

PYTANIE O CZAS

Czas zawsze intrygował człowieka. Był przedmiotem jego refleksji, źródłem fascynacji i niepokoju. Zagadnienie czasu, jako jedno z ważniejszych problemów filozoficznych, tkwi w głębi wszystkich pytań metafizycznych. Ponadto uzyskało ono nową perspektywę w świetle Bożego Objawienia, które odsłoniło oblicze wieczności i ukazało sens czasu. Każda religia posiada swoją wizję czasu. Czas jest kategorią myślenia, bez której nie może funkcjonować prawdziwa teologia¹.

Przyjrzyjmy się zatem panoramie filozoficznych i teologicznych odpowiedzi na pytanie o czas, których duch ludzki udzielał, wznosząc się — jak napisał Jan Paweł II na wstępie encykliki *Fides et ratio* — ku kontemplacji prawdy na „dwóch skrzydłach” rozumu i wiary.

Odpowiedzi filozoficzne

Ponieważ „uchwycenie czasowości w jej istocie należy do najtrudniejszych zadań filozofii”², liczba filozoficznych koncepcji czasu jest znaczna i są one zróżnicowane.

Realność czasu

Biorąc pod uwagę podstawowe zagadnienie realności czasu, w historii uwydatniły się i są nadal aktualne następujące kierunki: *idealizm* (koncepcje subiektywistyczne), *realizm skrajny* (koncepcje obiektywistyczne) i *realizm umiarkowany* (koncepcje subiektywistyczno-obiektywistyczne)³.

Realizm umiarkowany (zwany *akcydentalnym*), będąc stanowiskiem dominującym i mając najwięcej zwolenników, wiąże się z tradycją arystotelesowską. Według Arystotelesa, „czas jest liczbą

¹ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 8; R. Guardini, *Les fins dernières*, Paris 1951, s. 152n; Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 255.

² L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1977, s. 17.

³ Czas, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych. Dla studiujących filozofię chrześcijańską*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, k. 50.

ruchu według tego, co uprzednie i następcze". Myśl Arystotelesa była punktem wyjścia dla św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, a więc dla całej myśli scholastycznej" ⁴.

Scholastyczne teorie czasu przedstawia się zazwyczaj synkretycznie, a tymczasem w ich obrębie istnieją różne stanowiska. Dzielą się one na trzy zasadnicze kierunki w zależności od roli, jaka w istnieniu czasu przypisywana jest umysłowi i rzeczom. Pierwszy kierunek to *rozwiązanie arystotelesowsko-tomistyczne*: czas istnieje „formaliter sed non totaliter in anima, totaliter in anima et in rebus”. Według rozwiązania arystotelesowsko-tomistycznego, czas — na wzór uniwersaliów — jest bytem myślnym z fundamentem w rzeczy: „ein rationis cum fundamento in re”. Ma on swój fundament w ruchu, a formalne uzupełnienie w czynności umysłu zliczającego ⁵.

Drugi kierunek to *koncepcja kardynała Franciszka Toletusa* (1532—1644): czas istnieje „formaliter sed non totaliter in rebus, totaliter in rebus et in anima”. Istniałby on nawet bez aktywności umysłu ludzkiego, gdyż liczalność czasu oparł Toletus na umyśle Bożym. W podobny sposób formułuje swe poglądy Jan od św. Tomasza (1532—1644). I wreszcie trzeci kierunek jest *rozwiązaniem Franciszka Suareza* (1548—1617): czas istnieje „formaliter et totaliter in rebus”. Czas jest właściwym dla każdej rzeczy wewnętrznym trwaniem ruchu, całkowicie niezależnym od umysłu. Od ruchu nie różni się on rzeczowo, lecz rozumowo, z podstawą w rzeczy ⁶.

Trzeba zaznaczyć, że teorie scholastyczne nie są wolne od trudności i niejasności. Proces rozwojowy zagadnienia czasu nie został jeszcze definitywnie zakończony i należy szukać nowych rozwiązań ⁷.

Realizm skrajny (zwany też *substancjalnym*) ujmuje czas jako byt całkowicie niezależny od rzeczy w nim istniejących. Nawiązuje on do koncepcji Newtona, który sformułował teorię czasu absolutnego jako ciągłego, niezmiennego, jednostajnego, samego

⁴ Z. Zawirski, *Rozwój pojęcia czasu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 12 (1936) 50n; T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a einsteinowska*, „Collectanea Theologica” 26 (1955) 702; St. Adamczyk, *Kosmologia*, Lublin 1963, s. 209.

