Ks. Rajmund Porada

Człowiek odkupiony i zbawiony. Wizja eschatologiczna

Jedna z definicji eschatologii stwierdza, że jest ona metodycznie uzasadnioną odpowiedzią chrześcijańskiej wiary na pytanie: Czego możemy się spodziewać?¹ Jest to pytanie o przedmiot ludzkiej nadziei. Spoglądając z egzystencjalnej perspektywy, eschatologia wyraża prawdę o ludzkiej tęsknocie za „zadomowieniem się” w Bogu. Ponieważ przedmiotem tej tęsknoty jest Bóg, obejmuje ona nadzieję na dopełnienie wszystkich ludzkich relacji i ostateczne ocalenie całego stworzenia. Tej nadziei nie uzasadnia jakiś antropologiczny egzystencjał, ale zbawczy czyn Boga objawiony i urzeczywistniony w paschalnej tajemnicy wydarzenia Jezusa Chrystusa. W Nim człowiek odkrywa, że także jego własna przyszłość jest Bożym darem, obejmującym transcendentne, ponadhistoryczne przychodzenie Boga, a nie tylko finałem wewnątrzświatowego procesu. To przychodzenie zakłada jednocześnie immanentną kompatybilność z tym, co istniejące, historyczne, jeśli obiecana przyszłość nie ma być zupełnie obca, pozaświatowa, dewaluująca ludzką historię i doświadczenie.

Celem artykułu jest podjęcie antropologicznej refleksji z eschatologicznej perspektywy, łączącej wizję transcendentnej przyszłości pochodzącej od Boga z immanentnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Innymi słowy chodzi o odpowiedź na pyta-

¹ Por. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1996, s. 18.

nie, kim jest człowiek w perspektywie zbawczej interwencji Boga w Jezusie Chrystusie, doprowadzającej stworzenie do ostatecznego dopełnienia. Głównym kluczem do takiej „zarysowej” eschatologicznej antropologii będzie kategoria nowego stworzenia.

Nowe stworzenie

Obok oczekiwania końca świata i sądu, będących centralnymi elementami tradycyjnej eschatologii, biblijne orędzie zawiera również nadzieję na odnowę całego stworzenia i jego ostateczne dopełnienie. Nadzieja wiary zakorzeniona jest w doświadczeniu „nowości” w działaniu, życiu i całym posłannictwie Jezusa Chrystusa. Eschatologia zajmuje się zatem zarówno doświadczeniem tego, co „nowe”, jak i nadzieją na jego ostateczne dopełnienie. Dlatego – odwołując się do greckiego terminu *kainos* (nowy) – eschatologia mogłaby równie dobrze nazywać się „kainologią”. Zwłaszcza w odniesieniu do św. Pawła trafniej byłoby mówić o „kainologii” niż eschatologii, gdyż „logos tego, co nowe, który obejmuje także ostateczny koniec czasu i dopełnienie, apostoł odróżnia zasadniczo od eschatologii w rozumieniu żydowskiej apokalipsy”².

Krytycznie należy jednak zauważyć, że chrześcijańska nadzieja na ostateczne odnowienie stworzenia bywa nieraz przedstawiana tak, jakby to, co „nowe”, miało być wypełnieniem ludzkich pragnień i tęsknot w sensie kontynuacji i przedłużenia tego, co „dawne” („stare”). Tymczasem w Nowym Testamencie, w 2 Liście św. Pawła do Koryntian, obecna jest antyteza: „To, co dawne,

² A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes*, Münster 1968, s. 152, cyt. za: U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, Neukirchen-Vluyn 2014, s. 54 (wszystkie cytaty z wydań obcojęzycznych w przekładzie własnym).

minęło, a oto <wszystko> stało się nowe”³ (2 Kor 5,17). W Apokalipsie św. Jana Zmartwychwstały mówi: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5). To, co nowe, różni się kategorialnie, a nie jedynie relatywnie od tego, co stare, dawne i przeszłe. Święci Paweł i Jan mówią o czymś nowym, co już się nie zestarzeje, o nowym stworzeniu, które nie podlega przemijalności. Nie może ono zostać zastąpione czymś „nowszym”, nie podlega już postępowi i rozwojowi, zostało dane i dopełnione raz na zawsze⁴.

W spojrzeniu na to, co nowe, należy jednak rozróżnić dwa pojęcia przyszłości. Zgodnie z potocznym rozumieniem czasu przyszłość jest przedłużeniem przeszłości i teraźniejszości. Jest ona wprawdzie otwarta i nieznana, ale założenia i przesłanki tego, co możliwe w przyszłości, są już obecne w teraźniejszości, która ze swej strony jest „produktem” przeszłości. Tymczasem przyszłość, o której mówi Nowy Testament jako o czymś radykalnie nowym i sprawianym przez Boga, nie oznacza kontynuacji tego, co już jawi się jako możliwe w świecie, lecz mieści się w tym, co możliwe u Boga. To On otwiera przed światem nowe możliwości, które nie mieszczą się we własnych zasobach stworzenia. Tę przyszłość można określić terminem *adventus*, w odróżnieniu od przyszłości, która mieści się w wewnątrzświatowym potencjale i wynika z dotychczasowej historii, którą należałoby określić *futurum*. W pojęciu *adventus* zawiera się założenie, że to, co możliwe, dzierży prymat nad tym, co aktualne i rzeczywiste. Możliwość ta bowiem zapodmiotowana jest w Bogu i od Niego pochodzi⁵.

³ Cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2003.

⁴ U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, s. 55-56; G. Lohfink, *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Freiburg-Basel-Wien 2017, s. 142.

⁵ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, s. 143-144. Krytycznie trzeba dostrzec, że w teologicznej operacjonalizacji przeciwstawienia *futurum* i *adventus* u Moltmanna ukrywa się głęboko zakorzenione odrzucenie stworzenia, które przy-

Eschatologiczne rozróżnienie tego, co „dawne”, i tego, co „nowe”, ma czasowy aspekt, przy czym nie dotyczy rozróżnienia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Z eschatologicznego punktu widzenia to, co dawne – jak pisze św. Paweł – już przeminało, ale w oczach Bożych to, co już odeszło, jeszcze jest obecne. Z drugiej strony to, co nowe, jest już obecne, ale jednocześnie rodzi nadzieję na jego pełne objawienie i urzeczywistnienie w ostatecznej przyszłości. Przeciwwstawienie nowego i starego rozsądza chronologiczne rozróżnianie czasu. Dla św. Pawła nowe stworzenie jest już obecne: „Jeżeli więc ktoś [pozostaje] w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17). W duchu Pawłowego rozróżnienia „już” i „jeszcze nie” można mówić o obecności przyszłości już w teraźniejszości, przy uwzględnieniu różnicy między *futurum* i *adventus*⁶.

Obok czasowego charakteru rozróżnienie „dawnego” i „nowego” ma przede wszystkim jakościowy charakter. Eschatologicznie nowe jest „dobre” i odróżnia się od dawnego, które przemija i w tym sensie jest „złe”. Tylko to, co nowe, ma trwałe istnienie. Wbrew antycznemu wyobrażeniu, że to, co stare, dawne i sprawdzone, jest dobre, w Starym Testamencie, np. u Deuteroizajasza i w młodszych warstwach Księgi Jeremiasza, a w pełni w Nowym Testamencie przyjęto inną perspektywę. Kto oczekuje przyjścia Boga, nie powinien wspominać dawnych czasów: „Nie wspominajcie wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy. Oto Ja dokonuję rzeczy nowej” (Iz 43,18-19). To, co nowe, co pochodzi od Boga, jest nie tylko relatywnie lepsze od dawnego i starego, lecz całkowicie, wyłącznie i w pełni dobre. Dopełnione stworzenie, które jest już obecne w wierze i przychodzeniu Boga, nie jest najlepszym z możliwych światów, lecz

czyniło się do negatywnych tendencji w jego myśleniu na temat stworzenia. Koncepcja nowego stworzenia jest u niego naznaczona gnostycznym odrzuceniem świata.

⁶ U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, s. 60; G. Lohfink, *Am Ende das Nichts?*, s. 145.

samo w sobie, a nie tylko relatywnie; jest po prostu dobre, jak dobry jest Bóg. Z gramatycznego punktu widzenia to, co dobre, podlega stopniowaniu. Najwyższym stopniem „dobrego” jest „najlepsze”. Z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia możliwie „najlepsze” oznacza mniej niż całkowicie i wyłącznie „dobre”. „Dobro” eschatologicznie spełnionego stworzenia, podobnie jak Bóg, nie jest *summum bonum*. Definiowane tu *summum bonum* byłoby jedynie stopniem postępu w ramach wewnątrzświatowego doświadczenia tego, co absolutnie „dobre”. W sensie pierwszeństwa, które przypada wszelkiej Bożej stwórczej potencjalności przed tym, co rzeczywiste, dobro, które sprawia Bóg, jest całkowicie inne w porównaniu do tego, co zwykle bywa nazywane dobrem. To, co eschatologicznie dobre i nowe, jest rzeczą „ostatnią” (ostateczną), ale nie w sensie przestrzennym czy czasowym, lecz w sensie ostatecznej aktualności i nieprzemijalności. „Ostatnie” w sensie eschatologicznym nie polega tylko na tym, że zniszczone życie zostanie odbudowane, a braki, na które cierpią ludzie, zostaną usunięte i przezwyciężone, lecz przewyższa ono to wszystko, co dotychczas istnieje, ponieważ Bóg jest pełnią w nadmiarze i pragnie w swej „nadmiernej” pełni dać udział człowiekowi. Jednocześnie to, co „ostatnie” w sensie ostatecznym, ma również pewne odniesienie do czasu, gdy mowa jest o czymś, co pozostanie i przetrwa wszystkie czasy⁷.

