

Ks. Henryk Szmulewicz

WTST – Tarnów

TWÓRCZE SPOTKANIE KOSMOLOGII I ESCHATOLOGII

Kwestia wzajemnych powiązań kosmologii i eschatologii stanowi jeden z obszarów zainteresowań ks. prof. Michała Hellera. Wychodzi on bowiem z założenia, iż „każda przyszłość stanie się kiedyś teraźniejszością. Problem stanowi jedynie przyszłość tak odległa, że może w niej już nie być obserwatora, który byłby w stanie porównywać ją z jakimkolwiek doświadczeniem. I tu pojawia się zagadnienie kosmologicznej eschatologii, czyli ekstrapolowania naszej obecnej wiedzy o wszechświecie do takiego okresu czasu, który by już sam nie posiadał przyszłości. Okres ten (można) nazywać erą eschatologiczną”¹

Ksiądz Profesor zauważa w swoich publikacjach, że cechą charakterystyczną współczesności jest „zainteresowanie problematyką czasu i wszystkim, co wiąże się z czasem. Na tej fali odbyło się szereg spotkań, sympozjów i konferencji poświęconych czasowi i przemijaniu”² W ramach tych spotkań pojawia się m.in. pytanie o związek kosmologii i eschatologii. Pytanie o to, czy już zostało wypowiedziane „ostatnie słowo nauki w sprawie kosmicznej eschatologii”³

Celem niniejszej refleksji jest próba syntetycznego przedstawienia wybranych aspektów „spotkania” pomiędzy kosmologią i eschatologią. Pragniemy w ten sposób wskazać na niektóre elementy twórczego (pozytywnego) powiązania zagadnień kosmologicznych i eschatologicznych. W świetle nauczania Kościoła oraz literatury teologicznej rozważymy najpierw, że kosmologia w jakiś „naturalny” sposób uczestniczy w rozwoju teologii (czego przykładem jest trynitologia, chrystologia, eklezjologia i protologia). Następnie podejmiemy zasadniczy problem niniejszego studium, czyli przeprowa-

¹ M. Heller, *Eschatologia kosmologiczna*, w: *Nauka – religia – dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984*, J.A. Janik, P. Lenartowicz (red.), Kraków 1986, s. 102.

² M. Heller, *Kosmiczna eschatologia*, *Znak* 6 (2003) s. 120.

³ Tamże, s. 121. Por. także na temat spotkania kosmologii z zagadnieniami eschatologicznymi: M. Heller, *Stworzenie świata i kosmologia kwantowa*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XIV (1992) s. 121; M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001, s. 217.

dzimy „kosmologiczną analizę” tajemnic eschatologicznych (śmierć, sąd szczegółowy i powszechny, czyściec, paruzja, zmartwychwstanie, niebo i piekło), ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijańskiej nadziei odnowy świata materialnego (odnowa kosmosu jako dopełnienie dzieła stworzenia i odkupienia).

I. KOSMOLOGIA W TEOLOGII – PRZYKŁADY

Przekonanie o wzajemnych powiązaniach kosmologii i teologii znalazło swój wyraz w dokumentach Magisterium Kościoła. Zwłaszcza jego współczesne nauczanie często odwołuje się do kategorii kosmologicznych w ramach teologicznych i antropologicznych analiz poszczególnych prawd wiary.

Sługa Boży Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że „obraz, jakim dysponuje człowiek naszej ery, jest w rezultacie rozwoju kosmologii filozoficznej i naukowej nieporównanie bardziej wnikliwy i przemawiający dla tego, kto postępuje w duchu wolnym od uprzedzeń. Różne szczegółowe dyscypliny naukowe odkrywają przed nami wspaniałości tkwiące w człowieku i w świecie, w mikrokosmosie i w makrokosmosie, w wewnętrznej strukturze materii, w głębi ludzkiej psychiki, wspaniałości, które potwierdzają słowa natchnionych autorów, prowadząc do uznania istnienia najwyższej Inteligencji, która stworzyła świat i nadała mu porządek”⁴

Jan Paweł II przypominał jednocześnie, że człowiek został stworzony na ziemi i razem ze światem widzialnym.⁵ Dlatego w poszukiwaniu teologicznej odpowiedzi na temat sensu ludzkiego istnienia, wielką rolę odgrywa coraz lepsze poznanie kosmosu.⁶ Oznacza to, że w stwórczym planie, realizowanym przez Opatrzność Bożą, „istnieje ścisły związek pomiędzy światem (kosmologia), człowiekiem (antropologia) i Bogiem Zbawicielem (soteriologia)”⁷

Kosmologia może i powinna zatem owocnie współpracować z różnymi dziedzinami teologicznymi, czego przykładem jest trynitologia, chrystologia i eklezjologia.

⁴ Jan Paweł II, *Ten, który jest*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987, nr 2.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Obiektywna definicja człowieka w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu*, w: Jan Paweł II, *Katechezy środowowe* (12.9.1979), nr 3.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Stworzenie: Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., nr 4.

⁷ Jan Paweł II, *Jezus, Syn Boży i Zbawiciel człowieka*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Libreria Editrice Vaticana 1989, nr 2. „Ojcowie Kościoła starają się widzieć świat jako «teofanię», jako znak jej obecności i piękna. Chodzi o prawdziwą i właściwą «kosmologię sakramentalną», w której świat jest uznany za «święty». Oznacza to, że dla starożytnej tradycji Kościoła świat jest «tajemnicą», czyli sakramentem – rzeczywistością oznaczającą, która odsyła do Tego, którego oznacza. Dlatego należy mieć poczucie tajemnicy, ponieważ – jak powiada starożytny pisarz kościelny – «dostrzegamy, że wszystko pełne jest tajemnicy» (Orygenes, *Homilie do Księgi kapłańskiej III*, 8)” Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, Katowice 1997, s. 41.

1. Trynitologia

Trójca Święta – błędnie utożsamiana z kosmosem. Rozwój kosmologii pozwala „oczyszczać” wiarę w Boga Stworzyciela z poglądów, według których Stwórca jest częścią swego dzieła. „Stwarzać” oznacza powoływać do bytu. Stworzenia są „podobne” do bytu Bożego, tj. jego istoty (natury), która jest wspólna dla trzech Osób Bożych. Jednocześnie Stworzyciel jest transcendentny wobec wszelkiego stworzenia. W historii teologii nie brakowało jednak poglądów, które zdawały się utożsamiać Stwórcę ze stworzeniem. W rezultacie były to „kosmologiczne koncepcje Trójcy: Osoby miałyby mieć początek, same podlegałyby czasowi i zbawieniu i nie stanowiły – Logos i Duch – Boga we właściwym znaczeniu”⁸

