

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK

## ESCHATOLOGICZNE DOPEŁNIENIE ŚWIATA – KWESTIA GRANICY ANTROPOCENTRYZMU

Jednym z kluczowych tematów eschatologii w dobie posoborowej odnowy, w kontekście optyki, która daje pierwszeństwo ujęciu historiozbawczemu wobec indywidualnego, jest kwestia rozumienia eschatycznego dopełnienia świata. Stawia ona teologię nie tylko wobec pytania o fenomenologiczne szczegóły dopełnienia, co w rzeczywistości byłoby niezmiernie trudne do ustalenia wobec braku adekwatnych danych Objawienia. Eschatologiczne dopełnienie nie stanowi bowiem kategorii kwantytatywnej. Nie może być rozumiane jako uzupełnienie lub jako dodanie jakiegoś elementu, który zwiększyłby wartość całości. Dopełnienie jest przede wszystkim skokiem jakościowym. Oznacza przejście ku pewnej jedności, syntezie, całości, ostateczności<sup>1</sup>. Stąd w dzisiejszym kontekście dopełnienie o wiele bardziej stawia teologię wobec pytania dotyczącego stopnia wzajemnego powiązania rzeczywistości świata i człowieka, charakteru wzajemnej relacji w nawiązaniu do chrześcijańskiej eschatologicznej nadziei.

W teologii katolickiej możemy zaobserwować znaczące zmiany dotyczące rozumienia eschatologicznego dopełnienia świata. Związane są one nie tylko z (stosunkowo dawnym już) odkryciem wielkości kosmosu, ale także chęcią dostosowania przekazu wiary do kultury i mentalności dzisiejszego człowieka. Teologia neoscholastyczna jeszcze kilkadziesiąt lat temu traktowała kwestię eschatologicznego zakończenia dziejów w kategoriach nieciągłości.

---

Ks. dr ANDRZEJ DAŃCZAK – absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, wykładowca teologii dogmatycznej w Gdańskim Seminarium Duchownym i Kolegium Teologicznym w Gdyni; e-mail: andrzej.danczak@wp.pl

<sup>1</sup> Zob. I. Sartori, *Il compimento del progetto divino*, „Credere Oggi” 45(1988), s. 52-53.

Było to myślenie zakorzenione w refleksji późnej scholastyki (choć nie wielkiej scholastyki, która dostrzegała pewną ciągłość pomiędzy obu światami). Przekonanie to wynikało z literalnej lektury tekstów nowotestamentalnych ze szczególnym uwzględnieniem apokalipsy (także pozakanonicznej), w której obecna jest idea zniszczenia świata (*annihilatio mundi*). Nowy świat mógł nastąpić wyłącznie na nowym poziomie, co wymagało przerwania toku wcześniejszej historii. Apokaliptyczno-kosmologiczna interpretacja eschatologii oraz obecny od schyłku średniowiecza akcent położony na zbawieniu rozumianym w kategoriach indywidualnych powodowały brak zainteresowania losami świata innym niż jego zniszczenie. Nowe stworzenie miało być światem przychodzącym na miejsce poprzedniego<sup>2</sup>. Choć dawny traktat eschatologii tego okresu nazywał się niekiedy *De Deo consummatore*, tytuł ten nie odpowiadał dzisiejszemu rozumieniu dopełnienia. W ujęciu neoscholastycznym chodziło przede wszystkim o teocentryczne rozumienie tematyki wskazujące na Boga jako na podmiot, który ukaże swoje potężne działanie także w sytuacji ostatecznej, stwarzając nowy świat, przy czym czas historyczny przeciwstawiano wieczności<sup>3</sup>. Dodatkowo wobec świadomości wielkości przestrzeni i wieku wszechświata, prędkości jego rozszerzania się itp. w teologii 1. poł. XX w. zaistniało niebezpieczeństwo postrzegania kosmosu jako całkowicie oddzielnego od losu człowieka. „Proporcjonalne” wydawało się tylko najbliższe środowisko człowieka – świat.

Istniała jednak torująca sobie z wolna drogę tendencja, która już w XIX w. pozwalała mówić o odnowieniu kosmosu w sensie fizycznym oraz eschatycznym przekształceniu form życia. Mowa w tym kontekście także o chwale kosmosu, stosując porównanie między zmartwychwstaniem umarłych a eschatologicznym dopełnieniem kosmosu mającym miejsce na końcu czasów<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Zob. K. K o c h, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, w: *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*, red. J. Pfammater, E. Christen, Zürich 1990, s. 142-145.

<sup>3</sup> Zob. np. C. J. F u e r s t, *De novissimis*, Romae 1963, s. 1. Niektórzy autorzy całkowicie milczą o kwestii przyszłych losów świata. Zob. np. H. L e n n e r t z, *De novissimis*, Romae 1950.

<sup>4</sup> Zob. P. M ü l l e r - G o l d k u h l e, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966, s. 198-199, 208-210. Jako przykłady zob. m.in.: B. B a r t m a n n, *Teologia dogmatica*, Alba 1962<sup>6</sup>, s. 1607-1609; H. H u r t e r, *Theologiae dogmaticae compendium*, t. III, Oeniponte 1908, s. 681-682; M. H e r v é, *Manuale theologiae dogmaticae*, Parisiis 1951, s. 561-565; L. L e r s c h é r, *Institutiones theologiae dogmaticae*, t. IV/2, Oeniponte 1949, s. 548-553. Wiele ze wspomnianych dzieł ogranicza jednak zasięg eschatologicznej przemiany do tej części kosmosu, która bezpośrednio związana jest z ludzkością.

Przełamanie schematu neoscholastycznego doprowadziło do rozumienia dopełnienia na płaszczyźnie pewnej ciągłości (nie negując nieciągłości) oraz do szerszego pojmowania świata.

Z drugiej strony pojawiła się tendencja do ponownego umieszczenia człowieka w centrum kosmosu oparta na nowym rozumieniu zależności człowiek–świat, wynikająca z próby włączenia myśli ewolucyjnej do refleksji teologicznej. Świat i człowiek są rozumiani odtąd nie jako dwa przeciwstawne bieguny, ale jako aspekty tej samej rzeczywistości. Ewolucja świata materialnego i życia nieosobowego jest jednocześnie ewolucją człowieka, o ile ten wyłania się z jej wcześniejszych stadiów. Relacja człowiek–świat w teologii nabiera także nowego znaczenia w kontekście współczesnej myśli ekologicznej. Nowa wrażliwość, jeżeli chodzi o odniesienie człowiek–biosfera, wniosła odnowione rozumienie natury jako żywego środowiska, od którego człowiek zależy. Ukazała ona jednocześnie częściową zależność środowiska od człowieka. Myśl ekologiczna stała się z konieczności kontekstem współczesnych rozważań na obszarze teologii stworzenia i eschatologii w aspekcie wartości świata materialnego, jego znaczenia dla człowieka oraz odpowiedzialności tego ostatniego za środowisko<sup>5</sup>.

