

KS. PIOTR LISZKA CMF

WPŁYW NAUKI O CZASIE
NA REFLEKSJĘ TEOLOGICZNĄ

(WPŁYW KONCEPCJI CZASU
NA REFLEKSJĘ TEOLOGICZNĄ)

Wrocław – Warszawa 1992

Oryginał wydany przez Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1992 – obecnie wyczerpany. Publikacja elektroniczna powstała przez skanowanie oraz OCR oryginału i zawiera pewną ilość błędów, zwłaszcza w przypisach. Autor publikuje ją „jaka jest” z nadzieją, że mimo to okaże się przydatna. Układ i paginacja niniejszego tekstu są prawie całkowicie zgodne z wyd. oryginalnym.

WSTĘP

Teologowie w refleksjach nad różnymi prawdami wiary posługują się często terminem „czas” który rozumieją na różne sposoby. Niekiedy stosują go nie określając treści, w sposób potoczny. Być może, uważają Oni, że ten termin jest jednoznacznie przez wszystkich rozumiany. Tymczasem w różnych działach nauki, a nawet w potocznym myśleniu różnych kręgów kulturowych istnieją różne koncepcje czasu. Nawet w naukach ścisłych termin ten nie posiada powszechnie uznanego znaczenia¹. Fizycy tworzą wiele koncepcji, a w każdej z nich dostrzec można jeszcze wiele różnych poglądów. Dlatego trzeba bliżej sprecyzować, co rozumie się, stosując w refleksji teologicznej słowo czas². Przeważnie teologowie tego nie precyzują, co sprawia, że wnioski do których dochodzą, są niejednoznaczne, a nawet mogą okazać się nieprawdziwe. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że większość teologów, nawet najbardziej „posoborowych” z lat osiemdziesiątych XX wieku, ukazuje arystotelesowską definicję czasu, choć formalnie o tym nie informują. Być może przyjmują rozumienie, jakie nadawali temu słowu fizycy w XIX wieku, ale i to nie wystarcza. Trzeba sięgnąć z jednej strony do tego rozumienia czasu jakie przyjmowali autorzy tekstów biblijnych oraz ich środowisko, a z drugiej strony do najnowszych osiągnięć nauk szczegółowych.

1 Por. V. P. Kazarjan, *Panjatje wremieni w strukture naucznoego znania*, Moskwa 1980.

2 Por. V. Bartolini, *Scienza e metafisica, due linguaggi a confronto*, *Studia Patavina* 3 (1987) 526-532; M. R. Gale, *The language of time*, London 1968; J. Zeman, *Time in science and Philosophy*, Amsterdam 1971.

Teologia jest refleksją nad Objawieniem, które zostało przekazane dynamicznie w ziemskich uwarunkowaniach i skierowane jest do każdego człowieka wszystkich kultur i czasów. Cokolwiek człowiek mówi o sprawach Bożych, mówi językiem tego świata. Niedostępne misterium dociera w obramowaniu ziemskich informacji. Dlatego lepsze zrozumienie świata prowadzi do głębszego wejrzenia w bogactwo Wielkiej Prawdy.

Nie ulega wątpliwości, że co innego przekazuje wiedza nauk szczegółowych, a co innego Objawienie³. Są to odrębne dziedziny poznania i jedna drugiej zastąpić nie zdoła. Wiara jest czymś innym niż poznanie przyrodnicze, a teologia odróżnia się zdecydowanie od nauk szczegółowych. Skoro jednak teologia jest ciągle nową, na miarę współczesnych zdolności odczytywania i rozumienia interpretacją Objawienia, to powinna stosować nie tylko najnowsze osiągnięcia filologii, historii, archeologii itp., ale też wykorzystać możliwości, jakie dają obecne osiągnięcia nauk przyrodniczych⁴. Ideałem byłoby nieustanne śledzenie postępów fizyki oraz innych nauk i odpowiednio bezustanne uwspółcześnianie zagadnień teologicznych. Wiadomo jednak, że w naukach szczegółowych pojawia się wiele nie sprawdzonych hipotez, które okazują się nieprawdziwe. Wskutek tego opracowania będące syntezą dorobku danej nauki pojawiają się z opóźnieniem. Wobec tego opracowania teologiczne korzystające z tej syntezy powstają jeszcze później. Zadaniem niniejszej dysertacji nie jest skonstruowanie wielkiej syntezy teologicznej w oparciu o całość najnowszych osiągnięć fizyki. Cel jest znacznie skromniejszy. Najpierw opracowanie niniejsze stara się wykazać, że istnieje proces intelektualnego wysiłku zmierzający ku coraz pełniejszemu zrozumieniu rzeczywistości czasu. Następnie podane są informacje, jak pojęcie czasu funkcjonuje w tekstach Pisma Świętego.

Najważniejszą *częścią* pracy jest dowód, że nowe pojmowanie czasu faktycznie wpływa na rozumienie zagadnień teologicznych i decyduje o kształcie końcowych wniosków. Konkretnie podjęto w nowej refleksji próbę ujęcia niektórych zagadnień teologicznych z wykorzystaniem nowych modeli czasu. Nowe rozumienie czasu, proponowane przez nauki przyrodnicze otwiera przed teologią możliwości formułowania nowych poglądów odnośnie dyskutowanych prawd wiary. Czy będą to hipotezy odbiegające od sformułowań

3 Por. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1986, s. 222.

4 Por. M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1983.

nauki Kościoła? Być może stanie się coś przeciwnego – ortodoksyjna nauka wiary otrzyma nowe naświetlenie, nowe potwierdzenie.

Wydaje się, że podstawowym niebezpieczeństwem może być zbyt duża ingerencja pojęć nauk przyrodniczych w zakres teologii. Teologia byłaby wtedy rozumiana jako metafizyka, czyli filozofia fizyki, a jej wnioski ostateczne wpływałyby tylko z osiągnięć badań przyrodniczych i przemyśleń naukowców. Tak być nie może. Teologia jest nauką autonomiczną, kierującą się własną metodologią, aczkolwiek wykorzystującą osiągnięcia innych nauk. Wiadomo, że prawdziwa teologia traktuje nauki szczegółowe tylko jako narzędzie, a pojęcia przez nie stosowane są tylko sposobem dla wyrażenia w ludzkim języku przyrodniczych pojęć i prawd. Teolog ma prawo czynić refleksję w świetle wiary nad rzeczywistością tego świata i ma też prawo stosować słowa wypracowane w naukach przyrodniczych, nawet w refleksji nad prawdami wiary wykraczającymi poza ten świat. Musi on być wtedy świadomy, że to samo słowo posiada już inny sens, nie przyrodniczy ale symboliczny, metaforyczny, poetycki, informujący o istnieniu jakiejś rzeczywistości wiary, zdecydowanie innej niż rzeczywistość przyrodnicza, która w pierwszym rzędzie to słowo oznacza. Gdy teolog pomija wyjaśnienia i stosuje to samo słowo w opisie różnych płaszczyzn bytowania, nadaje temu słowu identyczne znaczenie, przez co utożsamia dziedzinę nadprzyrodzonego misterium z rzeczywistością przyrodniczą.

Dlatego trzeba podkreślić, że celem niniejszej dysertacji nie jest skonstruowanie jakiegoś syntetycznego systemu unifikującego świat i Boga, lecz próba lepszego zrozumienia prawd objawionych, poprzez lepsze zrozumienie świata oraz języka, w którym te prawdy zostały objawione⁵. Fizyka posiada określone kompetencje oraz granice i nie może wychodzić poza swój obszar⁶. Dla teologii wartościowe są tylko

5 Objawienie dokonało się w środowisku judaistycznym i hellenistycznym. Zarówno myśl judaistyczna (historyczna) jak i grecka (przestrzenna) posługiwały się przednaukowymi metodami czasoprzestrzennymi. Owo przednaukowe myślenie miało dwie warstwy: przyrodniczą i mistyczną. Trudność polegała na rozdzieleniu tych warstw i zastąpieniu ówczesnych poglądów przyrodniczych poglądami obecnymi. Por. L. Sartori, *Considerazioni teologiche*, Studia Patavina 3 (198 547-551).

6 Por. J. Życiński, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, s. 191.

teorie wysnute na podstawie rzetelnych badań i logicznego myślenia⁷. Sztuczne poszerzenie kompetencji nie jest konieczne. Nauki przyrodnicze rozwijają się w tak szybkim tempie, że już same w sobie są trudne do ciągłego śledzenia. Osiągnięcia przekraczają często najśmielsze oczekiwania⁸. Ponieważ wraz z rozwojem badań zmienia się również terminologia, w której tradycyjne terminy nabierają nowego sensu, dlatego teologowie czyniąc refleksję nad Objawieniem, mają prawo wykorzystać nie tylko nowe idee, ale i nową, wzbogaconą szatę językową⁹. Tak więc nowa kultura wraz ze ściśle związanymi z nią osiągnięciami nauk przyrodniczych prowadząc do nowego rozumienia czasu daje możliwość tworzenia nowego typu refleksji teologicznych.

Według wielowiekowej tradycji czas nadal jest traktowany przez teologów jako miara ruchu, jako dająca się wyizolować cecha stworzonego kosmosu. Czas według tej tradycji nie jest w najmniejszym stopniu powiązany z substancjalnością i stanowi jedynie jedną z przypadłości¹⁰. Substancjalnym fundamentem jest według tej tradycji materia. Obecnie zmienia się zarówno rozumienie substancji, jak i rozumienie materii, zmienia się też sens pojęcia czasu, już nie tylko co do ukształtowania jego struktury lecz również co do jego płaszczyzny bytowej. Nowe teorie nie traktują czasu jako przypadłości materialnej substancji, lecz nadają mu takie samo znaczenie ontologiczne, jakie posiada materia. Zmienia się więc sens wypowiedzi stosujących to słowo. Należałoby rozpatrywać rzeczywistość całościowo, gdyż według współczesnej fizyki czas nie istnieje jako samodzielna, dająca się wyraźnie wyodrębnić i zmierzyć realność.

Fizyka teoretyczna ma prawo wyodrębnić abstrakcyjną strukturę nazwaną „czasem” po to, aby w ogóle była możliwość takiego opisu,

7 Por. rezultat dyskusji zorganizowanej przez P. Campogallini i R. Sartori na tekst książki Paula Daviesa: *Dio e la nuova fisica*, Mondadori 1984, która miała miejsce w dniach 27 IX 1986, 26 B 1987 i 11 V 1987 r. w Padwie. Rezultatem dyskusji są artykuły zamieszczone w *Studia Patavina. Rivista di Scienze Religiose*, a. XXIV, nr 3, 1987.

8 Por. A. J. Legette, *The Arrow of Time and Quantum Mechanics*, [w:] *The Encyclopedia of Ignorance*, Pergamon Press 1977, s. 108; „jednym z podstawowych elementów ich nowej wizji świata będzie zupełnie różne i nie dające się obecnie przewidzieć ujęcie czasu”.

9 Por. J. Życiński, *Refleksje nad Encyklopedią Ignorancji*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, IV (1982) a. 61.

10 Por. T. Wojciechowski, *Scholastyczne i niescholastyczne dyskusje nad naturę czasu*, *Analecta Cracoviensia*, 3 (1971) 83-115.

który powinien jak najlepiej odzwierciedlać faktycznie istniejący świat. Jednakże fizyka współczesna tworząc nowe teorie czasu, jednoznacznie wiąże go z innymi elementami, które również w rzeczywistości nie występują odrębnie. Tradycyjna myśl traktująca czas jako prostą skierowaną ku przyszłości, mogła analizować jego strukturę w oderwaniu od przestrzeni i materii. Obecnie jest to niemożliwe. Nie istnieje dylemat, aby analizować tylko czas lub czasoprzestrzeń. Zawsze wszelkie elementy są ze sobą stopione w nierozdzieloną nadstrukturę. Wolno w fizyce teoretycznej, a jeszcze bardziej w filozofii fizyki, ograniczyć się tylko do mówienia o czasie. Nie jest to jednak jego wyizolowanie lecz tylko wyakcentowanie. Tak uczyniono również w niniejszej rozprawie kierując się dwoma kryteriami. Po pierwsze obejmuje ona również refleksje nad tradycyjnym pojęciem czasu linearnego, wyraźnie wyodrębnionego. Po drugie zadaniem jej jest zbadanie słowa „czas” stosowanego w tekstach teologicznych a nie czas jako obiektywną rzeczywistość.

Próba wykazania, w jaki sposób wpływa współczesne fizykalne rozumienie czasu na refleksję teologiczną, wskazuje wyraźnie na to, że czas musi być traktowany jako komponent większej całości. Dokładniejsze pozytywne ujęcie tego tematu wymaga dalszych badań i przemyśleń. Skoncentrowanie się w niniejszej dysertacji tylko na zagadnieniu czasu nie oznacza, że jest on traktowany w oderwaniu od pozostałych kategorii. Zastosowano tylko określony zabieg metodologiczny dla wyraźniejszego zademonstrowania, jak jego rozumienie wpływa na refleksję teologiczną. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób współczesne rozumienie wielkiej struktury czasoprzestrzeni-materii wpływa na refleksję teologiczną, powinna stanowić przedmiot przyszłych badań, wykraczających poza ramy niniejszego opracowania.

Współczesne modele czasu tworzone w naukach przyrodniczych nie były znane tysiące lat temu, gdy powstawały księgi Pisma Św. Ówczcześni myśliciele zastanawiali się jedynie nad tym, czym jest czas linearny, a czym cykliczny. Teksty biblijne jednoznacznie traktują czas, jako linię skierowaną ku przyszłości, ale tylko wtedy, gdy dotyczą wewnętrznej historii świata.. Z punktu widzenia Boga linia ta zatacza koło. „Chrześcijaństwo zawsze utrzymywało, że świat wyszedł od Boga i do Boga powróci, a więc zakreśla koło”¹¹. Współczesne teorie fizykalne tworzą wielowymiarowy model czasoprze-

11 C z . S . B a r t n i k, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, s. 155.

strzeni, w których o przebiegu czasu decyduje bardzo wiele czynników. Właśnie tego rodzaju modele należy skonfrontować z ideami biblijnymi. Następuje wtedy wyjście poza spór o linearność i cykliczność czasów. Całościowa wizja czasu nie neguje jego wewnętrznych postaci występujących w myśli biblijnej – przeciwnie – uwypukla wszystkie istniejące w niej „podstruktury”: linearne, cykliczne i inne.

Istotną przyczyną dynamicznego kształtowania modelu czasu jest to, że w jego strukturach żyją ludzie. Kształtują oni czas nie tylko w myśleniu, ale wpływają na jego struktury całym swoim życiem. Podmiotowość ludzka panuje nad czasoprzestrzenią i dokonuje transformacji anizotropowego czasu naturalnego na izotropowy. Według Pisma św. decydującym źródłem tego procesu jest sam Bóg, który jako Stwórca może tworzyć i kształtować czas w sposób dowolny. Człowiek wpływając na kształt czasu sprawia, że jednocześnie kształtuje też swoją własną strukturę duchową. Bóg natomiast w niczym nie podlega kontrakcji stworzonego czasu¹².

Podobnie jak w fizyce nie należy mówić o czasie bez innych komponentów realnego świata, tak w teologii niesłuszne jest abstrahowanie czasu od całego świata stworzeń, a zwłaszcza od Stworzyciela. Ostatecznie teologia opisuje jakąś wielką, dynamiczną superstrukturę. Bardzo skomplikowana jest już struktura czasu w modelach fizykalnych (chronos). Jeszcze bardziej skomplikowane jest powiązanie świata materialnego oraz świata ludzi z tkwiącymi w nich wartościami zbawczymi (kairos). Utworzona przez te powiązania superstruktura musi posiadać budowę tak złożoną, że nie jest możliwy jej precyzyjny opis, a jedynie jakieś jej przybliżenia, jakiś szkic. Na tym zresztą polega idea budowania modeli jakiegokolwiek rzeczywistości. Im więcej parametrów model obejmuje, tym bardziej jest on skomplikowany, ale jest też bliższy skomplikowanej, wielowartościowej prawdzie i bardziej jest użyteczny jako pomoc w rozwiązywaniu różnych zagadnień teologicznych.

Praca niniejsza nie jest monografią, nie jest systematycznym, wyczerpującym uporządkowaniem wszelkich poglądów na dany temat. Cel dysertacji wyznacza metodą postępowania. Nie rości sobie ona pretensji do głębokiego, wszechstronnego wydobywania i uporządkowania wszelkich informacji o czasie, jakie podaje Pismo

12 Cz. S. Bartnik, *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, Roczniki Teologiczne-Kanoniczne 27 (1980) nr 2, s. 12.

św. Tym bardziej nie ma zamiaru całościowego usystematyzowania wszelkich hipotez nauk przyrodniczych wraz z ich krytyczną oceną. Zadaniem pracy jest tylko wskazanie na nowe możliwości interpretacji czasu i wskazanie, że rozumienie czasu wpływa na wnioski teologiczne. Efektem jest postulat utworzenia nowego słownictwa dla całej teologii. Próba odpowiedzi na ów postulat jest druga część niniejszej książki. Postulat ten nie może być zrealizowany do końca. Możliwe jest, a nawet konieczne, mniej lub bardziej syntetyczne ujęcie obejmujące całość zagadnień teologicznych w szacie słów, pojęć, modeli myślenia, jakie istnieją w danym momencie historii. Postulat ten nakazuje jednak, by teologowie tworzyli ciągle nowe ujęcia wraz z rozwojem ludzkiej myśli.

Założeniem wstępnym jest umieszczenie niniejszej pracy w ramach teologii systematycznej. Wszelkie informacje i przemyślenia dotyczące innych nauk mają charakter pomocniczy, służebny. Wyróżnione zostały następujące nauki: filozofia kultury dla opisanego wzajemnego wpływu pomiędzy rozumieniem czasu a ogólnym sposobem myślenia; fizyka współczesna dostarczająca nowych modeli czasu; teologia biblijna jako bezpośredni fundament dla teologii systematycznej. Syntetyczne ujęcie biblijnych poglądów na czas wiąże się z próbą wyjścia poza uproszczony a powszechnie przyjmowany schemat utożsamiający „czas biblijny” z modelem skierowanej ku przyszłości półprostej. Jednakże to nauki przyrodnicze zostały uznane za pierwszoplanowe i decydujące w problematyce wyznaczonej przez tytuł niniejszej pracy. Dla lepszego zrealizowania zamierzonego celu zastosowano specyficzne posunięcie metodologiczne. Można było przyjąć kilka reprezentowanych modeli czasu związanych z konkretnymi teoriami lub hipotezami wysuwanymi przez konkretnych fizyków. Zamiast tego podjęta została próba utworzenia modelu syntetycznego na podstawie danych zaczerpniętych z różnych teorii tak, aby za pomocą tego jednego modelu wyjaśnić wpływ rozumienia struktury temporalnej na refleksję teologiczną. Model ten został wykorzystany dla refleksji nad konkretnymi prawdami wiary.

Odpowiednio do przyjętej metody postępowania wybrano fachową literaturę. Opracowania z fizyki, filozofii, kulturoznawstwa, biblistyki i teologii zostały potraktowane jako źródła jednakowej rangi. Źródło nie oznacza tu tekstu, który trzeba dogłębnie przeanalizować, usystematyzować i opatrzyć krytyczną oceną, lecz traktowane jest tylko jako materiał dostarczający informacji. Materiał ten służy do

przeprowadzenia twórczej obróbki, w nowym kontekście, dla osiągnięcia założonego celu. Wydobyte informacje są swego rodzaju przykładem. Istotnym zadaniem jest bowiem tylko wykazanie, że nauki o czasie faktycznie wpływają na refleksy teologiczną. Dlatego nie ma podziału na źródła zasadnicze i literatury pomocniczą. Podział bibliografii dokonany został zgodnie z badanymi kolejno, naukami. Są to: 1. nauki przyrodnie i filozoficzne, 2 teologia biblijna, 3. teologia dogmatyczna.

Część I

KONCEPCJE CZASU W NAUKACH SZCZEGÓŁOWYCH

KSZTAŁTOWANIE SIĘ KONCEPCJI CZASU POPRAZ WIEKI W RÓŻNYCH KULTURACH

Rozumienie czasu wynika z ogólnej mentalności danej kultury i odwrotnie, rozumienie czasu jest czynnikiem kształtującym daną kulturę¹. Uwarunkowania kulturowe wpływały na sposób jego pojmowania i odwrotnie, jakaś konkretna koncepcja czasu wpływała na kształtowanie się innych pojęć, decydujących o kształcie kultury. Obserwując więc środowisko kulturowe, w jakim żyje dana społeczność, można wywnioskować, jakie jest odniesienie się jej

1 Por. D . R . M a i s n e s, *The significances of Temporality for the Development of Sociological Theory*, [w:] *Sociological Quarterly* 28 P 1987; B . J. M a l i n a, *Christian originis and cultural antropology*, Atlanta 1986; *Czas w kulturze* A. Zajączkowski (red.) Warszawa 1988. A. L. Zachariasz, *Czas jako kategoria kulturowa*, [w:] Z. J. Czarnecki (red.) *Czat Wartość i Historia*, Lublin 1991, s. 39-55; J. Zdybel, *Świadomość czasu i czas świadomości w filozofii R G. Collingwooda*, tamże, a. 169-18Q

członków do kwestii czasu². Sposób odczuwania i rozumienia czasu nadaje kulturze swoisty koloryt oraz wpływa na sposób rozwiązania różnych problemów filozoficznych. O sposobie życia człowieka i jego ogólnej świadomości decyduje nie tylko czas jako jakiś etap dziejów, ale też czas jako słowo zawierające określoną treść. Słowo to nie może być tłumaczone na inny język czysto werbalnie. Zmieniać się bowiem może jego istotne znaczenie, jego; zawartość treściowa oraz sposób oddziaływania na środowisko kulturowe. Zależność pomiędzy rozumieniem czasu a uwarunkowaniami kulturowymi i sposobem myślenia nie występuje tylko w dwudziestym wieku, lecz ma miejsce w całym procesie rozwoju ludzkości. Problem czasu nurtował człowieka już w najdalszych okresach jego dziejów.

1. Pojmowanie czasu w kulturach pierwotnych

Zarówno kultury, które już dawno zakończyły istnienie, jak i te, które istnieją lecz wyrażają odległe etapy rozwoju cywilizacji świata, uświadamiają sobie realność czasu oraz próbują określić tę rzeczywistość konkretnymi słowami.

Ludy Afryki pojmują czas jako bezmierny ocean. Horyzont poznania jego przestrzeni związany jest z ludzką pamięcią. Wszystko, co mieści się poza pamięcią, należy do nieokreślonego czasu mitycznego³. Czas ściśle związany jest z życiem społecznym, tworzony jest przez ciąg społecznych wydarzeń. Miarą jego upływu jest nie tyle rytm dni i lat, co raczej coś znaczącego dla społeczności.

2 Por. J. Nuttin, *Future Time, perspective and motivation: Theory and research method*, Leuven 1985; J. E. McGrath, J. R. Joanic, *Time and Interaction: Toward a social psychology of Time*, New York, London, Guilford 1986; zob. A . P a w e ł c z y ń s k a, *Czas człowieka*, PAN, Instytut Filozofii i Socjologii, Ossolineum 1986.

3 Zob. *Mythes et representation du temps. Recueil prepare par Doian TiJlenu*, Paris, Centra National de la Recherche Scientifique 1985.

Gdy nic się nie dzieje, czas ulega zawieszeniu, np. beczasowa jest noc. Wszelkie wydarzenia mogą być uobecniane poprzez czynności rytualne. Również wtedy czas nie płynie. Rytuał przenosi uczestników w inną płaszczyznę bytowania – w poza-czas – a zarazem w czas wszelki: przeszły, teraźniejszy i przyszły. Rytuał nie ma na celu zawładnięcia czasem, poddaje się jego ukrytej, fundamentalnej głębi. Wyraża on w sposób skondensowany to, co jest najbardziej dla społeczności istotne⁴. Swoiste pojmowanie czasu znalazło więc odzwierciedlenie również w afrykańskiej teologii⁵.

Większe bogactwo kultur i bogactwo pojmowania czasu reprezentują ludy Azji. Wyraźnie aczasowa jest kultura hinduska. Dostrzegalne zmiany są według niej wtórne, drugorzędne, pozorne, ulotne. Absurdalna aczasowość wchłania w siebie wszystko. Absolut, z którego wszystko wypływa (również czas), nie może być ujmowany w kategoriach czasu⁶. Chińczycy mają ideę czasu ciągłego oraz ideę blokowego beczasowego trwania, przechodzącego w następny blok⁷. Mahometański Koran rozróżnia czas kosmiczny i czas Boży.

4 Zob. G. N i a n g o r a n B o n a h, *La division du temps et el calendrier rituel des peuples lagunaires de Cote d'Ivoire*, Paris 1964. [w:] A. Zajączkowski, *Czas Afryki Czarnej*, Czas w kulturze, s. 5 -46.

5 Zob. J. S. M b i t i, *African Concept of Time*, Africa Theological Journal 1 (1968) 8 -20; P. F. L a c r o i x, *L'expression du temps dans quelques langues de Ouest Africain*, Biblioteque de la societe pour l'etude Langues Africaines nr. 29, Paris 1972.

6 Zob. A. K. C o o m a r a s w a m y, *Time and Eternity*, Asona 1947; M a d h a v a t i r t h a, *The Concept of Time the Indian Philosophy*, Ahmedabad 1951; T . M . M a h u d e v a n, *Time and the Timeless*, Madras 1953; K . K . M a n d a l, *A Comparative Study of the Concepts of Space and Time in Indien Thought*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Studies T. LXV 1968; S . S h a y e r, *Contribiutionis to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, Prace Komisji Orientalistycznej 1938.

7 Zob. S . C u l l m a n, J. N e e d h a m, *Time and Knowledge in China and the West. The Voices of Time*, A. Cooperative survey of Man's View of Time as Expressed by the sciences and the Humanities, Massachusetts 1981; C. L a r r e, *Empiryczne pojmowanie czasu a koncepcja historii w myśli chińskiej*, [w:] *Czas w kulturze*, s. 69 -109; H . N a k a m u r a, *Etude comparative de la notion d'histoire en China, Inde et Japam* Diogenes 42 (1963) 44-59.

Czas kosmiczny nie jest ciągły. Wszystkie punkty niezależnie stykają się z wiecznością⁸. Szyici rozróżniali czas *gruby* dla mierzenia ruchu ciał materialnych oraz czas *delikatny*, charakterystyczny dla bytów duchowych⁹. Współcześnie islam uznaje coraz powszechniej koncepcję czasu ciągłego, aczkolwiek kwantowa koncepcja czasu nie zanika i znajduje sprzymierzeńca w najnowszych teoriach z dziedziny fizyki¹⁰.

Poglądy porównywalne z poglądami hinduskimi miały prehistoryczne ludy Ameryki Środkowej i Południowej. Na uwagę zasługuje oryginalny podział cykli czasowych na epoki¹¹. Starożytne cywilizacje azjatyckie: mezopotamska, egipska i grecka również akcentowały cykliczny przebieg czasu¹². Wśród licznych środowisk i nurtów starogreckich wyróżniali się stoicy¹³, a wśród poszczególnych filozofów – Arystoteles¹⁴, Platon¹⁵ i Plotyn¹⁶. Pod wpływem myśli greckiej znajdowało się również środowisko kultury rzymskiej¹⁷.

8 Zob. M . N . S e p e t i o g l u, *Synowie Bozkurta – tureckie legendy i mity*, Warszawa 1977; L. G a r d e t, *Poglądy muzułmanów na czas i historię*, [w:] *Czas w kulturze* s. 151-180.

9 Zob. *Czas w kulturze*, s. 167 n.

10 Tamże, s. 169 n.

11 Zob. A. Y a r a n g a V a l d e r r a m a, *La conception del mundo o cosmodivision en la civilizacion andina*, w *Actes de 1-er Colloque d'Association Francaise sur las Pays Andins*, pt. *Koncepcja świata, czyli wizja kosmosu w cywilizacji andyjskiej*, [w:] *Czas w kulturze*, a. 47-67.

12 Zob. A. L a n g e (red.) *Dywan wschodni. Wybór arcydzieł literatury egipskiej, asyrobabilońskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej i indyjskiej*, Warszawa 1981; E. M e y e r o v i t s c h, M. M o k r i, J. L e c l a n t, *Espace et temps. Ordes et chaos dans l'Egypte pharaonique*, *Revue du Syntheses* 90 (1969) 217-239; E . C a s s i n, *Cycles du temps et cadres de l'espace en Mesopotamie ancienne*, tamże, s. 241-257; J. D u c h e n s e - G u i l l e m i n, *Espace et temps dans l'Iran ancien*, tamże, s. 259-280; *Four views of Times an Ancient Philosophy*, [w:] *Aspects of Toronto Press*, 1976; G . E . R . L l o y d, *Czas w myśli greckiej*, [w:] *Czas w kulturo*, s. ?07-258.

13 Por. V . G o l d s m i t h, *Le systeme stoicien et l'idee du temps*, Paris 1953.

14 Por. J. M o r e a u, *Le temps salon Aristote*, *Revue Philosophique de Louvain* 46 (1948) 57-84 i 245-274; P. F. C o n e n, *Arystoteles Definition of*

Oryginalną, niezwykle rozbudowaną i konsekwentną koncepcję czasu wprowadził naród izraelski. Tajemnica czasu związana jest tu ściśle z tajemnicą stworzenia. Zrozumieć czas, to zrozumieć początek, a to w konsekwencji oznacza zrozumieć Boga, co nie jest możliwe dla człowieka, przynajmniej żyjącego na tej ziemi. Struktura temporalna spleta w sobie ziemskie realia oraz tajemnicę Stworzyciela. Człowiek potrafi wpływać na bieg czasu, nadając mu nowe jakości, niestety przeważnie negatywne. Bóg natomiast potrafi gwałtownie wkroczyć w nurt czasu ziemskiego i podnosić nawet jego ziemską strukturę na wyższy poziom¹⁸. Tak więc judaizm nie posiada czysto ludzkiej koncepcji czasu. Cała kultura, a zatem i koncepcja, czasu, jest tworzona przez objawiającego się Boga.

Chrześcijaństwo nadało czasowi nowy sens. Nowość ujęcia zagadnienia czasu jest analogiczna do nowości chrześcijaństwa względem judaizmu¹⁹. Podobnie też pojmowanie czasu w późniejszych wiekach wewnątrz chrześcijaństwa było ściśle związane z poglądami teologicznymi tworzonymi w odmiennych środowiskach kulturowych. Być może nawet jest prawdą radykalny pogląd, że różnice wyznaniowe między różnymi odmianami chrześcijaństwa zależą przypuszczalnie od tego, jakim pojęciem „czasu” rozporządza każda z nich²⁰.

Time, *New Scholasticism* 26 (1952) 441-458; J . M . D u b o i s, *Significatian ontologique de la definition aristotelicienne du temps*, *Rovue Thomist* 60 (1960) 38-79 i 234-250 oraz 61 (1961) 399-429; P. F. C o n e n, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, *Monographien zur Klassischen Altertumwissenschaft*, Heft 35, Munchen 1864; J. M o r e a u, *Espace et le temps selon Arystote*, Padova 1965; J . M . D u b o i s, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967; J . C o n i l l C o n e s a, *El tiempo en la filosofia de Aristoteles*. Un estudio dedicado especialmente al analisis del tratado del tiempo (Fisica IV, 10-14~ Valencia 1981.

15 Por. R. B r a g u e, *Du temps chez Platon et Arystote*, *Quatre etudes*, Paris 1982

16 Por. J. G u i t t o n, *Le temps et l'Eternite chez Plotin et chez Saint Augustin*, Paris 1956.

17 Por. *Le temps chez les Romains* 1976, (A. J. Picard, wyd).

18 Por. A . N e h e r, *Wizja czasu i historii w kulturo żydowskiej*, [w:] *Czas w kulturze*, s. 261-289.

19 Por. G . P a t t a r o, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, [w:] *Czas w kulturo*, s. 291-329.

20 Tamże, s. 291.

2. Rozwój pojmowania czasu w kulturze europejskiej

Historia kultury europejskiej świadczy o tym, że wraz z upływem wieków w coraz mniejszym stopniu ograniczano się tylko do ogólnego pojmowania czasu, a coraz bardziej starano się zrozumieć jego obiektywnie istniejącą strukturę. Rozwój w pogłębianiu rozumienia czasu dokonuje się poprzez przemyślenia jednostek i poprzez badanie tego, jak pojmowały go różne kultury oddziałujące przez wieki na Europę²¹. Coraz lepsze rozumienie struktury czasu uwarunkowane jest wzrostem wiedzy ogólnej, zwłaszcza przyrodniczej, a także przemianami zachodzącymi w strukturach społecznych Europy.

Wpływ na sposób pojmowania czasu w kulturze europejskiej ma przede wszystkim religijna myśl judaizmu oraz przemyślenia starożytnych filozofów²². Istotne znaczenie w tym względzie przypisywane jest zwłaszcza chrześcijaństwu. Wydarzenie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa wprowadza człowieka, wraz z jego cielesnością, a więc i z jego historią ziemskiego życia w boską beczasowość. Chrześcijaństwo wiąże wszelkie temporalne zjawiska przyrodnicze i społeczne z osobą Jezusa zasiadającego po Prawicy Ojca. Chrystus jednoczy w sobie materię i boskość, czas i beczasowość. W Nim wszystko ma swoje wyjaśnienie, On jest Stworzycielem i celem wszechrzeczy, On przewyciężył dualizm. Człowiek, dążąc do zjednoczenia z Bogiem, nie musi więc uciekać od materii. Dzięki Chrystusowi wzrasta on duchowo właśnie w uwarunkowaniach materialnych. Tak więc Jezus Chrystus jest drogą do osiągnięcia przez człowieka wiecznej terażniejszości, co było przecież pragnieniem starożytnych filozofów greckich. Przekonanie takie, zakotwiczone mocno w chrześcijańskiej myśli pierwszych

21 Por. Z . Z a w i r s k i, *Rozwój pojęcia czasu*, Kwartalnik Filozoficzny 12 (1935) 48-80 i 99-121; W. G e n t, *Das Problem der Zeit. Eine historische Unterarschung*, Frankfurt a. M, 1934; D . S. L a n d e s, *Revolution in Time*, Harvard 1983.

22 Por. M . H e l l e r, *Genesis czasu*, Zagadnienia filozoficzne w nauce, 5 (1983) 20.

wieków, w sposób wybitny sformułował żyjący w IV wieku filozof i święty, biskup afrykańskiej Hippony – Augustyn²³.

Średniowiecze, a później renesans, są okresami poszukiwań zmierzających do pogodzenia wizji chrześcijańskiej z dwoma podstawowymi nurtami myśli greckiej: platonizmem i arystotelizmem. Podjęty w tym celu intelektualny wysiłek wiąże się również z refleksją nad strukturą czasu²⁴. Jeżeli przykładem sięgania do nurtu platońskiego jest św. Augustyn, to przykładem nawiązania do myśli Arystotelesa jest św. Tomasz z Akwinu²⁵. Refleksję nad rozumieniem czasu podejmowała również późniejsza filozofia scholastyczna²⁶.

Nowe spojrzenie na problematykę czasu przyniosły czasy nowożytne. Było to związane przede wszystkim z rozwojem badań przyrodniczych i z przemianami zachodzącymi w społecznej mentalności²⁷. Poglądy filozoficzne przyrodników wplatały się w chrześcijańską świadomość coraz wyraźniej. Myślenie biblijne wypierane było coraz bardziej przez myślenie kategoriami nauk przyrodniczych. Zachodzi w tym okresie również oddziaływanie odwrotne, a mianowicie wzrost przeświadczenia, że wszelkie struktury tego świata posiadają na swój autonomiczny sposób charakter sakralny. Człowiek spieszy się, by dokonać jak najwięcej, gdyż do zbawienia liczy się ilość dobrych czynów i modlitw.

23 Zob. H. I. M o r r o u, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Montreal, Paris 1948; L . A l i c i, *Genesi del problema agostiniano del Tempo*, *Studia Patavina* 22 (1975) 43 - 67; H . H a u s h e e r, *St. Augustine's Conception of Time*, [w:] *Aspects of Time*, Manchester, Toronto 1976.

24 Por. S . S t e l l i n g *Quelques aspects du probleme au tempa au moyen age*, [w:] *Etudes suissen de Historie Generale* 1959, T. 17; P. W o l f f, *Le temps et su mesure au moyen age*, *Annales E. S. C.*, 1962.

25 Por. A . F u e n t e, *Caracter cosmológico de la nocion de tiempo en Santo Tomas*, *Estudios Filosóficos* 3 (1954) 171-210; Tenże, *De natura temporis apud sanctum Tomam*, Santander, 1955.

26 Zob. A . M a i e r, *Subiektiwirung der Zeit in der scholastischen Philisophie*, *Philosophia Naturalis* 1 (1951) 361-369; T . W o j c i e c h o w s k i, *Teorie czasu scholastyczne u Einsteina*, *Collectanea Theologica* 4 (1955) 663-776.

27 Por. J. L e G o f f; *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, [w:] *Czas w kulturze*, s. 357-374

Niestety, tak rozumiany (ilościowo a nie jakościowo – jako kairos) czas zaczyna człowieka zniewalać. Okazuje się, że *humanizm* przyniósł ahumanistyczną wizję czasu, odmierzanego coraz bardziej precyzyjnymi zegarami. Deizm epoki oświecenia taką koncepcję czasu upływającego miarowo, ale nieubłagane, przeniósł również na Boga. Bóg jest wielkim zegarmistrzem, który nakręcił świat i przygląda się z boku dalszemu ruchowi mechanizmu. Dokonała się więc swoista rewolucja kopernikańska.

Kiedyś, w kulturze judaistycznej, czas nie miał swojej absolutnej autonomii, pochodził od Boga, który wszedł w Historię przez Objawienie. Teraz ludzie wymyślili obraz Boga według własnych wyobrażeń, wysnutych na podstawie badań nad materią. Powstaje też inny pogląd na sens świata. W chrześcijańskiej Europie rozumiano, że czas wraz z całym kosmosem czeka na jakieś misteryjne dopełnienie, a nawet ulega nieustannie przekształcaniu mocą działającego w nim Chrystusa. W uwalniającej się od chrześcijaństwa współczesnej Europie świat porównywany jest do ciągle płynącej rzeki lub do nieustannie idącego zegara. Zmierzają on donikąd, jest zamknięty w swoim tylko zakresie. Patrząc bowiem na całość czasu spostrzegamy, że nic nowego się nie może wydarzyć, a to oznacza ontologiczny bezruch.

Ponowne złączenie koncepcji czasu z twórczą mentalnością biblijną dokonuje się w XIX wieku. Kultura ówczesnej Europy podejmuje ideę dynamicznej historii ludzkości wraz z ideą dynamicznego rozwoju całego kosmosu. Pojawiają się teorie ewolucyjnego rozwoju świata, a zwłaszcza przyrody ożywionej i ludzkości. Przykładem reprezentatywnym jest w tym aspekcie teoria Darwina²⁸. Według tej teorii cała przyroda rozwija się, przechodząc do wyższych form życia. Jakąś ewolucyjną strukturę powinien więc posiadać również czas. Odnawia się jednocześnie biblijna świadomość, że źródło napędowe ewolucji nie tkwi wewnątrz świata.

28 Zob. F . C . H a b e r, *Darwinowska rewolucja w pojęciu czasu*, [w:] *Czas w kulturze*, s. 375-402

Motorem przemian jest moc Boża. Bóg nie jest więc tylko zegarmistrzem stojącym obok świata, lecz działa w jego immanentnym wnętrzu po swojemu, w sposób tajemniczy i niedostępny do przeniknięcia ludzkim rozumem. Prowadzi On stworzony przez siebie świat poprzez ewolucję do coraz wspanialszych form.

Dalsze wyraźne postępy w pojmowaniu czasu przynosi początek dwudziestego wieku. Następuje coraz wyraźniejsze wyróżnianie się trzech nurtów: fizykalnego, psychologicznego i teologicznego. Nurt psychologiczny jest w niniejszym opracowaniu prawie zupełnie pominięty natomiast teologiczny (teologia czasu) został potraktowany fragmentarycznie, przykładowo, jako swoista synteza refleksji nad związkiem między rozumieniem czasu a danym środowiskiem. Nurt fizykalny został potraktowany z największą uwagą, jako fundament dla zrealizowania tematu pracy. Nurt psychologiczny w centrum zainteresowania stawia człowieka. Podczas gdy oświecenie zachwycało się kosmosem jako wielkim zegarem, a dziewiętnastowieczna teoria Darwina śledziła ewolucję wiążącą postęp czasu z całym światem biologicznym, to dwudziestowieczna psychologia zwraca uwagę na wewnętrzny czas człowieka. Na początku XX wieku pojawia się też wiele przemyśleń filozoficznych na temat związku zachodzącego pomiędzy człowiekiem jako bytem biologiczno-duchowym a czasem. Uczeni głoszą, że człowiek żyje w strumieniu czasu i jest przezeń kształtowany, ale również głoszą, że czas przemieszczający się w ludzkim wnętrzu ulega swoistej personalizacji²⁹.

29 Zob. H . B e r g s o n, *La pensee et le mouvement Essai sur les donnees imediatees de la conscience*, [w:] *Oeuvres*, Paris 1953; Por. H . F a l k e n f e l d, *Das Verhaeltnis von Zeit und Realitaed bei Kant und Bergson*, Berlin 1918; G . F . J . H a h n, *Bergson y Bachelard: dos concepciones complementarias acerca del tiempo*, [w:] *Actos del tercer congreso nacional de filosofia*, Volumen II, Buena Aires 1982; F. M i r c e a, *Der Begriff dem Zeit bei Henri Bergson*, Greiswald 1914.

3. Teologiczne refleksje nad ontologicznymi płaszczyznami temporalnymi

Istnieje wiele sposobów teologicznych systematyzacji płaszczyzn temporalnych, według różnych kryteriów. Bardzo jasny podział różnych ontologicznie rodzajów czasu podaje ks. Cz. St. Bartnika³⁰. Jako kryterium przyjął on w tym przypadku różne środowiska, w których upływa jakiś rodzaj czasu:

1. Czas kosmiczny – jest czymś wewnętrznym dla wszechświata, jest pierwszą, jeszcze przed przestrzenią w aspekcie ontycznym, konsekwencją stworzenia świata. Podłoże dla czasu kosmicznego znajdowałoby się w głębi misterium Trójosobowego Boga.

2. Czas ziemski lub geobiologiczny wiąże się z genezą, formą i rozwojem globu ziemskiego *ad intra*, przyrody, istot żywych. Jest on jakoś związany z czasem kosmicznym. Przybiera jednak różne formy i przepływa w różny sposób. Czas ten istotnie związany jest z naturą różnych bytów stworzonych. Byty nieożywione są podłożem dla formowania się geobiologicznej struktury czasu. Inny jest czas zwierząt, a inny czas człowieka. Razem czas ten skierowany jest ku jakiemuś wierzchołkowi, ku jakiemuś odwiecznemu spełnieniu³¹.

3. Czas zdarzeniowy – związany jest z wydarzeniami i procesami historycznymi. Poszczególne zdarzenia nadają czasowi ogólnemu swoistą wartość, wzajemnie na siebie wpływają, posiadają mniejsze lub większe znaczenie dla przyszłości. Czas zdarzeniowy miałby jakąś strukturę, którą można odczytać. Warto zastanowić się nad związkiem

30 Zob. Cz. S. B a r t n i k, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 259 n.

31 Por. S . S z m i g e l s k i, *Chronobiologia. Rytm biologicznego człowieka*, Warszawa 1974; L . B l u m e n f e l d, *Problems of biological physics*, Berlin 1981; S. Z i ę b a, *Analiza filozoficzna bioelektronicznej koncepcji życia*, Lublin 1983; W . S e d l a k, *Życie jest światłem*, Warszawa 1985.

między czasem zdarzeniowym a czasem kosmicznym. Czy istnieje jakiś wpływ w jedną i drugą stronę?³²

4. Czas społeczny jest niejako postfizyczny i postbiologiczny, ale posiada realność. Wiąże się ze sposobem odczuwania czasu i stylem życia w społeczeństwie. Chodzi tu nie o poglądy, jakie w danej kulturze społeczność głosi na temat czasu, a raczej o istniejącą obiektywnie wartość³³.

5. Czas osobowy, personalny, w którym człowiek rozwija się ku wyższej jedności, ku pełni osoby. Jest on jednocześnie podmiotowy, subiektywny, przedmiotowy i obiektywny. Istnieją wzajemne zależności z innymi rodzajami czasów³⁴.

Najistotniejszą rolę w refleksji teologicznej odgrywa czas personalny. Wszelkie inne rodzaje czasu mają znaczenie w kontekście roli jaką spełniają wobec człowieka. Istnieje wiele koncepcji próbujących ująć systematycznie czas osobowy z innymi rodzajami czasu. Po Soborze Watykańskim II teologia stara się nadać za najnowszymi osiągnięciami nauk o człowieku i społeczeństwie. Stanowią one fundament refleksji teologicznych nad czasem personalnym i społecznym. Współczesne przemyślenia historyków pozwalają tworzyć teologię historii oraz zastanawiać się odpowiednio szeroko nad zbawczą wartością czasu zdarzeniowego. Czas geobiologiczny w sposób szczególny był przedmiotem twórczych refleksji Teilharda de Chardin'a i jego zwolenników.

32 Por. P. E. B a g g u e r o L a z c a n o, *El tiempo simbolico y el sentido de la historia*, [w:] Actas del tercer congreso nacional de filosofia, Volumen I, Buenos Aires 1988; F . T i e z z i, *Tempi storici, tempi biologici*, Milano 1984.

33 Por. Z. C a c k o w s k i, J. W o j c z a k o w s k i, *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, Warszawa 1987; T. B a n a s z y k, *Czas jako kategoria społeczna*, Wrocław 1981.

34 J . G u i t t o n, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1986; C. M . S c h e r o v e r, *The human Experience of Time. The development of its philosophic Meaning*, New York 1975; R . B a l a n d i n, *Czas, ziemia, mózg*, Warszawa 1976; E. L e v i s, B. R i c h a r d, H. M e s s e l, *Time and man*, Oxford 1978.

Zrozumienie struktury czasu pozwoli nam na ujaśnienie objawienia, na lepsze wykorzystanie czasu – daru Bożego, rozumianego nie tylko w sensie miary, lecz w sensie wielowymiarowej wartości. Człowiek powinien ujarzmić czas, kształtować go albo mądrze do niego się dostosować. Dlatego potrzebne są refleksje nad strukturą czasu kosmicznego i czasu człowieczego. Teologiczna refleksja nad czasem nie jest możliwa jeżeli teolog przyjmuje pogląd filozoficzny traktujący czas tylko jako wyobrażenie liczbowe w ludzkim umyśle, odzwierciedlające relacje zachodzące między obiektami kosmosu³⁵. Nawet gdy czas traktowany jest jako coś obiektywnie istniejącego należy pokonać wiele trudności językowych. Jedną z nich jest chociażby rozumienie słowa „moment”, tak często występującego w tekstach teologicznych³⁶. Dotyczy to zwłaszcza takich wydarzeń, jak moment śmierci i związany z nią teologiczny problem czyśca. Być może, da się uzgodnić istnienie jakiejś komplementarności pomiędzy zaburzeniami czasu personalistycznego przed przejściem człowieka na drugi świat.

Możliwe są następujące relacje między czasem personalnym a czasem kosmicznym: 1. Czas jakby wyłaniał z siebie człowieka po to, aby po upływie określonej ilości czasu doprowadzić do całkowitego zniknięcia człowieka; 2. Przynajmniej w egzystencji duchowej człowiek jest od upływu czasu kosmicznego całkowicie niezależny; 3. Egzystencja ludzka istotnie wpływa na jakość i kształt kosmicznego czasu, przekształca go, personalizuje.

Najbardziej interesująca dla światopoglądu chrześcijańskiego jest wersja trzecia. Człowiek nie jest niewolnikiem czasu, aczkolwiek

35 Zob. Z . A u g u s t y n e k, *Natura czasu*, Warszawa 1975, s. 23 - 38; Por. T . W ę c ł a w s k i, *Uwagi o teorii czasu*, *Znak* 10 (1984) i 368 -1382; M . H e l l e r, *Własność czasu według Z. Augustynka*, *Analecta Cracoviensia* 3 (1971) 117-123.

36 Por. M . H e m p o l i ń s k i, *Filozofia współczesna, wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, podaje następującą definicję: „moment to klasa zdarzeń równoczesnych. Gęsty i ciągły zbiór momentów, zawierający się między dwoma momentami, tworzy interwał czasowy (lub odcinek czasu)”, s. 153.

w jego uwarunkowaniach egzystuje. Odczuwanie czasu jest czymś więcej niż tylko liczbowym odbiciem w umyśle, odzwierciedlającym jakieś relacje zachodzące pomiędzy rzeczami. Poprzez duchowe ćwiczenia możliwe jest dojście do głębokiego odczuwania bezustannego *teraz*³⁷. Jeżeli czas wynika z przygodności bytu, a nie jest związany tylko z materią, może być realnie kształtowany w duchowej strukturze człowieka. Trudności pojawiają się dopiero przy próbie powiązania owych duchowych mocy z czasem materialnym kosmosu. Jeżeli czas kosmiczny związany jest z przestrzennością i materią (a nawet można uważać *czas* i materię za nieistniejące niezależnie, tylko za objawy zakrzywienia przestrzeni) to problem komplikuje się i dotyczy ustalenia relacji między egzystencją ludzką a wielką czaso-przestrzenio-materią. Wydaje się jednak, że kategoria czasu jest w świadomości człowieka silnie wyodrębniona i wiele trudnych pytań wynika właśnie z odrębnego traktowania tej kategorii.

Struktura relacji pomiędzy człowiekiem a czasem jest porównywalna do struktury utworu muzycznego³⁸. Ważna jest nie tylko długość nuty albo natężenie dźwięku. Niemożliwe jest graficzne opisanie muzyki, trzeba ją słyszeć. Niemożliwe jest opisanie związku między czasem ludzkim a kosmicznym za pomocą uproszczonych parametrów. Trzeba z jednej strony wszechstronnie opisać obraz czasu, jaki wypracowała fizyka, a z drugiej ubogacić refleksję filozoficzną o człowieku światłem Objawienia. Wydaje się to obecnie o wiele bardziej możliwe niż wtedy, gdy świat był porównywany do zegara, a teologię trzymano w szufladach scholastyki. Kompozytor jest Jeden, różne są instrumenty: na czym więc polega tajemnica ich współbrzmienia? Odpowiedź na to pytanie wymaga dokładniejszego przyglądnięcia się współczesnej fizyce oraz pogłębionej refleksji nad zagadnieniem czasu w tekstach Pisma św.

37 Por. *Czas człowieka*, s. 136 „to równocześnie czas przekształcony jak gdyby w nieruchomą i nieskończoną przestrzeń”.

38 Por. *Czas w kulturze*, s. 294.

CZAS FIZYKALNY

Słowo „czas” występujące w tekstach teologicznych dotyczy konkretnej rzeczywistości charakteryzującej świat stworzony. Dla lepszego zrozumienia tego słowa i dla pogłębienia refleksji nad zagadnieniami temporalnymi, trzeba sięgnąć do źródeł Objawienia, ale też do nauk przyrodniczych, z których istotną rolę odgrywa fizyka.

1. Dążenie do zrozumienia Czasu w fizyce XX wieku

Zagadnienie czasu we współczesnej fizyce zajmuje poczesne miejsce³⁹. Na podstawie badań empirycznych i teoretycznych tworzona jest metanauka – filozofia czasu, której zadaniem jest jak najlepsze zrozumienie struktury kosmosu⁴⁰. Fizyka współczesna ściśle wiąże wszystkie parametry kosmosu: energię, ruch, materię, przestrzeń i czas. Klasycznym przykładem jest w tym względzie rewolucyjna teoria Alberta Einsteina⁴¹. Sformułowane przez niego równania posiadają dwie zasadnicze interpretacje:

39 Zob. D . N y s, *La notion du temps*, Louvain 1925; M . S o u r i a u, *Le temps*, Parys 1937; J . G o o d f i e l d, *The Discovery of Time*, New York 1965; J . R i g a l, *Le temps et la pensee physique contanporane*, Paris 1968; Z . Augustynek, *Natura czasu*, Warszawa 1975; J. B. Molcanov, *Cietyre koncepcii wremieni w filosofie i fisikie*, Moskwa 1977; J . T . F r a s e r, *The genesis and evolution of Time. A critic of interpretation in Physics*, Arnherst 1982; D . H . M e l l o r, *Real Time*, Cambridge 1985.

40 Zob. G . J . W i t h r o w, *The natural philosophy of time*, London 1961; L. A. R e i t m e i s t e r, *A Philosophy of time*, New York 1962; R . M . G a l e, *The philasophy of time*, New York 1967; *Le temps et les philasophies. Etudes preparee pour L'Unesco. Introduction de Poul Ricouer*, Parys 1978; P. Z w a r t, *Abut time. A philosophical inquiry into origin and nature of time*, Amsterdam 1976; Z . A u g u s t y n e k, *Przeszłość, terażniejszość, przyszłość*, Studia filozoficzne, Warszawa 1979; M . T e m p c z y k, *Fizyka a świat realny. Elementy filozofa fizyki*, Warszawa 1986.

41 Zob. A . E i n s t e i n, *Istota teorii względności*, Warszawa 1962; C . L a n c z o s, *Albert Einstein i porządek wszechświata*, Warszawa 1967; J. T u r e k, *Kosmologia Alberta Einsteina i jej filozoficzne uwarunkowania*, Lublin 1982; A. Einstein, *Mój obraz świata*, Warszawa 1985; J. Foster, J. D. N i g h t i n g a l e, *Ogólna teoria względności*, Warszawa 1985.

1. Istnieje pusta przestrzeń euklidesowa, a skupiska materii lokalnie czynią z niej przestrzeń zakrzywioną. 2. Cała czasoprzestrzeń jest w skomplikowany sposób zakrzywiona, w każdym miejscu⁴². Zgodnie z drugą interpretacją, kategoria czasu, która byłaby podłożem dla przebiegu dziejów świata nie istnieje niezależnie od przestrzeni. Czas nie jest czymś w rodzaju prostej, według której zdarzenia można uporządkować na zachodzące wcześniej i później. Czas jest immanentnym składnikiem wieloskładnikowych zdarzeń⁴³.

Rzeczony fizyki zmierza do utworzenia jednolitej teorii wiążącej wszystkie faktycznie istniejące pola siłowe we wszechświecie z geometrią czasoprzestrzeni. Tworzone są modele superprzestrzeni, w której pola siłowe wszelkich oddziaływań fizycznych są zgeometryzowane. Równoległe do tego nurtu rozwijają się teorie kwantowe. Ciągłe jednak problemem jest utworzenie teorii łączącej opis geometryczny – ciągły i gęsty, z opisem kwantowym⁴⁴. Wiadomo tylko, że makroskopowa teoria grawitacji opisuje modelowanie się czasu w całym kosmosie, a teorie kwantowe opisują mikroświat, ukazując strukturę czasu w jego najdrobniejszych szczegółach⁴⁵.

Fizykom ciągle towarzyszy przeświadczenie, że zbliżają się nowe odkrycia⁴⁶. Spodziewają się oni, że poprzez utworzenie superteorii

42 Zob. M. Tempczyk, *Fizyka*, s. 69 n.

43 T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne u Einsteina*, s. 663 - 776; W. Sedlak, *Relatywistyczne pojęcie czasu według Einsteina*, Roczniki Filozoficzne 6 (1958) z. 3, s. 119 -146; A. Einstein, *Czas. Możliwość*, Studia Filozoficzne 13 (1959) 369-384; J. J. Goldblatt, *Paradoksy wremieni w relatywistycznej mechanice*, Moskwa 1942; L. Marder, *Paradoks czasow*, Moskwa 1974; M. Heller, *Global Time. Problem in Relativistic Cosmology*, Annales de la Societe Scientifique de Bruxelles 4 (1975) 522, w języku polskim: *Globalny czas w kosmologii relatywistycznej*, Lublin 1977, Roczniki Filozoficzne, 25 (1977) z. 3, s. 37-45.

44 Por. M. Tempczyk, *Fizyka*, s. 78. `s Por. tamżx, s. 98.

46 Zob. H. E. Haber, G. L. Kane, *Czy przyroda jest superprzestrzenią?*, Problemy 7 (1987) 44, (za Scientific American VI, 1986)

lepiej będą rozumieć przeszłość, a takie bardziej adekwatnie będą mogli opisać przyszłość wszechświata. Nie wszyscy jednak są optymistami odnośnie do możliwości utworzenia takiej superteorii⁴⁷. Jak dotąd nie zostały sformułowane takie teorie, które mogłyby dokładnie odpowiedzieć na pytanie o początek czasu oraz o możliwość przekształcenia się obecnej struktury czasu w jakieś innego rodzaju *czasu ostateczne*.

Próby rozjaśnienia metafizycznych tajemnic wprost, poprzez badania przyrodnicze i tworzenie tylko na ich podstawie coraz wspanialszych teorii, są metodologicznie niewłaściwe. Fizyka nie posiada możliwości, by wyjaśniać ostateczną przyczynę i ostateczny cel świata. Odpowiedzi na te pytania mogą być formułowane tylko w filozofii lub teologii. Natomiast źródłem refleksji teologicznych, dotyczących pozadoczesnej przeszłości nie może być świat ani fizyka, lecz tylko Objawienie. Teologa nie interesują metafizyczne marzenia fizyków, lecz po prostu zwyczajne osiągnięcia fizyki jako rygorystycznie rozwijanej nauki. Są one pomocne w lepszym zrozumieniu pojęć, które koniecznie w teologii występują. Natomiast filozofia czasu rozumiana jako metarefleksja nad danymi badań fizyki zmierza do lepszego ujmowania tego zakresu przedmiotu teologii, który opisuje rzeczywistość doczesną⁴⁹.

47 Zob. H. E. H a b e r, *Na początku była mechanika kwantowa*, Problemy 1(1988) 38, (za Science News 30. 05. 1987k „Jeżeli wszechświat nie jest w stanie podstawowym, to nauka nie może przewidzieć jego zachowania. Wszystko jest w ręku Boga”).

48 Zob. np. J. J o h n s o n, *Time and universe for the scientific consistence*, Cambridge 1952; A . M . M o s i e p a n i e n k o, *Problema uniwersalnosti osnovnych svojstw prostranstwa i wremieni*, Leningrad 1969; O . C o s t a d e B e a u r e g a r d, *La notion du temps. Equivalence avec l'espace*, Paris 1963; M . S c h l i c k, *Space and Time in Contemporary Physics* New York 1963; W . P a w l o w, *Logiczeskie funkcii kategorii prostanstva i wremieni*, Kiew 1966; R . P e n r o s e, *Structure of Space-Time*, New York-Amsterdam 1968; L . J . R a n d o l p h, *A teoris on time and space*, London 1976.

49 Zob. np. H . R e i c h n e b a c h, *The Philosophy of space and Time*, New York 1958; A . G r u b a u m, *Philosophical Problems of Space and Time*, New York 1963; L . S k l a r, *Philosophy and spacetime physics*, Berkeley 1985.

Wśród wielu zagadnień szczególnie użyteczne jest zagadnienie wielości wymiarów w przestrzeni kosmicznej. Wartościowe przemyślenia w tym względzie wnosi teoria czterowymiarowej przestrzeni, sformułowana przez Polaka, Eugeniusza Minkowskiego⁵⁰. Czas traktowany jest w niej jako jedna ze współrzędnych. Punkt poruszający się w przestrzeni kosmicznej odwzorowuje się w przestrzeni Minkowskiego jako zespół następujących obok siebie punktów, które twórca teorii nazwał *linią świata*. Ponieważ prędkość ruchu w kosmosie nie może przekraczać ściśle określonej prędkości świetlnej, linie świata nie wypełniają całej określonej przestrzeni Minkowskiego, lecz tylko wnętrze stożka, którego wierzchołek znajduje się w punkcie przecięcia współrzędnych.

Rozwój matematyki, a zwłaszcza topologii umożliwił konstruowanie modeli teoretycznych, opisujących strukturę kosmosu coraz bardziej wszechstronnie⁵¹. Teoria Einsteina wiąże czas z przestrzenią w taki sposób, że deformacjom przestrzeni odpowiada zmiana sposobu przebiegu czasu. W pobliżu silnego zagęszczenia materii czas płynie wolniej. Właściwie należałoby mówić, że to, co nazywamy zagęszczeniem materii oznacza miejsce szczególnego układu różnych sił, wielkości, parametrów. Jednym z tych parametrów jest czas. Jest on odwrotnie proporcjonalny do „zagęszczenia” materii (pola grawitacyjnego). Podobna prawidłowość zachodzi również wewnątrz obiektu ruchomego, a mianowicie czas płynie tym wolniej, im szybciej porusza się dany obiekt. Tak więc ruch i bliskość silnego

50 Zob. M. M a e t e r l i n c k, *Die vierte Dimension*, Stuttgart 1929; R. M e i s s n e r, *Über den Begriff der erlebten Zeit bei Eugene Minkowski*, Tübingen 1972.

51 Por. J . H o e l l i n g, *Ontologische Beiträge zum Raum-Zeit-Problem im modernen Denken*, Freiburg i. d. Schweiz 1965; J. N a r l i k a r, *The structure of the Universe* Oxford 1977; R . B o r k o w s k i, *Ontologiczne podstawy matematyki*, Wiadomości diecezjalne podlaskie 1-3 (1987)1-12; tenże, *Ontologiczne koncepcje przedmiotu matematyki*, Wiadomości diecezjalne podlaskie 1-3 (1988) 1-21.

pola grawitacyjnego spowalniają czas. Można też powiedzieć, że zakrzywienie czasoprzestrzeni związane jest z istnieniem materii, ale również, że materia to nic innego, jak tylko w odpowiedni sposób zakrzywiona czasoprzestrzeń⁵². W takim ujęciu czas nie jest kształtowany przez pole grawitacyjne związane z materią, lecz odwrotnie, to czas jako element czasoprzestrzeni, zmieniając się tworzy pole grawitacyjne, kształtuje materię. Obydwa poglądy są słuszne, bo wszystkie parametry oddziałują na siebie nawzajem. Zamiast wnioskować o naturze czasu na podstawie materialnego kosmosu, można traktować czas wprost jako immanentną cechę czasoprzestrzeni. Jeżeli celem badań nie jest wszechstronny opis wszystkich parametrów kosmosu, wolno pominąć dyskusję nad realnością materii. Istotne dla dalszych refleksji jest tylko to, że kiedy fizyk współczesny mówi o materii, to w jakiś sposób mówi też o właściwościach czasu. Przykładem są dyskusje fizyków na temat kosmicznych miejsc osobliwych, związanych z czarnymi dziurami, a zwłaszcza wnioski wypływające z badań nad otaczającymi je sferami Schwarzschilda. Sfery te są typowym przykładem maksymalnego zakrzywienia czasoprzestrzeni, a więc przykładem miejsc, w których

52 Por. Z . M a j e w s k i, *Dialektyka struktury materii*, Warszawa 1974; W . K o p c z y ń s k i, A . T r a u t m a n, *Czasoprzestrzeń i grawitacja* (wyd. 2), Warszawa 1984; J. M. D o ł ę g a, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986; M . H e m p o l i ń s k i, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1989; s. 182; „możliwe jest jeszcze filozoficzne zinterpretowanie materii jako szczególnych zakrzywień czasoprzestrzeni. Tym samym spór między absolutystyczną i relacjonistyczną koncepcją czasoprzestrzeni, będący sporem *par excellence* filozoficznym, trwałby nadal. I faktycznie trwa nadal,„. Faktycznie trwa zainteresowanie strukturą materii. Wielu, w tym również polskich filozofów przyrody opowiada się za tym, że materia jako byt niezależny, tak jak potocznie się rozumie, nie istnieje; W . S e d l a k, *Obrachunek z czasem i materią*, Roczniki Filozoficzne 30 (1982) z. 3, a. 5 -25; M . H e l l e r, *Ewolucja pojęcia masy*, *Analecta Cracoviensia* 14 (1982) 79-92; tenże, *Ewolucja pojęcia masy*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki* Kraków 1987, s. 152-163; T . R u t k o w s k i, *Pojęcie materii na terenie filozofii i fizyki*, *Studia philosophiae christianae* 1 (1987) 75 -96.

następuje pojawianie się lub też zanikanie materii, przestrzeni i czasu⁵³.

Przestrzeń będąca wszędzie bardziej lub mniej zakrzywiona, nie jest tworem statycznym. Przeciwnie jest w ciągłym ruchu, jest wielkością dynamiczną. Jeżeli każdy z parametrów można porównać do skłębionej chmury, to tym bardziej można to uczynić z ich wypadkową czyli z całością świata. Sfery Schwarzschilda są jakimś kresem czasoprzestrzeni, sytuacją graniczną, obramowaniem, są paradoksalnie granicą dla kosmicznej materii, ale też jednocześnie miejscem maksymalnego ruchu; gdzie materia w jakiś sposób znika, jak też w jakiś sposób jest generowana. Ruch może być tu rozumiany również w sensie filozoficznym, jako przechodzenie z niebytu w byt i odwrotnie. Czarne dziury są kresem, końcem i początkiem, swoistym miejscem zerowym, gdzie czas radykalnie zmienia strukturę, a nawet ulega zatrzymaniu. Idąc od zewnątrz w ich stronę, czas spowalnia się tym bardziej, im bliżej obiekt znajduje się od czarnej dziury i odwrotnie. Miejsce to więc w jakiś sposób winno być traktowane jako początek czasu. Dlatego można sądzić, że teorie fizycznie związane z czarnymi dziurami mogą być bardzo pomocne dla ubogacenia refleksji teologicznych, w których występuje w sposób konieczny kategoria czasu.

2. Etapy powstawania czasu kosmicznego

Współczesne badania przyrodnicze zmierzają do utworzenia spójnej teorii, wiążącej zjawiska zachodzące w mikrokosmosie i makrokosmosie. Synteza kwantowej teorii pola z teorią względności, matematycznie opisującą całość zjawisk, wiąże się więc z pogodzeniem dwóch odmiennych poglądów na strukturę czasu. Jeżeli czas jest przypadkowym połączeniem mikroskopijnych kwantów, wtedy trudno w życiu człowieka znaleźć jednoczący sens. Jeżeli czas jest tylko teorią, to żyjący w nim człowiek traktowany jest

53 Por. M. T o m c z y k, *Fizyka*, s. 88.

jakby naprawdę nie istniał. Potrzebna jest synteza opisująca obiektywnie istniejącą realność, wyjaśniająca najdrobniejsze szczegóły oraz ujawniająca ogólną harmonię.

Badanie struktury czasu powinno rozpoczynać się od decydujących miejsc, zwanych w kosmologii miejscami osobliwymi. Takimi są właśnie „czarne dziury”. Spośród miejsc osobliwych istotnie wyróżnia się „miejsce” początku świata. Celem badań nie jest dochodzenie skończoności czy nieskończoności trwania świata, lecz zrozumienie mechanizmów, które decydują o całościowej strukturze czasu. Skończoność lub nieskończoność czasu nie jest przedmiotem badań przyrodniczych ani teorii fizycznych. Fizyka zajmuje się czymś, co już konkretnie istnieje. Relacje pomiędzy absolutną nicością, niebytem, bytową pustką a istnieniem są przedmiotem refleksji w filozofii i teologii.