Trójca Święta – w swej transcendencji wobec kosmosu. Jedną z reakcji na „kosmologiczny błąd” redukcji Boga do stworzenia była tzw. kosmologiczna Trójca Orygenesusa. Ukazywał on w swych analizach prawdę o Trójcy immanentnej (w samej sobie), a zarazem „transcendentnej w stosunku do świata”⁹ Rzeczywiście, źródła objawienia potwierdzają, że Bóg sam bezpośrednio stworzył wszystkie byty duchowe i materialne. Objawienie biblijne nie mówi nigdzie o stworzeniu za pośrednictwem Anioła czy innej istoty stworzonej, lecz że sam Bóg stworzył świat. W konsekwencji chrześcijańska teologia reprezentuje „kosmologiczny teocentryzm”, rozumiany jako wiara w różnego od świata Jedyne Boga, Stwórcę całego kosmosu.¹⁰

Trójca Święta – źródło „łączy” człowieka z kosmosem. Spotkanie kosmologii i trynitologii owocuje także właściwym obrazem człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, a jednocześnie „umieszczonego” w materialnym („kosmicznym”) otoczeniu. Człowiek odczytuje sens swojego istnienia zarówno dzięki wewnętrznemu głosowi Boga (doświadczenie pneumatologiczne), jak i przez obserwację świata – w „doświadczeniu religijnym o charakterze kosmologicznym (świat stworzony drogą odkrywania Boga)”¹¹ W ten sposób „kosmologia, antropologia i teologia stają się sobie coraz bardziej bliskie. (...) Teologia potrzebna jest do rozumienia człowieka i świata nie jako ornament wiedzy, lecz jako nauka przyzywana przez byt jako taki. Teologia – tzn. głównie trynitologia”¹²

⁸ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka (t. 1)*, Lublin 1999, s. 197.

⁹ Tamże, s. 204.

¹⁰ Por. S. Janeczek, *Idealizm (III. Aspekt Aksjologiczno-Społeczny I Teologiczny)*, w: *Encyklopedia katolicka (t. 6)*, J. Walkusz (red. naczelny), Lublin 1993, s. 1398-1399.

¹¹ M. Rusecki, J. Misiurek, *Doświadczenie Religijne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 325-326.

¹² E. Ozorowski, *Bóg – życie, miłość, komunia*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (2001) s. 29.

2. Chrystologia

Chrystus – przyczyna zaistnienia kosmosu. Horyzont chrystologiczny wraz z perspektywą kosmologiczną ukazuje stwórczą moc Chrystusa wobec całego stworzenia”¹³ Chrystus Pan jest Logosem, „spełniającym w sensie kosmologicznym rolę stwórczą”¹⁴ Jest Tym, który „buduje i porządkuje świat (...), obejmując ramionami krzyża cały kosmos”¹⁵ On jest Boskim pośrednikiem stworzenia i Panem wszechświata.¹⁶ Świat widzialny jest w tej kosmologiczno-eschatologicznej perspektywie „objawieniem odwiecznego Logosu”¹⁷

Chrystus – istotowo różny od kosmosu. Wielu teologów (np. H. Urs von Balthasar) dostrzega w tradycyjnych ujęciach chrystologicznych „niebezpieczeństwo redukcji kosmologicznej i antropologicznej”¹⁸ Teologowie przypominają więc prawdę o Bogu niewidzialnym, a „niewidzialny znaczy tyle, co zupełnie różny od kosmosu widzialnego”¹⁹ Postulują tym samym, aby chrystologia była „mniej kosmologiczna i antropologiczna, a bardziej personalistyczna i estetyczna (w sensie medytacji i kontemplacji tajemnicy drugiego człowieka i tajemnicy Boga, przy czym piękno jest wspaniałością prawdy). Te dwa sposoby podejścia stwarzają bowiem najlepszy dostęp do tajemnicy Jezusa”²⁰

Chrystus – ostateczna pełnia kosmosu. To kolejny przykład spotkania kosmologii i eschatologii: chrystologia, która ukazuje rozwój kosmosu w stronę „punktu Omega w Chrystusie, jako punktu docelowego”²¹ W tak rozumianej „chrystologii kosmologicznej” Chrystus jest pojmowany „jako wewnętrzny cel całego kosmiczno-historycznego rozwoju”²² Wielu teologów broni twórcę tej idei (Pierre Teilhard de Chardin) uzasadniając, że „teilharadyzmu nie należy redukować w teologii do czystego kosmologizmu, biologizmu lub naturali-

¹³ Por. A. Nossol, *Prymat chrystologii w dogmatyce*, Ateneum Kapłańskie 381-382 (1972) s. 96.

¹⁴ L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 48.

¹⁵ D. Kowalczyk, *Głupstwo i zgorszenie, czyli Bóg na krzyżu*, Przegląd Powszechny 9 (2000) s. 186.

¹⁶ Por. G. Panteghini, *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*, Kraków 2001, s. 52.

¹⁷ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 310. Por. P. Jaskóła, *Stwórcze dzieło Boga*, Opole 2002, s. 33; F. Szulc, *Obraz świata a zbawienie w teologii judeochrześcijańskiej*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Cz.S. Bartnik (red.), Lublin 1979, s. 61.

¹⁸ S. Budzik, *Dramat odkupienia i nadzieja powszechnego zbawienia w teologii H.U. von Balthasara*, Tarnowskie Studia Teologiczne 14 (1995-1996) s. 212.

¹⁹ H. Langkammer, *Metoda historii form*, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, H. Langkammer (red.), Pelplin 1994, s. 176.

²⁰ S.R. Winling, *Teologia współczesna (1945-1980)*, Kraków 1990, s. 355. Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, dz. cyt., s. 139; F. Szulc, *Obraz świata...*, dz. cyt., s. 65.

²¹ J. Buxakowski, *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Teologia prawd wiary*, t. V, Pelplin 2000, s. 37

²² G.L. Müller, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat V: Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 422.

zmu”²³ Chodziłoby więc o pogląd, według którego „na końcu czasów Jezus Chrystus będzie Omegą, która skierowuje wszystko definitywnie ku Ojcu”²⁴

Chrystus – Odkupiciel i Pan całego kosmosu. Powszechny charakter odkupienia dokonanego przez Chrystusa oznacza, że także świat widzialny (kosmos) uczestniczy w tym dziele. O tym zaś, że Syn Boży Wcielony objawił się jako Pan całego kosmosu mogą już świadczyć akcenty kosmologiczne opowiadania o „wizycie” mędrców ze Wschodu wskazujące, że „gwiazdy są podane prawdziwemu Królowi, jedynemu Suwerenowi”²⁵ Panowanie Chrystusa nad kosmosem wiąże się więc ściśle z dziełem odkupienia, dla którego „stał się człowiekiem”²⁶ W tym kontekście prawda o odkupieniu zawiera w sobie analizę właściwą dla „kosmologii chrystologicznej”²⁷