⁵ T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 663; J. Salamucha, *Czas, przestrzeń i wieczność*, „Dziś i Jutro” 2 (1946) nr 17, s. 4.

⁶ T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 690-701.

⁷ F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta*, t. 2, Kraków 1947, s. 111; T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 701.

przez siebie płynącego *continuum*, niezależnego od ruchu materii i ludzkiego postrzegania⁸.

Problem obiektywności istnienia czasu zyskuje szczególnie ważne znaczenie w systemach filozofii przyrody, gdyż wraz z przestrzenią jest on nieusuwalną areną, na której rozgrywa się cały dramat przyrody i nakłada ludzkiemu doświadczeniu nie dające się kontrolować warunki, np. to, że nie możemy się cofać w czasie⁹. Koncepcje realizmu skrajnego miały bodajże najwięcej przeciwników nie tylko w czasach Newtona, lecz również w XX wieku. Jednym z nich był B. Russell (1872—1970), dla którego jedyny, absolutny, intersubiektywny czas był hipotetyczną konstrukcją¹⁰.

Koncepcje idealistyczne utrzymują, że czas jest całkowicie tworem umysłu. Na takim stanowisku w XX wieku stały kierunki, które odziedziczyły spuściznę kantowską, np. szkoła marburska z H. Cohenem (1842—1918), P. Narpem (1854—1924), H. Vaihingerem (1852—1933) i E. Cassirerem (1874—1945) na czele¹¹. Według koncepcji idealistycznych, czas jest bądź formą aprioryczną umysłu wewnętrznego i zewnętrznego, nie istniejącą poza poznającym podmiotem, bądź następstwem idei, zachodzącym w umyśle ludzkim, lub formą następstwa ujmowanego w świadomości, wytworem wyobraźni, a nawet wewnętrznie sprzeczną fikcją.

Naleciałości subiektywizmu i platonizującego idealizmu dostrzec można w myśli J. Guittona, którego dojrzała koncepcja zasługuje na szczególną uwagę. J. Guitton jest wiernym uczniem św. Augustyna rozumiejącego czas jako terażniejszość, której dwoma podstawowymi aspektami są pamięć i oczekiwanie. Nie można mówić o przeszłości, że jest, bo już jej nie ma, ani o przyszłości, że jest, bo jeszcze jej nie ma, a i terażniejszość nie ma najmniejszej rozciągłości trwania. Tak więc przeszłość ujmowana jest przez pamięć, terażniejszość przez intuicję, a przyszłość staje się przedmiotem oczekiwania. Św. Augustyn nawiązywał wyraźnie do koncepcji Plotyna, który ściśle powiązał z czasem świadomość i sprowadzał analizę czasu do analizy świadomości. Właśnie w czasie psychicznym — zdaniem Guittona — można odnaleźć metodę analizy czasu.

Istnieją także koncepcje czasu, które trudno byłoby zaliczyć do trzech wyżej wymienionych głównych kierunków (idealizmu,

⁸ Z. Zawirski, dz. cyt., s. 50.

⁹ M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody*, Kraków 1986, s. 119.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1990, s. 193, 234.

¹¹ Tamże, s. 242-248.

realizmu umiarkowanego, realizmu skrajnego). Do takich należą wypracowane na polskim gruncie koncepcje *personalizmu realnego*, którego przedstawicielem jest Cz. Bartnik, oraz *koncepcja T. Wojciechowskiego*.

Według Cz. Bartnika, czas jest bytem wspólnym, wielką współrzeczywistością, która — podobnie jak przestrzeń — jest trójwymiarowa, choć sięga „głębiej” w byt. Pierwszym wymiarem czasu jest wymiar istnieniowo-potencjalny, czyli możliwość jakiegokolwiek realizacji, wewnętrzna możliwość zmiany w istnieniu. Drugim wymiarem czasu jest wymiar płynącego *continuum* interwałów między zmianami, czyli następczość. Trzecim wymiarem czasu jest — według Bartnika — wymiar kontynuacji bytu, czyli kierunkowości, otwartości na rozwój lub degradację, na finalizację w nadczasie lub w anty-czasie. Jak twierdzi tenże autor, czas ma dwa nierozdzielne oblicza: obiektywne i subiektywne. Najwyższą formą czasu jest jaźń, osoba, która jest także pra-czasem, zegarem czasu. Dopiero istnieniowe i personalistyczne zarazem ujmowanie czasu pozwala — zdaniem Bartnika — rozumieć częściowo historię oraz traktować przedmiot teologii jako konkretny i realny, gdyż wyłącznie w osobie następuje otwarcie czasu stworzonego na czas soteryjny ¹².