Rozróżnienie tego, co nowe, i tego, co dawne, stanowi stały motyw Starego i Nowego Testamentu. W Starym Testamencie słowo obietnicy dotyczy nie tylko nowej epoki w dziejach Izraela, lecz i nowego nieba oraz nowej ziemi (por. Iz 65,17; 66,22). Motyw ten pojawia się także w Nowym Testamencie na tle apokaliptycznego oczekiwania Nowego Jeruzalem (por. 2 P 3,13; Ap 5,9; 14,3; 21,1). W Księdze Jeremiasza znajduje się obietnica nowego przymierza między Bogiem i Jego ludem Izraelem. Ludzie nowego przymierza mają otrzymać nowego Ducha i nowe serce (por.

⁷ U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, s. 61-62.

Ez 11,19; 18,31; 36,26; Jr 24,7). Obietnica ta w Nowym Testamencie zostaje związana z Jezusem Chrystusem. To w Nim, jako początku nowej ludzkości, dokonała się eschatologiczna odnowa człowieczeństwa⁸.

Nowy człowiek

W tradycji biblijnej obok uniwersalistycznej perspektywy dotyczącej nowego stworzenia, nowego nieba i nowej ziemi, istnieje również wyraźne powiązanie między eschatologią i antropologią. Chrześcijańska wizja nowego człowieka wpisuje się w szeroki kontekst ostatecznej przemiany świata. W tym sensie teologiczna perspektywa nowego człowieka ma charakter eschatologiczny⁹. W księgach starotestamentowych punktem przełomowym jest refleksja nad odnową Izraela w czasie babilońskiej niewoli. W Nowym Testamencie stałym punktem odniesienia jest nawrócenie i chrzest. Termin „dawny” („stary”) określa stan przed nawróceniem, „nowy” jest stanem po nawróceniu.

Nowe przymierze obiecane w Starym Testamencie rozpatrywane w kontekście antropologicznym posiada trzy charakterystyczne cechy: nastąpi uwewnętrznienie Prawa, a nie tylko jego zewnętrzne wypełnienie, możliwe będzie jego powszechne poznanie, a obietnica przebaczenia grzechów będzie odnosiła się do wszystkich, którzy okażą Prawu posłuszeństwo. Nowy człowiek, według starotestamentowej obietnicy, ma „serce z ciała”, a nie z kamienia. Jego znakiem rozpoznawczym jest odwrócenie się od złych czynów, uznanie Boga w Jego świętości, inności i gotowości do przebaczenia¹⁰.

⁸ Zob. H. Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004, s. 70, 80, 217-220.

⁹ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 138.

¹⁰ Zob. H. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 120-128.

W starotestamentowych perykopach z czasu niewoli babilońskiej i późniejszych nowe stworzenie ujmowane jest w sposób metaforyczny (por. Iz 43,18-21). Zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi odnosi się już do ponadziemskiego świata, w którym skończą się lament i żałoba. Nastąpi też bardzo konkretne spełnienie dawnych nadziei Izraela. Ich znakiem będą długie życie i liczne potomstwo, dobrobyt i bezpieczeństwo, powszechna zgoda i pokój, które obejmą również świat zwierząt (por. Iz 11,6-9). Wizja nowej ziemi i nowego nieba jest ściśle związana z kontekstem antropologicznym, gdyż interpretowana jest jako powrót raju, w którym człowiek nie będzie czynił już żadnego zła.

W Nowym Testamencie powiązanie między eschatologią i antropologią występuje zwłaszcza u św. Pawła. Wypowiedziom o nowym stworzeniu nie nadaje on bezpośrednio kosmologicznego charakteru, choć nie pomija także tej perspektywy (por. 1 Kor 7,31; Rz 8,18-22). W 2 Liście do Koryntian wyrażenie „nowe stworzenie” odnosi się do nowego istnienia człowieka polegającego na trwaniu w Chrystusie lub na wierze w Chrystusa (2 Kor 5,17). Ta sama perspektywa pojawia się też u św. Jana w metaforze nowego narodzenia człowieka przez wiarę (J 3,3-7).

Nowotestamentowe rozróżnienie dawnego i nowego człowieka również ma Pawłowe pochodzenie, przy czym Paweł mówi tylko o dawnym człowieku (por. Rz 6,6). Wyrażenie „nowy człowiek” (*kainos anthropos*) pojawia się w pismach deuteropaulińskich, np. w Liście do Kolosan 3,9n i Liście do Efezjan 4,22-24. W obu wyrażenie to ma etyczny sens, zgodnie z którym chrześcijaństwo winni zdjąć jak ubranie „dawnego człowieka” i przywdziać „nowego”, czyli przyjąć nowy sposób życia, który odpowiada nowości życia przyniesionego przez Chrystusa¹¹.