Teorie fizykalne wyszczególniają kilka etapów, sposobów istnienia świata: 1. pustka jako teoretyczne zanegowanie istnienia czegokolwiek; 2. próżnia, która może być nierozbudzona albo rozbudzona, posiadająca jakieś stany energetyczne; 3. etap początkowego istnienia struktur czaso-przestrzenno-materialnych – etap fluktuacji; 4. obecnie istniejąca struktura czaso-przestrzenno-materialna, w której można wyróżnić fazę początkową i obecną. Etapy te następują kolejno po sobie, aczkolwiek nie według kolejności chronologicznej. Błędem byłoby również mierzenie ilości czasu (obecnego czasu) etapów początkowych. To właśnie na podstawie wyników refleksji nad strukturą czasu początkowego chcemy wywnioskować coś o strukturze czasu, w którym żyjemy i który postrzegany jest obecnie. Celem ostatecznym jest opisanie struktury całościowej, z uwzględnieniem poszczególnych etapów oraz przejść między nimi.

3. Próżnia

Próżnia (drugi etap) różni się od absolutnego nieistnienia. Jest to coś, jakaś struktura, jakaś przestrzeń dająca się opisać

matematycznie⁵⁴. W teologii odpowiada jej wstawiająca się z wnętrza jestestwa Bożego struktura wszechświata. Struktura świata stworzonego jest analogicznym odbiciem wewnętrznego planu Bożego. Fizykalne pojęcie próżni pozwala zastanowić się nad możliwością opisanego wydarzenia stworzenia jako procesu o wyraźnie rozróżnialnych etapach pośrednich między nicością a obecnym światem. Jeżeli nie jest tak, to trzeba przyjąć jako jedyną możliwość przejście wprost od niebytu do obecnej postaci materialnego świata. Jeśli natomiast świat materialny powstał na fundamencie próżni, to można się zastanawiać nad tym, czy pomiędzy powstaniem próżni a zaistnieniem obecnej materialnej formy świata *upływa* jakiś czas. Powszechnie stosowane określenie *przed stworzeniem* (świata materialnego) sugeruje, że wcześniej istniała już jakaś forma czasu. Takie potoczne sformułowanie nie posiada jednak należytej precyzji naukowej. Jeżeli przyjmuje się, że świat materialny powstał automatycznie wprost z niebytu, to słowo „przed” nie ma sensu. Jeżeli natomiast przyjmuje się jakiś proces stwarzania świata przed pojawieniem się obecnego stanu kosmosu, to należałoby się zastanowić nad znaczeniem słowa czas w tym początkowym stadium. Ogólnie można go nazwać „czasem próżniowym”⁵⁵.

Pomiędzy etapem próżni „czystej” a powstaniem sytuacji obecnej znajduje się kilka sytuacji przejściowych. Są to najpierw różne fazy pobudzania próżni, a następnie początkowa faza świata materialnego. Za najważniejsze należy uznać pobudzenie próżni ze stanu bezruchu do stanu wewnętrznych drgań, czyli pojawienie się jakiegoś pierwszego impulsu. Cała reszta jest już tylko konsekwencją tego pierwszego impulsu. W wyniku tego w dalszej kolejności pojawia się początek świata materialnego, korpuskularnego, gdy z

54 Por. W. S e d l a k, *Technologia Ewangelii*, Poznań 1989, s. 25 n; tenże, *Inną drogę*, Warszawa 1988, s. 162

55 *Czas człowieka*, s. 21. Podane są następujące określenia: „ponadczas, czas oceaniczny, bezczasowa próżnia, ponadczasowa pustka, koniec czasów, wieczna terażniejszość”. Sytuacji tej nie należy utożsamiać z bezczasowym sposobem istnienia w Bogu.

rozbudzonej próżni wyłania się pierwszy kwant (foton) materii, czyli kiedy energia próżni przekształca się w nowy rodzaj istnienia. Ten właśnie punkt traktowany jest najczęściej jako początek świata. Poszczególne drgania, przemieszczając się, wygaszają się albo intensyfikują. Może nastąpić krytyczna kumulacja energii, a to oznacza utworzenie jakiejś bardziej złożonej struktury, czyli pojawienie się cząsteczki obecnego świata materialnego. Próżnia wzbudzona tworzy wielorakiego charakteru pola energetyczne, które przy odpowiednim stanie krytycznym stają się cząstkami (polami siłowymi) obecnego materialnego świata⁵⁶. Powstające w wielkiej ilości kwanty energii tworzą już jakąś rzeczywistość „materialną”, aczkolwiek jeszcze nieporównywalną ze strukturami istniejącymi obecnie. Pierwszy impuls spowodował zaistnienie „czasu próżniowego” związanego z wewnętrznymi drganiami w próżni. Strukturę „czasu próżniowego” określa przemieszczanie się drgań w próżni, czyli przemieszczanie się energii w tej pierwotnej przestrzeni. Natomiast początek świata materialnego daje podstawę do pojawienia się nowego rodzaju czasu, związanego już nie tylko z przestrzenią, lecz też z materią⁵⁷. Próżnia jest to czasoprzestrzeń słabo „zagęszczona”. Materia to sytuacja odpowiednio silnego zagęszczenia (zakrzywienia czasoprzestrzeni). Próżnia o zerowych drganiach, to plan, sama struktura, natomiast próżnia pobudzona, to pole energetyczne z drganiem fal. Świat materialny, to struktura, w której są silne zagęszczenia.

Obecny stan świata również w znacznej części jest próżnią. Ulegając materializacji obszar próżni kurczy się. Istnieją jednak obszary pozbawione materii korpuskularnej i związanych z nią pól siłowych⁵⁸. Obszary próżni – w obecnym świecie – w jakiś sposób są związane z materią, są traktowane nawet jako „autonomiczny składnik materii”⁵⁹. Obecna próżnia różni się istotnie od próżni

56 Por. W. S e d l a k, *Inną drogą*, s. 168.

57 Por. *Czas człowieka*, s. 42

58 Por. M. T e m p c z y k, *Fizyka*, s. 92.

59 Por. tamże, s. 93.

początkowej, która istniała bez świata materialnego, jako jego wstępny fundament. Jest nie tylko źródłem generującym świat materialny, ale też przeciwnie, jest przezeń modelowana. Próżnia jest nieustannie aktywizowana przez procesy zachodzące w świecie materialnym. Aktywizację tę powoduje chociażby zjawisko anihilacji materii, czyli rozpad wyżej zorganizowanych struktur energetycznych na struktury podstawowe, charakterystyczne dla stanu zwanego próżnią.

W obecnej sytuacji próżnia daleko odeszła od stanu *zerowych drgań elektromagnetycznych* i jest stanem *wysoce ustrukturyzowanym*, czyli znajduje się w sytuacji wielkich możliwości materializacji. Pierwotny, statyczny plan wskutek pierwszego impulsu wypełniał się ruchem i energią, a wreszcie materią. Częściowo plan zrealizował się, wiele miejsc „nappełniło się”, przeszło do stanu wyższej organizacji. Całość kosmosu posiada jednak jeszcze miejsca nie wypełnione, w których jest jakaś struktura wyznaczająca kierunek i kształt, a według tego generująca materię. Struktura ta znajduje się pod wpływem świata materialnego. Próżnia jest więc w efekcie planem dynamicznym, napęlniającym się ostatecznie realną kosmiczną materią czasoprzestrzenną.

Na początku, gdy nie było świata materialnego musiał istnieć jakiś plan wstępny. Czas kosmosu kształtuje się według jakiegoś prawzoru. Kształty obecnego czasu nie są podobne do prawzoru tak, jak płynąca woda jest modelowana przez kształt łożyska rzeki. Prawzór czasu można raczej przyrównać do źródła albo do embrionu, w którym zakodowana jest przyszłość. Jest wiele możliwych wariantów kształtu przyszłości. Nie wszystko jest przewidziane, wiele zależy od przyszłych uwarunkowań. Istnieje jednak jakiś rdzeń, klucz, ukryty kod, który ujawnił się, gdy powstała już zorganizowana struktura kosmosu. Pierwotny plan świata i pierwszy impuls zawierają w sobie zarodkowo przyszłą strukturę czasu, czyli strukturę temporalną jaka istnieje obecnie.

4. Początek czasu

Pierwotny impuls, jakieś pierwsze drgania próżni posiadają w sobie ukryty zarodek przyszłego czasu. Ujawnia się on wraz z rozwojem procesu generacji materii. Na początku istniał jakiś wstępny etap kształtowania się czasu, a i teraz czas wraz z całą czasoprzestrzenią jest wciąż korygowany, ciągle ponownie modelowany wskutek nadal istniejącego zjawiska generacji materii. Czasoprzestrzeń wciąż w skomplikowany sposób przemieszcza się, tak jak w ziemskiej atmosferze przemieszczają się różnice ciśnienia powietrza. Zachodzi pewna analogia. Różnica ciśnień ujawnia się w postaci wiatru, a generacja materii związana jest z zagęszczaniem się pól siłowych. Generacja materii burzy istniejące aktualnie rozmieszczenie odkształceń czasoprzestrzeni, wprowadzając dynamiczne poprawki.

Po przekroczeniu pewnego pułapu ilościowego generowanych cząstek nastąpiło przekształcenie się struktury materii, czasu, przestrzeni w wyższy stopień organizacji⁶⁰. Zjawisko to określane jest jako „wielki wybuch”. Pojawia się pytanie, czy przeskok nastąpił samoczynnie, jako konsekwencja rozwoju kosmosu, wskutek mocy zawartej już w pierwszym impulsie wewnątrz próżni, czy też musiał zaistnieć jakiś nowy, dodatkowy impuls z zewnątrz.

Generacja pierwszych cząsteczek materii nie dokonywała się w jakimś punkcie przestrzeni, gdyż jej jeszcze nie było, nie było odległości, bo nie było punktu odniesienia. Przestrzeń wraz z punktami odniesienia tworzą dopiero zgenerowane przez próżnię cząstki materialne. Mogły one pojawiać się i znikać, zupełnie spontanicznie, bez żadnych reguł. Stało się, że zaistniała realnie sprzyjająca sytuacja, w której określona wielkość trwa, już nie znika. Tak więc w świecie swobodnych fotonów pierwotnych (nr 3) można dokonać jeszcze jednego podziału. Pierwsza faza tego etapu charakteryzuje się tym, że może nastąpić całkowite zapadnięcie się

60 Patrz etapy powstawania czasu kosmicznego. Jest tutaj mowa o przejściu z etapu trzeciego do fazy początkowej etapu czwartego.

wszystkich cząsteczek z powrotem w próżnię. Faza następna charakteryzuje się tym, że zniknąć już nie może. Jak i dlaczego następuje przejście wewnątrz etapu trzeciego z jednej formy do drugiej?

W fazie drugiej możliwa byłaby taka sytuacja, w której utrzymywałyby się ściśle określona wydolność generowania cząstek przez próżnię, w określonym przedziale przestrzeni. Nadmiar powstającej materii wiązałby się z taką samą ilością jej anihilacji. Utrzymałby się więc jakiś określony stan. Byłaby ściśle określona „gęstość” rozmieszczenia cząsteczek.

Doprowadzenie do ilości krytycznej i utworzenie nowej struktury (przejście do etapu nr 4), wymaga większej wydolności generowania cząstek, w taki sposób, aby nadwyżka nie była anihilowana. Musi zaistnieć albo: A) sprzyjające nagromadzenie się interferencji drgań wewnątrz próżni, aby zgenerować odpowiednią ilość materii; albo B) jakiś impuls „z zewnątrz” tworząc nowe struktury w świecie pierwszych cząstek. Początkowo świat materialny złożony był tylko z luźnych cząsteczek (etap nr 3), które poruszały się spontanicznie w dowolny sposób. Nie było punktu odniesienia dla płynięcia czasu. Zaburzenie tej sytuacji prowadzi do rozchodzenia się cząstek oraz do organizowania się ich w coraz bardziej skomplikowane struktury. Wiąże się to z powstawaniem obecnie istniejącego czasu (etap nr 4).

Człowiek XX wieku posługując się pomiarem czasu, zmierza do tego, by cofając się dojść do granicy, do punktu początkowego. Przekroczyć tego punktu się nie da. Absolutnie niemożliwe jest mierzenie miarą obecnego czasu długości trwania etapu pomiędzy pojawieniem się pierwszych cząstek materii a punktem zerowym obecnego czasu. Co więcej, niemożliwe jest nawet osiągnięcie tego punktu zerowego. Również ten punkt wymyka się wszelkim pomiarom. Okazuje się, że istnieją trudności nawet w pomiarach wewnątrz obecnego czasu, bowiem posiada on niesłychanie skomplikowaną strukturę. Tym bardziej trudności piętrzą się wraz ze zbliżaniem do początku. Niemożliwe jest dotarcie do granicy obecnej postaci czasu, a sytuacja początkowa, poza tą granicą, jest całkowicie zakryta.

a) Przejście z próżni do etapu fluktuacji

Dla wyjaśnienia struktury czasu ważne jest określenie zjawisk, jakie zachodzą w miejscach granicznych: pomiędzy próżnią a etapem (światem) cząstek elementarnych oraz pomiędzy tym etapem a stanem obecnym (stanem materii zorganizowanej). Pierwsze przejście oznacza sytuację, w której nagromadzona jest w jakimś miejscu próżni ilość energii – odpowiednik dla generowania nowych cząstek⁶¹. Powstaje wtedy cząstka elementarna – foton. Przemieszcza się on tak jak przemieszcza się energia drgań w próżni. Następuje nieustanne znikanie i pojawianie się fotonu w sąsiednim kwancie przestrzeni, odpowiednio do falowania energii w pierwotnym podłożu, jaki stanowi próżnia. Jest to „falowe przemieszczanie się generacji i anihilacji fotonu w ziarnistej przestrzeni. Częstotliwość fali wyrażałaby liczbę generacji w czasie”⁶². Tego rodzaju powiązanie oznacza, że istnieje jakiś rodzaj czasu już w próżni. Czy istnieje w niej jakiś punkt odniesienia, według którego można by liczyć liczbę drgań w próżni? Punktem odniesienia mógłby być jakiś obrany dowolnie, drgający kwant próżni. Względem tych drgań byłaby mierzona ilość pojawiania się i znikania fotonu. Struktura drgań próżni stanowi plan określający strukturę czasu fotonu w świecie materialnym. Ponieważ praktycznie niemożliwe jest zmierzenie czasu w próżni, niemożliwe jest również mierzenie czasu, jakiemu podlega powstały na zewnątrz próżni foton. Gdy jest więcej fotonów, można umownie ustalić przebieg czasu już w nowy sposób, jako przebieg relacji, które zachodzą wzajemnie pomiędzy tymi fotonami. Byłby to czas wewnętrzny, wewnątrz mikroukładu, też niemożliwy do zaobserwowania z zewnątrz, z sytuacji obecnej czasoprzestrzeni.

Pomiary czasu możliwe są dopiero w zjawiskach zachodzących wśród cząsteczek elementarnych, ponieważ istnieje już

61 Por. W. Sedlak, *Technologia*, s. 29.

62 Tenże, *Inną drogę* s. 172

potrzebny do tego układ odniesienia. Jest nim struktura całej wielkiej czasoprzestrzeni, struktura obecnej zorganizowanej materii. Natomiast czas wewnętrzny, panujący w izolowanym układzie cząsteczek elementarnych, nie jest możliwy do zaobserwowania i zmierzenia. Możliwe jest to jedynie w ramach teorii, ale nie na podstawie badań eksperymentalnych. Teoria tego rodzaju posługuje się pojęciami analogicznymi do teorii opisującego całość obecnego kosmosu. Przyjmuje się, że pomiędzy makro i mikroświatem istnieje jakaś analogia czasu, ruchu, odległości przestrzeni.

b) Etap fluktuacji

Otwarcie się próżni może nastąpić gdziekolwiek. Cała przyszła materia mogłaby wychodzić z próżni w różnych miejscach albo w tym samym miejscu. Powiększanie się świata materialnego następowałoby już po drugiej stronie⁶³. Po przekroczeniu określonych rozmiarów następuje powstanie nowej struktury i początek obecnego czasu. Etap między powstaniem pierwszego kwantu a początkiem czasu charakteryzuje się maksymalną spontanicznością, w której wszystkie rozmieszczenia poruszających się swobodnie cząsteczek elementarnych są równoprawne. Ruch cząstek jest niczym nieskrępowany. Jego entropia jest maksymalna. W tym sensie układ początkowy jest maksymalnie jednorodny, uporządkowany. Nie ma żadnych ograniczeń zmuszających do ukształtowania się cząstek według jakiejś konkretnej struktury, zlepiającej je w jakąś jedną zorganizowaną całość. Ten etap można nazwać za Pierre Teilhardem de Chardin'em sytuacją „czystej mnogości”⁶⁴. Do tego etapu nie można stosować tej definicji czasu, która odnosi się do czasu

63 Por. P. Teilhard de Chardin, *Le Phenomene humain*, [w:] Oeuvres, T. 1, Paris 1955-1973, s. 42; mówi o pierwotnym „atomie”, który *byłby* jakimś zlepkiem ściśle przylegających do siebie czystek. Atom ten przechodzi w chmury fotonów.

64 Zob. P. Teilhard de Chardin, *La vision du passe*, [w:] Oeuvres, T. 3, Paris 1955-1973, s. 310 ;inne.

obecnego. Terminy „Przed”, „po”, „wcześniej” i „później” są tu terminami pustymi, zarówno odnośnie całości, jak i odnośnie jakiegokolwiek fragmentu. Nie ma czasu i nie ma przestrzeni. Nie ma jakiegos punktu odniesienia, nie ma żadnej porządkującej struktury. Pomimo to, coś się w tym etapie dzieje, a w określonych uwarunkowaniach jest możliwe zaistnienie punktu krytycznego. Punkt ten został faktycznie osiągnięty. Faktem stał się przełom, który jest początkiem obecnego czasu.

Kosmos nie może kształtować się w dowolny sposób, a jedynie według określonych reguł wyznaczonych przez wydarzenie początku. Tak więc struktura kosmosu czyli obecne zorganizowanie materii nie pojawiło się bezpośrednio z nicości. Między sytuacją nicości (a nawet między sytuacją próżni) a sytuacją obecną znajduje się etap fluktuacji. Pomędzy nicością a stanem obecnym znajduje się „szczelina czasowa”, o której nic sensownego w kategoriach obecnego czasu powiedzieć nie można. W szczelinie czasowej nie istnieje zasada przyczynowości. Warto zauważyć, że istnienie tego etapu nie jest przyjmowane przez wszystkich naukowców⁶⁵. Przeważnie jednak współcześni fizycy są przekonani o istnieniu takiego stanu i wiążą go z sytuacją początku świata⁶⁶. Według nich przejście od sytuacji próżni do sytuacji obecnej z pewnością nie nastąpiło bezpośrednio. Dokonało się ono w etapie pośrednim, który przyrównywany jest do tunelu, o którym wiadomo, że istnieje ale którego nie da się opisać, stosując kategorię takiego czasu, jaki istnieje obecnie w wyżej zorganizowanej materii. W etapie tym czas mógłby istnieć tylko lokalnie, jako miara ruchu jakiejś cząsteczki względem innej (innych). Niemożliwe jest zmierzenie całościowe długości trwania tego etapu, skoro czas wtedy nie istniał. Tajemnicą jest początek pierwszego fotonu, etap fluktuacji oraz przejście do

65 Por. M . H e l l e r, *Własności czasu według Z. Augustynka*, *Analecta Cracoviensia* 3 (1971) 118. Z. Augustynek przyjmuje zasadę absolutnego determinizmu i neguje możliwość istnienia stanu fluktuacji.

66 Por. M. H e l l e r, *Kwantowa kosmologia i ostateczne rozumienie wszechświata*, *Problemy* 2 (1989) 6.

etapu obecnego. Długość etapu fluktuacji nie może być przez coś określona. Jeszcze bardziej właściwe byłoby powiedzenie, że etap ten nie miał żadnej długości czasowej. Tak więc mógł istnieć zawsze, przy czym słowo „zawsze„ nie oznacza nieskończonej odległości czasowej, gdyż nie było wtedy osi czasu. Słowo to trzeba rozumieć na innej płaszczyźnie myślenia. Etap fluktuacji nie posiada skomplikowanej struktury, jaką posiada etap obecny. Istnieje w nim tylko jedno, nieokreślone praoddziaływanie, które dopiero w punkcie krytycznym rozszczepia się na te cztery siły, rozróżnione obecnie, a mianowicie na grawitację, elektromagnetyzm oraz słabe i silne oddziaływanie jądrowe⁶⁷.

Współczesna fizyka pyta o rodzaj cząsteczek istniejących w etapie początkowym. Do ich odkrycia dochodzi nie tylko na drodze tworzenia teorii, lecz również przez badania eksperymentalne. Podobnie jak istnieje obecnie próżnia (ustępująca coraz bardziej materii, i współistniejąca już wraz z materią), tak też istnieją obecnie we wszechświecie miejsca o strukturze etapu początkowego. Istnieje jeszcze obecnie to, co istniało początkowo, ale już w koegzystencji z wyższym stanem zorganizowania materii. Ciągłe więc obok wyżej zorganizowanej materii istnieje „świat„ swobodnych cząstek elementarnych. Nie istnieje już jednak sytuacja pierwotnej spontaniczności, gdyż (podobnie jak to jest z próżnią) miejsca tego rodzaju podlegają oddziaływaniu struktur wyżej zorganizowanych. Te wyżej zorganizowane struktury stanowią już punkt odniesienia dla obserwacji ich ruchu. Oznacza to, że cząsteczki elementarne obecnie nie tworzą czegoś autonomicznego, lecz umieszczone są jakoś w obecnej strukturze czasu, ulegają wpływowi zorganizowanej czasoprzestrzeni oraz ją kształtują.

c) **Struktura czasu w obecnym kosmosie**

Odmierzanie czasu stało się możliwe dopiero w sytuacji zaistnienia jakiejś zorganizowanej struktury, a więc dopiero gdy

67 Por. np. J. G r o b b i n, *Piana na rzece czaru*, Problemy 4 (1989) 58 (za New Scientist 12 V 1988).

powstały cząstki zwane atomami materii. Miara czasu może być określona, kiedy jakieś zjawisko powtarza się w taki sam sposób. Takie zjawisko tworzą drgania atomu, które wyznaczają upływ obecnego czasu⁶⁸. Struktura obecnego czasu obejmuje swym zasięgiem całość istniejącego świata⁶⁹. Opis tej struktury może być statyczny, jak to jest w teorii Minkowskiego⁷⁰ albo dynamiczny⁷¹. Model statyczny pozwala na opisanie ruchu punktu z wykorzystaniem możliwości matematycznych, jakie daje przyjęcie czterowymiarowego układu odniesienia. Model dynamiczny próbuje opisywać poszczególne fragmenty czasoprzestrzeni syntetycznie w ich działaniu.

Skomplikowane spojrzenie na czas posiadają teorie przyjmujące cykliczność powtarzania się biegu dziejów świata. Modele cykliczne mogą być różnego rodzaju, zależnie od sytuacji, w której następuje przejście do następnego cyklu.

1. Świat rozszerza się aż do pewnej granicy. Osiągnąwszy tę granicę kurczy się, aczkolwiek tylko do osiągnięcia sytuacji jaka istniała na początku obecnego czasu. W ten sposób ciągle trwa obecnie istniejąca struktura czasu, we wszystkich cyklach.

2. Cykle kończą się i zaczynają nie w początku czasu, lecz w punkcie granicy między próżnią a etapem fluktuacji. Każdy cykl ogarnia więc również etap fluktuacji. Wobec tego czas cyklicznie znika, a dokładniej znika jego obecna struktura, aby po przejściu tego etapu w cyklu następnym znowu się pojawić.

68 Por. E. A. M i l n e, *Relativity Gravitation and World-Structure*, Oxford 1953.

69 Por. M . H e l l e r, *Ontologiczne zaangażowanie współczesnej fizyki*, *Analecta Cracovimsia*, 18 (198 8).

70 Wrażenie przemijalności powstaje tylko w świadomości obserwatora. Obserwator styka się z rzeczywistością tylko w jednym punkcie, ale to nie czas, lecz obserwator przesuwa się wzdłuż współrzędnej czasu. Por. G. J. W h i t r o w, *The Natural philosophy of Time*, Oxford 1980: Jest to ontologia wszechświata bloku (blok – universe). Podobnie też H. W e g l, *Space-Time-Matter*, Dover 1922.

71 Zob. np. R . P e n r o s e, *Singularitas and Time-Asymmetry*, [w:] *General Relativity – An Einstein Centenary Survey* (red. S. W. Hawking), Israel Cambridge 1979, s. 581-638 i 883-886.

Czy jednak będzie się pojawiała w każdym cyklu dokładnie taka sama struktura jak w cyklu obecnym?

3. Następuje przejście aż do próżni. Cyklicznie następuje zanik istnienia wszystkich materialnych cząstek. Wewnętrzne drgania próżni wtedy kumulują się i generują następny cykl.

4. Świat znika zupełnie. Znika nawet ostatnie drganie próżni. Jest absolutna nicość. Trzeba nowego impulsu, z jakiegoś innego źródła, by powstał nowy świat⁷².

Wszystkie możliwości, nawet pierwsza, nie wyjaśniają jaka jest ostateczna przyczyna tego, że obecny świat istnieje. Jedne rodzaje hipotez odsuwają problem w nieskończoność, inne spychają go w próżnię. Nie brak też hipotez przyjmujących spontaniczne powstanie świata⁷³.

Klasyczne modele cykliczne wyznaczają miejsca osobliwe, którymi są sytuacje przejścia od starego cyklu do nowego. Współcześnie powstają teorie komplikujące ten uproszczony schemat. Tak więc np. odkryte przez astronomów dwudziestego wieku czarne dziury również interpretowane są jako dodatkowe miejsca, w których kończy się lub pojawia świat. Istnieje więc również obecnie wiele miejsc odpowiadających temu punktowi osobliwemu, jakim jest początkowy etap obecnego świata. Podobnie jak w modelach cyklicznych dotyczących wymiaru czasu, w których cykl albo obejmuje etap fluktuacji albo tego etapu nie ogarnia, również i w przestrzennym widzeniu świata obecnego zachodzą dwie możliwości. Wszechświat może być traktowany jako totalna całość, łącznie z obszarem „czarnych dziur”, albo jako czasoprzestrzeń, której granicą, ograniczeniem, początkiem są sfery otaczające owe „czarne dziury”. Są one w takim modelu poza normalną, uporządkowaną czasoprzestrzenią, poza strukturą obecnego czasu i przestrzeni.

72 Por. T. P a d m a n a b h a n, *Kosmologia kwantowa – nauka o początku?*, Problemy 503 (1988 s. 50 (za New Scientist 24 IX 1987).

73 Zob. J. B. Z e l d o w i c z, *Czy wszechświat mógł powstać z niczego?*, Problemy 6 (1989) 59.

Tak czy inaczej czarne dziury można interpretować jako miejsca początkowe, w których wysoko ustrukturyzowana materia zanika lub powstaje. Są to miejsca początku i końca czasu, przestrzeni, materii. Odpowiednikiem etapu fluktuacji jest wnętrze czarnej dziury, a odpowiednikiem początku naszego czasu jest tzw. *sfera Schwarzschilda*. Cała materia wchodząca w skład czarnej dziury znajduje się w obszarze przestrzeni pod tą sferą.. Obszar wnętrza może się zapadać ku próżni albo odwrotnie, zmierzać ku „wielkiemu wybuchowi”. Gdy zdarzy się coś, co spowoduje rozszerzenie się, powiększenie wykraczające poza tę sferę, następuje wielki wybuch. Pojawia się wtedy na zewnątrz jakaś zorganizowana struktura czasoprzestrzenna, której źródłem jest czarna dziura. Według takiej teorii nasz wszechświat posiada wiele miejsc, w których powstaje nowy czas, jakaś nowa struktura czasoprzestrzenna. Konkretnie są to tzw. gwiazdy supernowe, które powstają po wybuchu czarnej dziury. Mogą one być traktowane jako odrębne światy ze swoją strukturą czasu, albo jako części wszechświata, których czas jest wkomponowany w całą resztę, tworząc jakąś superstrukturę. Pojawienie się gwiazdy supernowej oznacza, że struktura czasoprzestrzeni wszechświata spotyka się z nową strukturą czasoprzestrzenną i następuje ich wzajemne oddziaływanie. Różnica polega na tym, że strukturę czasoprzestrzenną gwiazdy supernowej trzeba przyrównać do struktury świata w jakimś jego wcześniejszym momencie rozwoju. Być może, że obserwowany przez nas świat jest tylko częścią większego wszechświata, który znajduje się już w jakimś bardzo zaawansowanym momencie rozwoju.

Jeżeli nasz świat jest wewnątrz układu powstałego o wiele wcześniej, to całość superstruktury miałaby formę ciągu, który albo kończyłby się, ponieważ istniałby świat absolutnie początkowy, powstający z absolutnej próżni, albo ciąg nie miałby końca, jak w klasycznych teoriach cyklicznych. Jeżeli natomiast nasz świat jest pierwszy, ponieważ powstał w absolutnej próżni i wcześniej nie było żadnej podobnej sytuacji, to pozostaje jeszcze tylko pytanie: czy zachodzący proces rozwoju (i proces powstawania czarnych dziur)

kiedyś się skończy? Pomijając zagadnienie sposobu zakończenia oraz jego odległości czasowej od chwili obecnej, pozostaje jeszcze zagadnienie kierunku upływu czasu; czy wszystkie omawiane procesy zachodzą tylko w jednym kierunku, czy mogą kierunek zmieniać i cofać się wstecz, ku początkowi?

d) **Zwrot upływu czasu**

Jednym z najciekawszych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień dotyczących czasu jest problem zwrotu czasu (strzałki czasu). Chodzi tu o odpowiedź na pytanie, w którą stronę upływa czas⁷⁴. Pytanie dotyczy całości wszechświata oraz poszczególnych miejsc. Możliwe jest bowiem, że ogólnie czas płynie w jednym kierunku, ale lokalnie może się zmieniać. Teoretycznie czas jest symetryczny. Faktycznie jednak okazuje się, że czas w kosmosie płynie w jednym kierunku. Przyczyna zawsze jest przed skutkiem. Teoretycznie w teoriach pola elektromagnetycznego zachodzi symetria. W teorii fale przedwczesne mają takie samo znaczenie jak fale opóźnione⁷⁵. Badania eksperymentalne jednak nie rejestrują fal przedwczesnych. Można tworzyć różne wyjaśnienia istniejących realiów. Można przyjąć, że falom opóźnionym towarzyszyły reakcje wszechświata, dokładnie wygaszające składową posiadającą zwrot przeciwny i dlatego zwrot upływu czasu jest tylko jeden.

Strzałka czasu związana jest z trzema innymi tak samo ukierunkowanymi zjawiskami. Ten sam zwrot mają: czas, wzrost entropii, rozszerzanie się wszechświata i fale elektromagnetyczne. Odpowiednio mówi się, że obok strzałki czasu jest strzałka

74 Por. C . G r y k o, *Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze* (tezy [w:] A. N o w i c k i, *Czas w kulturze*, Lublin 1983, s. 29-39, s. 32

75 Zob. J. N a r l i k a r, *Struktura*, s. 275 n; B. J. G a w e c k i, *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*, *Kwartalnik Filozoficzny* 3 (1928) 336-384 oraz 4 (1928) 401-418.

termodynamiczna, kosmiczna i elektromagnetyczna⁷⁶. W pewien sposób świat jest wielkim zegarem nakręconym w wydarzeniu wielkiego wybuchu, zegarem atomowym, odmierzającym czas przez odpowiednie emitowanie fotonów, jest zegarem, którego wskazówki obracają się tylko w jedną stronę.

Gdyby wielki wybuch polegał tylko na tym, że etap chaosu (cząstek elementarnych, plazmy) przekształcił się w etap materii zorganizowanej w struktury atomów, wtedy w całym wszechświecie trwałoby równomierne odmierzanie czasu. Wiadomo, że tak nie jest. Świat został zorganizowany w bardziej skomplikowany sposób, posiada bardziej skomplikowaną strukturę. Strukturę tę wyrażają dwie składowe: 1. organizowanie się atomów w coraz większe obiekty; 2. nieustanny ruch atomów względem siebie oraz wszystkich, coraz to większych obiektów. Dlatego czas nie jest regularny. Nawet gdyby czasoprzestrzeń składała się tylko z chmury atomów, to i tak czas ogólny miałby bardzo skomplikowaną strukturę. Jednakowe odmierzanie czasu mogłoby być tylko wtedy, gdyby wszystkie atomy idealnie równo odmierzały emitowanie fotonów, gdyby w każdym z atomów wszystko działo się idealnie w taki sam sposób. Tak więc przy faktycznie skomplikowanej megastrukturze wszechświata czas ogólny, całościowy jest niemożliwy do uchwycenia, a lokalnie zależy od otoczenia w jakie jest uwikłany. Patrząc ogólnie, ujmując całość kosmosu sumarycznie, należy skonstatować, że pomimo różnorodności zaburzeń lokalnych, następuje nieustanne zwiększanie się entropii, nieustannie trwa rozkładanie się napięć, jakie powstały w wielkim wybuchu. Świat zmierza do rozkładu równomiernego, do harmonii, aż do zaniku wzajemnego oddziaływania, do zaniku ruchu, drgań, aż do śmierci cieplnej świata, do zaniku obecnego czasu. Strzałka czasu dla całości kosmosu jest zgodna z tym procesem. Czas płynie nieustannie tylko w jedną stronę⁷⁷.

76 Por. J. N a r l i k a r, *Struktura*, s. 295 n.

77 Por. P. C. W. D a v i e s, *Strzałka czasu*, Problemy 4 (1988) 50 i n., (za Sky and Telescope, IX, 1986).

Etap pierwotny nie posiadający tak zorganizowanej struktury jak to jest obecnie, w którym entropia była niezmiennie maksymalna, nie podlegał upływowi czasu. Czas – ogólny obejmujący całość w nim jeszcze nie istniał. Etap początkowy nie posiadał punktów odniesienia potrzebnych dla stwierdzenia, że czas płynie tak czy inaczej. Podobnie można powiedzieć, że w mikroświecie i w każdej sytuacji odpowiadającej pierwszemu etapowi, czasu w ogóle nie ma, gdyż brak jest wewnętrznego punktu odniesienia⁷⁸.

Fizycy współcześni próbują formułować teorie opisujące współczesny wszechświat tak, aby mimo wszystko wskazać możliwości płynięcia czasu w przeciwną stronę. Czynione są liczne badania doświadczalne wraz z eksperymentami z dziedziny psychotroniki, wykraczające poza zakres fizyki. Na razie jednak tworzone są tylko hipotezy⁷⁹. Dlatego korzystanie z tego rodzaju przemyśleń na terenie teologii prowadzić może również tylko do hipotez.

Istotnym źródłem dynamicznego kształtowania modelu czasu jest obecność w nim ludzi. Podmiotowość ludzka panuje nad czasoprzestrzenią i dokonuje transformacji anizotropowego czasu naturalnego na izotropowy, a Bóg jako stwórca może kształtować czas w sposób dowolny. Opis tak określonej struktury personalistycznej czasu wymaga nie tylko zrozumienia czasu fizykalnego, lecz wymaga również odczytania tego, jak rozumiane są struktury temporalne w źródłach Objawienia, a zwłaszcza w Piśmie Świętym.

78 Por. B. K. R i d l e y, *Czas przestrzeń rzeczy*, s 81 n, 140 n; D. L a y z e r, *Strzałka czasu*, Problemy 6 (1976) 47, (za Scientific American, XII, 1975).

79 Por. J . G r o b b i n, *Wehikuł czasu*, Problemy 1 (1982) 51-54, (za New Scientist 28 IV 1980)

Część II

TEMPORALNE STRUKTURY WEDŁUG PISMA ŚWIĘTEGO

Czas jest jedną z wielu kategorii charakteryzujących świat stworzony. Właściwie nie trzeba specjalnego Objawienia dotyczącego struktury czasu. Objawiony musi być tylko najgłębszy związek tej struktury ze Stworzycielem oraz z Bożym zbawczym działaniem. Rozumienie tego misteryjnego związku zależy w znacznym stopniu od naturalnego rozumienia czasu jako rzeczywistości przyrodzonej. Czas jest jedną z tych kategorii, w których dokonuje się, wyraża i jest opisane Objawienie. Trzeba więc zapoznać się z rozumieniem czasu przez tych ludzi, wśród których dokonywało się Objawienie i którzy je spisywali. Jednocześnie trzeba odnaleźć oryginalny wkład autorów natchnionych, aby wyróżnić to, co na temat czasu objawił sam Bóg. W dalszej kolejności należałoby przetransponować Boże orędzie na język nam współczesny z uwzględnieniem najnowszego fizykalnego rozumienia czasu. Dla dokonania tej transpozycji ważne jest zrozumienie mentalności ówczesnej i obecnej w całym jej zakresie. Jednakże w niniejszych rozważaniach uwaga skoncentrowana będzie tylko na jednym aspekcie rzeczywistości i na jednej kategorii ludzkiego myślenia, którą jest czas.

Na wstępie należy dokonać rozróżnienia pomiędzy refleksją filozoficzną a biblijną. Istnieje bowiem zarówno czysto intelektualna refleksja filozoficzna na temat związku pomiędzy czasem a Bogiem¹, jak też dokonywana w świetle wiary refleksja teologiczna nad misterium czasu, nad jego znaczeniem w dziele zbawienia². Istnieją też próby zespolenia tych dwu płaszczyzn refleksji nad czasem³. Podstawą dla wszelkich refleksji teologicznych powinien stanowić sposób pojmowania czasu w środowisku biblijnym. Celem refleksji nad Pismem św. nie jest wyraźne odróżnienie filozofa czasu autorów natchnionych od treści jaką przekazał Bóg na ten temat. Dla rozważań nad zagadnieniami teologii dogmatycznej stosującymi słowo „czas” ważne jest wydobyć i opisać różnych modeli temporalnych, traktując je ogólnie jako natchnione.

1 Zob. S. A l e x s a n d e r, *Space Time and Deity*, London 1934; C . B e l l i n a t i, *La „Imagine di Dio” e i novi concetti di spazio e tempo*, *Studia Patavina* 3 (1987) 541-545; P . D a v i e s, *God and the New Physics*, London 1983; G . G i o r g i o, *Tempo spazio ed idea di Dio oggi: un possibile contributo della sociologia*, *Studia Patavina* 3 (1987) 519-525; G . L a f o n t, *Dieu. Le temps. Et l'etre*, Paris 1986; O . P e d e r s o n, *Der Gott des Raumes und der Zeit*, *Concilium* 6-7 (1983) 319-324; C . S c i l i r o n i, *Tempo, spazio e immagine di Dio Riflessioni filosofiche*, *Studia Patavina* 3 (1987) 533-541; C . F . W e i z s a a c k e r v o n, *Die Zeit drängt*, München 1986; P . V i d a l - N a g u e t, *Temps de dieu et temps des hommes*, [w:] *Revue de l'Histoire des Religions* 157 (1960) 55-80.

2 Zob. J . M o u r o u x, *Le mystere du temps. Approche theologique*, Paris 1962; J . M a l e, *Time as a New Apologetic*, *Scottish Journal of Theology* (London) 11 (1958) 150-157; K . R a h n e r, *Teologische Bemerkungen zum Zeitbegriff* [w:] *tenze, Schriften um Theologie IX*, Einsiedeln 1970, s. 302-322; L . S a r t o r i, *Considerazioni teologiche*, *Studia Patavina* 3 (1987) 547-551; R . W a l l i s, *Le temps, quatrieme dimension de l'esprit*, Paris 1966; J . V a l l e j o A r b e l a e z, *El misterio del tiempo*, Bogota 1976.

3 Zob. E . B e n v e n u t o, *Numero e teologia*, *Asprenas* 4 (1988) 485-500; J . G u i t t o n, *L'existence temporale*, Paris 1949; S . O t t o, *Die Problematik von Raum und Zeit (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 6)*, Freiburg i. Br. 1964; R . W a l l i s, *Weisen der Zeitlichkeit (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 12)*, Freiburg i. Br. 1970.

STRUKTURY TEMPORALNE WEDŁUG KSIĄG STAREGO PRZYMIERZA

Bóg objawiając się, wchodzi w ludzką historię i w ludzką myśl. Biblijne rozumienie czasu w Starym Testamencie zmienia się, kształtuje się poprzez dwa tysiąclecia historii Ludu Wybranego. Zmienia się wielokrotnie w tym okresie mentalność środowiska i wskutek tego zmienia się sposób tworzenia refleksji teologicznej biblijnych autorów. Znaczny wpływ posiadają zewnętrzne oddziaływania ludów ościennych z ich swoistą kulturą i odpowiednio swoistym pojmowaniem czasu. Wielowiekowy rozwój Objawienia dokonuje się więc wraz z ewolucją albo też z gwałtownymi zmianami ludzkiej mentalności. Rozumienie czasu zmienia się nie tylko pod wpływem różnych nurtów myślenia, w wyniku oddziaływania różnych kultur, ale też pod wpływem Objawienia. Zmieniająca się mentalność środowiska tworzy z kolei coraz lepsze podłoża dalszej kontynuacji Objawienia oraz dla nurtu refleksji nad Objawieniem dotychczasowym. Wraz z rozwojem poznania ludzkiego, przyrodniczego, zmienia się również charakter sposobu przekazywania Objawienia. Jest to widoczne w poszczególnych księgach starotestamentalnych. Dlatego ogólnie mówienie o biblijnym rozumieniu czasu, tak jakby chodziło o coś ustalonego przez wieki, nie jest właściwe. Nie ma jednego biblijnego rozumienia czasu. Rozumienie to zmienia się. Dlatego również teologowie końca dwudziestego wieku sięgając do starotestamentalnego myślenia, muszą jasno określać, o jakie biblijne rozumienie czasu im chodzi. Można oczywiście, się zastanawiać, które rozumienie jest ważniejsze, czy to z okresu patriarchów, czy z wieków poprzedzających bezpośrednio przyjście Chrystusa.

1. Różne modele czasu występujące w księgach Starego Przymierza

Wydaje się, że obecnie uwaga biblistów skoncentrowana jest na tym drugim okresie. Z tego okresu pochodzą też dyskusje na temat

czy Biblia przyjmuje czas cykliczny, czy linearny. Spojrzenie bardziej całościowe, uwzględniające całość Starego Przymierza pozwala dostrzec w Biblii jeszcze inne struktury czasu, które być może są bardziej zbliżone do tych idei, jakie oferuje współczesna nam fizyka. Ostatnie lata przemyśleń przyniosły fizyce teorię względności i inne idee ujmujące czas jako coś specjalnego, z wielowymiarową dynamiczną rzeczywistością, w miejsce jednego modelu linearnego, panującego przez wszystkie wieki w kulturze europejskiej. Czy wobec tego trzeba dokonać rewolucji w naukach teologicznych, uwspółcześniając ich język i struktury myślenia? Z pewnością trzeba tak czynić, gdyż współczesne nauki szczegółowe mogą teologii wiele pomóc, jeszcze bardziej ją ubogacić. Być może takie postępowanie nie jest rewolucyjnym przewrotem, a wręcz przeciwnie, powrotem do stylu myślenia proponowanym przez Biblię. Okazuje się bowiem, że również Pismo św. wykracza poza proste schematy czasu linearnego lub cyklicznego. Również w Biblii istnieje wielkie bogactwo idei na temat czasu, aczkolwiek nie w formie naukowych teorii. Dlatego, doceniając linearną koncepcję dziejów zbawienia⁴, trzeba dostrzec również te idee biblijne, które ujmują wszelkie wymiary rzeczywistości w jakąś jedną całość, przekraczającą wymiary linearnego postępu historii.

Potocznie przyjmuje się, że linearna koncepcja czasu jest dla Pisma Świętego typowa, że jest to ponadto koncepcja oryginalna, charakterystyczna, wyróżniająca mentalność ludu wybranego od innych środowisk kulturowych. Przyjmuje się też, że kulturze europejskiej świadomość linearności czasu wynika stąd, że kultura ta jest kształtowana przez Biblię. Takie poglądy nie są dokładne. Po pierwsze, na mentalność europejską wpływają bowiem też inne czynniki, a z drugiej strony nie wszystkie idee biblijne faktycznie wpływają na tę mentalność⁵. Myśl europejska nie ukształtowała się

4 Zob. *Słownik teologii biblijnej*, X a v i e r L e o n - D u f o u r (red.) Poznań-Warszawa 1973 (tł. ks. K. Romaniuk) hasło: „czas”, s. 205-208.

5 Por. T. S i k o r s k i, *czas*, [w:] A. Z u b e r b i e r (red.) *Słownik teologii*, T. 1, Katowice 1985, s. 106; „Rozumienie czasu jako rozwijającej się linii ciągłej, mierzonej przy pomocy jednostek matematycznych jest typowe dla myśli zachodniej. Starożytni hebrajczycy kładli nacisk na cykliczność czasu i jego treść”.

raczej na podstawie mentalności charakterystycznej dla początkowej fazy dziejów Ludu Wybranego, lecz raczej na podstawie fazy późniejszej. Ta późniejsza faza dla linearnej koncepcji czasu przyjmuje miejsce uprzywilejowane, właściwie jedyne wobec którego inne idee przestały być brane pod uwagę. Takie traktowanie dziedzictwa Starego Przymierza w myśli europejskiej nowej ery spowodowane jest nie tylko przez pojawienie się Nowego Przymierza, lecz również posiada inne, pozabiblijne przyczyny. Faktem jest, że obecnie również wśród biblistów, ukształtowanych przez tę mentalność europejską, panuje dość uproszczony pogląd na czas biblijny. Powszechnie zakłada się, że czas to jest coś, co rozwija się, niejako płynie, jest przyjmowane jako linia prosta⁶. Panuje też przekonanie, że takie rozumienie czasu wyróżnia myśl biblijną od innych. Prawdą jest, że model czasu prostej przejawia się przez całość Starego Przymierza, lecz nie jest to jedyny model i trzeba jeszcze zauważyć coś głębszego, jakiś model bardziej fundamentalny. Czas według Biblii nie jest jednostajną płynącą rzeką, aczkolwiek poszczególne wydarzenia są uporządkowane jedno po drugim. Objawienie dokonuje się w historii, więc na pewno posiada takie cechy, jak ciągłość i postęp. Ciągłość jednak nie jest absolutna, nie ma jednostajności, dopuszczalne są przeskoki. Według modelu uwidocznionego w Księdze Rodzaju czas nie jest majestatycznym strumieniem, płynącym od początku ku końcowi, lecz właśnie jest niekończącym się ciągiem przeskoków⁷. Prowizorycznie można by więc całość czasu widzieć jako ciąg różnej wielkości odcinków.

Starotestamentalne teksty biblijne posiadają jeszcze wiele innych modeli czasu, dających się wyraźnie opisać. Złożoność problemu wynika z wielości kultur, z którymi styka się Lud Przymierza. Ponadto poglądy na czas nie są podawane przejrzyście, w czystej filozoficznej postaci, lecz zawsze splecione są z jakąś wyrażoną przez nie treścią

6 Tak m. in. M . F i l i p i a k, *Biblia a człowiek. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 28.

7 Por. A. N e b e r, dz. cyt, s. 271; M . F i l i p i a k, *Aksjologiczne aspekty biblijnej problematyki czasu*, [w:] *Czas, Wartość i Historia*, s. 101 i 105.

Objawienia. Sytuację komplikuje jeszcze fakt, że pisma Starego Testamentu nie zawierają jakiegoś słowa na oznaczenie czasu jako abstrakcyjnego, mierzalnego wymiaru, na określenie jakiegoś ruchomego tła dokonujących się wydarzeń. Brakuje w nich wyrażonego odpowiednika słowa „chronos”⁸. Co prawda czas taki daje się w ST zauważyć. O jego istnieniu wnioskować można wprost z opisów wydarzeń i procesów historycznych. Znajduje się on jednak tam jako coś wplecionego w różnorodne opisy biblijne. Natomiast wprost czas w sobie nie stanowi dla autorów biblijnych osobnego tematu albo obiektu refleksji, chyba z wyjątkiem Koheleta⁹.

Czyżby więc próby nad przejrzeniem tajemnicy czasu w ST nie miały sensu? Raczej przeciwnie, warto czynić badania i dążyć do jakiejś całościowej głębokiej syntezy, zważając na to, że czas jest zawsze powiązany z innymi kategoriami rzeczywistości i dlatego posiada wieloraką barwę oraz głębsze znaczenie. Podobna sytuacja występuje we współczesnej fizyce: czas nie jest traktowany jako coś, o czym można mówić bez powiązania z innymi wielkościami fizycznymi. Problem polega na tym, aby z jednej strony nie zafałszować znaczenia czasu, czyniąc z niego coś samoistnego, jakby zrozumiałego bez innych kategorii, a z drugiej strony aby nie poprzestawać tylko na mglistych opisach czasu jako czegoś, co jest całkowicie ukryte za zasłoną tych innych kategorii.

Pełnego obrazu tego, jak był rozumiany czas, wyraźnie z tekstów starotestamentalnych odczytać się nie da. Czas ujawnia swoje istnienie tylko pośrednio przy okazji opisów sytuacji, w które został wpleciony¹⁰. W poszczególnych sytuacjach ujawniają się różne jego

8 Por. J . L . M c K e n z i e, *S. V. Time*, {w:] *Dictionary of the Bible*, London-Dublin 1965.

9 M. P e r a n i, *La concezione ebraica del tempo. Appunti per una storia del problema*, *Rivista Biblica*, 26 (1978), n. 4, s. 401.

10 Por. tamże, s. 402.

cechy charakteru. Jawi się on jako coś względnego tylko w konkretnym odniesieniu, w zależności od innych wartości. Nie chodzi tu o różne natężenie upływu czasu w różnych punktach, lecz o coś więcej, mianowicie o to, że można w tekstach biblijnych odczytać jakby różne spojrzenia na naturę czasu. Nie mogą być one określone w sposób wyraźny, gdyż zamiarem autorów ST nie było tworzenie naukowych teorii. Wszelkie biblijne koncepcje czasu mają charakter „nie-naukowy”¹¹, nie są teoriami wyjaśniającymi przyrodę, lecz służą dla wypowiedzenia zbawczej, dynamicznej relacji człowieka z Bogiem.

Czas nie jest bezpośrednim obiektem badań autorów ksiąg Starego Przymierza. Uświadamiają oni sobie po prostu jego istnienie i odczuwają wyraźnie jego wplecenie w misterium działania Boga w świecie. Odnosi się to zwłaszcza do najstarszego okresu, nie uwikłanego jeszcze w wpływy greckiej filozofii, która silnie zaważyła później nad sposobem myślenia cywilizacji europejskiej. Hebrajczyk nie czyni wprost refleksji nad czasem. Zauważa bieg wydarzeń w kosmosie, ale przejmuje się tylko tym, co go otacza bezpośrednio. Nie zastanawia się nad tajemnicą struktury czasowej wszechświata, lecz przeżywa czas jako dar, nasycy się nim, egzystuje, rozsmakowuje się w przeżywaniu swego istnienia¹². Czas odczuwany jest przez całego człowieka, nie tylko przez intelekt jako obserwacja i refleksja nad strumieniem wydarzeń albo strumieniem świadomości, lecz jako coś nieokreślonego, w czym zanurzony jest cały człowiek. Hebrajczyk samym sobą wchłania w siebie cały otaczający go świat. W pewien sposób utożsamia się on ze światem, oddaje się wydarzeniom, pozwala, aby niósł go bieg dziejów. Nie jest dla niego ważna długość czasu, ale raczej głębia bytowania, intensyfikacja przeżywania życia. Bezsensowne są więc próby dokładnego

11 Por. J. S c h m i d t, *Der Ewigkeitsbegrif im Alten Testament*, Munster 1940

12 Por. A. V o g t e, *Zeit und Zeituberlegenheit*, [w:] J. B. M e t z, *Weltverständnis im. Glauben*, Mainz 1965, s. 281-318

13 Por. W. R o b i n s o n, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946

określania punktu na linii czasu, w którym jakieś wydarzenie się dokonuje. Punkt taki rozlewa się, wymyka wszelkim pomiarom.

Kategorię czasu Biblia ujmuje i opisuje jedynie w korelacji z odpowiednią sytuacją egzystencjalną. Dlatego trzeba dokonać czegoś więcej, co przekracza określenie czy z biblijnego tekstu wyłania się koncepcja czasu cyklicznego, czy czasu jako prostej. Trzeba wnikać w głębię myślenia szukając całościowej struktury czasu. Podsumowując należy stwierdzić, że Księgi Starego Przymierza wyróżniają trzy typy czasu: 1. Odpowiadający linearnemu przebiegowi dziejów; 2. Powiązany z refleksją o cyklicznych powrotach (ruchy gwiazd, słońca, księżyca oraz pory roku); 3. Stopiony z wydarzeniami zbawczymi, zależny od intensywności przeżywania relacji z Bogiem, kształtowany przez objawiającego się w nim Boga¹⁴.

Trzeci typ wydaje się być dla ST najistotniejszy. Powiązany jest on z głębszymi warstwami struktury czasu linearnego i cyklicznego. Rytm przyrody i całego kosmosu wyraża istniejące w nich życie. Jednakże całość dziejów kosmosu nie jest powtarzalna i stanowi odbłask niewyraźnego życia Boga Stworzyciela¹⁵. Również chronologiczny bieg wydarzeń jest czymś drugorzędnym wobec istotnej wartości, jaką jest ujawnienie się w nim udzielającego się ludziom Boga Zbawiciela¹⁶.

2. Czas spleciony z wydarzeniami zbawczymi

Celem dalszych rozważań jest wniknięcie w strukturę trzeciego typu czasu. Ten trzeci sposób podchodzenia do zagadnienia czasu

14 Por. G . P i d o u x, *A propos de la notion biblique du temps*, *Revue de theologie et philosophie* 2 (1952) 120-125.

15 Por. T h. B o m a n, *Das Hebraische Denken mit Vergleich mit dem Griechischen*, Gottingen 1952.

16 Por. J. M a r s e h, *Time-Season*, [w:] *A theological Word Book of the Bible*, New York 1950; R. M a r t i n - A c h a r d, *La signification du temps dans A. T.*, *Revue de Theologie et philosophie* (Lousanne), 2 (1954) 137-140; A. M o m i g l i a n o, *History and the concept of Time*, Middletown 1960.

ujawnia jego trzy zakresy: 1. Czas związany z konkretnym wydarzeniem; 2. Czas wpleciony w ciąg wydarzeń kształtujących historię zbawienia; 3. Czas przekraczający płaszczyznę doczesną, spleciony silnie z wiecznością¹⁷. Dla ST czas nie jest formą pustą, miarą czegoś; ale rzeczywistością związaną nieodłącznie ze zdarzeniami, które się w nim odbywają¹⁸. Istotna jest przy tym zawartość, a nie umiejscowienie na prostej albo długość trwania¹⁹. Czas jako taki, sam w sobie, nie istnieje, pozbawiony jest treści. Jest zawsze spleciony z wydarzeniami, a jeszcze lepiej – z ich treścią²⁰. Dla myśli biblijnej Starego Przymierza nie istnieje czas abstrakcyjny, nie jest nawet ważny czas jako jakiś realny byt fizyczny. Ważna jest egzystencja bytów substancjalnych, ważna jest istota bytu, jego życie, podczas gdy czas jest tylko jakąś cechą, sposobem scharakteryzowania realnej egzystencji doczesnej. Kategoria czasu służy więc tylko do opisanie właściwej wartości przeżywania życia doczesnego. Czas jest czymś nieokreślonym, ale pomagającym określić tajemnicę życia. Biblia, posługując się opisami temporalnymi zamierza przedstawić człowiekowi tajemnicę Bożego Objawienia²¹. Istotną treścią Biblii są tajemnice Objawienia, a nie jakieś szczegółowe zagadnienia nauk przyrodniczych ani też próba filozoficznego zrozumienia relacji świata z Bogiem. Dlatego czas nie

17 Zob. P. Neuenzeit, *Biblische Zeitvorstellungen*, [w:] V. Bering - P. Neuenzeit - H. R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, Munchen 1964, s. 37.

18 T. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 5 (1964) 293.

19 Zob. M. P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Lund 1920; Por. Z. J. Czarnicki, *Czas historyczny i wartości*, [w:] *Czas Wartości i Historia*, s. 5-28; J. Pomorski, *Czas jako wartość i wartościowanie czasu historycznego*, tamże, s. 71- 85; G. Mitrowski, *Wartościowanie czasu historycznego*, tamże, s. 87-100.

20 Por. G. von Rad, *Les idées sur le temps et l'histoire en Israel et l'eschatologie des Prophetes*, [w:] *Maggel Shaqued Hommage en Israel a Wilhelm Wisser*, Montpellier 1960, s. 198-209.

21 Por. J. Pederson, *Israel. Its Life and Culture*, Kopenhagen 1926 vol. I-II, 1940 vol. III-IV.

pojawia się w czystej postaci, jako kategoria ludzkiej filozofii, lecz zawsze jako misteryjna wartość wkomponowana w większą całość²².

Czas nie jest tłem dla dokonywania się wydarzeń. Wydarzenia po prostu są. Biblia przekazuje opis wydarzeń, nie troszcząc się o ich umiejscowienie na abstrakcyjnej osi czasu. Umiejscowienie temporalne dokonywane jest co najwyżej poprzez włożenie danego wydarzenia w szerszy ciąg. Nie upływ czasu – chronosu, lecz relacje pomiędzy wydarzeniami są fundamentem kolejności dziejów przymierza ludzi z Bogiem²³. W Biblii temporalnym podłożem dla dziejów zbawienia nie jest ciągła linia czasu, lecz luźny ciąg wydarzeń. Dopiero interpretacja układu tych wydarzeń i ocena ich wartości może być sposobem dla utworzenia refleksji określanej jako „teologia czasu”²⁴. Refleksja taka powstaje dopiero w dojrzałej fazie rozwoju. Dopiero dojrzała myśl biblijna wiąże różne wydarzenia ze sobą w spójną wizję porządkując je na te, które były, które są aktualnie i które nadejdą (prorocy). Hebrajczycy okresu patriarchów całościowej wizji z pewnością jeszcze nie posiadali i nawet nie próbowali jej tworzyć. Archaiczna świadomość Izraela nie posiadała mentalności ukształtowanej przez linearną koncepcję czasu. Bliższa była im mentalność związana z przeżywaniem terażniejszości, z aktywnym przeżywaniem swej aktualnej egzystencji. Nawet jeśli istniała świadomość czasowych epok, to i tak czas wewnątrz każdej z nich pojmowany był jako jakiś jednorodny blok. Hebrajczycy nie odczuwali linearnego upływu czasu, co najwyżej uświadamiali sobie, że istnieje jakiś czas fizyczno-meteorologiczny, związany z rytmem przyrody albo z ruchem gwiazd wyznaczających terminy świąt. Nie była ważna długość odcinka czasowego. Liczyło się tylko

22 Por. E . J e n n i, *Scepticisme israelite*, Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses (Straasbourg) 10 (1930) 317-327.

23 Por. J . M u i l e n b u r g, *The biblical View of Time*, The Harvard Theological Review (Cambridge) 54 (1961) 238.

24 G . B o r d i n i, *Il tempo. Valore filosofico e misterio teologico*, Roma 1965.

przeżywanie terażniejszości jako zwyczajnej egzystencji albo przeżywanie święta jako aktualnej sytuacji bliższego, głębszego zjednoczenia ludzi z Bogiem²⁵.

Dopiero w późniejszym okresie tworzy się wyraźniejsza świadomość struktury czasowej wydarzeń historycznych oraz świadomość struktury temporalnej świąt celebrowanych przez naród wybrany²⁶. Kategoria czasu okazała się być pożyteczną dla opisu tajemnicy nawiązywania przez Boga relacji z człowiekiem żyjącym na ziemi. Nadal jednak w tej strukturze spotkania, czas stanowi tylko jeden z elementów i to nie najważniejszy. Bardziej niż odległości chronologiczne liczy się intensywność relacji z Bogiem.

Szczególne miejsce w panoramie dziejów posiada wieńczący je „Dzień Jahwe”. Określenie odległości między nim a terażniejszością nie wchodzi w zakres zainteresowania pisarzy biblijnych. Według nich w pobliżu „Dni Jahwe” czas jako *chronos* w ogóle zatracą wszelki sens²⁷. W obecności Boga znika sens temporalny, wydarzenia ziemskie bledną wobec Tego, który jest Panem wszystkiego. Po przekroczeniu jakiegoś pułapu zbliżenia, kategorie czasowe przestają być w ogóle pomocne jako sposób opisu nawiązywania Bosko-ludzkich relacji. Mogą one co najwyżej otrzymać jakiś nowy sens symboliczny. Tak więc, według Starego Przymierza, im bliżej tajemnicy końca świata, tym bardziej czas rozmywa się, ustępując miejsca wszechogarniającemu „Jestem”. Dotyczy to nie tylko oczekiwania dnia ostatniego, lecz również wewnętrznej struktury wszystkich dni świątecznych i dlatego mówiąc o nich, trzeba posługiwać się innymi poza temporalnymi kategoriami myślenia. Dzień świąteczny zostaje wyjęty ze struktury biegu zwyczajnych dni.

25 Por. B . B o a c h i, *Tempo storia e festa nella Biblia*, (Sacra Doctrina 87j, Bologna 1978, s. 183.

26 Por. C. H . R a t s c h o w, *Anmerkungen zur Theologie. Auffassung des Zeitproblems*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) 360-378.

27 Por. S. J. V r i e s d e, *Time in Wisdom and Apocalyptic*, [w:] *Israelite Wisdom. Theological and literary Essay in Honor of Samuel Terrier*, (red J. G. Gammie) New York-Missoula 1978.

Nie liczy się z nim zwyczajne działanie temporalne. Czas nie jest w nich wartością mierzalną, którą trzeba by wypełnić jak największą aktywnością. Przeciwnie, wartością jest zaprzestanie wszelkiej zewnętrznej działalności, aby dać miejsce na jak najbardziej bezpośrednie spotkanie z Bogiem „odpoczywającym” po dziele stworzenia. Człowiek nie kształtuje w tym dniu zewnętrznych struktur dziejów, lecz atemporalnie przekształca samego siebie w głębi swej istoty²⁸.

Szabat nie polega bynajmniej na jakimś przeżywaniu subiektywnym swego wewnętrznego strumienia świadomości²⁹. Czas personalistyczny realizowany w dniu spoczynku nie jest ani przeżywaniem czasu zewnętrznego, ani przeżywaniem czasu wewnętrznego, lecz jest jakimś zupełnie innym specyficznym, bezpośrednim przeżywaniem relacji z Bogiem³⁰. Przeżycia zewnętrzne (historyczne) i wewnętrzne (psychiczne) zawsze spełniają rolę służebną dla czegoś głębszego, służą jakiemuś (nie dającym się opisać ludzkim językiem) spotkaniu Boga z człowiekiem, które wewnątrz dnia szabatu się dokonuje. Zacierają się tutaj granice między doczesnością a wiecznością, nawiązuje się kontakt tego wieku z drugim „wiekiem”, oczekiwanym jako ostateczne spełnienie się dziejów ludzkości. Przeżywanie szabatu wskazuje na to, że absolutna nowość następująca po „Dniu Jahwe” nie przeciwstawia się istnieniu już obecnie jakiejś misteryjnej jedności pomiędzy czasem obecnym a wiecznością³¹. Szabat jest wydarzeniem doczesnego przeżywania wieczności, natomiast w wieczności kontynuowane będą określone wartości mające miejsce w strukturze obecnego czasu³².

28 Por. N. N e g r e t t i, *Il settimo giorno*, Roma 1973; A. S e g r e, *Il Sabato nella storia ebraica*, [w:] *L'uomo nella Bibbia e nella culture contemporanee. Atti del Simposio per il XXV del A. B. J.*, Brescia 1975, s. 79-145; A. J. H e s c h e l, *The Sabbath. Its Meaning for modern man*, New York 1951.

29 Por. C. T r e s m o n t a n t, *Essai sur la Pensee Hebraique*, Paris 1953; tenże, *Etudes de methaphysique biblique*, Paris 1955.

30 Por. M . S e k i n e, *F.rwagungen zur hebraischen Zeitauffassung*, *Vetus Testamentum* (Leiden) 9 (1963) 66-82

31 Por. A . T r o c m e, *S. V. Temps*, [w:] *Vocabulaire Biblique*, Neuchatel 1964 (red. J. J. Allman, von).

32 Por. S . J . V r i e s d e, *Yesterday today and tomorrow. Time and history in Old Testament*, London 1975.

3. **Rozwój idei temporalnych w okresie Starego Przymierza**

Różnice między wcześniejszymi i późniejszymi księgami ST w kwestii uwrażliwienia na kategorię czasu spowodowane są inną świadomością odnośnie możliwości nawiązania relacji Boga z człowiekiem w historycznych realiach tego świata. Starożytni hebrajczycy silnie przeżywali terażniejszość, cieszyli się życiem, zwyczajną egzystencją i aktualną obecnością Jahwe. Oczekiwania na spełnienie obietnic dotyczyły krótkiego odcinka, znajdującego się gdzieś w niedalekiej przyszłości, w pobliżu terażniejszości. Przyszłość odczuwana była jako coś, co się już realizuje. Późniejsze pokolenia zaczęły bardziej odczuwać wielowiekową rozciągłość dziejów, głębiej sięgały w swoją przeszłość i wiedziały już, że oczekiwanie na spełnienie obietnic może też być jeszcze długie. Przeżywanie aktualnej egzystencji ustępuje więc w jakiejś mierze postawie cierpliwego oczekiwania na coś więcej niż jest teraz³³. Również przeżywanie wewnętrznej treści wydarzeń początkowo wiązało się z odczuwaniem czasu jako terażniejszości. Dopiero coraz wyraźniejsze poczucie nagromadzenia zła w świecie i oddalenie się człowieka od Boga wraz z tęsknotą ku nowym możliwościom spowodowało zaistnienie postawy oczekiwania skierowanego ku dalekiej przyszłości. Narasta poczucie „napięcia eschatycznego” pomiędzy terażniejszością a przyszłością³⁴. Mniejsza intensywność przeżywania wydarzeń spowodowała większe zwrócenie uwagi na jego ilość, czyli na miarę długości czasu. Długość oczekiwania jest jednak nadal wielkością względną, ponieważ modyfikowana jest poprzez dalsze zbawcze wydarzenia. W perspektywie oczekiwania na spełnienie pojawiają się „punkty”, w których czas nie płynie

33 Por. W . E i c h r o d t, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament*, [w:] *Theologische Zeitschrift*, Basel 1956, s. 103 -125; E . J e n n i, *Time*, [w:] *The Interpreters Dictionary of Bible*, New York 1962, vol. IV, s. 642-649.