## I. ŚWIAT ROZUMIANY JAKO HISTORIA

Rozumienie eschatologicznego dopełnienia uległo częściowo wpływowi reinterpretacji pojęcia świata, jakie miało miejsce w teologii połowy XX stulecia. Wcześniejsze, tradycyjne rozumienie świata, zawarte przede wszystkim w teologii stworzenia, ukazywało świat jako dar Boga, jako rzeczywistość w całości pochodzącą od Stworzyciela. Świat rozumiany w kategoriach daru stał się, niejako tylko wtórnie, przestrzenią historii zbawienia. Schemat ten zostaje przewyżczony w teologii lat 60-tych, która dokonuje zdecydowanego przesunięcia rozumienia pojęcia świata: nie jest on tylko biernym tłem wobec tematyki antropologicznej, lecz staje się w pewien sposób częścią samego człowieka. Jednocześnie tenże świat staje się substratem, który ma nieustannie być przetwarzany przez człowieka, zamieniając się w podstawową

---

<sup>5</sup> Zob. E. C a s t e l u c c i, *Nella pienezza della gioia pasquale*, „Sacra Doctrina” 43(1998), z. 3-4, s. 220-226.

przestrzeń, gdzie realizuje się aktywność człowieka. Świat w takim rozumieniu nie jest czymś gotowym, ale jest widziany jako obszar nieustannej aktywności podmiotu, przekształcającej jednocześnie sam świat. Takie rozumienie świata ukazuje przede wszystkim kontekst antropologiczny jako wyłączny punkt odniesienia dla interpretacji i oceny znaczenia rzeczywistości stworzonej. Odniesienie antropologiczne staje się na tyle dominujące, iż świat *de facto* zaczyna być rozumiany jako historia wolności, przy czym jest to historia dwóch wolności: człowieka i Boga<sup>6</sup>. Uwypuklona zostaje jednocześnie sama kategoria historii. Twórcza wolność człowieka zachowuje swój realizm przy jednoczesnym aktywnym i rzeczywistym współdziałaniu wolności Boga. Obie wolności nie znoszą się nawzajem. Wolność człowieka jest włączona w wolność Boga i przez nią ostatecznie inspirowana<sup>7</sup>. Jest to myślenie, które odzwierciedla biblijne rozumienie świata. W odróżnieniu od greckiej wizji świata ujmowanego jako kosmos, świat w tradycji biblijnej i chrześcijańskiej jawi się nie jako natura, w której dopiero wtórnie znalazł się człowiek, lecz przede wszystkim jako przestrzeń historii. Świat jest przestrzenią realizacji Bożej obietnicy, która dotyczy człowieka<sup>8</sup>.

Ujęcie to posiada także swoje odniesienie eschatologiczne. Podobnie jak świat nie jest rzeczywistością statyczną, lecz ujmuje się go przede wszystkim dynamicznie, tak i wymiar eschatologiczny, który nie jest widziany jedynie w kategoriach jednostkowego człowieka, ale także dziejów, nie jest czymś od zawsze przygotowanym przez Boga, lecz współtworzonym przez Boga i dzieło człowieka realizujące się w historii. W kontekście eschatologicznym dopełniania zostaje również sama historia. Wkład człowieka staje się substratem eschatologicznego świata i czasu przemienionego<sup>9</sup>.

Nie bez znaczenia dla dalszego wpływu na eschatologiczne rozumienie dopełnienia tak ujmowanego świata pozostaje myśl P. Teilharda de Chardina dotycząca interpretacji procesu ewolucyjnego. W myśli Teilharda ewolucyjny proces powstawania nowych jakości we wszechświecie składa się z trzech faz: etapu prebiotycznego, etapu do powstania wymiaru ducha oraz etapu, w którym duch zmierza do swojego celu nadprzyrodzonego. Materia w tym

---

<sup>6</sup> Zob. Ch. S c h ü t z, *Vollendung*, w: *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, red. J. Feiner, L. Vischer, Freiburg–Basel–Wien 1992<sup>18</sup>, s. 535 nn.

<sup>7</sup> Zob. K. R a h n e r, *Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, w: *Schriften zur Theologie*, t. XV, Einsiedeln 1983, s. 190 nn.

<sup>8</sup> Zob. J. B. M e t z, *Welt*, LThK<sup>2</sup>, t. X, s. 1023-1024.

<sup>9</sup> Zob. G. G r e s h a k e, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie*, „Herder Korrespondenz” 27(1973), s. 628.

schemacie zostaje włączona do procesu dojrzewania ludzkiego ducha. W czasie trwania całości procesu człowiek ubogaca siebie, swoje wnętrze, osobowość itp. w takim stopniu, w jakim absorbuje świat zewnętrzny. Mamy tutaj do czynienia z jednej strony z dojrzewaniem człowieka, z drugiej strony z równoczesnym zjawiskiem przeciwnym: hominizacją świata<sup>10</sup>.

Linia zaproponowana przez Teilharda de Chardina została podjęta przez L. Borosa, który włączył ją do swojej myśli eschatologicznej. W człowieku zbiegają się wszystkie energie świata. Człowiek staje się ośrodkiem jedności całej natury. Proces rozwoju posiada zaś podwójny finał. Z jednej strony punkt docelowy wyznacza wzrost, którego punktem kulminacyjnym jest pojawienie się człowieka, z drugiej strony mamy do czynienia z procesem w wyniku którego powstaje w świecie wymiar głębi, będący wewnętrznym wymiarem samego rozwoju. Wymiarowi temu towarzyszy powstanie nowej jakości, jaką stanowi wolność będąca wynikiem skoku kategorialnego, oddalającego podmiot od poziomu samej materii. Wolność jako nowa jakość, choć nie powstaje w oderwaniu od materii, stanowi jednocześnie pewne „dystansowanie się” kosmosu wobec siebie samego, oddalanie się od swojej tożsamości czysto materialnej. W pewien sposób świat w swoim wymiarze materialnym umiera w człowieku (*hineinsterben*), aby pozyskać tym samym wymiar wolności<sup>11</sup>.

Widać więc jak diametralnie zmienia się w związku z tym samo rozumienie idei świata. Nie jest on już przede wszystkim naturą. Świat staje się jednym z wymiarów historii, decyzji i działania człowieka. Interpretacja świata zostaje ześrodkowana antropologicznie. Tak rozumiany świat staje się wręcz „zewnętrzem” człowieka pozwalając podmiotowi na swoistą ekstazę: człowiekowi zostaje umożliwione „wyjście poza siebie” (*Außer-Sich-Sein*), zacerpnięcie z kontekstu celem ubogacania swojego wnętrza. Człowiek w takim ujęciu staje się porównywalny do biologicznego systemu otwartego, czerpiącego nowe elementy spoza siebie. Relacja człowieka ze światem posiada charakter dynamiczny i jako taka jest wyrażana jako nieprzerwany ruch w dwóch kierunkach. Z jednej strony mamy do czynienia z ruchem z zewnątrz polegającym na czerpaniu ze świata przez człowieka. Z drugiej strony zachodzi proces przeciwny: człowiek jednocześnie kształtuje swoje środowis-

---

<sup>10</sup> Zob. C. M o l a r i, *Rivisitazione di un modello problematicamente significativo: Teilhard de Chardin*, w: *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, red. S. Muratore, Padova 1997, s. 147; G. S c a l m a n a, *La fine del tempo tra scienza e teologia*, w: *La fine del tempo*, red. G. Cannobio, F. Dalla Vecchia, G. Montini, Brescia 1998, s. 176-181.

<sup>11</sup> Zob. L. B o r o s, *Leib, Seele und Tod*, „Orientierung” 28(1964), s. 93-94.

ko. Pierwszy kierunek wyznacza interioryzację świata przez człowieka. Świat zewnętrzny znajduje nieodwołalnie swoje przeznaczenie w człowieku, odznacza się w podmiocie. W drugim przypadku ma miejsce eksterioryzacja człowieka, który wyraża się na zewnątrz siebie. Ponieważ świat, rozumiany jako zewnętrznie człowieka, jest płaszczyzną eksterioryzacji dla wielu podmiotów jednocześnie, mamy do czynienia z ich wspólnym kształtowaniem świata, stanowiącym pochodną wielu indywidualnych wolności<sup>12</sup>.