Chrystus – „klucz” do zrozumienia miejsca człowieka w kosmosie. Jeszcze jednym przykładem poszukiwań kosmologicznych, podejmowanych w ramach analiz chrystologicznych jest tzw. kosmologiczna interpretacja wiary w Chrystusa. Koncepcja ta wychodzi od „ewolucyjnego obrazu świata, starając się wykazać, w jaki sposób kosmogeneza i antropogeneza znajdują swoje doskonale spełnienie w chrystogenezie”²⁸ Pomijając w tej chwili „za” i „przeciw” tego rodzaju antropologicznego wyjaśnienia miejsca człowieka w kosmosie, nie ulega wątpliwości, że miejsce to pozostaje w ścisłym związku z osobą Jezusa Chrystusa. Nauczanie Kościoła (np. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym ostatniego Soboru), przyjmuje taki właśnie „obraz człowieka i otaczającego go świata (antropologia i kosmologia), który swoje dopełnienie i uzasadnienie znajduje w chrystologii”²⁹

3. Eklezjologia

Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa jako Pana kosmosu. Spotkanie kosmologii i eklezjologii należy do powszechnie uznanego schematu myślenia teologicznego.³⁰ Szczególnym obszarem tego spotkania jest problematyka Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Chrystus w Kościele ponawia bowiem swą ofiarę jako Chrystus zmartwychwstały, żyjący dziś w niebie. Spełnia zaś tę ofiarę w Kościele za cały świat. Wraz z posługą ludu Bożego, stanowiącego Jego Mistyczne Ciało i uczestnicząc w Jego kapłaństwie, Jezus składa siebie Bogu Ojcu „w imieniu” całego stworzonego świata. Koncepcja

²³ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka (t. 1)*, dz. cyt., s. 776.

²⁴ Tamże, s. 285.

²⁵ A. Pronzato, *Chleb na niedzielę. Komentarz do Ewangelii – Rok B*, Kraków 2002, s. 42.

²⁶ Por. P. Benoit, *Wniebowstąpienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, X. Léon-Dufour (red.), Poznań 1994, s. 1053-1058.

²⁷ H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 159.

²⁸ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 12.

²⁹ H.J. Sobeczko, *Teologiczny i antropologiczny wymiar obrzędów błogosławieństw rzeczy*, *Liturgia Sacra* 3-4 (1995) s. 110.

³⁰ Por. Cz.S. Bartnik, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 309; S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu* dz. cyt., s. 310.

Chrystusa jako Głowy eklezjalnego Ciała posiada więc wyraźny „wydźwięk kosmologiczny”³¹

Kościół – znakiem powszechnego odkupienia, ogarniającego także kosmos. Prawda o powszechności odkupienia dokonanego przez Chrystusa leży u podstaw uniwersalnego wymiaru posłannictwa Kościoła. Wiara w Stwórcę i Zbawcę, w braterstwo ludzkie, a ostatecznie wiara w Jezusa Chrystusa staje się w ten sposób „kategorią kreacyjną, eklezjologiczną i kosmologiczną”³² I odwrotnie, jedność w kosmosie, którą zaprowadził Chrystus, „rzutuje na koncepcję jedności Kościoła”³³ Pisz o tym m.in. św. Paweł w Liście do Efezjan. Dlatego kto z egzegetów nie przyjmuje, że u „podstaw rozważań eklezjologicznych Ef 2,14-17 stoi kosmicznie rozbudowany hymn o Chrystusie pokoju, nie będzie w stanie wyjaśnić przeniesienia myśli o pojednaniu kosmicznym na koncepcję jedności Kościoła”³⁴

Kościół – wspólnotą sakramentalną w jej wymiarze kosmicznym. Argumentem uzasadniającym spojrzenie na sakramentalność Kościoła w perspektywie poszukiwań kosmologicznych jest przekonanie, iż Chrystus jest „centralnym punktem historii zbawienia: aktu stwórczego, opatrności i odkupienia. W chrystologii ześrodkowują się bowiem inne tajemnice wiary: dogmat trynitarny, soteriologia, eklezjologia i sakramentologia”³⁵ Oznacza to, że „wzrost Ciała ku jego Głowie, Chrystusowi, wywiera swoje zbawcze skutki na kosmos (...). Spotkanie Kościoła z kosmosem, stworzenia z porządkiem odkupienia, dokonuje się już teraz w obrzędzie eucharystycznym”³⁶ Skoro więc św. Paweł Chrystusa widział jako „Głowę” Kościoła, to w tej „relacji kosmicznej ideologii łatwiej było mu nie tylko mówić o Bogu, ale o Bogu Ojcu, aby wyszła «proporcja» teologiczna tak przestrzegana zarówno u Pawła (...), że Bóg «jest wszystkim we wszystkim».”³⁷

II. KOSMOLOGIA I ESCHATOLOGIA

Nauczanie Kościoła wskazuje, iż „kluczem” zarówno do tajemnicy kosmosu, jak i eschatologicznego przeznaczenia człowieka jest osoba i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Na przestrzeni wieków Kościół wyznaje swoją wiarę

³¹ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 112. Por. H. Langkammer, *Metoda historii form...*, dz. cyt., s. 176.

³² C. Bartnik, *Kościół wobec „ubogich” i „obcych”*, *Bobolanum* 7 (1996) s. 54.

³³ H. Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004, s. 238.

³⁴ H. Langkammer, *Kościół jednoczący z Chrystusem*, W nurcie zagadnień posoborowych 13 (1981) s. 386.

³⁵ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu...*, dz. cyt., s. 310.

³⁶ J. Ernst, *Znaczenie eucharystycznego Ciała dla jedności Kościoła i kosmosu*, *Concilium* (wybór artykułów 1-10 z r. 1968), Warszawa 1969, s. 583.

³⁷ H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w listach św. Pawła. Próba syntezy patrologii Pawłowej*, w: „*Abba, Ojczy!*”, A.J. Nowak (red.), Lublin 2000, s. 168. Por. P. Szlaga, *Żertwa Chrystusa – arcykapłana Nowego Przymierza (Hbr 9.11-14)*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1 (1977) s. 71.

w istnienie rzeczywistości przekraczającej ramy ludzkiej doczesności. Słowo „ostateczny” funkcjonuje w języku Kościoła jako określenie nauki o eschatologicznym dopełnieniu historii zbawienia: „eschatos” – „ostatni”, „ostateczny”, i „logos” – „słowo”, „nauka”. Jednocześnie Magisterium Kościoła nie zatrzymuje się na mówieniu o „rzeczach” ostatecznych. Mogłoby to bowiem prowadzić do nieporozumienia, gdyż to, co następuje po śmierci nie jest „rzeczą”, lecz spotkaniem człowieka z Bogiem Stwórcą. Dlatego nie rezygnując z określania eschatologii jako nauki o „rzeczach” ostatecznych, Kościół podkreśla istotną treść tych „rzeczy”, a mianowicie prawdę o spotkaniu z Bogiem Trójjedynym, bez którego nie można zrozumieć nie tylko ostatecznego losu człowieka, ale także powiązanego z nim kosmosu.³⁸

Podstawowe źródła w refleksji eschatologicznej są źródłami właściwymi dla całej teologii: Pismo Święte i Tradycja, odczytywane autorytatywnie przez Magisterium Kościoła. Na tym fundamencie pojawia się refleksja teologiczna, która poddając analizie poszczególne tajemnice życia wiecznego (śmierć, sąd szczegółowy i powszechny, czyściec, paruzja, zmartwychwstanie, niebo i piekło) nawiązuje twórczą współpracę także z poszukiwaniami o charakterze kosmologicznym.