Wyobrażenie o przywdzianiu nowego człowieka związane jest z kontekstem chrztu, w którym dokonuje się wewnętrzne zjed-

¹¹ U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, s. 64-65; H. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 228-235.

noczenie ochrzczonego z Chrystusem¹². List do Kolosan 3,9 i List do Efezjan 4,22-24 stanowią fragmenty katechezy chrzcielnej. Ochrzczeni w imię Chrystusa winni wyrażać swą wiarę poprzez odpowiedni styl życia. Ta myśl obecna jest już w Liście do Galatów 3,27, gdzie towarzyszy jej jednak argumentacja chrystologiczna – we chrzcie ochrzczeni „przywdziali” Chrystusa, a przez wiarę w Niego stali się dziećmi Bożymi (por. Ga 3,26). Jeśli Paweł w tym miejscu oraz w Liście do Rzymian 6,6 nie mówi o nowym człowieku, lecz Chrystusie i „nowym życiu”, ku któremu, przemieniając się, wierzący winien zdążyć, to czyni tak dlatego, że jasno rozróżnia on aktualną egzystencję chrześcijanina i przyszłe eschatologiczne dopełnienie. Tymczasem List do Kolosan 3,10 i List do Efezjan 4,24 pojmują bycie nowym człowiekiem jako już obecną rzeczywistość. Chodzi bowiem o człowieka „stworzonego według Boga” (por. Ef 4,24) lub na obraz Boga (por. Kol 3,10) „w sprawiedliwości i prawdziwej świętości”. Oba listy czynią w tym miejscu aluzję do aktu stworzenia człowieka w Księdze Rodzaju 1,27, mając tym razem na uwadze nowe stworzenie. Według św. Pawła w pełni dokonało się ono i jest już obecne w Chrystusie. Choć w 2 Liście do Koryntian 5,17 Paweł stwierdza, iż ten, kto pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem, i to, co dawne, przeminęło, a stało się nowe, to jednak wskazuje na różnicę między ziemską egzystencją wierzącego a przyszłym sposobem bycia w królestwie Bożym. Mówi on o doczesnym przybytku zamieszkania, który ulegnie zniszczeniu, a w zamian powstanie dom wiecznie trwały w niebie (por. 2 Kor 5,1). Zadatkim tej nadziei jest Duch Święty (por. 2 Kor 5,5). Wprawdzie Paweł określa egzystencję wierzącego jako życie w Chrystusie lub jako życie Chrystusa w wierzącym (por. Ga 2,20), jednak życie chrześcijan podczas ziemskiego życia jest w pewnym sensie życiem „daleko od Pana” – ich życie zmienia się w wierze, ale jeszcze nie w widzeniu (por. 2 Kor 5,6). W Liście do Kolosan 3 i Liście do Efezjan 4 nie

¹² G. Lohfink, *Am Ende das Nichts?*, s. 146.

uwzględniono tej eschatologicznej różnicy między tym, co już urzeczywistnione, a tym, co swą pełnię osiągnie dopiero na końcu czasów. W obu tekstach metafora „nowego człowieka” odnosi się już do nowego, przemienionego życia ochrzczonych w obrębie aktualnej, ziemskiej rzeczywistości¹³.

Niezależnie od wspomnianych wyżej różnic, eschatologia nowotestamentowych pism odnajduje swoje centrum w chrystologii, z której czyni odniesienia także do antropologii. Zmartwychwstały Chrystus jest początkiem nie tylko nowego eonu, ale także nowej ludzkości. W Chrystusie jako Nowym Człowieku spełniła się ostatecznie tajemnica ludzkiego przeznaczenia. W zmartwychwstałym człowieczeństwie Jezusa została zainicjowana przemiana człowieka na obraz zmartwychwstałego Pana. Do czasu przemiany ostatecznej to, co nowe, pozostawać będzie ukryte, jednakże „Chrystus jest początkiem i zwycięskim znakiem nieodwracalności tego, co już się dokonało”¹⁴. Przeznaczenie to nie odnosi się tylko do chrześcijan. Chrystus, będący drugim i „ostatnim Adamem”, stał się twórcą nowej ludzkości. Wszyscy stworzeni na obraz „ziemskiego Adama” będą nosić w sobie „obraz Człowieka niebieskiego” (por. 1 Kor 15,45-49). Tak więc Chrystus ma uniwersalne znaczenie dla całej nowej ludzkości. Chrześcijanie mają zaś być szczególną manifestacją tej nowości, która jako rzeczywistość zajaśniała w zmartwychwstałym Chrystusie¹⁵.

Nowe życie w Bogu

Myśl, zgodnie z którą przyszła egzystencja człowieka i świata jest nowym stworzeniem dokonującym się przez Boże słowo

¹³ U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, s. 65-66.

¹⁴ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, s. 138-139.