Koncepcja T. Wojciechowskiego zbiera harmonijnie — jak twierdzi sam autor — wszystko to, co jest pozytywne w teoriach idealistycznych oraz skrajnie i umiarkowanie realistycznych. Według tego autora, „byt nie dlatego jest czasowy, że jest zmienny, lecz dlatego jest zmienny, że jest czasowy. (...) Nie czas idzie za zmianami, jak sądzi ogół filozofów scholastycznych i neoscholastycznych, lecz zmiany idą za czasem” ¹³. Czas bowiem — zdaniem Wojciechowskiego — jest wewnętrznie związany z substancją rzeczy i wchodzi w skład istoty bytu jako jego tzw. *struktura czasowa*. Tak określona struktura czasowa nie jest ani substancją, ani przypadłością, ale wchodzi w definicję tzw. *istoty konkretnej* danego bytu, która składa się z tzw. *istoty czystej* i z tejże struktury czasowej. Rozum i rzeczy nie są tu czynnikami konstytutywnymi czasu, gdyż takim czynnikiem jest wyłącznie sama struktura czasowa. Według tego poglądu, *pierwej* i *później* to tylko widzialne skutki czasu, a liczba ruchu to rozumowa miara skutków czasu ¹⁴.

Warto jeszcze zwrócić krótko uwagę na zagadnienie filozoficznych reperkusji teorii czasu Alberta Einsteina. Według niej

¹² Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 706.

¹³ T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 706.

¹⁴ Tamże, s. 713-719.

każdy układ odniesienia posiada swój osobny czas, którego podanie ma sens tylko wtedy, gdy poda się zarazem układ odniesienia, do którego ten czas się odnosi. Absolutny sens zatraciło również pojęcie jednoczesności, które ma sens tylko wtedy, gdy dwa zdarzenia odbyły się w tym samym miejscu lub w tym samym układzie odniesienia. Teoria względności jest teorią czysto fizykalną i sama z siebie nie zakłada poglądu filozoficznego; można jej jednak taki aspekt nadać, jak też się stało, wbrew woli jej autora.

Scholastycy dochodzą w ocenie teorii względności czasu do przeciwnych wniosków. Petrone, Urbano i Pirotta sądzili, że jest ona zgodna z teoriami scholastycznymi, gdyż wyprowadzona z pilnej i przenikliwej obserwacji, owiana jest duchem realizmu, a postulowana przez nią względność równoczesności nie była obca również św. Tomaszowi. Do definicji Arystotelesa („czas jest liczbą ruchu względem wcześniej i później”) należałoby dodać małą poprawkę, ukrytą zresztą w niej *implicite*, mianowicie: „względem ruchomego punktu odniesienia”. Według Petrone, „teoria Einsteina ma prawo obywatelstwa w metafizyce Arystotelesa i św. Tomasza”, a Urbano widzi nawet między nimi „wspaniałą harmonię”. Natomiast niezgodność teorii czasu Einsteina ze scholastycznymi teoriami czasu przyjmowali: Maritain, Jolivet, Moreux, Mæquart, zarzucając jej ukrytą postawę idealistyczną, tautologiczną definicję jednoczesności i niedozwolone przejście z porządku matematycznego do ontologicznego¹⁵.

Poziomy czasowości

Zdaniem L. Borosa, człowiek tkwi w bycie, a tym samym w czasowości, wieloma warstwami; w każdej zaś z tych warstw różne jest „zagęszczenie czasu”¹⁶. Także według J. Ratzingera, człowiek przeżywa czasowość „na różnych płaszczyznach”. Ma on udział w czasie fizycznym w takiej mierze, w jakiej jest ciałem, natomiast w swych aktach duchowych jest czasowy na inny sposób. Czas człowieka jest nie tylko czasem fizycznym, ale i antropologicznym, czasem ludzkim, czy też — jak można powiedzieć za św. Augustynem — czasem pamięci¹⁷.

Chcąc uzyskać właściwe i pełne pojęcie czasu, nie można — według K. Rahnera i H. Vorgrimlera — wychodzić od czasu zegarowego, gdyż miara czasu może być użyta tylko przez byt du-

¹⁵ Tamże, s. 720-774.