1. Śmierć

Śmierć człowieka a kosmologiczny wymiar śmierci Chrystusa i człowieka. Powiązanie człowieka ze światem materialnym ukazuje się w szczególnie bolesny sposób w fakcie ludzkiej śmierci.³⁹ Jednak zgodnie z teologią Listu do Kolosan, Chrystus, który dźwizży bezwzględny prymat kosmologiczny (1,15), przez swoją śmierć wyprowadził człowieka z niewoli śmierci. Jego zwycięstwo nad śmiercią rozpoczęło „erę eschatologiczną; Chrystus pierwszy z umarłych przechodzi do życia”⁴⁰ Jednocześnie dzięki osobowemu wymiarowi

³⁸ Por. np. katechezy Jana Pawła II: *Powszechna eschatologia – ludzkość zmierza do Ojca*, L'Osservatore Romano 9-10 (1999) s. 47-48; *Śmierć jako spotkanie z Ojcem*, L'Osservatore Romano 9-10 (1999) s. 48; *Niebo jako pełnia życia z Bogiem*, L'Osservatore Romano 11 (1999) s. 28-29; *Piekło jako ostateczne odrzucenie Boga*, L'Osservatore Romano 11 (1999) s. 29-30; *Czyściec – niezbędne oczyszczenie przed spotkaniem z Bogiem*, L'Osservatore Romano 11 (1999) s. 30; *Życie chrześcijańskie jako droga do pełnej komunii z Bogiem*, L'Osservatore Romano 11 (1999) s. 31.

³⁹ „Śmierć jest kresem życia ziemskiego. Czas jest miarą naszego życia; w jego biegu zmieniamy się i starzejemy. Jak w przypadku wszystkich istot żyjących na ziemi, śmierć jawi się jako normalny koniec życia. Ten aspekt śmierci jest pewnym przynagleniem dla naszego życia; pamięć o naszej śmiertelności służy także jako przypomnienie, że mamy tylko ograniczony czas, by zrealizować nasze życie: «Pomnij... na Stwórcę swego w dniach swej młodości... zanim wróci się proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał» (Koh 12,1.7)” KKK 1007.

⁴⁰ T. Jelonek, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, s. 176.

zwycięstwa Jezusa nad śmiercią, wydarzenie ludzkiej śmierci zostało niejako uwolnione z „kosmologicznej scenerii końca”⁴¹

Śmierć człowieka i „śmierć” kosmosu. Zarówno dla filozofii, jak i teologii problem śmierci człowieka zawiera w sobie wątek kosmologiczny. Chodzi nie tylko o pytanie o ostateczny stan człowieka, ale także o ostateczny stan ewoluującej przyrody. Biorąc pod uwagę fakt, iż „jednostkowe życie biologiczne jest ukierunkowane w stronę przyszłej śmierci”, odpowiedź na pytanie o śmierć domaga się jakby dopełnienia poprzez odpowiedź na temat końca materii („śmierć kosmosu”). Eschatologiczny problem ludzkiej śmierci łączy się więc ściśle z analizą „prognoz kosmologów dotyczącymi następnych miliardów lat ewolucji kosmicznej”⁴²

2. Sąd szczegółowy i powszechny

Sąd indywidualny w perspektywie kosmologii chrystologicznej. Istnieje osobista odpowiedzialność człowieka przed Bogiem.⁴³ W kontekście refleksji na ten temat wielu teologów podkreśla, że „bez eschatologii kosmologicznej, nie można pojąć eschatologicznej egzystencji człowieka”⁴⁴ Sąd po śmierci będzie podsumowaniem tej egzystencji, która dokonywała się pośród stworzonego świata (kosmosu). Ale jednocześnie spotkanie człowieka z Jezusem – Sędzią po śmierci dokonuje się już w innym wymiarze historii zbawienia. Dlatego w tej mierze, w jakiej chrystologia zyskuje swoje pełne znaczenie, eschatologiczna interpretacja indywidualnego sądu po śmierci otrzymuje sens chrystologiczny, co oznacza że „element czasowy i kosmiczno-historyczny schodzi siłą rzeczy na plan dalszy”⁴⁵

Sąd powszechny w perspektywie kosmicznego wymiaru ludzkiej historii. Istnieje ścisła łączność pomiędzy rozwojem ludzkiej historii a losem świata materialnego (kosmosu). Do człowieka należy bowiem „przekształcenie tego świata ludzką pracą i panowaniem nad nim (por. Rdz 1,28)”⁴⁶ Sąd powszechny będzie jakby zniszczeniem dotychczasowej formy ludzkiej historii, a zara-

⁴¹ S. Irla, *Ze śmierci do życia. Koncepcja zmartwychwstania w śmierci w ujęciu Gishberta Greshakego i jej recepcja we współczesnej teologii*, Tarnów 2000, s. 20.

⁴² J. Życiński, *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 161.

⁴³ „Każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa i albo dokonuje się przez oczyszczenie, albo otwiera bezpośrednio wejście do szczęścia nieba, albo stanowi bezpośrednio potępienie na wieki. Pod wieczór naszego życia będziemy sądzeni z miłości” KKK 1022. „Sąd Ostateczny ujawni to, co każdy uczynił dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia, łącznie z wszystkimi tego konsekwencjami: Wszelkie zło, które uczynili niegodziwi, zostało zanotowane, a oni tego nie wiedzą” KKK 1039.

⁴⁴ J. Finkeneller, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat XI – Eschatologia*, Kraków 1995, s. 52.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 152.