¹⁵ Tamże, s. 139; G. Lohfink, *Am Ende das Nichts?*, s. 146.

wypowiedziane w Jezusie Chrystusie, zakłada rozumienie Boga jako Tego, który trwa na wieki w relacji do człowieka i w nim pozostaje żywy. Idea nowego stworzenia człowieka i świata poprzez Boże słowo jest konsekwencją chrześcijańskiej wypowiedzi o wskrzeszeniu Jezusa i trynitarnie ujmowanej chrystologii.

Wypowiedź o wskrzeszeniu Jezusa ma na uwadze prawdę, że Ten w podmiotowy sposób uczestniczy w wiecznym życiu Boga. Jego upodmiotowienie doświadczane jest przez wierzących poprzez Jego obecność i działanie w Duchu Świętym, który ożywia wierzących i tworzy z nich wspólnotę. W odniesieniu do Boga ową podmiotowość Jezusa należy rozumieć jako wieczną więź między Nim a Bogiem. Chrześcijańska trynitologia podejmuje tę wieczną relację nie tylko w odniesieniu do człowieka Jezusa z Nazaretu, lecz także w spojrzeniu na samego Boga. Bóg bowiem jest istotą relacyjną nie tylko w odniesieniu do stworzonego świata, lecz także w samym sobie. Stworzony przez Niego świat nie jest poza Nim, lecz ma udział w Jego wewnętrznym życiu. Różni się od Boga, ale pozostaje w wewnętrznej relacji do Niego. W perspektywie eschatologicznej myśl ta oznacza, że – idąc za św. Pawłem – na końcu „Bóg [będzie – R.P.] wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Paweł uzasadnia tę nadzieję chrystologicznie, wskazując na zmartwychwstanie Jezusa. Bóg Stwórca jest jednocześnie transcendentny i immanentny. Obie te cechy konkretyzują się w Jezusie Chrystusie jako ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, a ostateczny wyraz odnajdują w prawdzie o wcieleniu Boga. Bóg jest na wieki w Jezusie, tak jak Jezus jest na wieki w Bogu. Dlatego chrześcijańska wiara mówi o Jezusie jako Chrystusie, wyznając w Nim Boską Osobę¹⁶.

Wewnątrztrynitarniej więzi Jezusa z Bogiem nie należy rozumieć w sensie ekskluzywnym. Dlatego w Nowym Testamencie mówi się o Jezusie jako „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Ta jak On, całe stworzenie ma być włączone

¹⁶ U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, s. 187-188.

w wieczne życie Boga, w którym ma ono swój początek. W Ewangelii św. Jana Chrystus mówi: „ponieważ Ja żyję i wy żyć będziecie” (J 14,19). Włączenie człowieka w wieczne życie Boga staje się już obecną rzeczywistością przez wiarę w Chrystusa. Wierzący poznają, że Chrystus jest w swoim Ojcu, a oni w Nim i On w nich (por. J 14,20). Tak więc w wierze człowiek zostaje włączony w wieczne życie trójjedynego Boga. Trwałość ludzkiego życia aż poza śmierć zostaje zagwarantowana przez to, że Bóg przez Ducha Świętego jest wobec człowieka zarówno transcendentny, jak i immanentny. Podczas gdy Chrystus Jana mówi o byciu wierzących w Nim samym, Paweł mówi niejako na odwrót: dzięki wierze „[t]eraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Tym, który przez wiarę żyje w człowieku, jest Duch Chrystusa, będący Duchem Bożej miłości. Ponieważ miłość Boga jest trwalsza niż śmierć, stanowi ona punkt oparcia dla nowego stworzenia. Tym, co jest w stanie przetrwać śmierć człowieka, jest relacja Boga do niego, którą należy określić miłością, skoro miłość jest istotą Boga (por. 1 J 4,16). Boża miłość jest czymś więcej niż tylko jakimś miłym wspomnieniem czy uczuciem. Ona jest mocniejsza niż śmierć i na nowo powołuje do życia to, co w śmierci wydaje się już ostatecznie zniweczone. Życie wieczne jest więc uwiecznieniem relacji miłości między Bogiem a człowiekiem. Idea tej relacji implikuje uwiecznienie naszej podmiotowości, która ma charakter relacyjny¹⁷.

Dopełnienie stworzenia jest ściśle związane z nadzieją zmartwychwstania. Bóg jest tym, „który ożywia umarłych i powołuje do istnienia to, co nie istnieje” (Rz 4,17). Wyobrażenie cielesnego zmartwychwstania umarłych stanowi obrazową interpretację myśli o wiecznej trwałości Bożej miłości, która ma charakter stwórczy. Należy w tym kontekście zrezygnować jednak z wszelkich kategorii przestrzenno-czasowych. Mimo to obraz ten ma trwały sens, ponieważ osobowy byt człowieka związany jest

¹⁷ Tamże, s. 189-190.

z jego własną cielesnością. Jako osobowy podmiot człowiek pozostaje w relacji nie tylko do Boga, ale także do świata, w którym uczestniczy za pośrednictwem swego ciała. Człowiek nie tylko „ma” ciało, ale jednocześnie „jest” ciałem. Jego osobowość i historia życia, które mają być uwiecznione w nowym stworzeniu, włączone są w cielesne procesy¹⁸.