## II. ROZUMIENIE DOPEŁNIENIA ŚWIATA SAMEGO W SOBIE U KARLA RAHNERA

Tak rozumiany świat – przede wszystkim jako antropocentryczna historia – stawia teologię wobec istotnej kwestii interpretacji eschatologicznego dopełnienia. Jednym z pierwszych autorów, którzy mówili o niemożliwości dopełnienia świata, rozumianego jako sama materia, był K. Rahner. Świat sam w sobie nie podlega udoskonaleniu. Wynika to z braku czynnika wolnej woli w świecie fizycznym. „Stawanie się”, które ma miejsce w procesach czysto fizycznych, cechuje wewnętrzny brak celowości. Nieistnienie elementu świadomego nie pozwala na mówienie o „dążeniu do”. Procesy czysto materialne nie nabierają znaczenia wewnątrz samych siebie. Kwestię dopełnienia świata należy ująć – według Rahnera – w kontekście relacji materia–duch. Dopiero włączenie wymiaru ducha wprowadza czynnik wolności, wolnej osobistej historii. Powstaje wówczas przestrzeń celowego działania w pełni znaczenia tego słowa. Mówienie o dopełnieniu świata jest możliwe dopiero w odniesieniu do dopełnienia historii osobistej wolności<sup>13</sup>.

Pozostaje otwartym pytanie, w jaki sposób Rahner rozumie dopełnienie świata i materii: czy materia zostaje dopełniona poprzez ducha czy też jedynie w powiązaniu z wymiarem ducha utrzymując własny charakter substratu. Wydaje się, że akcent położony na centralne znaczenie ducha nie wyklucza substratu materialnego z procesu dopełnienia. Świat jest widziany przez Rah-

---

<sup>12</sup> Zob. G. G r e s h a k e, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, s. 341-342; K. R a h n e r, A. G ö r r e s, *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, s. 24-25.

<sup>13</sup> Zob. *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 593-595.

nera jako jedność materii i ducha (nawet jeżeli ten ostatni pojawił się chronologicznie później), materia zaś należy do jego wymiaru istotowego. Aspekt materialny nie stanowi tylko obojętnej scenografii, na tle której toczy się historia ducha niezależna od wymiaru materialnego. Taki pogląd byłby zbyt platonizujący i oznaczałby, iż duch może znaleźć swoją pełnię niezależnie od materii, z powodu braku znaczenia tej ostatniej z metafizycznego punktu widzenia. Jednak materia i świat materialny posiadają wartość w sobie, gdy są rozumiane jako chciane i stworzone przez Boga i jako jednocześnie zawsze różne od świata ducha. Proces ewolucyjny posiada zaś swoje ukierunkowanie ku powstaniu ducha, co powoduje, iż materia jest etapem na określonej drodze. Istnienie ukierunkowania materii na powstanie ducha oraz jej relacja z wymiarem ducha prowadzą Rahnera do wniosku, iż dopełnienie wymiaru materialnego zamyka się w dopełnieniu świata ducha. Materia uczestniczy w wymiarze ducha i podziela jego przeznaczenie. Dopełnienie jednego staje się także dopełnieniem drugiego<sup>14</sup>.

Dla Rahnera materia jest „zamrożonym duchem” (*gefrorener Geist*). Określenie to ukazuje z jednej strony ukierunkowanie materii na powstanie ducha, z drugiej strony ukazuje wartość materii jako środowiska człowieka. Materia, która przed wyłonieniem się wymiaru ducha była ograniczona do czasu i przestrzeni, wraz z pojawieniem się ducha nabiera wymiarów nieskończoności, staje się nieograniczona. Podporządkowanie wymiaru materialnego wymiarowi ducha posiada swój punkt kulminacyjny w wydarzeniu Wcielenia, gdy Bóg przyjmuje na siebie świat wyrażając się w nim poprzez Słowo<sup>15</sup>.

W odniesieniu do tematu dopełnienia u Rahnera istotne są także inne refleksje związane z chrystologią. Jednym z wątków jest znaczenie wydarzenia Wniebowstąpienia. Stanowi ono antycypację sytuacji, która czeka cały wymiar materialny. W wydarzeniu Wniebowstąpienia dostrzec można odniesienie do stworzenia wymiaru materialnego w celu jego późniejszego eschatologicznego dopełnienia. Logos zawsze musi być rozumiany w swoim odniesieniu do wydarzenia materialnego Wcielenia. Posiada to także swoje znaczenie dla rozumienia eschatologicznego dopełnienia świata, którego zapowiedzią jest Wniebowstąpienie. W związku z tym dla Rahnera niemożliwe jest interpretowanie dopełnienia świata materialnego jako pewnego skoku jakościowego, który miałby oznaczać rozplynięcie się materii w rzeczywistość-

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 603-609.

<sup>15</sup> Zob. t e n Ź e, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, s. 185-214.

ci różnej od niej samej. Materia zawsze będzie substratem nowego świata, zaś nowy świat będzie światem aktualnym, lecz przemienionym, którego komponentem będzie przekształcona obecna materia<sup>16</sup>.

Dla K. Rahnera w argumentacji istotne jest rozumienie dzieła stworzenia. Nie chodzi przy tym wyłącznie o uniknięcie marginalizacji jednego z wymiarów stworzenia, ale o wyciągnięcie konsekwencji ze znaczenia aktu kreacji także na płaszczyźnie antropologii. Właśnie antropologia w kontekście stworzenia musi włączyć w rozumienie dopełnienia wymiar materii, gdyż ta ostatnia jest nakierowana podczas procesu ewolucyjnego na powstanie ducha stając się jego niezbędnym założeniem. W kontekście stworzenia niedoceny wymiaru materialnego stanowiłoby negację lub zubożenie środowiska życiowego człowieka, który w pełnym tego słowa znaczeniu jest „owocem ziemi”. Z drugiej strony los wszechświata nie jest tylko i wyłącznie jego przyszłością w ujęciu kosmologicznym, związanym z wymiarem materialnym, ale jego właściwe rozumienie powiązane jest także z zakończeniem historii, które nadaje wymiarowi końca inne oblicze niż tylko to wskazywane przez fizykę. Kosmos, związany z losem człowieka i jego wolności, swoje ostateczne oblicze posiada w łączności z dopełnieniem historii wolności<sup>17</sup>. Stąd także pojawia się analogia do rozumienia świata jako ciała, co podkreśla jego jednolitość. Cała ludzkość zamieszkuje jedno szeroko rozumiane ciało, jakim jest świat materialny, który dzięki człowiekowi wejdzie w stadium dopełnienia<sup>18</sup>. Rahner staje się zaś pierwszym autorem, który proponuje rozumienie dopełnienia świata nie jako wydarzenia wyłącznie końca czasów, ale jako procesu stopniowego, oznacza to etapowe dojrzewanie świata przemienionego, które ma miejsce po śmierci każdego człowieka<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Zob. t e n ż e, *Fest der Zukunft der Welt*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VII, Einsiedeln 1966, s. 179-181.

<sup>17</sup> Zob. t e n ż e, *Auferstehung des Fleisches*, w: *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1955, s. 223-225.