⁴⁶ C. Lesquivit, P. Grelot, *Świat*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 953-958.

zem początkiem rekapitulacji eschatologicznej ludzkich losów.⁴⁷ Sąd powszechny w czasie paruzji będzie dotyczył statusu człowieka w świecie i jego stosunku do Boga, jak też wzajemnych stosunków międzyludzkich (ludzkość, historia, społeczeństwo); także wydarzeń i procesów zachodzących w historii. W tym znaczeniu eschatologia jest poszukiwaniem odpowiedzi nie tylko o los ludzkiej wspólnoty, ale także o kresu istnienia świata (kosmosu).⁴⁸

3. Czyściec

Kosmologiczny wymiar pytania o „stan pośredni” Kościół naucza o istnieniu czyśćca.⁴⁹ W ten sposób pozytywnie odpowiada na pytanie o możliwość istnienia tzw. „stanu pośredniego” pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem w „dniu ostatecznym” Pytanie to „łączy się z problemem relacji między czasem a wiecznością, oraz wywołuje konsekwencje dotyczące czasowego końca historii, spełnienia kosmosu i rozumienia Paruzji Chrystusa na końcu czasu”⁵⁰ Podczas analizy kwestii „stanu pośredniego”, czyli także zagadnienia istnienia czyśćca, uwidacznia się wzajemny związek takich dyscyplin jak teologia i kosmologia.⁵¹ Podstawowymi kategoriami w poszukiwaniach kosmologicznych są bowiem czas i przestrzeń. Jednym z kierunków współczesnej odpowiedzi na pytanie o „stan pośredni” jest postulat „eschatologii zdekosmologizowanej, która traktuje nie tyle o miejscach, ile raczej o zdarzeniach w wymiarach chrystologicznym i pneumatologicznym”⁵²

Pytanie o nieśmiertelność duszy w kontekście kosmologicznym. Teologiczna interpretacja prawdy o nieśmiertelności duszy, bez której nie można byłoby mówić o możliwości istnienia czyśćca, ulegała poważnym zmianom w ciągu wieków, m.in. pod wpływem rozwoju kosmologii. Wynika to m.in. z faktu, iż filozoficzno-teologiczne wyjaśnienia pojęcia duszy i jej nieśmiertelności nie są niezależne od koncepcji kosmologicznych, jakie panują (czy też obowiązują) w danym momencie historycznym. Niemniej jednak przekonanie o nieśmiertelności ludzkiej duszy jest przede wszystkim przedmiotem wiary. Chociaż więc rozwój kosmologii pomaga „oczyszczać” to przekonanie z wyobrażeń przestrzenno-materialnych, wiara w pochodzenie duchowej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej bezpośrednio od Boga Stwórcy nie jest „wnioskiem

⁴⁷ Por. K. Klauza, *Geocentryzm w: Encyklopedia katolicka (t. 5)*, L. Bienkowski, P. Hempterek, S. Kamiński, J. Misiurek, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafranski, A. Weiss (red.), Lublin 1989, s. 972-975.

⁴⁸ Por. H. Zimoń, *Eschatologia, w: Encyklopedia katolicka (t. 4)*, R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1983, s. 1105-1106.

⁴⁹ „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba” KKK 1030.

⁵⁰ S. Irla, *Ze śmierci do życia...*, dz. cyt., s. 301.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² W. Życiński, *50 lat dogmatu o wniebowzięciu Maryi – ekumeniczne wątpliwości i nadzieje*, Sosnowieckie Studia Teologiczne V (2001) s. 74.

pracowitych studiów nad niematerialnością ducha ludzkiego, ani też owocem niektórych tez antropologicznych i kosmologicznych”⁵³

4. Paruzja

Kosmologiczny „opis” powtórnego przyjścia Chrystusa. Kościół z nadzieją oczekuje, że na końcu czasów Jezus Chrystus ukaze się triumfalnie wobec całego stworzenia.⁵⁴ Dla ukazania majestatu i podniosłości Paruzji, apokaliptyczny język w Biblii jakby zapożycza ludzkie wyobrażenia o charakterze kosmologicznym.⁵⁵ Dzięki temu zapowiedzi powtórnego przyjścia Chrystusa podkreślają zarówno grozę, jak i potęgę Króla i Pana wszechświata.⁵⁶ Częstym elementem tych „opisów” jest zapowiedź „kosmicznych katastrof, całkowitego zniszczenia i zerwania z tym co było dotychczas – chociaż nowa rzeczywistość jest *de facto* kontynuacją tego, co już było. Świat, który wyłania się z wszechogarniającej destrukcji jest w swojej istocie taki sam – z tą oczywiście różnicą, że pozbawiony zła, czyli idealny i doskonale szczęśliwy”⁵⁷

Chrystus jak Pan ludzkiej historii i całego kosmosu. Paruzja będzie ostatecznym objawieniem Chrystusa jako Pana „czasu i przestrzeni” Zechciał bowiem Bóg, aby „w Nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 18b-20).⁵⁸ Oznacza to, że eschatologia chrześcijańska nie jest oderwana ani od historii ludzkości, ani od historii kosmosu.⁵⁹ Przeciwnie, wskazuje na Syna Człowieczego, którego przyjście na końcu czasów (por. Mt 19, 28) będzie wydarzeniem o charakterze zbawczym (eschatologicznym), ale także kosmologicznym; będzie to bowiem czas zupełnie nowego dzieła stwórczego – jego odnowienia.⁶⁰

⁵³ A.M. Henry, *Paruzja*, w: VV AA., *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań – Warszawa – Lublin 1969, s. 1021.

⁵⁴ „Królestwo Chrystusa, obecne już w Jego Kościele, nie jest jeszcze całkowicie wypełnione «z wielką mocą i chwałą» (Łk 21,27) przez przyjście Króla na ziemię. W Królestwo to uderzają jeszcze złe moce, nawet jeśli zostały one zwyciężone u podstaw przez Paschę Chrystusa; do chwili, gdy wszystko zostanie Mu poddane. «Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka, Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych». Dlatego chrześcijanie modlą się, szczególnie podczas Eucharystii, by przyspieszyć powrót Chrystusa, mówiąc do Niego: «Przyjdź, Panie!»” KKK 671.

⁵⁵ Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka (t. 1)...*, dz. cyt., s. 272.

⁵⁶ Por. P. Briks, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004, s. 447.

⁵⁷ Tamże, s. 496.

⁵⁸ Por. P. Jaskóła, *Stwórcze dzieło...* dz. cyt., s. 24.

⁵⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 90.

⁶⁰ Por. M. Łanoszka, *Znaczenie terminu w Mt 19,28*, TST XXIII (2004) s. 76.

5. Zmartwychwstanie

Zmartwychwstanie Chrystusa w perspektywie kosmologicznej. Na końcu czasów dokona się powszechne zmartwychwstanie umarłych na mocy zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią.⁶¹ Panowanie Boga nad światem materialnym (kosmosem) znalazło swoją chrystologiczną konkretyzację – Jezus powstaje z martwych. Objawia się w ten sposób jako „Pan wszelkiego stworzenia i eschatologiczny Adam (...), który pochodził «według ciała» z rodu Dawida (Rz 1,3) a «według Ducha» przez powstanie z martwych został ustanowiony pełnym mocy Synem Bożym (Rz 1,4)”⁶² Jednocześnie konieczna jest „demitologizacja” tej centralnej prawdy wiary, czyli aby „odpadły” z nauki o zmartwychwstaniu Chrystusa wszelkie te elementy kosmologiczne, antropologiczne, chronologiczne, które „zasłoniłyby” istotną jej treść. W ten sposób będzie można ukazać życie wieczne jako niezniszczalną wspólnotę z Bogiem samym. Takie teologiczne ujęcie prawdy o zmartwychwstaniu „staje się w świetle zmartwychwstania Jezusa wyznaniem chrystologicznym: centralne miejsce w nadziei życia wiecznego zajmuje (przecież) osoba Chrystusa”⁶³