Bycie człowiekiem oznacza trwanie w świecie różnorodnych relacji i odniesień. Jeśli zmartwychwstanie oznacza, że człowiek jako istota relacyjna zostanie włączony w wieczne życie Boga, to nie może jednak zostać wyłączony ze swych światowych odniesień. Do podmiotowości człowieka, który mocą Bożej miłości trwa w wiecznej relacji do Stwórcy, przynależy nie tylko ciało, lecz także jego czasowo-przestrzenna historia. Być człowiekiem oznacza mieć swą historię i być wplecionym w historię¹⁹. Historia, którą stanowi człowiek, i historia, w którą jest włączony – a więc także jego historia relacji z Bogiem, historia relacji Boga z nim i innymi ludźmi – urzeczywistnia się w przestrzeni i czasie. Wcielenie Boga nie jest pozorne, lecz oznacza Jego wejście w przestrzeń i czas, nawet jeśli to wydarzenie dostępne jest jedynie w wierze i historycznie niemożliwe do weryfikacji. Także Zmartwychwstały, według relacji ewangelicznych, zostaje rozpoznany po swoich ranach. Dlatego wieczna relacja Boga do człowieka konsekwentnie musi obejmować również i uwiecznić relację człowieka do pozostałych stworzeń. Te dwa punkty spojrzenia zostają wyrażone przez obraz cielesnego zmartwychwstania umarłych oraz obraz nowego nieba i nowej ziemi²⁰.

¹⁸ M. Remenyi, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personal-eschatologischer Theoriebildung*, Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 615–617.

¹⁹ Zob. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, wyd. 2, Frankfurt am Main 2012.

²⁰ G. Thomas, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“*, Neukirchen-Vluyn 2009, s. 393–394; U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, s. 191.

Pojęciowe myślenie napotyka w tym miejscu swoje granice, dlatego człowiek skazany jest tu na język metafor i obrazów. W tych wypowiedziach należy poszukiwać jednak antropologicznego i egzystencjalnego sensu. Wypadałoby więc zrezygnować ze spekulacji na temat tego, co po śmierci, i pytać o chrześcijańską nadzieję tu i teraz, a więc w obliczu czekającej nas śmierci. Wiara w zmartwychwstanie jest niczym innym, jak ostateczną konsekwencją chrześcijańskiej wiary w Boga, który jest miłością. Egzystencjalny sens tej wiary polega z jednej strony na pewności, że nic nie może odłączyć człowieka od miłości Boga, nawet śmierć (por. Rz 8,38), z drugiej zaś – na zachęcie do życia w świetle tej miłości. Pawłowa wizja nowego człowieka opiera się na osobistym doświadczeniu przemieniającej mocy zmartwychwstałego Chrystusa. Przemiana ta dotyczy całego ludzkiego jestestwa, które przeniknięte przez Chrystusa staje się nową formą bytowania człowieczeństwa. Jest to bytowanie wynikające z „pochwycenia” przez Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,12) i polegające na przejściu ze ślepoty do widzenia.

Życie wiarą w życie wieczne

Eschatologia, nie pomijając problemu granic ludzkich możliwości działania, jednocześnie motywuje do życia inspirowanego wiarą, miłością i nadzieją. Udział w paschalnej tajemnicy Chrystusowego zmartwychwstania uzdalnia człowieka do nowego sposobu życia i postępowania.

Świadomość granic ludzkiego działania dochodzi do głosu w kontekście wiary w zmartwychwstanie Jezusa i zakorzenionej w niej nadziei na zmartwychwstanie umarłych. Zmartwychwstanie lub wskreszenie nie leżą w granicach ludzkich możliwości. W tym sensie także „nowe narodzenie” człowieka, które jest sposobem uczestnictwa w rzeczywistości Chrystusowego zmartwychwstania, wymyka się ludzkiemu władaniu. Nowe istnienie

i nowe człowieczeństwo są darami, które wskazują, że człowiek sam sobie nie wystarcza i sam w sobie nie jest w stanie odnaleźć bezpieczeństwa. W języku św. Pawła eschatologiczne wydarzenie nowego narodzenia człowieka nazywane jest usprawiedliwieniem z wiary. Usprawiedliwienie jest dziełem Boga. W nim już w teraźniejszości staje się obecne to, czego wiara oczekuje w odniesieniu do człowieka i świata w czasie ostatecznym, gdy dopełnienie stworzenia osiągnie swój kres. Dobra nowina o przebaczeniu, pojednaniu i usprawiedliwieniu grzesznika jest słowem Bożej obietnicy, odnoszącej się do zapoczątkowania „nowego” już tu i teraz, w obecnej rzeczywistości. Wiara opierająca się na tej obietnicy trwa w napięciu między już doświadczanym zbawieniem i jego konkretną manifestacją w „nowości” życia a jego jeszcze niewidzialnym ostatecznym spełnieniem. Przyjrzyjmy się po krótku naturze tego napięcia, jak i sposobowi urzeczywistnienia owej „nowości”.