<sup>18</sup> Trzeba jednocześnie zaznaczyć, iż istnieje trudność z jednoznacznym rozumieniem dopełnienia świata i materii u Rahnera wynikająca z jego zmieniających się wraz z upływem lat poglądów. W artykule *Über den Zwischenzustand* (*Schriften zur Theologie*, t. XII, Einsiedeln 1975, s. 455-466) Rahner wydaje się mówić już o dopełnieniu świata różnym od zmartwychwstania umarłych, które miałyby miejsce w śmierci człowieka. Kwestia komplikuje się jeszcze bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę jego opinię mówiącą o możliwości traktowania historii jako procesu nieskończonego w sensie chronologicznym. Zob. K. R a h n e r, *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, w: *Schriften zur Theologie*, t. XV, Einsiedeln 1983, s. 19-20.

<sup>19</sup> Zob. K. R a h n e r, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Basel 1961, s. 20 nn.



## III. ESCHATOLOGIA W KONTEKŚCIE INTERIORYZACJI ŚWIATA

Refleksja nad rozumieniem eschatologicznego dopełnienia odbywa się także w oparciu o rozumienie procesu interioryzacji świata przez człowieka. Relacja między człowiekiem a światem uzyskuje nowy kształt w kontekście śmierci. Śmierć nie stanowi zamkniętego wydarzenia, które dotyczyłoby pojedynczego człowieka. W rozumieniu np. L. Borosa także śmierć sytuuje się u końca łańcucha jakościowych przekształceń, które składają się na proces ewolucyjny znajdujący swój ostateczny cel w Bogu<sup>20</sup>. Człowiek umierając pociąga za sobą cały wszechświat. W ten sposób każda śmierć indywidualna posiada swoje odniesienie w wymiarze kosmicznym<sup>21</sup>. Proces interioryzacyjny nie wyczerpuje się jednak w aktach podejmowanych przez człowieka podczas jego życia. Sama śmierć także staje się uwewnętrznieniem świata: jest to ostatni akt interioryzacji. W śmierci człowiek zostaje unicestwiony w swoim wymiarze materialnym. Jednocześnie wzrasta w swoim wymiarze wewnętrznym. Jest to proces podobny do każdego wyrzeczenia: podmiot tracąc, za każdym razem jednocześnie ubogaca swój wymiar wewnętrzny. Kulminacyjne ubogacenie człowieka, polegające na całkowitym „wyrzeczeniu” świata, ma miejsce w śmierci. Śmierć jest najpełniejszym wejściem w wymiar wewnętrzny. Tam także człowiek ostatecznie odnajduje pełnię swojej osoby<sup>22</sup>. Całość tak rozumianego procesu jest uwarunkowana rozumieniem świata jako organicznej całości razem z człowiekiem. Wszechświat osiąga w człowieku stan swojej doskonałości.

Interpretacja idei interioryzacji, zaproponowana przez L. Borosa, znalazła swoją kontynuację i pogłębienie u G. Greshake. Wolności ludzkie zbiegają się i łączą w zewnętrznym wobec człowieka świecie. Tak widziany świat staje się „dziełem” współtworzonym przez liczne podmioty. W takim ujęciu świat staje się sceną oraz środkiem komunikacji międzypodmiotowej. Ostatecznie proces ten ukierunkowany jest ku podmiotowi, mając na celu jego ubogacenie. Cel nie znajduje się w porządku materialnym, lecz leży w udoskonalaniu wnętrza podmiotu poprzez świat rzeczy. Z powodu wzajemnego powiązania podmiotów to udoskonalanie dotyczy całej intersubiektywnej

---

<sup>20</sup> Zob. B o r o s, *Leib, Seele und Tod*, s. 94.

<sup>21</sup> Zob. t e n ż e, *Erlöstes Dasein*, Mainz 1966<sup>5</sup>, s. 15.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 96-102; t e n ż e, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i. Breisgau 1962, s. 98-177; *Leib, Seele und Tod*, s. 94-95.

społeczności<sup>23</sup>. Wzrost doskonałości człowieka rozumiany jest jako poszerzanie swojego potencjału duchowego: człowiek osiąga stopniowo dojrzałość poszerzając horyzonty swojego poznania, oddając się przyjaźni i miłości, panując nad światem itp. Jest to udział w świecie w jego różnych wymiarach. Zachodzi tu jednoczesny proces wrastania człowieka w świat i wrastania zewnętrznego świata w człowieka. We własnej śmierci człowiek dokonuje aktu ostatecznej interioryzacji świata<sup>24</sup>.

Postrzeganie świata jako rzeczywistości ograniczonej do antropologii miałyby odpowiadać – według G. Greshake – współczesnemu naukowemu spojrzeniu na całość procesu ewolucyjnego, w którym nie jest widoczny żaden wewnętrzny sens. Przypadek rządzący procesem ewolucyjnym, powodujący między innymi wiele ślepych dróg rozwoju ukazuje, że prawdziwy sens jest dostrzegany wyłącznie w wymiarze wolności obecnej w człowieku. Ponadto człowiek jest w stanie nie tylko ukazać sens swojej własnej egzystencji, lecz także włączyć w ten sens świat materialny, który staje się w pewien sposób prehistorią samego człowieka wyrażającego się poprzez wolność ducha. W człowieku i poprzez człowieka materia staje się częścią (jego) historii<sup>25</sup>.

Interpretacja procesu uwewnętrzniania świata stała się wstępem do rozumienia eschatologicznego dopełnienia u obydwu wyżej wymienionych autorów. L. Boros podkreśla, iż życie pośród historii posiada tylko charakter pewnego wstępu. Prawdziwe życie człowieka rozpoczyna się wraz ze śmiercią. Podobnie świat, w jakim żyje człowiek, jest w pewnym stopniu iluzoryczny – świat prawdziwy rodzi się, gdy człowiek wkracza „do nieba” opuszczając stan pewnej prowizoryczności. Świat jest jednak rozumiany przez Borosa jako rzeczywistość obecna w człowieku w efekcie działania procesu interioryzacji. W śmierci człowieka świat, w tej swojej części, która dotyczyła konkretnego podmiotu, osiąga stan definitywności. W pewien sposób jako obecny w człowieku, zostanie przez niego „przeniesiony” w stan eschatologicznej pełni<sup>26</sup>.

Co ciekawe, autor nie wyklucza możliwości wejścia materii do świata przemienionego poprzez dopełnienie całego wszechświata. Jednak to wtórne

---

<sup>23</sup> Zob. G r e s h a k e, *Auferstehung der Toten*, s. 342.

<sup>24</sup> Zob. t e n ż e, *Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer*, Mainz 1991<sup>11</sup>, s. 65.

<sup>25</sup> Zob. t e n ż e, *Auferstehung der Toten*, s. 374-377.

<sup>26</sup> Zob. L. B o r o s, *Der neue Himmel und die neue Erde*, w: *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, red. F. Mußner, L. Boros, Olten u. Freiburg i. Br. 1966, s. 19-21.

przekształcenie świata, na końcu czasów, zostaje całkowicie podporządkowane wizji antropocentrycznej. Dla Borosa dopełnienie końca czasów stanowi jedynie element drugorzędny wobec pełni, jaką kosmos osiąga w człowieku (ludzkości). Paruzja jest elementem doktrynalnym, który stanowi wiążącą daną wiary i jako taka nie może być pominięta w teologicznych rozważaniach, lecz nie stanowi dla Borosa punktu wyjścia. Próbą pogodzenia tradycyjnych danych doktrynalnych dotyczących zmartwychwstania oraz znaczenia wymiaru śmierci jest dla autora ukazanie zmartwychwstania mającego miejsce w śmierci jako jeszcze niezakończonego, wymagającego do swojej pełni kontekstu, jakim jest świat przemieniony w swojej całości<sup>27</sup>.