¹⁶ L. Boros, *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974, s. 92.

¹⁷ J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 200nn.

chowy. Czasowa struktura bytu biologicznego, czy też świata jako całości, to „zdegradowane formy wewnętrznego czasu bytu duchowo-osobowego”¹⁸. Umysł ludzki mierzy czas, bo sam stoi poza czasem — twierdzi Genuyt. Inaczej nie mógłby uświadomić sobie jego przemijania¹⁹.

L. Boros jest zdania, że u podstaw naszego doświadczenia czasu znajduje się pewien ruch bytu. Ruch ten dokonuje się, w zależności od kolejnych poziomów bytu, na rozmaitych płaszczyznach czasu. Mieszanie tych płaszczyzn jest przyczyną wielu trudności w uchwyceniu czasowości. Autor ten podaje trzy takie płaszczyzny: *przedosobową*, *wewnątrzsobową* i *duchową*. Na przedosobowej płaszczyźnie czasu obserwujemy regularne i jednostajne następowanie, które rozszczepia nasz świat na niezliczoną ilość chwil istnienia. Na płaszczyźnie czasowości wewnątrzsobowej następujące po sobie momenty nie przebiegają w sposób jednostajny, lecz indywidualny, określając własny sposób istnienia człowieka. Strumień przedosobowego bytowania porywa nas i sprawia, że urzeczywistniamy własny stan bytowania jedynie w aktach rozczłonkowanych na rozmaite funkcje cząstkowe, choć przeczuwamy jednocześnie, co mogłoby być trwaniem czysto duchowym. Wreszcie na trzecim poziomie występuje oddzielająca się od ciała i całkowicie „budząca się ku swej duchowości dusza”. Następowanie duchowe staje się — według Borosa — całkiem wewnętrzną, to znaczy określone jedynie i wyłącznie przez kolejność faz własnej aktywności bytowej ducha. Dlatego nie porywa już ducha jakiegoś obce następstwo zdarzeń. Może on urzeczywistniać swój stan bytu za jednym zamachem, w jednym akcie, całościowo. Ponieważ pojęcia, którymi się posługujemy, powstają na drugim poziomie czasowości, tego duchowego procesu nie potrafimy w pełni wyrazić. Aby nie tworzyć niepotrzebnych trudności, musimy ciągle mieć na uwadze tę niewłaściwość naszego sposobu wyrażania się²⁰.

W tym miejscu należy wspomnieć pojęcie *aevum*, które odegrało dość ważną rolę u średniowiecznych scholastyków. Pojawiło się ono po raz pierwszy u św. Jana Damasceńskiego, jednego z ostatnich przedstawicieli neoplatonizmu. Przyjął on mianowicie coś pośredniego między czasem a wiecznością, gdyż zauważył, że istnieją w świecie ziemskim byty, których natura nie ulega zmianie, w każdym momencie istnieje w całości i podobna jest pod pewnym

¹⁸ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, k. 68n.

¹⁹ F. M. Genuyt, *Tajemnica Boga, w. Tajemnica Boga*, Poznań 1967, s. 277.

²⁰ L. Boros, *Mysterium mortis*, dz. cyt., s. 18n.

względem do wieczności, choć związana jest ze światem ziemskim²¹. W. Gent przypuszcza, że odróżnienie *tempus*, *aeternitas* i *aeviternitas* przejęli scholastycy od Arabów. Ponieważ jednak istniało ono już u Jana Damasceńskiego, dlatego Arabowie — według Zawirskiego — mogli co najwyżej odegrać rolę pośredników w przekazywaniu tej myśli średniowieczu²².

Termin *aevum* (*aeviternitas*) sprawia trudność w przekładzie na język polski. K. Wais tłumaczy go jako *wieczność w szerszym znaczeniu*, co K. Klószak uważa za tłumaczenie najlepsze. F. Kwiatkowski i St. Adamczyk używają terminu *wiekuistość*. W. Granat stosuje nazwę *duchowe trwanie*. Najbardziej oryginalna na polskim gruncie jest terminologia T. Wojciechowskiego, który proponuje tłumaczyć *aevum* jako *wiecznoczesność*, gdyż *aevum* jest czymś pośrednim między czasem a wiecznością, oraz *dowieczność*, gdyż zmierza ono do wieczności jako do czegoś doskonalszego. Terminologia Wojciechowskiego nie doczekała się jednak rozpowszechnienia²³.