Wymownie, a poniekąd także obrazowo wspomniane napięcie spróbował opisać ewangelicki teolog Dietrich Bonhoeffer. Stwierdził on, że wiara trwa w tym, co „przedostatnie”, ale czerpie już z tego, co nastąpi dopiero na końcu jako „ostatnie”. W kontekście Bożego słowa i stworzonej przez niego rzeczywistości wszystko inne ma jedynie charakter „przedostatni”, czyli jakby tymczasowy, nieskończony, oczekujący na finalny akt. Nie oznacza to, że owo „przedostatnie” jest pozbawione znaczenia. Ono także ma wartość w oczach Bożych. „To, co «ostatnie», stało się już realną rzeczywistością w krzyżu i stanowi osąd tego, co «przedostatnie». Jednocześnie jest ono też łaską dla tego, co «przedostatnie», które poddaje się osądowi i weryfikacji przez to, co «ostatnie»”²¹. Zmartwychwstanie Chrystusa nie usuwa i nie unieważnia tego, co „przedostatnie”, czasowe i ziemskie, jednak sprawia, że życie wieczne coraz bardziej przebija się, niejako toruje sobie drogę w tym, co teraźniejsze. „Chrześcijańskie życie

²¹ D. Bonhoeffer, *Ethik*, red. I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil, C. Green, wyd. 2, Gütersloh 1998 (DBW 6), s. 150.

jest zapoczątkowaniem tego, co «ostatnie», czyli życia Jezusa Chrystusa we mnie. Ale chrześcijańskie życie jest też życiem w tym, co «przedostatnie», które oczekuje na wypełnienie tego, co nastąpi jako «ostatnie» (ostateczne)”²².

Słowa Bonhoeffera wyraźnie dystansują się od wszelkich form eschatologicznych utopii. Wskazują zaś, że należy z nadzieją oczekiwać lepszej ziemskiej przyszłości i z całą mocą angażować się w jej realizację, nie ulegając jednocześnie błędowi utożsamienia tej rzeczywistości z królestwem Bożym. Bonhoeffer pisał w tym kontekście: „Są chrześcijanie, którzy uważają [...], że sensem aktualnych wydarzeń jest chaos, nieporządek i katastrofa i dlatego usuwają się od odpowiedzialności za dalsze życie, rozwój i przyszłe pokolenia, przechodząc w rezygnację lub pobożną ucieczkę od świata. Może się zdarzyć, że sąd ostateczny nastąpi jutro i wówczas chętnie zrezygnujemy z pracy na rzecz lepszej przyszłości, ale nigdy wcześniej”²³.

Wiara w zmartwychwstanie nie może być wykorzystywana do deprecjacji ziemskiej rzeczywistości, czyli tego, co „przedostatnie”. Także tu Bonhoeffer wzywa do wierności wobec ziemi i wstrzeźliwości w wypowiedziach o rzeczach „ostatnich”: „Tylko wtedy, gdy kocha się życie i ziemię w taki sposób, że wraz z nią wszystko wydaje się stracone i skończone, można wierzyć w zmartwychwstanie umarłych i nowy świat”²⁴.

Chrześcijańska wizja nowego człowieka nie może prowadzić do spekulacji o rzeczywistości pozaświatowej, ale swój najpełniejszy wyraz winna odnajdować w nowotestamentowej nauce o miłości. Mocą swego zmartwychwstałego człowieczeństwa Chrystus przemienia całe jestestwo wierzącego, który odtąd w wierze pragnie upodobnić się do Niego. Nowy człowiek jest

²² Tamże, s. 160.

²³ Tenże, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, red. Ch. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, I. Tödt, wyd. 2, Gütersloh 1998 (DBW 8), s. 36.

²⁴ Tamże, s. 226.

człowiekiem wewnętrznie wolnym i miłującym. W miłości bowiem „odzwierciedla się paschalna tajemnica śmierci i zmartwychwstania”²⁵. Życie wieczne nie należy tylko do przyszłości, ale w Chrystusie zostało już zapoczątkowane w obecnym świecie. Chrześcijańska wiara wskazuje na możliwość doświadczenia zmartwychwstania już w tym życiu przez miłość. Kto miłuje, ten już przeszedł ze śmierci do życia, z ciemności do światła (por. 1 J 3,14). Brak miłości, egoizm jest zaprzeczeniem nowości życia zapoczątkowanego w wydarzeniu Jezusa Chrystusa²⁶.