Cielesny (kosmiczny) wymiar zmartwychwstania umarłych. Na podstawie kosmologicznych odkryć wiemy, że materia i duch, materia i życie, ściśle są ze sobą związane. Ta kosmologiczna wiedza winna wzmacniać przekonanie, że nie tylko jest możliwe, ale „stosowne”, aby Bóg u kresu czasów ponownie ożywił ludzkie ciało – częśćkę kosmosu.⁶⁴ W ten sposób spojrzenie kosmologiczne łączy się z perspektywą chrystologiczną, a z kolei chrystologia staje się podstawą antropologicznej refleksji nad tajemnicą przyszłego zmartwychwstania umarłych. Dzięki twórczej współpracy eschatologii z kosmologią wyobrażenia o charakterze mniej czy bardziej kosmologicznym, przyjmują coraz bardziej charakter wypowiedzi chrysto-teologicznych.⁶⁵ Także społeczny aspekt zmartwychwstania zostaje ukazany w tym ujęciu ogólnodziejową perspektywę i kosmologiczny horyzont chrześcijańskiej nadziei, nie rozpluwając się jednak w nich.

⁶¹ „Co to znaczy zmartwychwstać? W śmierci, będącej „rozdzieleniem duszy i ciała, ciało człowieka ulega zniszczeniu”, podczas gdy jego dusza idzie na spotkanie z Bogiem, chociaż trwa w oczekiwaniu na ponowne zjednoczenie ze swoim uwielbionym ciałem. Bóg w swojej wszechmocy przywróci ostatecznie naszym ciałom niezniszczalne życie, jednocząc je z naszymi duszami mocą Zmartwychwstania Jezusa” KKK 997.

⁶² P. Jaskóła, *Stwórcze dzieło...*, dz. cyt., s. 23.

⁶³ J. Bołewski, *Stare i nowe w eschatologii*, *Collectanea Theologica* 1 (1979) s. 192.

⁶⁴ Por. L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 160.

⁶⁵ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 149-150.

6. Niebo i piekło

Niebo – „kosmiczna przestrzeń” *Bożego dobra*. Ostatecznym stanem ludzkiego istnienia po śmierci może być niebo lub piekło.⁶⁶ Już starotestamentalne wyobrażenie nieba jako „miejsca” należy rozumieć na tle antycznego obrazu świata: niebo jako część wszechświata jest firmamentem, masywną półkulą nad ziemską tarczą. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o „miejsce nieba”, refleksja chrześcijańska nie zmierza do wskazania jakiejś określonej przestrzeni i miejsca w kosmosie. Chodzi raczej o „kosmiczną przestrzeń” życia zbawionych w ścisłej więzi z Bogiem. Należy więc ściśle odróżnić kosmologiczny obraz świata od eschatologicznego poglądu na podporządkowanie świata Bogu. Nie należy wiązać miejsca nieba z wyobrażeniami konkretnego miejsca w kosmicznej przestrzeni.⁶⁷

Piekło – *dramat osobowy także w wymiarze kosmologicznym*. Jest dziś powszechnie przyjmowanym postulat, aby m.in. teologię wiecznego potępienia systematycznie uwalniać „od elementów kosmologicznych a nawet w jakimś znaczeniu odmitologizować”⁶⁸ Podkreśla się jednocześnie, że „eschatologiczny fakt zbawienia w Jezusie Chrystusie może być utrzymany w swej powszechności tylko wtedy, gdy podtrzymuje się równocześnie horyzont uniwersalno-kosmologiczny”⁶⁹ Te i tym podobne postulaty podkreślają jednocześnie, że chociaż piekło jest dramatem na wskroś osobowym, dotyczy także nowej sytuacji człowieka (potępionego) wobec stworzonego przez Boga wszechświata. O tej nowej relacji do kosmosu decyduje fakt, iż piekło jest *stanem* ostatecznego odwrócenia się od miłości Bożej. Jest więc także pewnym „miejscem bez Boga”, ale w zupełnie innym „świecie”⁷⁰

⁶⁶ „To doskonałe życie z Trójcą Świętą, ta komunია życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi, jest nazywane «niebem». Niebo jest celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia” KKK 1024. „Nauczanie Kościoła stwierdza istnienie piekła i jego wieczność. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, «ogień wieczny». Zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga; wyłącznie w Bogu człowiek może mieć życie i szczęście, dla których został stworzony i których pragnie” KKK 1035.

⁶⁷ „Zachowaliśmy to samo słowo – niebo – dla oznaczenia tego, co oznacza atmosferę ziemską i miejsce pobytu błogosławionych; lecz te dwie rzeczywistości są teraz rozdzielone, o ile nie zawsze w wyobraźni, to przynajmniej w naszych umysłach” A.M. Henry, *Paruzja...*, dz. cyt., s. 1021. Por. *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 228; J. Kozyra, *Jak wyrażano nowość w Nowym Testamencie*, TST XXIII (2004) s. 165; J. Życiński, *Współczesny antysejentyzm a teologiczny wymiar nauki*, w: *Nauka – religia – dzieje...*, dz. cyt., s. 108; J. Cuda, *Sens ludzkiej pracy w świetle wiary, nadziei i miłości*, w: *Praca nad pracą. Kongres Pracy we Wrocławiu*, G. Balkowska, P. Nitecki, B. Orłowski, A. Paprotna (red.), Wrocław 1996, s. 223.

⁶⁸ W. Granat, *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lublin 1962, s. 11.

⁶⁹ J.C. Neves, *Zło w Biblii*, *Communio* 3 (1990) s. 8.

⁷⁰ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp. przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1965, s. 354; A. Skowronek, *Eschatologiczny kształt przyszłej teologii*, *Ateneum Kapłańskie* 381-382 (1972) s. 147; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 106; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w*

III. SZCZEGÓLNY OBSZAR SPOTKANIA: PROBLEM ESCHATOLOGICZNEJ ODNOWY KOSMOSU

W oparciu o źródła wiary (Pismo Święte i Tradycja), nauczania Kościoła „przypisuje” światu materialnemu (kosmos) określoną celowość. Jest ona nieodłącznie związana z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa, który jest początkiem, centrum i celem całego stworzenia. W Nim wszystko zostało stworzone, ożywione i uświęcone. Chociaż więc na obecnym etapie historii zbawienia „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,22), lecz Bóg zechciał, aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach” (Kol 1,20).⁷¹

Magisterium Kościoła podkreśla, że pełnia stworzenia i odkupienia jest ściśle związana z odnową całego kosmosu. Eschatologiczne przeobrażenie kosmosu będzie istotnym elementem ostatecznej realizacji Bożych planów. „Nowy świat” będzie stanowił odpowiednie „mieszkanie” dla zbawionych. „Nowe niebiosa i nowa ziemia” potwierdzą tym samym głęboką wspólną losu świata materialnego z człowiekiem. Dlatego teoria o unicestwieniu kosmosu nie znajduje potwierdzenia w przesłaniu biblijnym, według którego odnowiony kosmos jest przeznaczony do uczestnictwa w chwale Boga i szczęściu zbawionych.⁷²

