murphy F. A., *Revelation („The Apocalypse of Saint John the Divine”)*, w: *Theological Interpretation of the New Testament*, ed. K. J. Vanhoozer, Michigan 2008, s. 245n.
- Odzimek A., *Łukaszowy kerygmat o Jezusie Męczenniku*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) z. 2, s. 68–79.
- Paciorek A., *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 291–334.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, przeł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Parchem M., *Wprowadzenie do apokaliptyki*, w: *Pisma apokaliptyczne i Testamenty*, red. M. Parchem, Kraków-Mogilany 2010, s. 21–114.
- Pirke de Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great according to the Text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, tr. G. Friedlander, New York 1981.
- Schneider G., *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11–24 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 3/1–2)*, Gütersloh–Würzburg 1977.
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 2000.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968.
- Stachowiak L., *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1978, s. 217–220.
- Szmulewicz H., *Eschatologiczny wymiar głębokiej wspólnoty losu świata materialnego i człowieka*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 181.

Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, red. E. Stanula, Warszawa 1980, s. 83–112.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny czyli szczęście oraz Uczynki ludzkie (1– 2, 1– 21)*, przeł. F. W. Bednarski, Londyn 1963.

Wenham G. J., *Genesis*, w: *Theological Interpretation of the Old Testament*, ed. K. J. Venhoozer, London 2008, s. 29–41. Ziółkowski M., *Śmierć i sąd*, Sandomierz 2015.

### Streszczenie

W Nowym Testamencie, szczególnie w wersji Łukaszej, raj jest postrzegany jako błogosławiony stan przebywania z Jezusem i w takim aspekcie różni się on od judaistycznej idei raju jako wypełnionej szczęściem poczekalni na mające dopiero nadejść wielkie wydarzenia, w których niebagatelną rolę odegra prorok Elias, a które związane są ściśle z wyczekiwaniem z utęsknieniem Dniem Jahwe. Nowotestamentalną pełnię szczęścia osiąga się nie inaczej, jak w relacji z bezgranicznie kochającym Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa. Owa relacja jest dla każdego człowieka największym wydarzeniem, bo w nią wpisane jest zbawienie. Czas i miejsce jej nawiązania nie jest determinowane bliżej nieokreśloną przyszłością, czy nawet chwilą śmierci, ale zależy od woli i otwarcia ludzkiego serca.

### Słowa kluczowe

raj, śmierć, Szeol, zbawienie, Dzień Jahwe, eschatologia powszechna, eschatologia indywidualna, Elias

### Summary

#### **”Today shall you be with me in paradise” (Luke 23:43) – The Meaning of the παράδεισος Expression in the Judaic Thought**

In the New Testament, especially in Luke’s version, paradise is perceived as a blessed state of being with Jesus and in this aspect his view differs from the Judaic idea of paradise as a joy-filled waiting room for the great events which are still to come. In Judaism those events, in which the prophet Elijah will play an important role, are closely related to the long awaited Yahweh’s Day. The ultimate happiness as perceived in the New Testament can be achieved only in relation with the infinitely



loving God in the Person of Jesus Christ. This relation is the ultimate event for any human being because the very salvation is inscribed in it. The time and place of establishing this relation are not determined by some indefinite future or even by the moment of death, but they depend on the will and openness of the human heart.

### **Keywords**

Paradise, death, Sheol, Salvation, Yahweh's Day, universal eschatology, individual eschatology, Elijah