34 Por. G . v o n R a d, *Theologie des Alten Testament*, Monaco 1960, vol. II, s. 125.

jednostajnie, zwyczajnie, lecz ulega swoistej kondensacji³⁵. Człowiek oczekujący nie płynie biernie z prądem rzeki czasu, lecz modyfikuje ją, kierując siebie oraz swe środowisko ku Bogu (wertikalnie), zwłaszcza uczestnicząc w celebracji kultu, przeżywając religijne święta. W kontekście oczekiwania również szabat zmienia swój charakter, stając się nie tylko dniem wspomnienia dzieła stworzenia, lecz również miejscem aktywnego zbliżania się do oczekiwanego spełnienia. Tak więc pomimo wysunięcia się na czoło linearnej koncepcji czasu, trwa nadal fundamentalna idea przeżywania transcendentnej treści (bliskości Boga) w aktualnej terażniejszości.

Najstarsza, chociaż i tak względnie późno spisana tradycja jahwistyczna nie posiada abstrakcyjnej idei czasu. Czas jest związany zawsze z konkretnymi wydarzeniami. Akcentowany jest aktualny „moment” spotkania z Bogiem. Historię tworzy ciąg wydarzeń. Silne odczuwanie terażniejszości wiązało się z przeżywaniem bliskości Tego „który Jest”. Przede wszystkim odczuwanie wiecznej „Teraźniejszości” następowało w dni odpoczynku szabatowego³⁶. Tradycja kapłańska, późniejsza, prezentuje już wyraźniejszą strukturę historii jako procesu rozwoju kolejnych pokoleń³⁷. Napięcie od terażniejszości ku przyszłości jest w niej wyraźniej akcentowane. Jeszcze wyraźniej napięcie to uwidaczniają księgi późniejsze. Księga Izajasza w jej dalszej części (Deuteroizajasz) zapowiada wyraźnie określone nowe wydarzenia, zapowiada nowe przymierze (Iz 54, 1-10)³⁸. Księga Powtórzonego Prawa w nowy sposób rozumie terażniejszość, już nie tylko jako aktualne przeżywanie zatopienia się w Bogu, lecz przede wszystkim jako spełnienie się przeszłości³⁹.

Według ksiąg sapiencjalnych przeżywanie wymiaru wertykalnego, wiążącego w danej chwili człowieka z Bogiem, nakłada się na postęp

35 Por. tamże, s. 134.

36 Por. M. P e r a n i, *La concezione del tempo nell antico Testamento*, Sacra Doctrina N. 87 (1978) 231.

37 Por. tamże, s. 234

38 Por. tamże, s. 235.

39 Por. tamże, s. 232

czasu, co obrazuje skierowana ku przyszłości prosta. Wskutek tego wraz z upływem czasu wydarzenie tego samego rodzaju, np. świętowanie szabatu, nabiera już trochę innego charakteru, jest bardziej pełne transcendentalnej treści, znajduje się bliżej oczekiwanego spełnienia. Każda następna chwila jest coraz to bogatsza w treść, coraz pełniejsza. Ten proces intensyfikacji, wzbogacania się czasu wraz z jego postępem nie jest automatyczny, może być kształtowany w dowolny sposób przez nieprzeniknioną wolę Boga⁴⁰. Poszczególne chwile nie są więc tylko prostym następstwem i podsumowaniem poprzednich, lecz są ciągle na nowo mocą szabatu ubogacane; mogą być one tworzone w sposób nowy, oryginalny. Tak np. według Koheleta chwile nie tworzą ciągłego, jednolicie wzrastającego nurtu. Każda z nich, chociaż jakoś wynikająca z poprzednich, może być jakby na nowo stwarzana wraz z jej oryginalną nową zawartością. Każda chwila posiada wartość wiążącą się z różnymi ludzkimi działaniami, której nie posiadają inne chwile⁴¹. Trudno odnaleźć uporządkowaną ich strukturę według prostej albo na sposób ruchu cyklicznego, bowiem „Bóg rezerwuje sobie tajemnicę następstwa czasów i strzeże sekretów swego działania”⁴². Oznacza to, że człowiek nie potrafi dostrzec sedna tajemnicy następstwa czasu. Wolno mu natomiast czynić jakąś refleksję, uświadomić sobie istnienie jakiegoś trwania i powiedzieć o tym, że jest to trwanie w czasie. Może też człowiek w pewnym stopniu wpływać na chwilę obecną i modyfikować bieg czasu⁴³. Nieznajomość tajemnicy struktury temporalnej nie przeszkadza w przewyciężeniu bierności i w aktywnym kształtowaniu przez człowieka swojej przyszłości.

40 Por. G. M. C r e p a l d i, *Il tempo nei libri sapienzial*, Studia Patavina 1 (1982) 25-48.

41 Por. N . L o h f i n k, *Le temps dans le livre de Qohelet*, Christus 32 (1985) n., s. 77.

42 M. F i l i p i a k, *Księga Koheleta*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975, s. 91.

43 Por. tamże, s. 101 nn.

4. Szata słowna stosowana dla opisu struktur o charakterze temporalnym

Sposób pojmowania czasu w księgach Starego Przymierza uwidacznia stosowane w nich słownictwo. Struktura starotestamentalnego języka uwidacznia substancjalny sposób myślenia hebrajczyków. Nie występuje w nim słowo odpowiadające naszemu słowu „czas”⁴⁴. Stare Przymierze nie posiada słowa „czas”, bo jest ono związane z abstrakcyjną ideą czegoś, co jednostajnie płynie jako konieczne podłoże wydarzeń. Takie abstrakcyjne pojęcie czasu jest dla hebrajczyków czymś obcym⁴⁵. Źródłem wszystkiego, co istnieje i co dzieje się na ziemi, jest pozaczasowy Bóg. Wszelkie słowa wyrażające aktywność, związane z upływem czasu, posiadają zabarwienie wartościujące, wskazujące na jakąś egzystencjalną relację do Boga. Są to przede wszystkim słowa: „et” – sytuacja, która trwa; „atta” – sytuacja obecna; „moed” – czas świętowania; „yom” – dzień; „rega” – moment; „ges” – koniec; „ahait” – przyszłość; „quedem” – przeszłość oraz „olam” i „ad” – nieokreślony, długi okres⁴⁶. Najbardziej interesujące w refleksji nad czasem jest słowo „et” określające sytuację z jej treścią bytową, które *Septuaginta* tłumaczy 162 razy jako „kairos”, a 26 razy jako „ora”. Nie oznacza ono czasu jako płynącego nurtu, lecz raczej jako nacechowany konkretną wartością nieokreślony bliżej okres albo jakąś niesprecyzowaną bliżej przestrzeń o substancjalnym zabarwieniu. W określeniu tym raczej coś jest, a nie coś dokonuje się. Częścią większego okresu jest dzień (yom) rozumiany nie jako odcinek okresu, lecz jako szczególne zagęszczenie egzystencjalnej sytuacji. Dzień nie musi oznaczać

44 Por. C. Orelli von, *Die hebraische Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetism und sprachvergleichend dargestellt*, Leipzig 1871, s. 64; „Haben wir aber im Hebraischen nicht einmal ein wort, welches die Zeit als ganz allgemeine Vorstellung ausdrückt,„

45 Por. J. B a a r, *The Semantics of Biblical Languages*, London 1961; tenże, *Biblical Words for Time*, London 1969.

46 Por. S . V r i e s d e, *Le temps dans la Bible*, Concilium 162 (1981) s. 16.

jednej doby. Nie jest ważna długość trwania, lecz przeżywana treść⁴⁷.

Egzegeci różnią się między sobą w dokładnej interpretacji słowa „et”. Według R. J. Wilcha może ono posiadać różne znaczenia, różną zawartość semantyczną, zależnie od kontekstu⁴⁸. Do tej koncepcji krytycznie odnosi się E. Jenni, twierdząc, że posiada ona tylko jedno znaczenie, a różne zabarwienia nadają tylko kontekst, bez zmieniania treści samego słowa⁴⁹. Dla nas ważne jest tylko to, że we wszelkich koncepcjach egzegeci zawsze zwracają uwagę przede wszystkim na treść, a nie na przebieg czasu. Dłuższy okres trwania, a nawet wieczność, określa słowo „olani”. Może być ono tłumaczone jako „czas najbardziej odległy” albo jako „okres, który nie ma wyznaczonego końca”. To słowo związane jest już wyraźnie z postawą oczekiwania na wydarzenia mające nadejść w przyszłości. Jednakże podobnie jak i poprzednie słowo, nie wskazuje ono na płynięcie czasu, a przeciwnie wskazuje na jakąś strukturę bardziej statyczną, na jakiś nowego rodzaju blok.

W jakiś sposób zbliżone jest do naszego pojęcia czasu (chronosu) słowo „zeman”, występujące dopiero w Księdze Koheleta i to dość rzadko. Nie posiada ono dla starotestamentalnej myśli większego znaczenia. Zdomowało się natomiast to słowo w obecnym języku hebrajskim oraz arabskim⁵⁰.

Ten krótki, systematyczny szkic unaoczniał niesłuszność rozpowszechnionego poglądu, jakoby księgi Starego Testamentu były przepojone ideą czasu, którego modelem jest prosta skierowana ku przyszłości. Można dostrzec proces stopniowego dojrzewania Ludu Wybranego wraz z nasilającym się oczekiwaniem na Mesjasza.

47 Por. tamże, s. 17.

48 Zob. R. J. W i l c h, *Time and Event. A exegetical study Of Use of eth in the Old Testament in Comparison to other temporal Expression in Clarification of Concept of Time*, Leiden 1969.

49 Zob. E . J e n n i, *Eth, [w:] Theologischer Handwörterbuch zum A. T. II*, Munchen-Zurich 1975, s. 377.

50 Por. J. L. M c K e n z i e, s. 180.

Całość tego procesu utworzona jest jednak z mozaiki wydarzeń i konkretnych egzystencjalnych sytuacji, a nie z kolejnych odcinków czasu linearnego. Zarówno uczestnicy wydarzeń jak i autorzy ksiąg nie posiadali abstrakcyjnej koncepcji czasu linearnego. Nie ma też w ST abstrakcyjnej koncepcji czasu cyklicznego. Inna była mentalność hebrajczyków, zwłaszcza w początkowym okresie. Patrzyli oni na otaczający ich świat jako na jedno środowisko życia, w które czas jest wkomponowany. Ostatecznie nie jest ważny temporalny opis środowiska, lecz jego zawartość. Ważne jest to, że cały człowiek ze strukturą duchową i cielesną poprzez całość otaczającego go środowiska znajdował się w określonej relacji z Bogiem, jako byt żyjący, jako osoba spotykająca swego Stwórcę.

To integralne spojrzenie może służyć dla ubogacenia refleksji teologicznej na temat wszystkich tych zagadnień, w których jakąś rolę odgrywa czas. Ujęcie starotestamentalne posiada wiele wspólnego z dorobkiem współczesnej fizyki. Teorie fizykalne, ujmujące czas jako wpleciony w wielowymiarową rzeczywistość, pozwalają ubogacić refleksję teologiczną, gdyż pozwalają w różnorodny sposób widzieć przebieg czasu oraz jego substancjalny związek z innymi wartościami charakteryzującymi świat. Korzenie biblijne przypominają o potrzebie całościowego traktowania rzeczywistości oraz o skoncentrowaniu się na jej misteryjnej treści, postulując tworzenie bardziej egzystencjalnego języka, aby odejść od abstrakcyjnych idei na rzecz myślenia bardziej substancjalnego i personalistycznego. Tradycja Biblijna Starego Przymierza nakazuje traktować czas nie w sposób wyabstrahowany od innych wartości, ale w ścisłej z nimi jedności. Nie chodzi tu już tylko o inne wartości przyrodnicze, lecz przede wszystkim o wartość najwyższą jaką jest obecność w świecie jego Stworzyciela.

STRUKTURA CZASU WEDŁUG KSIĄG NOWEGO TESTAMENTU

Zgodnie ze starotestamentalnym sposobem myślenia podkreślającym nie czas jako taki, lecz dokonujące się w nim wydarzenie, wraz z przyjściem na świat Chrystusa nastąpiła pełnia czasu (Ga 4, 4). Przyjście Boga na ziemię w najbardziej pełny sposób dokonało się bowiem we wcieleniu Słowa, które zjednoczyło się z naturą ludzką wraz z jej ziemskimi uwarunkowaniami. Życie Jezusa samo w sobie i jako spełnienie oczekiwań świata wiąże się z nową postawą wobec rzeczywistości tego świata, w tym również wobec czasu⁵¹. Pojawia się silne odczuwanie czasu jako „chronosu”. Starotestamentalne pojmowanie czasu ustępuje miejsca pojmowaniu nowemu, związanemu z jakościowo nowym sposobem realizacji Objawienia. Tak np. nowotestamentalny „aion” nie jest zwyczajnym tłumaczeniem hebrajskiego „olam”, lecz posiada istotnie nowe znaczenie⁵². Oznacza nadal tak samo jakies długie **trwanie**,

51 Zob. H. B l a u b e r t, *Die Bedeutung der Zeit in der johanniachen Theologie*, Tübingen 1953; A. L. B u r n s, *Two Word for Time the New Testament*, Australian Biblical Review 3 (1951) 7-22; H. I. C u d b u r y, *Some Lucan Expression of Time*; Journal of Biblical Literature, (Philadelphia) 82 (1963) 272-278; E. F u c h s, *Das Zeitverständnis Jesu*, [w:] *Zur Frage nach dem hist. Jesu*, Tübingen 1960, s. 45-51; M. E. G l a s s e w e l l, *The New Testament View of Time*, *Comunio Viatorum* 16 (1973) 249-255; C. H. H a h n, *Chronos*, [w:] *The New international Dictionary of New Testament Theology III*, London 1978, s. 839-845; J. M a n e k, *Biblical Concept of Time and our Gospels*, *New Testament Studies* 6 (1959) 45-51; P. N e u e n z e i t, „Als die Fülle der Zeit gekommen war...”, (Ga 4, 4). Gedanken zum Biblischen Zeitverständnis, *Bibel und Leben* 4 (1963) 223-239; P. N e u e n z e i t, *Zeit*, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch II*, red. J. B. Bauer, Graz 1967, s. 1534-1539; A. V o g t l e, *Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht*, [w:] *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, s. 224-253.

52 Zob. C. J. C l a s e n, *Aion*, [w:] *Lexikon der Alten Welt*, Zürich 1965, s. 78-80; K. D e i c h g r a b e r, *Aion*, [w:] *Die Religion In Geschichte und Gegenwart II*, Tübingen 1958, s. 810-815; J. G o i t i a, *Aion*, [w:] *XVI Semana Biblica*, Espana 1956, s. 55-76; J. G u h r t, *Zeit (Aion)*, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament III*, Wuppertal 1973, s. 1457-1462; T. H o l z, *Aion* [w:] *Exegetisches*

ale nie jest już ono pojmowane statycznie jako czasowy blok, lecz posiada strukturę dynamiczną, kształtowaną przez chronos. Inne znaczenie niż w ST posiadają również dokonujące się w nim sytuacje bardziej szczegółowe, takie jak: dzień, chwila i teraz. Zachowany zostaje jednak ich fundamentalny sens zbawienia, a mianowicie są to nadal „miejsca” dokonywania się dzieł Boga. Nadal ważne jest traktowanie wydarzeń jako sposobów realizowania się ponadczasowych wartości. „Chronos,” pojawia się tylko po to, aby jeszcze mocniej uwidocznić zbawcze wartości, które określa popularne w NT słowo „kairos”, odpowiednik hebrajskiego, „et”⁵³. Zmianę rozumienia czasu przynoszą nie tylko dzieła Chrystusa. Inne, bardziej bogate kulturowo jest szeroko pojęte biblijne środowisko. Mentalność czasów Nowego Testamentu istotnie różni się od mentalności starohebrajskiej. Uwidacznia się w niej dualizm związany z refleksją hellenizmu oraz wyodrębnia się sfera rzeczywistości ziemskich jako osobny przedmiot refleksji. Jednocześnie jednak nadal trwa coś, co pomimo inności silnie łączy nowe myślenie biblijne ze starym. Rzeczywistości ziemskie również w chrześcijaństwie nie są traktowane jako całkowicie autonomiczne, niezależne. Wyodrębnienie ich czynione jest tylko po to, by jeszcze bardziej uwidocznić, że stanowią istotną część dla dzieła objawienia i zbawienia. Wszystkie ziemskie struktury, a w tym również czas, są ukształtowane nieprzypadkowo. Posiadają ściśle określoną budowę współbrzmiającą z niesioną przez nie treścią. Model czasu zmienia się po to, aby był odpowiedni dla zaistnienia i zrozumienia nowego typu

Worterbuch zum Neuen Testament, I-III, red. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart-Berlin-Koln-Meinz 1980-1983, T. I, s. 105-111; E. C. O w e n, *Aion and Aionios*, *The Journal of Theological Studies* 37 (1936) 265-283; H. S a s s e, *Aion*, [w:] *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, I-IX, red. G. Kittel, G. Friederich, Stuttgart 1933-1974 T. I, s. 197-208; H. S a s s e, *Aion*, [w:] *Reallexikon fur Antike und Christentum I*, Stuttgart 1950, a. 193-204. Na uwagę zasługuje także monografia w języku polskim: A . J . J a s i ń s k i, *Według postanowienia Boga. Aionios w Nowym Testamencie*, Opole 1991.

53 Zob. K. H. S c h e l k l e, *Teologia Nowego Testamentu*, T. 1, *Stworzenie*, Warszawa-Kraków, s. 89.

zbawczego działania. Dlatego poznanie neotestamentalnych poglądów na strukturę czasu jest drogą do lepszego wniknięcia w całość przekazywanego nowego orędzia⁵⁴.

1. Relacje między chronosem a wiecznością

Słowo „chronos” oznacza w Nowym Testamencie ciągły nurt czasu, ale bywa też stosowane dla sprecyzowania jakiegoś konkretnego punktu, jakiegoś miejsca na prostej czasu, w którym coś ważnego się dokonuje⁵⁵. Odcinkami na tej prostej są lata, dni i godziny⁵⁶. Tworzą one podłoże dla realizowania się w świecie zbawczego misterium⁵⁷. Nawet słowo „kairos”, nie oznacza tylko wewnętrznej treści, lecz posiada też osobną warstwę chronologiczną. Wskazuje ona wtedy na pewien ograniczony przeciąg czasu, podczas gdy chronos stosuje się do czasu w ogóle⁵⁸. Nadal jednak w centrum zainteresowania znajduje się istotne znaczenie słowa „kairos” jako realizująca, się w czasie Boża treść⁵⁹.

54 Por. Cz. S. B a r t n i k, *Historia ludzka i Chrystus*; Katowice 1987, s. 54.

55 Por. X. L e o n – D u f o u r, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 207.

56 Por tamże, s. 276.

57 Por. L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia wg św. .Iana*, Poznań-Warszawa 1975, s. 116.

58 E. D ą b r o w s k i, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 202.

60 Zob. J. B a u m g a r t e n, Kairos, [w:] *Egzegetisches Wörterbuch*, T. II, s. 571-579; G. D e l l i n g, *Kairos*, [w:] G. Kittel (red.), *Theologisches Wörterbuch*, s. 456-463; C. H . H a h n, *Kairos*, [w:] *The New International Directory of New Testament theology* III, London 1978, s. 833-839; M. K e r k h o f f, *Kairos*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IV, Basel-Stuttgart 1976, s. 667-668; tenże, *Zum antiken Begriff des Kairos*, [w:] *Zeitschrift philosophischer Fortschritt* 27 (1973) 256-274; *Kairos*, [w:]

A. P o d s i a d, Z. W i ę c k o w s k i (red), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 177; P . T i l l i c h, *Kairos I*, [w:] *Gesammelte Werke IV*, Stuttgart 1959, s. 9-28, oraz: *Kairos II*, s. 29-41, *Kairos III*, s. 137-139, *Kairos und Utopie*, s. 149-156.

Trudno dokładnie ocenić, które znacznie w danym tekście przeważa. Wszędzie bowiem tam, gdzie tekst jest związany z czasem, ukazuje się pewna dwoistość. Widać to między innymi, gdy porównane są różne tłumaczenia tego samego tekstu. Dla przykładu: „syntelesas” (Łk 4,13) Biblia Tysiąclecia tłumaczy słowem „dokończył”, a Biblia Poznańska „zakończył”. Pierwsze można rozumieć jako dopełnienie jakiegoś dzieła, a drugie jako zwyczajne zamknięcie pewnego okresu. Podobnie „sympleroustai” (Łk 9, 51) tłumaczone jest analogicznie raz przez „dopełnił”, a w drugim przypadku jako „zbliżył się”. To samo greckie słowo, tylko w innym miejscu (J 7, 8) tłumaczone jest jako „na mnie już czas”. Odpowiednio (Ga 4,4): „pełnia czasów” i „wypełnił się czas”, albo (Łk 11,50): „od stworzenia świata” i „od początku świata”. Wszędzie jedno tłumaczenie uwidacznia tendencję tłumacza do wnikania w głębię misterium zbawczego dzieła, a w drugim uwidacznia się bardziej tendencja tłumacza do zwracania uwagi na strukturę zewnętrzną, na budowę struktury czasu.

Ogólnie czas nowotestamentalny posiada strukturę rozciągniętą pomiędzy przeszłością i przyszłością. Nie jest jednolitym blokiem, lecz dynamicznym nurtem w sposób ciągły zmierzającym do przyszłości, do końca, do pełni⁶⁰. Struktura czasu nie jest łatwa do opisanego, gdyż nie jest ona ustalona raz na zawsze zmienia się podczas przebiegu czasu. Dlatego całość działających mechanizmów będzie mogła być poznana dopiero w sytuacji ostatecznego jego spełnienia⁶¹. Również prędkość upływu czasu w konkretnej sytuacji może się zmieniać, gdyż jest mierzona względem jakiejś innej sytuacji, przyjętej jako punkt odniesienia. Ściśle rzecz biorąc, prędkość ta jako sama w sobie w ogóle nie jest dostępna dla ludzkiego poznania. Jej tajemnicę zna tylko Bóg, władca czasu, który może „skrócić czas” (Mt 24,2 może „ścieśniać czas” (1 Kor 7,29)⁶². Wiadomo więc tylko, że czas to zbiór chwil, ciągle następstwo

61 Por. *Słownik teologii biblijnej*, s 181.

62 Por. tamże, s. 182

61 Por. K. H. S c h e l k l e, *Teologia*, s. 89; oraz H. L a n g k a m m e r, *Ewangelia wg św. Marka*; Poznań-Warszawa 1977, s. 300.

momentów, ukierunkowanych w stronę przyszłości⁶³. To już i tak dużo, bo ukierunkowanie ku przyszłości daje sposobność do pytania o nową jakość czasu, która ściśle jest uwiązana z zapowiadającym spełnieniem wieczności⁶⁴. Problem przyszłej wieczności okazuje się być jednym z kluczowych zagadnień w ramach nowotestamentalnej refleksji nad czasem⁶⁵. Nowy Testament wyraźnie dostrzega wieczność Boga, przeciwstawiającą się doczesności świata oraz wieczności pełni świata, mającej kiedyś nastąpić poprzez przemienienie doczesności⁶⁶.

Chrześcijaństwo przyjmuje absolutny początek rzeczywistości doczesnej i absolutny jej koniec powiązany ściśle z „końcem czasów” (1 Kor 10,11; Ga 6,10). Powstały w ten sposób linearny model czasu rozciąga się poza punkt końcowy i pozwala pojmować wieczność świata jako nieskończenie długie trwanie. Natomiast wieczność Boga należy do istotnie innej płaszczyzny bytowej. Dlatego chcąc zrozumieć relacje między tymi dwoma płaszczyznami, trzeba wyjść poza model linearny i spojrzeć na misterium czasu bardziej ogólnie. Należy zauważyć również wymiar wertykalny, realizujący się prostopadle do linii chronosu. Ujęcie całościowe pozwala zauważyć, że „cała czasowość jest procesem przetwarzania się w pewien nadczas, w ponaddoczesność”⁶⁷.

63 Por. G. P a t t a r o, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, [w:] *Czas w kulturze*, s 291-329.

64 Por. A. D a r l a p p, *Ewigkeit*, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, Munchen 1962, s. 810-815; E. J e n n i, M. R o s s i, *Ewigkeit*, [w:] *Biblisch-historisches Handwörterbuch I*, Gottingen 1962, s. 457-458.

65 Por. J. P a t h r a p a n k e l, *Time and Eternity in Biblical Thought*, *Journal of Dharma* (Bangalore) 1-4 (1976) 331-344; M. P l a t h o w, *Zeit und Ewigkeit. Ein Thema der christlichen Vorsehungslehre heute*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 2 (1984) 95-115; K. R a h n e r, *Ewigkeit aus Zeit*, *Theologische Jahrbuch R* 1985, s. 311-317; H. S c h l i e r, *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971; R. S c h u l t e, *Zeit und Ewigkeit*, [w:] *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 2 Aufl., Freiburg 1982, Teilband 22, s. 118-192; B. W e l t e, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg i. Br. 1982.

66 Por. F. S e v e n, *Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen*, Göttingen 1979; G. L a f o n t, *Dieu, le temps et l'etre*, Paris 1986; E. K a s e m a n, *Die endzeitliche Königsherrschaft Gottes*, *Zeichen der Zeit* 35 (1981) 81-87.

67 Por. Cz. S. B a r t n i k, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 257.

2. Czas kształtowany przez Chrystusa

Różnica pomiędzy modelami czasu zawartymi w ST i NT polega w zasadzie tylko na sposobie opisu. ST koncentruje się na opisie przeżywania egzystencjalnych wartości, a NT mówiąc o tych sprawach podkreśla bardziej strukturę czasu, jako coś obiektywnie istniejącego, realistycznego, dającego się ludzkim umysłem poznawać. Zbawcze wydarzenia są bowiem już nie tylko oczekiwaniem, lecz są już przeżywane w ramach chronologicznie ustrukturyzowanej historii⁶⁸. Czas jest w NT już wyraźniej tworzywem kształtującym postać zbawczych dzieł Boga na ziemi. Następuje też proces odwrotny – Boża moc powoduje modyfikację, a ostatecznie całkowitą przemianę struktury czasu doczesnego, zarówno co do kształtu, jak i co do jakości. Już samo przyjście na świat Jezusa Chrystusa burzy skostniałe struktury czasowe i stwarza nowe⁶⁹. Przez Chrystusa i w Nim dokonuje się przechodzenie „od czasu dawnego, który zmierza ku ruinie, do czasu nowego, który jednak nie osiągnął jeszcze swojej pełni”⁷⁰. Nie jest to tylko zwyczajne nawarstwianie się nowych wartości, umieszczonych w nadchodzącym okresie na linii czasu. Zmienia się również wewnętrzna struktura samego czasu. Przemiana jest dogłębna, maksymalna, dotyczy bowiem ostatecznie przejścia struktur doczesnych w wieczne.

Chrystus nie tylko zamieszkuje w znakach temporalnych, ale sprawia, że „ten wiek i tamten wiek” wzajemnie się przenikają⁷¹. Problemem jest sposób i jakość tego przenikania. Może się ono dokonywać wszędzie w sposób łagodny, albo mogą być miejsca uprzywilejowane, gdzie styka się doczesność z wiecznością bardzo zdecydowanie, konkretnie. Owe miejsca, osobliwe, zawierające rdzeń tajemnicy, najbardziej wymykają się ludzkim obserwacjom. Tak jest w

68 Por. Cz. S. Bartnik, *Historia*, s. 56.

69 Por. K. H. Schelkle, s. 90.

70 *Słownik teologii biblijnej*, s. 181.

71 Por. Cz. S. Bartnik, *Historia*, s. 59.

fizycznej refleksji nad kosmosem. Tak też jest (tym bardziej) w znacznie szerszej refleksji teologicznej, obejmującej całość rzeczywistości bosko-ludzkiej. Zadaniem naszym jest utworzenie (odczytanie w NT) modelu odpowiednio opisującego i wyjaśniającego temporalną strukturę tej wielkiej rzeczywistości.

Chrześcijański model struktury czasu różni się od ujęcia starotestamentalnego, ale też od koncepcji greckiej i jakiegokolwiek innej⁷². Próba jego skonstruowania powinna zacząć się od tego, że NT wyszczególnia trzy epoki: 1. przed stworzeniem (aion ek tu aiones), 2. od stworzenia do paruzji (aion hutos), 3. wieczność (aion mellon), (por. 1 Kor 10,11). Pomiędzy nimi zachodzą następujące powiązania: „czas pierwszy i ostatni nie są tym samym, drugi mieści w sobie w jakiś sposób czas pierwszy, a także zawiera nasiona trzeciego”⁷³. Odpowiednio więc Nowy Testament stosuje słowo „aion” w różnych znaczeniach: przed założeniem świata znaczy ono co innego niż to, co trwa obecnie. Czas przed stworzeniem jest możliwy do rozpatrywania tylko jako coś włączonego w kontekst przedwiecznego zamysłu Bożego. Zamyśl ten jest już projektem struktury „przyszłego” świata, zakotwiczonego w Bożej wieczności. Istnienie odwiecznego zamysłu nie oznacza jednak, że Bóg jest koniecznie związany z czasem. Należy odrzucić poglądy, według których Bóg podlegałby czasowi.

Typowym przykładem poglądów sugerujących zależność Boga od czasu jest Oscar Cullmann⁷⁴. Do niewłaściwych wniosków prowadzi jednorodna interpretacja O. Cullmanna niezgodna z zasadami współczesnej egzegezy⁷⁵. O. Cullmann sugeruje, jakoby Bóg istniał w strukturze temporalnej⁷⁶.

72 Por. J. G u i t t o n, *Le tempa et l'eternite chez Plotin et chez Saint Augustin*, Paris 1956; E . B e n v e n i s t e, *Expression indoeuropenne de l'eternite*, Bulletin de la Societe linguistique de Paris N. 112 (1937) 103-112

73 Por. G. P a t t a r o, *Pojmowanie czasu*, s 303.

74 Zob. O . C u l l m a n n, *Christus und die Zeit*, Zurich 1962 (Christ et le temps, Neuchatel-Paris 1947). s. 89.

75 Wykazał to J. Baar, *Biblical Words for Time*, London 1969, s. 73.

76 Por. K . G . J e ż y n a, *Czas historiozbawczy w ujęciu Oscara Cullmanna* (mgr. maszynopisy Lublin 1981).

Czas w zamyśle Bożym obecnie i w wieczności byłby ciągle tego samego rodzaju”. Cennym wkładem O. Cullmanna w teologię czasu jest spostrzeżenie, że NT traktuje Jezusa Chrystusa jako centrum i to zarówno w teoretycznym modelu czasu linearnego jak też w realnych kategoriach ontologicznych (por. Ga 4,4). Wcielenie Słowa, a także ściśle związana z nim pascha interpretowana jest nie jako wypełnienie się, kulminacja, ale środek, punkt wyjścia ku przyszłości. Tak rozumiane centrum posiadałoby zarówno warstwę chronologiczną jak i historiozbawczą, wewnątrz ekonomii zbawienia.

Żydzi środek czasu umiejscawiali w dalekiej przyszłości. Dla Nowego Testamentu przyszłość ta już została spełniona wraz z wcieleniem Chrystusa i obecnie jest realizowana w dziejach Kościoła⁷⁸. Natomiast dla ludzi żyjących obecnie środek czasów należy już do przeszłości. Koniec czasów nie jest tylko czymś bardzo odległym w przyszłości, nie stanowi odrębnej kategorii, lecz zespolony jest z środkiem czasów, z wydarzeniem paschy i z osobą Chrystusa⁷⁹. Etap trzeci po paruzji, będzie posiadał charakterystykę czasową, tak jak posiada ją Zmartwychwstały Jezus Chrystus. Dlatego człowiek spełnia się, realizuje swe życie zarówno, gdy wypełnia czas konstruktywnie, z nastawieniem rozwojowym, dążąc ku przyszłości wzdłuż prostej czasu chronosu, jak i wtedy, gdy ontologicznie wiąże się z Chrystusem, skierowując się ku istotnym wartościom wydarzenia paschy⁸⁰. Błędem były u O. Cullmanna aprioryczne założenia, dotyczące ogólnej wizji czasu w NT, tak jakby czas był strumieniem, podłożem w którym w pewnej określonej chwili Bóg zaczyna działać. Celem badań biblisty nie jest interpretacja

77 Por. H. G. Hermesmann, *Zeit und Heil. Oscar Cullmann Theologie der Heilsgeschichte, Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien* 43 (1979) 14-23.

78 Zob. O. Cullmann, *Christus*, s. 85; Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 67 i n.

79 Zob. O. Cullmann, *Christus*, s. 106; Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 14 i n.

80 Zob. O. Cullmann, s. 117.

tekstu w świetle apriorycznych założeń, lecz właśnie odkrywanie sposobu myślenia biblijnych autorów, aby w tym świetle zrozumieć istotne treści Objawienia.

3. Przeżywanie czasu przez chrześcijan

Każda biblijna refleksja na temat czasu zawiera dwie warstwy; jedna odnosi się do czasu kosmicznego, a druga do Bożego misterium. Warstwa pierwsza nie musi informować o całości poglądów potocznych, naukowych i filozoficznych środowiska. Istotną sprawą dla Biblii jest adekwatne przekazanie Objawienia. Bóg posługuje się ludzką myślą, ideami, pismem dla przekazania swego Objawienia. Nawet gdy to samo jest przekazywane jeszcze raz za pomocą innej szaty kulturowej, to przekazywane jest już coś więcej niż początkowo. Tym bardziej trzeba było innego podejścia do czasu niż poprzednio, po to, aby ludzie mogli pojąć nowe Objawienie. Przy okazji, w tej nowej mentalności może być również lepiej naświetlony Stary Testament. Tak więc zagadnienie czasu rozumianego inaczej niż w ST stało się rdzennym składnikiem samoświadomości chneścijaństwa⁸¹. Nie oznacza to bynajmniej odejścia od „biblijności” na rzecz jakiejś greckiej filozofii. Należy zwrócić uwagę, że zarówno ST jak i NT posiadają swoją własną filozofię. Podobnie należy też jasno stwierdzić, że ST i NT są z istoty swej tak samo biblijne. Prawdą jest, że ze spotkania hebrajskiej interpretacji dziejów z greckim duchem refleksji zrodziło się europejskie poczucie czasu⁸² oraz że w takim środowisku zakotwiczone było Nowe Przymierze. Metodologicznie niewłaściwe jest jednak przeciwstawienie pomiędzy nowym myśleniem filozoficznym „chrześcijan” a myśleniem „biblijnym” (w domyśle – starotestamentalnym). Myślenie europejskie należy bowiem zakwalifikować do kategorii filozoficznej, której

81 Por. G. P a t t a r o, *Pojmowanie czasu*, s. 291.

82 Por. M. H e l l e r, *Genesis czasu*, s. 20.

odpowiednikiem byłaby ludzka filozofia starożytnych hebrajczyków. Myślenie biblijne zarówno ST jak i NT dotyczy kategorii zbawczych. Istnieje ono tak sanna wyraźnie w chrześcijaństwie, jak w świadomości Narodu Wybranego⁸³. Aby zrozumieć specyfikę myślenia biblijnego, w obu przypadkach trzeba najpierw dotrzeć do pierwszej warstwy, czyli do kulturowego fundamentu⁸⁴.

Badacze środowiska biblijnego dochodzą do wniosku, że obecna mentalność Europejczyka, w tym również pojmowanie zagadnienia czasu, zostały ukształtowane bardziej przez filozofię grecką niż przez mentalność biblijną ludzi, wśród których kształtowało się nowotestamentalne objawienie. Dlatego nie należy utożsamiać europejskiego rozumienia czasu z rozumieniem ukształtowanym w pierwotnym chrześcijaństwie; chociaż w obu przypadkach kulturowe korzenie są wspólne, to jednak myśl w każdym z nich kształtowała się inaczej. Pierwotna świadomość chrześcijańska zachowała większy dystans do filozofii greckiej niż późniejsza samoświadomość chrześcijan żyjących na terenie Europy. Aczkolwiek pojawił się w NT czas rozumiany jako greckie *chronos*, to jednak na pierwszym planie było odczuwanie czasu jako biblijnego *kairosu*, jako sytuacji, w której dokonują się długo oczekiwane wydarzenia i realizują się nowe wartości. Schematycznie różnica polega na tym, że cywilizacja europejska nastawiona jest ku przyszłości, a pierwotne społeczeństwo chrześcijańskie nastawione było na przeżywanie teraźniejszości. Radykalne oczekiwanie oraz model czasu jako prostej skierowanej ku przyszłości, charakterystyczne są dla myśli helleńskiej, dla judaizmu ostatnich wieków przed Chrystusem, a później dla mentalności europejskiej. Natomiast chrześcijaństwo silnie podkreśla myśl o zrealizowaniu się obietnic już w teraźniej-

83 Por. A. J. Heschel, *Le batisseurs du temps*, Paris 1960; J. B. Malina, *Christian origins and Cultural Anthropology*, Atlanty (John Knox) 1986; Tenże, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981, s. 71-93.

84 Por. J. B. Malina, *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, *The Catholic Biblical Quarterly*, vol 51, 1 (1989) 1.

szości. Zachodzi tu podobieństwo do początkowego okresu starotestamentalnych dziejów. Dla okresu Kościoła pierwotnego charakterystyczne jest więc przeżywanie aktualnych wydarzeń i związany z tym znacznie bardziej złożony model czasu, a nie linia prosta⁸⁵.

Z perspektywy obecnej wydarzenia początków chrześcijaństwa są interpretowane następująco: coś było zapowiedziane, po upływie jakiegoś czasu zostało spełnione i dla nas, żyjących obecnie, należy to już do przeszłości. Natomiast pierwsi chrześcijanie wydarzenia te interpretowali w innej perspektywie, gdyż sami w nich uczestniczyli. Uczestnicząc w spełnianiu się zapowiedzi, kierowali uwagę nie na przeszłość ani nawet na przeszłość, lecz po prostu na aktywną terażniejszość. Wiąże się to z traktowaniem czasu nie tyle jako biegnącego po prostej, co raczej jako trwającego w swoistej terażniejszości. Należy przy tym zauważyć, że terażniejszość jest typowa dla ludzi prostych, i takimi byli np. Galilejczycy, a spekulacje na temat linearnej czy innej koncepcji czasu czynione są w środowiskach ludzi zamożnych i wykształconych, a takimi byli np. Tesaloniczanie⁸⁶.

Model czasu prostej można uważać za fragment, jakiś jeden wymiar modelu bardziej skomplikowanego. W tej większej strukturze istnieją miejsca, w których czas płynie jednostajnie, ale są też jakieś swoiste punkty osobliwe, w których czas zatracą charakter jednolicie płynącego strumienia. W pewien sposób chrześcijaństwo zakorzenione jest w obu typach temporalnych. Znika w nim ostra granica między *już* i *jeszcze nie*. Dzięki obecności Chrystusa nawet zwyczajna ziemską chronologia otrzymuje nową treść, która wpływa na dalszy bieg czasu. Czasoprzestrzeń kosmiczna już jest więc przekształcona w „czasoprzestrzeń” innego typu⁸⁷. Nie jest w niej ważna ilość płynącego strumienia czasu, lecz egzystencjalna sytuacja relacji wobec Boga⁸⁸. Oczekiwane Królestwo Boże, które ma

85 Por. tamże, s. 3 i n.

86 Por. tamże, s. 6-9.

87 Zob. Cała Księga Apokalipsy.

88 Por. J. H. M a l i n a, *Christ*, s. 14.

nadejść, już jest realizowane w teraźniejszości. Wydarzenia ostateczne, takie jak: sąd, przyjście Pana i zmartwychwstanie ciał opisywane są w Piśmie św. Nowego Testamentu tak, jakby już teraz się realizowały⁸⁹.

4. Personalistyczny charakter nowotestamentalnej struktury czasu

Opisy czasoprzestrzenne znajdują analogiczny odpowiednik w opisach personalistycznych. Wielowymiarową przestrzeń tworzy system relacji między Osobami Trójcy Świętej i ludźmi. Nowotestamentalne objawienie wpływa istotnie na pojmowanie czasu. Następuje wzajemne ubogacanie się: różnych kultur, środowiska biblijnego i świadomości religijnej. Inna niż w Starym Testamencie jest struktura personalistycznych relacji. Dlatego też inny jest model syntetyczny, obejmujący zarówno struktury czasu jak i sieć relacji pomiędzy osobami, które w tych strukturach działają.

Obraz temporalny danego miejsca, w kosmosie jest uzależniony od przyjęcia punktu odniesienia. Analogicznie czas człowieka jest różny w zależności od odniesienia do innych osób. Inaczej kształtuje się czas wewnątrz społeczeństwa ludzi żyjących na ziemi, inaczej dla ludzi, którzy przeszli już na drugą stronę przez bramę śmierci. Nawet w rzeczywistości doczesnej czas człowieka posiada inne znaczenie wtedy, gdy przyjmuje się jako punkt odniesienia jego relację z Bogiem. Centralnym punktem odniesienia dla czasu człowieka jest Osoba Jezusa Chrystusa⁹⁰. Chrześcijanin żyje w jedności z Tym, „który był, który jest i który przychodzi” (Ap 1,4), który jest „dziś, wczoraj i zawsze ten sam” (Hbr 13, 8).

89 Por. tamże, s. 17. Interesujące jest w tym tekście pytanie: Czy wydarzenia ostateczne należą jeszcze do tego czasu albo już do przyszłej wieczności?

90 Por. tamże, s. 23.

Wszystkie czasy koncentrują się w Osobie Jezusa Chrystusa, człowieka-Boga.

Całościowe opisywanie struktury czasu wg NT jest utrudnione ze względów obiektywnych i subiektywnych. Trudność wynika nie tylko stąd, że tekst jest tworzony wspólnie przez człowieka i Boga, lecz i stąd, że odczytuje go jakiś inny człowiek posiadający swoje aprioryczne nastawienie. Inna jest mentalność autora natchnionego a inna czytelnika. Każda związana jest z odpowiadającym jej rozumieniem czasu. Pojmowanie czasu kształtuje kulturę i jest przez nią kształtowane, wpływa na sposób spisywania objawienia i sposób jego odczytywania. Wcześniejsze nastawienie związane z takim a nie innym podejściem do czasu wpływa więc w istotny sposób na interpretację Pisma Świętego. Być może i stąd wynikają różnice wyznaniowe pomiędzy chrześcijanami⁹¹. Określenie wpływu kulturowego na sposób interpretacji Objawienia jest bardzo trudne, albo wręcz niemożliwe w tym wypadku, gdy dana kultura ukształtowana została m.in. pod wpływem chrześcijaństwa. Łatwiej byłoby określić taki wpływ u czytelników należących do kultur, które nie miały żadnej styczności z chrześcijaństwem. Tutaj ważne jest, że duże znaczenie w sposobie interpretacji posiada sposób akcentowania ważności różnych elementów struktury czasu.

Duża różnica zachodzi pomiędzy nauką chrześcijan akcentujących przeszłość (anamnesis) a tych, którzy jako naczelną ideę przyjmują przyszłość (eschaton)⁹². Skrajnym przypadkiem jest pogląd odmawiający czasowi wszelkiego sensu. Zwolennicy takiego poglądu całkowicie niweczą automatycznie również sens biblijnego przekazu⁹³.

Linearny model czasu jako harmonijnie płynącego strumienia, powiązany jest z nielinearnym modelem misteryjnego działania

91 Por. G. P a t t a r o, *Pojmowanie czasu*, s. 291.

92 Por. tamże, s. 312.

93 Tamże, s. 298; Por. F . S a y a r d, *La gnose valentianienne et le temoignage de saint Irenee*, Paris 1947, s. 628. Odrzucenie czasu wiąże się ściśle z odrzuceniem wszelkiej materialności.

Jezusa Chrystusa, Słowa wcielonego. Syn Boży panuje nad czasem i kształtuje go, ale też wchodzi w czas i poddaje się jego oddziaływaniu. Wcielenie jest tajemnicą przyjęcia czasu przez Słowo, a pascha oznacza tajemnicę nadania czasowi nowej jakości. Również Jezus jako człowiek zasiadając „po prawicy Ojca” wprowadza do czasoprzestrzeni kosmicznej nowy, innego rodzaju wymiar. W kontekście całościowego misterium Chrystusa tworzy się szeroko pojmowany model ujmujący kategorie temporalne z personalnymi. Wraz z rozwojem Jezusowej historii przekształca się sposób Jego relacji z czasem, przekształca się więc również w jakiś sposób struktura czasu. W każdym razie rozpięcie między czasem a Jezusem Chrystusem jest innego rodzaju niż napięcie między ziemią a Bogiem opisywane przez Stary Testament. W pewien sposób czas wszedł w wieczność, a także w nowy sposób Bóg wszedł w świat doczesny.

Istotnym wnioskiem, płynącym z misterium wniebowstąpienia, jest istnienie w wieczności, w Jezusie Chrystusie, ludzkiej historii wraz z jej aspektem temporalnym. Jest to jednak czas inny, niemożliwy do zrozumienia. Można go odczytać i przeżyć jedynie znajdując się w tym samym co Jezus Chrystus punkcie odniesienia. Sytuację tę można jedynie próbować opisywać, posługując się syntetycznym modelem, utworzonym z warstwy temporalnej i personalnej. Czas punktu osobliwego – Zmartwychwstałego Chrystusa – charakteryzowany jest w nim przez cały splot relacji, w jakich się On znajduje. Są to relacje Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym, z ludźmi, aniołami i kosmosem, a także wewnętrzna relacja uwielbionego człowieczeństwa z boskością w Drugiej Osobie Boskiej. Zgodnie z tym inaczej wygląda czas ujmowany względem relacji z Ojcem i Duchem Świętym, a inaczej, gdy punktem odniesienia jest ziemia i doczesna historia ludzkości. Tutaj Chrystus jest obecny w każdym miejscu doczesnej przestrzeni, aczkolwiek w przeróżny sposób. Można więc mówić o jakiejś analogii pomiędzy czasem doczesnym a czasem Zmartwychwstałego Chrystusa. W osobie

Chrystusa poprzez czas Zmartwychwstałego przekładane są wzajemnie na siebie czas ziemski i wieczność Boga⁹⁴.

Taki sposób ujęcia czasu w kontekście tajemnicy Chrystusa zależy od sposobu podejścia do misterium wcielenia. Istnieją dwa skrajne poglądy rozumienia tego misterium: 1. w Słowie-Bogu istnieje czas, istnieje przedtem (przed wcieleniem) i później (po wcieleniu), a to znaczy, że najpierw było samo Słowo, a po pewnym upływie czasu złączyło się z człowieczeństwem; 2. absolutnie nic się nie zmieniło, a to znaczy, że albo Chrystus zawsze był człowiekiem, albo człowieczeństwo było pozorne, było tylko sposobem zmanifestowania działania Chrystusa-Boga. Trzeba przyjąć rozumienie inne, przekraczające uproszczenia powyższych poglądów bardziej właściwe, według którego istnieje czas wraz ze światem stworzonym oraz, że istnieje jakaś więź między wiecznością i czasem, Bogiem i światem. W tajemnicy Boga jest coś, co sprawia, że panuje On nad całością czasu. Nawet gdyby przyjąć, że świat istnieje w czasie bez początku i bez końca, to wieczność świata i tak miałyby inną wartość bytową niż wieczność Boga. Istniałaby pomiędzy nimi jakaś relacja (*creatio*) O wiele trudniejsza do przyjęcia jest myśl o istnieniu bez początku Jezusa Chrystusa jako człowieka. Wcielenie byłoby tylko jego ukazaniem się wobec ludzi na ziemi. Jezus byłby wtedy nie takim jak inni ludzie, ale kimś odwiecznym. Tymczasem katolicka nauka o Chrystusie wyraźnie mówi o Jezusie jako o prawdziwym człowieku, posiadającym konkretny początek, konkretne umiejscowienie w czasie – *chronosie*. Może istnieć teoria fizykalna, według której obojętne jest to, czy świat miał początek, czy trwa jako nieskończony łańcuch pulsacji. Natomiast absolutnie nie można czegoś podobnego powiedzieć o tajemnicy wcielenia. Chrystus jako człowiek nie istnieje odwiecznie i jako człowiek ma tylko jeden początek. Łatwo umiejscowić ów początek na osi czasu. Niemożliwe jest jednak zrozumienie tego początku w relacji do odwiecznego bytowania Słowa. Podobnie też, teolog wiele może powiedzieć o

94 Por. Cz. S. B a r t n i k, *Chrystus*, s. 263.

relacji czasowej Jezusa-człowieka z kosmosem, zarówno przed paschą jak i po wydarzeniach paschalnych, natomiast nic nie potrafi powiedzieć o relacji czasowej pomiędzy Jezusem jako człowiekiem a Słowem – Drugą Osobą Boską. Ten wymiar personalnej bosko-ludzkiej przestrzeni pozostaje najgłębszą tajemnicą.

5. Praktyczne implikacje wynikające z nowotestamentalnej struktury czasu

Ważny jest wniosek praktyczny na temat związku pomiędzy czasem a relacjami międzyosobowymi czasu. Nawiązanie relacji pomiędzy ludźmi a Bogiem nie dokonuje się przez ucieczkę od czasu, ale przeciwnie, dzięki właściwemu działaniu w czasowej strukturze. Rozwój relacji dokonuje się nie tylko w miarę upływu czasu. Wystarczy jeden moment, aby nawiązać głęboką relację z Chrystusem, który jest absolutną Przyszłością wszelkiego stworzenia. Napięcie eschatologiczne ma sens tylko wtedy, gdy celem, do którego zmierza człowiek posuwający się w czasie ku odległemu horyzontowi, jest osoba Chrystusa. Cel ten osiągnąć jest również w danym momencie poprzez działanie wertykalne, polegające na przeżywaniu więzi z Chrystusem w teraźniejszości. Wiąż z Chrystusem oznacza już teraz przechodzenie na inną płaszczyznę, od czasu starego – chronosu do czasu nowego. W jakimś sensie człowiek już na ziemi uwalnia się od władania czasem i już przebywa „po drugiej stronie”. Wydarzenia, w których następuje przybliżenie się Chrystusa do ludzi dla ich zbawienia, określane są jako „kairoi”⁹⁵. Są to chwile obfite w zbawczą treść, niezależnie od długości ich trwania. Wszystkie obecne „kairoi” wchodzi już w skład nowego wieku Chrystusowego⁹⁶.

95 Zob. E. S z y m a n e k, *List do Galatów*, Poznań-Warszawa 1978, s. 19; Por. B. B o s c h i, *Tempo*, s. 189 i n.

96 Por. Cz. S. B a r t n i k, *Chrystus*, s. 268.

Nie wiadomo w jakim stopniu historia, rozwijając się, staje się coraz bogatsza w wartości chrześcijańskie. Pewne jest, że wraz z upływem czasu zbliża się Dzień Pański Tak czy inaczej, nastąpi kiedyś przejście z rzeczywistości, w której działa *chronos*, do rzeczywistości innego rodzaju, zwanej pełnią czasów⁹⁷. Pełnia ta nie oznacza jednak stanu beczasowości, skoro wiąże się z obecnością Chrystusa również w jego człowieczeństwie. Przekroczona zostanie jednak kiedyś granica, do której nie może zbliżyć się człowiek w czasie obecnym. Zjednoczenie ostateczne czasu z wiecznością reprezentuje Chrystus w swoim człowieczeństwie już obecnie a na końcu wejdzie On w ścisła i pełną relację ze światem. Obecnie jednoczy się ze światem w sposób duchowy, na końcu zjednoczy się w całkowitej pełni⁹⁸. Dlatego intensywność wewnętrznej przemiany człowieka w Chrystusie jest miernikiem bliskości chwili,, aktualnej względem „ostatniego aktu historii zbawienia”⁹⁹.

Czas w NT jest kategorią trudną do zdefiniowania, prawie nieuchwytną, jest bardziej wartością personalną niż rzeczywistością obiektywną albo abstrakcyjną miarą¹⁰⁰. Czas określony jako kosmiczny, przyrodniczy nie istnieje autonomicznie jako coś, co można rozpatrywać niezależnie od kategorii personalnych. Oznacza to, że jest możliwość modelowania go wysiłkiem duchowym człowieka¹⁰¹, Zachodzi obustronna relacja: przez temporalną egzystencję zacieśnia się duchowa więź z Chrystusem, a za pomocą chrześcijańskiego wysiłku duchowego przekształca, się stary czas w nowy. Tak dokonuje się zjednoczenie czasu „doczesnego z czasem wiecznym, który ma inną naturę”¹⁰². Dokonuje się to w każdym

97 Por. tenże, *Historia*, s. 65.

98 Por. R. C a b i e, *La Pentecote l'evolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siecles*, Tournai-Paris 1965, s. 222-237; 238-256.

99 Por. L. S t a c h o w i a k, *Teologiczno – Biblijna problematyka czasu*. Ruch biblijny i liturgiczny 51 (1964) 301.

100 Por. M . B o r d o n i, *Il tempo. Valore filosofico e misterio teologico*, Roma 1965, s. 39.

101 Por. tamże, s. 86.

102 Por. A. P a w e ł c z y ń s k a, *Czas człowieka*, Ossolineum 1986, s. 160.

momencie płynącego czasu i w całości życia doczesnego. Wszystkie dokonania całego życia ludzi tworzy w sumie nową jakość, w której temporalna egzystencja doczesna jednoczy się i przemienia w czas Chrystusa¹⁰³. Wskutek tego istnienie człowieka po śmierci nie jest zwykłym przedłużeniem doczesności wejściem na prostą czasu wiecznego, lecz totalną przemianą personalną, wejściem w nową jakość ontologiczną, zwaną przebóstwieniem¹⁰⁴. Przebóstwienie nie jest przemianą dokonującą się na linii czasu. Skoro czas kosmiczny nie jest traktowany przez współczesną fizykę jako linia prosta, lecz jako element wielowymiarowej struktury, to należy powiedzieć, że przekształci się cała ta struktura. Moment przekształcenia nie jest punktem na linii czasu. Nowa struktura posiada nowy „czas”. Nowe są też jego relacje z całością przemienionego kosmosu i z całością ludzkości, dzięki włączeniu w misterium zmartwychwstałego Chrystusa.

Dzieje świata są jednym wielkim procesem przetwarzania się relacji człowieka z czasem i relacji interpersonalnych. Dla ich opisu nie wystarcza język zapożyczony z nauk humanistycznych, konieczny jest jeszcze oprócz tego język metafizyczny, czyli opisujący strukturę wszelkich relacji personalnych w najgłębszej warstwie¹⁰⁵. Rozwój dający się opisać językiem nauk humanistycznych zespolony jest bowiem z rozwojem dokonujących się w najgłębszych tajnikach osób ludzkich, dokonującym się w ich relacji do Osób Bożych. Już w doczesności dokonuje się mistyczny proces wykraczający poza kategorię rozwoju związanego tylko z czasem przyrodniczym, kosmicznym¹⁰⁶. Człowiek zjednoczony z Chrystusem przestaje być niewolnikiem czasu, a staje się jego panem przekształcając go, personalizując, aż do osiągnięcia ostatecznej pełni.

Pomimo zainteresowania się kosmosem i czerpania z dorobku myśli greckiej, nie zmienia się w środowisku biblijnym

103 Por. Cz. S. B a r t n i k, *Chrystus*, s 260.

104 Por. tamże, s. 269.

105 Por. Cz. S. B a r t n i k, *Historia*, s. 69.

106 Por. tamże, s. 89.

starotestamentalne zainteresowanie egzystencjalnym przeżywaniem przez ludzi jedności z Bogiem. Wszystko co zaczerpnął Nowy Testament z nowej greckiej kultury, służy tylko do jeszcze lepszego i pełniejszego opisanie działania Boga w świecie¹⁰⁷. Również refleksje nad czasem nie są przypadkowe. Czas nie jest jakimś pomieszczeniem dla wydarzeń, nie jest też niezależnym strumieniem płynącym w nieskończoność, jest misteryjnie spleciony z tajemnicą Boga. Centralnym punktem, ogniskującym problematykę tej tajemnicy jest wydarzenie wcielenia. Chrystus wchodzi w czas kosmiczny, a jednocześnie tworzy go, przetwarza, nadaje mu całkiem nową strukturę i jakość. Dzieje kosmosu nie posiadają wartości samej w sobie absolutnej, ale nie są też zupełnie bez znaczenia, jako jakieś przypadkowe, nieznaczące tło. Są one splecione z szerszą rzeczywistością dzieła zbawienia. Dlatego struktury temporalne są w NT rozpatrywane autonomicznie jako odrębny przedmiot badań, ale tylko po to, aby tym bardziej wykazać ich więź z Bogiem, ich Stworzycielem¹⁰⁸. Można mówić oddzielnie o warstwie chronologicznej wydarzeń, ale faktycznie jest ona ściśle zespolona z warstwą kairolologiczną. W Nowym Testamencie struktura chronologiczna wyakcentowana jest po to, by jeszcze bardziej uwydatnić znaczenie zbawcze wydarzeń dokonujących się na ziemi, w których Bóg przychodzi do człowieka¹⁰⁹.

Nowy Testament nie przynosi rewelacyjnych odkryć na temat struktury czasu kosmicznego. Ze zrozumiałych względów nie koncentruje się na badaniu poszczególnych elementów tej struktury. Wprowadzenie nowego pojęcia „chronos”, nieznanego w ST, na tyle tylko wprowadza w tematykę nauk przyrodniczych, na ile trzeba wykazać, że Chrystus jest człowiekiem żyjącym w czasie ziemskim i w przyrodniczych uwarunkowaniach. Istotnym rysem nowotestamentalnym wynikającym z tajemnicy wcielenia oraz

107 Por. L. S a r t o r i, *Considerazioni teologiche*, Studia Patavina 3 (1987) 550.

108 Tamże, s. 548.

109 B. B o s c h i, *Tempo*, s. 191.

późniejszej paschy, jest więc całego czasu i całej czasoprzestrzeni kosmicznej z Chrystusem wcielonym i zmartwychwstałym.

Tajemnica czasu nie została przez NT rozwikłana, gdyż byłoby to równoznaczne z przeniknięciem przez umysł ludzki tajemnicy zjednoczenia hipostatycznego Boga z człowiekiem. Ważne, że Nowy Testament zarysował ogólną strukturę temporalną. Zespólna została w niej warstwa chronologiczna z całą siecią relacji międzyosobowych. W refleksjach teologicznych słowo czas odnosi się tylko na ogół do warstwy określanej w NT słowem „chronos”. Łatwo wtedy o niewłaściwe stosowanie tego słowa, o nadawanie mu pozabiblijnego znaczenia, znaczenia wpleczonego w inną niż nowotestamentalną mentalność i dlatego będącego składnikiem innej struktury niż ta, która opisywana jest w orędziu biblijnym. Ze słowem „czas” stosowanym w opracowaniach teologów powinien kojarzyć się inny punkt widzenia, a mianowicie taki kontekst – całościowa struktura – jaki nadało mu Pismo Święte, a nie jakiś kontekst dowolny. Pomimo tego, że słowo „czas” może być w ramach rozważań biblijnych rozpatrywane odrębnie, to jednak powinno otrzymać takie zabarwienie, jakie nadaje mu całość Nowego Testamentu. Zabarwienie to nie może być zmienione na inne według dowolnego przednaukowego rozumienia czasu w umyśle teologa, gdyż wtedy konsekwentnie inne są wyprowadzane przez niego wnioski teologiczne.

Zarówno ST jak i NT nie posiadają własnej definicji czasu. Posługują się słownictwem używanym przez społeczeństwo, w którym dokonywało się Objawienie. Nie jest możliwe również skonstruowanie na podstawie materiału dostarczanego przez Pismo Święte pełnego modelu temporalnego dla uwidocznienia wszystkich możliwych struktur czasowych. W porównaniu ze ST w NT pojawiają się jednak nowe elementy, współbrzące z nową jakością Objawienia. Struktura temporalna jest bardziej rozbudowana, aczkolwiek jeszcze nie jest opisana w sposób wyczerpujący. Dlatego mogą istnieć różne próby tworzenia całościowych schematycznych

modeli, opisujących poglądy na czas w ST oraz NT. Dla rozważań historycznych wolno przyjąć model czasu – prostej. Jest on słuszny dla obu Testamentów. Jednakże w takim ujęciu nie wolno przeoczyć, że po wydarzeniu wcielenia pojawił się w strukturze temporalnej nowy element. Punktem ciężkości nie jest już koniec czasu w odległej przeszłości, lecz wydarzenie wcielenia, które już się dokonało w przeszłości. Jest ono „środkiem-czasów„. Chociaż model czasu – prostej już nie wystarcza, to jednak ciągle uznawany jest za najlepszy i najbardziej odpowiadający biblijnej rzeczywistości w jej wymiarze historycznym. Podstawowym jego mankamentem jest całkowita niemożność wytłumaczenia relacji między czasem doczesnym a wiecznością, która w wydarzeniu wcielenia otrzymała zdecydowanie nową jakość.

Zbyt wielkim uproszczeniem byłoby również traktowanie sytuacji po końcu świata jako dalszego trwania czasu symbolizowanego przez prostą, nie posiadającą końca. Model ten jest całkowicie bezwartościowy w próbach wyjaśnienia przy pomocy kategorii czasu wszelkich osobliwych punktów dziejów zbawienia, takich jak: początek świata i jego koniec, śmierć człowieka, czyściec, piekło oraz przebywanie człowieka w niebie pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Niewiele wart jest również model czasu cyklicznego, który zresztą przeciwstawia się historiozbawczej strukturze Objawienia. W tym kontekście model prostej jest bardziej odpowiedni. Również inne uproszczone modele, takie jak np. czas w postaci nieruchomego bloku, w którym są włożone wydarzenia itp. nie są odpowiednie z powodu ich cząstkowego, jednostronnego charakteru. Trzeba uznać i przyjąć istnienie w Piśmie Świętym bardziej skomplikowanego modelu czasu. Wiąże się z tym poniechanie precyzyjnej definicji i to dobrze, gdyż okazuje się ona zawsze myląca, zbyt jednostronna. Opisy całościowej struktury czasu w Biblii z konieczności są nieostre, raczej szkicowe, gdyż uwikłane są w całość będącą ze swej istoty tajemnicą, nie dającą się opisać. Spostrzeżenie to posiada istotne znaczenie dla całej twórczości teologicznej. Przekonanie o posiadaniu precyzyjnej definicji czasu

biblijnego prowadzi bowiem do usztywnienia poglądów, wniosków teologicznych. Trzeba raczej uznać, że stosowane w refleksji teologicznej słowo czas oprócz warstwy przyrodniczej, posiada w Biblii swoiste misteryjne zabarwienie, wynikające z konkretnych relacji z całością Misterium. Zabarwienie to wynika z różnych wydarzeń, niosących misteryjną treść, które wyrażają jedną wielką prawdę o nawiązaniu przez Boga kontaktów z ludzkością, ze światem stworzonym. Dlatego inne zabarwienie posiadają słowa określające czas w ST niż w NT. Przed wcieleniem świat, wydarzenia, czas też już były przez Boga kształtowane. Same w sobie miały jednak tylko wartość doczesną, miały znaczenie tylko dla ziemskiej egzystencji człowieka. Jedyną wartością było przymierze, które można schematycznie ujmować w wymiarze prostopadłym do prostej przebiegu czasu ziemskiego w wymiarze wertykalnym. Czas tylko jako „chronos” nie był ważny. ST nie posiada nawet słowa na jego oznaczenie. Liczy się tylko zawartość, Boża obecność, którą akcentują wszystkie słowa mające jakiś charakter temporalny. Inaczej jest w Nowym Testamencie, gdzie rzeczywistość tego świata posiada istotne znaczenie. Choć pojawia się istotnie nowa jakość – łaska uświęcająca, wobec której błędą wszelkie dary kształtujące egzystencję doczesną, takie jak szczęśliwość, dobrobyt, wyzwolenie, itp., to jednak również i te rzeczy stworzone nabierają same w sobie nowego znaczenia, właśnie jako konieczne podłoże, warunkujące zaistnienie zupełnie nowych wartości, ontologicznie łączących doczesność z wiecznością. Stąd szczególne zainteresowanie czasem i wprowadzenie słowa z języka greckiego - „chronos”. Czas „chronos” nabiera znaczenia jako rzeczywistość ziemską właśnie dlatego, że jest ściśle włączony w nowe Boże działanie, w dzieło wcielenia. Ta inność myślenia o czasie w NT powinna być uwzględniona we wszelkiej refleksji teologicznej. Znaczenie rzeczywistości materialnej, a w tym również znaczenie czasu, dla zaistnienia misterium łaski w świecie oraz dla prawidłowej refleksji nad tym misterium, implikuje również konieczność troski nad fizykalnym rozumieniem słowa „czas” stosowanego przez teologów. Rolę odgrywa nie tylko sens nadawany

temu słowu przez autorów biblijnych, lecz również sens nadawany przez teologów, sens przejęty z nauk przyrodniczych. Rozwój nauk przyrodniczych pozwala na ubogacenie rozumienia czasu. Przymykanie oczu na te nowe możliwości jest poważnym zaniedbaniem. Należy w większym stopniu sięgać nie tylko do źródeł biblijnych ale również do osiągnięć nauk przyrodniczych, zwłaszcza że sama Biblia również do tego zachęca.

Część III

REFLEKSJE TEOLOGICZNE Z UWZGLĘDNIENIEM NOWYCH FIZYKALNYCH TEORII CZASU

TEMPORALNY WYMIAR RELACJI MIEDZY WIECZNOŚCIĄ I DOCZESNOŚCIĄ

Słowo czas występuje w wielu zagadnieniach teologicznych, zarówno dotyczących rzeczywistości ziemskich, jak i zmierzających zgłębiać relacje między tymi rzeczywistościami a misteryjnym życiem Boga. Fundamentalnym zagadnieniem jest w tym aspekcie relacja między doczesnością a wiecznością.

1. Pojęcia

Słowa „wieczność” i „doczesność” są ze sobą związane w ten sposób, że jedno bez drugiego nie jest w pełni zrozumiałe. Gdy ktoś przyjmuje, że świat istnieje bez Boga, to doczesność utożsamia się z dziejami świata. Natomiast jeżeli rozumiemy świat jako twór

uczyniony przez Boga, to pojawia się kilka różniących się między sobą określeń. W takim ujęciu doczesność to: 1. podobnie jak powyżej – autonomiczne dzieje świata od jego stworzenia aż do zniknięcia lub do końca obecnego sposobu istnienia; 2. obecne dzieje świata, w których działa jakoś związany z nimi Bóg; 3. wszelkie dzieje bytów stworzonych, łącznie z istnieniem bytów „po drugiej stronie”.

Również słowo „wieczność” rozumiane jest różnie: 1. jako sposób istnienia poza czasem; 2. jako sposób istnienia poza doczesnością. Drugie rozumienie zależy od rozumienia doczesności, czyli wieczność to: 1. wszelkie bytowanie Boga, bytów nadprzyrodzonych oraz sposób istnienia świata po jego wyjściu z obecnej postaci, z obecnej czasoprzestrzeni; 2. istnienie Boga poza. obecnie istniejącym światem oraz innych bytów poza obecnym światem; 3. tylko bytowanie Boga poza stworzeniami.