1. Fakt odnowy kosmosu

Kosmos przedmiotem Bożej Opatrzności. Prawda o eschatologicznej odnowie kosmosu koresponduje z prawdą o istnieniu zbawczego planu Bożej Opatrzności co do całego stworzenia. W świetle objawionego człowiekowi przez Boga zbawczego zamysłu, cały kosmos ma uczestniczyć w chwale zbawienia; ma stać się „nową ziemią” i „nowym niebem” Koniec „starej” ziemi i „starych” niebios „nie będzie końcem symbolicznym, lecz jego pełną realizacją, gdyż będzie to łączenie się królestwa człowieka i Królestwa Bożego, Królestwa Syna i Ojca (1 Kor 15,18)”⁷³ Dlatego poszukiwania o charakterze kosmologicznym w temacie odnowy stworzenia „są niejako podbudową, umotywowaniem idei głównej, jaką jest zbawienie. Dokona się ono na tej ziemi. Wszystkich ludzi i cały wszechświat czeka lepsza przyszłość. Z tego

chrześcijaństwo, Kraków 1994, s. 313; H. Urs von Balthasar, *Eschatologia*, Novum 11 (1979) s. 27.

⁷¹ Por. Jan Paweł II, *Na początku było Słowo*, w: Jan Paweł II, *W imię Przenajświętszej Trójcy ku Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000*, Libreria Editrice Vaticana 2002, s. 15-18; Jan Paweł II, *Opatrzność Boża – afirmacja dzieła stworzenia*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 283-287; Jan Paweł II, *Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., s. 252-256.

⁷² Por. KKK 1042-1050.

⁷³ M. Rusecki, *Symbol*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 1157-1158.

zaś wynika wielka radość dla człowieka”⁷⁴ Dochodzi tu więc do głosu eschatologia nie tyle kosmologiczna, co antropologiczna.⁷⁵

Ostateczna pełnia wspólnoty losu człowieka i kosmosu. W eschatologii chrześcijańskiej istnieje zdecydowany kierunek refleksji, aby „nadać pełną wartość kosmicznej łączności z eschatyczną nadzieją człowieka. Fakt, iż całe «stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych» (Rz 8,19), jest bowiem dobitnym wyrazem wewnętrznej jedności zbawienia ludzkości i przeznaczenia kosmosu”⁷⁶ Wynika to z faktu, iż dzieło Chrystusa dokonane przez krzyż i zmartwychwstanie posiada „wymiar zdecydowanie kosmiczny”⁷⁷ Na fundamencie więzi odkupionego człowieka z kosmosem, panowanie Chrystusa należy widzieć jako rozciągnięte „na cały kosmos i na powrót usytuowane w początku stworzenia. Cały wszechświat podporządkowany jest Chrystusowi. Jest On niejako Namiestnikiem królestwa Bożego; w Nim i przez Niego przygotowane zostaje królestwo Boże. Ta kosmologiczna i protologiczna eksplikacja formuły wiary w Chrystusa jest rzeczą konsekwencją eschatologicznego charakteru życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa”⁷⁸

2. Dopełnienie dzieła stworzenia

Kosmos – stworzony i odnowiony. Kosmos sam w sobie nie posiada ostatecznego sensu. Dopiero Bóg nadaje sens wszystkiemu, co istnieje.⁷⁹ W ten sposób kosmologia spotyka się z perspektywą soteriologiczną, ze swej strony nierozzerwalnie związaną z koncepcją stworzenia świata przez Boga. Kosmos stworzony i odnowiony jest znakiem chwały Bożej, gdyż „Bóg dzieli się swoją miłością: dając udział w istnieniu, obdarzając życiem coraz pełniejszym, wywyższając aż po dzielenie ze stworzeniem chwały wieczności zbawienia. Chwałą chrześcijanina, chwałą człowieka, chwałą zbawionego stworzenia jest Bóg: Ojciec i Syn i Duch Święty. Chwałą Boga, Ojca i Syna i Du-

⁷⁴ J. Kozyra, *Nowe stworzenie – kaine ktisis*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 11 (1978) s. 34.

⁷⁵ Por. B. Widła, *Życie w cieniu życia. (Z zagadnień antropologii biblijnej)*, Życie Katolickie 10 (1989) s. 47; W. Hryniewicz, *Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz*, w: *Encyklopedia katolicka (t. 2)*, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), Lublin 1976, s. 542-544; R. Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000, s. 27; J. Królikowski, *Wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi a chrześcijańska perspektywa eschatologiczna*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) nr 4, s. 114; H. Urs von Balthasar, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 44.

⁷⁶ H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga: Problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 159.

⁷⁷ B. Nadolski, *Liturgia a życie chrześcijańskie*, W nurcie zagadnień posoborowych 13 (1981) s. 428.

⁷⁸ W. Kasper, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 155.

⁷⁹ Por. R. Adamczyk, *Podstawowe wymiary polskiej katechezy*, *Studia Diecezji Radomskiej* 1 (1998) s. 84-85.

cha Świętego staje się człowiek odkupiony (por. 1 Kor 11,7), zbawione stworzenie”⁸⁰

Stworzenie i odnowienie kosmosu – w Chrystusie i przez Chrystusa. Akt stworzenia nie był wynikiem „przypadkowego pomysłu”, pozbawionego uzasadnienia. To nie człowiek powołał kosmos do istnienia, ani nie człowiek będzie go odnawiał. Ani człowiek, ani żadne inne stworzenie nie potrafi cokolwiek dodać do chwały Ojca i Syna i Ducha Świętego.⁸¹ Stwórcą świata i Jego odnowicielem jest Bóg w Jezusie Chrystusie.⁸² Utożsamienie Stwórcy-Logosu z Jezusem jako „zwornikiem struktury wszechświata oraz przekonanie, że «Logos Boga przenika cały świat», oparte więc jest na jeszcze bardziej fundamentalnym utożsamieniu Logosu z Pośrednikiem stworzenia z nicości lub, by użyć terminu często używanego w języku biblijnym i filozoficznym, z niebytu”⁸³

3. Dopelnienie dzieła odkupienia

Odnowiony kosmos owocem odkupienia. Pełnia zbawienia została objawiona w Jezusie Chrystusie. Pełnia ta, rozważana w odniesieniu do samego Chrystusa, może i powinna być rozumiana także jako pełnia całego kosmosu. Będąc owocem Chrystusowego odkupienia, odnowiony kosmos będzie przypominał „obecną rzeczywistość tylko ulepszoną i przedłużoną w nieskończoność”⁸⁴ Kosmiczny charakter zbawienia związany jest z „kosmiczną wartością przelanej krwi Chrystusa na krzyżu. (...) Jedynie Chrystus jest Tym, który potrafi wprowadzić we wszystkim ład i porządek: to stanowi zarazem początek eschatycznej ery szczęśliwości”⁸⁵ Ani historia ludzka, ani los kosmosu nie zakończy się więc chaosem. Znajdzie swój koniec w Tym, w Którym miał swój początek; w Tym, który jest Alfą i Omegą. Dlatego chrześcijanie wierzą, że „nowe stworzenie, które rozpoczęło się w Chrystusie, znajdzie również w Nim swoje ostateczne spełnienie”⁸⁶