W takim układzie dopełnienie eschatologiczne jest rozumiane jako proces składający się z wielu etapów. Fakt wejścia (części) świata w stan dopełnienia wraz ze śmiercią człowieka nie wyczerpuje jeszcze całego znaczenia samego dopełnienia<sup>28</sup>.

Linia myślenia L. Borosa dotycząca eschatologicznego dopełnienia świata znajduje swoją kontynuację u G. Greshake. Także dla niego świat zostaje dopełniony poprzez proces interioryzacji, która ma miejsce w człowieku. Świat zostaje stopniowo uwewnętrzniany przez człowieka podczas jego życia. Spotkanie człowieka z Bogiem w śmierci stanowi spotkanie człowieka ukształtowanego przez historię jego własnej wolności; ta ostatnia miała możliwość rozwijania się tylko w oparciu o kontekst świata (relacyjność człowieka), który ostatecznie wraz z jej końcem zostaje dopełniony razem z człowiekiem i w człowieku. Świat i materia mają udział w wymiarze zbawienia jako elementy osobowości podmiotu<sup>29</sup>.

W rozumieniu omawianego autora takie ujmowanie dopełnienia świata materialnego nie pomniejsza znaczenia samego wymiaru materii. Ona nie znika

---

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 22; t e n ż e, *Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung*, „Orientierung” 28(1964), s. 234-235.

<sup>28</sup> Trzeba jednocześnie zauważyć, iż znaczną trudność sprawia język autora, który posiada w dużej mierze charakter medytacyjny, co nie pozwala zawsze na wyciągnięcie jednoznacznych wniosków z jego rozważań. Konkluzje dotyczące przekształcenia świata materialnego i udziału przemienionej materii w przyszłym świecie pochodzą bardziej z dedukcji niż z konkretnych stwierdzeń autora. Boros bardzo często mówi o kosmosie, wszechświecie i cielesności, lecz obecność tych pojęć w różnych kontekstach nie musi koniecznie zawsze oznaczać udziału substratu materialnego w świecie przemienionym. Samo rozumienie cielesnego zmartwychwstania u Borosa ukazuje, iż nie musi ono mieć nic wspólnego z materialnością ujętą w sensie tradycyjnym. Z drugiej strony dla autora już dopełnienie ciała ludzkiego (zmartwychwstanie) jest dopełnieniem kosmosu. Zob. B o r o s, *Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung*, s. 235.

<sup>29</sup> Zob. G r e s h a k e, *Auferstehung der Toten*, s. 379.

ani nie zostaje w jakiejś mierze porzucona przez człowieka, lecz zostaje dopełniona jako obecna, wpisana w historię podmiotu. Jednak konkretne pytanie o dopełnienie materii „samej w sobie” spotyka się u G. Greshake z odpowiedzią negatywną. Materia sama w sobie nie podlega dopełnieniu (*ist unvollendbar*)<sup>30</sup>. Następuje także pojęciowe odróżnienie dopełnienia świata i dopełnienia kosmosu. Dopełnieniu podlega tylko ten pierwszy, oznaczający historię. Rzeczywistość materialna w swym wymiarze kosmicznym będzie posiadała prawdopodobnie swój koniec, lecz jest to obojętne dla eschatologicznego dopełnienia, które jest zorientowane antropocentrycznie<sup>31</sup>.

Także np. według H. Vorgrimlera materia sama w sobie nie jest przeznaczona do dopełnienia. Pozostaje ona wewnętrznie powiązana ze światem ducha i świadomością. Jednak teologia nie może zajmować się szczegółami charakteru dopełnienia. Nie może ono opierać się na fizycystycznym rozumieniu materii. Sytuacja dopełnienia eschatologicznego przypomina raczej przejście człowieka poprzez śmierć, gdzie wyraźna staje się nieprzystawalność obu stanów. Dotyczy to także całości świata<sup>32</sup>.

#### IV. KRYTYKA ANTROPOLOGIZACJI DOPEŁNIENIA

Wobec rozumienia kwestii dopełnienia świata w kontekście interioryzacji bardzo szybko pojawiło się oskarżenie o antropologiczną redukcję zagadnienia. Temat dotyka nie tylko kwestii antropologii, ale przede wszystkim rozu-

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 386.

<sup>31</sup> Zob. t e n ż e, *Die Leib-Seele-Problematik*, s. 175-177. Poglądy te znalazły swoją kontynuację; por. G. L o h f i n k, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, w: G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, Freiburg–Basel–Wien 1975; t e n ż e, *Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt*, w: G r e s h a k e, L o h f i n k, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, W. B r e u n i n g, *Mysterium Salutis*, t. V: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich–Einsiedeln–Wien 1976; J. B. L i b â n i o, M. C. L. B i n g e m e r, *Eschatologia Crista*, Petropolis 1985; M. K e h l, *Eschatologie*, Würzburg 1986; t e n ż e, „*Bis du kommst in Herrlichkeit...*”. *Neuere theologische Deutungen der „Parusie” Jesu*, w: *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf die Fragen der Eschatologie*, red. J. Pfammater, E. Christen, Zürich 1990, s. 95-137.

<sup>32</sup> Zob. H. V o r g r i m l e r, *Der Tod als Thema der neueren Theologie*, w: *Hoffnung über den Tod hinaus*, s. 40-41, 52-55; t e n ż e, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978, s. 131; *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 171; *Wir werden auferstehen*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 103.

mienia stworzenia i jego wartości. Kwestia ta nabrała nowej dynamiki w kontekście rodzącej się teologii ekologicznej.