W związku z różnorodnością sposobów pojmowania słowa „wieczność” pojawia się wiele problemów, których rozwiązanie rozjaśnia przyczyny rozbieżności w formułowaniu wniosków teologicznych w tych dziedzinach teologii, w których powyższe słowa odgrywają kluczową rolę¹. Ważne jest, że słowem „wieczność” określać można nie tylko sposób istnienia Boga poza światem, lecz również sposób istnienia stworzeń (rozumienie wieczności nr 1 i 2) i dlatego otwarta jest możliwość pytania o istnienie wymiaru temporalnego wieczności². Innym problemem jest temporalny sposób bytowania Boga w doczesności (rozumienie doczesności nr 2).

1 Por. P. L o s a r i o, *L'esistente, sintesi ontologica e squilibrio di finito e infinito nella filosofia dell'integralità di M. F. Sciacca*, *Studia Patavina* 2 (1965) 207-252; R. M a r l *Peut-on encore parler de la vie ternelle?*, *Etudes* 2 (1985) 245-256.

2 Zob. S. M a z i a r s k i, *Czas i wieczność* Lublin 1977; J. M o u r o u x, *Le mystre du temps. Approche theologique*, Paris-Montagne 1962; K . R a h n e r, *Ewigkeit aus Zeit*, *Schriften zur Theologie* 14 (1980) 422-432.

2. Przykłady różnych spojrzeń filozoficznych na relację między czasem a wiecznością

Hinduizm przyjmuje istnienie aczasowego bytu absolutnego oraz czasowych bytów, będących emanacjami bytu absolutnego. Starożytne wierzenia indyjskie negują istnienie jakiegokolwiek czasowości w „wielkiej Jaźni”. Źródło bytów czasowych jest całkowicie bezczasowe. Porównywane jest ono do „naczynia absolutnie przepełnionego czasem, z którego czas się wylewa, ale właśnie z powodu absolutnej pełności nie może być opisywane w kategoriach temporalnych”³. Człowiek poprzez odpowiednie ćwiczenia może wyzwolić się z czasowości i przejść do boskiej beczasowości⁴.

Przedstawiciel filozofii helleńskiej – Plotyn, którego myśl przejawia wyraźne podobieństwo do myśli starohinduskiej, traktuje czas jako skutek degradacji bytów bezczasowych. Czas związany jest z przechodzeniem emanacyjnym od bytów wyższych do niższych⁵. Cały nurt filozofii neoplatońskiej rozróżnia wyraźnie takie pojęcia jak: *czas* (chronos, tempus), charakterystyczne dla bytów przemijalnych, „stających się”, *wiekuistość* (aidiotes, sempiternitas, perpetuitas),

właściwe dla bytów niezmiennych, niezniszczalnych oraz *wieczność* (aion, aeternitas), odpowiadające jedynie bytowi absolutnemu⁶.

Analogiczne ustawienie problemu dostrzec można w myśli islamu. Tak np. filozofia szyicka rozróżnia „czas gruby” materialny, „czas delikatny” – duchowy oraz „czas bardzo delikatny” – najwyższych bytów duchowych⁷. Dwa ostatnie rodzaje czasu są niezniszczalne.

3 E . B e n v e n i s t e, *Expression indo-europenne de l'eternite*, Bulletin de la Societe Linguistique de Paris 112 (1937) 103-112

4 Zob. A. Z a j ą c z k o w s k i (red.) *Czas w kulturze*, s. 120.

5 Zob. P l o t y n, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, T. 1, s. 386-415; J. G u i t t o n, *Le temps*.

6 Por. J . G u ł k o w s k i, *Życie zmienia się ale się nie kończy*, Novum 11 (1979) s 139.

7 Zob. H . C o r b i n, *Le schisme duedecimain, [w:] En islahn iranien*, Paris 1917, 176-183, s. 181.

Otwarty pozostaje w tym ujęciu problem styku między czasem materialnym a czasem duchowym oraz późniejsze losy czasu duchowego. W jakiś sposób problem ten rozwiązuje filozofia ludów Maghrebu. Kosmicznym, materialnym odcinkom czasu odpowiadają w jakiś sposób „odcinki” czasu duchowego, boskiego. Przyjmowany jest sposób istnienia pozwalający człowiekowi na wejście w pozadoczesną relację z Bogiem, dzięki czemu może on przebywać podczas wędrówki doczesnej już w innej rzeczywistości, w doczesnym czasie i w jakiejś czasowości boskiej jednocześnie⁸.

3. Relacja pomiędzy czasem a wiecznością w teologii chrześcijańskiej

Chrześcijańska teologia wyraźnie podkreśla autonomię bytów temporalnych. Nie są to emanacje, nie zlewają się one panteistycznie w jeden wszechbyt. Dlatego mówienie o relacji między bytem absolutnym a innymi bytami jest bardziej uzasadnione. Z tego samego powodu relacja między nimi jest trudniejsza do sprecyzowania. Refleksja teologiczna nad relacją między wiecznością i czasem nie jest tu tak prosta, jak w panteistycznych nurtach indyjskich i greckich. Trudności te zostały wyraźnie zauważone w XIII wieku – wieku nasilenia się dyskusji między teologią zachodu a teologią prawosławnego wschodu i wieku rodzącej się teologii scholastycznej⁹. Trudności te trwają do chwili obecnej. Związane są z niejednoznacznym określeniem czasu i wieloznacznym pojmowaniem wieczności¹⁰. Część teologów opowiada się za rozwiązaniem bardzo prostym. Na przykład św. Tomasz z Akwinu dopuszczał możliwość, że świat istnieje od nieskończonego czasu. Proponował nazywać ten nieskończenie

8 Zob. A b d e l m a j i d M e z i o n e, *Empiryczne postrzeganie czasu u ludów maghrebińskich*, [w:] *Czas w kulturze*, 181-197, s. 186.

9 Zob. R. C. D a l e s, *Time and Eternity in the Thirteenth Century*, *Journal of the History of Ideas* 1 (1988) 27-45.

10 Por. A . J a n k o w s k i, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, 232-252.

długi czas „odwiecznością”. Bóg według św. Tomasza, niezależnie od sposobu trwania świata, jest całkowicie pozaczasowy. „Natura Trójcy jest całkowicie niezmienna, jest ona do tego stopnia wieczna, że nie może istnieć cokolwiek jej współwiecznego”¹¹. Wieczność Boga jest istotnie różna od „odwieczności” czasu. Podobnie wielu teologów dwudziestego wieku stwierdza z całą stanowczością, że Bóg „jest poza wszelką czasowością”¹² i jak św. Tomasz mają kłopoty z nazewnictwem. Przykładowo W. Łydka proponuje, by słowo *wieczność* stosować tylko do pozadoczesnego istnienia bytów stworzonych, a dla określenia bytowania Boga stosować słowo *wiekuistość*¹³. Niektórzy z tych teologów opowiadają się za całkowitą beczasowością wszelkiej wieczności, czyni tak np. polski biblista o. Hugolin Langkammer. Całkowita beczasowość dotyczy nie tylko samego Boga, lecz również dotyczy wszelkiego bytowania poza doczesnością¹⁴. Tak skrajny pogląd nie jest jednak przyjmowany przez wszystkich.

Bardziej umiarkowany pod tym względem jest T. Mielecki, który dopuszcza możliwość refleksji nad jakimś niecałkowicie beczasowym bytowaniem stworzeń poza doczesnością, choć zdecydowanie przeciwstawia się traktowaniu wieczności jako naturalnego przedłużenia czasu. Według niego wieczność bytów stworzonych nie podlega prawom panującym w aktualnej czasoprzestrzeni kosmicznej, aczkolwiek można by mówić o jakiejś analogiczności temporalnej struktury doczesności i wieczności stworzonej. Takie ujęcie pozwala na to, by refleksja eschatologiczna mogła być ubogacona poprzez sięgnięcie do nowych teorii fizykalnych, dotyczących czasu. Użyteczna jest według niego teoria względności, z której warto wysnuć metafizyczne implikacje. W

11 Ś w . T o m a s z, *O wieczności świata*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu*, J. Salij (tłumacz i redaktor), Poznań 1984, 277-281, s. 280.

12 Zob. W . Ł y d k a, *Wieczność*, [w:] *Słownik teologiczny*, s. 363-365 i 363.

13 Tamże, s. 364.

14 Zob. H. L a n g k a m m e r, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowic 1976, s. 23.

każdym razie T. Mielecki stwierdza, że z całą pewnością „tam” nie ma naszego obecnego czasu, naszej przestrzeni i naszej materii¹⁵.

Dopuszczenie możliwości istnienia jakiejś struktury pozadoczesnej, która byłaby przynajmniej analogiczna do struktury doczesnej czasoprzestrzeni, automatycznie pozwala na to, aby zastanawiać się nad istnieniem jakiegoś związku między wiecznością a doczesnością dającego się opisać w kategoriach temporalnych. Określenie związku między nimi jest niemożliwe tylko wtedy, gdy wieczność jest uważana za coś absolutnie aczasowego. Tylko ci teologowie, którzy głoszą pogląd o całkowicie bezczasowej wieczności, mówią też w sposób zdecydowany, że nie jest możliwe jakiegokolwiek porównanie czasu „z wiecznością i na odwrót”¹⁶. Pogląd taki jest nieprecyzyjny. Co prawda czas i wieczność mogą być przyjmowane jako dwie różne kategorie (dwa pojęcia), które mogą być całkowicie odrębne, niestyczne; ale może jednak istnieć jakiś inny czynnik, który pozwala porównywać dwie rzeczywistości, dwa sposoby istnienia wyrażane przez te słowa. Już to, że czas istnieje jako stworzona przez Boga realność, oznacza istnienie między nimi jakiejś relacji. Właśnie Stworzenie to przede wszystkim jakaś misteryjna relacja między Bogiem a całym światem. Możliwe też jest porównywanie sposobu istnienia stworzeń w doczesności ze sposobem ich bytowania w wieczności. Ciągłe też istnieje jakaś relacja między Stworzycielem a stworzonym przez Niego światem bytującym w doczesności. Należy pytać również o relację między wiecznym bytowaniem Boga a wiecznym, pozadoczesnym bytowaniem stworzeń. Pytania te są słuszne dlatego, że myśl o zaprzeczeniu wszelkiego czasu ma inny sens w odniesieniu do Boga, a inny w stosunku do stworzeń bytujących poza doczesnością¹⁷.

15 Zob. T. M i e l e c k i, *Tendencje redukcjonistyczne w eschatologii*, Novum 11 (1979) 93-108, s. 98.

16 K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, hasło „wieczność”, s. 542

17 Por. W . H a n c, *Życie wieczne jako centralna idea eschatologii*, Ateneum Kapłańskie 438 (1982) 44-52.

4. Relacje pomiędzy czasem a wiecznością Boga

Zagadnienie istnienia jakiegoś związku pomiędzy czasem a wiecznością Boga pojawia się nie tylko w refleksji nad misterium stworzenia świata, lecz również we wszelkich refleksjach nad Objawieniem, czyli nad wejściem Boga w świat i przebywaniem w temporalnych strukturach stworzonego świata. Wieloznaczność rozumienia „wieczności” sprawia, że próby wytłumaczenia więzi między wiecznością a doczesnością zazwyczaj polegają tylko na przejściu z jednego rozumienia tego słowa do drugiego. Tak na przykład W. Hanc raz określa wieczność jako zaprzeczenie wszelkiego czasu, a w innym miejscu stwierdza: „wieczność... jest sposobem dokonującej się w czasie duchowości i wolności”¹⁸.

Nawet gdy nazwiemy wiecznością również przebywanie Boga i całego świata nadprzyrodzonego wewnątrz doczesności, to nie unikniemy pytania o sposób związania między rzeczywistością tego świata a przebywającym w niej rzeczywistości Bogiem. Na pewno nie wystarczy wyjaśnienie, że Bóg jest Panem i rządzi wszelkim stworzeniem, doczesnością, czasem¹⁹.

Odpowiedź na pytanie o więź między czasem a wiecznością jest trudna dlatego, że dotyka najgłębszego rdzenia misterium Objawienia. Możliwe są trzy opcje: 1. rzeczywistości te w ogóle się nie stykają; 2. Zlewają się w jedną całość 3. nie zlewają się, ale jakaś więź między nimi istnieje. Przyjmując trzecie rozwiązanie wchodzimy w proces poszukiwań sposobu, w jaki wieczność łączy się z czasem. Pojawia się wtedy pytanie czy jest pomiędzy nimi jakiś jeden punkt (jedna powierzchnia) styku, czy jest inaczej, a mianowicie istnieje swoiste, lokalne wzajemne przenikanie?

18 Tamże, s. 51.

19 Por. P. S c h o o n e n b e r g *Wierzę w życie wieczne*, Concilium 1-5 (1969) 68-69.

Krok naprzód w kierunku rozwiązania problemu przynosi myśl, że „punktem” przecięcia się tych dwóch rzeczywistości jest człowiek żyjący w doczesności. Trzeba jednak wtedy zastanowić się, w jaki sposób dokonuje się w człowieku to spotkanie dwóch, tak odmiennych rzeczywistości. W pewnym sensie wieczność zamieszkuje już w człowieku żyjącym na ziemi. Podobnie też po śmierci jakoś człowiek niesie ze sobą całą swą historię doczesną. Dalszym krokiem jest zwrócenie uwagi na Jezusa Chrystusa, który jest nie tylko człowiekiem, ale i Bogiem²⁰.

Personalistyczne próby odpowiedzi na powyższe pytanie nie stanowią jeszcze ostatecznego rozwiązania. Należy właśnie zapytać, w jaki sposób spotkanie czasu z wiecznością dokonuje się w człowieku a w jaki sposób w Chrystusie? Pojawia się więc tutaj pytanie o sposób zjednoczenia człowieczeństwa i bóstwa w Chrystusie. Analogiczne pytanie dotyczy związku między Stworzycielem a stworzonym światem. Jakaś więź między beczasowym Bogiem a światem i jego czasem istnieje. Więż ta umacnia się, gdy Bóg wchodzi w świat poprzez Objawienie, gdy zamieszkuje wśród ludzi. Pojawia się też pytanie o to, w jaki sposób wiąże się Bóg objawiający się i przebywający w doczesności z jej czasowo - przestrzenno - materialną strukturą? Podobne pytanie dotyczy ludzi po śmierci: w jaki sposób ich bytowanie wiąże się z absolutnie aczasowym i amaterialnym sposobem bytowania Boga?

5. Możliwość istnienia „czasowości” pozadoczesnej

Pominięta tu zostaje refleksja nad relacją między historią w jakimś konkretnym jej punkcie a beczasowym Bogiem, który w tym punkcie historii przebywa i działa. Refleksja ograniczać się będzie do pytania o relację między czasem, w którym żyje obecnie człowiek na ziemi, a

20 Por. J . K a ż m i e r c z a k, *Osoba jako wyznacznik procesu dziejowego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 2 (1982) 61-72.

sposobem jego bytowania po śmierci. Punktem wyjścia jest tu wiara w to, że po wyjściu z doczesności temporalnej człowiek nadal istnieje, chociaż nadal pozostaje tylko stworzeniem, bytem przygodnym. Jego sposób bytowania różni się zarówno od bytowania przed śmiercią, jak i od sposobu bytowania Boga. Pomijając refleksje nad relacją między człowiekiem po śmierci a Bogiem, ograniczać się będziemy tylko do pytania o więź między czasowością przed śmiercią a sposobem bytowania człowieka po śmierci.

Pisma teologów chrześcijańskich zawierają myśl o możliwości „jakiegoś czasu wiecznego”, który następuje po „czasie”²¹. W takiej sytuacji trzeba zapytać, na czym polega to, co nazywane jest „jakimś czasem wiecznym”? Na pewno słowo „wieczność” użyte jest tu w sensie innym niż absolutnie bezczasowa wieczność Boga. Sposób bytowania Boga można nazwać słowem „wiekuistość”, aby pozostawić możliwość do pytania o strukturę „wieczności”, jako sposobu istnienia bytów stworzonych. Dokładne sprecyzowanie znaczenia poszczególnych słów jest konieczne, gdyż są one rozumiane bardzo różnie. Oprócz powyższego nazewnictwa istnieją jeszcze inne propozycje. Tak np. niektórzy teolodzy stosują słowo „wieczność” w stosunku do bytów stworzonych tylko dla określenia sytuacji niezbawienia, potępienia, natomiast słowo „wiekuistość” służy im na określenie sytuacji ludzi zbawionych, a nie tylko sposobu bytowania przynależnego jedynie Bogu²⁰. Na pewno w jakiś trudny do nazwania sposób ludzie zbawieni uczestniczą w sposobie bytowania Boga; nie stają się jednak Osobami Boskimi. Rozważania na ten temat pomijamy. Dalsze refleksje dotyczyć będą tylko możliwości istnienia temporalnej struktury u tych ludzi, którzy żyją w wieczności, zarówno w sytuacji zbawienia, jak i w sytuacji potępienia.

21 Zob. np. C z . S . B a r t n i k, *Chrystus jako sens historii*, s. 258.

22 Zob. L . S c h e f f c z y k, *Apokatastaza: fascynacja i aporia*, *Communio* 2 (1987) 90.

Pomocą w rozwiązywaniu problemu może być refleksja nad możliwością istnienia jakiejś struktury temporalnej u stworzeń określanych słowem „aniołowie”. Jeżeli przyjmiemy, że takie stworzenia istnieją, to musimy zapytać, czy zostały stworzone przed światem czy razem z nim. Jedno i drugie rozwiązanie wiąże ściśle istnienie aniołów z istnieniem czasu²³. Aniołowie egzystują inaczej niż absolutna beczasowość Boga i inaczej niż czasowość świata. Podobnie też można powiedzieć, że ludzie zmarli egzystują „między historycznością a wiecznością Boga, gdzie będzie również swoisty czas i przestrzeń”²⁴.

6. Struktura temporalności pozadoczesnej

a) Teologowie zachodni

Według P. Teilharda de Chardina przejście do nowej rzeczywistości jest wydarzeniem zachowującym swoistą ciągłość sposobu istnienia. Według niego „wieczność nie jest całkowitym, zaprzeczeniem czasu. Jest pewną ciągłością”²⁵. Tak więc temporalność wieczności bytów stworzonych nie jest całkowicie nieznaną, bowiem zawiera w sobie coś z poprzedniej temporalności doczesnej. O ciągłości decyduje ludzka świadomość, która „nigdy nie przestanie istnieć, należy do wieczności, a ma coś z charakteru czasowego”²⁶. Interesujące jest nie to, że już w doczesności ludzka świadomość „należy do wieczności” ale to, że ludzka świadomość „ma coś z charakteru czasowego” i to „coś”, pozostaje po śmierci człowieka. W związku z powyższym według T. de Chardina, przez

23 Por. C z . S . B a r t n i k, *Nadzieje upadającego Rzymu*, Warszawa 1982, s. 129.

24 Tamże, s. 130.

25 Cyt. za Cz. S. B a r t n i k, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 164.

26 Tamże, s. 165.

śmierć świadomość nie uwalnia się od struktury czaso-przestrzeni-materii, lecz „uczłowiecza” ją i w jakimś sensie przenosi do wieczności. Tego rodzaju ujęcie wiąże się z wieloma trudnościami, gdyż P. Teilhard de Chardin nie odpowiada na najważniejsze pytanie, a mianowicie, w jaki sposób świadomość styka się z czasem w doczesności, a jak w wieczności. Nie odpowiada też na pytanie, jak następuje przemiana jednej rzeczywistości w drugą. Temporalność wieczności wyraźnie opisuje teolog protestancki O. Cullmann. Przyjmuje on tradycyjne rozumienie czasu według modelu półprostej zwróconej ku plus nieskończoności. Czas przed śmiercią jest odcinkiem, który kończy się w pewnym punkcie, a po którym następuje ciąg dalszy²⁷. Inaczej strukturę temporalną wieczności próbuje rozwikłać W. Pannenberg. Według niego wieczność nie jest zwyczajnym dalszym ciągiem czasowości doczesnej, ale posiada wyraźne z nią powiązania. Wieczność jest jakimś ponadczasowym tłem, które reguluje przebieg czasu²⁸. Według niego wieczność może być rozumiana jako jeden punkt, trwający zawsze. Wieczność posiada w sobie jakąś strukturę atemporalną, która pozwala jednak, by była w relacji z każdym punktem – rozciągniętego wzdłuż prostej czasu doczesnego. Również człowiek po śmierci, chociaż nie istnieje już w strukturze temporalnej, znajduje się nadal w jakiejś relacji do każdego punktu czasu doczesnego²⁹. Inny teolog protestancki J. Moltmann podkreśla, że wieczność nie jest jakimś przedłużeniem teraźniejszości, ale też nie zaprzecza on istnieniu jakiejś struktury temporalnej wewnętrznej. Wyraźnie mówi tylko tyle, że przejście pomiędzy tymi dwiema strukturami jest nieuchwytnie³⁰. Wydaje się, że

27 Zob. O. C u l l m a n n, *Christ et le temps*, Neuchatel 1947, s. 444; por. F . A m e r i o, *Eternitas*, Enciclopedia Filosofica, T. II, Firenze 1968, s. 1990-1101.

28 W . P a n n e n b e r g, *Gotttsriek und Menschenreiche. Ihr Spanrauegsverhaltnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971.

29 Por. K. G ó ź d ź, *Eschatologia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 2 (1986) 121-132.

30 J. M o l t m a n n, *Theologie der Hoffnung*, Munchen 1969; *Le Dieu crucifie* Paris 1972.

tylko Oscar Cullmann zdecydowanie i wyraźnie przyjmuje ciągłość struktury czasowej w wieczności. Pozostali teologowie protestancy, nawet gdy przyjmują istnienie czegoś analogicznego do struktury temporalnej, to próbują tę nową strukturę opisać bardziej metaforycznie.

Podobnie postępują teologowie katolicy, wywodzący się ze środowiska kultury zachodnioeuropejskiej. Ci, którzy nie odrzucają możliwości istnienia, czasu w wieczności, przyjmują poglądy na ten temat raczej dość ostrożne. Tak np. według W. Kaspera „czas jest obrazem i podobieństwem Bożej wieczności”³¹. Istnieje więc według niego jakieś dość wierne odwzorowanie wiążące te dwie rzeczywistości analogicznie do relacji bytowej między Bogiem a człowiekiem – człowiek obrazem Boga. Istnieje jakiś dualizm ale też jakieś zespolenie, tak jest pomiędzy światem realnym a Ideą w filozofii platońskiej. W. Kasper tkwi w sposób wyraźny w nurcie oddziaływania tej filozofii. Czas byłby według niego platońskim *imago aeternitatis*. Nasuwa się stąd wniosek, że coś, co jest obrazem i podobieństwem Bożej wieczności, nie może zupełnie zniknąć po śmierci człowieka. Nadal musi istnieć jakaś struktura temporalna. Podobnie wypowiadają się również inni teologowie tego środowiska³². Bóg jest fundamentem łączącym czas obecny ze sposobem późniejszej postaci człowieka i świata.

b) Teologowie wschodni

W odróżnieniu od teologów zachodnich, teologowie wschodni odważnie głoszą poglądy o istnieniu czasu poza światem doczesnym. Oczywiście nie oznacza to koniecznie przyjmowania, że jest to zwyczajne przedłużenie naszego czasu. Przedstawicielem takiego umiarkowanego poglądu jest P. Evdokimov. Głosi on, że „wieczność nie jest brakiem czasu ani nie jest naszym czasem pozbawionym

31 Zob. W. Kasper, *Nadzieja na ostateczne przyście w chwale*, *Communio* 2 (1987) 32-46, s. 43.

32 Zob. np. K. R a h n e r, H. V o r g r i m ł e r, *Mały słownik*, s. 43, hasło „wieczność”.

końca, lecz pozytywną formą czasu. Jest to czas, w którym przyszłość jest całkowicie zachowana i teraźniejszość otwarta na nieskończoność przyszlých eonów"³³. Tak więc, według teologów wschodnich istnieje jakaś struktura temporalna po śmierci, która po pewnym czasie może się przeorganizować, przyjmując inne właściwości, zachowując jednak temporalny charakter. Tak samo wyraźnie wypowiada się S. Bułgakow. Sytuacja pozadoczesna to według niego jakaś zupełnie inna czasoprzestrzeń, w „której zwykle prawa logiki, prawa następstwa czasowego, prawa przyczyny i skutków jakby tracą swoją siłę”³⁴. J. Nowosielski sugeruje, że czasoprzestrzeń doczesna jest widzialnym fragmentem jakiejś potężniejszej czasoprzestrzeni, która przez człowieka na ziemi nie może być dostrzegalna. Wieczność – według niego – to nie jakiś bezczasowy punkt, związany tajemniczo ze wszystkimi punktami czasoprzestrzeni ani też jakaś nieskończona półprosta czyli część prostej, lecz jakaś potężna superstruktura posiadająca charakter temporalny. Wchłania ona w siebie całą naszą czterowymiarową czasoprzestrzeń. Wieczność tak pojmowana dotyczy tylko bytów stworzonych, obejmując ich istnienie historyczne i pozahistoryczne, pośmiertne. Jest to wielka „metahistoria”, która tworzona jest zgodnie z zamysłem tkwiącym w Bogu³⁵.

Teologowie prawosławni idą jakby w innym kierunku niż teologowie z środowiska kultury zachodnioeuropejskiej. Jeżeli świat doczesny posiada określoną ilość wymiarów, to o wieczności należy mówić wychodząc poza te wymiary. Nie należy wymiarów redukować tylko do jakiegoś jednego nieokreślonego punktu bezczasowego. Trzeba raczej przyjąć istnienie jeszcze dalszych wymiarów pozadoczesnych i za ich pomocą opisywać procesy dokonujące się

33 P . E v d o k i m o v, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 262; tenże, *Od śmierci do życia* Novum 11 (1979) 60-74, s. 63.

34 Z a J . N o w o s i e l s k i, *Czas historyczny i przecucie metahistorii w refleksji eklezjologicznej prawosławia*, [w:] *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, Lublin 1985, 103-111, s. 107.

35 Por. tamże, s. 108.

po śmierci człowieka. Kształt metahistorii tworzony jest przede wszystkim przez relacje międzypersonalne, które w wieczności mają decydujące znaczenie, choć również w doczesności wpływają w jakiś sposób na modelowanie czasoprzestrzeni. Czasoprzestrzeń kosmiczna, materialna nie jest całkowicie autonomiczna, lecz jest uzależniona od kształtu relacji między osobami oraz od ontologicznej jakości wewnątrzpersonalnej ludzi, którzy są bardziej lub mniej zjednoczeni z Bogiem, stwórcą metahistorii³⁶.

Katolicki teolog, ks. Wacław Hryniewicz, wybitny znawca teologii wschodniej, dostrzegając wyraźny związek między relacjami interpersonalnymi a kształtem metahistorii, zwraca uwagę na to, że w miarę zbliżania się do Boga metaprzestrzeń jest bardziej ubogaconą wartościami personalnymi. Bytowe oddalenie od Boga oznacza intensyfikację antywartości. Jeżeli te wartości albo antywartości w jakiś sposób chcielibyśmy odwzorować na model doczesnej czasoprzestrzeni, to wtedy w sytuacji krańcowej intensyfikacji (sytuacja chwały niebieskiej i sytuacja potępienia), czas „wydaje się przedłużać w nieskończoność”³⁷.

Według W. Hryniewicza odczuwanie nieskończoności czasowej jest nie tylko subiektywnym odczuciem, lecz prawdziwym wejściem w konkretną sytuację, w jakiś konkretny wymiar istnienia. Intensywność przeżywania wieczności określana jest w języku temporalnym jako nieskończoność czasowa. Taką interpretację symboliczną można przyjąć. Jednakże problem nie polega tylko na sposobie mówienia. Teologowie wschodni naprawdę przyjmują, że istnieje bieg czasu po śmierci człowieka. Tak więc, według teologów wschodnich, w sytuacji potępienia istnieją dwa różne wymiary temporalne: intensywność przeżywania i wymiar czasu płynącego. Dlatego w teologii tej łatwo przyjąć hipotezę apokatastazy, głoszącą, że kiedyś, po upływie jakiegoś czasu, sytuacja potępienia zniknie. Zupełnie inaczej wygląda

36 Por. W. H r y n i e w i c z, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989, s. 47.

37 Tamże, s. 102.

struktura temporalna w sytuacji zbawienia. Istotna różnica polega na tym, że ta druga sytuacja nie ma końca, i nigdy nie zniknie. W. Hryniewicz nadaje tym dwóm wertykalnym strukturom nazwy „dobra nieskończoność” i „zła nieskończoność”. Dobra nieskończoność oznacza nie tylko przeżywanie dobra, szczęścia, chwały. Jest „dobra”, bo nigdy się nie skończy. Zła nieskończoność oznacza nie tylko to, że są przeżywane w nieskończonym natężeniu jakieś antywartości. Kiedyś się skończy i dlatego jest określona jako „zła”, wadliwa, nie jest nieskończonością absolutną. W. Hryniewicz rozwija myśl jeszcze bardziej radykalnie. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu stwierdza, że „w piekle nie ma prawdziwej wieczności, lecz raczej czas”³⁹. Tak więc w hipotezie określanej słowem „apokatastaza” głosi się, że sytuacja potępienia dokonuje się w takiej wieczności, która posiada wyraźną strukturę temporalną, albo że ta sytuacja w ogóle nie należy do wieczności, lecz dokonuje się tylko w doczesności (zob. określenia doczesności we wstępie paragrafu).

Okazuje się, że istnieją teologowie (związani z nurtem tradycji wschodniej), którzy wykazują silne tendencje do traktowania sytuacji następującej po śmierci człowieka na sposób temporalny. Znajdują się więc na przeciwnym biegunie w stosunku do teologów, którzy zdecydowanie negują jakąkolwiek czasowość po śmierci człowieka. Dyskusja na temat temporalnej struktury wieczności nie jest rozwiązana, jest jeszcze otwarta. Wydaje się, że pogląd absolutnie negujący istnienie jakiegokolwiek struktury temporalnej w wieczności, rozumianej jako sposób istnienia bytów stworzonych, nie jest słuszny. Należy zatem przyjąć, tak jak to czyni np. ks. Cz. S. Bartnik, sięgający do starożytnej teologii rzymskiej, że jakaś struktura temporalna istnieje, aczkolwiek zupełnie inna niż ta, w której żyje człowiek przed przejściem na drugi świat.

38 Tamże, s. 103.

39 Tamże, s. 115.

Myśli na temat istnienia struktury temporalnej w wieczności wyrażane są przy pomocy słowa „czas”, które: albo jest rozumiane tylko symbolicznie, albo identycznie tak jak w naukach przyrodniczych. Nawet jeżeli stosowane jest ono tylko w sensie symbolicznym, analogicznym, to zawiera już w samym sobie jakieś odniesienie do konkretnego rozumienia przyrodniczego. Przyjęcie nowych modeli czasu, proponowanych przez współczesną fizykę, otwiera możliwości dla ubogacenia schematów symbolicznego wyrażania złożonej sytuacji wieczności.

ZAGADNIENIE CZASU W TAJEMNICY STWORZENIA ŚWIATA

Stworzenie świata należy do najbardziej trudnych tajemnic wiary. U podstaw wszelkich pytań dotyczących prawd wiary znajduje się pytanie, czy w ogóle może istnieć coś poza Bogiem? Jeżeli może coś istnieć, to w jaki sposób? Zarówno proste spostrzeżenie, jak i przekaz Objawienia informują, że istnieje coś, otaczający nas świat. Skoro coś istnieje, to albo w sposób absolutny, nie wymagający przyczyny, albo jako wytwór Bożej mocy, w jakiś sposób będący w relacji ze swoim Stwórcą. Misterium stworzenia informuje o tej relacji, czyli o Stworzycielu, o stworzonym świecie i o sposobie, w jaki jest świat związany z Bogiem⁴⁰. Refleksję nad tym misterium można, rozwijać poprzez coraz głębsze odczytywanie źródeł Objawienia, a także coraz lepsze rozumienie natury świata stworzonego.

Filozofia dąży do odpowiedzi na pytanie, czy ze struktury kosmosu wynika, że świat ma zewnętrzną przyczynę albo, że takiej

40 Zob. E . B r i t o, *Pour une logique de la Creation. Hegel et saint Jean de la Croix* Nouvelle Revue Theologique 4 (1984) 493-512; tamże 5 (1984) 686-701; P. M a z z a r e l l a, *Creazione partecipazione e tempo secondo San Tomaso d'Aquino*, *Studia Patavina* 2 (1982) 309-336; R. P e n a, *Materia materialismo creacionismo*, Salamanca 1985; A . D . S e r t i l l a n g e s, *L'idee de creation et ses reentissements en philosophie*, Paris 1945.

przyczyny nie potrzebuje⁴¹. Teologia zakłada istnienie Boga Stworzyciela i czyni refleksję nad relacją między Nim a światem. Dla refleksji teologicznej nad misterium stworzenia świata przydatne są wszelkie informacje nauk przyrodniczych i filozoficznych. Najważniejsze są informacje i poglądy dotyczące zagadnienia, początku świata.

1. Początek świata

Kwestia początku świata jest w kosmologii ciągle dyskutowana i dotychczas nie rozstrzygnięta⁴². Nie wszyscy naukowcy poddają kwestię początku świata do dyskusji. Niektórzy filozofowie, zwłaszcza antyteiści, apriorycznie przyjmują jednoznaczny pogląd, że świat nie ma początku⁴³.

41 Zob. J. G a d o m s k i, *Powstanie kosmosu i jego życie*, Warszawa 1963; A. H a m m o n d, L. M o r g u l i s, *Creation as Science*, *Science* 2 (1981) 55-60; P. K i t c h e r, *Abusing science: the case against creationism*, Cambridge-Massachusetts-London 1982; R. L. N u m b e r s, *Creationism in 20 th century*, *Science* 2 (1082) 538-544; L. R. G o o d f r e y (red.), *Scientist rconfort creationism*, New York-London 1983; M. H e l l e r, *Kreacjonizm a współczesna kosmologia*, *Ateneum Kapłańskie* 81 (1973) 393-400; J. E. O l i v e r, *Creation and cosmology: a historical and comparative inquiry*, Leiden 1969; J. C. P o l k i n g h o r n e, *Creation and the Structure of the Physical World*, *Theology Today* 1 (1987) 53-68.

42 Zob. M. H e l l e r, *Co sądzić o początku świata?*, *Znak* 23 (1971) 55-72; tenże, *O ewolucji kosmosu i jej początku*, *Znak* 21 (1969) 1456-1466; tenże, *Kreacjonizm a osobliwość w ewolucji wszechświata* (dramat początku). *Nauka-Religia-Dzieje*. Seminarium w Castel Gandolfo 16-19 sierpnia 1980 r. Roma 1981, ss. 175-204; tenże, *Początek świata*, Warszawa 1976; K. K ł ó s a k, *Zagadnienie sensowności pytania o początek czasowy wszechświata*, *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973) 291-307; B. Ł u b i k, *Problem początku wszechświata* Lublin 1985 (mgr); R. S o r a b j i, *Time creation and the continuum. Theories fin antiquity and the early middle ages*, Cornell University Press, Ithaca 1986; G. V a h a n i a n, *Creation et Big Bang: la Parole comme espace de la creation*, *Theologies de la creation*, *Foi et Vie* 1-2 (1987) 107 -117; J. Ż y c i ń s k i, *Problem absolutnego początku czasowego wszechświata a zasady determinizmu*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 4 (1976) 375-384.

43 Zob. W. K r a j e w s k i, *O wieczności, materii i jej ruchu*, Warszawa 1956; por. A. W a l k o, *Spór o wieczność świata w XIII w. ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Piotra Oliwiego*, Lublin 1985 (dr).

Filozofowie chrześcijańscy opowiadają się raczej za istnieniem początku wszechświata. Zróżnicowanie poglądów wśród nich dotyczy tylko sytuacji doczesnej. Pogląd o nieistnieniu początku świata dotyczy tylko obecnych struktur czaso-przestrzenno-materialnych i nie dotyczy płaszczyzny metafizycznej. Wszyscy filozofowie chrześcijańscy przyjmują istnienie Absolutu, jako pierwszej przyczyny wszechświata. Porównanie tych poglądów powinno pomóc w refleksji nad relacją pomiędzy dwiema interesującymi nas płaszczyznami: doczesnością świata a wiecznością Stworzyciela. Należy sądzić, że powyższe poglądy dotyczące początku wszechświata, pozornie sprzeczne, można pogodzić posługując się refleksją nad różnym rozumieniem czasu. Refleksja ta powinna być również pomocna dla teologicznych rozważań nad całością misterium stworzenia.

Wyrażna sprzeczność pomiędzy poglądami na temat początku świata zachodzi, gdy początek wyobrażany jest jako konkretnie istniejący punkt na osi czasu, przed którym nic nie było i od którego wszystko się dopiero zaczyna; a ponadto czas rozumiany jest jako jednostajny strumień, posuwający się wzdłuż prostej. Jeżeli czas płynie zawsze jednostajnie, może być mierzony według ustalonej miary. Odcinek czasu od początku do jakiegoś późniejszego punktu zawiera w sobie dokładnie określoną ilość odcinków czasu, który został przyjęty jako miara wzorcowa. Posuwając się wstecz od jakiegoś określonego punktu na osi czasu, przebywszy dokładnie określoną ilość jednostek miary badacz dochodzi do początku, ewentualnie przekracza go i wychodzi na osi czasu przed początek. Przyjęcie poglądu o nieistnieniu początku oznacza wtedy, że od konkretnego punktu na osi czasu można się posuwać w nieskończoność i nigdy się początku nie osiągnie. Cały układ, w jednym i drugim przypadku, nie posiada żadnego punktu odniesienia.

44 Zob. K . K ł ó s a k, *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata*, Roczniki Filozoficzne 3 (1963) 31-44; tenże, *Problem odwieczności wszechświata*, Ateneum Kapłańskie 65 (1962) 198-210; tenże, *Zagadnienie argumentacji za początkiem czasowym wszechświata*, *Analecta Cracoviensia* 9 (1977) 29-48; S . L i s, *Zagadnienie początku wszechświata w pismach K Kłósaka i M. Hellera*, Lublin 1984 (mgr) P . J u l g, *Big-Bang y creación*, *Communio* 3 (1988) 244-255.

Dlatego nie wiadomo, czy przyjęte przez badacza założenie o jednorodności czasu jest słuszne. W rzeczywistym świecie może się okazać, że posuwając się od jakiegoś konkretnego punktu na osi czasu wstecz, im bardziej zbliżamy się do początku, tym bardziej czas się zmienia.

Można więc przyjąć taki model czasu, w którym w pobliżu początku czas płynie szybciej aż do wartości nieskończonej w granicznym punkcie początkowym. Jeżeli odniesieniem jest odcinek jednorodnego czasu, to można powiedzieć, że w nowym modelu odcinek ten, czyli jakaś wzorcowa ilość czasu, minie tym prędyj, im bliżej jest do punktu początkowego. Wtedy ta wzorcowa ilość czasu na nowej osi będzie wyznaczać coraz krótsze odcinki, których długość będzie zmierzać do zera. Faktyczna, wewnętrzna prędkość zmierza do nieskończoności. Można nanosić na oś nieskończoną ilość odcinków wzorcowych. Analogiczne refleksje można poczynić przyjmując model diametralnie inny, w którym czas płynie tym wolniej, im bliżej jest granicznego punktu początkowego, osiągając w tym punkcie wartość zerową. Początek czasu nigdy nie zostanie osiągnięty. Poruszać się można w jego kierunku nieskończenie długo. Tak więc punkt na prostej, określony jako początek, który zostałby osiągnięty przy założeniu jednorodności czasu, nie może być osiągnięty przy założeniu, że czas nie jest jednorodny.

Przekonanie o jednorodności czasu wynika z faktu, że jest on poznawany i mierzony przez ludzkość, która istnieje stosunkowo niedawno. Nie ma możliwości, by sprawdzić empirycznie wcześniejszą strukturę czasu, zwłaszcza w pobliżu hipotetycznego początku. Natomiast założenie, że czas nie jest jednorodny, umożliwia porównanie poglądu o istnieniu początku świata z poglądem negującym istnienie początku. W obu sytuacjach od jakiegoś określonego punktu na osi czasu do początku jest nieskończenie daleko. Nie przeczy to istnieniu początku, a jedynie temu, że posiada on jakąś osobliwość, że w jego otoczeniu dzieje się coś nietypowego. Jak jest naprawdę nie można rozstrzygnąć, gdyż

otoczenie punktu nie jest dostępne dla badań eksperymentalnych, a nawet nie może go przeniknąć ludzka myśl.

Prowadzone na płaszczyźnie nauk przyrodniczych i filozoficznych dyskusje, które posługują się modelem czasu płynącego wzdłuż prostej, niewiele pomagają w ubogaceniu refleksji teologicznej nad tajemnicą stworzenia świata. Dyskusje te mogą być bowiem prowadzone jedynie wewnątrz struktury temporalnej świata materialnego. Trzeba poszukiwać czegoś, co pozwoliłoby dokonać refleksji nad stykiem pomiędzy stworzonym światem posiadającym strukturę temporalną a pozaczasowym jego Stwórcą. Można iść w dwóch kierunkach: albo zbadać możliwość istnienia struktury temporalnej przed początkiem świata materialnego, albo poszukiwać możliwości skonstruowania innych modeli czasu, które dawałyby więcej informacji na temat tego, co dokonuje się w świecie w pobliżu punktu początkowego.

2. Hipoteza istnienia struktury temporalnej przed początkiem świata materialnego

Pytanie o możliwość istnienia jakiegokolwiek struktury temporalnej przed początkiem świata materialnego nie ma sensu na terenie nauk przyrodniczych. Pytanie takie jest dopuszczalne tylko w refleksji filozoficznej lub teologicznej. W naukach teologicznych istnieje między innymi pytanie o „moment” stworzenia aniołów. Aniołowie określani są jako byty realnie istniejące poza światem materialnym. Są to byty rozumne, całkowicie duchowe. W odniesieniu do aniołów wysuwane są dwie kwestie: 1. Kiedy zostały stworzone? 2. Czy w swej strukturze ontologicznej są bardziej zbliżone do Boga, czy do świata? W każdym razie, jeżeli takie byty istnieją, to ich sposób istnienia różni się zarówno od sposobu aczasowego bytowania Boga, jak i od sposobu temporalnego bytowania świata materialnego.

Umiejscowienie czasowe „momentu” stworzenia aniołów nie należy do zakresu obowiązujących prawd wiary. Teologowie mogą formułować różne poglądy albo nawet ignorować tę kwestię, jako nieistotną. Wszyscy, którzy ten temat podejmowali, w każdym przypadku przyjmowali, że aniołowie posiadają jakąś ściśle określoną więź z temporalnością. Niektórzy Ojcowie Kościoła przyjmowali pogląd, że zostali oni stworzeni przed czasem a prawie wszyscy scholastycy uważali, że stworzenie aniołów jest jednoczesne ze stworzeniem świata materialnego i należy te kwestie traktować, jako jedno wielkie misterium⁴⁵. Trudno dociec, co oznacza słowo „przed” stworzeniem świata, występujące dość często w tekstach teologicznych. Z całą pewnością nie oznacza ono jakiegoś przedziału czasu fizykalnego. Należy je rozumieć inaczej niż w naukach przyrodniczych i historycznych. Wskazuje ono bowiem na jakąś odrębność, a nawet wyższość ontologiczną. Wszelkie słowa języka temporalnego występujące w tekstach teologicznych trzeba zawsze w jakiś sposób tłumaczyć na język ontologiczny. W tym przypadku myśl teologiczna informuje, że aniołowie mogą istnieć nawet bez istnienia świata materialnego. Znajdują się te byty stworzone w jakiejś bezpośredniej relacji ze Stwórcą. Jest to relacja innego rodzaju niż ta, którą jest związany z Bogiem świat materialny. Scholastycy informują, że pomimo bytowej odrębności, aniołowie związani są jakoś również ze światem materialnym, są jakoś spleceni z temporalną strukturą świata.

Jeżeli absolutnie niezmienny jest tylko Bóg, to aniołowie jako byty stworzone, mogą ulegać procesowi przemian. Pogląd taki dotyczy nie tylko możliwości buntu aniołów i odejścia niektórych z nich od przyjaźni z Bogiem, lecz można mówić także o jakimś wymiarze „temporalnym” ich bytowania, oczywiście zupełnie innym od temporalności materialnej. Upadek aniołów można w tym ujęciu uważać za punkt odrębny od „punktu” ich stworzenia. W wymiarze

45 Zob. W. G r a n a t, *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek*, Lublin 1961, s 145; por. P. Pareate, *De creatione universali. De angelorum hominusque elevatione et lapsu*, Torino (Marietti) 1946.

tym dokonuje się również pozytywny proces przemian, analogiczny do tego procesu, który jest dostępny dla człowieka. W. Granat stwierdza wyraźnie: „Aniołowie zostali podniesieni do rangi nadprzyrodzonego stanu, lecz nie od razu osiągnęli Boga”⁴⁶.

Jeżeli w świecie aniołów jest jakaś struktura temporalna, to zasadne jest pytanie, czy nie mogłaby ona stanowić jakiegoś głębszego tła, umożliwiającego określenie powstania początku świata materialnego? Świat nasz powstałby w jakimś określonym punkcie temporalnego wymiaru egzystencji świata aniołów. Inaczej mówiąc, stworzenie świata materialnego dokonuje się w jakimś „punkcie” dziejów świata aniołów. Dla kwestii początku świata materialnego informacja ta jednak nie posiada znaczenia, gdyż nie wyjaśnia, na czym polega relacja między tymi dwoma światami. Jakikolwiek naświetlenie tej relacji może być możliwe tylko poprzez lepsze zrozumienie świata materialnego w otoczeniu punktu początkowego. Okazuje się więc, że tego rodzaju poszukiwania są konieczne, a refleksje nad tajemnicą stworzenia aniołów nie wnoszą do problemu początków świata nic konkretnego. Tym niemniej refleksje te stanowią jakieś dopełnienie, które w teologii pominięte być nie może. Chcąc wyjaśnić tajemnicę relacji, jaka zachodzi między Bogiem a światem, trzeba koniecznie zrozumieć wewnętrzną tajemnicę świata i jego struktury temporalnej oraz przeprowadzić refleksję teologiczną nad tajemnicą Boga, który jest fundamentem wszystkiego. Jeżeli Bóg jest przyczyną istnienia świata, to również od Niego uzależniona jest relacja, w jakiej obecny świat wobec Stwórcy się znajduje. Tajemnica stworzenia, tajemnica relacji z bytami stworzonymi jest zrozumiała na tyle, na ile jest zrozumiała wewnętrzna tajemnica Boga.

46 Zob. tamże, s. 159.

3. Stworzenie świata z nicości

Refleksje nad tajemnicą Boga możliwe są jedynie na płaszczyźnie teologicznej poprzez sięgnięcie do źródeł Objawienia. Podstawowe źródło Objawienia, którym jest Pismo Święte, rozpoczyna się od słów : „Na początku stworzył Bóg...” (Rdz 1, 1)⁴⁷. Słowo początek rozumiane jest dwojako: 1. jako początek wszechczasów, 2. W sensie informacji o najgłębszym fundamencie dzieła stworzenia. Przyjmując aczasowość Boga należy odrzucić jakiegokolwiek próby umiejscowienia początku na jakiejś osi wymyślanego czasu, płynącego w Bożej wieczności. Cokolwiek istnieje, zawdzięcza swój byt jedynie i całkowicie Bogu Stworzycielowi i nie posiada w sobie nic całkowicie niezależnego.

Również Tradycja, wyrażona w starożytnych pismach Ojców Kościoła, podobnie jak Pismo św., uważa Boga za jedyne i absolutne Stwórcę i Pana wszystkiego⁴⁸. W sposób dojrzały i rozwinięty formułuje tę myśl św. Augustyn, podkreślając absolutną jedyność sprawczą Boga w dziele stworzenia. Bóg stworzył coś z

47 Na temat tajemnicy stworzenia w Piśmie św. pisze m. in. J. B a u r, *Theologisches Reden uber die Schopfung christlich oder vorchristlich?* Neue Zeitung Systematische Theologie 2 (1986) 124-138; B . W . A n d e r s o n, *The Lord Has Created something New. A Stylistic Study of Jer.*, The Catholic Biblical Quarterly 31 (1978) 463-478; L. R. F i s h e r, *Creation at Ugarit and in the Old Testament*, Vetus Testamentum 15 (1965) 313-324; P . G i b e r t, *Idea stworzenia w Starym Testamencie* (tłum.) J. B a l t e r, Communio 2 (1982) 46-57; Ph. B. H a r n e r, *Creation Faith In Deutero-Isaiah*, Vetus estamentum 17 (1967) 298-306 C. L i n k, *Schopfung im messianischen Licht*, Freiden Ewangelische Theologie 1 (1987) 83-92; A. S p e r a f i c o, *Ordine cosrnico e prospettiva ultraterrena nell'ultimo periodo dell'AT*, Rassegna di Teologia 2 (1982) 150-159; P . S z p i l e w i c z, *Schemat Hexaameronu*, Ateneum Kapłańskie 53 (1950) 130-143; H. W e i p e r t, *Schopfer des Himmels und der Erde. Eine Beitrag zur Theologie des Jeremias Buches*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk 1981; K . H . S c h e l k l e, *Teologia Nowego Testamentu*, T. 1, *Stworzenie*, Kraków 1984, s. 85-97.

49 Zob. np. Teofil Antiocheński, Tim 37 D - 38 B, Aut III 26, cyt. za L . G ł a d y s z e w s k i, *Bóg stwórca i władca. Doktryna greckich apologetów II w. o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, Warszawa 1977, Studia Antiquitatis Christianae T. 1, z. 1.

niczego, z nicości, która nie jest Jakaś „pramateria” świata, lecz kompletnym brakiem czegokolwiek⁴⁹. Podobnie sądzi św. Tomasz z Akwinu⁵⁰. Trochę inaczej próbuje ująć kwestię św. Bonawentura, który przyjmuje, że najpierw stworzył Bóg jakąś pierwotną, pozbawioną kształtu materię. Ta pierwsza materia jednak jest stworzona z nicości. Bóg jest jedynym i absolutnym Twórcą. Słowo „stworzenie” św. Bonawentura odnosi nie do zaistnienia materii, lecz do „późniejszego” dzieła, które polega na nadaniu formy tej bezkształtnej materii. Według niego Pismo św. opisuje na początku tworzenie owych form (substancjalnych)⁵¹. Tak więc sądzi on, że może istnieć coś, co nie należy do zakresu wieczności Boga, ale co nie posiada też formy substancjalnej, czyli egzystuje nie na sposób czasu, przestrzeni i materii.

Jeszcze dalej niż św. Bonawentura posuwa się współczesny polski badacz początków świata, ks. W. Sedlak. Nawet nicość traktuje on jako coś stworzonego⁵². Słowo „nicość” nie oznacza u niego absolutnego „nic”, gdyż jest to coś, a mianowicie zerowe drgania fali elektromagnetycznej. Drgania te, chociaż są „zerowe”, to jednak w koncepcji ks. Sedlaka już istnieją, są stworzone, nie są tylko w Bożym zamyśle. Można porównać je do idei materii bezkształtnej u św. Bonawentury. Kłopot sprawia nazwa przyjęta przez ks. Sedlaka, gdyż słowo „nicość” należy rozumieć w sensie absolutnego nieistnienia czegokolwiek, a jeżeli już coś jest stworzone, to chyba należałoby nadać temu jakąś inną nazwę⁵³.

49 Zob. Św. A u g u s t y n, *De civitate Dei* 12, 1 PL 41, 350.

50 Zob. Ś w. T o m a s z, *Summa Theologiae* I, q. 46, a 2, ad 2; Por. Ch. B o y e r, *Cursus Philosophiae*, Paris 1937, T.II.

51 Zob. Ś w. B o n a w e n t u r a, II sent., d.12, a. 1, q. 2, concl., T. II, s. 297.

52 Zob. W . S e d l a k, *Technologia Ewangelii*, s. 25: „Stworzył Bóg nic Nic było puste i nie było w nim niczego prócz zerowych drgań fali elektromagnetycznej”.

53 Por. D . W i n s t o n, *Creation Ex Nihilo Revisited. A Reply To Jonatan Goldstein*, *Journal of Jewish Studies*, 1 (198 88-91; G. S c h m i d t, *Wierz w Boga Stworzyciela nieba i ziemi*, tł. L. Balter, *Communio* 2 (1982) 3-16; H. A. W a l f s o n, *The Identification of „Ex Nihilo” with Emanation in Gregory of Nyssa*, *Harvard Theological Review* 63 (1976) 53-60.

Powyższe refleksje prowadzą do wniosku, że świat nie posiada w sobie podłoża, które w sposób istotny wpływałoby na zrozumienie relacji, jaka istnieje między nim a Bogiem. Zrozumienie tajemnic struktury stworzonego świata może być jedynie jakąś drugorzędną pomocą. O tym, jaki jest świat złączony z Bogiem, decyduje jedynie sam Bóg. Tylko w Stwórcy jest jakaś zasada, jakiś wzór kształtujący relację między Nim a światem. Świat bez Boga takiej zasady nie posiada, gdyż nie posiada w sobie możliwości istnienia, został bowiem stworzony z nicości. Zasady tej należy więc szukać jedynie w wewnętrznym misterium Boga.

4. Zamyśl Boży jako fundament relacji między światem a Bogiem

Moc i sposób stworzenia świata wpisane są w immanentne misterium życia Trójcy Świętej⁵⁴. Relacja pomiędzy Bogiem a światem, ujmowana jako misterium stworzenia, to nie tylko relacja między Bóstwem a bytem przygodnym lecz między Osobami Trójcy Świętej a światem materialnym. Byty stworzone odzwierciedlają w sobie miłość Bożych Osób⁵⁵. Dzieje się tak dlatego, że fundament tych bytów stworzonych znajduje się w misteryjnym zamyśle Boga Trójjedynego. Każdy z bytów stworzonych ma swoje specyficzne „miejsce” w nieskończonym bogactwie Bożej mądrości⁵⁶. Św. Tomasz spogląda na zamyśl Boży całościowo. Wyraża pogląd, że świat jako całość jest odzwierciedleniem całościowej mądrości Bożej. Coś, co dzieje się wewnątrz życia trynitarnego traktowane może być jako zamyśl, który na zewnątrz Boga odzwierciedla się jako

54 Por. H. Urs von Balthasar, *Schopfung und Trinitat*, IKZ Communio 1988, s. 205 -212; M. T. L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinite*, Ephemeridae Theologicae Lovaniensis 14 (1937) 33-68; F. H. Wiczorek, *Nauka Jama Dunsza Szkota o roli miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia* Lublin 1961, (lic.).

55 Zob. Św. Augustyn, *De Trinitate*, PI 42, 888.

56 Zob. tenże, *De divitate Dei*, PL 40, 30.

dynamiczny rozwój świata, od jego początku aż po spełnienie. Świat nie jest statyczny, ponieważ wewnętrzne życie Boga nie jest statyczne. Dynamizm świata, czas, ruch, rozwój wynikają z absolutnego dynamizmu Trójcy Świętej⁵⁷.

Niektórzy starożytni filozofowie głosili, że przed światem materialnym został stworzony jakiś wzorzec niematerialny, odpowiadający Bożemu zamysłowi, według którego powstał świat materialny⁵⁸. Struktura ta jest niematerialna i niesubstancjalna, różni się od materii i nie identyfikują się z nią byty zwane aniołami. Jest to jakaś myśl, mądrość stworzona, wzorzec, w którym są określone formy przyszłego świata materialnego. Zamysł Boży współistnieje wraz z życiem Boga. Nie stosują się do niego prawa czasu. Nie ma w nim „wcześniej” i „później”. Zamysł nie powstaje i nie znika, trwa zawsze, na sposób bezczasowy, nie ma w nim rozwoju, ewolucji, jest jako całość. Struktura zamysłu Bożego posiada w sobie coś, co powoduje, że zmienność świata stworzonego nie jest chaotyczna, przypadkowa, lecz posiada w sobie jakiś określony ład, że świat stworzony rozwija się według jakiegoś prawa. Od stopnia odczytania tego prawa uzależniony jest stopień zrozumienia relacji między Bogiem a światem.

Szczególne miejsce w Bożym planie zajmuje człowiek. Z jednej strony, jako byt osobowy zakorzeniony jest silniej niż inne stworzenia w tajemnicy Trójcy Świętej (Rdz 1, 27; Ef 1, 4; Kol 1, 16), z drugiej zaś jest związany poprzez cielesność z całym światem materialnym i jego strukturą temporalną. Człowiek nie jest tworzony całkowicie z niczego. Stworzona zostaje tylko jego dusza. Ciało człowieka tworzone jest z „prochu ziemi” (Rdz 2,7). W zamyśle Bożym jest więc coś, co stanowi fundament dla stworzenia pierwiastka duchowego oraz coś, co sprawia ukształtowanie się ludzkiego ciała z istniejącej już materii. Stworzenie człowieka umieszczone jest wewnątrz dziejów świata; dokonuje się w jakiejś określonej chwili czasu.

57 Zob. Św. T o m a s z, S. Th, I. q. 22, a. 1, ad 2.

58 Zob. np. F i l o n A l e k s a n d r y j s k i, *Pisma*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 36.

Cały zamysł stworzenia świata, a w szczególności człowieka, zawiera się w jakiś sposób specjalnie w Drugiej Osobie Bożej. Słowo posiada w sobie plan świata, plan życia ludzi, a także plan własnego wcielenia czyli plan unii hipostatycznej⁵⁹. Tajemnica, stworzenia może być więc rozważana jako relacja świata z Osobą Jezusa Chrystusa. Odrębny jest problem relacji pomiędzy Chrystusem jako Bogiem i jako człowiekiem.

5. Zależność stworzonego świata od Boga Stworzyciela

Misterium stworzenia jako Prawda Objawiona informuje, że świat jest całkowicie zależny od Boga, nawet jeżeli istnieje w nieskończonym czasie czyli bez początku na osi czasu, nawet jeżeli jest w nim nieskończona ilość czasu, przestrzeni, materii. Nieskończoności świata nie posiadają w sobie możliwości samodzielnego istnienia. Istnieją tylko dzięki stwórczej mocy Boga. Bóg stwarzając nie jest niczym ograniczony, również nie jest ograniczony co do ilości stworzenia. Objawienie informuje jedynie o tym, że świat jest całkowicie zależny od Boga, czyli że istnieje prawdziwa, konkretna więź między Absolutem a bytem przygodnym, zmiennym, temporalnym⁶⁰.

Wszelkie stworzenie, chociaż jest absolutnie zależne od Stwórcy, posiada jednak we właściwym dla siebie stopniu, autonomię,

59 Por. C z . S . B a r t n i k, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 263.

60 Por. S . A d a m c z y k, *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Filozoficzne 14 (1966)17-31; L. A. G a n o c z y, *Dottrina della creazione*, Brescia 1985, Queriniana, Giornale di Teologia 156; S. F e l, *Stworzenie według Aleksandra Ganoczego*, Lublin 1985 (mgr); G . W . K o w a l s k i, *Theologie da la nature, theologie de la creation*, Etudes 2 (1984)199-218; J . M o l t m a n n, *Gott in der Schopfung. Okologische Schopfungslehre*, Munchen, Christian Kaiser Verlag 1985; R . P e n a d e l a, *Teologia de la creacion*, Santender 1986, Sal Terrae, Coll. Presencia teologica 24; L. S c h e f f c z y k, *Die Welt als Schopfung Gottes*, Aschaffenburg 1968; Theologies de la creation, Foi et Vie, n. 1-2, 1987.

niezależność. Posiadanie samodzielności bytowej ma również źródło w Bogu Stworzycielu. Bez tego Źródła samodzielność taka nie może istnieć, gdyż nie może istnieć w ogóle jakiś byt niezależny od Boga. Wolność i autonomia są tym większe, im większa jest jedność ze Źródłem istnienia⁶¹.

Relacji między Bogiem a światem nie można obserwować z „boku”. Nie istnieje jakiś punkt odniesienia, jakiś zewnętrzny fundament dla dokonania obserwacji. Fundamentem jest sam Bóg tworzący relację stworzenia. Dlatego zrozumienie misterium stworzenia, jako relacji między Bogiem a światem, jest tak samo niedostępne dla człowieka, jak zrozumienie głębi tajemnicy Boga. Tylko sam Stworzyciel wie jak to jest możliwe, że istnieje coś, co nie jest Nim i tylko On wie, na czym polega więź między Nim a bytami stworzonymi. Człowiek potrafi tylko obserwować świat i wnioskować, że relacja stworzenia obejmuje wszystko, co się ze światem dzieje. Misterium stworzenia nie dotyczy tylko jakiegoś prapoczątku świata, lecz całej jego historii. Cały świat, od powstania do końca jego dziejów, jest w relacji wobec Stworzyciela⁶². Dlatego możliwa jest współpraca człowieka z dziełem stwórczym Boga. Przyczyna aczasowa – Bóg i przyczyna stworzona – człowiek

61 Por. P. G i s e l, *La creation: essai sur la liberte et la necessite, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Gerverve 1980; U. K u h n, *Schopfung als Heilsprozess? Zu den Schopfunstheologischen Entwurten von D. Solle und J. Moltmann*, *Theologische Literaturzeitung* 2 (1987) 81- 88; G . L e r o y, *Le presence du mal et de la mort dans la Creation*, Constans (Fra., prawosławne) 38 (1986) 180-194; M . M e n t r e, *Creation et apocalypse: historie d'un regard humain sur le divin*, Paris 1984.

62 Por. F . L . B o s c h k e, *Proces tworzenia trwa*, Warszawa 1966; F . G . B u c h e r t, *Schopfung und Evolution. Eine wissenschaftstheoretische Alternative?*, *Zeitschrift Philosophie und Theologie* (Freiburg, Ch.) 3 (1985) 455-490; J. M. D o ł ę g a, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988 (mgr); M . H e l l e r, *Stworzenie i ewolucja*, *Communio* 2 (1982) 58-66; T. A. K y c i a, *Biogenese und kreationistische Philosophie*, *Roczniki Filozoficzne* 3 (1981) 146-168; C . S c h o n b o r n, *Schopfungskatechese und Evolutionstheorie*, *IKZ Communio* 1-5 (1988) 213-226.

współpracują w powstawaniu nowych bytów i nowych wartości⁶³.

Misterium stworzenia dotyczy relacji między światem a Stworzycielem jako ostatecznym jego źródłem. Z jednej strony postawione jest niezgłębione misterium, nie podlegające jakiegokolwiek zmienności, a z drugiej strony świat pełen zmian, ruchu, różnorodnych dynamizmów. Bóg jest Panem czasu: tak samo panuje nad najkrótszym momentem, jak i nad całością wszechczasów. Niezależnie od tego, jaka jest naprawdę struktura czasu, czy liniowa, czy też jakaś inna, całość czasoprzestrzeni nie posiada w sobie możliwości samodzielnego istnienia. Głębi relacji między czasem a wiecznością Boga nie może wyjaśnić nawet najbardziej wszechstronna teoria czasoprzestrzeni. Fundament relacji tkwi w głębi misterium Boga Stworzyciela, które nie może być wyjaśnione przy pomocy nauk przyrodniczych i filozoficznych. Człowiek wie o Bogu tylko tyle, ile otrzymał informacji poprzez Objawienie i w taki sposób, w jaki potrafi orędzie Objawienia odczytać. Ponieważ wydarzenie stworzenia określa relację między Bogiem a światem, wnikięcie w to misterium możliwe jest w takim stopniu, w jakim zrozumiała jest bierna strona relacji – czyli świat stworzony. Nowe modele czasu pozwalają lepiej zrozumieć świat i jego więź z Bogiem. Początek jako istotne „miejsce”, w którym świat „wychodził” z Boga, to nie jakiś bezwymiarowy punkt – początek półprostej czasu – lecz tajemnicza, skomplikowana struktura w maksymalnym stopniu współbrzmiąca z misteryjnym działaniem Boga Stworzyciela.

63 Por. C . D u q u o c, *Procreation et dogme de la creation*, *Lumiere et Vie* 187 (1988) 51-66; A . G a n o c z y, *Stwórca człowiek i Bóg Stwórca*, (tłum.) P. Pachciarek, Warszawa 1982; S . V e r g e s, *Dios y el Hombre. La Creación*, Madrid 1981. Editorial Catolica, Biblioteca de Autores Cristianos 412.

TEMPORALNA HISTORIA W RELACJI DO BOŻEJ WIECZNOŚCI

Rozumienie relacji między historią a wiecznością zależy od rozumienia doczesności, w której historia się dokonuje oraz wieczności jako sposobu istnienia Boga. Wieczność Boga jest całkowicie atemporalna. Historia natomiast dokonuje się w jednym temporalnym wymiarze doczesności. Słowo „historia” będzie w dalszych rozważaniach określać całość dziejów ludzkości. Bóg kontaktuje się z ludźmi w różny sposób i kształtuje dzieje świata. Wchodzi On w dzieje ludzkości, a nade wszystko przekazuje ludzkim umysłom swą myśl; pośrednio, poprzez znaki dokonujące się w przyrodzie i w społecznych dziejach, a także bezpośrednio – przemawiając do wnętrza człowieka w dialogu osobowym. Objawienie przekazywane jest dalej za pośrednictwem ludzkiej mowy i innych zrozumiałych znaków. Najważniejszą formę przekazywania Objawienia stanowi Biblia, czyli przekaz na piśmie, uwarunkowany sposobem ludzkiego myślenia i różnymi czynnikami zewnętrznymi. „Podstawowe pojęcia biblijne są ujęte w kategoriach czasu: stworzenie, przeznaczenie, oczekiwanie, obietnica, proroctwo, nadzieja, spełnienie, pełnia czasu⁶⁴. Wszelkie pośrednictwo przekazujące Objawienie i cała realizacja historyczna wtopione są w doczesną czasoprzestrzeń i podlegają jej prawom.