Chrystologia określa istnienie Jezusa mianem proegzystencji, czyli bycia dla innych²⁷. Jest On bowiem „dla Boga” i „dla ludzi”. Chrystus „jest pełnym urzeczywistnieniem tego, co czyni człowieka w pełni człowiekiem”²⁸. Ewangelia wzywa więc do miłości Boga i ludzi, gdyż wszystko, co zostało objawione o Jezusie i Bogu, stanowi zarazem imperatyw i zachętę dla wierzącego. Dzięki darowi z samego siebie człowiek odkrywa „boski wymiar swego istnienia i życia”²⁹. Nowość chrześcijańskiej wizji człowieka ujawnia się zwłaszcza w Jezusowym geście umycia nóg uczniom przed ostatnią wieczerzą (por. J 13,1-17). Polega ona na paschalnej ofierze z własnego życia, przezwyciężaniu własnego egoizmu, otwarciu i zaradzeniu potrzebom innych ludzi jako prawdziwych sposobach urzeczywistniania się tajemnicy człowieczeństwa³⁰.

²⁵ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, s. 140, 182.

²⁶ Por. J. Wohlmuth, *Anthropologische Dimension christlicher Eschatologie*, „Theologische Quartalschrift” 187 (2007) 2, s. 141.

²⁷ A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja – istnienie i życie dla innych*, „Collectanea Theologica” 49 (1979) 2, s. 13-21.

²⁸ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, s. 195.

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 60.

³⁰ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, s. 166-167.

W eschatologicznym kontekście człowiek winien być postrzegany jako „sakrament” obecności zmartwychwstałego Chrystusa dla ocalenia innego człowieka. Przypomina o tym zwłaszcza opis sądu ostatecznego w Ewangelii św. Mateusza (por. Mt 25,31-46). W świetle tego tekstu losy ostateczne człowieka rozstrzygają się już w czasie życia doczesnego. Probierzem ostatecznego sądu jest spotkanie człowieka z człowiekiem, kryjące – jakby pod zasłoną – rzeczywiste odniesienie do Boga. Człowiek jest niejako sakramentalnym znakiem Boga wobec drugiego człowieka. Akt miłości do człowieka jest więc rozumiany jako miara relacji człowieka do Boga. Zbawcza misja Jezusa Chrystusa polegała na objawieniu Bożej miłości i miłosierdzia wobec każdej istoty ludzkiej i zapoczątkowaniu w ten sposób eschatologicznego królestwa łaski i pokoju. Chrystusowe zbawienie polega w istocie na ratowaniu człowieczeństwa człowieka, zagrożonego przez sytuacje kryzysowe, jak: głód, pragnienie, bezdomność, choroba i pozbawienie wolności, tak by położyć kres wszelkiej niedoli³¹. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II podkreślił, że „ten eschatologiczny obraz stale trzeba «przykładać» do dziejów człowieka, stale trzeba czynić miarą ludzkich czynów, jakby podstawowym kwestionariuszem w rachunku sumienia każdego i wszystkich”³². W ten sposób dokonuje się owo eschatologiczne „skrócenie czasu” ucisku i cierpienia (por. Mt 24,22).

Eschato-etyczny imperatyw chrześcijańskiej wiary, w której centrum znajduje się paschalne wydarzenie Jezusa Chrystusa, wynika ze świadomości, że odkupienie nie polega na ucieczce od świata czy wejściu w pozaświatową przestrzeń, lecz na uzdrowieniu i przemianie obecnego świata, prowadzących całe stworzenie ku swemu ostatecznemu dopełnieniu. Jednocześnie winna mu towarzyszyć pamięć, że życie wieczne nie jest szczytem jakiegoś

³¹ Tamże, s. 168; por. J. Wohlmuth, *Eschato-Praxie: Verantwortlich handeln ohne letzte Gewissheit?*, w: *Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, red. T. Kläden, Freiburg–Basel–Wien 2014, s. 279-281.

³² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 16.

naturalnego procesu, lecz przedmiotem Bożej obietnicy i prze-
wyższającym wszystko stwórczym darem Boga.

A redeemed and saved man. Eschatological vision

The article proposes a short anthropological reflection from an eschatological perspective, integrating the vision of a transcendent future coming from God with the immanent dimension of human existence. The main aim of this reflection is to answer the question of who is man in the perspective of God's salvific intervention in Jesus Christ, which has led creation to its ultimate completion. The main key to such an eschatological anthropology is the category of new creation. Starting from a general reflection on the biblical concept of the new creation, the following steps refer to the category of the new man, the new life in God and the ethical implications of faith in eternal life. Redemption is not about escaping from the world or entering a space outside the world, but about healing, transforming and completing the present world. However, the eschato-ethical imperative of the Christian faith, which is conditioned by this concept, must be accompanied by the remembrance that eternal life is not the culmination of some natural process, but the object of God's promise and God's creative gift that surpasses everything.