Jednym z pierwszych, którzy przedstawili swoje poważne zastrzeżenia wobec antropologicznej koncentracji w kwestii rozumienia dopełnienia świata, jest J. Ratzinger, według którego nie można ograniczać roli wymiaru materii do bycia wkładem do osobowości człowieka. Nie wyczerpuje to – według autora – wartości i znaczenia świata materialnego. W kategoriach eschatologii tak zredukowany świat byłby skazany na wieczne niedopełnienie, pozbawienie znaczenia. Natomiast kluczem do poprawnego rozumienia dopełnienia jest wierność Boga wobec stworzenia. Bóg nadaje sens całości swojego dzieła. Dla Ratzingera propozycja G. Greshake nacechowana jest dualizmem skazującym wymiary ducha i materii na wieczne współistnienie bez dalszego powiązania<sup>33</sup>. Tymczasem nowe niebo i nowa ziemia nie mogą być rozumiane jako rzeczywistość oddzielona od świata materialnego znanego dzisiaj człowiekowi. Pełnia Chrystusa ukaże się także w wymiarze kosmicznym<sup>34</sup>. Rozumienie znaczenia materii nie może także zostać zredukowane do bycia zewnętrzną przestrzenią realizacji ludzkiej wolności. Wymiary materii i ducha należy postrzegać jako dążące do nowej jedności. Choć w ujęciu kosmologicznym wszechświat jest najprawdopodobniej skazany na śmierć termiczną, to jednak istnieje jeszcze zasada stworzenia obecna w Chrystusie, która prowadzi rzeczywistość ku pełni na poziomie duchowym<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Zob. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 211-213.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 257.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 127, 210-212. Polemika między J. Ratzingerem a G. Greshake polega w istocie na odmiennych założeniach filozoficznych. Obaj autorzy w ramach swoich założeń mówią o dopełnieniu obejmującym całą rzeczywistość. Dla G. Greshake dopełnienie wymaga jednak rozróżnienia na materię samą w sobie (*an sich* lub *in sich*) i na materię „w innym” (*im anderen*). Materia posiada swój sens wyłącznie jako odniesiona do człowieka i do historii jego wolności. W związku z tym należy wykluczyć także eschatyczne przekształcenie kosmosu. Całość dzieła stworzenia jest zorientowana antropocentrycznie. Stworzenie nie tylko wyraża się, ale także ulega dopełnieniu w człowieku. Dopełnieniu podlega nie przestrzeń i czas, ale ich treść, która jest obecna w człowieku. Dla Ratzingera nie do przyjęcia jest natomiast mówienie o materii, która dopełnia się „w innym”. Nie istnieje materia, która jednocześnie nie byłaby materią samą w sobie. Nie jest to negacja rozumienia materii jako środowiska człowieka czy procesu interioryzacji, lecz uznanie za niewystarczalne stwierdzenia, iż dopełnienie materii ma miejsce „w innym”. Świat podlega finalnemu dopełnieniu nie w człowieku, ale poprzez człowieka, ze względu na niego, wraz z nim. Pozycja Ratzingera wynika z realizmu ontologicznego. Greshake, choć jest to obecne także u Ratzingera, podkreśla relacyjny charakter materii. Długa dyskusja nie zakończyła się ustaleniem wspólnego stanowiska. J. Ratzinger powtarzał swoje zarzuty w kolejnych wydaniach *Eschatologii*. Ostatnią publikacją, w której

Pomimo propozycji oryginalnego rozwiązania problemu dopełnienia świata, opartego na uwewnętrznieniu wymiaru materialnego przez człowieka, także inni autorzy zgłosili poważne obiekcje. Najważniejsze dotyczą płaszczyzny ontologicznej. Choć niestety nie pojawiły się próby argumentacji oparte na bliższej analizie tego, czym w rzeczywistości jest materia, dominuje generalne jej rozumienie jako rzeczywistości podlegającej prawom fizyki, posiadającej swoją autonomię w wymiarze ontologicznym<sup>36</sup>.

W tym kontekście mowa jest o dopełnieniu całości dzieła stworzenia, które nie może być opisywane jakby było jedynie elementem scenografii służącej stworzeniu człowieka i realizacji przez niego jego własnej wolności. Choć horyzont kosmiczny jest zawsze podporządkowany w myśleniu biblijnym centralnej pozycji człowieka, rozumienie zbawienia tego ostatniego nie jest nigdy ujmowane jako zbawienie bez świata. Nowe stworzenie jest dopełnieniem wielkiego projektu kosmicznego stworzenia, którego koroną jest człowiek. Rozumienie treści wydarzenia paruzyjnego nie może ulec zbyt daleko idącej spirytualizacji wynikającej z deapokaliptyzacji orędzia chrześcijańskiego. Byłaby to zbyt daleko idąca redukcja treści całości Objawienia<sup>37</sup>.

Istniejąca jedność pomiędzy człowiekiem a *tym* światem nie pozwala na mówienie *de facto* o eschatologicznym rozszczepieniu obydwóch rzeczywistości. Tak naprawdę także w ujęciu tradycyjnym mamy do czynienia z uwewnętrznieniem świata przez człowieka, choć nie używano nigdy tego terminu. Współczesna antropologia teologiczna traktuje bowiem duszę po śmierci jako zawierającą całe bogactwo doświadczeń życia i pełną osobowość człowieka. Jednocześnie wraz z śmiercią człowieka świat nie przestaje istnieć – jako taki nadal wymaga dopełnienia jako część stworzenia. Poza tym człowiek, nawet rozumiany zbiorowo jako całość ludzkości, nie jest w stanie „wnieść” w sytuację eschatonu całego bogactwa stworzonego świata. Dzieje samej Ziemi, a tym bardziej kosmosu, znacznie przekraczają to, co może ulec interioryzacji przez pojedynczego człowieka i poprzez ludzkość będącą sumą jednostek. Natomiast całość wymiaru materialnego nosi na sobie znamię Stwórcy, który jest gwarantem dopełnienia i w którym istnieje pamięć o tym, co ginie pośród meandrów historii. Koncentracja antropologiczna wydaje się zaś być współczesnym pokłosiem kartezjańskiego rozróżnienia pomiędzy *res cogitans* i *res*

---

G. Greshake podtrzymał swoje stanowisko, jest *Leben – stärker als der Tod*, Freiburg– Basel–Wien 2008.

<sup>36</sup> Zob. J. L. R u i z de la P e ñ a, *Teologia della creazione*, Roma 1988, s. 249.

<sup>37</sup> Zob. M. B o r d o n i, N. C i o l a, *Gesù la nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 1988, s. 254-255.

*extensa*, które zdecydowanie przeciwstawiło wymiar ducha jego własnemu otoczeniu. Natura nie może być jednak traktowana wyłącznie jako substrat, który całkowicie się zużywa w byciu podporządkowanym wyższemu celowi, jakim jest wolność człowieka<sup>38</sup>.

Innym argumentem, jaki się pojawił podczas dyskusji, było wskazanie, iż człowiek, który jest współtworzony przez swój wielorelacyjny charakter, potrzebuje w sytuacji eschatonu pełni tych relacji, które tworzą go aktualnie. Do tej wielorelacyjności należy także niezbywalny związek ze światem. Ten pozostaje zawsze także „na zewnątrz” człowieka i jako taki jest elementem, który jako zewnętrzny będzie konieczny do pełni samego człowieka<sup>39</sup>.

Argumentacja kieruje się także w stronę ukazania wartości całej rzeczywistości nie negując przy tym szczególnej roli człowieka w planie stwórczym. Mowa między innymi o tym, iż konieczne jest uwzględnienie różnorodności świata i jego odmienności od człowieka. Świat pozaludzki, rozumiany jako sam w sobie, jest także przeznaczony do wejścia do Królestwa (*Reich-Gottes-Fähigkeit*). Stworzenie musi być widziane dynamicznie i zarazem dialogicznie jako powołane i zdolne do dawania odpowiedzi Bogu-Stwórcy. Gdy mowa w teologii duchowości (i nie tylko) o chwale oddawanej Autorowi całej rzeczywistości, nie jest to tylko metafora, choć zawiera dużą dozę analogii w stosunku do możliwości człowieka. Bóg rzeczywiście odbiera chwałę od swojego stworzenia, a nabierze ona nowej jakości w sytuacji eschatycznej pełni. Dopełnienie człowieka nie wyczerpuje wszystkich możliwości obecnych w stworzeniu<sup>40</sup>. Dialogiczność świata, we wszystkich jego wymiarach, znajduje swoje odzwierciedlenie między innymi w procesie ewolucyjnym. Ten dialogiczny charakter stworzenia nie polega jednak tylko na dawaniu odpo-

---

<sup>38</sup> Zob. A. Z i e g e n a u s, *Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 28(1977), s. 111, 127; t e n ż e, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, Aachen 1996, s. 12-13, 270-274; K. K o c h, *Der Mensch und seine Mit-Welt als Schöpfungs-Ebenbild Gottes. Schöpfungstheologische Aspekte der menschlichen Verantwortung für die Natur*, „Catholica” 42(1988), s. 38.