Trudność opisanie związku między Bogiem a historią wynika nie tylko z aktualnej odległości, pomiędzy historią dokonującą się w czasie a bezczasową wiecznością, lecz również stąd, że historia jako zjawisko doczesne musi posiadać początek i koniec, a te wielkości już wykraczają poza doczesność. Historyk potrafi opisywać jakiś odcinek historii. Natomiast refleksja nad jej całością wykracza poza

64 F. S z u l c, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Lublin 1982, s.109.

nauki historyczne i należy do nauk filozoficznych lub teologicznych⁶⁵. Początek i koniec nie są dokładnie określone, nikną w odległej przeszłości lub przyszłości⁶⁶. Dlatego najgłębsza treść historii wymyka się spod władzy doczesnej chronologii, styka się z twórczym i zbawczym działaniem Boga. Tym bardziej dotyczy to historii zbawienia, która obejmuje również początek i koniec, a także jest wewnętrzną częścią historii ogólnej⁶⁷. Rdzeń historii zbawienia zdecydowanie wykracza poza doczesną czasoprzestrzeń. Dlatego trzeba odróżnić refleksje nad relacją wieczności z historią w ścisłym tego słowa znaczeniu, która jest wyraźnie temporalna, od refleksji nad relacją pomiędzy wiecznością a całością, obejmującą ziemską historię wraz z istniejącym w niej rdzeniem o charakterze nadprzyrodzonym. Pojawia się też kwestia relacji między atemporalnym misterium Boga, a jego przebywaniem w realiach temporalnych oraz relacja między Bogiem przebywającym w świecie a strukturami tego świata. Działanie Boże sprawia, że nie tylko początek i koniec, lecz również „ściśła historia temporalna” zawiera w

65 Zob. G. B o f , *Trinita e storia in Hegel*, *Asprenas* 4 (1988) 458-476; Cz. S. B a r t n i k , *Prolegomena do dyskusji nad czasem dziejów*, *Studia Filozoficzne* 3 (1979) 23 - 31; F . D o r a d i o , *Storia e storicità. L'interpretazione esistenziale del senso della storia*, *Rassegna di Teologia* 1 (1978) 8-25; K. G e i s e r , *La metafisica della storia in Platone*, Milano 1988; F. H a r t o g , *L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire*, *Comunicazione* 43 (1976) 55-69; L. K o ł c z , *Antropologiczne podstawy filozofii dziejów J. Maritain'a*, Lublin 1986 (mgr); S . K o z a k , *Koncepcje historiozoficzne Tarasa Szewczenki*, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1983) 23-34; Z. K u d e r o w i c z , *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983; J . L i t w i n (red.), *Perspektywy historiozoficzne*, Wrocław 1979; J . T o p o l s k i , *Świat bez historii*, Warszawa 1976.

66 Zob. B . A r m i n j o n , *Ressasir le passe*, *Cristus* 125 (1985) 27-40; K . P o m i a n , *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecznej*, Warszawa 1968; B. F e r d e k , *Kategoria „przyszłości” w polskiej literaturze filozoficzno-teologicznej*, Lublin 1981 (mgr); Z. J. C z a r n e c k i , *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981; L. A l i c i , *Tempo e storia il „divenire” nella filosofia del'900*, Roma 1978.

67 Por. C z. S. B a r t n i k , *Boży zamysł dziejów w pismach Franciszka Sawickiego*, *Studia Pelplińskie* 1982, s 73-83; L. S a r t o r i , *Trinitat e consienza storica: un itinerario di pensiero*, *Asprenas* 4 (1988) 435-457.

sobie wymiar pozatemporalny, eschatologiczny⁶⁸. Nowa wartość nie znajduje się gdzieś obok historii, lecz ją przenika. Historia ludzkości nie jest całkowicie doczesna, lecz związana ściśle z wiecznością.

1. Początek istnienia człowieka

Pojawienie się nowego człowieka jest związane ze szczególnym, jedynym w całej historii działaniem Ducha Świętego. Pojawienie się każdego człowieka jest wydarzeniem należącym do historii i do niepojętego misterium Bożego działania. Pojawienie się nowego człowieka wiąże się ze stwórczym działaniem Boga. Bóg czyni człowieka stwarzając duszę z niczego i tworząc jego ciało z ziemskiej materii. Umieszczenie czasowe wydarzenia stworzenia duszy związane jest z problemami analogicznymi do tych, które istnieją w wydarzeniu stworzenia świata. Pojawia się coś absolutnie nowego, czego „przedtem” nie było. Natomiast umiejscowienie czasowe pojawienia się ciała związane jest z problemami dotyczącymi całości funkcjonowania wszechświata materialnego. Pojawienie się na ziemi Jezusa związane jest z nowymi pytaniami, jako że nie jest to tylko początek istnienia człowieka, ale również przyjęcie człowieczeństwa przez Drugą Osobę Boską. Temporalny aspekt wydarzenia wcielenia

68 Zob. A . L i n d e m a n n, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Eph*, Geftersloh 1975; P . A z u l e w i c z, *Eschatologia historii u św. Bonawentury*, Lublin 1982 (mgr); J. B i e g u s, *Chrześcijańska celowość dziejów według Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 1984 (lic); W. J. T r u b i c k i, *Paschalny charakter historii ludzkiej według Reiholda Niebuhra*, Lublin 1979 (mgr); H . G . H e r m e s m a n, *Zeit und Heil, Oscar Cullmann, Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn 1979; G. L o r i z i o, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della „Teodicea” in prospettiva teologica*, Roma-Brescia 1988; G. C h a n t a r i n e, *Eschatologia i historia Zbawienia*, *Communio* 4 (1984) 37-51; G. L. P o t e s t a, *Storia ed escatologia in Umberto da Casale. Vita e Pensiero*, *Studia Patavina* 2 (1082) 394- 398; J . K u d a s i e w i c z, *Historia i eschaton w idei królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa, [w:] Biblia o przyszłości*; Lublin 1987 s. 59-74; A . S i k o r a, *Historia i prawdy wieczne*, Warszawa 1977.

Syna Bożego wymaga odrębnych refleksji. Tu ograniczymy się jedynie do ogólnych przemyśleń, dotyczących temporalnego aspektu pojawienia się na świecie człowieka w ogóle.

Początek istnienia człowieka nie jest możliwy do sprecyzowania w czasie. Według modelu klasycznego, w którym czas przedstawiany jest jako prosta, znajduje się punkt, przed którym dany człowiek jeszcze nie istniał, a po którym już istnieje. Faktycznie jednak nie jest możliwe konkretne wskazanie takiego punktu. Temporalny początek człowieka nie jest możliwy do zbadania i określenia. Dokonuje się bowiem w niedostępnym dla bezpośredniego postrzegania mikroświecie. Problem ten wykracza poza klasyczną biologię i może być poruszany tylko w tzw. biologii molekularnej. Zmierzając ku coraz bardziej mikroskopijnym strukturom, trzeba dojść do świata mikrocząsteczek, w którym następuje poruszenie się jakiejś mikrocząsteczki, czy też pojawienie się jakiegoś nowego drgania fal elektromagnetycznych, które zapoczątkowuje historię człowieka co do ciała. Wskazanie punktu, w którym to następuje jest niemożliwe. Niemożliwość tę wyjaśnia kwantowa teoria odnosząca się do mikroświata. Nieliniowe makromodele czasoprzestrzeni określają początek jako osobliwości, czyli miejsce, gdzie zanikają wszelkie prawa fizykalne. Dlatego wyznaczenie początku nie jest możliwe. Możliwe jest jedynie podanie w jakimś przybliżeniu miejsca, wewnątrz którego ten tajemniczy punkt się znajduje. Skoro niemożliwe jest jego precyzyjne umiejscowienie, tym bardziej niemożliwe jest opisanie tego, co się w tym „punkcie” dokonuje. Dlatego początek życia człowieka, a w tym również wydarzenie wcielenia jest niemożliwe do umiejscowienia w czasie, nie tylko ze względu na jego odrębny, transcendentny charakter, lecz po prostu z powodów wewnątrzfizykalnych.

Jeszcze trudniejsze jest określenie początku istnienia duszy. Dusza człowieka (człowiek duchowy, człowiek jako byt duchowy...) egzystuje na ziemi z ciałem w taki sposób, że faktycznie te dwie płaszczyzny istnienia nie są odrębne, lecz tworzą istotną jedność. Pojawienie się duszy następuje w punkcie zaistnienia ciała danego

człowieka. Jak wyżej powiedziano, nie jest to możliwe do ustalenia w czasie. Niezależnie od tego można pytać o relację między ciałem i duszą. W jaki sposób tworzą one jedność? Jak ta jedność powstała, czyli jaki jest jej początek? Otóż odpowiedź na to pytanie wymaga jeszcze dodatkowych refleksji, dotyczących początku istnienia duszy. Dusza ma początek – jakiś bliżej nieokreślony punkt, przed którym nie istniała, a po którym zaczyna istnieć. Powstała ona inaczej niż ciało utworzone poprzez jakieś przetransformowanie materii. Początek duszy to wydarzenie innego rodzaju, to pojawienie się czegoś całkowicie z niebytu, prawdziwe stworzenie z nicości, a nie tylko jakaś transformacja. Tworzenie ciała dokonuje się wewnątrz historii. Stworzenie duszy to wejście w historię czegoś spoza jej obszaru. Spoglądając z wnętrza historii, zadać można pytanie: w jaki sposób powstające ciało człowieka nawiązuje relację z duszą, jaki jest początek tej relacji i dalsze jej trwanie? Mówiąc o początku wolno dać odpowiedź wymijającą, mianowicie, że dokonuje się to w obszarze, który nie jest możliwy do przeniknięcia – w „punkcie” osobliwym. Pozostaje jednak pytanie o więź między ciałem a duszą podczas dalszego życia człowieka. Jaki jest związek tego, co materialne, z tym co duchowe? Jaka jest więź duszy ludzkiej w człowieku – przed jego śmiercią – z obszarem wieczności? Czy jest ona bardzo ściśle związana z ciałem i czasem, czy też związana jest raczej w sposób dość luźny? Czy bardziej należy do świata czasoprzestrzeni, czy też raczej do aczasowej wieczności?

Od dwóch tysięcy lat historia jest kształtowana mocą Jezusa Chrystusa. Wszystko co następuje, kształtowane jest w ścisłym związku z działaniem Chrystusowej mocy. Moc ta sięga również wstecz, obejmując także panowanie nad przeszłością. W całości jej obszaru wyodrębniają się miejsca uprzywilejowane. Relacja między Chrystusem a historią nie jest jednorodna, posiada skomplikowany kształt uzależniony od wielu różnych czynników. Najbardziej uprzywilejowanym miejscem jest historia życia Jezusa jako śmiertelnego człowieka, od poczęcia do śmierci oraz okres historii do zesłania Ducha Świętego. Dalsza historia zawiera w sobie uprzywile-

jowany nurt życia Chrystusowego Kościoła – a w tym nurcie miejsce szczególne – zajmuje sprawowanie liturgii. Miejscem, szczególnym, w którym koncentrują się wszelkie problemy dotyczące relacji między Chrystusem a światem jest „punkt” początkowy życia Jezusa historycznego. Rodzą się w związku z tym „punktem” dwa zasadnicze problemy. Pierwszy dotyczy związku między Chrystusem – Drugą Osobą Boską, a historią. Drugi dotyczy określenia, czy możliwe jest precyzyjne wyznaczenie punktu początkowego życia Jezusa-człowieka wewnątrz historii?

2. Wertykalne i horyzontalne napięcie między historią a wiecznością

Podobnie jak początek istnienia człowieka tak i cała historia znajduje się w jakiejś relacji do wieczności. Relację tę można rozpatrywać wertykalnie – tak jak ona istnieje obecnie, albo horyzontalnie – jako napięcie między całą historią a jej eschatologicznym spełnieniem. Natężenie relacji, zarówno w jedyni jak i drugim sensie, dokonuje się w sprawowaniu liturgii. Historia cielesno-duchowej historii ludzkości nie jest jednorodna. Różnego rodzaju ukształtowania, zagęszczenie, zakrzywienia mają źródło już w samym życiu duchowym. Życie duchowe ludzi wpływa na ukształtowanie całości historii ludzkiej, na jej splot pomiędzy płaszczyzną materialną i duchową. Samo działanie materialne, cielesne nie miałoby wpływu na tę całościową strukturę, gdyby dusza i ciało egzystowały obok siebie, bez jakiegokolwiek związku. Skoro jednak taki związek istnieje, to również postępowanie materialno-cielesne ma istotny wpływ. Cała ludzka historia materialna wpływa na ukształtowanie historii cielesno-duchowej.

Szczególnie uprzywilejowanym miejscem w tej dziedzinie jest celebrowanie liturgii. Poprzez sprawowanie liturgii następuje szczególnie mocne oddziaływanie pierwiastka duchowego na świat materialny, a na tej samej linii działania, oddziaływanie odwiecznego Boga na docześnie egzystującą duszę i w ogóle – oddziaływanie

Boga na całość doczesności. Analogicznie następuje jakieś oddziaływanie świata materialnego na duchowy. Znaki materialne, wszelkie rzeczy i czynności dokonywane w liturgii, wpływają na ukształtowanie duchowych dziejów człowieka. Mają one wpływ nie tylko na kształt duchowych dziejów na tym świecie. Mają one wpływ na ostateczną przyszłość człowieka po jego śmierci.

Dzięki znakom sakramentalnym następuje jakieś otwarcie, jakaś specjalna intensyfikacja relacji między światem doczesnym a Bogiem. Liturgia jest miejscem zintensyfikowania relacji między Bogiem a ludźmi, między wiecznością a czasowością. Wpływ na tę intensyfikację ma również ludzkie działanie czasoprzestrzenne. Wartość tego działania doceniana jest od początku istnienia chrześcijaństwa. Teologia Zachodu akcentowała znaczenie liturgii dla umocnienia więzi między dwiema płaszczyznami, które traktowała jako rzeczywistości autonomiczne⁶⁹. Teologia Wschodu dostrzegała liturgię jako przeżywanie wielkiej, wszechogarniającej jedności między Bogiem a światem⁷⁰. Liturgia dokonuje umocnienia więzi między światem i Chrystusem. Są to nie tylko relacje między czasowością świata a nieczasowością wieczności, lecz przede wszystkim między historią ludzkości a Osobą Jezusa Chrystusa, który w specyficzny, personalny sposób uobecnia jedność między materią a duchem, między człowiekiem a Bogiem. Jezus Chrystus tworzy w sobie samym powiązania między płaszczyzną materialną a duchową w historii ludzkiej. Ważne jest Jego życie doczesne, Jego obecność w całej historii, w całym wszechświecie, a szczególnie Jego uobecnianie się w liturgii. Wskutek tego historia nie jest rzeczywistością absolutnie niezależną. W rzeczywistości bowiem „całe dzieje zostały niejako umieszczone w Chrystusie, a tym samym już in *nucleo* zeschatologizowane. Żyjemy już nie własną historią, lecz egzystencją Jezusa Chrystusa”⁷¹. Wynika stąd, że więzy

69 Por. Cz. S . B a r t n i k, *Nodzieje upadającego Rzymu*, s. 110 i n.

70 Por. J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizaietyjska*, Warszawa 1984, s. 280.

71 Cz. S. B a r t n i k, *Historta ludzka i Chrystus*, Katowic 1987, s. 64.

wertykalne pomiędzy temporalnością aktualną a wiecznym Bogiem są dość ściśle. Podobnie intensywne więzy zachodzą między całą historią a ostatecznym spełnieniem. Człowiek już jest przez Jezusa Chrystusa zanurzony w przyszłości. Myśl ta, podejmowana przez ogół współczesnych teologów wskazuje na to, że temporalność historyczna i wieczność aczasowa, charakterystyczna dla istnienia Boga, są splecione w Chrystusie i przez Chrystusa.

Wraz ze śmiercią człowieka znika historia reistyczna, a pozostaje historia podmiotowa – ludzkie dzieje zapisane w duchowej osobowości. Podobnie całość historii ma swój koniec. Nie oznacza to jednak zniknięcia całości historii, ale tylko jakiegoś sposobu jej istnienia, „przemija postać tego świata” (1 Kor 7, 31). Pozostaje historia podmiotowa. Co to znaczy? Czy z materialnego świata pozostają tylko jakieś dzieje duchowe, pamięć, wspomnienia? Na ile historia materialna została uduchowiona tak, aby mogła przejść „na drugą stronę”? To pytanie dotyczy sytuacji po śmierci poszczególnych ludzi i sytuacji całego świata, gdy nadejdzie jego kres. Odpowiedź przynosi wydarzenie zmartwychwstania ciał, które mogą posiadać w sobie w jakiś sposób zakodowaną przeszłość, dawną historię. Zmartwychwstanie ciał samo w sobie nie daje oczekiwanej odpowiedzi. Jest możliwa bowiem myśl, że ciało i dusza nie oddziałują na siebie i każde z nich niesie w sobie na drugą stronę tylko swoje dzieje. W takiej sytuacji ciekawe byłoby jedynie pytanie o relację między obecnym ciałem czasowym a późniejszym ciałem przemienionym. Ponieważ jednak refleksje wcześniejsze dotyczyły również związku „wertykalnego” między ciałem a duszą, w mocy pozostaje pytanie o możliwość przeniesienia na drugą stronę historii materialnej w samej tylko ludzkiej duszy.

3. Odległość między terażniejszością a końcem tego świata

Czasoprzestrzeń jest kształtowana przez Boga Stworzyciela. Panem czasoprzestrzeni jest Jezus Chrystus: Bóg – człowiek.

Dlatego, im bardziej ludzie wchodzą podczas ich życia doczesnego w relację z Jezusem Chrystusem, tym intensywniej kształtują oni czasoprzestrzeń. Gdy ludzie umacniają więzy z Chrystusem, przyspieszają przyście dnia Bożego" (2 P 3, 12)⁷². Dokonuje się wskutek tego jakieś zakrzywienie czasoprzestrzeni. Bliskość personalna pomiędzy ludźmi a Chrystusem sprawia, że znajdują się oni w bliskości czasowej wobec końca świata. Maksymalne zjednoczenie z Chrystusem w chwili obecnej jest więc w jakiś sposób utożsamiane z przebywaniem w wydarzeniach ostatecznych, w ostatecznym przyściu Pana, wraz z całą treścią tego wielkiego wydarzenia. Dokonuje się nie tylko zakrzywienie czasoprzestrzeni jako kosmicznej odległości, bowiem jednocześnie następuje jej personalizacja, jakieś „zakrzywienie” ku człowiekowi. Zbliżenie się do Chrystusa oznacza więc nie tylko silniejszą więź z Bogiem, lecz również przybliżenie się do sytuacji przemiany całego materialnego kosmosu⁷³. W ten sposób następuje personifikacja czasoprzestrzeni. Dzięki mocy Chrystusa historia materialna pozostaje w człowieku w jakiś sposób również po jego śmierci, „nawet gdyby egzystował on tylko na sposób duchowy, bez ciała.

ZWIĄZANIE CZASU Z WIECZNOŚCIĄ W MISTERIUM CHRYSYUSA

Misterium Chrystusa można ujmować statycznie – jako zjednoczenie bóstwa z człowieczeństwem w Osobie Syna Bożego lub dynamicznie – w rozciągłości Jego temporalnej historii od wcielenia po paschę.

72 Por. tamże, s. 66.

73 Por. Cz. S. B a r t n i k, *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne fasc. 2 (1980) 5-17.

1. Związanie doczesności i wieczności w misterium wcielenia

a) Sposoby ujmowania misterium wcielenia

Chrystologia typu scholastycznego ujmuje Chrystusa statycznie, jako zjednoczenie dwóch natur: boskiej i ludzkiej w jednej osobie – w Drugiej Osobie Boskiej. Ujęcie metafizyczne, ontologiczne całkowicie pomija problematykę czasu, aczkolwiek słowo „czas” nie jest usunięte z jego słownika i teolog dokonujący refleksji w jakiś sposób to słowo pojmuje, i w określony sposób posługuje się nim. Chrystus jako człowiek ściśle spleciony jest z problematyką doczesności, materii, przestrzeni i czasu⁷⁴. Być może wielość poglądów na temat relacji między bóstwem i człowieczeństwem w Chrystusie wynika ze sposobu pojmowania przez danego teologa struktury czasoprzestrzeni?

Problematykę czasu wyraźnie podejmują bibliści. Ujmują oni Chrystusa w historiozbawczym kontekście egzystencjalnym. Zarówno w Piśmie Świętym jak i w opracowaniach biblistów Jezus wyraźnie związany jest ze strukturą temporalną. Okazuje się jednak, że zarówno w tekstach Pisma św., jak i opracowaniach biblistów słowa odnoszące się do czasoprzestrzeni i sama idea czasoprzestrzeni są przeważnie bardzo ogólnikowe, poetyckie, pozbawione filozoficznej precyzji. To samo słowo, np. „eon” stosowane jest zarówno do doczesności, jak i do wieczności. Wzajemne relacje tych dwóch sposobów bytowania zazwyczaj określane są bardzo ogólnie⁷⁵. Tak np. słowo „wtargnął” niezbyt precyzyjnie określa relację pomiędzy jednym a drugim sposobem istnienia. Tego rodzaju określenia są wieloznaczne, nie precyzują relacji między bezczasową wiecznością

74 Por. S . B u ł g a k o v, *Du verbe inkare* (Agnus Dei), Paris 1943; T. H o r v a t h, *Jesus Christ. The Eschatological Union of Time and Eternity*, Science et Esprit, vol. 15, falc. 2 (1988) 179-192

75 Np. „z przyjściem Syna Bożego nowy eon wtargnął w eon obecny”, E . S z y m a n e k, *List do Galatów*, Poznań-Warszawa 1978, Komentarze KUL, a. 90. Por. Hbr 9, 26; Dn 7, 22; Mk 1, 15; Ef 1, 9 n.

Boga a czasową strukturą doczesności. Trudno też w taki sposób zaznaczyć inność, oryginalność wejścia Osoby Syna Bożego w ludzką historię⁷⁶.

Podjęcie problematyki temporalnej w tajemnicy Chrystusa wymaga refleksji na temat relacji między bóstwem a człowieczeństwem (unia hipostatyczna) między Osobą Chrystusa a doczesnością i między Jezusem – człowiekiem a pozostałymi Osobami Bożymi. Za fundamentalną kwestię należy uznać relację między bóstwem a człowieczeństwem. Istnieje wiele różnych propozycji rozwiązania tej kwestii. Spośród wielu najważniejsze są idee: nestorian, monofizytów oraz idea zawarta w ortodoksyjnych sformułowaniach dogmatycznych. Nestorianizm przyjmuje istnienie dwóch osób w Chrystusie, monofizytyzm głosi istnienie jednej tylko natury, a dogmaty Kościoła Katolickiego uczą o dwóch naturach: boskiej i ludzkiej w jednej Osobie (boskiej). Być może, iż wśród powodów przyjęcia poglądów skrajnych znajduje się jakiś konkretny sposób pojmowania czasu. Z pewnością monofizyci skłaniają się do przyjęcia wizji wszechjedności, w której czas stapiałby się ściśle z wiecznością. Nestorianie natomiast prawdopodobnie myślą całkowicie inaczej, oddzielając wyraźnie dwa światy: boski i ludzki, wieczny i doczesny, aczasowy i temporalny.

Podejście historiozbowe, unikające metafizyki, próbuje inaczej rozwiązać powyższe kwestie. Zwraca ono uwagę na wydarzenie wcielenia, o którym informuje Pismo św., że jest ono kluczowym wydarzeniem w historii zbawienia. Pismo św. nie rozwiązuje jednak zagadnienia relacji pomiędzy beczasowym sposobem bytowania Syna Bożego a czasowym istnieniem po wcieleniu. Styk czasu z wiecznością jaki dokonał się w tym wydarzeniu, wymyka się wszelkiej

76 Por. E . B a i l l e a u x, *La plénitude des temps dans le Christ*, Revue Thomiste a 21, fasc. 1(1971) 5-32; Cz. S. B a r t n i k, *Wcielenie jako podstawa teologii historii u Leona Wielkiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, T. 7, z. 4 (1960) 21-51; J. D o r e *Jesus-Christ, l'aujourd'hui de Dieu*, Christus 141 (1989) 6 -15; A . O r b e, *En torno a la Enanación*, Santiago de Compostella 1985, Collectanea Scientihfica Compostellana 3; T. T. F o r s y t h, *Space time and incarnation*, Oxford 1978, Oxford University Press.

możliwości postrzegania i czynienia refleksji. Wcielenie nie mogło dokonać się w jakimś punkcie bezczasowym, gdyż taki punkt nie może stanowić początku dla późniejszego temporalnego, ciągłego istnienia. Nie jest też zjawiskiem dokonującym się w jakimś niezerowym odcinku czasu. Wcielenie jest wydarzeniem posiadającym „początek”, fundament w wewnętrznym misterium życia Trójcy Świętej i jako takie wymyka się wszelkim temporalnym kliszom ludzkiej refleksji. Również z punktu widzenia doczesności zachodzi analogiczna kwestia. Wcielenie, jako wydarzenie rejestrowane w historii, nie posiada struktury temporalnej, którą dałoby się zauważyć i opisać. Historia nie rejestruje jakiegoś odcinka czasu, w którym wcielenie istniałoby jako proces rozpoczęty i jeszcze nie zakończony. W historii można wskazać jedynie na sytuację przed i po wcieleniu. Temporalna struktura historii nie pozwala również na traktowanie wcielenia jako tylko jednego punktu czasowego. Taki punkt nie jest możliwy do ustalenia, wskazania. Taki punkt wymyka się ludzkim możliwościom przyrodniczego postrzegania oraz intelektualnej refleksji.

b) Próba dynamicznego ujęcia wydarzenia wcielenia

Objawienie nie przynosi wprost informacji dotyczących dynamicznego styku wieczności z czasem w wydarzeniu wcielenia. Objawienie jest zbawczym orędziem, posługującym się przede wszystkim językiem personalistycznym. Celem Objawienia nie jest opisanie struktur wewnątrz misterium Boga, ani badanie struktur doczesnej czasoprzestrzeni, ani też ukazanie styku między tymi dwoma sposobami istnienia. Refleksja teologiczna nad tym stykiem jest z całą oczywistością drugorzędna, co jednak wcale nie znaczy, że jest bez znaczenia albo też niemożliwa. Pismo św. stosuje w przeróżny sposób słowa dotyczące czasu, całe jest w jakiś sposób przepełnione temporalnością. Kluczowe teksty, dotyczące tajemnicy wcielenia, w różny sposób ustosunkowują się do zagadnienia specyficznej struktury czasu w wydarzeniu wcielenia. Szczególnością tego uwidacznia zwłaszcza określenie „pełnia czasu” (Ga 4, 4; Ef 1,10).

Tego rodzaju informacje wskazują jednakże tylko na możliwość jakiejś osobliwości w czasie historycznym, ale nie próbują wyjaśnić, na czym ona polega. Dokładnie zostaje wyjaśnione jedynie to, że następuje wyraźny przełom w życiu ludzkości, przełom ważny dla relacji pomiędzy ludźmi (osobami) a Bogiem. Pełnia „czasu” to pojawienie się jakiejś nowej wartości duchowej w świecie. Oryginał Pisma św. w języku greckim stosuje w tym miejscu słowo „kairos” oznaczające jakąś wartość duchową, przekazaną przez Boga ludziom żyjącym w tej strukturze temporalnej, która w języku greckim określana jest słowem „chronos”⁷⁷. Pełnia czasów oznacza nie tylko wyróżniony moment wydarzenia wcielenia lecz również całość późniejszą, w której wcielenie jako nowa wartość trwa.

Opisy biblijne ukazują początek oraz dalszą drogę realizacji zbawczego dzieła. Prawie wszystkie terminy temporalne posiadają w tych opisach znaczenie ogólne, egzystencjalne, bez pretensji do rozwikłania tajemnicy czasu. Nie należy im nadawać ściśle temporalnego znaczenia⁷⁸. Język temporalny stosowany jest nawet w refleksjach o tym, co dzieje się wewnątrz Boga. Wydarzenie wcielenia pojmowane jest więc również jako coś, co się dzieje, jako proces przechodzenia z jednej rzeczywistości w drugą. Faktycznie jednak Pismo św. informuje tylko o sytuacji wyjściowej oraz o wyniku działania, nie mówiąc nic o wewnętrznej strukturze przejścia. Również pierwsi chrześcijanie mieli głębokie przeświadczenie o tym, że wewnętrzna struktura wcielenia jest tajemnicą niedostępną dla obserwatora z zewnątrz⁷⁹. Wydarzenie to nie może być obserwowane nawet przez byty duchowe. Według teologii judeochrześcijańskiej

77 Zob. A . J a n k o w s k i, *Listy więzienne. Tekst – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1962

78 Por. S. Ł a c h, *List do Hebrajczyków. Tekst – Tłumaczenie z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959, s. 323: komentarz do słów „stało się” oraz s. 134: komentarz do słów „oto idę, abym spełniał wolę Twoją”.

79 Por. F. S z u l c, s. 119; „ukryty charakter zejścia (gr. katabasis) Chrystusa za ziemię”. W oparciu o J. D a n i e l o u, *Theologie du judeo-christianisme*, Paris 1958.

nawet aniołowie nie mogli obserwować przejścia, przechodzenia Syna Bożego z nieba na ziemię. Dowiedzieli się o tym dopiero po „fakcie”. Aniołowie żyją w jakiejś własnej strukturze temporalnej, która powiązana jest z pewnością z czasem ziemskim. Nie mogli oni dostrzec Bożego ruchu ku ziemskiej historii. Nie można nawet ustalić na linii doczesnego czasu jakiegoś punktu, w którym dokonał się wreszcie ten anielski akt poznania wcielenia. Nie jest tutaj ważne dociekanie, czy aniołowie naprawdę istnieją, czy są to tylko „kategorie myśli, czyli sposób wyrażania pewnych prawd chrystologicznych”⁸⁰. Ważne są opisywane przy tym dociekaniu różne trudności związane z wyrażaniem prawd chrystologicznych oraz próby ich rozwiązania z wykorzystaniem kategorii czasoprzestrzeni. Wcielenie opisywane jest jako proces posiadający określoną strukturę, dynamikę, następujące po sobie w określonej kolejności fazy. Bogaty arsenał kategorii temporalnych nie informuje o realnej prawdzie lecz ma tu jedynie uwypuklić ogrom odległości bytowej między boskością a stworzeniami.

c) Dynamiczne rozumienie dogmatu chalcedońskiego

Podkreślenie dynamicznego charakteru temporalnego w wydarzeniu wcielenia poszerza jakościowo rozumienie dogmatu o dwu naturach i jednej Osobie Chrystusa, sformułowanego na Soborze Chalcedońskim w 451 r. Statyczne ujęcie zwraca uwagę na ściśle zjednoczenie dwóch natur, bez jakiegokolwiek ich zmieszania. Dynamika wcielenia pozwala natomiast bardziej plastycznie ukazać zagadnienie przenikania się natury boskiej i ludzkiej, bez ich wymieszania. Nie są one ułożone jedna obok drugiej na sposób statyczny. Żyją w Osobie Chrystusa. Życie boskiej natury objawia się w życiu Jezusa z Nazaretu. Wzajemną relację dwóch natur można więc rozpatrywać nie tylko na płaszczyźnie metafizyki, lecz również w dynamicznym, czasoprzestrzennym języku historii doczesnej. Natura

80 Por. tamże, s. 231.

człowiecza Jezusa rozpięta jest na odcinku czasu między Jego poczęciem a śmiercią, a następnie w inny sposób trwa w nieskończoność. Obok wcielenia i śmierci punktami osobliwymi w tej dynamicznej strukturze są: zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i paruzja. Są to miejsca, w których szczególnie intensywnie czas styka się z wiecznością. Całość struktury tworzy wielkie misterium człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Wyróżnienie punktów osobliwych pozwala na ubogacenie słownego opisu misterium Chrystusa. W refleksji nad punktami osobliwymi uwidacznia się wyraźnie znaczenie tego, jak rozumiane jest słowo „czas” stosowane dość często przez ogół teologów. Język temporalny bowiem, w odróżnieniu od języka metafizyki, nie tworzy statycznego schematu, pozwalając ukazać wielowarstwowe bogactwo dynamicznej struktury misterium Jezusa Chrystusa. Język temporalny pozwala mówić o działaniu Boga w historii, a także o wchodzeniu historii w tajemnicę wieczności. Związek między doczesnością a wiecznością w Chrystusie ukazany jest nie tylko jako statyczna relacja między tymi dwiema płaszczyznami, lecz jako czasoprzestrzenny proces, związany z całością życia Jezusa Chrystusa przedpaschalnego i zmartwychwstałego, obejmujący Jego człowieczeństwo i bóstwo.

Język temporalny informuje o wydarzeniach wykraczających poza historię. Jest on swoistym kodem, mówiącym historycznie o sprawach niewyrażalnych, nie dających się objąć wysiłkiem ludzkiej myśli. Jeżeli w opisie unii hipostatycznej zamiast abstrakcyjnego pojęcia człowieka znajdzie się historia Jezusa z Nazaretu, to misterium otrzyma nie tylko dodatkowy wymiar, lecz ukaże się jako skomplikowany splot powiązań między płynącym czasem a bezczasowym życiem Drugiej Osoby Bożej. Po stronie boskości zmian temporalnych nie ma, są one tylko po stronie człowieczeństwa.

Dynamikę unii hipostatycznej interesująco opisuje P. Teilhard de Chardin. Niestety, w jego teologicznym modelu zatracą się autonomia boskości i człowieczeństwa Chrystusa, a pojawia się w tym modelu

jednorodny schemat jednej panhistorii Boga i świata⁸¹. Historia zmierza do punktu Omega, w którym dochodzi do pełnej personifikacji świata.. Do owej pełni świat dochodzi dzięki mocy Chrystusa, która pociąga go ku coraz większej jedności. Miejsce wejścia mocy Chrystusa w świat jest przede wszystkim wydarzenie wcielenia. Moc Chrystusowa promieniuje zarówno z nurtem czasu, jak również pod prąd czasu. Obejmuje w ten sposób panowanie nad całym czasem, od początku do końca. Czas zostaje przemieniony w swym wnętrzu⁸². W punkcie Omega następuje pełne nasycenie czasu mocą Chrystusa i dlatego struktury temporalne mogą w tym punkcie w pełni przejść do wieczności⁸³. Wyrażenie „pełnia czasu” (Kol 4, 4) odnoszące się do wydarzenia wcielenia, posiada znaczenie symboliczne. Nie jest to szczególnie wyróżniony punkt na osi czasu, nie jest to jakiś punkt osobliwy. Symboliczna wartość pełni zostaje nadana przez moc wcielającego się Chrystusa. Jest On źródłem promieniującym na całą historię. Faktyczna pełnia czasu osiągnięta zostaje w punkcie Omega.

Misterium zespalania się Chrystusa ze światem trwa już od początku świata. Chrystus będąc Stworzycielem jest Panem całego czasu. Początek istnienia świata jest już w jakiś sposób punktem, z którego promieniuje ku przyszłości moc Chrystusa Stworzyciela. W wydarzeniu wcielenia zjednoczenie świata z Chrystusem wchodzi w jakościowo nową fazę. Później, już po wydarzeniach paschalnych, pojawiają się ciągle nowe punkty, w których zjednoczenie świata z Chrystusem intensywnie wzrasta. Dzieje się tak w każdej Eucharystii. Eucharystia jest bowiem punktem, z którego promieniuje na świat moc Chrystusa⁸⁴. Wskutek tego coraz bardziej świat jednoczy się z Chrystusem. Według P. Teilharda de Chardina „Świat jest ostateczną

81 Por. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek. I inne pisma*, T. I. M. Tazbir (red.), Warszawa 1984, zwłaszcza s. 127.

82 Por. tamże, s. 131.

83 Por. tamże, s. 129.

84 Por. tamże, s. 134.

i rzeczywistą Hostią, w którą po trochu wstępuje Chrystus i zstępować będzie, póki czas się nie spełni”⁸⁵. Ciągłe trwa proces jednoczenia się czasu z wiecznością, który zakończy się w punkcie Omega.

2. Zjednoczenie czasu z wiecznością w wydarzeniu paschy

Poza wcieleniem drugim punktem osobliwym, w którym styka się czas z wiecznością, jest wydarzenie paschy. W wydarzeniu paschy najważniejszą rolę odgrywa śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Pomiedzy tymi dwoma wydarzeniami istnieje określona relacja temporalna. Jej zrozumienie pozwala na rozjaśnienie tajemnicy związku pomiędzy czasem a wiecznością, jaki istnieje w każdym z tych wydarzeń. W dyskusjach nad relacją temporalną między śmiercią Jezusa a Jego zmartwychwstaniem uwidaczniają się dwa przeciwstawne stanowiska. Jedno z nich utożsamia czasowo te dwa punkty, drugie zaś rozdziela je na osi czasu. Pierwsze stanowisko nie wnosi nic szczególnego do dalszych refleksji nad strukturą temporalną związku między doczesnością a wiecznością. Niewiele wnosi również przesunięcie zmartwychwstania na osi czasu na trzeci dzień po śmierci Jezusa tak, że oba wydarzenia traktowane są jako dwa niezależne punkty więzi między czasem i wiecznością. Nowe wartości wnosi dopiero informacja o tym, że pomiędzy tymi dwoma punktami na osi czasu dokonuje się jakiś proces dynamiczny – a mianowicie – zstąpienie Chrystusa do otchłani. Nie jest ważne to, czy pomiędzy tymi dwoma punktami jest jakaś rozciągłość temporalna czy też nie, ale to, że pomiędzy nimi dokonuje się jakiś proces, w innym wymiarze, który wykracza poza doczesność.

85 Por. Tamże, s. 134.

a) **Zstąpienie Jezusa Chrystusa do otchłani**

Misterium przebywania Jezusa Chrystusa w Szeolu nie może posiadać jakiegoś odzwierciedlenia, na osi czasu⁸⁶. Biblijne trzy dni mogą być traktowane jako sposób mówienia o głębi tajemnicy paschalnej, zwłaszcza o prawdziwości śmierci Jezusa. Natomiast zejście do Szeolu jest zupełnie innym wymiarem, różnym od zwyczajnej osi czasu. W punkcie śmierci Jezusa należałoby umieścić jakiś nowy wymiar, np. prostopadły do osi czasu. Czas więc nie płynie, ale może dokonywać się wyraźny proces na nowej osi, interpretowany jako oddalanie się od punktu zerowego ku nieskończoności, objęcie nieskończoności i powrót do punktu zerowego. Zmartwychwstały Chrystus niesie więc w sobie zapis wędrówki do Szeolu, niesie w sobie wymiar nieskończoności Szeolu, który jest przez Niego przewyciężony i zniwelowany. Jezus wszedł w najdalsze pokłady jego otchłani, dotknął jego dna, dotknął dna istnienia. Ogarniając przeszłość, przygarnął wszystkich napotkanych ludzi, począwszy od Adama.

Tajemnica Szeolu zajmuje ważne miejsce w ogólnej refleksji nad całością wszelkich relacji między Bogiem a ludzkością i całym światem. Uwypukla bowiem dwa fundamentalne aspekty tej relacji. Po pierwsze: podkreśla dynamizm procesu przechodzenia ludzi od ziemskiej historii, poprzez sytuację śmierci, do ostatecznego stanu chwały w Bogu. Po drugie: podkreśla dynamizm procesu przenikania mocy Chrystusowej w życie ludzkiej społeczności. Swego rodzaju przedłużeniem procesu zstępowania Chrystusa do Szeolu jest stan czyśćca, odnoszący się do ludzi, którzy odeszli z tego świata już po wydarzeniach paschy⁸⁷. W wymiarze prostopadłym do osi czasu,

86 A . M . H a a s, *Descensus ad Inferos. Hollenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante*, IKZ Communio 1 (1918) 40-56; F. J u b e r i a s, *La „Sinkatabasis” o „Condescendencia” de san Juan de la Cruz*, Teologia Espiritual 71- 72 (1980) 421-254; K . S t a n i e c k i, *Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego zstąpienia do piekieł*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 5 (1976) 11-45.

87 Por. A . N o s s o l, *W horyzoncie eschatologii*, [w:] *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 205-231, a zwłaszcza s. 228.

czyściec może być traktowany jako dynamiczny proces przejścia człowieka od swojej śmierci aż do osiągnięcia pełni przeznaczonej dla niego Bożej chwały.

Nieprzewyciężalne problemy stwarza traktowanie wydarzenia zejścia do otchłani jako początku zaistnienia czyścica. Sytuacja Jezusa w Szeolu zdecydowanie różni się od sytuacji ludzi w czyścicu. W jednowymiarowej osi czasu zejście do otchłani interpretowane jest jako punkt, od którego rozpoczyna się możliwość wchodzenia ludzi (po ich śmierci) w sytuację czyścica. Stworzenie tej możliwości wykracza jednak poza ramy jednowymiarowej historii i może być interpretowane jedynie w modelu dwuwymiarowym, w którym prostopadle do osi czasu umieszczona jest oś wydarzeń dokonujących się po śmierci. Zstąpienie Jezusa do Szeolu dokonuje się wzdłuż prostej prostopadłej do osi czasu, przecinającej ją w punkcie „0” – śmierć Jezusa (początek możliwości czyścica). Proces oczyszczenia człowieka dokonuje się wzdłuż prostej równoległej do osi, na której dokonuje się zejście Jezusa do otchłani, a prostopadłej do osi czasu i przecinającej ją w punkcie pomiędzy punktem „0” a plus nieskończonością. Prosta na której dokonuje się proces czyścica, przesuwa się wraz z upływem czasu, przecinając ją zawsze prostopadle w aktualnym czasie, w punkcie „teraz”. Jeżeli dodamy trzecią prostą, prostopadłą do dwu pozostałych, to możemy na niej zaznaczać symbolicznie relacje między poszczególnymi ludźmi, znajdującymi się aktualnie w sytuacji czyścica. Dzieje oczyszczania się poszczególnych ludzi dokonują się wzdłuż prostych, które znajdują się na płaszczyźnie prostopadłej do osi historii świata. Z punktu widzenia historii płaszczyzna ta zawsze przecina oś czasu w punkcie „teraz”.

b) Misterium zmartwychwstania

Relacja istniejąca między czasem a wiecznością szczególnie silnie intensyfikuje się w wydarzeniu zmartwychwstania. Zmartwychwstanie oznacza bowiem przyjęcie nowego ciała, które nie

jest już materialne, lecz przemienione. Jeżeli jest jakieś ciało będące przemienioną materią, to można pytać o analogie jego odniesienia względem materii doczesnej. Materia doczesna może być traktowana jako coś, co nie istnieje samodzielnie, lecz tylko z przestrzenią i czasem. Analogicznie więc, materia przemieniona mogłaby istnieć wraz z przemienioną przestrzenią i przemienionym czasem. Mogłaby, ale nie jest to z całą pewnością oczywiste. Skoro po drugiej stronie prawa doczesne nie obowiązują, to może i prawo istnienia materii wraz z czasoprzestrzenią też nie obowiązuje? Współczesna fizyka posuwa się jeszcze dalej, zaprzeczając obiektywności bytu materii. Materia to tylko wypadkowa odpowiedniego ukształtowania czasu i przestrzeni, to tylko jakieś specyficzne zakrzywienie czasoprzestrzeni. Całość świata materialnego utworzona jest ze skomplikowanej sieci zakrzywień czasoprzestrzeni. Czy analogiczna sytuacja może mieć miejsce w sytuacji zmartwychwstałego ciała człowieka? Czy wolno traktować ciało zmartwychwstałe jako odpowiedni układ zakrzywień jakiejś istniejącej w pozadoczesności „czasoprzestrzeni”? Czy byłaby to przemieniona czasoprzestrzeń doczesna, czy coś innego, tworzonego w wieczności od nowa przez Bożą moc? Z całą pewnością nowe ciało jest „spersonifikowane” tzn. absolutnie współbrzmiające ze strukturą osobowości Jezusa zmartwychwstałego, będącego już w maksimum swego uwielbienia. Być może ciało Zmartwychwstałego nie posiada nic istotnie wiążącego je z doczesną materią i czasoprzestrzenią. Rozwiązanie tego zagadnienia zależy od rozumienia relacji między czasem a wiecznością w „punkcie” zmartwychwstania. Podobnie jak nie jest możliwa obserwacja, a nawet teoretyczny opis przejścia od obecnej struktury czasu do wieczności, tak nie jest to możliwe odnośnie przejścia od ciała sprzed śmierci do ciała uwielbionego. Zmartwychwstanie dokonuje się w mrokach Wielkiej Nocy. Dla fizyki ostatnia faza anihilacji materii tonie w mrokach sytuacji zwanej „punktem osobliwym”. Teologia zmartwychwstania bardziej przystaje do nowych modeli czasu niż do klasycznego modelu – prostej zwróconej ku przyszłości. Model klasyczny prowadził w błędną

uliczkę dyskusji o to, czy zmartwychwstanie dokonało się w momencie śmierci albo trzy dni później. Samo wydarzenie odwzorowane było jako bezwymiarowy punkt na tej prostej. Dynamika tego wydarzenia może zostać właściwie opisana dzięki nowym teoriom dotyczącym struktury temporalnej tego świata. Wpływ nauk przyrodniczych na refleksję teologiczną wydarzenia zmartwychwstania ogranicza się tylko do spraw związanych z cielesnością. Nauki przyrodnicze nie wywierają wpływu na wszelkie refleksje dotyczące przejścia duszy z tego świata na drugi. Należy jednak zastanowić się nad sposobem powiązania duszy z ciałem przed śmiercią. Tym zagadnieniem zajmuje się antropologia teologiczna. Następnym problemem jest sposób powiązania duszy z ciałem uwielbionym. Naświetlenie tej kwestii przynosi refleksja nad wydarzeniem wniebowstąpienia i jego temporalnej relacji do wydarzenia zmartwychwstania Jezusa.

c) Misterium wniebowstąpienia

Dla wytłumaczenia procesu dokonującego się między śmiercią a zmartwychwstaniem trzeba przyjąć nowy wymiar temporalny, inny niż oś czasu i do niej w ogólnym modelu prostopadły. Proces zwany zstąpieniem do otchłani nie dokonuje się w odcinku czasu doczesnego. Różnica między punktami: śmiercią a zmartwychwstaniem na osi czasu może być zniwelowana do zera. Inaczej trzeba postępować dla wytłumaczenia procesu dokonującego się pomiędzy zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem. Oczywiście dopuszczalna jest myśl, że na osi czasu doczesnego wydarzenia te również mogą się zlewać, a różnica między nimi dotyczy, wtedy tylko jakiegoś aspektu, punktu widzenia, znaczenia. Takie rozwiązanie jest jednak w tym przypadku trudniejsze do przyjęcia niż w zagadnieniu relacji między śmiercią a zmartwychwstaniem. Tam Jezus Chrystus dokonywał czegoś poza czasem doczesnym. Tutaj czyni coś wewnątrz doczesnej historii. Symbol czterdziestu dni posiada

znaczenie i dla Jezusa, i dla ludzkości⁸⁸. Na ziemi znajduje się w tym okresie już nie samo ciało złożone do grobu, lecz cały Chrystus, żywy, zmartwychwstały, bytujący już w chwale Ojca. Słowo „wniebowstąpienie” informuje nie tyle o nowym wymiarze chwały Jezusa Chrystusa, co raczej o nowej relacji pomiędzy Nim a światem. Wniebowstąpienie podkreśla raczej znaczenie paschy dla dziejów świata⁸⁹.

Przed paschą Słowo Odwieczne jest związane z ciałem śmiertelnym, historycznym i przez to uczestniczy bardzo konkretnie w wydarzeniach doczesnych. Jezus jest zanurzony w materialno-czasoprzestrzenną rzeczywistość. Po wydarzeniach paschalnych Słowo jest już związane z ciałem zmartwychwstałym. Istota unii hipostatycznej nie zmienia się. Zostaje tylko uwidocznione bogactwo jej struktury. Boska natura nie jednoczy się z abstrakcyjnym, statycznie ujmowanym człowieczeństwem. Jezus to człowiek posiadający swoją własną, pełną historię, przekraczającą nawet odcinek przebywania w ciele śmiertelnym. Po wydarzeniu paschy inna jest również jakość związku między człowiekiem i Bogiem w Chrystusie. Po zmartwychwstaniu Jezus nie jest już człowiekiem zmierzającym ku spotkaniu ze śmiercią, lecz przebywa w całkowicie nowej rzeczywistości, uwolnionej od śmierci. Co więcej, Jezus zmartwychwstały jest w najwyższym stopniu – jak to tylko możliwe – wtopiony w boskość Drugiej Osoby, a więc też w całą Trójcę Świętą. Tajemnica Chrystusa wykracza poza prosty schemat relacji doczesności z wiecznością.

Chrystofanie objawiają więc zmartwychwstałego Chrystusa z doczesną historią. Jest to nowa więc człowieka Jezusa z historią oraz więc Syna Bożego – Boga z dalek płynącą swym doczesnym rytmem

88 Por. J . G u i t t o n, *Teologia czterdziestu dni*, *Communio* 1 (1986) 35-47. Autor jest zdania, że wniebowstąpienie, które następuje po czterdziestu dniach, dokonuje się w określonym miejscu i czasie, s. 35.

89 Por. M . C z a j k o w s k i, *Uwielbienie Jezusa w zmartwychwstaniu czy we wniebowstąpieniu?* [w:] *Studio lectionem facere*, dz. cyt., s. 184-188; S. S ą c z k a, *Relacja zmartwychwstania do wniebowstąpienia w polskim piśmiennictwie teologicznym XX w.*, Lublin 1982 (mgr, maszynopis).

doczesnością. Chrystofanie dokonują się w odcinku czasu doczesnego, a jednocześnie Jezus w nowy sposób jest złączony z pozahistoryczną wiecznością Boga. Dlatego to wszystko, co w tym czasie zachodzi, posiada znaczenie również dla Jezusa zasiadającego „po prawicy Ojca”, głęboko zakorzenionego w misterium Boga⁹⁰.

Wydaje się, że źródła nowotestamentalne traktują okres czterdziestu dni jako swoistą chwilę. Liczba 40 jest symboliczna. Nie jest ważna dokładność obliczeń na osi czasu. Jednakże jest to jakiś okres, nie zerowy. Chrystofanie jako wydarzenie zbawcze, posiadające sens dla całej historii dokonują się w tym odcinku chronosu. W Piśmie św. nie jest ważny czas chronologiczny, lecz czas jako kairos, czyli wartość zbawcza, tkwiąca w historii. Nie jest istotna wewnętrzna struktura temporalna okresu pomiędzy zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem, lecz jedynie zbawcza treść. W tym okresie bowiem dokonuje się nowe wchodzenie Jezusa w historię. Jest to wchodzenie Chrystusa popaschalnego, innego niż przed paschą i jest to wchodzenie w inny sposób. Patrząc z innego punktu można powiedzieć, że w tym okresie historia wchodzi nie tylko w nową fazę doczesną, lecz ponadto wciągana jest przez Jezusa w pozadoczesność. Epifanie to również historia Jezusa i dla Jezusa – który uwielbiony – już jest „zasiadający po prawicy Ojca”. Dlatego Jezus wprowadza tę historię we wnętrze życia Bożego. Czas wchodzi we wnętrze wieczności.

Podsumowując można powiedzieć, że zasiadający po prawicy Ojca Jezus Chrystus wewnątrz swego misterium „zachowuje tę strukturę czasoprzestrzenną, która leży u podstaw naszego bytu jako stworzeń materialnych”⁹¹. W ten sposób zamknięty zostaje krąg misterium relacji między doczesnością a wiecznością. Poczynając od tego, że świat temporalny został stworzony według zamysłu istniejącego wewnątrz misterium Chrystusa jako Drugiej Osoby Bożej, a kończąc na tym, że wniebowstąpienie jest wydarzeniem, w

90 Zob. cały numer *Communio* 1 (1986).

91 M. G u i t t o n, *Teologia czterdziestu dni*, s. 46.

którym forma zamysłu przyobleka się wewnątrz misterium Chrystusa w materię doczesnej historii, a zwłaszcza, w materię tego wszystkiego, co wydarzyło się w owych czterdziestu dniach. Symboliczny okres czterdziestu dni między zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem to początek nowej historii doczesnej, ale też początek historii żyjącej wewnątrz zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa.

Skoro Jezus przebywający po prawicy Ojca zachowuje, przynajmniej w sensie ontologicznym, strukturę „czasoprzestrzenną”, to sensowne jest pytanie na czym ta analogia polega, jaki jest związek struktury związanej z cielesnością uwielbioną a czasoprzestrzenią przyrodniczą. Jeżeli nawet nie jest możliwe szukanie odpowiedzi na te pytania, to przynajmniej wolno ubogacić język – symboliczny – stosowany w teologii do opisu Tajemnicy. Nowe modele czasu dostarczają idei, struktur myślowych do tego, aby coraz lepiej wyrażać „wielowymiarowe” więzy Jezusa z życiem Trójcy Świętej.

SPOTKANIE CZASU Z WIECZNOŚCIĄ W LITURGII

1. Miejsce liturgii w historii zbawienia

Liturgia to fragment ludzkiej historii, to fragment doczesności, w której uobecnia się zmartwychwstały Chrystus. W znakach i gestach celebrujących liturgię uobecnia się nie tylko jakaś Boża moc, ale Chrystus osobiście, prawdziwy człowiek i Bóg. Liturgia to kairos nowego przymierza, szczególny „moment” działania Bożej łaski wewnątrz doczesnej struktury chronologicznej. Rdzeniem problematyki uobecniania się niewidzialnej łaski w widzialnych znakach jest pytanie o to, w jaki sposób te dwie rzeczywistości wiążą się ze sobą? Nie jest to tylko pytanie o więź wieczności z czasem lub łaski z naturą, ale o sposób personalnej więzi Jezusa Chrystusa z

człowiekiem żyjącym w materialnym świecie. Pytamy o to jak poprzez widzialne znaki liturgiczne Chrystus wchodzi coraz bardziej w historię ludzkości. Historia jest coraz bardziej nasycona pierwiastkiem boskości i coraz bardziej wstępuje w wymiar wieczności⁹².

Nie jest ważna długość trwania akcji liturgicznej, lecz struktura relacji wertykalnej, prostopadłej do osi czasu, czyli struktura więzi czasu i wieczności, sposób, w jaki styka się znak z łaską. Ważne jest pytanie o to, czy znaki liturgiczne są tylko nieistotną okazją, czy też są ściśle splecione z działającym w nich Chrystusem; czy jest jakieś współprzenikanie, czy też jest zupełnie inaczej, a mianowicie istnieje pomiędzy nimi rozdarcie, przepaść? Jeżeli jest jakiś styk, to czy jest możliwy sposób opisanego go, czy też należy zachować pełne szacunku milczenie wobec nieprzeniknionej tajemnicy. Zacząć należałoby od pytania czy sposób zjednoczenia jest w ogóle dostępny dla teologicznej refleksji? Sprawowanie liturgii dokonuje się wewnątrz ludzkiej historii, nadaje jej nowy sens. Czy jest to tylko nowa wartość wewnętrzna, czy też historia otrzymuje prawdziwie nowy kształt? Jak daleko może sięgać dzieło przekształcania historii, czy tylko pośrednio poprzez duchowy wpływ na wnętrze człowieka, czy aż do realnego wpływu na doczesną czasoprzestrzeń? Fundamentalne pytanie brzmi: czy nowy kairos wpływa na strukturę chronosu?

Poprzez liturgię wchodzi w historię nie tylko niewidzialna łaska, ale Jezus Chrystus żyjący i działający również mocą ludzką, a nawet uobecniający się prawdziwie w swoim ciele i krwi. Dokonuje się wtedy zjednoczenie doczesności z wiecznością reprezentowaną przez Jezusa Chrystusa. Dokonuje się również jednoczenie całej historii, jej

92 Zob. K. H o ł a, *Tajemnica Eucharystii w aspektach dziejzobawczych i dogmatycznych*, *Ruch Biblijny i liturgiczny* 4 (1987) 314-322; F. D y l u s, *Tajemnica Eucharystii w aspekcie eschatologii*, [w:] *Eucharystia*, Poznań-Warszawa, s. 318-326; W. J. H i l l, *Eucharystia jako obecność eschatologiczna*, tamże, s. 327-339; F. D u r w e l l, *Eucharystia Sakrament paschalny*, Warszawa 1987; W. H r y n i e w i c z, *Eucharystia – sakrament paschalny*, *Ateneum Kapłańskie* 2 (1983) 231-248. B. N a d o l s k i, *Urzeczywistnienie się Kościoła w Liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981.

poszczególnych fragmentów w jedną całość. Chrystus uobecnia bowiem w sobie również fragment historii, cały okres Jego życia doczesnego sprzed paschy oraz okres epifanii. Chrystus zasiadający po prawicy Ojca, jest Panem całej ziemi, również jako człowiek – Jezus. Poprzez epifanie popaschalne Chrystus rozpoczął nowy etap historii, etap historii o nowej jakości. Przychodząc w liturgii kontynuuje dzieło przemiany świata. Liturgia to jakaś nowa epifania, to jakiś odcinek na osi czasu, w którym dokonuje się jakby dalszy ciąg epifanii popaschalnych. Rodzi się kolejne pytanie: Jak te dwa wątki, nowej epifanii i uobecnianie tej pierwotnej, są ze sobą związane? Czy są one ułożone obok siebie, czy zlewają się w jedną całość, w jedno ciągłe wydarzenie przebywania Jezusa Chrystusa wśród nas?

Należy zadać również pytanie, czy wskutek liturgii historia „świecka” staje się coraz bardziej pełna, czy może ciągle jest takiej samej jakości i trwa jakby obok „historii świętej”? Być może wciąż ponawiane sprawowanie liturgii sprawia, że następuje proces chrystyfikacji historii, coraz większe napełnianie całej historii mocą Chrystusa, a więc coraz większe podobieństwo do postaci, jaką otrzymała ona ostatecznie w wydarzeniu paruzji. Być może w liturgii następuje nie tylko antycypacja ostatecznej pełni, jakiej jej „smakowanie”, ale też prawdziwe przybliżanie temporalne. Być może wskutek akcji liturgicznej następuje prawdziwe modelowanie świata i pojawia się nowego rodzaju „zakrzywienie” czasoprzestrzeni doczesnej, kosmicznej w taki sposób, że punkt końca świata nachyla się coraz bardziej ku punktowi (momentowi), w którym jest sprawowana liturgia⁹³.

2. Uobecnianie się wydarzeń paschalnych w liturgii

Podstawowy problem polega na tym, w jaki sposób sakramentalne znaki uobecniają wydarzenia dokonane dwa tysiące

93 Por A. Jankowski, s. 251.

lat w cześć⁹⁴. W grę wchodzi dwie zasadnicze możliwości: 1. Wydarzenia paschalne uobecniają się dzięki działaniu zmartwychwstałego Chrystusa, zasiadającego po prawicy Ojca, 2. Odwieczna Boża moc uobecnia się tylko w wydarzeniu paschy, które z kolei emanuje wewnętrznie na całą historię⁹⁵. Tak czy inaczej, uczestnik Eucharystii wchodzi w relację z paschalnym Chrystusem, a dzięki Niemu w ponadczasowość. Zjednoczenie ze zmartwychwstałym Panem oznacza bliską relację z całością wszechczasów, bowiem każdy punkt na osi czasu podlega Jego mocy⁹⁶. Pierwszy schemat akcentuje bezpośrednie oddziaływanie transcendentne, drugi akcentuje immanentne działanie mocy Chrystusa w historii, kumulujące się w szczególnych punktach sprawowania Eucharystii.

Nie wystarczy zauważyć, że popaschalna historia jest inna od wcześniejszej, że posiada inną strukturę, gdyż posiada w sobie punkt poczęcia i punkt śmierci Jezusa Chrystusa. Nie wystarczy stwierdzenie, że obecnie dokonująca się historia zawiera w sobie, jako przeszłość, odcinek ziemskiej wędrówki Jezusa Chrystusa – jako śmiertelnego człowieka. Nie chodzi tylko o moc wydarzeń ale o Osobę Chrystusa. Trzeba więc jeszcze zastanowić się nad tym, w jaki sposób nowa historia związana jest ze zmartwychwstałym Chrystusem, a przez Niego z boską bezczasowością.

Można wyobrazić dwa nurty teologii w zależności od ustosunkowania się do tej kwestii, a mianowicie: nurt teologii wschodniej i nurt teologii zachodniej.

a) Teologia wschodnia

Powyższy problem w prosty sposób próbuje rozwiązać teologia prawosławna. Według niej wszelkie wartości transcendentne

94 Zob. E . C . J a m e s, *Sacrifice and Sacrament*, London 1962; W. Ł y d k a, *Sakramentalne uobecnienie Paschy Chrystusa*, *Analecta Cracoviensia* 17 (1985) 303-310; G. M a r t e l e t, *Zmartwychwstanie – Eucharystia – Człowiek*, Warszawa 1976; R . R o g o w s k i, *Misterium Paschalne*, [w:] *Eucharystia*, Wrocław 1987.

95 Zob. C z . S . B a r t n i k, *Nadzieje upadającego Rzymu*, s. 157.

96 Por. tamże, s. 56.

wtopione są ściśle w historię, a cała historia jednakowo jest otwarta na przyjmowanie boskości⁹⁷. Nie wiadomo jednak, na czym polega ten fenomen otwarcia historii na boskie wartości, ani w jaki sposób dokonuje się zespolenie wartości transcendentnych z historią. Cała historia jest traktowana jako jedna wielka liturgia. Nie ma w niej miejsc istotnie się wyodrębniających. Zanika więc zwyczajny sens czasu chronologicznego. Czas taki, jako wartość autonomiczna, według tego ujęcia nie istnieje. Wszelki czas jest pojmowany jako kairos, w którym Bóg przychodzi do świata a człowiek jest wciągany przez Chrystusa w boską wieczność⁹⁸. Święty czas sprawowania sakramentów nie jest jakimś innego rodzaju wycinkiem historii, lecz tylko intensyfikacją zbawczych wartości w środowisku uczestników liturgii. Czas w sensie czysto przyrodniczym właściwie w ogóle się nie liczy. Ważna jest jedynie świętość człowieka, jego bliskość wobec osoby Jezusa Chrystusa. Język historiozbawczy zanika na korzyść języka personalistyczno-metafizycznego. Wydarzenie paschy skruszyło strukturę doczesnej chronologii, która odtąd albo już nie liczy się wcale, albo posiada coraz mniejsze znaczenie, stopniowo zanikając. To drugie, bardziej umiarkowane spojrzenie, przyjmuje istnienie historii chronologicznej, która jednak zanika, przemienia się, przebóstwia, zmieniając do ostatecznej jedności ze zmartwychwstałym Chrystusem.

Liturgia to spotkanie Chrystusa zmartwychwstałego ze swoimi uczniami. Wszystko w liturgii jest święte, wymykające się spod władania doczesności. Znaki sakramentalne i wszelkie jej struktury nie mają już autonomicznego charakteru doczesnego. Wszystko już tu na ziemi jest w jakiś sposób przebóstwione. Liturgia wydobywa ludzi z panowania wartości doczesnych, wszystko sakralizuje i wprowadza uczestników w sytuację przebywania w boskości, w której czas się nie liczy. Zachodzi tu pewne podobieństwo do misterium stworzenia. Mocą Chrystusa zostaje bowiem stwarzana w liturgii

97 Por. P . E v d o k i m o v, *Prawosławie*, s. 261.

98 Por. tamże, s. 264.

nowa wartość. Uobecnianie się Chrystusa w liturgii nie polega na tym, że z materialnych znaków oraz gestów powstaje jakaś struktura, w którą wchodzi Chrystus, lecz odwrotnie, to On swą mocą sprawia, że wszystko wokół jest święte. Chrystus nie jest sprowadzany wolą uczestników lecz, odwrotnie, ludzie potrafią sprawować liturgię ponieważ są prowadzeni natchnieniem Ducha Świętego.

b) Teologia zachodnia

Wydaje się, że teologia wschodnia pomija zasadnicze pytania o więź między czasem a wiecznością. Granica ta zaciera się. Czas rozlewa się, przebóstwia, ztraca swą autonomię, znika. Natomiast teologowie zachodni podkreślając autonomię czasu, w różny sposób próbują rozwiązać problem sposobu, w jaki pozaczasowy Bóg uobecnia się w sakramentalnych znakach. Pytają też o związek struktury historii doczesnej z boską beczasowością Chrystusa. Nie są ważne poglądy dotyczące schematu uobecniania się Chrystusa w liturgii, lecz sposób, w jaki ukazana jest w danym schemacie więź czasu z beczasowością.

Celem niniejszych refleksji nie jest krytyczna systematyzacja myśli poszczególnych teologów. Ich poglądy służą jedynie za odskocznnię dla skonstruowania nowego schematu, uwidaczniającego strukturę związania czasu z beczasowością w liturgii.

Klasyk liturgicznej odnowy, Odo Casel – opowiada się za tym, że podczas sprawowanej liturgii Bóg działa od zewnątrz, mocą swą przebijając opór czasu. Głosi on, że Boża moc uobecnia się dokładnie w tym „momencie” czasu linearnego, w którym sprawowana jest liturgia⁹⁹. Dzięki tej mocy paschalne wydarzenia zostają jakby na nowo zrekonstruowane. Prawdziwie i rzeczywiście, w konkretnym czasie, uobecniają się szczegóły wydarzeń sprzed dwu tysięcy lat. Ciągłe jest rekonstruowana jedna i ta sama rzeczywistość.

⁹⁹ Za J. R ó ż y c k i, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, s 160.

Każda liturgia w jakiś własny sposób jest obrazem tej samej paschy Chrystusa. Odo Casel przyjmuje istnienie autonomicznego czasu Linearnego. Działanie Boże nie niszczy go. Czas jest koniecznym podłożem dla uobecniania się w nim wydarzenia paschy Chrystusa. Nie dokonuje się rekonstruowanie detali, które miały miejsce w oryginalnym wydarzeniu paschy dwa tysiące lat temu. Liturgia uobecnia nie tyle szczegóły z przeszłości, co zawarte w nich nadprzyrodzone wartości. Wartością jest jednakże nie tylko sama obecność Chrystusa w liturgii. Uobecniają się w niej także różne wartości szczegółowe, związane z konkretnymi elementami wydarzenia paschy. Chrystus jako osoba uobecnia się całym sobą, sprawiając w jednej chwili zaistnienie różnych etapów paschalnego misterium, bowiem „nie ma w Nim historycznych następstw, nie ma w Nim ani przedtem, ani potem”¹⁰⁰. Dlatego liturgia nie powoduje odkształcenia czasu chronologicznego, nie wyciska w nim formy kolejnych historycznych elementów.

Propozycja Odo Casela posługuje się diametralnie inną koncepcją czasu niż prawosławie. Zachowana jest całkowita autonomia czasu doczesnego. Nie została jednak przez niego wyjaśniona struktura styku między czasem płynącym podczas sprawowania liturgii a uobecniającą się w tym czasie wartością, jaką jest Chrystus przynoszący z sobą to wszystko, co wysłużył w wydarzeniu paschy.

Jeszcze wyraźniej odrębność czasu i uobecniającego się w nim Chrystusa uwypukla E. Schillebeeckx¹⁰¹. Według niego rdzeń dokonującego się misterium liturgii jest całkowicie pozaczasowy. Nie istnieje jakikolwiek związek między czasem, w którym dokonuje się liturgia, a działającą w tym czasie Chrystusową mocą. Chrystus działa jakby obok sakramentalnych znaków, są one dla Niego tylko okazją. Gesty sprawujących liturgię są tylko okazją do tego, by Chrystus mógł dokonać swego dzieła w intymnym wnętrzu uczestników. Natomiast czyny zbawcze nie uobecniają się ani po

100 Tamże, s 167.

101 E . S c h i l l e b e e c k x, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960, s. 390.

kolei, ani jednocześnie. Wynika stąd wniosek praktyczny: znaki i gesty liturgiczne nie muszą dokładnie odpowiadać egzystencjalnym sytuacjom, zawartym w wydarzeniu paschy. Trzeba określić jedynie ich niezbędne minimum po to, by podczas wykonywania czynności liturgicznych mogła działać moc Chrystusa.