Oczekiwanie dopelnienia się kosmicznego wymiaru odkupienia zobowiązaniem moralnym. Pomiedzy losem kosmosu a losem człowieka i ludzkości istnieje zależność, czyli że eschatologiczna „przemiana człowieka pociągnie

⁸⁰ W Misztal, *Chwała chrześcijanina: przez pełnię czasu do pełni chwały*, Polonia Sacra 51 (2000) nr 7, s. 179

⁸¹ Por. W. Skoczny, *Czy kosmologia mówi o Bogu?* Sosnowieckie Studia Teologiczne 3 (1997) s. 295.

⁸² Por. I. Bokwa, *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, Studia Theologica Varsoviensia 30 (1992) nr 2, s. 168.

⁸³ J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, Kraków 1993, s. 80.

⁸⁴ B. Ferdek, *Eschatologia nowych ruchów religijnych*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 1 (1993) nr 1, s. 43.

⁸⁵ J. Lach, *Tajemnica odkupienia i jej reperkusje w życiu chrześcijanina w świetle hymnu o pierwszeństwie Chrystusa (Kol 1, 15-20)*, Communio 11 (1997) s. 315.

⁸⁶ J. Leśniewska, „Aby Bóg był wszystkim we wszystkim” *Eschatologia odpowiedzialnej ufności*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 45 (2000) nr 1, s. 34-35.

za sobą przemianę obecnego świata”⁸⁷ Dlatego doczesna działalność człowieka ma zmierzać do tego, aby przez „współpracę w dziele stworzenia (...), uobecnić Wcielone Słowo w świecie i kierować ku Niemu wszechświat. Człowiek bowiem odnajduje siebie jako część kosmosu, wraz z którym zmierza do Boga i w którym to świecie odnajduje znaki Bożej obecności i Bożych wezwań. Powtórne i chwalebne przyjście Chrystusa będzie połączone z odnowieniem tego świata. W czasie «odnowienia wszystkich rzeczy» (Dz 3,21), «dokonania pełni czasów» (Ef 1,10) dojdzie do przemiany świata widzialnego. (...) Ta zaś prawda domaga się uznania znaczenia widzialnego świata i ukazania pozytywnej jego wartości także w perspektywie eschatologicznych przeznaczeń człowieka”⁸⁸

Refleksja końcowa

Jezus Chrystus stanowi centralny „punkt odniesienia” dla teologicznej interpretacji prawdy o głębokiej wspólności losu świata materialnego i człowieka. Eschatologiczne wypełnienie ludzkich dziejów na końcu czasów wiąże się z kosmiczną odnową – „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie” Przeprowadzone przez nas analizy miały na celu wskazać na kilka konkretnych przykładów, w świetle których spotkanie kosmologii i eschatologii może czymś twórczym i inspirującym dla obu dziedzin. Spotkanie to owocuje – i wciąż powinno owocować – coraz głębszym zrozumieniu prawdy o przeznaczeniu człowieka i świata w Chrystusie.

Na przestrzeni swego doczesnego życia człowiek przybliżył się do tajemnicy eschatologicznego zbawienia, odkrywając nie tylko prawdę o kosmosie, ale także tę wolę zbawczą Boga Stwórcy, który „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie” nadaje ostateczny sens człowiekowi i całemu stworzonemu światu. Wynika to z faktu, że tajemnica Bożej miłości objawiona w Chrystusie i jakby „zanurzona w czasie i przestrzeni” (kosmosie) posiada – jak przypomniał Ojciec Święty Benedykt XVI – wyraźne ukierunkowanie eschatologiczne: „Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności”⁸⁹

⁸⁷ I. Bokwa, *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie «Katechizmu Kościoła Katolickiego»*, S. Łabędowicz (red), Sandomierz 1999, s. 253.

⁸⁸ P. Góralczyk, *Kształtowanie postawy odpowiedzialności ekologicznej*, *Communio* 72 (1992) nr 6, s. 69.

⁸⁹ Benedykt XVI, encyklika *Deus caritas est* (25.01.2006 r.), nr 6.

UN ENCUENTRO CREATIVO ENTRE COSMOLOGÍA Y ESCHATOLOGÍA

R e s ú m e n

Los diferentes nexos, que unen la cosmología con la eschatología, forman parte del pensamiento del D. Prof. Michal Heller. El tiempo y los problemas con el vinculados, forman parte de las diversas publicaciones, charlas y conferencias elaboradas por este sacerdote y cosmólogo de Tarnów. Hablando del tiempo y del carácter pasadizo de la realidad trata sobre algunos temas de la frontera entre la ciencia de hoy y el más allá. Según este ilustre profesor cada futuro, tarde o temprano, se convertirá en el presente. El único problema presenta el futuro tan lejano, que no hay en el ningún observador que podría compararla con cualquier experiencia. Entramos en esta esfera topamos con el problema de la eschatología cosmologica, es decir, el fruto de la extrapolación del nuestro conocimiento contemporaneo del universo hacia un periodo del tiempo, que ya no tenga futuro. Este periodo se podría denominar como era eschatologica.

La presente publicación presenta de modo sintético los diferentes aspectos del encuentro entre cosmología y eschatología. En primer lugar se pone de relieve que cosmología participa de modo positivo en desarrollo de las diferentes ramas de teología, tales como trinitología, christología, eclesiología y patrología. A la continuación se intenta analizar desde punto de vista cosmológico los diferentes misterios eschatológicos (la muerte, el juicio final, la parusía, etc.) poniendo énfasis en la esperanza cristiana de la renovación del mundo material, de la creación con el cósmos incluido, al final de los tiempos. En estas análisis aparece Jesucristo como la clave interpretativa para un mejor entendimiento del destino común del mundo material y del hombre. Gracias al encuentro entre cosmología y eschatología, la verdad revelada sobre “el cielo nuevo y la tierra nueva” se encuentra “iluminada” por la reflexión de la razón, que busca el entendimiento de las leyes que rigen el universo.

El hombre creyente, de modo especial el cristiano, buscando su sitio en este mundo, se acerca, a su vez, al misterio de su salvación. Gracias a la cosmología de alguna manera lo puede experimentar también el que solamente tiene inquietudes acerca el principio y el fin de las cosas y de las personas. Hay preguntas filosóficas, que, si no encuentran respuestas eschatológicas, por lo menos piden que haya una perspectiva que permita pensar sobre el más allá.