<sup>39</sup> Zob. G. P a n t e g h i n i, *L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991, s. 176; H. S z m u l e w i c z, *Eschatologiczny wymiar głębokiej wspólnoty losu świata materialnego i człowieka*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drózdź, Tarnów 1998, s. 158-180.

<sup>40</sup> Zob. M. K e h l, *Und was kommt nach dem Ende?*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 158-161; t e n ż e, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia storzenia*, tł. W. Szymona, Poznań 2008, s. 73 nn.

wiedzi, lecz także na ewolucyjnym samorozwoju, stopniowym wzroście, który prowadzi ku powstaniu między innymi świadomości w kosmosie<sup>41</sup>.

Pytanie o eschatologiczne dopełnienie świata nieosobowego wskazuje jednocześnie na pochodzenie całości rzeczywistości *ex amore Dei*. We wszystkich strukturach świata jest obecna miłość Boga. Natomiast równoległe istnienie w tychże strukturach także cierpienia (system nerwowy) związane jest z niedoskonałością świata, jego przypadłościowością. Ta kontyngencja świata i jego poszczególnych elementów jest jednak koniecznym założeniem dla zaistnienia wolności; jakiegokolwiek wolności – także analogicznie rozumianej wolności rzeczywistości materialnej i świata nieosobowego wyrażającej się w procesie ewolucyjnym. Już zależność poszczególnych elementów natury wskazuje na powiązanie „dla dobra całości”, wynikające z istnienia planu Boga. Ten przypadłościowy świat odpowiada na miłość Boga. Jego kontyngencja wraz z dojrzewaniem, wzrostem złożoności struktur, posiada charakter wskazujący na dążenie do większej doskonałości, co na płaszczyźnie teologicznej przekłada się na wskazanie na eschatologiczne dopełnienie całości świata nieosobowego<sup>42</sup>.

Dopełnienie świata w człowieku jawi się jako zbyt daleko idąca antropologiczna centralizacja eschatologicznej przemiany. Wraz z pojawieniem się nowej wrażliwości w teologii, począwszy od lat 80-tych minionego stulecia, w kontekście myśli ekologicznej oraz pod wpływem teologii i duchowości wschodniej wzrasta także rozumienie znaczenia świata w Bożym planie stworzenia i odkupienia. Samo teologiczne znaczenie paruzji wymusza wręcz uwzględnienie nie tylko eschatologicznej przemiany człowieka („zmartwychwstanie umarłych”), lecz także całego kosmosu<sup>43</sup>.

Dzisiaj tematyka dopełnienia świata materialnego ujmowana jest w kontekście nadziei. Nowe niebo i nowa ziemia widziane są jako ostateczna ziemia obiecana dopełniająca całość dzieła stworzenia<sup>44</sup>. Samo zaangażowanie człowieka na rzecz świata (także w wymiarze ekologicznym) nie znajduje swojego uzasadnienia wyłącznie w szeroko rozumianym altruizmie, który cechuje się troską o drugiego człowieka i o pokolenia, które mają nadejść, lecz wynika także z uznania na nowo wartości świata jako stworzenia. Świat jest rozumiany jako dar, ale jednocześnie jest także przestrzenią, w którą

---

<sup>41</sup> Zob. G. N a c h t w e i, *Dialogische Unsterblichkeit*, Leipzig 1986, s. 180.

<sup>42</sup> Zob. M. M ü h l i n g, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007, s. 150-152 (głos teologii protestanckiej).

<sup>43</sup> Zob. K o c h, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, s. 164-165.

<sup>44</sup> Zob. KDK 39.



Bóg, jako Zbawiciel, nieustannie wkracza, angażując w misterium zbawienia całą rzeczywistość stworzoną przez siebie. W tym kontekście także świat jest znakiem obietnicy, iż śmierć nie posiada ostatniego słowa w otaczającej człowieka rzeczywistości, motywując jednocześnie człowieka do nowego zaangażowania w tymże świecie<sup>45</sup>.

Jako istotny wymiar dyskusji pojawiła się także argumentacja chrystologiczna. Wskazuje ona m. in. na bezpośredni związek Chrystusa ze stworzeniem, który nie jest pośredniczony przez człowieka. Człowiek, choć jest główną osią stworzenia, nie wyczerpuje rzeczywistości, w której jest miejsce dla bezpośredniej relacji między Chrystusem a kosmosem. Podmiot, świadomość osiąga stan eschatologicznego dopełnienia w wyniku spełnienia historii indywidualnej wolności. To wolność wejdzie w stadium swojej pełnej realizacji. Dopełnienie w rozumieniu kosmicznym stanowi zaś skutek innej zasady: stworzenia w Chrystusie. Mimo braku wolności intencjonalnej w przypadku świata nieosobowego, istniejąca trwała ontologiczna relacja między stworzeniem a Chrystusem-Stworzycielem stanowi punkt wyjścia dla możliwości mówienia o eschatologicznym dopełnieniu całej rzeczywistości. Świat w swojej całości jest opisany i uwarunkowany przez „stworzenie w Chrystusie”<sup>46</sup>.

Taka jest ostateczna wymowa treści Listów do Efezjan i Kolosan. Końcowe dopełnienie nie wyczerpuje się w przemianie ciała (zmartwychwstanie), lecz oznacza zbawczą integrację całego kosmosu. Nową rzeczywistością jest pełnia Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego, gdzie znajduje się także przestrzeń dla odnowionej całej rzeczywistości stworzonej. Chrystologia staje się punktem wyjścia do ustanowienia równowagi między daleko idącym antropocentryzmem a równie reduktywnym kosmocentryzmem<sup>47</sup>. Klucz chrystologiczny wskazuje także na konieczność nietraktowania kosmologicznych danych nowotestamentalnych w sposób wyłącznie symboliczny. Przyjęcie właściwego stopnia realizmu wyznacza wydarzenie Wcielenia oraz Pascha Chrystusa. Eschatyczna przemiana kosmosu stanowi przedłużenie wydarzenia śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Eschatologiczne przeznaczenie wszechświata jest aktualizacją planu zjednoczenia w Chrystusie „wszystkich rzeczy”

---

<sup>45</sup> Zob. S. M o r a n d i n i, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999, s. 138-139.

<sup>46</sup> Zob. C a n o b b i o, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, w: *La fine del tempo*, s. 231-232.

<sup>47</sup> Zob. K e h l, *Und was kommt nach dem Ende?*, s. 162-163; W. B e i n e r t, *Christus und Kosmos. Prospektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg–Basel–Wien 1974, s. 111.

(zob. Ef 1, 10. 22-23). Odpowiedź na kwestię sposobu rozumienia przekształcenia kosmosu znajduje swoje odniesienie hermeneutyczne w Zmartwychwstaniu Chrystusa i ludzi. W tym kontekście transformacja oznacza udział całego kosmosu w Zmartwychwstaniu Jezusa i powszechnym zmartwychwstaniu umarłych. *Redemptio cosmica* ogarnie całą rzeczywistość nadając stworzeniu nową jakość<sup>48</sup>.