Ignacy Różycki, krytycznie oceniając poglądy wyżej wymienionych teologów, próbuje podać własną koncepcję związania wydarzenia paschy ze sprawowaniem konkretnej liturgii. Opowiada się za dokładną współzależnością uobecniania się czasowego Chrystusa z tym, co dokonuje się w doczesnej strukturze liturgii. Według niego poprzedni teologowie pominęli znaczenie człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. W liturgii działa bowiem nie tylko jakaś nieokreślona boska moc, nawet nie tylko Chrystus jako Bóg, ale również On jako człowiek. Problem polega nie tylko na przetransponowaniu mocy paschy w czas sprawowania liturgii, lecz na transponowaniu dzieła Jezusa - człowieka w liturgię, uobecnienie się tego ludzkiego dzieła a także uobecnienie się Jezusa - człowieka zmartwychwstałego. Dlatego sposób sprawowania liturgii musi być dokładnie określony. Niestety, i ta koncepcja nie rozjaśnia nawet w niewielkim stopniu problemu styku czasu z działającym w nim Chrystusem. Nie próbuje wyjaśniać, w jaki sposób w liturgii Jezus zmartwychwstały styka się z doczesnością.

2. Związek między temporalną strukturą liturgii a uobecniającym się w niej Jezusem Chrystusem

Przyczyną niepowodzeń jest przyjmowany przez jednych i drugich teologów model czasu jako prostej, skierowanej ku plus nieskończoności. Jeżeli nie całkowite, to przynajmniej częściowe wyjaśnienie sposobu, w jaki Jezus Chrystus styka się w liturgii z doczesnym czasem, możliwe jest tylko wtedy, gdy: 1. Istnieje, przynajmniej w jakimś analogicznym sensie, struktura temporalna w

Jezusie zmartwychwstałym, 2. Istnieje w strukturze czasu doczesnego jakaś otwartość dostosowana do zetknięcia się z Chrystusową wiecznością. Dalsze refleksje będą skoncentrowane na wnikanii w głębię struktury czasu doczesnego. Współczesna fizyka dostarcza tu wiele materiału do przemyśleń i otwiera nowe horyzonty. Tak na przykład teoria względności pozwala traktować czas sprawowania liturgii jako „miejsce osobliwe”, jako swoiste zakrzywienie czasoprzestrzeni; „gdzie ingerencja Boża jest szczególnie zagęszczona”¹⁰². Teologia wschodnia odrzuca autonomię czasu doczesnego w liturgii. Teologia Zachodu traktuje czas i obecność Chrystusa jako dwie zupełnie niestyczne płaszczyzny działania. Czas jest przyjmowany w obu przypadkach jako coś jednorodnego. Teoria względności traktuje czas inaczej i nie ogranicza się do jednego wymiaru. Mówi o całości czasoprzestrzennej, w której czas nie jest czymś jednorodnym. W różnych miejscach czasoprzestrzeni czas przyjmuje różną intensywność. Czasoprzestrzeń nie jest statyczna. Jako całość jest traktowana „statycznie”, natomiast wewnątrz jest w nieustannym, skomplikowanym ruchu. Istnieją miejsca, gdzie czas przyjmuje wartości ekstremalne: zero i nieskończoność. Dlatego okres sprawowania liturgii nie może być rozpatrywany tylko jako strumień punktów płynących jednostajnie w tym samym kierunku. Nawet jeżeli historia byłaby linearnym fragmentem Czasoprzestrzeni, to jednak jest naprawdę jej fragmentem, a to oznacza, że jest zanurzona w czymś większym od niej, w czymś o większej liczbie wymiarów. Jeżeli nawet liturgia jest częścią osi czasu, to ta część, podobnie jak całość prostej czasu, jest zanurzona w wielkiej czasoprzestrzeni i podlega prawom tam panującym. Dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, aby jednocześnie w wielu miejscach na kuli ziemskiej mogła być sprawowana ta sama liturgia oraz aby te same misteria były powtarzane w cyklicznie określonym porządku w ciągu roku. Dalekie umiejscowienie w czasie lub przestrzeni nie odgrywa roli. Wzajemną bliskość zapewnia, im moc Chrystus.

102 W. S e d l a k, *Technologia Ewangelii*, s. 198

Jezus Chrystus uobecnia się zwłaszcza wtedy gdy sprawowana jest liturgia, co dokonuje się w jakimś konkretnym miejscu czasoprzestrzeni. Każda liturgia jest swego rodzaju odrębnym punktem osobliwym. Możliwe jest traktowanie tych punktów analogicznie do znanych w kosmologii „czarnych dziur”. Wszystkie te miejsca w kosmosie posiadają tę samą strukturę – dotykają krawędzi czasu. Każda z tych kosmicznych osobliwości może być przyrównywana do sytuacji „początku świata”. Podobnie można traktować czas i miejsce sprawowania liturgii. Pozostając przy tych wielkich uproszczeniach, możemy więc zarysowany tu model czasoprzestrzeni odnieść w jakiś sposób do sprawowania liturgii. Z wnętrza wymiaru czasu linearnego (doczesnego, historycznego) nie jest możliwa jakakolwiek obserwacja tego, co się dzieje w tym fragmencie wielowymiarowej czasoprzestrzeni, w którym znajduje się sprawowana liturgia. Fizyk już nic więcej powiedzieć nie potrafi, wykraczałoby to poza jego kompetencje. Natomiast teolog traktując liturgię jako miejsce uprzywilejowane może powiedzieć, że dokonuje się w niej takie ekstremalne zakrzywienie czasoprzestrzeni i dzięki temu miejsca i czasu sprawowania liturgii stykają się z miejscem i czasem paschy ; (oraz, że wszystkie wzajemnie stykają się ze sobą). Każda liturgia jest więc uobecnieniem „pełni czasów” (Ga 4, 4). To biblijne określenie dotyczy oczywiście tylko wartości nadprzyrodzonej, a nie przyrodniczej struktury temporalnej. Czas w Biblii rozumiany jest bowiem raczej nie tylko jako *chronos*, ale jako *kairos*. Być może w fizycznej czasoprzestrzeni podczas sprawowania liturgii również dokonuje się jakaś pełnia, analogiczna do tego, która nastąpiła w momencie wcielenia¹⁰³, Przyczyną zakrzywienia czasoprzestrzeni jest Jezus Chrystus, dokonujący jej transformacji odpowiednio w ten sposób, aby mógł w nią wejść.

Refleksje powyższe nie mają na celu pełnego rozwiązania problemu styku. Zawsze bowiem stajemy wobec Bożej tajemnicy, na

103 Por. J. G a l o t, *Eucharistie et Incarnation*, Nouvelle Revue Theologique 4 (1983) 549-566.

jakiejs granicy. Wydaje się jednak, że warto iść ku granicom możliwości, a nie zatrzymywać się w połowie drogi. Nadal pozostaje nieskończona różnica między doczesnością a wiecznością, między czasoprzestrzenią a będącym w wieczności Jezusem Chrystusem. Miejsce liturgii zostało jednak ukazane jako przygotowane, ukształtowane, posiadające w sobie jakiś wymiar nieskończoności. Następuje tutaj jakiegoś rodzaju spotkanie, nie wprost spotkanie odcinka czasu z wiecznością Boga, lecz raczej czasoprzestrzenne otwarcie się na nieskończoność Boga, za pośrednictwem Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. Współczesne modele fizykalne nie wnoszą pretensji do możliwości odczytywania i wyjaśniania bezpośredniej styczności między czasem a Bogiem. Podobnie też teologia ogranicza się również tylko do ogólnej uwagi, że obecność Chrystusa, Jego działanie w doczesności wpływa na kształtowanie czasoprzestrzeni. Dokonuje się to zwłaszcza w sprawowaniu liturgii, lecz również w inny sposób. Tak więc cały rok liturgiczny, poprzez przeżywanie zbawczych misteriów, wpływa w wieloraki sposób na kształtowanie się struktury temporalnej¹⁰⁴. Być może dotyczy to nie tylko podziału roku na poszczególne okresy i wpływa nie tylko na intensyfikację zbawczych wartości zawartych w doczesności, lecz również w jakiś sposób zakrzywia kosmiczną czasoprzestrzeń. Czyni to Chrystus, który nie jest obecny w każdym punkcie czasoprzestrzeni jednakowo. Bardzo konkretnie uobecnia się w sakramentach świętych, zwłaszcza w Eucharystii. Są to punkty osobliwe, w których relacja pomiędzy wiecznością Chrystusa a czasem jest zdecydowanie innego rodzaju niż gdzie indziej.

Cała czasoprzestrzeń w jakiś sposób jest złączona z miejscami sprawowania sakramentów świętych. Istnieje jakaś wszechogarniająca jedność, ale też jakaś lokalna odrębność. Zjednoczenie się wieczności z czasem dokonuje się przede wszystkim w niedostępnej głębi sakramentalnych misteriów.

104 Zob. S. K o p e r e k, *Teologia roku liturgicznego*, Kraków 1984; zwłaszcza strony od 79 do 106.

Współczesne modele czasoprzestrzeni informują o istnieniu punktów osobliwych, w których czas osiąga sytuację ekstremalną, nieskończenie się zgęszcza albo znika. Istnieją nawet miejsca, w których znane prawa fizyczne znikają. We wnętrzu tych „miejszc” następować może rodzenie się lub zanikanie świata, materii, przestrzeni, czasu. Analogicznie mogą być interpretowane sytuacje sprawowania liturgii. Różnica polega na tym, że czasoprzestrzeń nie styka się w nich z wiecznością jako taką, lecz z wiecznością jako sposobem istnienia Boga. Bóg w swej istocie przebywa w sytuacji zupełnie różniącej się od sposobu istnienia świata. Świat realny i wieczność stworzeń należą do jednej płaszczyzny, a wieczność Boża do innej. Odległość bytowa pomiędzy czasem a wiecznością Boga jest istotnie większa niż odległość pomiędzy czasem a wiecznością, z którą styka się czas w modelu fizycznym.

Cała czasoprzestrzeń jest w jakiś sposób zakrzywiana mocą Chrystusa. Dokonuje się to jednak inaczej niż wewnątrz świata fizycznego, gdzie wszelkie obiekty materialne wpływają na zakrzywienie się czasoprzestrzeni. Współczesna fizyka dopuszcza możliwość interpretowania materii jako swoiście zakrzywionej czasoprzestrzeni. Istnieje jakaś wzajemna relacja czasu, przestrzeni i materii. Materia powoduje zakrzywienie czasoprzestrzeni, ale sama może być uważana za swoiste zakrzywienie czasoprzestrzeni. Inaczej jest z mocą Chrystusa. Wpływa ona na odkształcanie się czasoprzestrzeni w miejscach sprawowania liturgii i w ich sąsiedztwie, ale nie może być interpretowana jako wypadkowa czasu i przestrzeni; należy do zupełnie innej, wyższej płaszczyzny bytowania. Tak więc Bóg – Stworzyciel – może swą mocą dowolnie kształtować czasoprzestrzeń, ale odwrotny wpływ, świata na Boga, nie jest możliwy. Trwa ciągle wielka liturgia przebywania i działania Boga w świecie, a w szczególności poprzez Jezusa Chrystusa uobecniającego się w liturgii sakramentów. Trwa działanie paschalnej mocy przybliżające obecny świat do ostatecznego spełnienia, zgodnie z planem odwiecznego zamysłu Bożego, przy współdziałaniu ludzi sprawujących świętą liturgię.

TEMPORALNA STRUKTURA WYDARZENIA ŚMIERCI

Wydarzenie śmierci polega na zakończeniu ziemskiego etapu życia człowieka. Kończy się jego życie w obecnym czasie tego świata. Następuje przejście, według jednych – do nicości, według innych – do jakiegoś innego sposobu bytowania. Inny sposób bytowania może być całkowicie atemporalny albo może posiadać jakąś swoją strukturę temporalną. Relacja pomiędzy wydarzeniem śmierci a czasem istnieje w wielorakim znaczeniu: 1. Pomiedzy „momentem” śmierci a czasem, który się dla człowieka umierającego kończy, 2. Pomiedzy „momentem” śmierci a strukturą późniejszą, 3. Między umieraniem jako wydarzeniem zbawczym, a materialną czasoprzestrzenią; między tym, co dzieje się na płaszczyźnie duchowej, a tym co dokonuje się na płaszczyźnie materialnej.

1. Wydarzenie śmierci

Przystępując do rozwijania tematyki zaznaczonej we wstępie, trzeba wspomnieć również o tym, że już sam sposób rozumienia czasu wpływa na rozumienie wydarzenia śmierci. Wydarzenie to nie istnieje samo w sobie, w oderwaniu od czasu. Jego istotny sens polega właśnie na wychodzeniu z czasu. Dlatego próby określania śmierci są zależne od sposobu rozumienia czasu. Z pewnością można mówić o śmierci tylko jako wydarzeniu zbawczym, personalistycznym, ontologicznym. Wydarzenie śmierci posiada bowiem swoją misteryjną, wewnętrzną, niezauważalną treść. Jednakże obserwowalne jest ono również w jakiś sposób od zewnątrz, z punktu widzenia historii, z punktu widzenia chronologii. Śmierć definiowana jest w tej drugiej płaszczyźnie jako koniec życia człowieka na tej ziemi. Postrzegany jest żyjący człowiek, który w „momencie” śmierci przestaje żyć. Później obserwator postrzega już tylko martwą cielesną powłokę. Obserwator nie widzi wewnętrznego procesu, nie dostrzega przejścia na drugą stronę, nie potrafi nawet

uchwycić dokładnie punktu przejścia. Obserwator nie może powiedzieć, czy śmierć nastąpiła w jednym punkcie, który byłby wtedy końcem odcinka czasu życia człowieka na ziemi, czy raczej śmierć jest jakimś płynnym procesem. W drugim wariantcie należałoby określić początek i koniec tego procesu.

Możliwość przejścia przez śmierć do dalszego życia różni się istotnie od bezustannego bytowania bez konieczności przechodzenia przez śmierć. Jednakże nawet gdyby człowiek był nieśmiertelny, wolno byłoby pytać o możliwości ewoluowania ku jakimś wyższym, pełniejszym sposobom istnienia¹⁰⁵. Życie ziemskie człowieka musi posiadać jakiś sens, zmierzać ku większym, wyższym wartościom¹⁰⁶. Wydarzenie śmierci nadaje pytaniu o sens szczególną ostrość. Śmierć może być absolutnym końcem wszystkiego albo przeciwnie, jakimś bardzo decydującym wejściem na istotnie wyższy poziom życia. Nawet na płaszczyźnie czysto historycznej, gdy śmierć postrzegana jest jako fakt, pytanie o cel życia zachowuje znaczenie¹⁰⁷. Pytanie o sens życia i śmierci zadaje przede wszystkim filozofia¹⁰⁸. Natomiast pytanie o zbawczy sens śmierci należy do

105 Zob. P. M a s s e t, *Immortalite de l'ame, resurrection des corps. Approches philosophiques*, Nouvelle Revue Theologique 3 (1083) 321-344; C. R u i n i, *Immortalita e risurrezione nel Magisterio e nella Teologia oggi*, (I partu Rassegna di Teologia 2 (1080) 102-115; tenże, *Immortalita*, (II parte), Rassegna di Teologia, 3 (1980) 189-206; J. U r b a n, *Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej w polskiej powojennej literaturze teologicznej*, Lublin 1975 (maszynopis).

106 Por. K. M i c h a l s k i, *Dokąd idziemy?*, Kraków 1964; A. Ż y n e l, *Sens życia*, Communio 4 (1984) 101-116.

107 Por. C h . C h a b a n i s, *Śmierć kres czy początek?*, Warszawa 1987, tłum. A. D. T u a s z y Ń s k a; Dyskusja o śmierci i umieraniu przeprowadzona w Redakcji Życie i Myśl z udziałem A. Polkowskiego, A. Cymera, K. Chojnowskiego, J. Łazarowicza, ks. T. Rogalewskeigo i M. Walendowskiej, Życie i Myśl 11(1981) 13-34; O. R o d e, *O śmierci – medycznie, filozoficznie i teologicznie*, Posłannictwo 3 (1977) 25-58; J. Ż o c h o w s k i, *Medyczo - psychologiczne pojęcie śmierci w świetle współczesnej eschatologii katolickiej*, Kraków 1985 (maszynopis).

108 Zob. A. K l e m e n s, *Poglądy współczesnych filozofów na śmierć jako wypełnienie życia*, Lublin 1980 (maszynopis) KUL; S. K o w a l c z y k, *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*,

nauk teologicznych¹⁰⁹. Podstawę dla pytań teologicznych stanowi przede wszystkim Pismo Św., żywo interesujące się sensem życia ziemskiego i pośmiertną jego egzystencją¹¹⁰,

Tematem niniejszego opracowania jest relacja między śmiercią a czasem. Dlatego pytania o sens pozostaną tu bez odpowiedzi. Pytamy jedynie o to, na czym polega wydarzenie dokonujące się na końcu ziemskiego etapu życia człowieka i o to, jaka jest jego ontologiczna struktura. Refleksję na temat wewnętrznej struktury zjawiska śmierci dokonuje już Pismo Święte¹¹¹. Następnie odpowiedź na pytanie o temporalną strukturę śmierci udzielają te refleksje teologiczne, które łączą nauki biblijne na ten temat z informacjami dostarczanymi ciągle przez nauki szczegółowe¹¹².

Ateneum Kapłańskie 428 (1980) 367-381; *La morte oggi*, Milano 1985, dz. zb., Feltrinelli; F. R i e s g o, *Filosofia de la muerte* (I) Estudio Augustiano vol. XXIV, fasc. 1(1089) 71-110; J . T i s c h n e r, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, Znak 4 (1968) 422-441; T . W o j c i e c h o w s k i, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1979) 81-98.

109 Zob. L. B a l t e r, *Nadzieja życia wiecznego*, *Communio* 4 (1984) 74-94; Cz. S. B a r t n i k, *Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii*, *Ateneum Kapłańskie* 438 (1982) 159-169; J. G u ł k o w s k i, dz. cyt., 130-149; W . H a n c, *Życie wieczne jako centralna idea eschatologii*, *Ateneum Kapłańskie* 438 (1982) 4.4-52

110 Por. K . K l u g i e w i c z, *Idea życia po śmierci w Księdze Mądrości*, Lublin 1984, (maszynopis) KUL; J. R a t z i n g e r, *Eschatologie Tod und ewiges Leben. Kleine Katholische Dogmatik*, Band IX, Regensburg 1978; L. S t a c h o w i a k, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1982, s. 9-26.

111 Zob. A . J a n k o w s k i, *Mysterium Mortis. Synteza biblijna nauki o śmierci*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1 (1978) 9-15; J. L e i p o l d t, *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig 1942; H . P . S t a h l i, *Tod und Leben im Alten Testament*, *Theologie und Glaube* 2 (1986) 172-192

112 Cz. S . B a r t n i k, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, *Ateneum Kapłańskie* 426 (1980) 16-30; P. H a b b l e t h w a i t e, *Czy istnieje teologia śmierci ?*, *Znak* 241-242 (1974) 923 -935; F . F a v r e a u, *Śmierć – najbardziej żywotny problem*, *W Drodze* 11 (1978) 77-81; L . N a d o l s k i, *Teologiczne spojrzenia na śmierć*, *Ateneum Kapłańskie* 426 (1980) 62-70; J. N o w a k, *Zagadnienie śmierci w*

Na szczególną uwagę zasługują opracowania ujmujące wydarzenie śmierci na tle innych zagadnień teologicznych, gdyż śmierć nie jest wydarzeniem wyabstrahowanym, lecz jest w relacji z różnymi aspektami dzieła zbawienia.

2. Temporalny aspekt wydarzenia śmierci w kontekście hipotezy o zmartwychwstaniu w momencie śmierci

Odpowiedzi na pytanie o temporalną strukturę śmierci może udzielić krytyczna refleksja nad wypowiedziami teologów głoszących zmartwychwstanie w momencie śmierci¹¹³. Punktem wyjścia do krytycznej refleksji może być fakt, że teologowie głoszący pogląd o zmartwychwstaniu w momencie śmierci, przyjmują jakby z całą oczywistością tradycyjne rozumienie czasu, jako strumienia płynącego po prostej. Nie próbują jednak skonfrontować swoich teologicznych poglądów z przyjmowanym przez siebie linearnym modelem czasu. Być może dlatego, że napotkaliby w tej konfrontacji nieprzewidywalną sprzeczność? Niejasny jest już bowiem używany powszechnie termin „chwila” śmierci. Chwila kojarzy się z jakimś odcinkiem czasu, nie zaś z punktem na osi czasu. Stosując tego rodzaju określenie, kluczowe dla dalszych rozważań, trzeba koniecznie tę chwilę na osi czasu precyzyjnie umiejscowić. Jeżeli „chwila” jest odcinkiem czasu, to śmierć jest procesem dokonującym się: 1. w czasie; 2. po skończeniu się czasu; 3. w jakiejś sytuacji pośredniej.

polskiej powojennej literaturze filozoficzno-teologicznej, Lublin 1981 (maszynopisy); S. R o s G a r c i a, *La muerte y su sentido. Problemática humana y signification teologica*, Teresianum T. 34, fasc. I (1983) 83-120; A. Z a c h, *Śmierć według teilhardyzmu*, Lublin 1983 (maszynopis) KUL.

113 Zob. L. B o r o s, *Mysterium mortis* Warszawa 1974, s. 16; L. N a d o l s k i, *Nauka L. Borosa o śmierci ludzkiej w świetle współczesnej eschatologii katolickiej*, Lublin 1975, KUL; A. N o s s o l, *Śmierć i zmartwychwstanie człowieka*, *Collectanea Theologica* 3 (1973) 23-34; J. W y d r y c h, *J. L. Borosa koncepcja śmierci w świetle Instrukcji świętej Kongregacji Doktryny Wiary o Eschatologii*, Lublin 1985 (maszynopis). KUL.

Sztandarowym przedstawicielem teologów, głoszących zmartwychwstanie w chwili śmierci, jest Ladislao Boros. Można u niego zauważyć typowe kłopoty wynikające z powodu niezdefiniowania, czym jest „chwila”. Raz traktuje on chwilę śmierci jako punkt bezczasowy¹¹⁴ a w innym miejscu stwierdza, że śmierć dokonuje się na „poziomie naszej wewnętrznej osobowej czasowości”¹¹⁵, czyli przyjmuje istnienie jakiegoś odcinka czasu wewnątrzosobowego. Załóżmy, że L. Boros określa „chwile” jako bezczasowy punkt. Potwierdzeniem tego jest traktowanie śmierci jako „punktu pierwszego” w nowej sytuacji następnego etapu życia człowieka¹¹⁶. Interpretacja tego określenia w kontekście przyszości może być dwojaka: albo dalej trwa czas i śmierć jest pierwszym punktem tego przeszłego czasu, albo jest to tylko określenie poetyckie, a wtedy również jest możliwość interpretowania słowa „punkt” w sensie niezerowego odcinka czasu, jeszcze po tej stronie. Wydaje się, iż L. Boros opowiada się raczej za bezczasowością życia po śmierci¹¹⁷. W takim kontekście zmartwychwstanie nie mogłoby być wydarzeniem – procesem, lecz tylko „momentalnym” przejściem w jednym punkcie do nowej rzeczywistości. Wtedy jednak nie wolno nic mówić o tym, co dokonuje się wewnątrz chwili śmierci, ponieważ to wewnątrz jest puste, zerowe. Wolno wtedy mówić jedynie o tym, co było przed punktem krytycznym i co będzie później. Według niego zmartwychwstanie dokonuje się więc w miejscu styku czasu z wiecznością. Skoro styk ten jest na osi czasu tylko punktem, niczego o wewnętrznej strukturze tego styku nie można powiedzieć.

L. Boros wiąże wydarzenie zmartwychwstania z wydarzeniem sądu „ostatecznego”. Człowiek osądza sam siebie i to już w momencie śmierci. Trzeba zapytać kiedy dokonuje się ten akt ludzkiej woli? Istnieją trzy możliwości: przed, po, albo pomiędzy doczesnością

114 Zob. L. B o r o s, *Mysterium mortis*, Warszawa 1974, s. 17.

115 Tamże, s. 18.

116 Tamże, s. 20.

117 Zob. tamże, s. 21 i n.

a wiecznością. Jeżeli śmierć dokonuje się w jednym punkcie, to znaczy, że również ostateczna decyzja zostaje wyrażona w jednym, beczasowym punkcie, który nie należy już do chronologicznego „przed”, ani do wiecznego, beczasowego „po” śmierci. Według L. Borosa już w punkcie śmierci, a nie dopiero w beczasowej wieczności, następuje również „pierwszy całościowy akt poznania”¹¹⁸. Ponieważ punkt jest zerową miarą czasu, słowa węgierskiego teologa należy rozumieć w takim sensie, że śmierć jest to natychmiastowe, momentalne przejście od ziemskiej egzystencji do sytuacji całościowego poznania. Ten akt poznania jest pierwszy, ale i ostatni, bo jest już ostatecznym wejściem w sytuację wiecznie istniejącą. Pierwszy akt poznania wieczności ogarnia momentalnie całą wieczność. Wieczność według L. Borosa jest beczasowa i wszystkie jej „punkty” zlewają się i dlatego są w jednakowej „odległości” od punktu śmierci.

Beczasowość wieczności sprawia, że zmarły znajduje się w bliskości punktu śmierci i w bliskości obecnego, materialnego świata¹¹⁹. Zmarły jest jednakowo blisko wszelkich punktów na osi historii świata¹²⁰. Ogólnie biorąc, cała wieczność, wszystkie jej „punkty”, stykają się z wszystkimi punktami osi historii, tak samo jak stykają się z punktem śmierci. Istnieje więc jakiś styk wieczności z czasem. Czas i wieczność stykają się według tej hipotezy bezpośrednio, bez struktury pośredniej. Następuje nagły przeskok, w taki sposób, że czas i wieczność ani trochę się nie zazębiają, są całkowicie odrębne. Nie ma mowy o jakimś płynnym procesie przechodzenia z czasu w wieczność. Gwałtowny przeskok dotyczy również duchowej struktury człowieka. Również dusza ludzka przechodzi przez punkt śmierci. Dusza ludzka nie umiera jednak w sensie procesu umierania, przechodzi jedynie przez punkt śmierci do nowego stanu istnienia. Punkt śmierci jest granicą, w której totalnie

118 Zob. tamże, s. 51.

119 Zob. tamże, s. 94.

120 Zob. tamże, s. 95.

przestaje istnieć człowiek historyczny, aby pojawić się w wieczności i to już w ciele zmartwychwstałym¹²¹.

Poprzez podział na czasowość przed śmiercią, zerowy punkt śmierci i beczasową wieczność L. Boros przeczy sam sobie. Niekiedy bowiem traktuje on śmierć jako dynamiczny proces przedzierania się z doczesności do wieczności. Śmierć jest sytuacją, w której poznanie Boga stopniowo dochodzi do pełni, dla umierającego zasłona „jeszcze” nie została całkowicie rozsunięta¹²². Proces taki nie może dokonać się w beczasowym punkcie, ani też w beczasowej wieczności. Dla uratowania niesprzeczności trzeba interpretować teksty L. Borosa na temat dynamicznego procesu „śmierci” tylko jako informacje dotyczące wstępnej fazy „umierania”, w której jest jeszcze możliwość odwrotu. Podobnie niezrozumiałe jest powiedzenie L. Borosa, że śmierć „ludzka jest pewną sytuacją sakramentalną”¹²³. Nie wiadomo, co mogłoby być potraktowane jako znak sakramentalny, skoro nie ma czasu na zaistnienie takiego znaku. Jest tylko sama łaska dokonująca uświęcenia ostatecznego, wrywająca z sytuacji ziemskiej ograniczoności do sytuacji wiecznej pełni. Dzieło to dokonuje się jednak w jednym punkcie, bez zaistnienia czegoś łączącego dwie odrębne, nie dotykające się rzeczywistości. Temporalna struktura śmierci jest więc pusta. Dlatego powiedzenie, że coś (np. zmartwychwstanie), dokonuje się w momencie śmierci jest puste i należy je rozumieć inaczej – jako przeskok do nowej rzeczywistości. Wolno mówić tu jedynie o sytuacji finalnej, nie o tym, co dzieje się wewnątrz „momentu” śmierci.

3. Związek między momentem umierania a końcowym punktem życia

Trudności związane z umiejscowieniem wydarzenia śmierci w czasie powodują sceptycyzm wobec możliwości dokonania

121 Zob. tamże, s. 95.

122 Zob. tamże, s. 97.

123 Zob. tamże, s. 184.

jakiegokolwiek refleksji teologicznej nad wewnętrzną strukturą tego wydarzenia. Można odnieść wrażenie, że właściwie nie jest możliwa jakakolwiek teologia śmierci, a wszystko to, co się dzieje na sposób procesu, dokonuje się przed albo po śmierci.

Tę konwencję przyjmują bardzo wyraźnie teologowie latynoamerykańscy koncentrując się na doczesnej historii. Całe życie na ziemi jest procesem zmierzającym ku pełni. Człowiek powinien się maksymalnie przybliżyć do sytuacji na jaką oczekuje¹²⁴. Natomiast po śmierci człowiek ogląda „drugą stronę” już jako sytuację dokonaną¹²⁵. Wewnętrzna struktura wydarzenia śmierci nie leży w kręgu zainteresowań teologów latynoamerykańskich.

Teologowie Europy Zachodniej przyjmują właściwie postawę podobną. Pozornie tylko próbują mówić o dynamicznej strukturze w „momencie” śmierci jak np. L. Boros, gdyż sprowadzając go do jednego punktu czynią wydarzenie śmierci pojęciem pustym. Jeszcze bardziej wprowadza w błąd rozumowanie Karola Rahnera, mające czytelnika pozorem prawdziwości. Próbuje on określać śmierć jako proces rozpoczynający się na ziemi, a kończący w wieczności¹²⁶. Okazuje się jednak, że i on przyjmuje istnienie końca czasu życia ziemskiego w postaci bezczasowego punktu. Punkt ten to „najbardziej wewnętrzny moment samej śmierci”¹²⁷. Wydarzenie śmierci u K. Rahnera tylko pozornie jest procesem ciągłym. Posiada ono trzy etapy. Etap pierwszy – ziemski, który właściwie nie należy do wewnętrznej struktury śmierci, lecz jeszcze do życia w czasie historycznym. Etap drugi – to koniec czasu, właściwy przełom. Etap trzeci – to albo cała wieczność, jeżeli jest bezczasowa, albo jej

124 Zob. J. B. Libanio, M. Clara Bingemer, *Eschatologia Cristiana*, Madrid 1985, s. 164.

125 Zob. tamże, s. 179.

126 Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 352.

127 Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, hasło „śmierć”, s. 449-454.

początkowa faza, jeżeli istnieje w niej jakaś struktura temporalna. Tak więc należałoby mówić o ostatniej fazie życia przed punktem śmierci i pierwszej fazie po tym punkcie krytycznym. Rahnerowski „najbardziej wewnętrzny moment” to punkt krytyczny, w którym dokonuje się rozerwanie i momentalne przejście na drugą stronę.

Zagadnienie wewnętrznej struktury śmierci inaczej ujmuje inny teolog zachodni, Walter Kasper. Mówi on o śmierci jako wydarzeniu metafizycznym. Nie jest u niego ważne, czy coś jest umiejscowione na osi czasu „przed” lub „po”, lecz sytuacja bytowa przed i po śmierci¹²⁸. Dokonuje on refleksji nie nad ruchem wzdłuż osi czasu, lecz nad procesem bytowym, od jednej postaci ontologicznej do drugiej. W. Kasper dopuszcza możliwość istnienia jakiejś struktury temporalnej po śmierci¹²⁹. Nie próbuje jednak wyjaśnić śmierci jako wydarzenia, w którym czas przekształca się wraz z umierającym człowiekiem, przyjmując nową postać w wieczności.

Podobnie czynią również teologowie polscy. Władysław Łydka wyraźnie traktuje śmierć nie jako proces, lecz jako „jeden moment” w znaczeniu bezczasowego punktu, w którym następuje gwałtowne rozerwanie, gwałtowne przejście do nowego życia¹³⁰. Lucjan Balter wyraża pogląd, że śmierć jest „momentem”, w którym człowiek podejmuje decyzję ostateczną¹³¹. Nie wyjaśnia on jednak czy wydarzenie to ma miejsce przed czy po punkcie krytycznym. Antoni Żynel wydaje się wyraźniej opowiadać za tym, że ostateczna decyzja i całe wydarzenie śmierci, w sensie procesu dokonującego się w człowieku, dokonuje się jeszcze przed punktem krytycznym¹³², Czesław Bartnik sugeruje, że człowiek ma coś do powiedzenia po

128 Zob. W. Kasper, s. 36.

129 Zob. tamże, s. 42

130 Zob. W. Ł y d k a, „śmierć”, [w:] *Słownik teologiczny*, T. 2, Katowice 1989, s. 282

131 L . B a l t e r, *Nadzieja życia wiecznego*, *Communio* 4 (1984) 74-94, s. 83.

132 Zob. A . Ż y n e l, *Sens życia*, *Communio* 4 (1984) 101-115, s.107.

przekroczeniu punktu krytycznego. Dzieje się to „zaraz po śmierci”¹³³. Tomasz Mielecki opowiada się za istnieniem sądu szczegółowego w „chwili” śmierci człowieka¹³⁴. Nie przed, ani po, lecz w chwili śmierci. Chwilą nie jest odcinek czasu, lecz punkt na osi czasu. Sąd szczegółowy rozumiany jako proces, musi więc być dokonywany w jakimś innym wymiarze temporalnym, być może na prostej prostopadłej do osi czasu zwyczajnego. Nie jest jednak możliwe wskazanie punktu, w którym obie współrzędne przecinają się. Wyraźnie na temat możliwości zachodzenia jakiegoś procesu w „punkcie” śmierci wypowiada się również Henryk Paprocki. Rozpoczyna on swoją refleksję od stwierdzenia, że „brakuje nam definicji śmierci”¹³⁵. Proponuje spojrzeć na wydarzenie śmierci z perspektywy wieczności. Ostatecznie nie wyraża jednak dość jasno, czy mówi o wewnętrznej strukturze temporalnej „momentu” śmierci, czy raczej określa śmierć jako proces należący jeszcze do tej strony, który kończy się punktem przejścia na drugą stronę.

Zadowolająco rozwiązuje zagadnienie Sergiusz Bułgakow. Wyróżnia on ostatnią fazę życia na ziemi, która co prawda znajduje się jeszcze przed punktem krytycznym, ale nie należy już do dotychczasowej chronologii¹³⁶. Ostatni etap życia przed punktem krytycznym posiada według niego inną strukturę temporalną. Moment śmierci nie utożsamia się z jednym punktem. Jest to sytuacja, w której zachodzi dynamiczny proces, ale nie według prawideł chronologii. Nie jest to jakiś określony odcinek czasu. Jest to sytuacja poza chronologią. Postronny obserwator nie potrafi wejść we wnętrze wydarzenia śmierci. Nie potrafi nawet określić, kiedy czas chronologiczny przeszedł w nową strukturę, czyli w ostatnią fazę przed punktem krytycznym. Ważne jest to, że w owej ostatniej fazie

133 Zob. Cz. S. B a r t n i k, *Paruzja jednostkowa*, Novum 11(1979) 75-93, s. 86.

134 Zob. T. M i e ł e c k i, s. 97.

135 Zob. H . P a p r o c k i, *Próba teologicznej interpretacja faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, Novum 11 (1979) 109-129, s. 110.

136 Zob. S. B u ł g a k o w, *Choroba – śmierć – życie*, Novum 11 (1979) 148-179, s. 149.

człowiek jest jeszcze na ziemi, jeszcze może wrócić z powrotem w bieg chronologii. Niemniej człowiek przeszedł już przez pierwszą zasłonę, za którą potrafi dostrzec drugą stronę życia, chociaż jeszcze jest po tej stronie. Odczuwa on w tej sytuacji, że „nic go nie oddala od Boga”, że „życie skończyło się”¹³⁷. Opisując „ostatnią” fazę swego życia S. Bułgakow stwierdził: „przeszedłem już nasze czasy” pomimo, że jeszcze nie przeszedł on punktu krytycznego. Nie dotarł do punktu końca życia. Przed nim była jeszcze część ostatniej fazy – jakaś ziemską ale już nie chronologiczna struktura temporalna. Poprzez zasłonę tej nie chronologicznej nowej struktury „zaczął błyszczeć koniec”.

Bardzo ważne jest to, że, S. Bułgakow uczciwie określa swoje przeżycia jako „umieranie”, a nie jako „śmierć”. Z jego opisów wynika, że dopuszcza on interpretację śmierci jako procesu, a nie jako nagłego rozerwania, następującego w bezczasowym punkcie. Człowiek powracający do chronologicznej historii ze stanu śmierci klinicznej, nie mógł wejść w stan śmierci w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jak powiedział sam S. Bułgakow: „umieranie nie zawiera objawienia o śmierci, daje tylko jej przedsmak”¹³⁸. Dopiero po przejściu jakiejś granicy wewnątrz ostatniej fazy następuje stan, z którego nie ma już powrotu. Proces umierania w ostatniej fazie już nieuchronnie dochodzi do punktu krytycznego i do przejścia na drugą stronę. Przejście przez śmierć związane jest z przechodzeniem poprzez kilka nowych postaci struktur temporalnych następujących po sobie i poczynając od postaci obecnej, poprzez „punkt osobliwy”, do jakiejś „temporalności” wiecznej. Według S. Bułgakowa nawet po śmierci człowiek „przeżywa i akceptuje coś nowego”¹³⁹. Również po śmierci istnieje jakaś struktura temporalna. Tak więc S. Bułgakow przyjmuje nie tylko jakąś strukturę temporalną wewnątrz wydarzenia śmierci, ale wprowadza tę strukturę w wieczność.

137 Zob. tamże, s. 151.

138 Zob. tamże, s. 160

139 Zob tamże. s. 171.

Nie tylko S. Bułgakow, ale ogólnie cała myśl prawosławna odchodzi od traktowania śmierci jako przejścia z czasu w beczasowość, czyli jako procesu dokonującego się w chronologii przed punktem końcowym czy dokonującego się w tym beczasowym punkcie końcowym. Śmierć jest dynamicznym procesem zachodzącym w jakiejś nieznanej, niechronologicznej strukturze temporalnej, nie zredukowanej do jednego punktu¹⁴⁰. Czas kosmiczny i wieczność łączy jakaś pośrednia niechronologiczna ostatnia faza życia ziemskiego.

Nie tylko tradycja wschodnia ale, również tradycja rzymska pierwszych wieków przyjmowała możliwość istnienia niechronologicznej struktury temporalnej, w której dokonuje się wydarzenie śmierci¹⁴¹. Podobnie też, według tej tradycji nawet po przekroczeniu śmierci jest jeszcze jakaś temporalność. Sytuacja człowieka po śmierci również jest jakąś sytuacją pośrednią między historycznością a wiecznością Boga. W tej sytuacji istnieje również swoisty czas i swoista przestrzeń.

4. Wydarzenie śmierci w kontekście nowego rozumienia czasu fizycznego

Próby traktowania wydarzenia śmierci jako niezerowego procesu nie mogą się powieść, gdy teolog przyjmuje tradycyjny model czasu linearnego. Fizyka współczesna proponuje wiele innych, bardziej skomplikowanych modeli, wiążących czas z przestrzenią. Spróbujmy skonstruować taki nowy model czasoprzestrzeni, który pozwoliłby zrozumieć, że śmierć nie jest czymś, co dokonuje się w jednym punkcie na osi czasu beczasową wiecznością. Nie wiadomo, czy jej

140 Zob. P . J e v d o k i m o w, *Od śmierci do życia*, Nowum 11 (1979) 60-74; W . H r y n i e w i c z, *Misterium śmierci w tradycji prawosławnej*, Ateneum Kapłańskie 429 (1980) 39-50; M. K a z i m i e r c z y k, *Współudział człowieka w przewyciężaniu śmierci według N. F. Fiodorowa (1928-1903)*, Lublin 1984 (maszynopis) KUL.

141 Zob. C z. S. B a r t n i k, *Nadzieje upadającego Rzymu*, s. 130.

„dotyka”. Nie wiadomo też, czy jest „grubość” zerowej lub jakąś grubość posiada. Śmierć polega na przejściu z wnętrza kuli, przez sferę, na zewnątrz. W zależności od grubości sfery, człowiek przechodzi przez jeden punkt albo przez jakiś odcinek odpowiadający grubości sfery. Sytuacja nie jest identycznie taka sama jak w modelu czasu prostej. Tutaj jest możliwość poruszania się w kilku wymiarach. Nawet gdy sfera ma grubość zerową, sytuacja w punkcie przejścia jest inna niż w modelu prostej. W modelu prostej jest tylko jeden wymiar, który nie daje możliwości manewru, wtedy gdy coś zostaje wskazane jako jeden tylko punkt. Możliwy jest tam tylko ruch wzdłuż prostej. Natomiast w modelu ukazującym czasoprzestrzeń w postaci kuli, przechodząc przez sferę człowiek ma możliwość poruszania się w kierunkach prostopadłych do promienia kuli, po całej sferze. Prosta wychodząca z kuli przecina sferę tylko w jednym punkcie. Punkt przebicia sfery przez linię czasu jest zerowy, czas w nim nie płynie. Jednakże w tym punkcie może się wydarzyć wszystko to, co dokonuje się na sferze kuli, a więc we wszelkich wymiarach, które są prostopadłe do promienia kuli.

Istnieje możliwość skonstruowania innego modelu, w pewnym sensie odwrotnego niż poprzedni. Załóżmy więc, że obecny świat znajduje się na zewnątrz kuli – albo jeszcze trochę inaczej; mianowicie, że w kosmosie istnieje wiele tego rodzaju kul. Dla uproszczenia przyjmijmy jednak, że jest tylko jedna. Przejście z czasu chronologicznego do wieczności następuje poprzez wejście do środka kuli. Sfera ograniczająca kulę jest miejscem styku czasoprzestrzeni o znanych prawach fizyki z wnętrzem o nieznanym prawach. Sfera ta jest miejscem zaniku czasu, czas tutaj nie płynie. We wnętrzu jest jeszcze jakaś struktura temporalna, chociaż już zupełnie niepodobna do czasu płynącego na zewnątrz kuli. Jej wnętrze należy więc jeszcze do doczesności, a przekroczenie sfery nie jest równoznaczne z wejściem do wieczności. Wnętrze kuli oznacza właśnie ową ostatnią fazę życia z opisu S. Bułgakowa jeszcze po tej stronie. W tym wnętrzu następuje proces zmierzający ostatecznie do wyjścia z tego świata w wieczność. Fizyka mówi w

takiej sytuacji tylko o dematerializacji, wejściu w próżnię, całkowitej zamianie materii w antymaterię itp. Natomiast teologia mówi o styku doczesności z wiecznością. We wnętrzu ostatniej fazy życia człowieka, niedostępnym dla obserwatorów z zewnątrz, dokonuje się misterium dojścia do spotkania umierającego człowieka z Bogiem. Tajemniczość w modelu linearnym związana jest z tym, że śmierć oznaczana jest na osi czasu jako jeden tylko punkt, a nie jest możliwe mówienie o jakimkolwiek procesie dokonującym się w punkcie. Nowy model pozwala interpretować śmierć jako proces dokonujący się w jakimś czasie nie ściętnionym do jednego punktu, chociaż już nie podlegającym znanym prawom fizyki. Ostateczne przejście do wieczności jest nieznane, nieokreślone, nic o nim nie można powiedzieć, bo dokonuje się w obszarze wnętrza kuli. Całe wnętrze kuli choć należy jeszcze do doczesności, stanowi tajemnicę, również dla wszelkich innych nauk opisujących świat doczesny.

Bardzo częstym błędem jest przyjmowanie przez teologów materialistycznej koncepcji, głoszącej, że dusza, podlega płynącemu czasowi tak samo jak ludzkie ciało. Według tej koncepcji śmierć jest również ostatnim punktem czasu dla duszy. Czas materialny jest w tej koncepcji identyczny z nurtem płynącym w płaszczyźnie duchowej. Dlatego również na linii nurtu duchowego można wskazać dokładnie punkt, który jest końcem życia człowieka. W takiej koncepcji czasu wszystko wydaje się jasne, przejrzyste i nie trzeba tej przejrzystości komplikować nowymi modelami czasoprzestrzeni. Wiadomo jednak, że w teologii chrześcijańskiej nurt życia duszy jest autonomiczny i jego styk z płynącym czasem należy do dziedziny misterium. Chociaż człowiek żyje w czasie, jego dusza nie podlega upływowi czasu. Dlatego nawet wtedy, gdyby istniał dokładnie określony punkt końcowy dla życia cielesnego, to nie dotyczy on duszy. Skoro w życiu ziemskim w danym punkcie czasu styk duszy z owym punktem jest misteryjny, to tym mniej można powiedzieć o styku duszy z ostatnim punktem życia cielesnego.

Z całą oczywistością teologia chrześcijańska przyjmuje materialistyczną koncepcję ciała ludzkiego. Ciało człowieka jest materialne i wskutek tego podlega wszelkim prawom panującym w kosmosie. Dusza jednakże tym prawom nie podlega, choć jest w jakiś sposób z nimi związana. Nie istnieje tożsamość, lecz tylko jakaś analogia, jakaś misteryjnie związana równoległość między życiem ciała i duszy w tym świecie. Możliwa jest do przyjęcia hipoteza, że tuż przed śmiercią, w ostatniej fazie przed przejściem do wieczności, owa prosta więź między czasem linearnym, w którym porusza się ciało w jego konkretnym miejscu w przestrzeni, a nurtem życia duszy, ulega załamaniu w sposób opisany wyżej. W tradycyjnym modelu czasu załamanie następuje w punkcie końca życia, po którym czasu już nie ma i trwa tylko nurt duchowy. Ponieważ czasu w wieczności już nie ma, nie mogą istnieć w niej jakieś związki między nurtem duchowym a czasem. Natomiast nowy model czasu pozwala na sformułowanie hipotezy, że nurt duchowy może, wraz z nurtem cielesnym jeszcze przed wejściem do wieczności wejść w inną fazę. Do tej pory dusza ludzka tkwiła w historii, w jakimś związku równoległości z płynącym linearnie czasem. Natomiast w nowej fazie, gdy ciało przekroczyło sferę opisaną wyżej kuli i weszło w jej wnętrze, związek równoległości już nie istnieje. Jeżeli do tej pory dusza w jakiś sposób ulegała czasowi linearnemu, to w ostatniej fazie już mu wcale nie podlega, zachowując się odtąd tak, jakby podlegała w pewnym sensie „naciskom” tej innej struktury temporalnej. Zostały tam już zerwane więzy duszy z czasem linearnym, ze światem zewnętrznym, ale jeszcze nie nastąpiła śmierć. Obserwator nie potrafi wskazać ostatecznego punktu definitywnego przejścia człowieka do wieczności. Niemożność ta wynika stąd, że (według mojej hipotezy) ostatnia faza życia nie jest analogiczna do linearnego czasu środowiska, w jakim znajduje się obserwator, lecz dokonuje się w zupełnie innej strukturze temporalnej, panującej we wnętrzu opisaną wyżej kuli.

Powstaje pytanie o przyczynę oderwania się nurtu duchowego od czasu historycznego i wejścia w związek z nową strukturą tempo-

ralną. Źródłem tej zmiany może być coś, co dzieje się w materialnej strukturze ludzkiego ciała, albo może być tym źródłem coś, co dokonuje się w duszy ludzkiej. W ostatecznej instancji może nim być ingerencja ze strony Boga. Skutkiem nie jest zapadanie się materialnego ciała ludzkiego w nicość, lecz tylko wtrącenie duszy ludzkiej w ostatnią fazę po tej stronie, związaną z inną strukturą temporalną. Nie wiadomo, dlaczego tak się dzieje. Wiadomo tylko, że ostatnia faza życia dokonuje się we wnętrzu człowieka (jeszcze przed śmiercią, przed przejściem do wieczności) związana jest z nieliniową strukturą czasu.

Nawet gdyby nie istniała odrębna faza ostatnia, gdyby nurt duchowy dokonywał się aż do końca w związku z czasem linearnym, to i tak nie jest możliwe ustalenie punktu końcowego. Powodem jest kwantowa struktura czasu, słuszną nawet wtedy gdy redukujemy czas tylko do jednego wymiaru. Czas nie jest ciągły. Na prostej można wyznaczyć tak mały odcinek, że pomiędzy jego końcami nie istnieje czas. Nie jest możliwe ustalenie jakiegoś punktu – „końca” życia, wewnątrz tego minimalnego odcinka na prostej. Wiadomo tylko, że ów hipotetyczny ostatni punkt znajduje się gdzieś we wnętrzu owego minimalnego, najkrótszego odcinka, jaki się w ogóle da wymierzyć. Temporalna struktura śmierci wymyka się wszelkim zewnętrznym obserwacjom i pozostaje w całej rozciągłości, we wszelkich aspektach, tajemnicą.

STRUKTURA TEMPORALNA SYTUACJI POMIĘDZY ŚMIERCIA A KOŃCEM ŚWIATA

1. Wpływ rozumienia czasu na teologię czyśćca

Misterium czyśćca należy do dziedziny refleksji teologicznych, w których słownictwo temporalne odgrywa bardzo ważną rolę. Wiara

Kościół Katolicki przyjmuje istnienie czyśćca, z całą stanowczością. Teologowie dyskutują jedynie nad sposobem rozumienia sformułowań dogmatycznych. Warto w tym kontekście zastanowić się, w jaki sposób rozumienie czasu wpływa na sposób rozumienia sformułowań dogmatycznych oraz w jaki sposób wpływa na formułowanie teologicznych wniosków i tworzenia hipotez. Jeżeli rozumienie czasu ma wpływ istotny, to warto zastanowić się, czy wolno zrezygnować z tradycyjnego modelu czasu i zastąpić go modelem aktualnie przyjmowanym w fizyce. Może się wtedy okazać, że niektóre hipotezy teologów muszą ulec daleko idącym modyfikacjom.

Dogmat o czyśćcu, jako mniej ważny niż np. dogmaty chrystologiczne, został uroczystie sformułowany dość późno. Dla dalszych refleksji nad zagadnieniem czyśćca warto przypomnieć, że papież Benedykt XII w Konstytucji *Benedictus Deus* w 1336 r. określił uroczystie, że po śmierci człowieka nie istnieje jakakolwiek możliwość czasu, w którym możliwy byłby sąd szczegółowy. Po śmierci człowiek jest już albo w sytuacji zbawienia, albo w sytuacji potępienia, albo w czyśćcu, który właściwie znajduje się po stronie zbawienia¹⁴². To właśnie sformułowanie dogmatyczne Benedykta XII negujące możliwość jakiegoś wstępnego etapu po drugiej stronie śmierci jest bodajże najważniejsze dla rozwoju myśli teologicznej na temat czyśćca. Nie jest ono przeszkodą dla nowych przemyśleń, podobnie zresztą i inne sformułowania dogmatyczne. Nie zmusza ono też do przyjmowania linearnego modelu czasu, jaki funkcjonował w ówczesnych naukach przyrodniczych. Podobne uwagi dotyczą również tekstów sformułowanych na Soborze Florenckim, który co prawda wyraźnie opowiedział się za istnieniem jakiegoś rodzaju czasowości w sytuacji czyśćca, ale zupełnie innej, niż zazwyczaj czas

142 Zob. B e n e d y k t X I I , *Benedictus Deus* (fragment), [w:] H. D e n z i n g e r , A. S c h o n m e t z e r , *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, 1976, n. 1000-1003, s.276 i n.

linearny¹⁴³. Obecnie wielu teologów wyraża przekonanie, że oficjalne dokumenty Kościoła nie nakazują wierzyć w umiejscowienie czyśćca po śmierci, lecz dopuszczają możliwość umieszczenia go już w samym momencie śmierci¹⁴⁴.

Możliwe są następujące rozwiązania tego zagadnienia czyśćca: 1. Sytuacja ta następuje po śmierci. Musi więc istnieć po śmierci jakiś rodzaj czasu. 2. „Moment” śmierci rozumiany jest jako ostatni odcinek naszego czasu przed przejściem do wieczności a po śmierci nie ma już czasu, ani czyśćca. 3. „Moment” śmierci to bezczasowy punkt. W punkcie, czyli w czasie zerowym, nie ma miejsca na czyściec. 4. „Moment” między czasem chronologicznym a wiecznością to ostatnia faza, w której człowiek przeżywa inny, nieliniowy rodzaj temporalności. Czyściec mógłby dokonać się w tej ostatniej fazie.

Poglądy o istnieniu czyśćca po śmierci wiąże się z akceptacją temporalności po śmierci. Możliwe są dwie opinie dotyczące struktury temporalnej: 1. Struktura ta jest taka sama przed i po końcu świata. 2. Struktury temporalne w tych dwu sytuacjach różnią się. Dopóki w świecie, który zmarły opuścił, trwa historia w czasie chronologicznym, dopóty istnieje jakieś odniesienie sytuacji człowieka po jego śmierci do czasu linearnego panującego na ziemi. Po końcu świata odniesienie takie już nie istnieje. Odniesienie to dotyczy również sytuacji chwały nieba, gdy świat jeszcze końca nie osiągnął. Istotne znaczenie posiada jednak sytuacja czyśćca, gdyż może ona u

143 Zob. *Decretum pro Graecis, Concilium oecumenicum Florentinum*, [w:] *Enchiridion*, n. s. 331; Por. S. Chabiński, *Życie wieczne zbawionych i potępionych w nauce soboru unijnego we Florencji 1439 r.*, Ołtarzew 1974, (maszynopis); S. Kobylecki, *Nauka o czyśćcu na Soborze Ferrarsko-Florenckim*, Lublin 1933 (maszynopis) KUL.

144 Zob. J. L. Le Goff, *La naissance de Purgatorie*, Paris 1981, Gallimard, Coll. Bobiblioteque des Histoires; Z. Gajda, *Współczesne próby interpretacji tradycji nauki o czyśćcu*, Warszawa 1985 (maszynopis) ATK; T. D. Łukaszuik, *Czyściec, czyli miłość oczyszczająca*, *Ateneum Kapłańskie* 439 (1982) 236-246; A. Skwierczyński, *Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Lublin 1984 (maszynopis) KUL; tenże, *Współczesna interpretacja „miejsca” i „trwania” czyśćca*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 31, 2 (1984) 125-134.

danego człowieka przejść w sytuację chwały nieba jeszcze przed końcem świata¹⁴⁵.

Istnienie struktury temporalnej po śmierci wynika nie tylko z przesłanki, jaką jest istnienie po śmierci czyśćca, który może się skończyć przed końcem świata. Nieśmiało na temat możliwości istnienia takiej struktury wypowiadają się również wprost oficjalne dokumenty Kościoła¹⁴⁶. Bardzo wyraźnie zaistnieniem temporalnej struktury po śmierci opowiadają się natomiast teologowie prawosławni¹⁴⁷. Poglądy katolickie i prawosławne są w tej materii bardzo podobne. Oba nurty myśli teologicznej posługują się często słownikiem temporalnym. Bardzo często pojawia się w nich określenie *ad tempus* (do czasu).

Oficjalne teksty Kościoła nie odpowiadają na pytanie, w jaki sposób następuje „koniec” czyśćca i przejście do sytuacji chwały nieba u poszczególnego człowieka. Nie mówią też, jak wyjaśnić temporalność czyśćca na tle panujących w katolickiej tradycji poglądów o absolutnej beczasowości wieczności, aż do beczasowej wieczności samego Boga. Nie wiadomo np. w jaki sposób rozumieć wypowiedź, że „czyściec to spotkanie z Panem”¹⁴⁹. Czy spotkanie to dokonuje się poza czasem, czy też Bóg wchodzi w temporalną strukturę czyśćca. Czy wchodzi tam analogicznie do tego, jak wchodzi w temporalną historię na ziemi? Jak interpretować wszelkie słowa opisujące czyściec wyjęte z języka nauk przyrodniczych, dotyczących czasu? Jak interpretować całą treść sformułowań dogmatycznych, w których

145 Por. G. H a b r a, *Etat de l'ame entre la mort et la resurrection du corps*, Presence Orthodoxe, 70 (1986) 7-20; J. H o m e r s k i, *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 31 (1984) fasc. 1, s. 5-18; J. R a t z i n g e r, *Zwischen Tod und Auferstehung*, Theologische Jahrbuch 1985, s. 274-286; A. S i c a r i, *Między obietnicą a wypełnieniem*, Communio 4 (1984) 16-25

146 Zob. Leon X, *Bulla „Exsurge Domine”*, 1520 rok, [w:] Enchiridion, n. 1488, s.361.

147 Zob. np. P. Ewdokimow, *Prawosławie*, s. 419

148 Zob. np. *List do Mechtara, Katolikosy Armenii*, 1351 rok, [w:] Enchiridion, n. 1067, s.305.

149 Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s.250.

te słowa występują. Ponieważ nie są one obojętne, gdyż za ich pomocą wyrażana jest istotna treść Objawienia. Odpowiedź na te pytania nie służy tylko zaspokojeniu ciekawości wyspecjalizowanych, teoretycznie nastawionych, teologów. Decydująco wpływa ono na praktykę Kościoła. Od niej m in. zależy przekonanie o potrzebie modlitw za zmarłych¹⁵⁰. Jaki bowiem sens mają te modlitwy, jeżeli czyściec dokonuje się w momencie śmierci, albo jeżeli po śmierci czas nie istnieje¹⁵¹, Czy możliwe są jakieś zmiany bez czasu?

Niektórzy teologowie próbują eliminować język temporalny z zagadnień dotyczących sytuacji człowieka po śmierci. Język temporalny, tzw. historiozbawczy, według takich opinii ma sens jedynie tylko wtedy, gdy dotyczy wyraźnie ziemskiej historii. W teologii współczesnej następuje więc przejście do języka bardziej personalistycznego a odchodzenie od dosłownie rozumianego języka temporalnego. Słowa dotyczące czasu są interpretowane aczasowo, personalistycznie czyli raczej metafizycznie¹⁵². Zachodzi przy tym paradoksalne zjawisko. Tradycyjna teologia scholastyczna, szafując obficie słownictwem temporalnym, mówiąc wyraźnie o czasie płynącym w czyścicu, traktowała ten stan statycznie. Czyściec to miejsce, w którym dusza przebywa jakiś czas i wtedy nic się z nią nie dzieje¹⁵³. Po upływie czasu potrzebnego na odpokutowanie win, czasu kary, dusza „nagle” przechodzi do nieba. Natomiast teologia współczesna, eliminując mówienie o dniach i latach skrócenia czyścica wskutek zasług Kościoła na ziemi i w niebie, zdecydowanie traktuje czyściec dynamicznie, jako swoisty proces przejścia. Czyściec to sytuacja, w której dokonuje się proces, coś się dzieje,

150 Por. J. B a n a k, S. L e c h, *Komentarze do Mszy św. za zmarłych*, Ateneum Kapłańskie 430 (1980) 117-171.

151 Por. L. B o r o s, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatniej decyzji*, tł. B. Białecki, Warszawa 1974, s. 216.

152 Zob. A. S k w i e r c z y ń s k i, *Współczesna interpretacja*, s. 127.

153 Por. Y. C o n g a r, *Chrystus i zbawienie świata*, tł. A Turowicz, Kraków 1968, s. 229. Nawet krótkie trwanie w czyścicu wydaje się być bardzo a nawet nie do zniesienia długie.

coś narasta, aż do osiągnięcia pełni. W takim ujęciu zagadnienie czasu staje się jeszcze bardziej ważne, gdyż ujęcie dynamiczne jeszcze bardziej wymaga stosowania języka temporalnego¹⁵⁴.

Zachodzi konieczność poszukiwania wyjaśnień, w jaki sposób modlitwy i czyny ofiarowane w intencji zmarłych, dokonywane w czasie historycznym, tłumaczone są na personalistyczny proces czyśćca po śmierci, albo w jaki sposób wpływają na wydarzenie czyśćca, jeżeli dokonuje się on „w momencie śmierci”? Nie wystarczy powiedzieć, że jedna msza św. posiada wartość nieskończoną. Wtedy konsekwentnie należałoby też powiedzieć, że już pascha Jezusa Chrystusa posiada taką absolutną wartość i czyściec byłby wtedy niepotrzebny. Do takiego wniosku doszedł właśnie nurt szesnastowiecznej reformacji. Katolickie przyjmowanie idei aplikacji paschalnej mocy zbawczej w konkretyzację życia, pozwala natomiast na to, by czyściec traktować jako sytuację, w której konkretyzuje się zarówno moc paschy jak i bogactwo modlitw Kościoła, aby pomóc w dochodzeniu do stanu chwały nieba. Należy jednak wyjaśnić, w jaki sposób to następuje. Jeżeli przyjmujemy, że następuje to za pośrednictwem wysiłku Kościoła w niebie i na ziemi, to trzeba powiedzieć, jak się dokonuje transpozycja tego wysiłku na sytuację czyśćca.

Odpowiedzi na powyższe problemy nie można znaleźć, gdy czas kosmiczny rozumiany jest tylko linearnie. Jeżeli czas po śmierci istnieje i czyściec polegałby też na linearnym procesie dochodzenia do zbawczej pełni, to można by było ten proces łatwo skonfrontować z chronologiczną ziemską historią. Niestety, tak nie jest. Z całą pewnością struktura temporalna czyśćca jest inna. Czy wobec tego możliwy jest jakiś sposób przetłumaczenia historycznej, linearnej struktury temporalnej na sytuację czyśćca? Okazuje się, że tak. Wzorem dla tego przekształcenia jest sytuacja wewnątrz tego świata, gdzie linearny czas historyczny jest wtopiony, jako podstruktura

154 Por. tamże, s. 229. Autor wymienia m. in. następujących teologów: O. Metz, K. Rahner, Y. Congar, H. Vorgrimmler.

większej całości posiadającej strukturę nieliniarną. Istnieje przecież relacja między linearnym czasem historii a czasem, który dokonuje się w ogólnej czasoprzestrzeni świata. Istnieje jakieś odwzorowanie tego, co dzieje się w jednym wymiarze czasu historycznego na wielowymiarową czasoprzestrzeń. Czas historyczny nie jest tylko pojedynczą współrzędną układu, gdyż czas nie istnieje w izolacji od innych parametrów istniejących w kosmosie. Płynięcie czasu historycznego w jakiś sposób wywiera wpływ na zmiany innych parametrów, gdyż jest z nimi ściśle związane. Analogiczna transpozycja zachodzi pomiędzy czasem historycznym a czyścicem, chociaż struktura temporalna czyścica należy do zupełnie innego sposobu bytowania. Chociaż czas historyczny nie jest składową tej pozaświatowej struktury, to jednak można pytać o istnienie jakiegoś odwzorowania między nimi. Odwzorowanie czasu linearnego w wielowymiarową czasoprzestrzeń dostarcza odpowiedniego języka i struktur myślenia dla mówienia o odwzorowaniu czasu historycznego na temporalną strukturę pozaświatowej sytuacji jaką jest czyściec.

Innego postępowania wymaga hipoteza czyścica, w momencie śmierci. Przyjmując tę hipotezę należy odpowiedzieć na pytanie, czy jest możliwe, aby modlitwy i wszelkie zasługi ofiarowane za zmarłych mogły wywierać skutek w punkcie czasu, który należy do przeszłości? Wolno chyba przyjąć istnienie jakiegoś odwzorowania łask, udzielanych, podczas późniejszego czasu przez ludzi nadal żyjących w historycznej czasoprzestrzeni, na ów „moment” śmierci który miał miejsce w przeszłości. Modlitwy i czyny ofiarowane za zmarłego następują w jakimś odcinku płynącego dalej czasu, aż wreszcie wystarcza tych zasług do tego, by człowiek w czyścicu był już dojrzały do pełni chwały. Czasowość historyczna, w której następuje zdobywanie zasług, zostaje przetłumaczona na wartości atemporalne, personalistyczne, które działają w przeszłość, kierując się na punkt śmierci zmarłego człowieka¹⁵⁵,

155 Por. A. S k w i e r c z y ń s k i, *Współczesna interpretacja „miejsca” i „trwania” czyścica*, Roczniki Teologiczno - Kanoniczne, 31 (1984) fasc. 2, s. 125-133, s. 127.

Aczkolwiek stan czyśćca i ziemską historyczność „nie są dostrojone do siebie, stanowią dwa zasadniczo różne systemy ruchu bytowego”¹⁵⁶, to jednak zawsze, obojętnie czy jest on po śmierci czy już samej śmierci, istnieje jakieś powiązanie interpersonalne między ludźmi na ziemi i w czyśćcu. Oddziaływanie jednych na drugich w istocie jest atemporalne. Następuje wskutek poczynań duchowych, dokonywanych jednak przez tych ludzi, którzy znajdują się wewnątrz określonego odcinka czasu historycznego.

Należy odrzucić skrajne tendencje, które albo negują istnienie jakiegokolwiek związku między poczynaniami pomiędzy istniejącą po śmierci dalszą historią świata a sytuacją zmarłego, albo przyjmują istnienie w czyśćcu czasu płynącego wraz z czasem ziemskim. Należy przyjąć istnienie jakiegoś pozaziemskiego, nieliniarnego wymiaru wewnątrzpersonalnego, który jest w ścisłej relacji z wymiarem życia duchowego ludzi żyjących w historii. Samo sformułowanie dogmatyczne dotyczące istnienia czyśćca nie wyjaśniają zagadki istnienia w nim struktury temporalnej. Słowo „czas” używane w tekście dogmatycznym albo stosowane jest poetycko, by określać jakieś atemporalne wartości sytuacji czyśćca, albo odnosi się do czasu historycznego, w którym żyjący jeszcze na ziemi ludzie mogą duchowo oddziaływać na sytuację zmarłego, albo informuje o innego rodzaju strukturze temporalnej. Pogląd głoszący, że tzw. „msza gregoriańska” jest wystarczająca, by zmarły znalazł się w niebie, nie należy do sformułowań dogmatycznych. Odprawienie ostatniej z cyklu mszy św. nie wyznacza punktu na osi czasu, kończącego przebywanie zmarłego w czyśćcu. Nie jest możliwe wskazanie w historii punktu, który odpowiadał by sytuacji przejścia z czyśćca do nieba. Również tzw. odpusty cząstkowe, mówiące o skróceniu czasu przebywania w czyśćcu, dotyczą jakiegoś wydarzenia duchowego niedostępnego dla ludzkiej miary. Słowa z języka temporalnego stosowane tutaj należy rozumieć personalistycznie, należy je transponować na strukturę z zupełnie innej płaszczyzny bytowania.