W tym kontekście chrystologia wskazuje ponadto na Chrystusa jako na Autora zbawienia całego procesu kosmicznego widzianego także w optyce ewolucyjnej. Ten, który jest Stwórcą rzeczywistości (Chrystus), staje się jednocześnie jej Odkupicielem. Relacja Stwórcy pozostaje zawsze aktywną relacją wobec całości stworzenia; na każdym etapie procesu ewolucyjnego. Aktywna relacja Stwórcy–stworzenie nie pozwala na koncentrację antropologiczną. Powaga wspomnianej relacji wymaga zaś dowartościowania całości procesu ewolucyjnego, a nie tylko momentu finalnego. Potrzeba pozahistorycznego dopełnienia całości stworzenia, aby relacja Chrystus–stworzenie nabrała swojej ostatecznej i pełnej formy<sup>49</sup>.

\*

Jednym z pytań stawianych przez eschatologię dnia dzisiejszego jest kwestia dopełnienia dzieła stworzenia. Interesującą próbą interpretacji rozumienia eschatologicznego dopełnienia stała się droga uwewnętrznienia świata przez człowieka. Zagadnienie podniesione przez P. Teilharda de Chardina znalazło swoją kontynuację w pracach L. Borosa i G. Greshake. Główną osią przedstawianej tematyki stała się ewolucyjna wizja powstania człowieka, w którym świat materialny wkracza w wymiar duchowy. Jest to jednocześnie moment, gdy duch absorbuje materię oraz świat, co wyrażono jako interioryzację rzeczywistości przez podmiot. Poprzez proces interioryzacji świat zewnętrzny współtworzy wnętrze człowieka, w nim znajdując także swoje eschatyczne dopełnienie.

Pojawienie się tematu dopełnienia w eschatologii, podkreślającego aspekt kontynuacji, zbiegło się z ponownym odkryciem jej wymiaru powszechnego. Dla niektórych autorów punktem wyjścia dla tematyki dopełnienia stał się

---

<sup>48</sup> Zob. C a s t e l u c c i, *Nella pienezza della gioia pasquale*, s. 233-234; A. J a n k o w s k i, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 161 nn.; P. H a f f n e r, *Verso una teologia dell'ambiente*, Roma 2007, s. 148.

<sup>49</sup> Zob. C h o H y u n - C h u l, *An Ecological Vision of the World. Toward a Christian Ecological Theology of Our Age*, Rome 2004, s. 149-152.

człowiek. Jednak człowiek w wielu ujęciach nie jest wyłącznie źródłem rozumienia świata i jego ostatecznego sensu – sam człowiek staje się przestrzenią dopełnienia świata. Dla niektórych autorów stało się to przyczyną odejścia od mówienia o dopełnieniu świata jako rzeczywistości w dużym stopniu niezależnej od człowieka. Materia miałaby ulec dopełnieniu jako komponent świata, a ten z kolei podlegałby dopełnieniu w człowieku (dopełnienie w drugim). Na tym tle L. Boros i G. Greshake reprezentują nowe, zgodne opinie na temat jedności kosmosu i człowieka. Jednak spojrzenie to nacechowane jest daleko idącym indywidualizmem i antropologicznym upodmiotowieniem procesu dopełnienia. Odnosi się to zarówno do rozumienia świata jako zależnego przynajmniej częściowo od odbioru człowieka jak i do koncentracji pewnego wymiaru powszechnej eschatologii w podmiocie. Materia w takim wypadku zostaje odniesiona wyłącznie do historii ludzkiej wolności. Tak naprawdę mamy do czynienia nie z dopełnieniem materii, ale wolności rozumianej jako wspólne dzieło Boga i człowieka. Propozycje nowe cechują się jednocześnie odejściem od kategorii klasycznej metafizyki.

Z drugiej strony pojawiają się argumenty, które wskazują na konieczność docenienia wymiaru stworzenia, ujmując w to realizm ontologiczny. Uznanie wartości świata samego w sobie każe szukać nowej równowagi pomiędzy człowiekiem a pozostałą częścią stworzenia. Dopełnienie świata „w sobie” staje się także postulatem antropologii, która wskazuje na konieczność istnienia w sytuacji eschatologicznej pełni również przemienionego świata jako środowiska człowieka. Inny rodzaj argumentacji uwarunkowany jest chrystologicznie – odwołuje się ona do Chrystusa jako zasady i celu dzieła twórczego. Ten, w którym wszystko zostało stworzone, stanowi jednocześnie wskazanie, iż wszystkie elementy dzieła stworzenia zmierzają ku nowej jakości, która ukaże się w Chrystusie końca wieków.

Propozycja interpretacji powszechnego dopełnienia, jako mającego miejsce w śmierci człowieka, tak naprawdę wpisuje się w szerszy horyzont problematyki eschatologicznej, wobec której stanęła teologia katolicka ostatniego czasu. Jest to kwestia, którą można nazwać antropologizacją eschatologicznej nadziei. Wyraża się ona w próbie umieszczenia tradycyjnych treści chrześcijańskiej eschatologii w śmierci lub w powiązaniu ze śmiercią człowieka. Człowiek staje się nośnikiem treści eschatologicznej. Oprócz idei zmartwychwstania w śmierci, kulminacyjnym przykładem koncentracji akcentów w wymiarze antropologicznym była propozycja ostatecznej decyzji w śmierci (*die Endentscheidungshypothese*), która nieprzypadkowo także była lansowana przez wspomnianego powyżej L. Borosa. Podobnie jak w propozycji ostatecznej decyzji trudno nie zauważyć, iż ciężar zostaje złożony w niebez-

pieczny sposób w aktywności człowieka, który sam (choć w obliczu Boga) decyduje o wejściu do życia wiecznego, a akcent położony jest na decyzji, a nie na życiu wiecznym w aspekcie ofiarowanego daru, tak w przypadku dopełnienia świata w człowieku substrat przyszłego świata przemienionego zostaje zamknięty w świadomości podmiotu. Tam ostatecznie mieści się cały stworzony świat wraz z bogactwem swojej długiej historii. Oczywiście w tle refleksji istnieje Bóg, który jest siłą sprawczą całego procesu, ale akcent *de facto* zostaje wyraźnie położony na człowieku. Wymowa takiego rozumowania, choć być może mimo woli autorów, jest niestety jednoznaczna: świat dopełnia się w człowieku a nie w Bogu.

IL COMPIMENTO ESCATOLOGICO DEL MONDO –  
LA QUESTIONE DEI LIMITI DELL'ANTROPOCENTRISMO

S o m m a r i o

Dal decisivo spostamento della teologica comprensione del mondo inteso soprattutto come una realtà materiale ed una parte dell'opera creatrice di Dio verso la sua interpretazione, quale realtà legata esclusivamente alla storia dell'uomo, risulta che il compimento del mondo non significa più l'inclusione dell'elemento materiale, nel senso tradizionale, nella pienezza della salvezza, bensì piuttosto l'introduzione della dimensione del mondo nel compimento della libertà del soggetto. Data l'importanza del concetto di libertà, il compimento del mondo diventa il compimento dell'opera comune di Dio e dell'uomo, quindi della storia. Le proposte di alcuni teologi, soprattutto di lingua tedesca, hanno provocato numerose voci di critica a riguardo. La polemica è stata rivolta non soltanto contro una manomissione dell'impostazione tradizionale, ma soprattutto, contro un nuovo fenomeno in teologia che comporta un eccessivo antropocentrismo.

*Riassunto da Andrzej Dańczak*

**Słowa kluczowe:** dopełnienie, eschatologia, paruzja, historia, antropocentryzm.

**Parole chiavi:** compimento, eschatologia, parusia, storia, antropocentrismo.

**Key words:** fulfilment, eschatology, Parousia, history, anthropocentrism.