155 L. B o r o s, s. 216.

Wolno było Kościołowi stosować wyrażenia wyjęte z języka temporalnego dla, zwrócenia uwagi na wydarzenia zupełnie innego rodzaju. Wolno więc również teologom zastanawiać się, jakie znaczenie posiada dane słowo określające sytuację i jaki związek posiada z doczesną strukturą temporalną. Można też stwierdzić, że wysiłki teologów sugerujących istnienie w czyścicu czasu płynące wraz z czasem ziemskim nabierają nowego wyrazu, gdy czas ziemski nie jest już pojmowany jako coś płynącego wzdłuż prostej, lecz jako skomplikowana wielowymiarowa struktura, stanowiąca zagadkę również dla nauk przyrodniczych i filozoficznych. Jeżeli czas doczesny jest czymś skomplikowanym, to jakakolwiek struktura pozadoczesna musi być skomplikowana o wiele bardziej. Jeżeli czas doczesny jest zagadką, tajemnicą, to tym bardziej tajemnicą byłby hipotetyczny nas pozadoczesny. Nowe definicje czasu pozwalają lepiej zrozumieć ogrom tajemnicy, przed którą staje teolog. Jeżeli nawet osiągnięcia fizyki pozwolą na głębsze przybliżenie się do granicy między światem doczesnym i wiecznym, to absolutnie nie zdołają wejść w obszar tajemnicy pozadoczesnej. Podobnie nowy język może pozwolić na lepsze zrozumienie tego, jak głębokie są tajemnice, o których informują sformułowania dogmatyczne, jednakże nie zdoła dostarczyć o nich istotnie nowych informacji.

2. Aspekt temporalny sytuacji wiecznej szczęśliwości

Aspekt temporalny sytuacji wiecznego zbawienia, następującego już po śmierci człowieka, zdecydowanie różni się od sytuacji czyścica. Jeżeli czyściec nie dokonuje się już w chwili śmierci, lecz dopiero później, to można mówić o istnieniu jakiejś dynamicznej struktury, w której następuje proces dochodzenia do pełni chwały. Natomiast w sytuacji chwały niebieskiej, analogiczny proces jakościowego wzrostu nie ma już miejsca. Z perspektywy historii, w czasie między osiąg-

nięciem nieba a końcem świata można powiedzieć, że nic się u człowieka w sytuacji wiecznej szczęśliwości nie zmienia. Dopiero na końcu świata nastąpi ostateczne dopełnienie chwały poprzez wydarzenie powszechnego zmartwychwstania. Zupełnie inaczej wygląda więc odwzorowanie tego, co się dzieje na ziemi, z tym co się „dzieje” ze zmarłym. Z sytuacją czyścica wiąże się możliwość jakiegoś odwzorowania jednego procesu dynamicznego w drugi. Sytuacja nieba jest już spełnieniem, a nie dążącym dopiero do spełnienia procesem. Trudno mówić o odwzorowaniu pomiędzy osią czasu ziemskiego a zupełnie niezmienną sytuacją nieba.

Jakieś odwzorowanie pomiędzy tymi tak różnymi płaszczyznami bytowania jednak istnieje. Świadczą o tym przeżycia mistyczne w których, podczas trwającej w wymiarze ziemskiej temporalności mistycznej modlitwy, człowiek widzi a nawet odczuwa sytuację niebiańskiej szczęśliwości¹⁵⁷. Z drugiej strony ludzie przebywający w niebie objawiają się w jakiś sposób ludziom przebywającym na ziemi. Istnieje chociażby cały szereg ludzi, którym objawiała się Najświętsza Maryja. Zachodzi tu coś więcej niż rozlewanie się atemporalnej nadprzyrodzonej mocy w strukturę ziemskiej czasoprzestrzeni. Maryja objawiając się przebywa wewnątrz ziemskiego czasu, którego długość można wymierzyć. Powstaje w związku z tym cały szereg pytań, np. jaka jest relacja między przebywaniem Maryi w niebie a Jej przebywaniem na ziemi w określonym odcinku czasu, albo czy jest w Jej życiu uwielbionym odpowiednik tego, co na ziemi nazywa się przed i po objawieniu? Jeżeli nie jest możliwe skonstruowanie takiego odwzorowania to pozostaje jedynie język symboli i metafor¹⁵⁸.

Przebywanie w niebie oznacza uczestniczenie w Bożym panowaniu nad światem i jego czasoprzestrzenią. Dlatego możliwe

157 Zob. P. F l o r e n s k i, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1981, s. 67.

158 Por. J. C o p e, *The Metaphoric Structure of Paradise Lost*, Baltimore 1962; S . K o b i e l s k i, *Niebieska Jerozolima – temat biblijny w sztuce*, *Studia Theologiae Varsoviensiae*, z. 1 (1985) 85-108

jest działanie świętych we wnętrzu ziemskiej historii. Istnieje ścisła więź zbawionych z ludźmi żyjącymi na ziemi. Jest to jednak więź duchowa. Problem polega na odnalezieniu powiązań ludzi przebywających w niebie z ziemską strukturą temporalną. Podobny do niego jest problem relacji między duchowym działaniem ludzi żyjących na ziemi a ich temporalną, cielesną strukturą, w której ci ludzie się znajdują, i w której to duchowe działanie następuje. Ludzi zbawionych nie obowiązuje już jakakolwiek zależność od czasu. Ich życie duchowe jest atemporalne. Mogą oni oddziaływać na jakiegokolwiek miejsce ziemskiej historii, mogą przenikać w przyszłość i w przeszłość. Jednakże właśnie dlatego o wiele trudniej jest zauważyć jaką strukturę posiada związek pomiędzy ich życiem duchowym a ziemską czasoprzestrzenią.

3. Aspekt temporalny sytuacji potępienia

Tradycja Kościoła Katolickiego – mówiąca o nieistnieniu końca potępienia – problem relacji między tą sytuacją a ziemską temporalnością ustawia w tym samym schemacie, co problem relacji pomiędzy atemporalną sytuacją nieba a temporalnością ziemską¹⁵⁹. Inaczej problem relacji widoczny jest w teologii prawosławnej. Przyjęcie, że po śmierci człowieka istnieje czas płynący linearnie będący jakimś przedłużeniem liniowego czasu ziemskiego, pozwala zaobserwować oczywisty związek między czasem płynącym w sytuacji człowieka zmarłego, a czasem, jaki nadal płynie na ziemi po jego śmierci. Według tradycji prawosławnej czas potępienia może się

159 Zob. G. B l a n d i n o, *La durata dell'inferno. Ai margini di un libro sull'escatologia*, Teresianum, Ephemeridae carmeliticae, 2 (1984) 473-477; K. L a h m a n, *Was bleibt vom Fegfeuer?*, Theologisches Jahrbuch 1985 318-324; D. N o w a k, *Rekapitulacja danych objawienia na temat losu potępionych w Apokalipsie św. Jana*, Kraków 1986 (maszynopis, mgr); J . R o s t w o r o w s k i, *Dogmat zguby wiecznej a nieskończona dobroć Boża*, Przegląd Powszechny, 233 (1952) 263-280; J. W o ź n i c a, *Nauka o piekle w oparciu o nowsze, polskie podręczniki dogmatyki*, Lublin 1985 (mgr, maszynopis).

skończyć. Kościół prawosławny udziela zmarłemu podczas ceremonii pogrzebu absencji, czyli uwolnienia ze stanu grzechu, nawet ciężkiego. Człowiek potępiony zostaje uwolniony od grzechu i przechodzi do sytuacji zbawienia¹⁶⁰. Wyraźnie o końcu sytuacji potępienia mówi skrajna hipoteza apokatastazy. Według tej hipotezy najpóźniej w wydarzeniu paruzji wszyscy znajdujący się jeszcze w sytuacji potępienia przejdą do sytuacji zbawienia. Pogląd taki podejmują obecnie również niektórzy teologowie katoliccy, nawet bardzo odlegli, geograficznie i teologicznie, od prawosławia¹⁶¹.

Tradycyjna teologia katolicka, traktująca stan potępienia jako stan beznadziei i martwoty, absolutnie nie pozwala na szukanie relacji tego stanu z dynamizmem ziemskiego czasu. Już łatwiej doszukiwać się relacji między sytuacją nieba a ziemską temporalnością, gdyż niebo oznacza pełnię życia, a więc i pełnię dynamizmu. Teologia nawiązująca do teorii apokatastazy dokonuje w tym względzie rewolucyjnego przewrotu. Możliwość osiągnięcia końca potępienia jest jednoznaczna z istnieniem konkretnej struktury temporalnej w tym stanie. Jest to oczywiście jakaś „czasoprzeźrenia” zupełnie inna od tej, która odnosi się do sytuacji Kościoła triumfującego¹⁶². Teologowie prawosławni wyraźnie i zdecydowanie mówią o temporalności piekła, odwołując się do tradycyjnym modelu czasu fizycznego jako czegoś, co płynie wzdłuż prostej¹⁶³. Dogmatyka katolicka, negując jakkolwiek temporalność sytuacji potępienia pomiędzy śmiercią a paruzją, dopuszcza istnienie jakiejś struktury

160 Zob. H. P a p r o c k i, *Interpretacja faktu śmierci*, Novum 11 (1979) 109-129, s. 112

161 Zob. J. L i b a n o, s. 260 i n.

162 Zob. L. S c h e f f c z y k, *Apokatastaza: fascynacja i aporia*, *Communio* 2 (1987) 87-98: „wieczność jest czasem Boskim, określeniem jakościowym i można powiedzieć, że wieczność raju i piekła są różne”; Inaczej trochę J. G u ł k o w s k i, dz. cyt., który nie mówi w ogóle o jakiegokolwiek temporalności piekła, lecz uważa jego strukturę jako swoiste zawieszenie między czasem a wiecznością.

163 Zob. J. K l i n g e r, *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*, *Życie i Myśl* 4 (1975) s. 35.

temporalnej po wydarzeniu powszechnego zmartwychwstania ciał, która wynika z zaistnienia u zbawionych swoistego elementu cielesnego¹⁶⁴.

Hipoteza apokatastazy napotyka poważne trudności w aspekcie rozważań temporalnych. Przejście ze stanu potępienia do stanu chwały jest czymś innym niż przejście do stanu chwały z sytuacji czyśćca. To drugie zachodzi w sposób łagodny. Proces oczyszczenia osiąga kulminacyjny punkt, w którym następuje przejście. Punkt ten wymyka się spod wszelkiej obserwacji. Nie ma możliwości wskazania na osi czasu punktu, w którym następuje koniec zdobywania zasług przez człowieka żyjącego na ziemi dla człowieka będącego w czyśćcu. Tym bardziej nie można określić w strukturze procesu czyśćca punktu kończącego sytuację oczekiwania na niebo. Niemożność przeniknięcia tajemnicy przejścia nie przeszkadza jednak przyjmować, że takie przejście, w sposób łagodny, następuje. Zupełnie inaczej jest z człowiekiem w sytuacji potępienia. Czyściec jest stopniowym przybliżaniem się do pełni chwały. Potępienie zaś oznacza nieskończone oddalenie od chwały nieba i totalne odwrócenie o sto osiemdziesiąt stopni. W punkcie kończącym czyściec człowiek dotyka już spełnienia. W punkcie kończącym potępienie człowiek jest totalnie od stanu zbawienia odwrócony i oddalony. Nie może więc nastąpić łagodne przejście. Musiałby nastąpić przeskok z minus do plus nieskończoności na jakiejś osi ontologicznych jakości.

Apokatastaza możliwa jest do przyjęcia tylko dla teologa przyjmującego nową definicję stanu potępienia, inną niż tradycyjny definicja Kościoła katolickiego. Okazuje się, że faktycznie zwolennicy apokatastazy w ogóle nie przyjmują istnienia piekła takiego, jak definiuje je dogmatyka katolicka. Stan potępienia według nich, to tylko jakaś radykalnie pojmowana sytuacja czyśćca. Podobieństwo pomiędzy definicją czyśćca a tą radykalną odmianą nazywaną „piekłem” polega nie tylko na tym, że jeden i drugi stan się kończy.

164 Zob. *Breviarium Fidei*, VII,101, orzeczenie synodu Konstantynopolitańskiego 543 r.; B F, IX, 30, orzeczenie Soboru Laterańskiego IV z roku 1215.

Podobieństwo tych dwóch sytuacji jest o wiele głębsze. Zwolennicy apokatastazy zakładają bowiem, że nie istnieje absolutne odwrócenie się od Boga i przebywanie w absolutnym, nieskończonym oddaleniu, czyli nie istnieje sytuacja absolutnego potępienia. Nie jest według nich możliwe istnienie człowieka bez iskiej Bożego światła. Dzięki tej iskiecie cokolwiek istnieje, zawsze w jakiś sposób stanowi jedność z Bogiem¹⁶⁵. Co więcej, sytuacja posiadania tylko iskiej boskości nie może istnieć na stałe i kiedyś musi się skończyć. Posiadanie jej koniecznie powoduje przyciąganie ku pełniejszej relacji z zbliżeniem się Bogiem. Następuje więc w sytuacji potępienia „wzrastające samopoznanie” i przewycięzanie izolacji, co prowadzi ostatecznie do przełomowego punktu skruchy i całkowitej przemiany „potępionego” człowieka¹⁶⁶. Konsekwentna hipoteza apokatastazy powyższy proces przemian przypisuje nie tylko ludziom, ale również i szatanowi¹⁶⁶. Piekło według tej hipotezy nie istnieje, istnieje tylko szczególna odmiana czyścica.

Sytuacja potępienia może charakteryzować się jakiś czas pozornym bezwładem. Po pewnym riasie następuje przebudzenie i rozpoczyna się proces prowadzący do niebieskiej chwały. Człowiek nigdy nie jest w sytuacji potępienia absolutnego. Nigdy też nie jest sam całkowicie w swej woli przeciwko Bogu. Zawsze jest jakiś zakamarek duszy; coś, co być może jest uszione ale jest, coś, co pozwala na nawrócenie i powrót – nawet jeżeli nie jest to pozytywna aktywność, a tylko bierna możliwość. Droga do powrotu nie została odcięta Człowiek potępiony ma w sobie możliwość przejrzenia, obudzenia się ze stanu nienawiści. W każdym wypadku Bóg „potrafi przemienić owo wbrew na pragnienie zbawienia, nie niszcząc przy tym wolności”¹⁶⁸.

165 "Tajemnica wolności stworzeń polega na tym, że jest ona uczestnictwem w wolności samego stwórcy", W. H r y n i e w i c z, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, s. 45.

166 Zob, tamże , s. 45.

167 Zob, tamże, s. 46, za: S. B u ł g a k o w, *Nvesta Agnca, 0 bogołovećestve, Cast' III*, Paris 1945, s. 574.

168 Tamże, s. 101.

Proces nawracania się człowieka potępionego domaga się jakiejś struktury temporalnej. Nie jest to struktura czasoprzestrzeni doczesnej, ale posiadać może z nią jakieś powiązania. Możliwość zmian w osobie zmarłego, znajdującego się w stanie potępienia można by tłumaczyć analogicznie do możliwości zmian wewnątrz duszy u człowieka żyjącego na ziemi. Hipoteza apokatastazy skrajnej przyjmuje również możliwość procesu przemieniającego zbuntowane duchy z powrotem w duchy błogosławione. Źródłem mocy do takiej przemiany jest wydarzenie paschy Jezusa Chrystusa.

Argumenty teorii apokatastazy, odwołujące się do Bożego miłosierdzia pozostałyby na płaszczyźnie abstrakcyjnych postulatów, gdyby zwolennicy tej teorii nie przyjęli istnienia w sytuacji piekła określonej struktury temporalnej oraz nie przyjęli założenia o niemożliwości absolutnego zerwania ludzi z Bogiem. W niniejszych rozważaniach uwaga zwrócona została na strukturę temporalną.

Całkowita negacja temporalności w sytuacji potępienia przekreśla możliwość jakiegokolwiek zmiany. Pozostają wtedy dwa rozwiązania. Jedno to absolutna negacja stanu piekła po śmierci i przyjęcie, że już w momencie śmierci następuje oczyszczenie nawet z ciężkich przewinień oraz całkowite zwrócenie się do Boga, czyli początek niezmiennego już stanu chwały nieba. Drugie rozwiązanie to nagłe i totalne przemienienie wszystkiego w wydarzeniu paruzji. Ludzie będący już w niebie otrzymaliby ciało zmartwychwstałe jako koronę chwały. Ludzie będący w piekle zostaliby gwałtownie z niego wyrwani. Jeśli niezbawienie oznaczało brak personalności, trwanie w jakimś zdepersonalizowanym egoizmie, to paruzja jest wydarzeniem oznaczającym kres tej sytuacji i pełnię życia personalnego w chwale Chrystusa Zmartwychwstałego. Zwolennicy apokatastazy raczej nie potrzebują rozwiązań tego typu, gdyż zakładają, że istnieje w sytuacji piekła „tajemniczy wymiar czasu”¹⁶⁹, Wywar ten istnieje tam tak długo, jak długo w kosmosie istnieje doczesny porządek chronologiczny. Dopiero paruzja wprowadza w całkowitą

169 Tamże, s. 108.

bezczasowość, skupiając w sobie, jak w ognisku soczewki „całą ekonomię zbawienia w jej wymiarze czasowym i przestrzennym”¹⁷⁰. To co człowiek zatracił, Jezus Chrystus na nowo odzyskuje. Wydarzenie paschy zespała się zbawco z paruzją. To, co nie zostało objęte wprost przez schodzącego do otchłani, zostaje objęte paschalną mocą w wydarzeniu paruzji.

Na uwagę zasługuje fakt stosowania zarówno przez zwolenników apokatastazy jak i przez przeciwników tej hipotezy, tradycyjnego modelu czasu jako półprostej, zwróconej ku plus nieskończoności. Przyjęcie takiego modelu powoduje trudności w opisywaniu punktów osobliwych, czyli miejsc przejścia z jednej sytuacji w drugą. Dlatego sposób przejścia jest pomijany milczeniem. Zauważyć można jedynie próby opisu procesu przemian w trakcie czyśćca albo piekła. Brakuje natomiast odpowiedzi na pytanie dotyczące wewnętrznego rdzenia przejścia, wewnętrznej struktury tej przemiany. Wprowadzenie innych modeli czasu pozwoli na ubogacenie refleksji teologicznej dotyczącej procesów, które zachodzą po śmierci. Przejście od czyśćca do chwały nieba a jeszcze bardziej do sytuacji potępienia do chwały nieba, można symbolicznie określić jako silne zakrzywienie czasoprzestrzeni. Ponieważ nauki przyrodnicze nie potrafią nic powiedzieć o tym, co dzieje się tzw. „punktach osobliwych”, czyli w krańcowo zakrzywionej czasoprzestrzeni kosmicznej, to analogicznie stosując język temporalny dla symbolicznego mówienia o „drugiej stronie”, trzeba całkowicie zrezygnować z dążenia do wyrażania tego, co dzieje się w tamtejszych „punktach osobliwych”.

170 Tamże, s. 107.

TEMPORALNA STRUKTURA WYDARZEŃ OSTATECZNYCH

1. Koniec świata w relacji do jego początku

Podobnie jak misterium stworzenia decydującą rolę spełnia problematyka początku czasu, tak w wydarzeniach ostatecznych ważną rolę spełnia zagadnienie jego końca. Świat oraz jego czas posiada początek i koniec. Świat po swym zaistnieniu posiada jakieś odniesienia do Stworzyciela. Misterium stworzenia, to po prostu relacja zależności świata od Boga-Stworzyciela. Koniec świata to właściwie tylko koniec obecnej postaci. Świat będzie istniał nadal, choć już w innej postaci. Przystanie istnieć obecna postać czasu. Nie wiadomo jednak, czy „później” może istnieć jakaś inna postać „czasu”? Filozofowie i teologowie głoszący pogląd o zniknięciu czasu na ogół nie precyzują, czy mają na uwadze jego obecną postać, czy opowiadają się za absolutnym nieistnieniem jakichkolwiek struktur temporalnych¹⁷¹. Niektórzy z nich wypowiadają się jednak bardziej jasno, traktując koniec świata jako koniec obecnej jego postaci¹⁷². Są nawet teologowie, którzy utrzymują istnienie obecnych właściwości czasu również po końcu świata, w nowej jego postaci¹⁷³.

Nawet poglądy o istnieniu jakiejś struktury temporalnej w nowym świecie nie przynoszą informacji dotyczącej struktury samego przejścia od postaci obecnej do przyszłej. Warto jednak zapytać, czy koniec świata to jeden punkt, czy będzie to jakieś bliżej nieokreślony „moment”? Pytanie takie jest bardziej zasadne niż pytanie o to, czy początek świata to pierwszy punkt czasu czy też jakiś „moment”,

171 Zob. P. D e s s a u e r, *Der Anfang und Ende*, Leipzig 1939; S. P a n e o r o; *A statical Approach to the Concept of Time and Eschatology in the Forth Gospel*, *Biblica* 4 (1964) 511-524.

172 Zob. H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Eschatologia*, *Novum* 11 (1979) 14-46, s. 18.

173 Zob. P. E v d o k i m o v, *Od śmierci do życia*, *Novum* 11(1979) 60-74, s. 65.

gdyż „przed” stworzeniem świata niczego nie było, po końcu świata będzie jakaś postać jego istnienia. Ponadto obecnie istnieje stworzony świat, który przejdzie z jednej postawy w inną. W misterium końca podstawą dla przemiany będzie trwający obecnie stworzony kiedyś świat.

2. Relacja między końcem czasu a misterium przejścia świata do wieczności

Koniec świata w teologii biblijnej traktowany jest po prostu jako wydarzenie przejścia całego kosmosu z sytuacji obecnej do przyszłej. Przejście dokonuje się wskutek działania mocy Boga i stanowi niedostępne dla ziemskiego badacza misterium¹⁷⁴. Jednakże Pismo św., a w ślad za nim teologia biblijna, używa wyrażen wyjętych z języka temporalnego, chociaż rozumie je inaczej. Nie jest więc ważny czas – chronos ani jego dokładne odmierzenie. Liczy się tylko jego zbawcza zawartość – kairos. Dlatego takie słowa jak: chwila, godzina, dzień, należy interpretować symbolicznie. Informują one o istnieniu wewnątrz temporalnej historii zbawczych, ponadhistorycznych wydarzeń.

Trzeba jednak spytać, jaka jest więź między biblijnym końcem świata (misterium) a tym, jak rozumieją to wyrażenie nauki przyrodnicze. Trzeba zastanawiać się, czy wewnętrzna treść wydarzeń zbawczych należy do doczesności, czy do wieczności, lub czy jest czymś pośrednim? Pytamy więc, czy koniec świata jest wydarzeniem co do swej istoty historycznym, albo pozahistorycznym – „późniejszym”, czy też należy go umieścić w „miejscu” pośrednim.

174 Zob. S. B u ł g a k o w, *Apokalipsis Joanna. Opyt dogmaticzeskiego istolkowania*, Paris 1948; A. J a n k o w s k i, *Chrystus Apokalipsy Janowej a eon obecny*, *Analecta Cracoviensia* T. XIX (1981) 243-294; H. L a n g k a m m e r, *Naczelne tematy eschatologii św. Pawia (paruzja, powszechne zmartwychwstanie, nowe stworzenie)*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* z. 1 (1981) 65-75; H. L e m p a *Badania nad Apokalipsą św. Jana we współczesnej biblistyce polskiej (1945-1985)*, *Ruch Biblijny i liturgiczny* 3 (1986) 259-273; R. R u b i n k i e w i c z, *Eschatologia księgi Apokalipsy*, *RTK* z 1(1983) 85-94.

Miejscem pośrednim może być beczasowy punkt albo odcinek pośredni między historią a wiecznością, który już nie należy do historii, do chronosu, ale też jeszcze nie należy do pozahistorycznej wieczności. Dodać można jeszcze jedną ewentualność, mianowicie koniec świata może być jakimś procesem rozpoczynającym się w historii, a znajdującym zakończenie w wieczności. Powstaje wtedy pytanie o to, jak wygląda pierwszy etap przejścia dokonujący się jeszcze w historii i jak ten etap wewnątrz historii się zaczyna? Analogicznie powstaje pytanie o strukturę tej części procesu przejścia, która jest już w wieczności i o to, jak skończy się proces przejścia – już wewnątrz wieczności. Pozostaje jeszcze pytanie o sposób przejścia pierwszej, historycznej fazy do fazy końcowej tego procesu, czyli pozostaje nadal nierozwiązany fundamentalny problem całej struktury wydarzenia końca tego świata. Nawet jeżeli wydarzenie przejścia nie sprowadza się do jednego punktu, lecz rozpoczyna się w historii, a kończy wewnątrz wieczności, pozostaje do rozwiązania problem sposobu przejścia z jednej rzeczywistości do drugiej.

Sposób przejścia z jednej rzeczywistości do drugiej może być opisywany różnie, w zależności od przyjętego rozumienia czasu fizycznego. Model tradycyjny przedstawił czas w postaci linii prostej. Przejście może być przedstawiane w tym modelu jako odcinek jedynie wraz z założeniem, że czas linearny wychodzi poza obecną postać historii. W przeciwnym wypadku „przejście” byłoby tylko ostatnim odcinkiem historii a w sensie ścisłym, prawdziwe przejście nastąpiłoby dokładnie w punkcie kończącym historię. Chcąc zachować ścisłe znaczenie słowa, czyli zachować pogląd, że przejście nie jest czymś wewnątrz obecnej historii, ani też nie jest tylko bezwymiarowym punktem, musimy zrezygnować z tradycyjnego modelu czasu i zastąpić go jakimś innym, bardziej nowoczesnym. Fizyka współczesna konstruuje przykłady modeli czasu, które przyjmują istnienie w świecie struktur poza dającym się mierzyć czasem chronologicznym. Opisywane procesy znajdują się po tej stronie, jeszcze przed ostatecznym przejściem na drugą stronę ale już nie funkcjonują w nim obecnie istniejące prawa dotyczące czasu. Model taki nie zawiera w sobie punktu końcowego. Nie istnieje koniec czasu

jako jakiś jeden punkt. Końcówka czasu to najpierw jakaś jego deformacja, zakrzywienie, a następnie dojścia do sytuacji, w której choć jeszcze ten świat istnieje, to jednak nie jest możliwa jakakolwiek jego obserwacja. Tak więc „końcówka” czasu wymyka się spod refleksji nauk fizykalnych. Dlatego w nowych modelach czasu wolno przyjąć, że możliwe jest przejście z tego świata do przyszłego nie w jednym punkcie, ale na sposób dynamicznego procesu.

Pozostaje do wyjaśnienia problem, kiedy rozpoczyna się i jak przebiega przejście rozumiane jako wydarzenie zbawcze. Nawet jeżeli to wydarzenie już się dokonuje, już trwa, to pozostaje do rozwiązania ten sam problem, tylko inaczej nazwany, mianowicie: Oznacza to, że dzięki wydarzeniu wcielenia znajduje się w jakiś sposób już w obecnym świecie, również wydarzenie ostatecznego końca. Trwa ono wewnątrz płynącego czasu na tyle, na ile trwa wewnątrz tego obecnego czasu Jezus Chrystus. Między obecnym światem a znajdującym się w nim Jezusem Chrystusem istnieje jakaś określona odległość bytowa. Gdy kiedyś dokona się przemiana, czyli przejście do nowej sytuacji, do wieczności, wtedy dokona się również przemiana owej odległości bytowej. Kosmos będzie bardziej zjednoczony z Chrystusem. Tak więc wypowiedź, że wcielenie już zapoczątkowało czasy ostateczne jest słuszna, ale tylko w pewnym sensie. Nie przeczy ona zaistnieniu w przyszłości jakiegoś faktycznego nowego, ostatniego już wydarzenia zbawczego, związanego z końcem czasów. Nowa relacja między światem a żyjącym w nim Jezusem Chrystusem nastąpi w wyniku ostatecznego wydarzenia zbawczego, która dokona się wewnątrz ostatecznej, tajemniczej fazy istnienia świata po tej stronie.

4. Wpływ Chrystusowej paruzji na strukturę temporalną ostatecznej fazy czasu

Przemiana świata i jego wejście w wieczność nie jest w refleksjach teologicznych utożsamiana z punktem ostatecz-

nego przyjścia Jezusa Chrystusa. Na ogół teologowie mniej lub bardziej wyraźnie utrzymują, że przyjście to nastąpi przed końcem świata. Chrystus wejdzie w ludzką historię i jakiś czas będzie przebywał wewnątrz historii, nadając jej nowy sens i prowadząc ku spełnieniu. Czas będzie nadal płynął swym nurtem, aczkolwiek będzie posiadał trochę inne właściwości. Teologowie przyjmują istnienie jakiegoś ostatniego etapu historii, związanego dniem Pańskim, który dokona się jeszcze w czasie chronologicznym. Nie precyzują jednak sposobu, w jaki Chrystus wejdzie wtedy w ten świat¹⁷⁵. Zdarzają się jednak i inne wypowiedzi, utożsamiające ostatnie wejście Jezusa Chrystusa w historię z całkowitym wchłonięciem jej w „podmiotowość Boga”¹⁷⁶. Inni radykalizują pogląd jeszcze bardziej. Wyraźnie odrzucają oni w wydarzeniu paruzji aspekt wchodzenia Jezusa Chrystusa w historię i przesuwają teologiczny sens końca świata już na drugą stronę. Ostatnie wydarzenie zbawcze nie dokonuje się według nich we wnętrzu historii, los już całkowicie poza nią. Paruzja to nie jest wejście Chrystusa w historię, lecz tylko i wyłącznie wchłonięcie kosmosu przez Chrystusa w sytuację wieczności¹⁷⁷. Zwolennicy tego poglądu nie odrzucają jednakże możliwości ciągłego, stopniowego narastania zbawczej jakości w historii, tak by maksymalnie była ona przygotowana do ostatecznego wejścia w wieczność¹⁷⁸. Do rozwiązania pozostałby i w tym wypadku

175 Zob. Cz. S. B a r t n i k, „*Ten który przychodzi!*”; *Homo Dei* 1(1977) 8-11; J. H o m e r s k i, *Perspektywy przyszłości ludu Bożego*, [w:] *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, 27-39; W. K a s p e r, *Nadzieja na ostateczne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa*, *Communio* 2 (1987) 32-46; H. L a n g k a m m e r, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. II, Wrocław 1990; E. S c h i l l e b e c k x; *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią* *Concilium* 1-5 (1969) 31-41; J. S t ę p i e ń, *Paruzja*, [w:] *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Lublin 1972, s. 241-282.

176 Zob. K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, s. 359.

177 Zob. A. T r o n i n a, *Obietnice a eschatologia*, (w:] *Biblia o przyszłości*, dz. cyt. a. S1-58.

178 P. Muller-Goldkuhle, *Pozabiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, [w:] *Concilium* 1-5 (1969) 21-31.

problem ewolucji wertykalnej relacji pomiędzy Jezusem Chrystusem a historią oraz chronologicznej relacji między momentem wcielenia a końcem świata. Właściwie należałoby zauważyć, że na podstawie Pisma św. nic nie można powiedzieć o temporalnym miejscu przyjścia Chrystusa Biblia informuje jedynie o zbawczym sensie, o celu, dla którego dokonuje się wydarzenie paruzji. Przebieg wydarzenia nie wchodzi w zakres przekazywanego przez Pismo św. Objawienia.

Na szczególniejszą uwagę zasługuje pogląd o wchodzeniu Chrystusa we wnętrze historii, zwłaszcza wolno w pewnym sensie uważać ten aspekt paruzji za jedyny¹⁷⁹. Historia trwa nadal i skończy się dopiero wtedy gdy w przyszłości nastąpi powszechne zmartwychwstanie i dokona się sąd ostateczny. Wtedy dopiero historia osiągnie swą pełnię¹⁸⁰.

5. Relacja między końcem świata a terażniejszością

Według modelu klasycznego, traktującego czas jako coś, co posuwa się wzdłuż prostej, koniec oznaczony jest przez jakiś punkt znajdujący się w przyszłości. Pomiedzy nim a terażniejszością znajduje się jakiś konkretny odcinek czasu, Model proponowany przez współczesną fizykę odległości pomiędzy poszczególnymi punktami traktuje w inny sposób – względnie. Nie istnieje czas jako wartość niezależna Odległości czasowe w nowym modelu zależą od wielu innych wartości fizykalnych. Jeszcze bardziej uzależniony od innych czynników jest czas w teologii. Dochodzący bowiem prócz różnych elementów fizykalnych, wartości personalistyczne dotyczące ludzi aniołów i Trzech Osób Bożych. Dlatego ważne jest spostrzeżenie, że nawet model fizykalny przyjmować może istnienie wielu miejsc w których świat materialny dotyka „granicy” Bożego

179 Zob. H. Langhammer, *Teologia*, s. 247.

180 Zob. A. Janowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* s. 142

istnienia. Aby do nich dotrzeć, zamiast przemieszczać się wzdłuż współrzędnej czasu wystarczy przenieść się w inne miejsce w przestrzeni. Wobec tego ostateczny koniec świata różnił się będzie od „końca” lokalnego nie jakościowo ani sposobem, a tylko ilościowo, gdyż dotyczyć będzie całości, a nie tylko jakiegoś fragmentu.

Teologia ma prawo przyjmować nowe modele czasu, a nie tylko model tradycyjny, skoro nie wystarczy on do opisywania historii ludzkości i dziejów całego świata. Co prawda orędzie zbawienia jest objawione i przekazywane w linearnym, ograniczonym wymiarze czasoprzestrzeni. Jeżeli jednak teolog chce refleksją intelektu wgłębiać się w tajniki Objawienia, nie wypada, aby używając słowa „czas” i stosując myślenie temporalne, ograniczał się tylko do klasycznych modeli fizykalnych, słusznych jedynie wewnątrz historii, a nie odnośnie całego kosmosu. Skoro kategorie temporalne wyjęte z nauk przyrodniczych są w teologu stosowane, to należy brać pod uwagę również ich znaczenie przyjmowane obecnie. Koniec świata dotyczy nie tylko linearnej rozwijającej się ludzkości, ale całego kosmosu. Nawet gdyby ludzkość zniknęła, np. w wyniku nuklearnego wybuchu, świat mógłby dalej istnieć. Jego koniec musi być opisywany w takim modelu czasu, który odnosi się do całego kosmosu, a nie ogranicza się do historii ludzkości. Jeżeli koniec kosmosu dokona się wraz z końcem ludzkości, to czas jaki nas dzieli od niego inaczej liczy się na linearnej osi historii, a inaczej w strukturze czasoprzestrzeni kosmicznej.

Współczesne modele czasu pozwalają dostrzegać względność odległości pomiędzy terażniejszością a końcem świata. Oznacza to, że wypowiedzi fizyki i teologii o odległości pomiędzy sytuacją aktualną a końcem świata współbrzmiały. Teologia bowiem traktuje zjednoczenie człowieka z Chrystusem jako wejście już teraz w relację z sytuacją ostateczną, która osiągnie swą pełnię poprzez wydarzenie końca świata. Teologia informuje więc o jakiejś względnej bliskości, pomiędzy terażniejszością a końcem świata. Intensywność stopienia się tych dwóch „punktów” zależy od intensywności aktualnego zjednoczenia człowieka z Jezusem Chrystusem.

Okazuje się, że pomiędzy modelem teologicznym a proponowanym przez współczesną fizykę zachodzi podobieństwo. Schemat myślenia jest niemal identyczny. Zupełnie inny jest jednak przedmiot badań, inna płaszczyzna bytowa. Teolog akcentuje bardziej wewnętrzne wartości zbawcze, przeżywane w duchowej strukturze człowieka, a fizyk ogranicza się jedynie do otoczki zewnętrznej, materialnej. Zachodzi więc faktycznie istotne zróżnicowanie płaszczyzn. Gdy teolog rozwija refleksję historiozbawczą, a więc mówi o relacji między historią a wiecznością, to wchodzi również automatycznie na płaszczyznę świata fizycznego. Wtedy to uwidacznia się wyraźnie podobieństwo modeli myślenia tych dwóch różnych dziedzin. Nowe modele czasu wyraźnie informują, że świat został stworzony tak, aby jego struktura nie była sprzeczna ze zbawczym misterium, które ma w tym świecie się dokonywać. Wykazują one, że koniec świata „materialnego” posiada tak samo nieprzeniknioną, tajemniczą strukturę jak koniec świata rozumiany teologicznie.

6. Oryginalność styku czasu z wiecznością w „punkcie” końca świata

Niezależnie od tego, czy „koniec świata” przyjmowany jest jako faktyczny, absolutny koniec wszelkiej temporalności, czy jako transformacja w inną jego postać, posiada on swą jedyność i oryginalność. W tym „miejscu” czas styka się z wiecznością inaczej niż we wszystkich wcześniejszych punktach. Oryginalność relacji między czasem a wiecznością w wydarzeniu końca świata wynika stąd, że jedna strona relacji, czyli czas, posiada w „tym punkcie osobliwym” nieznaną strukturę inną niż obecnie. Wszystkie inne punkty dziejów świata stykają się z wiecznością o tyle, o ile są teologicznymi „punktami osobliwymi” dzięki działaniu Bożej mocy. „Koniec czasu” nie może być traktowany jako jeden punkt matematyczny. Jest to raczej jakaś specyficzna sytuacja „czasoprzestrzeni, w której prawa logiki, prawa następstwa

czasowego, prawa przyczyn i skutków jakby tracą swoją siłę”¹⁸¹.

Ponieważ struktura temporalna ostatniego odcinka dziejów świata różni się istotnie od obecnej, dlatego również jego wertykalny styk z wiecznością jest inny. Jezus Chrystus wchodzi tam w relację ze światem inaczej niż w ciągu trwania zwyczajnej struktury czasu. Wchodzi On w świat a jednocześnie struktura temporalna wchodzi w fizykalną nicość. Wypadkową jest proces odwracania się świata „od czasu ku wieczności”¹⁸². Przejście nie dokonuje się bezpośrednio, od postaci czasu chronologicznego do bezczasowej wieczności, lecz poprzez misteryjny etap pośredni. Najpierw następuje wchodzenie świata w ostatnią, zupełnie oryginalną strukturę a dopiero wewnątrz tej nowej sytuacji następuje wejście świata na „drugą stronę”. Dopiero to ostateczne wejście świata w wieczność jest właściwym stykiem między światem obecnym, a światem przemienionym. Fizyka nie potrafi dotrzeć do tego ostatecznego styku. Nie potrafi nawet dotrzeć do wnętrza ostatniego „odcinka” trwania obecnego kosmosu, a co dopiero do ostatecznej końcówki tego „odcinka”. Końcowy punkt istnienia świata zrozumiany może być tylko od strony Boga. Tylko Bóg wie, jak styka się czas z wiecznością¹⁸³.

Koniec świata (czasu) spleciony jest z ostateczną przemianą ludzkości. Następuje przemiana kosmosu i przemiana ludzi. Wewnątrz sytuacji osobliwości temporalnej obok dochodzenia temporalności tego świata do ostatecznego zniknięcia, dokonuje się również dochodzenie ludzkości do ostatecznego wejścia „na drugą stronę”. Dochodzi do ostatecznego zetknięcia się ludzi z Bogiem. Jest to proces duchowego otwierania się, w wyniku którego następuje być może jeszcze po tej stronie „widzenie” wieczności, a wreszcie uświadomienia sobie, że człowiek jest już w wieczności. Jednocześnie, wraz z przemianą materialnego kosmosu, wewnątrz

181 J. Nowosielski, s. 107.

182 C z. S. Bartnik, *Paruzja jednostkowa*, Novum 11 (1979) 75-93, s. 84.

183 Por. T. Mielecki, s. 99.

ostatniej osobliwości kosmicznej, dokonuje się również przemiana ludzkiego ciała na nową jego postać. Zmartwychwstanie ciał dokonuje się wraz z przyjęciem przez ludzi przemienionego kosmosu.

Należy sądzić, że wejście z czasu linearnego w ostatnią osobliwość nie będzie dostrzegalne przez ludzką świadomość. Człowiek „nagle” uświadomi sobie, że znajduje się przed obliczem Boga, „nagle” zobaczy Zmartwychwstałego Pana i spostrzeże, że jest już w wieczności i „nagle” też stwierdzi, że posiada nowe ciało. Analogiczna nagłość spostrzeżenia dotyczy również tych, którzy już zmarli odeszli już wcześniej i przebywają w chwale, albo w stanie potępienia, ewentualnie w stanie oczyszczenia. Obrazowo zapoczątkowanie ostatniego „punktu osobliwego” oraz „początek” paruzji można by porównać do wydarzenia na Górze Tabor. Jezus Chrystus przemienił się, gdy uczniowie spali. Spostrzegli oni Jezusa już przemienionego, w blasku chwały. Podobnie też ostateczne przebudzenie nie będzie już należało do tego świata.

Ponieważ koniec świata jest „punktem osobliwym” i niczego o zachowaniu się struktury temporalnej powiedzieć nie można, dlatego nie ma podstaw do rozstrzygnięcia sporu o to, czy dokona się wtedy przejście potępionych do chwały nieba, czy też będzie zupełnie inaczej, a mianowicie nastąpi utwierdzenie rozziwu między stanem zbawienia i stanem potępienia. Refleksje nad strukturą temporalną końca świata nie dostarczają argumentów rozstrzygnięcia teologicznej dyskusji na temat możliwości apokatastazy¹⁸⁴,

Ostateczne wydarzenie zbawcze zawiera w sobie szereg wydarzeń cząstkowych: przyjście Pana, sąd ostateczny, zmartwychwstanie ciał, przemiana kosmosu. Wszystko dokona się jako

184 Zwolennikiem całkowitego zniknięcia potępienia jest ks. W. Hryniewicz. Por. Tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, s. 71. Zwolennikiem utwierdzenia jest ks. Cz. Bartnik, który jest zdania, że „w momencie i punkcie Paruzji rozziw tych czasów (czyli wymiaru chwały i wymiaru potępienia – przypis mój) będzie najstraszliwszy”, Tenże, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 57.

jedno wielkie wydarzenie, bez chronologicznych następstw. Należy odrzucić dosłowną chronologię, gdyż: 1. Biblijny opis ostatecznych wydarzeń zbawczych nie służy do ustalenia chronologicznej kolejności lecz posiadają sens teologiczny, podobnie jak opis stworzenia świata, jako kategoria teologiczna, stworzenie świata nie jest pierwszym punktem czasu, lecz opisuje tajemnicę zależności świata od Boga¹⁸⁵; 2. Gdyby ktoś chciał umieścić kolejne wydarzenia na osi czasu, to nie będzie mógł tego uczynić nawet z przyczyn czysto doczesnych, ponieważ w sytuacji końca świata czas linearny nie istnieje, nie ma tam osi czasu¹⁸⁶. Możliwe jest, że najpierw w swoją fazę końcową wejdzie cała ludzkość, a później w swoją fazę końcową wejdzie cały kosmos. Ostateczne wejście w wieczność będzie wspólne, wszystkie wydarzenia cząstkowe wówczas zetkną się razem. Tak dokona się pełnia czasów i wtedy wszystko na nowo zjednoczy się w Chrystusie jako Głowie (Ef 1, 10).

7. Zmartwychwstanie ciał

Pomimo odrzucenia poglądu o chronologicznej kolejności wydarzeń ostatecznych uzasadnione zostaje pytanie o kolejność logiczną, czyli o to, co jest skutkiem, a co przyczyną. Centralnym problemem jest w tym kontekście umiejscowienie wydarzenia zmartwychwstania ciał. Teologowie, którzy dopuszczają możliwość „przesunięcia czasu do wieczności”, sugerują kolejność następującą: najpierw nastąpi ostateczny koniec świata, a później dopiero zmartwychwstanie ciał¹⁸⁷. Poglądy te należy tłumaczyć w ten sposób,

185 Por. H. L a n g k a m m e r, *Ewangelia wg. św. Marka*, Poznań -Warszawa 1977, s. 301.

186 Należy odrzucić pogląd utożsamiający koniec świata z zagładą ludzkości, który reprezentuje m. in. polski biblista ks. F. G r y g l e w i c z, *Listy katolickie*, Poznań 1959, a. 301 (komentarz do 2 P 3, 7). Nawet gdyby wyginęli wszyscy ludzie, nie zmusza to Boga do automatycznego zniszczenia obecnego kosmosu. Kosmos może istnieć bez ludzi.

187 Zob. W. K a s p e r, s. 42.

że przemieniony Kosmos dostarcza „materii” dla nowych ciał. Inni umieszczają zmartwychwstanie jeszcze w ramach czasu płynącego przed końcem świata, a zastanawiają się tylko nad tym, czy dokona się ono tuż przed końcem świata, czy znacznie wcześniej, już w momencie śmierci¹⁸⁸. Byłoby to równoznaczne z poglądem, że Bóg stwarza nową „materię” uwielbioną jeszcze przed końcem świata. Oba te poglądy nie są słuszne: Jak wcześniej już zostało powiedziane, należy zawiesić sąd o chronologiczności wydarzeń ostatecznych i traktować je wszystkie jako składowe jednego wielkiego wydarzenia ostatecznego, którego struktura temporalna nie jest znana¹⁸⁹. Biblia mówiąc o relacji między wydarzeniami, używa słownictwa temporalnego, lecz nie informuje o ich chronologicznej kolejności. Liczy się skutek który należy już do sytuacji wieczności¹⁹⁰.

Ciało zmartwychwstałe posiada właściwości, które wykraczają poza świat chronologii. Nie jest możliwe porównanie tych właściwości z właściwościami, jakie posiadają ciała przed śmiercią. Jeżeli tworzywo, z którego się składają, nazwiemy przemienioną materią, to trzeba koniecznie wyjaśnić, że nic nie wiadomo o związkach takiej „materii” z materią istniejącą w świecie przed jego końcem. Nie jest właściwe wygłaszanie apriorycznych sądów, że zmartwychwstanie polega na „uwolnieniu materii z jej ograniczeń przestrzeni i czasu”¹⁹¹. W świecie doczesnym materia jest ściśle związana z czasoprzestrze-

188 Zob. M. K a s z o w s k i, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, Ateneum Kapłańskie, z. 2 (1982) 211-217.

189 Por. G. C a t t i e r, „*I oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie*”; *Communio* 4 (1984) 95-100; J. P e r r e t, *Ressuciter? Approche historique*, Paris 1984; E. J. J e z i e r s k a, *Zmartwychwstanie wiernych z Chrystusem w czasach ostatecznych według św. Pawła*, *Colloquium Salutis* 16 (1985) 217-234.

190 Por. T. D ą b e k, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, *Analecta Cracoviensia*, T. XVI (1984) 395-408; J. H a a k, *Zmartwychwstanie ciał w świetle polskich publikacji teologicznych*, Wrocław 1986 (maszynopis).

191 L. S h e f f c z y k, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, (tłum.) P. Pachciarek, s. 301.

nią może być nawet uważana za wypadkową czasu i przestrzeni. Nie wiadomo, czy analogicznie związki te pojawią się w ciałach zmartwychwstałych. Nie wiadomo, jak prawa fizyki zostaną przemienione, uwielbione. Być może będzie jakaś analogia, ale możliwe jest też pojawienie się zupełnie innych praw a nawet zupełny brak jakichkolwiek praw dotyczących materii, czasu i przestrzeni. Nie można wykluczyć, iż nowa „materia” będzie zupełnie inna niż ziemską, a mianowicie bez czasu i przestrzeni, ale tego też nie można jednocześnie stwierdzić.

Zmartwychwstanie ciał nie stanowi tylko jakiegoś dodatku do wydarzenia paruzji, ale też nie jest jedynym w tym Wydarzeniu. Rdzeniem paruzji jest ostateczne spotkanie się Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem. Spotkanie to dokonuje się już w strukturze doczesnej chronologii. Nastąpi jednak kiedyś punkt krytyczny, w którym osiągnięta zostanie ostateczna pełnia spotkania. Wtedy człowiek uświadomi sobie, że spotyka się z przychodzącym Panem już w pełni i na zawsze, spostrzegając tym samym siebie jako zmartwychwstałego¹⁹². Możliwe jest chwalebne spotkanie po śmierci z chwalebny Chrystusem, na sposób duchowy. Zmartwychwstanie ciał nie dokonuje radykalnej zmiany w tej sytuacji trwania. z Jezusem Chrystusem. Paruzja przynosi tylko dopełnienie ukoronowanie w postaci zmartwychwstania ciał.

Wydarzenie zmartwychwstania ciał jest misteryjnym procesem dokonującym się razem z całością wielkiego wydarzenia Paruzji. Znana jest sytuacja wyjściowa. Objawienie informuje też o sytuacji docelowej. Natomiast temat wewnętrznej struktury procesu zmartwychwstania ciał nie można dowiedzieć się ani z nauk szczegółowych, ani z Objawienia. Wiadomo tylko, że człowiek nie

192 Por. P. M a a s e t, *Immortaliter de l'ame. R'esurrection des corps. Approches philosophiques*, Nouvelle Revue Theologique 3 (1983) 321-344, s. 336.

znika ani na moment Co więcej, ani na moment nie przestaje być sobą. Zachowuje ciągle swą tożsamość personalną¹⁹³.

Sposób bytowania po drugiej stronie jest zupełnie inny niż na tym świecie. Dlatego o życiu po paruzji, a nawet po śmierci indywidualnych ludzi przed paruzją wolno wypowiadać się jedynie stosując, parable, metafory, analogie i inne pomocnicze sposoby wyrażające ludzkie myśli¹⁹⁴. Jednym z pomocniczych sposobów jest stosowanie języka temporalnego. Błędem jest jednak interpretowanie tego języka dosłownie, według znaczenia słów, jakie posiadają w obecnym świecie¹⁹⁵. Wolno natomiast, a nawet trzeba uwzględniać wszelkie zdobycze nauk szczegółowych dla opisywania sytuacji wyjściowej, w której rozpoczyna się wydarzenie paruzji. Nowe rozwiązania nauk szczegółowych mogą też stanowić inspirację dla konstruowania myślenia teologicznego dotyczącego sytuacji wierności. Problem temporalności związanej z punktem wyjścia i stosowaniem języka temporalnego jako narzędzia uniknięty zostaje tylko wtedy, gdy teolog absolutnie rezygnuje z myślenia historiozbawczego na rzecz zupełnie abstrakcyjnego myślenia metafizycznego¹⁹⁶.

Największe kłopoty językowe występują u teologów opowiadających się za istnieniem jakiejś temporalności po paruzji. Zmuszeni są oni do stosowania słownictwa temporalnego, które odnosi się do rzeczywistości sprzed paruzji, nadając zupełnie nowy sens danym słowom albo strukturom myślowym. Nawet jeżeli powiemy, że istnienie zmartwychwstałych ciał wiąże się z koniecznym istnieniem struktur pozaduchowych, to nic nie wiadomo o rodzaju tych struktur. Skoro jednak zmartwychwstanie jest ściśle

193 Zob. C. R u i n i, *Immortalita e risurrezione nel Magisterio e nelle Teologia oggi*, Rassegna di Teologia, Część I, 2 (1980) 102-115, Część II 3 (1980) 189-206.

194 Por. R. M a r l e, *Peut-on encore parler de la vie eternelle?* Etudes 2 (1985) 245-256.

195 Por. *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*, dz. zb., Freiburg-Basel-Wien 1975.

196 Por. G. D a n r o c, *Du nouveaw monde au monde nouveau*, Nouvelle Revue Theologique 2 (1985) 198-220.

związane z powstawaniem innego kosmosu to muszą istnieć jakieś związki między ciałami zmartwychwstałymi przemienionym kosmosem¹⁹⁷. Ponadto relacji zmartwychwstałych ciał z przemienionym kosmosem nie można rozpatrywać bez umieszczenia jej w fundamencie myślenia personalnego. Fundamentem wszelkich relacji w przemienionej materii są ludzie i to nie pojedynczo, lecz jako społeczność i to nie bez związku ze społecznością osób Bożych.

Nowe fizykalne modele czasu pozwalają zrozumieć przedteologiczne podłoże niektórych poglądów teologicznych dotyczących paruzji. Przeważnie niewłaściwe wnioski wysnuwane są z tego powodu, że teolog przyjmuje jako jedyną możliwość tradycyjny model czasu płynącego wzdłuż prostej. Należy więc poddać w wątpliwość zarówno pogląd utożsamiające wydarzenie paruzji z punktem na osi czasu, który ma być końcem świata, jak i poglądy o chronologicznym następstwie poszczególnych wydarzeń ostatecznych. Wydarzenie paruzji jako kategoria teologiczna, nie może być rozpatrywane według czasowej chronologii. Również fizykalny koniec świata, spleciony z wydarzeniem paruzji, nie posiada struktury chronologicznej. Jego struktura temporalna jest niepoznawalna, traktowana przez współczesną fizykę jako niedostępna dla ludzkiego poznania tajemnica. Błąd teologów przyjmujących tradycyjny model czasu jako linii prostej polegał na tym, że traktowali świat (oraz czas) jako rzeczywistość zrozumiałą, oczywistą, podczas gdy jest on również na płaszczyźnie nauk szczegółowych wielką tajemną. Nowe modele czasu pozwalają na to, by teolog mógł sobie tę tajemniczość uświadomić. Nie następuje spotkanie zbawczego Misterium w naukach przyrodniczych do końca poznawanym z czymś znanym i jasnym, lecz spotkanie zbawczego Misterium z czymś nieznanym, tajemniczym. Paruzja, to dokonanie się Bożego Misterium wewnątrz „miejsca” w czasoprzestrzeni, które według nowych modeli fizykalnych jest tajemnicą.

197 Por. P. G r e l o t, *Le monde a venir*, Paris 1984, wyd. Centurion; L. M y c i e l s k i, *Przyszłe wyzwolenie stworzenia. Egzegeza teologiczna Rz 8, 19-23*, *Analecta Cracoviensia* 1 (1969) 120-149.

ZAKOŃCZENIE

Przypuszczenie, że nauki o czasie wpływają na sposób myślenia teologa sprawdza się. Nie zawsze teolog jest tego wyraźnie świadomy i ulega wpływom jakiejś teorii podświadomie. Wyraźnie ukazano, też że nowe modele czasu mogą myśl teologiczną wzbogacić. Cel został więc osiągnięty, zarówno co do wykazania faktycznego wpływu, jak i co do przedstawienia pozytywnych możliwości wykorzystania tego zjawiska. Warto przypomnieć, że celem niniejszej pracy nie było zaprezentowanie całościowej panoramy poglądów dotyczących teologii czasu. Nie jest to refleksja w świetle objawienia nad przyrodniczym zjawiskiem zwanym czasem. Celem nie było wyłuskiwanie z tekstów objawionych całości tego, co autorzy natchnieni piszą o czasie ani też naświetlenie, z punktu widzenia wiary, ziemskich zjawisk temporalnych lub naukowych teorii. Chodziło o wykazanie, jak różne przednaukowe oraz naukowe rozumienie czasu wpływa na refleksję teologiczną. Praca wykazała, że mentalność różnych kręgów kulturowych oraz modele myślenia przyjęte od dawna w naukach przyrodniczych wpływają na teologu w sposób istotny. To samo odnosi się również obecnie do nowego rozumienia czasu, reprezentowanego w naukach przyrodniczych. Zasadnicza problematyka została podzielona na dwa zagadnienia. Najpierw stwierdzono, że teologowie ignorują współczesne osiągnięcia nauk przyrodniczych, uparczywie obstając jedynie przy tradycyjnym modelu czasu jako prostej, skierowanej ku przyszłości. Następnie przeprowadzone zostało rozumowanie dowodząc, że możliwe jest wykorzystanie nowych modeli czasu; że jest to korzystne, że prowadzi to do pozytywnego rozwoju teologii. Jednocześnie dokonano próby będącej przykładem konkretnej nowej refleksji teologicznej.

Równocześnie została rozwiana obawa, że nauki przyrodnicze wymuszą teologiczną interpretację objawionych źródeł. Światło nauk przyrodniczych nie wnika do wnętrza zbawczego misterium i nie może wpłynąć na interpretację istoty objawienia. Światło to pozwala natomiast lepiej dojrzeć braki zrozumienia w sferze rzeczywistości ziemskich, a przy tym ujawnia niedostatki metodologiczne w refleksji teologicznej, pragnącej wnikać w głębię Bożego misterium. Nowe teorie fizykalne obnażają braki dawnych modeli i wchodzą w ich miejsce. Dlatego „nowa teologia” różni się od poprzedniej tym, że w pełniejszy sposób wyjaśnia to, co dotyczy rzeczywistości ziemskich, a tym samym rozwija nowo schematy teologicznej refleksji związanej z czasem. Istota zbawczego orędzie nie zmienia się. Jest ona lepiej rozumiana, ponieważ lepiej rozumiana jest rzeczywistość, w której Boże objawienie się dokonuje. Nie należy się obawiać, że rozwój nauki przekreśli sens prawd nadprzyrodzonych. To właśnie stosowanie uproszczonego widzenia świata przyrodniczego prowadzi do tworzenia sztucznych konstrukcji teologicznych. Wiele trudności w refleksji teologicznej posiada źródło nie w tym, że jest to refleksja nad niedostępną Bożą tajemnicą, ale w tym, że została przyjęta niewłaściwa definicja z zakresu rzeczywistości ziemskiej. Dlatego lepsze poznanie struktury świata prowadzi do bardziej kategoriycznego zanegowania błędnych hipotez teologicznych.

Nowe modele czasu są nie tylko o wiele bogatsze od tradycyjnych (co już samo przez się wzbogaca strukturę refleksji teologicznej), lecz również pozwalają jeszcze bardziej zbliżyć się w stronę Tajemnicy, Dzieje się tak nie z powodu próżnego zamiaru wnikania ludzkiego umysłu w niedostępne wnętrza Bożego misterium, lecz po prostu dlatego, że poszerzony został obszar poznania tego świata. Wiąż pomiędzy dwoma różnymi sposobami bytowania zostaje bowiem wyjaśniona tym lepiej, im bardziej zrozumiała jest przynajmniej jedna strona granicząca z drugą.

Słowo „czas” występuje w każdej refleksji teologicznej dotyczącej więzi świata doczesnego z nadprzyrodzonym. Takimi zagadnieniami są np.: początek i koniec świata; początek i koniec życia człowieka; wcielenie i śmierć Chrystusa; relacja między czasem a wiecznością; między sakramentalnym znakiem a zawartą w nim nadprzyrodzoną łaską itp. Tradycyjny model czasu był prosty, jasny i zrozumiały. Wydawało się, że stosowanie definicji o takich cechach pozwoli mówić o objawionych tajemnicach wiary również w sposób prosty, jasny i zrozumiały, tak, jakby już nie pozostało nic tajemniczego.

Okazało się, że jest inaczej. Rozwój nauk prowadzi do pełniejszej, świadomej ograniczeń refleksji. Coraz wyraźniejsza jest świadomość, że nawet w tym świecie struktura przyrody jest i pozostanie niepoznawalna do końca. Zjawisko to dotyczy również teologii.

Nowe możliwości rozwoju refleksji wiążą się z coraz wyraźniejszą świadomością niepoznawalności głębi Bożego misterium. Coraz wyraźniej widoczna jest niemożność opisanego ludzkim intelektem wnętrza tego misterium. Stosując model czasu prostej skierowanej ku przyszłości, niektórzy teologowie doszli do przekonania, że istnieje analogiczna struktura czasu po drugiej stronie. Nowy model, jeżeli pozwala czynić jakiegokolwiek analogie, informuje, że nawet jeżeli istnieją jakieś struktury analogiczne, to są one zupełnie inne od poznawanego kosmosu, a nie podobne, nie prawie identyczne.

Niniejsza rozprawa rozwiązuje postawiony problem w sposób szkicowy, jest swego rodzaju próbą, a nie wszechstronnym i dogłębnym opracowaniem monograficznym. Nowe modele czasu powinny być jeszcze bardziej wszechstronnie i dogłębnie wykorzystywane we wszelkiej refleksji teologicznej. Bibliści ofiarują teologii dogmatycznej informacje na temat relacji między „kairos” i „chronos” w oparciu o podstawowe źródło – jakim jest Pismo św. Teologia dogmatyczna może przeprowadzić na tej podstawie refleksje analogiczne, rozwinąć je, umieszczając w miejsce chronosu współczesne rozumienie czasu. Również teologowie, którzy negują istnienie jakiegokolwiek struktury temporalnej w wieczności, mają prawo zastąpić stary model czasu nowym, wszędzie tam, gdzie, słowo „czas” w ich refleksjach występuje. Natomiast teologowie przyjmujący istnienie linearnego czasu w wieczności powinni brać pod uwagę to, że nawet w obecnym świecie czas ma zupełnie inną strukturę.

Wydaje się, że tematy teologii dogmatycznej, w których występuje linearna kategoria czasu, również Boga traktują jednowymiarowe, albo jako jedną Osobę, albo jako naturę – tylko boskość. Dotychczasowa teologia jest nadal poszufladkowana i wnioski wyprowadzone w refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej w nikłym stopniu znajdują oddźwięk w innych dziedzinach teologii dogmatycznej. Nowy wielowymiarowy model czasu wyraźnie przypomina, że teologia chrześcijańska już w swej istotnej warstwie nie jest „jednowymiarowa”. Niniejsza rozprawa przypomina, że relacja pomiędzy misterium Trójcy Świętej a światem posiada niezwykle bardzo skomplikowaną dynamiczną strukturę. Schematycznie w traktacie o stworzeniu dawniej przedstawiano czas jako płynący

przyszłości strumień, który jest powołany do istnienia i poruszany mocą Bożą. Obecnie, trzeba przyjąć inny schemat: dynamika życia Trójcy Świętej, czyli dynamika relacji między Trzema Osobami, i dynamika relacji pomiędzy Osobami a naturą boską, jest przyczyną, źródłem mnogości bytów i źródłem dynamicznej wielowymiarowej struktury czasoprzestrzeni. Podobnie zmiany trzeba dokonać w innych tematach, aż do sytuacji ostatecznej, w której współistnieje życie Trójcy Świętej, życie przemienionej mnogości bytów stworzonych i przemieniony świat materialno-przestrzenno-czasowy. Głoszony w teologii postulat związania pojedynczych osób we wspólnotę powinien iść w parze z postulatami syntetycznego traktowania duchowości z materialnością w człowieku oraz z postulatami jednoczącego traktowania (bez pomieszania, z jasną świadomością bytowej autonomii) prawd dotyczących Stworzyciela i świata stworzonego.

Ściśle rzecz biorąc – temat rozprawy postuluje powszechne stosowanie nowego rozumienia „czasu” w teologii. Ostatecznie jednak zmierza do tego, by wszelkie stosowane w niej słowa, wyrażenia zaczerpnięte z różnych nauk nie były ograniczane, lecz rozumiane w całej pełni, z wykorzystaniem wszelkich autentycznych osiągnięć danej nauki; by mylenia nie ograniczać do uproszczonych schematów, lecz wyzwolić wszelkie istniejące możliwości.

Obawy dotyczące możliwości narzucenia przez fizykę swego sposobu myślenia teologii nie są uzasadnione, jeżeli zachowane są odpowiednie dla teologii założenia metodologiczne. W praktyce okazuje się, że raczej brak solidnego poznania znaczenia stosowanych słów i niewłaściwe rozumienie rzeczywistości tego świata prowadzi do błędnych wniosków. Przykładem tego jest stosowanie marksistowskiego widzenia świata w teologii wyzwolenia. Niniejsze opracowanie prezentuje rozległą gamę przeróżnych poglądów. Ich autorzy przeważnie nie zadawali sobie trudu, by zastanowić się, jakie teorie fizykalne, filozoficzne, kulturowe kształtują u nich sposób rozumienia czasu w myśleniu teologicznym. W każdym poszczególnym przypadku warto odszukać owe pierwsze podłoże uczyniono to w niniejszej pracy. Ograniczono się do podania kilku przykładów, co jednak już wystarczyło do osiągnięcia zamierzonego celu.

Tego rodzaju postępowanie otwiera praktycznie nieograniczone możliwości. Prawdy wiary pozostaną niezmiennione, mogą być jednak podawane w coraz bogatszej otoczce słów i teorii opisujących jak

najlepiej świat, w którym dokonuje się odczytywanie i realizowanie objawienia

Wszechstronne rozwiązanie problematyki dotyczącej tematu pracy można przyrównać do położenia mostu między dwoma przyczółkami położonymi na przeciwległych brzegach rzeki. Istniejące dotąd opracowania są właśnie takimi przyczółkami; z jednej strony nowatorskie pomysły dwudziestowiecznych filozofów (np. Heller, Wojciechowski) podających propozycję dla teologów; z drugiej strony daleko idące dociekania teologów (np. Bartnik, Hryniewicz) zwracających wyraźnie uwagę na znaczenie kategorii czasu w myśli teologicznej i nawołując do tego, by sięgać aż do przyczółka nauk przyrodniczych i filozoficznych. Tu właśnie została przeprowadzona próba połączenia obu stron. Z pewnością jest to tylko most prowizoryczny. Trzeba opracować solidniejsze plany, umocnić przyczółki i zbudować most nowy, lepszy. Każda nowa teoria, każdy nowy model czasu daje okazję do zbudowania nowego mostu.

ks. Piotr Liszka CMF

SUMMARY

Theologians, in their reflections upon various Truths, often use the term „time”, though they understand it in different ways. Sometimes they use it in an ordinary way, not defining its contents. Perhaps they think everybody understands it univocally. However, in various fields of knowledge and even in a common way of thinking of various cultures there are numerous ideas of time. Even in science this term does not have one accepted meaning. Physicists form many conceptions and within each of them many various ideas concerning the structure of different details can be noticed. So it is necessary to precise what can be understood by the Word „time” using it in theological terms. In most cases theologians do not precise it what causes that the conclusions they come to are not univocal any may even be untrue. With a big probability we might suppose that most of the theologians of 1980s, even those who strictly follow the decisions of oecumenical council, present formally Aristotelian definition of time, though, they do not inform about it. Maybe they accept the understanding which was matched to this word by phisicists of nineteenth century but it is not sufficient. On the one band it is necessary to analyse the understanding of time which was accepted by the authors of the biblical texts and their contemporaris and on the other hand the newest recults in popular science.

Theology is a reflection upon the Revelation which as conveyed dinamically in earthy conditions and directed to all people, all cultures and times. Whatever a man says about Gods matters the uses the landuage of this world. Inaccessible mistery reaches a mara in the form of earthly information. They is why the better understanding of

the world means deeper penetration of Great Truth richness Vatican Oecumenical Council II pointed to the need of leaving out the fossilized way of thinking. In spite of that understanding of time category still has the ancient form, it still remains in the nineteenth century mentality and really in established patterns from before twenty centuries.

Following the long traditions time is still treated by theologians as the measure of movement, as an isolated feature of a created cosmos. Time, according to that tradition is not, in the smallest part, connected with substantiality and forms only one of its aspects. Matter was treated as something very real, as the foundation of all things. Contemporary treatment takes matter only as the average of all realities. At present the understanding of matter changes, The sense of time is different not only as a structure of its form but also of its level of existence. Time is not treated as an aspect any longer but it has its equal place the same as the matter. So the sense of people speeches using this word changes. Unfortunately theologians stick persistently to Aristoteles philosophy with the position of ancient naturalist or they try to form their own theory of time not using any experience of natural science. With the aim of this dissertation connects the method of work. It is not a monograph of culture science, or of physics, nor of theology. It does not set up claims to deep and versatile presentation and organization of all information about time which can be found in the Scriptures. Neither it has intention to form a systematic organization of various hypotheses of natural science with its critical evaluation. The purpose of this work is only to point to new possibilities of time interpretation and show that understanding of time influences theological conclusions. The result of it is the postulate to re-hash all theology. The second part of this work tries to answer this postulate though it can not be fully done.

More or less synthetic problems in the form of words, notions and thinking models, which exist in a certain moment of history, is possible and even necessary. But the postulate demands from theologians constant creation of new expressions following the human development of thought.

Among new models of time it is necessary to distinguish the hypotheses from verified theories. A theologian is permitted to learn the ideas of the most outstanding physicist, available only for specialists, and to create the newest model. There is a danger,

however, when the hypothesis fails, theological description will also fail. So, it is necessary to include only that what is certain and what is commonly accepted, it means what is available in publications of popular science.

An intention of a theologian is not to reach the top of natural science but rather the opposite – the use of ideas so well known it is strange not to be noticed. If the new understanding of time can be found in the most popular magazines why is it ignored in theological reflexions?

Besides the difficulties connected with time there are also difficulties with understanding space, and first of all problems with understanding matter. According to the tendencies in contemporary physics the reality should be analysed as a whole. The attention only upon the problem of time in this dissertation does not mean it is treated separately from the other categories. Here, a certain method was used. One category was accentuated to demonstrate the essence of the problem better.

Now the whole modern outlook influences time-space-matter? The answer to this question should be the subject of the future examination which is beyond this paper.

BIBLIOGRAFIA

1. NAUKI PRZYRODNICZE I FILOZOFICZNE NA TEMAT CZASU

- Adamczyk S., *Zupełna zależność stworzeniu od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Filozoficzne 14 (1966) 17-31
- Alexsander S., *Space Time and Deity*, London 1934
- Alici L., *Gensi del problema agostiniano del Tempo*, Studia Patavina 22 (1975) 43-67
- Alici L., *Tempo e storia. Il „direnire” nella-filosofia del'900*, Roma 1978
- Amerio F., *Eternita*, [w:] *Enciclopedia Filosofica*, T: II, Firenze 1968, s. 109-110
- Augustynek Z., *Natura czasu*, Warszawa 1975
- Augustynek Z., *Przeszłość, terażniejszość, przyszłość*, Studia filozoficzne, Warszawa 1979
- Bagguero Lazcano P. E., *El tiempo simbolico y el sentido de la historiai*, [w:] *Actas del tercer congreso nacional de filosofia*, Vol. I, Buenos Aires 1988
- Balandin R., *Czas, ziemia, mózg*, Warszawa 1976
- Banaszyk T., *Czas jako kategoria społeczna*, Wrocław 1981
- Bartolini G., *Scienza e metafisica, due linguaggi a confronto*, Studia Patavina 3 (1987) 526-532
- Bellinati C., *La „Imagine di Dio” e i novi concetii di spazio e tempo*, Studia Patavina 3 (1987) 541-545
- Benveniste E., *Expression indo-europeenne de l'eternite*, Bulletin de la Societe Linguistique de Pańs, T. 38, nr. 112 (1937) 103-112

- Bergson H., *La pensee et le mouvement Essai sur les donnes immediates de la conscience*, Oeuvres, Paris 1953
- Blumenfeld L., *Problems of biological physic*, Berlin 1981
- Bof G., *Trinita e storia in Hegel*, *Asprenas* 4 (1988) 458-476
- Bordoni M., *Il tempo. Valore fitosofico e misteria teologico*, Roma 1965
- Borkowski R., *Ontologiczne koncepcje przedmiotu matematyki*, *Wiadomości diecezjalne podlaskie* 1-3 (1988) 1-21
- Borkowski R., *Ontologiczne podstawy matematyki*, *Wiadomości diecezjalne podlaskie* 1-3 (1987) 1-12
- Boyer Ch., *Cursus Philosophiae*, Paris 1937, T. II
- Brague R., *Du temps ches Platon et Aristote*, *Quatre etudes*, Paris 1982
- Buchert F. G., *Schopfung und Evolution. Eine wissenschaftstheoretische Alternative?*, *Zeitschrift Philosophie und Theologie (Freiburg, Ch.)* 3 (1985) 455-490
- Cackowski Z., Wojczakowski J., *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, Warszawa 1987
- Cassin E., *Cycles du temps et cadres de l'espace en Mesopotamie ancienne*, *Revue du Syntheses* 90 (1969) 241-257
- Chabanis Ch., *Śmierć kres ery czy początek?*, Warszawa 1987
- Conen P. F., *Arystotele's Definition of Time*, *New Scholasticium* 26, 1952, s. 441-458
- Conen P. F., *Die Zeittheoris des Aristoteles, Monographien zur Klassischen Altertumwissenschaft*, Heft 35, Munchen 1864
- Conill Conesa J., *El tiempo en la filosofia de Aristoteles. Un estudio dedicado especialmente al analisis del tratado del tiempo* (Fisica IV, 10-14), Valencia 1981
- Coomaraswamy A. K., *Time and Eternity*, Asona 1947
- Corbin H., *Le schizme duodecimain*, [w:] *En islam iranien*, Paris 1917, 176-183
- Costa de Beauregard O., *La notion du temps. Equivalence avec l'espace*, Paris 1963
- Cullman S., Needham J., *Time and Knowledge in China and the west. The Voices of Time, A. Cooperative survey of Maris View of Time as Expressed by the science and the Hwnanities*, Massachusset 1981
- Czarnecki Z. J., *Czas historyczny i wartości*, [w:] Czarnecki Z. J. (red.), *Czas Wartości i Historia*, Lublin 1991, s. 5-28
- Czarnecki Z. J., *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideaq prospekeji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981
- Dales R. C., *Time and Eternity in the Thirteenth Century*, *Journal of the History of ideas USA*, T. 49, 1 (1988) 27-45
- Davies P., *Dio e la nuova fisica*, Mondadori 1984
- Davies P., *God and the News Physics*, London 1983
- Davies P. C. W., *Strzałka czasu*, *Problemy* 4 (1988) 50-53, (za Sky and Telescope, IX, 1986)

- Dessauer P., *Der Anfang und Ende*, Leipzig 1939
- Dołęga J. M., *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988 (praca magisterska)
- Dołęga J. M., *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986
- Dubois J. M., *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967
- Dubois J. M., *Signification ontologique de la definition aristotelicienne du temps*, *Revue Thomist* 60 (1960) 38-79 i 234-250 oraz 61 (1961) 399-429
- Duchense-Guillemain J., *Espace et temps dans l'Iran ancien*, *Revue du Syntheses* 90 (1969) 259-280
- Einstein A., *Czas. Możliwość*, *Studia Filozoficzne* 13 (1959) 369-384 Einstein A., *Istota teorii względności*, Warszawa 1962
- Einstein A., *Mój obraz Świata*, Warszawa 1985
- Falkenfeld H., *Das Verhaltnis von Zeit und Realitet bei Kant und Bergson*, Berlin 1918
- Ferdek B., *Kategoria „przyszłości” w polskiej literaturze filozoficzno-teologicznej*, Lublin 1981 (pracy magisterska)
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, (tłum. L. Joachimowicz), Warszawa 1989
- Foster J., Nightingale J. D., *Ogólna teoria względności*, Warszawa 1985
- Fraser J. T., *The genesis and evolution of Time. A critic of interpretation in Phisics*, Arnherst 1982
- Fuente A., *Character cosmologico de la nocion de tiempo en Santo Tomas*, *Estudios Filosoficos* 3 (1954) 171-210
- Fuente A., *De natura temporis apud sanctum Tomam*, Santander, 1955
- Gadomski J., *Powstanie kosmosu i jego życie*, Warszawa 1963
- Gale M. R., *The language of time*, London 1968
- Gale R. M., *The philosophy of time*, New York 1967
- Gardet L., *Poglądy muzułmanów na czas i historię*, [w:] *Czas w kulturze*, Zajązkowski A. (red.), Warszawa 1988, s. 151-180
- Garten V. A., *Physics and the goodness of creatton*, *Divus Thomas* (1987) 276-288
- Gawecki B. J., *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*, *Kwartalnik Filozoficzny*, z. 3, 6 (1928) 336-384 oraz z. 4, 6 (1928) 401-418
- Geiser K., *La metafisica della storia in Platone*, Milano 1988
- Gent W ., *Das Problem der Zeit. Eine historische Unterraschung*, Frankfurt a. M., 1934
- Giorgio G., *Tempo spazio ed idea di Dio oggi: un possibile contributo della sociologia*, *Studia Patavina* 3 (1987) 519-525
- Goff J., *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, [w:] *Czas w kulturze*, Zajązkowski A. (red.), Warszawa 1988, s. 357-374
- Goldeblat J. J., *Paradoksy wremieni w relatiwistkoj mechanike*, Moskwa 1942
- Goldsmith V ., *Le systime stoicien et l'idee du temps*, Paris 1953
- Goodfield J., *The Discovery of Time*, New York 1965

- Goodfrey L. R. (red.), *Scientist confort creationism*, New York-London 1983
- Grath Mc J. E., Joance J. R., *Time and Interaction: Toward a social psychology of Time*, New York, London, Guilford 1986
- Grobbin J., *Piana na rzece czasu*, Problemy 4 (1989) 58-61, (za New Scientist 12 V 1988)
- Grobbin J., *Wehikul czasu*, Problemy 1(1982) 51-54, (za New Scientist 28 IV 1980)
- Grubaum A., *Philosophical Problems of Space and Time*, New York 1963
- Gryko C., *Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze (tezy)*, [w:] Nowicki A., *Czas w kulturze*, Lublin 1983, s. 29-39
- Guitton J., *Le temps et l'eternite ches Plotin et Saint Augustin*, Paris 1956
- Guitton J., *L'exlstenca temporelle*, Paris 1949
- Guitton J., *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1986
- Haber F. C., *Darwinowska rewolucja w pojęciu czasu*, [w:] *Czas w kulturze*, Zajączkowski A: (red.), Warszawa 1988, s. 375-402
- Haber H. E., Kane G. L., *Czy przyroda jest superprzestrzenią?*, Problemy 7 (1987) 43-49, (za Scientific American VI, 1986)
- Haber H. E., *Na początku była mechanika kwantowa*, Problemy 1 (1988) 38-39, (za Science News 30. 05. 1987)
- Hahn G. F. J., *Bergson y Bachelard: dos concepciones complementarias acerca del tiempo*, Actos del tercer congreso nacional de filosofía, Vol. II, Buenos Aires 1982
- Hammond A., Morgulis L., *Creationism as Science*, Science 2 (1981) 55-60
- Hartog F., *L'oeil de l'historien et la voix de l'hlstoire*, Comunicaciones 43 (1976) 55-69
- Hausheer H., *St. Augustine's Conception of Time, Aspects of Time*, Manchester, Toronto 1976
- Hawking S. W., *A brief History of Time: From Big Bang to Black Holes*, A Bantam Books, New York 1988
- Heller M., *Co sądzić o początku świata?*, Znak 23 (1971) 55-72
- Heller M., *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1983
- Heller M., *Ewolucja pojęcia masy*, Analecta Cracoviensia 14 (1982) 79-92
- Heller M., *Ewolucja pojęcia masy*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987, s. 152-163
- Heller M., *Genesis czasu*, Zagadnienia filozoficzne w nauce, (PAT Kraków), 5 (1983) 14-25
- Heller M., *Global Time. Problem in Relativistic Cosmology*, Annales de la Societe Scientifique de Bruxelles IV, 1975, s. 522, (w języku polskim): *Globalny czas w kosmologii relatywistycznej*, Lublin 1977, Roczniki Filozoficzne, T. 25, z 3, (1977) 37-45)
- Heller M., *Kreacjonizm a osobliwość w ewolucji wszechświata (dramat początku)*. Nauka-Religia-Dzieje, Seminarium w Castel Gandolfo 16-19 sierpnia 1980 r, Roma 1981, s. 175-204

- Heller M., *Kreacjonizm a współczesna kosmologia*, Ateneum Kapłańskie 81 (1973) 393-400
- Heller M., *Kwantowa kosmologia i ostateczne rozumienie wszechświata*, Problemy 2 (1989) 55-61
- Heller M., *O ewolucji kosmosu i jej początku*, Znak 21 (1969) 1456-1466
- Heller M., *Ontologiczne zaangażowanie współczesnej fizyki*, *Analecta Cracoviensia*, 18 (1986) 3-20
- Heller M., *Początek świata*, Warszawa 1976
- Heller M., *Stworzenie i ewolucja*, *Communio* 2 (1982) 58-66
- Heller M., *Własność czasu według Z. Augustynka*, *Analecta Cracoviensia III* (1971) 117-123
- Heller M., Życiński J., *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1986
- Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989
- Heschel A. J., *Le batisseurs du temps*, Paris 1960
- Hoelling J., *Ontologische Beiträge zum Raum-Zeit-Problem im modernen Denken*, Freiburg i. d. Schweiz 1965
- Jenni E., *Scepticisme israelite*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Strasbourg) 10 (1930) 317-327
- Johnson J., *Time and universe for the scientific consistence*, Cambridge 1952
- Julg J., *Big-Bang y creacion*, *Communio* 3 (1988) 244-255
- Kazarjan V. P., *Panjatje wremieni w strukture naucnogo znanja*, Moskwa 1980
- Kiteher P., *Abusing science: the case against creationism*, Cambridge-Massachusetts-London, The Mit Press, 1982
- Klemens A., *Poglądy współczesnych filozofów na śmierć jako wypełnienie życia*, Lublin 1980 (maszynopis) KUL
- Kłósak K., *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata*, *Roczniki Filozoficzne* 3 (1963) 31-44
- Kłósak K., *Problem odwieczności wszechświata*, *Ateneum Kapłańskie* 65 (1962) 198-210
- Kłósak K., *Zagadnienie augmentacji za początkiem czasowym wszechświata*, *Analecta Cracoviensia* 9 (1977) 29-48
- Kłósak K., *Zagadnienie sensowności pytania o początek czasowy wszechświata*, *Analecta Cracoviensia*, 5-6 (1973) 291-307
- Kolcz L., *Antropologiczne podstawy filozofii dziejów J. Maritain'a*, Lublin 1986 (praca magisterska)
- Kopczyński W., Trautman A., *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, Warszawa 1984
- Kowalczyk S., *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*, *Ateneum Kapłańskie* 428 (1980) 367-381
- Kozak S., *Koncepcje historyzoficzne Tarasa Szewczenki*, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1983) 23-34
- Krajewski W., *O wieczności, materii i jej ruchu*, Warszawa 1956

- Kucia T. A., *Biogenese und kreationistische Philosophie*, Roczniki Filozoficzne 3 (1981) 146-168
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983
- Lacroix P. F., *L'expression du temps dans quelques langues de Ouest Africain*, Bibliotheque de la societe pour l'etude Langues Africaines nr 29, Paris 1972
- Lafont G., *Dieu. Le temps. Et l'etre*, Paris 1986
- La marce oggi*, Malano 1985
- Lanczos C., *Albert Einstein i porządek wszechświata*, Warszawa 1967
- Landes D. S., *Revolution in Time*, Harvard 1983
- Lange A. (red.), *Dywan wschodni. Wybór arcydzieł literatury egipskiej, asyryobabiloliskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej i indyjskiej*, Warszawa 1981
- Layzer D., *Strzałka czasu*, Problemy 6 (1976) 47, (za Scientific American, XII, 1975)
- Legette A. J., *The Arrow of Time and Quantum Mechanics*, The Encyclopaedia of Ignorance, Pergamon Press 1977
- Leipoldt J., *Der Tod bet Griechen und Juden*, Leipzig 1942
- Le temps chez les Romains* 1976, (A. J. Pieard, wyd)
- Le temps et les philosophes*. Etudes preparee pour L'Unesco, Introduction de Paul Ricoeur, Paris 1978
- Levis E., Richard B., Messel H., *Time and man*, Oxford 1978
- Lis S., *Zagadnienie początku wszechświata w pismach K. Kłosaka i M. Hellera*, Lublin 1984 (mgr)
- Litwin J. (red) *Perspektywy historiozoficzne*, Wmclaw 1979
- Lloyd G. E. R., *Czas w myśli greckiej*, [w:] *Czas w kulturze*, Zajaczkowski A. (red) Warszawa 1988, s. 207-258
- Losario P., *L'esistente, sintesi ontologica e squilibrio di finito e infinito nella filosofia dell' integralita di M. R Sciacca*, *Studia Patavina* 2 (1965) 207-252
- Łubik B., *Problem początku wszechświata*, Lublin 1985 (mgr)
- Madhavatirtha, *The Concept of Time the Indian Philosophy*, Ahmedabad 1951
- Maeterlinck M., *Die vierte Dimension*, Stuttgart 1929
- Mahudevsn T. M., *Time and the Timeless*, Madras 1953
- Maier A., *Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie*, *Philosophia Naturalis* 1 (1951) 361-369
- Maisnes D. R., *The significans of Temporality for the Development of Sociological Theory*, *Sociological Quarterly* 28, 1987
- Majewski Z., *Dialektyka struktury materii*, Warszawa 1974
- Malina J. B., *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, *The Catholic Biblical Quarterly* 1 (1989) 1
- Malina J. B., *Christian origins and Cultural Anthropology*, Atlanta (John Knox) 1986

- Malina J. B., *The New Testament Word: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981
- Mandal K. K., *A Comparative Study of the Concepts of Space and Time in Indian Thought*, Varanasi-Chowkhamba, Sanskrit Studies T. LXV 1968
- Marder L., *Paradoks czasow*, Moskwa 1974
- Marle R., *Peut-on encore parler de la vie eternelle?*, *Etudes*, 2 (1985) 245-256
- Martin-Achard R., *La signification du temps dans A. T.*, *Revue de Theologie et philosophie (Lausanne)*, 2 (1954) 137-140
- Mazierski S., *Czas i wieczność*, *Roczniki Filozoficzne* T. 25, z. 3 (1977) 71-84
- Meisner R., *Über den Begriff der erlebten Zeit bei Eugene Minkowski*, Tübingen 1972
- Mellor D. H., *Real Time*, Cambridge 1985
- Meyerovitsch E., Mokri J, Leclant J., *Espace et temps. Ordes et chaos dans l'Egypte pharaonique*, *Revue du Synthesa* 90 (1969) 217-239
- Meziane A., *Empiryczne postrzeganie czasu u ludów maghrebińskich*, [w:] *Czas w kulturze*, Zajaczkowski A. (red). Warszawa 1988, x.181-197
- Michalska K., *Dokąd idziemy?*, Kraków 1964
- Milne E. A., *Relativity Gravitation and World-Structure*, Oxford 1953
- Mircea F., *Der Begriff dem Zeit bei Henri Bergson*, Greiswald 1914
- Mitrowski G., *Wartościowanie czasu historycznego*, [w:] *Czas Warotości i Historia*, Czarnecki Z. J. (red.) Lublin 1991, s. 87-100
- Molcanov J. B., *Cietyre koncepcji i wremieni w filozofie i fizykie*, Moskwa 1977
- Momigliano A., *History and the concept of Time*, Middletown 1960
- Moreau J., *Espace et le temps selon Aristote*, Padova 1965
- Moreau J., *Le temps selon Aristote*, *Revue Philosophique de Louvain* 46 (1948) 57-84 i 245-274
- Morrou H. I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Montreal, Paris 1948
- Mosiepanienko A. M., *Problema uniwersalnosti osnovnych svojstw protrastwa i wremieni*, Leningrad 1969
- Munitz M. K., *Space Time and Creation*, Glencoe 1957
- Narlikar J., *The structure of the Universe*, Oxford 1977
- Neher A., *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, [w:] *Czas w kulturze*, Zajaczkowski A. (red.), Warszawa 1988, s. 261-289
- Niangoran Bonah G., *La division du temps et el calendrier rituel des peuples lagunaires de Cote d'Ivoire*, Paris 1964
- Nilsson M. P., *Primitive Time-Reckoning*, Lund 1920
- Numbers R. L., *Creationism in 20 th century America*, *Science* 2 (1982) 538-544
- Nuttin J., *Future Time, pererspective and motivation: Theory and research method*, Leuven 1985
- Nys D., *La notion du temps*, Lovuain 1925

- Oliver J. E., *Creation and cosmology: a historical and comparative inquiry*, Leiden 1969
- Otto S., *Die Problematik von Raum und Zeit* (Naturwissenschaft und Theologie, Haft 6), Freiburg i. Br. 1964
- Padmanabhan T., *Kosmologia kwantowa - nauka o początku?*, Problemy 6 (1988) 47-51, (za New Scientist 24 IX 1987)
- Pathrapankel J., *Time and Eternity in Biblical Thought*, Journal of Dharma (Bangalore) 1-4 (1976) 331-344
- Pattaro G., *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, [w:] *Czas w kulturze*, Zajączkowski A. (red.) Warszawa 1988, a. 291-329
- Pawelczyńska A., *Czas człowieka*, PAN - Instytut Filozofii i Socjologii, Ossolineum 1986
- Pawłow W., *Logiczeskie funkcii kategorii prostanstwa i wremienl*, Kiew 1966
- Pederson J., *Izrael. Its Life and Culture*, Kopenhaga 1926. vol. I-II, 1940 vol. III-IV
- Pederson O., *Der Gott des Raumes and der Zeit*, Concilium 6-7 (1983) 319-324
- Penrose R., *Singularitas and Time - Asymetry, General Relativity - An Einstein Centenary Survey*, Hawking S. W. (red.) Izrael Cambridge 1979, s. 581-638 i 883-886
- Penrose R., *Structure of Spce-Time*, New York-Amsterdam 1968
- Pinard H., *Creation*, [w:] *Dictionnaire de theologie catholique*, T. 3, Paris-Letzey 1908, s 2034-2201
- Płotyn, *Enneady*, (tłum. A Krokiewicz), Wersowa 1959, T. 1, s. 386-415
- Podsiad A., Więckowski Z. (red.), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, hasło kairos, s. 177
- Polkinghorne J. C., *Creation and the Structure of the Physical World*, Theology Today, USA, 1 (1987) 53-68
- Pomian K., *Przyszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecznej*, Warszawa 1968
- Pomorski J., *Czas jako wartość i wartościowanie czasu historycznego*, [w:] *Czas Wartości i Historia*, Czarnecki Z. J. (red.), Lublin 1991, s. 71-85
- Randolph L. J., *A theories on time and spece*, London 1976
- Reichenbach H., *The Philosophy of spece and Time*, New York 1958
- Reitmeister L. A., *A Philosophy of time*, New York 1962
- Riesgo F., *Filosofia de la muerte* (I), Estudio Augustiano vol 24, fasc. 1 (1089) 71-110
- Rigal J., *Le temps et la pensee physique contemporaine*, Paris 1968
- Rode O., *O śmierci - medycznie, filozoficznie i teologicznie*, Posłannictwo 3 (1977) 25-58
- Rutkowski T., *Pojęcie materii na terenie filozofii i fizyki*, *Studia philosophiae christianae* 1 (1987) 75-96
- Sayard F., *La gnose valentianienne et le temoignage de saint Irenee*, Paris 1947

- Scherover C. M., *The human Experience of Time. The development of its philosophic Meaning*, New York 1975
- Schlick M., *Space and Time in Contemporary Physics*, New York 1963
- Sedlak W., *Technologia Ewangelii*, Poznań 1989
- Sepetioglu M. N., *Synowie Bozkurta - tureckie legendy i mity*, Warszawa 1977
- Sertillanges A. D., *L'idee de creation et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945
- Shayer S., *Contribution to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, Prace Komisji Orientalistycznej 1938
- Scientist confront creationism*, ed. by L R. Gogfrey, New York-London 1983
- Science and Creationism*, ed. by A. Montagn, Oxford - New York -Toronto - Melburne 1984
- Scilironi C., *Tempo, spazio e immagine di Dio - Riflessioni filosofiche*, Studia Patavina 3 (1987) 533-541
- Sedlak W., *Inną drogą*, Warszawa 1988
- Sedlak W., *Relatywistyczne pojęcie czasu według Einsteina*, Roczniki filozoficzne, z. 3, 6 (1958) 119-146
- Sedlak W., *Życie jest światłem*, Wersowa 1985
- Sklar L., *Philosophy and space-time physics*, Berkeley 1985
- Soribji R., *Time creation and the continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*, Cornell University Press, Ithaca 1986
- Souriau M., *Le temps*, Paris 1937
- Stelling S., *Michand, Quelques aspects du probleme du temps au moyen age*, Etudes suisse de Histoire Generale 1959, T. 17
- Szmigelski S., *Chronobiologia. Rytm biologicznego człowieka*, Warszawa 1974
- Teilhard de Chardin P., *Oeuvres*, T. 1-13, Paris 1955-1973
- Teilhard de Chardin P., *Pisma*, T. 1-3, Warszawa 1984-1987
- Tempczyk M., *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*, Warszawa 1986
- Theologies de la creation*, Foi et Vie, Fra., n 1-2 (1987)
- Tiezzi F., *Tempi storici, tempi biologici*, Milano 1984
- Tiflenu D., (red.), *Mythes et representation du temps*. Rocueil. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique 1985
- Tillich P., *Kairos I*, s. 9-28; *Kairos II*, s. 29-41, *Kairos III*, s.137-139, *Kairos und Utopie*, s. 149-156, *Gesammelte Werke IV*, Stuttgart 1959
- Tischner J., *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, Znak 4 (1968) 422-441
- Topolski J., *Świat bez historii*, Warszawa 1976
- Tresmontant C., *Essai sur la Pensee Hebraique*, Paris 1953
- Tresmontant C., *Etudes de methaphysique biblique*, Paris 1955
- Turek J., *Kosmologia Alberta Einsteina i jej filozoficzne uwarunkowania*, Lublin 1982

- Vidal-Naguët P., *Temps de dieux et temps des hommes*, Revue de l'Histoire des Religions 157 (1960) 55-80
- Walko A., *Spór o wleczność świata w XIII w. ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Piotra Oliwiego*, Lublin 198s (dr)
- Wallis R., *Weisen der Zeitlichkeit* (Naturwissenchaft und Theologie, Heft 12), Freiburg i. Br., 1972
- Wegł H., *Space – Time - Matter*, Dover 1922
- Weizsacker C. F. von, *Die Zeit drangt*, Munchen 1986
- Węcłowski T., *Uwagi o teorii czasu*, Znak 10 (1984) 1368-1382
- Whotrow G. J., *The Natural philosophy of Time*, Oxford 1980
- Winston D., *Creatlan Ex Nihilo Revisited. A Reply To Jonatan Goldstein*, Journal of Jewish Studies, 1 (1986) 88-91
- Withrow G. J., *The natural philosophy of time*, London 1961
- Wojciechowski T., *Scholastyczne i niescholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, Analecta Cracoviensia 3 (1971) 83-115
- Wojciechowski T., *Teorie czasu scholastyczne u Einsteina*, Collectanea Theologica 4 (1955) 663-776
- Wojciechowski T., *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, Studia Philosophiae christanae 1 (1979) 81-98
- Wolff P., *Le temps et sa mesure au moyen age*, Annales ES.C., 1962
- Yaranga V. A., *Koncepcja świata, czyli wizja kosmosu w cywilizacji andyjskiej*, [w:] *Czas w kulturze*; Zajączkowski A. (red.), Warszawa 1988, s. 47-67
- Zachariasz A. L., *Czas jako kategoria kulturowa*, [w:] *Czas Wartości i Historia*, Czarnecki Z J. (red.), Lublin 1991, s. 39-55
- Zajączkowiaki A., (red.), *Czas w kulturze*, Warszawa 1988
- Zawirski Z., *Rozwój pojęcia czasu*, Kwartalnik Filozoficzny 12 (1935) 48-80 i 99-121
- Zdybel J., *Świadomość czasu i czas świadomości w filozofii R G. Collingwoda*, [w:] *Czas Wartości i Historia*, Czarnecki Z J. (red.), Lublin 1991, s. 169-180
- Zeldowicz J. B., *Czy wszechświat mógł powstać z niczego?*, Problemy 2 (1989) 59
- Zeman J., *Time in science and Philosophy*, Amsterdam 1971
- Zięba S., *Analiza filozoficzna bioelektronicznej koncepcji życia*, Lublin 1983
- Zwart P., *About time. A philosophical inquiry into origin and nature of time*, Amsterdam 1976
- Życiński J., *Problem absolutnego początku czasowego wszechświata a zasady determinizmu*, Częstochowskie Studia Teologiczne 4 (1976) 375-384
- Życiński J., *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989

2. TEOLOGIA BIBLIJNA

- Anderson B. W., „*The Lord Has Created Something New*”, *A Stylic Study of Jer 31, 15-22*, *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 463-478
- Baar J., *Biblical Words for Time*, London 1969
- Baar J., *The Semantics of Biblical Languages*, London 1961
- Baumgarten J., *Kairos*, [w:] *Exegetische Worterbuch zum Neuen Testament*, Balz H., Schneider G. (red.), Stuttgart-Berlin-Koln-Meinz, T. II, 1981, s. 571-579
- Blaubert H., *Die Bedeutung der Zeit in der johannischen Theologie*, Tubingen 1953
- Boman T., *Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Gottingen 1952
- Boschi B., *Tempo storia e festa nella Biblia*, (Sacra Doctrina 87), Bologna 1978
- Burns A. L., *Two Word for Time the New Testament*, *Australian Biblical Review* 3 (1951) 7-22
- Clasen C. J., *Aion*, [w:] *Lexikon der Alten Welt*, Zurich 1965. s. 78-80
- Crepaldi G. M., *Il tempo nei libri sapienziali*, *Studia Patavina* 1 (1982) 25-48
- Cudbury H. J., *Some Lucan Expression of Time*, *Jurna! of Biblical Literature*, (Philadelphia) 82 (1963) 272-278
- Dąbek T., *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, *Analecta Cracoviensia*, 16 (1984) 395-408
- Dąbrowski E., *Listy do Koryntian*, Poznań 1965
- Deichgraber K., *Aion*, [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart II*, Tubingen 1958, a. 810-815
- Delling G., *Kairos*, [w:] *Theologisches Worterbuch zum NT*, Kittel G. (red.), Stuttgart 1933, s. 456-463
- Dufour L., (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1973, (tł. ks. K. Romaniuk), hasło: czas, s. 205-208
- Eichardt W., *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament*, *Theologische Zeitschrift* (1956) 103-125
- Filipiak M., *Aksjologiczne aspekty biblijnej problematyki czasu*, [w:] Czarnecki Z. J. (red.), Lublin 1991, s. 101-112
- Filipiak M., *Biblia a człowiek. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979
- Filipiak M., *Księga Koheleta, Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975
- Fisher L. R., *Creation at Ugarit and in the Old Testament*, *Vetus Testamentus* 15 (1965) 313-324
- Fuchs E., *Das Zeitverständnis Jesu*, [w:] *Zur Frage nach dem hist. Jesu*, Tubingen 1960

- Gibert P., *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, (tłum. J. Balter), *Communio* 2 (1982) 46-57
- Glassey M. E., *The New Testament View of Time*, *Communio Viatorum* 16 (1973) 249-255
- Goitia J., *Aion*, [w:] *XVI Semana Biblica*, Espana 1956, s. 55-76
- Gryglewicz F., *Listy katolickie*, Poznań 1959
- Guhrt J., *Zeit (Aion)*, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament III*, Wupertal 1973, s. 1457-1462
- Hahn C. H., *Chronos*, [w:] *The New international Dictionary of New Testament Theology III*, London 1978, s. 839-845
- Hahn C. H., *Kairos*, [w:] *The New International Directory of New Testament Theology III*, London 1978, s. 833-839
- Harner P. B., *Creation Faith in Deutero-Isaiah*, *Vetus Testamentum* 17 (1967) 298-306
- Heschel A. J., *The Sabbath. Its Meaning for modern man*, New York 1951
- Holz T., *Aion*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I-III*, Balz H., Schneider G. (red.), Stuttgart-Berlin-Köln-Mein 1980-1983, T. I, s. 105-111
- Homerski J., *Perspektywy przyszłości ludu Bożego*, *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987
- Homerski J., *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, fasc. 1 (1984) 5-18
- Jankowski A., *Chrystus Apokalipsy Jarowej a eon obecny*, *Analecta Cracoviensia* 19 (1981) 243-294
- Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987
- Jankowski A., *Listy więzienne. Tekst-Przekład z oryginału -Komentarz*, Poznań 1962
- Jankowski A., *Mysterium Mortis. Synteza biblijna nauki o śmierci*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1 (1978) 9-15
- Jasiński A. S., *Według postanowienia wiecznego Boga. Ainos w Nowym Testamencie*, Opole 1991
- Jenni E., *Eth*, [w:] *Theologischer Handwörterbuch zum A. T. II*, München-Zürich 1975, s. 317
- Jenni E., *Time*, [w:] *The Interpreters Dictionary of Bible*, New York 1962, vol. IV, s. 642-649
- Jenni E., Rossi M., *Ewigkeit*, [w:] *Biblisch-historisches Handwörterbuch I*, Göttingen 1962, s. 457-458
- Jeziarska E. J., *Zmartwychwstanie wiernych z Chrystusem w czasach ostatecznych według św. Pawła*, *Colloquium Salutis* 16 (1985) 217-234
- Kerckhoff M., *Kairos*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV*, Basel-Stuttgart 1976, s. 667-668
- Kerckhoff M., *Zum antiken Begriff des Kairos*, *Zeitschrift philosophischer Fortschritt* 27 (1973) 256-274

- Klugiewicz K., *Idea życia po śmierci w Księdze Mądrości*, Lublin 1984, (maszynopis) KUL
- Kobielski S., *Niebieska Jerozolima - temat biblijny w sztuce*, *Studia Theologiae Varsoviensiae* 1 (1985) 85-108
- Kudasiewicz J., *Historia i eschaton w idei królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa*, [w:] *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, s. 59-74
- Langkammer H., *Ewangelia wg. św. Marka*, Poznań-Warszawa 1977
- Langkammer H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976
- Langkammer H., *Naczelne tematy eschatologii św. Pawła* (paruzja, powszechne zmartwychwstanie, nowe stworzenie), *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1 (1981) 65-75
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. II, Wrocław 247
- Lempa H., *Badania nad Apokallpsą św. Jana we współczesnej biblistyce polskiej (1943-1985)*, *Ruch Biblijny i liturgiczny* 3 (1986) 259-273
- Lindemann A., *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Eph*, Guttersloh 1975
- Lohfink N., *La temps dans le livre de Qohelet*, *Christus T.* 32,125 (1985) 77
- Łach S., *List do Hebrajczyków. Tekst-Tłumaczenie z oryginału -Komentarz*, Poznań 1959
- Marsch J., *Time-Season*, A theological Word Book of the Bible, New York 1950
- McKenzie J. L., *Time, Dictionary of the Bible*, London-Dublin 1965
- Manek J., *Biblical Concept of Time and our Gospels*, *New Testament Studies* 6 (1959) 45-51
- Muilenburg J., *The biblical View of Time*, *The Harvard Theological Review* (Cambridge) 54 (1961) 225-252
- Muller-Goldkuhle P., *Pozabiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, *Concilium* 1-5 (1969) 21-31
- Mycielski L., *Przyszłe wyzwolenie stworzenia. Egzegeza teologiczna Rz 8, 19-23*, *Analecta Cracoviensia* 1 (1969) 120-149
- Negretti N., *Il settimo giorno*, Roma 1973
- Neuenzeit P., „*Als die Fulle der Zeit gekommen war...*”, (Gal 4, 4). Gedanken zum Biblischen Zeitverständnis, *Bibel und Leben* 4 (1963) 223-239
- Neuenzeit P., *Biblische Zeitvorstellungen*, V. Berning-P. Neuenzeit-H. R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, München 1964
- Neuenzeit P., *Zeit, Bibeltheologisches Wörterbuch II*, Bauer J. B. (red.), Graz 1967, s. 1534-1539
- Orelli C., von, *Die hebraische Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt*, Leipzig 1871
- Owen E. C., *Aion and Aionios*, *The Journal of Theological Studies* 37 (1936) 265-283

- Pancoro S., *A statical Approach to the Concept of Time end Eschatology in the Frth Gospl*, *Biblica* 4 (1964) 511-524
- Perani M., *La conazione ebraica del tempo. Appunti per una storia del problema*, *Rivista Biblica*, T. 26, 4 (1978) 401-421
- Perani M., *La concezione del tempo nell antico Testamento*, *Sacra Doctrina* N. 87 (1978) 231
- Pidoux G., *A propos de la notion biblique du temps*, *Revue de theologie et pphilosophie* 2 (1952) 120-125
- Rad G., von, *Theologie des Alten Testament*, Monaco 1960
- Rad R., von, *Les idees sur le temps et l'histoire en Israel et l'eschatologie des Prophetes*, [w:] *Maggel Shaqued Hommage en Israel a Wilhelm Wisner*, Montpellier 1960, s. 198-209
- Robinson W., *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946
- Rubinkiewicz R., *Eschatologia księgi Apokalipsy*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniane* 1 (1983) 85-94
- Sasse H., *Aion*, [w:] *Theologisches Worterbuch zum Neum Testament, I-IX*, Kittel G, Friederich G. (red.), Stuttgart 1933-1974, T. I, s. 197-208
- Sasse H., *Aion*, [w:] *Reallexikon fur Antike und Christentum I*, Stuttgart 1950, s. 193-204
- Schelkle K. H., *Teologia Nowego testamentu, T. 1, Stworzenie*, Warszawa-Kraków 1984
- Schmidt J., *Der Ewigkeitsbegrif im Alten Testament*, Munster 1940
- Segre A., *Il Sabato nella storia ebraica*, [w:] *L'uomo nella Biblia e nella culture contemporanee. Atti del Simposio per il XXV del A. B. J.*, Brescia 1975, s 79-145.
- Sekine M ., *Erwagungen zur hebraischen Zeitauffassung*, *Vetus Testamentum (Leiden)* 9 (1963) 66-82
- Spreafico A., *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nell' ultimo periodo dell' AT*, *Rassegna di Teologia* 2 (1982) 150-159
- Stachowiak L., *Ewangelia wg. św. Jana*, Poznań-Warszawa 1975
- Stachowiak L., *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1982, s. 9-26
- Stachowiak L., *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, *Ruch biblijny i liturgiczny* 51 (1964) 301
- Stahli H. P., *Tod und Leben im Alten Testament*, *Theologie und Glauben* 2 (1986) 172-192 .
- Stępień J., *Paruzja*, [w:] *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Lublin 1972, s. 241-282
- Szpilewicz P., *Schemat Hexaameronu*, *Ateneum Kapłańskie* 53 (1950) 130-143
- Szymanek E., *List do Galatów*, Poznań-Warszawa 1978 `
- Trocme A., *Temps*, [w:] *Vocabulaire Biblique*, Allman J. J. (red.), Neuchatel 1964

- Tronina A., *Obietnice a eschatologia*, [w:] *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, s. 51-58
- Vogtle A., *Zeit und Zeituberlegenheit in biblischer Sicht*, [w:] *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, a. 224-253
- Vries S. J., *Le temps dans la Bible*, Concilium 162 (1981) 15-31
- Vries S. J., *Time in Wisdom and Apocalyptic, Israelite Wisdom. Theological and literary Essay in Honor of Sammuël Terrier*, Gammie J. G. (red.), New York-Missoula 1918
- Vries S. J., *The Yesterday today and tomorrow. Time and history in Old Testament*, London 1975
- Weipert H., *Schopfer des Hinrmels und der Erde. Eine Beitrag zur Theologie des Jeremias Buches*, Stuttgart, (Verlag Katholiches Blibewerk) 1981
- Wilch R. J., *Time and Evrnt. A exegetical study of use of eth in the Old Testament in Comparison to other temporal Expression in Clarificatton of Concept of Time*, Leiden 1969

3. TEOLOGIA DOGMATYCZNA

- Arminjon B., *Ressasir le passe*, Christus 125 (1985) 27-40
- Augustyn, *De civitate Dei*, PL 41
- Augustyn, *De Trinitate Dei*, Pl 42
- Azulewicz P., *Eschatologia hirtorii u św. Bonawentury*, Lublin 1982 (praca magisterska)
- Bailleaux E., *La plenitude des temps dans le Christ*, Revue Thomiste a. 21, fasc. 1 (1971) 5-32
- Balthasar H. Urs von, *Eschatologia*, Novum 11 (1097) 14-46
- Balthasar H. Urs von, *Schopfung und Trinitat*, IKZ Communio 1988, s 205-212
- Balter L., *Nadzieja życia wiecznego*, Communio 4 (1984) 74-94
- Banak J., Lech S., *Komentarze do Mszy św. za zmarłych*, Ateneum Kapłańskie 430 (1980) 217-171
- Bartnik Cz. S., *Boży zamysł dziejów w pismach Franciszka Sawickiego*, Studia Pelplińskie 1982, s. 73-83
- Bartnik Cz. S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987
- Bartnik Cz. S., *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987
- Bartnik Cz. S., *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 2 (1980) 5-17
- Bartnik Cz. S., *Nadzieje upadającego Rzymu*, Warszawa 1982
- Bartnik Cz. S., *Paruzja jednostkowa*, Novum 11 (1979) 75-93
- Bartnik Cz. S., *Prolegomena do dyskusji nad sensem dziejów*, Studia Filozoficzne 3 (1979) 23-31

- Bartnik Cz. S., *Ten który przychodzi*, Homo Dei 1 (1977) 8-11
- Bartnik Cz. S., *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, Ateneum Kapłańskie 426 (1980) 16-30
- Bartnik Cz. S., *Tielhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975
- Bartnik Cz. S., *Wcielenie jako podstawa teologii historii u Leona Wielkiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne nr 7, z. 4 (1960) 21-51
- Bartnik Cz. S., *Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii*, Ateneum Kapłańskie 438 (1982) 159-169
- Bartnik Cz. S., *Zarys teologii przestrzeni*; Collectanea Theologica 54 (1984) f. 4, s. 21-37
- Baur J., *Theologisches Reden uber die Schopfung christlich oder vorristlich?*, Neue Zeitung Systematische Theologie 2 (1986) 124-138
- Benedykt XII, *Benedictus Deus* (fragment), [w:] *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. Deziner, Schonmetzer A. (red.), Baecinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, 1976, n. 1000-1003, s. 276 i n.
- Benvenuto E., *Numero e teologia*, Asprenas 4 (1988) 485-500
- Biegus J., *Chrześcijańska celowość dziejów według Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 1984 (lic.)
- Blandino G., *La durata dell'inferno. Ai margini di un libro sull' escatologia*, Ephemeridae Carmeliticae, (Teresianum), 2 (1984) 473-477
- Bordini G., *Il tempo. Valore filosofico e misterio teologico*, Roma 1965
- Boros L., *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatniej decyzji*, (tłum. B. Białecki), Warszawa 1974
- Boschke F. L., *Proces tworzenia trwa*, Warszawa 1966
- Brito E., *Pour une logique de la Creation. Hegel et saint Jean de la Croix*, Nouvelle Revue Theologique 4 (1984) 443-512 oraz 5 (1984) 686-701
- Bułgakow S., *Apokalipsis Joanna. Opyt dogmaticzeskogo istolkowania*, Paris 1948
- Bułgakow S., *Choroba - śmierć - życie*, Novum 11 (1979) 148-179
- Bułgakow S., *Ou verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943
- Bułgakow S., *Nevesta Agnca, 0 bogoctovecestv*, Cast. III, Paris 1945
- Cabie R., *La Pentecote l'evolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siecles*, Tournai-Paris 1965
- Cattier G., *I oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie*, Communio 4 (1984) 95-100
- Chabiński S., *Życie wieczne zbawionych i potopionych w nauce soboru unijnego we Florencji 1439 r.*, Ołtarzew 1974, (maszynopis)
- Chantarine G., *Eschatologia i historia Zbawienia*, Communio 4 (1984) 37-51
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, (tłum. A. Turowicz), Kraków 1968
- Cope J., *The Metaphoric Structure of Paradise Lost*, Baltimore 1962
- Cullmann G., *Christ et le temps*, Neuchatel 1947
- Danielou J., *Theologie du judeo-christianisme*, Paris 1958

- Danroc G., *Du nouveau monde au monde nouveau*, Nouvelle Revue Theologique 2 (1985) 198-220
- Darlapp A., *Ewigkeit*, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, Munchen 1962, s. 810-815
- Decretum pro Graecis, Concilium oecumenicum Florentinum*, [w:]; Denzinger H, Schonmetzer A. (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi-Briciae-Romae, 1976, n. 1304, s. 331.
- Donadio F., *Storia e storicita, L'interpretazione asistenziale del senso della storia*, Rassegna do Teologia, n. 1 (1978) 8-25
- Dore J., *Jesus-Christ, l'aujourd'hui de Dieu*, Christos 141 (1989) 6-15
- Duquoc C., *Procreation et dogme de la cration*, Lumiere et Vie 187 (1988) 51-66
- Durwell F., *Eucharystia Sakrament paschalny*, Warszawa 1987
- Dylus F., *Tajemnica Eucharystii w aspekcie eschatologii*, [w:] *Eucharystia*, dz. Zb., Poznań-Warszawa, s. 318-326
- Evdokimov P., *Od śmierci do życia*, Novum 11 (1979) 60-74 Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1986
- Favreau F., *Śmierć - najbardziej żywotny problem*, W drodze 11(1978) 77-81
- Fel S., *Stworzenie według Aleksandra Ganoczy'ego*, Lublin 1985 (praca magisterska)
- Florencki P., *Ikonostas i inne szkice* Warszawa 1981
- Forsyth T., *Space time end incarnation*, Oxford 1978, (Oxford Univetsity Press)
- Fuchs E., *Das Zeitverstandnis Jesu, Zur Frage nach dem hist. Jesu*, Tubingen 1960
- Gajda Z., *Współczesne próby interpretacji tradycji nauki o czyśćcu*, Warszawa 1985 (maszynopis) ATK
- Galot J., *Eucharistie et Incarnation*, Nouvelle Revue Theologique 4 (1983) 549-566
- Ganoczy L. A., *Dottrina della creazione*, Brescia 1985, (Queriniana, Giornale di Teologia 156)
- Ganoczy L. A., *Stwórca człowiek i Bóg Stwórca*, (tłum. P. Pachciarek), Warszawa 1482
- Gisel P., *La creation: essai sur la liberte et la necessite, l'histoire et la loi, l'home, le mal et Dieu*, Geneve 1980
- Gładyszewski L., *Bóg Stwórca i władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, Studia Antiquitatis Christianie, Warszawa 1977, T. 1, z. 1
- Goff J., le, *La naissance de Purgatoire*, Paris 1981, (Gallimard, Coll. Biblioteque des Histoires)
- Gózdź K., *Eschatologia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 2 (1986) 121-132

- Granat W., *Bóg Stwórca - Aniołowie - Człowiek*, Lublin 1961
- Grelot P., *Le monde a venir*, Paris 1984
- Guitton J., *Teologia czterdziestu dni*, *Communio* 1 (1986) 35-47
- Gułkowiak J., *Życie się zmienia, lecz się nie kończy*, *Novum* 11 (1079) 130-149
- Haak J., *Zmartwychwstanie ciał w świetle polskich publikacji teologicznych*, Wrocław 1986 (maszynopis)
- Hasa A. M., *Descensus ad Inferas. Hollenfahrten und Jeneitsvisionen im Mittelalter vor Dante*, *IKZ Communio* 1 (1918) 40-56
- Habblethwaite P., *Czy istnieje teologia śmierci?*, *Znak* 241-242 (1974) 923-935
- Habra G., *Etat de l'ame entre la mort et la resrrection du corps*, *Presence Orthodoxe*, 70 (1986) 7-20
- Hanc W., *Życie wieczne jako centralna idea eschatologii*, *Ateneum Kapłańskie* 438 (1982) 44-52
- Hermesmann H. G., *Zeit und Heil. Oscar Cullmann Theologie der Heilsgeschichte*, *Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien* 43 (1979) 14-23
- Hermsaman H. G., *Zeit und Heil. Oscar Cullmann Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn 1979
- Hill W. J., *Eucharystia jako obecność eschatologiczna*, [w:] *Euecharystia*, Poznań-Warszawa 1986, s. 327-339
- Hoła K., *Tajemnica Eucharystii w aspektach dziejzobawczych i dogmatycznych*, *Ruch Bibliiny i liturgiczny* 4 (1987) 314-322
- Horvath T., *Jesus Christ. The Eschatological Union of Time and Eternity*, *Science et Esprit* 2 (1988) 119-192
- Hryniewicz W., *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989
- Hryniewicz W., *Eucharystia-sakrament paschalny*, *Ateneum Kapłańskie* 2 (1983) 231-248
- Hryniewicz W., *Misterium śmierci w tradycji prawosławnej*, *Ateneum Kapłańskie* 429 (1980) 39-50
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989
- Hryniewicz W., *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, T. 1-3, Lublin 1982-1991
- James E. C., *Sacrifice end Sacrament*, London 1962
- Jeżyna K. G., *Czas historiozobawczy w ujęciu Oscara Cullmanna*, Lublin 1981, (praca magisterska)
- Juberias F., *La „Sinkatabasis” o „Condendencia” de san Juan de la Cruz*, *Teologia Espiritual* 71-72 (1980) 421-254
- Kaseman E., *Der endzeitliche Konigsherschaft Gottes*, *Zeichen der Zeit* 35 (1981) 81-81
- Kasper W., *Nadzieja na ostateczne przyjscie w chwale Jezusa Chrystusa*, *Communio* 2 (1987) 32-46
- Kaszowski M., *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, *Ateneum Kapłańskie*, 2 (1982) 211-217

- Kazimierczyk M., *Współdział człowieka w przewyciężaniu śmierci według N F. Fiodorowa (1828-1903)*, Lublin 1984 (maszynopis) KUL
- Kaźmierczak J., *Osoba jako wyznacznik procesu dziejowego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniane 2 (1982) 61-72
- Klinger J., *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*, Życie i Myśl 4 (1975) 35
- Kobyłecki S., *Nauka o czyśćcu na Soborze Ferrarsko-Florenckirn*, Lublin 1933 (maszynopis) KUL
- Koperek S., *Teologia roku liturgicznego*, Kraków 1984
- Kowalski G. W., *Theologie da la naturo, theologie de la creation*, Etudes 2 (1984) 199-218
- Kuhn U., *Schopfung als Heilsprozess? Zu den Schopfunstheologischen Entwurfen von D. Solle und J. Moltmann*, Theologische Liteteraturzeitung 2 (1987) 81-88
- Lafont G., *Dieu, le temps et l'etre*, Paris 1986
- Lahman K., *Was bleibt vom Fegfeuer?*, Theologische Jahrbuch 1985, 318-324
- Leon X, *Bulla „Exsurge Domine”*, 1520 rok, [w:] *Enchiridion Symbolorum*, n. 1488, s. 361
- Leroy G., *Le presence du mal et de la mort dans la Creation*, Constans (Fra., prawosławne) 38 (1986) 180-194
- Libano J., *Escatologia cristiana*, Madrid 1986
- Link C., *Schopfung im messianischen Licht*, Freiden Emangelische Theologie 1 (1987) 83-92
- List do Mechitara, Katolikosa Armenii, 1351 rok*, [w:] *Enchiridion Symbolorum*, n. 1067, s. 305
- Lorizio G., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della „Teodicea” in prospettiva teologiea*, Roma-Brescia 1988
- Łukaszuk T. D., *Czyściec, czyli miłość oczyszczająca*, Ateneum Kapłańskie 439 (1982) 236-246
- Łydka W., *Sakramentalne uobecnienie Paschy Chrystusa*, *Analecta Cracoviensia* 17 (1985) 303-310
- Łydka W., hasło śmierć, [w:] *Słownik teologiczny*, Zuberbier A. (red.), Katowice 1989, s. 282
- Łydka W., hasło wieczność, [w:] *Słownik teologiczny*, Zuberbier A. (red.), Katowice 1989, 363-365 .
- Marle R., *Peut-on encore parler de la vie eternelle?*, Etudes 2 (1985) 245-256
- Martelet G., *Zmartwychwstanie - Eucharystia - Człowiek*, Warszawa 1976
- Masset P., *Immortalite de l'ame, resurrection des corps. Approches philosophiques*, *Nouvelle Revue Theologique* 3 (1983) 321-344
- Mazzarella P., *Creazione partecipazione e tempo secondo San Tomaso d'Aquino*, *Studia Patavina* 2 (1982) 309-336
- Mbiti J. S., *African Concept of Time*, *Africa Theological Journal* 1 (1968) 8-20

- Male J., *Time as a New Apologetic*, Scottish Journal of Theology (London) 11 (1958) 150-157
- Mentre M., *Creation et apocalypse: histoire d'un regard humain sur le divin*, Paris 1984
- Metz J. B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984
- Mielecki T., *Tendencje redukcjonistyczne w eschatologii*, Novum 11(1979) 93-108
- Moltmann J., *Dio nella creazione*, Queriniana, Biblioteca di teologia contemporanea 52, Brescia 1986
- Moltmann J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, Christian Kaiser Verlag 1985
- Moltmann J., *Le Dieu crucifié*, Paris 1972
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung*, München 1969
- Mouroux J., *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris-Montagne, 1962
- Nadołski B., *Ureczywistnienie się Kościoła w Liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981
- Nadołski L., *Nauka L. Borosa o śmierci ludzkiej w świetle współczesnej eschatologii katolickiej*, Lublin 1975, KUL
- Nadołski L., *Teologiczne spojrzenie na śmierć*, Ateneum Kapłańskie 426 (1980) 62-70
- Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*, dz. zb., Freiburg-Basel-Wien 1975
- Nossol A., *Śmierć i zmartwychwstanie człowieka*, Collectanea Theologica 3 (1973) 23-34
- Nossol A., *W horyzoncie eschatologii*, [w:] *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, p. 205-231
- Nowak D., *Rekapitulacja danych objawienia na temat losu potępionych w Apokalipsie św. Jana*, Kraków 1986 (praca magisterska)
- Nowak J., *Zagadnienie śmierci w polskiej powojennej literaturze filozoficzno-teologicznej*, Lublin 1981, (maszynopis)
- Nowosielski J., *Czas historyczny i przeczucie metahistorii w refleksji eklezjologicznej prawosławia*, [w:] *Recepcja - nowe zadanie ekumenizmu*, Lublin 1985, 103-111
- Orbe A., *En torno a la encarnación*, Santiago de Compostella 1985, Collectanea Scientifica Compostellana 3
- Pannenberg W., *Gottesreich and Menschenreiche. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971
- Paprocki H., *Interpretacja faktu śmierci*, Novum 11 (1979) 109-129
- Paprocki H., *Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, Novum 11 (1979) 109-129
- Parente P., *De creatione universalis. De angelorum hominumque elevatione et lapsu*, Torino (Marietti) 1946

- Penido M. T., *Glosses sur la procession d'amour dans la Trinite*, Ephemerie Theologicae Lovaniensis 14 (1937) 33-68
- Pena R., de la, *Materia materialismo creacionismo*, Salamanca 1985
- Pena R., de la, *Teologia de la creacion*, (Ed. Sal Terrae), Coll. Presencia teologica 24, Santander 1986.
- Perret G., *Ressucite? Approche histortque*, Paris 1984
- Plathow M., *Zeit und Ewigkeit. Ein Thema der christlichen Vorsehungslehre heute*, Neue Zeitschrift fur Systematische Theologie, 2 (1984) 95-115
- Potesta G. L., *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale. Vita e Pensiero*, Studia Patavina 2 (1082) 394-398
- Rahner K., *Ewigkeit aus Zeit*, Theologische Jahrbuch 1985, s. 311-317
- Rahner K., *Ewigkeit aus Zeit*, Schriften Zur Theologie, Einsiedeln XIV (1980) 422-432
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987
- Rahner K., *Theologische Bemerkunger zum Zeitbegriff*, Schriften zum Theologie IX, Einsiedeln 1970, s. 302-322
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, hasło *śmierć* s. 449-454; hasło *wieczność*, s. 542
- Ratschow C. H., *Anmerkungen zur Theologie. Auffassung des Zietproblems*, Zeitschrift fur Theologie and Kirche 51 (1954) 360-378
- Ratzinger J., *Eschatologie Tod and ewiges leben*. Kleine Katholische Dogmatiks, Band IX, Regensburg 1978
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986
- Ratzinger J., *Zwischen Tod und Auferstehung*, Theologische Jahrbuch 1985, s. 274-286
- Rogowski R., *Misterium Paschalne Eucharystia*, Wrocław 1987
- Ros Garcia S., *La muerte y su sentido. Problematica humana y significacion teologica*, Teresianum T. 34, 1 (1983) 83-120
- Rostworowski J., *Dogmat zguby wiecznej a nieskończona dobroć Boża*, Przegląd Powszechny, 233 (1952) 263-280
- Różycki J., *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970
- Ruini C., *Immortalita e risurrezione nel Magisterio e nella Teologia oggi*, I parte: Rassegna di Teologia 2 (1980) 102-115; II parte: Rassegna di Teologia, 3 (1980) 189-206
- Sartori L., *Considerazioni teologiche*, Studia Patavina 3 (1987) 547-551
- Sartori L., *Trinita e consienza storica: un itineraria di pensiero*, Asprenas 4 (1988) 435-457
- Sączka S., *Relacja zmartwychwstania do wniebowstąpienia w polskim piśmiennictwie teologicznym XXw.*, Lublin 1982 (praca magisterska)
- Scheffczyk L., *Apokatastaza: fascynacja i aporia*, Communio 2 (1987) 87-98
- Scheffczyk L., *Die Welt als Schopfung Gottes*, Aschaffenburg 1968
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984
- Schillebeckx E., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960

- Schillebeckx E., *Z harneneutycznych rozważań nad eschatologią*, Concilium 1-5 (1969) 31-41
- Schlier H., *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971
- Schoonenberg P., *Wierzę w życie wieczne*, Concilium 1-5 (1969) 68-69
- Schonborn C., *Schopfungskatechese und Evolutionstheorie*, IKZ Communio 1-5 (1988) 213-226
- Schmidt G., *Wierzę w Boga Stworzyciela nieba i ziemi*, (tłum. L. Balter), Communio 2 (1982) 3-16
- Schulte R., *Zeit und Ewigkeit*, [w:] *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*; 2 Aufl., Freiburg 1982, Teilband 22, s. 118-192
- Seven F., *Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen*, Gottingen 1979
- Sicari A., *Miedzy obietnicą a wypełnieniem*; Communio 4 (1984) 16-25
- Sikora A., *Historia i prawdy wieczne*, Warszawa 1977
- Sikorski T., hasło *czas* [w:] *Słownik teologii*, Zuberbier A. (red.), Katowice 1985, s. 105-107
- Skwierczyński A., *Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Lublin 1984 (maszynopis) KUL
- Skwierczyński A., *Współczesna interpretacja „miejsca” i „trwania” czyśćca*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, T. 31, 2 (1984) 125-134
- Serafico A., *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nell'ultimo periodo dell'AT*, Rassegna di Teologia 2 (1982) 150-159
- Staniecki K., *Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego zstąpienia do piekieł*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 5 (1976) 11-45
- Szulc F., *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Lublin 1982
- Theologies de la creation*, Foi et Vie, n. 1-2, 1987
- Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu*, J. Salij (tłum. i red.), Poznań 1984, 277-281
- Trubicki W. J., *Paschalny charakter historii ludzkiej według Reiholda Niebuhra*, Lublin 1979 (praca magisterska)
- Urban J., *Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej w polskiej powojennej literaturze teologicznej*, Lublin 1975 (maszynopis)
- Vahanian G., *Creation et Bin Bang: la parole comme espace de la creation*. *Theologies de la creation*, Foi et Vie 1-2 (1987) 107-117
- Vallejo Arbelaez J., *El misteria del tiempo*, Bogata 1976
- Verges S., *Dios y el Hombre. La Creacion*, Madrid 1981. Editorial Catolica, Biblioteca de Autores Cristianos 412
- Vogtle A., *Zeit und Zeituberlegenheit*, [w:] *Weltverständnis im. Glauben*, Metz J. B., Mainz 1965, s. 281-318
- Walfson H. A., *The Identification of „Ex Nihilo” with Emanation in Gregory of Nyssa*, Harvard Theological Review 63 (1976) 53-60
- Wallis R., *Le temps, quatrieme dimension de l'esprit*, Paris 1966
- Welte B., *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg i. Br. 1982
- Westermann C., *Schopfung*, Stuttgart-Berlin 1971

- Wieczorek F. H., *Nauka Jana Dunsza Szkota o roli miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia*, Lublin 1961
- Winston H., *Creation ex nihilo revisited*, *Journal Jewish Studies* 31, z. 1, (1986) 88-91
- Woźnica .J., *Nauka o piekle w oparciu o nowsze, polskie podręczniki dogmatyki*, Lublin 1985 (praca magisterska)
- Wydrych J., *J. L. Borosa koncepcja śmierci w świetle Instrukcji świętej Kongregacji Doktryny Wiary o Eschatologii*, Lublin 1985 (maszynopis, KUL)
- Zach A., *Śmierć według teilhardyzmu*, Lublin 1983, (maszynopis)
- Żochowski J., *Metodyczno-psychologiczne pojęcie śmierci w świetle współczesnej eschatologii katolickiej*, Kraków 1985 (maszynopis)
- Żynel A., *Sens życia*, *Communio* 4 (1984) 101-116

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
Część I	
ROZUMIENIE CZASU W NAUKACH SZCZEGÓLOWYCH	13
KSZTAŁTOWANIE SIĘ KONCEPCJI CZASU POPRZEZ WIEKI W RÓŻNYCH KULTURACH	
1. Pojmowanie czasu w kulturach pierwotnych	14
2. Rozwój pojmowania czasu w kulturze europejskiej	18
3. Teologiczne rdleksje nad ontologicznymi płaszczyznami temporalnymi	22
CZAS FIZYKALNY	
1. Dążenie do zrozumienia czasu w fizyce XX wieku	26
2. Etapy powstawania czasu kosmicznego	31
3. Próżnia	32
4. Początek czasu	36
a) Przejście z próżni do etapu fluktuacji	38
b) Etap fluktuacji	39
c) Struktura czasu w obecnym kosmosie	41
d) Zwrot upływu czasu	45
Część II	
TEMPORALNE STRUKTURY WFDŁUG PISMA ŚWIĘTEGO	49
STRUKTURY TEMPORALNE W WEDŁUG KSIĄG STAREGO PRZYMIERZA	
1. Różne modele czasu występujące w księgach Starego Przymierza	51
2. Czas spleciony z wydarzeniami zbawczymi	56
3. Rozwój idei temporalnych w okresie Starego Przymierza	61
4. Szata słowna stosowana dla opisu struktur o charakterze temporalnym	64

STRUKTURA CZASU WEDŁUG KSIĄG NOWEGO TESTAMENTU	67
1. Relacje między chronosem a wiecznością	69
2. Czas kształtowany przez Chrystusa	72
3. Przeżywanie czasu przez chrześcijan	75
4. Personalistyczny charakter nowotestamentowej struktury czasu	78
5. Praktyczne implikacje wynikające z nowotestamentowej struktury czasu	82

Część III

REFLEKSJE TEOLOGICZNE Z UWZGLĘDNIENIEM NOWYCH FIZYKALNYCH TEORII CZASU

REFLEKSJE TEOLOGICZNE Z UWZGLĘDNIENIEM NOWYCH FIZYKALNYCH TEORII CZASU	91
WYMIAR RELACJI MIĘDZY WIECZNOŚCIĄ I DOCZESNOŚCIĄ	91
1. Pojęcia	91
2. Przykłady różnych spojrzeń filozoficznych na relację między czasem a wiecznością	93
3. Relacja między czasem a wiecznością w teologii chrześcijańskiej	94
4. Relacja między czasem a wiecznością Boga	97
5. Możliwość istnienia „czasowości” pozadoczesnej	98
6. Struktura temporalności pozadoczesnej	100
a) Teologowie zachodni	100
b) Teologowie wschodni	102

ZAGADNIENIE CZASU W TAJEMNICY STWORZENIA ŚWIATA

ZAGADNIENIE CZASU W TAJEMNICY STWORZENIA ŚWIATA	106
1. Początek świata	107
2. Hipoteza istnienia struktury temporalnej przed początkiem świata materialnego	110
3. Stworzenie świata z nicości	113
4. Zamyśl Boży jako fundament relacji między światem a Bogiem	115
5. Zależność stworzonego świata od Boga Stworzyciela	117

TEMPORALNA HISTORIA W RELACJI DO BOŻEJ WIECZNOŚCI

TEMPORALNA HISTORIA W RELACJI DO BOŻEJ WIECZNOŚCI	120
1. Początek istnienia człowieka	122
2. Wertykalne i horyzontalne napięcie między historią a wiecznością	125
3. Odległość między terażniejszością a końcem świata	127

SPOTKANIE CZASU Z WIECZNOŚCIĄ W MISTERIUM

SPOTKANIE CZASU Z WIECZNOŚCIĄ W MISTERIUM	
CHRYSTUSA	128
1. Zjednoczenie doczesności i wieczności w misterium wcielenia	129
a) Sposoby ujmowania misterium Jezusa Chrystusa	
b) Próba dynamianego ujęcia wydarzenia wcielenia	131
c) Dynamiane rozumienie dogmatu chalcedońskiego	133
2. Związki czasu z wiecznością w wydarzeniu paschy	136
a) Zstąpienie Jezusa Chrystusa do otchłani	137
b) Misterium zmartwychwstania	138
c) Misterium wniebowstąpienia	140

SPOTKANIE CZASU Z WIECZNOŚCIĄ W LITURGII 143

1. Liturgia a historia zbawienia 143
2. Uobecnianie się wydarzeń paschalnych w liturgii 145
 - a) Teologia wschodnia 146
 - b) Teologia zachodnia 148
3. Związek między temporalną strukturą liturgii a uobecniającym się w niej Jezusem Chrystusem 150

TEMPORALNA STRUKTURA WYDARZENIA ŚMIERCI 155

1. Wydarzenie śmierci 155
2. Temporalny aspekt wydarzenia śmierci w kontekście hipotezy o zmartwychwstaniu w momencie śmierci 158
3. Związek między momentem umierania a końcowym punktem życia ziemskiego 161
4. Wydarzenie śmierci w kontekście nowego rozumienia czasu fizycznego 166

STRUKTURA TEMPORALNA SYTUACJI POMIĘDZY ŚMIERCIĄ A KOŃCEM ŚWIATA 170

1. Wpływ rozumienia na teologię czyśćca 170
2. Aspekt temporalny sytuacji wiecznej szczęśliwości 178
3. Aspekt temporalny sytuacji potępienia 180

TEMPORALNA STRUKTURA WYDARZEŃ OSTATECZNYCH 186

1. Koniec świata w relacji do jego początku 186
2. Relacja między końcem czasu a misterium przejścia świata do wieczności 187
3. Wpływ Chrystusowej paruzji na strukturę temporalną ostatniej fazy czasu 189
4. Relacja między końcem świata a terażniejszością 191
5. Oryginalność styku czasu z wiecznością w „punkcie” końca świata 193
6. Zmartwychwstanie ciał 196

Zakończenie 201

Summary 206

Bibliografia 209

Spis treści 233