Według św. Tomasza, w *aevum* istnieją substancje, gdyż istota rzeczy stałych jest w każdej chwili taka sama; może co najwyżej być lub *nie być*. Jest to również czas, przez który Bóg porusza stworzenia duchowe, gdyż podstawą czasu jest nie tylko ruch lokalny, ale wszelka zmiana następcza. W nim trwają niezmiennie istoty aniołów, nie mające żadnego *przed* i *po*. *Aevum* można więc nazwać czasem tylko w tym znaczeniu, w jakim jest ono liczbą następstwa istnienia po nieistnieniu²⁴.

Z. Zawirski, dz. cyt., s. 62: „Z braku innego terminu w języku greckim nazywa [Jan Damasceński te byty] niekiedy *chronos protos*, albo *chronos en ypostasei*, a niekiedy też *aion*, jakkolwiek wyraz ten pierwotnie oznaczał wieczność. Wiadomo jednak, że już u gnostyków nazwę eonów nosili pośrednicy (w innym, co prawda, znaczeniu) między światem ziemskim a nadzmysłowym. Z tego właśnie terminu powstało średniowieczne *aevum* i *aeviternitas*, jako coś pośredniego między *aeternitas* a *tempus*”.

²² Tamże, s. 65.

²³ K. Wais, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926, s. 177; K. Klószak, *Zagadnienie początku czasowego wszechświata*, „Polonia Sacra” 4 (1951) 23; F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta*, dz. cyt., s. 112; St. Adamczyk, *Kosmologia*, dz. cyt., s. 216; W. Granat, *Bóg Jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 102; T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 708.

²⁴ T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 673nn. R. Garrigou-Lagrange przyjmuje Tomaszową koncepcję i twierdzi, że *aevum* to trwanie tego, co jest niezmiennie w aniołach i duszach odłączonych. Chodzi mu przy tym o ich substancje oraz miłość i naturalną wiedzę dusz o Bogu i osobie. *Aevum* pozwala lepiej zrozumieć niezmienną woli w dobru lub złu, która odnosi się do ostatecznego końca. Nasze życie ziemskie nie leży więc tylko na linii horyzontalnej, ale także wertykalnej. Por. tenże, *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme* Paris 1950, s. 120nn.

U aniołów, według św. Tomasza, występuje jednak zmienność uczuć, myśli i aktów woli. Mogą być one mierzone kolejną kategorią czasu, tzw. *czasem nieciągłym* lub *dyskretnym*. Jego nieciągłość pochodzi z braku podstawy materialnej, którą jest stopniowo rozwijający się ruch ciał materialnych. Zmiany stanów afektywnych i umysłowych aniołów dokonują się momentalnie, choć są aktualnie odróżnione i rozdzielone²⁵. Czas nieciągły jest złączony z *aevum* oraz zakłada następstwo *przed* i *po*, lecz bez ciągłości aktów, co powoduje, że nie ma proporcji między nim a czasem ciągłym, fizycznym, że wymyka się on doczesnym miarom czasu. Mamy pewne tego pojęcie w związku z ekstazą, kiedy ktoś trwa przy jednej myśli przez dłuższy czas, który stanowi dla niego jedną duchową chwilę. Aniołowie i dusze odłączone od ciała mają więc podwójny rodzaj trwania: *aevum* i czas nieciągły²⁶.

Według A. Michela, koncepcja *aevum* i czasu nieciągłego jest „trudna do zrozumienia, jakkolwiek logiczna; bardziej trudna do pojęcia niż koncepcja wieczności”²⁷.

Kwestia *aevum* wydaje się wyglądać o wiele przejrzyściej w przytaczanej wyżej koncepcji T. Wojciechowskiego, według której każda konkretna istota bytu składa się z decydującej o naturze bytu istoty czystej oraz ze struktury czasowej. Byt rozpoczyna swe trwanie *dowieczne* lub *wiecznoczesne* (taka jest terminologia T. Wojciechowskiego) wtedy, gdy miejsce *struktury czasowej* zajmuje *struktura dowieczna*. Ponieważ struktura czasowa nie wchodzi w skład istoty czystej, lecz konkretnej istoty danego bytu, Wojciechowski uważa za filozoficznie możliwą zmianę struktury czasowej na dowieczną bez zmiany istoty czystej. Pozostałby dalej ten sam byt indywidualny, lecz o trwaniu innym, dowiecznym. Słowa Biblii o „nowej ziemi” i „nowym niebie” (1 Kor 7, 31; 2 P 3, 13; Ap 21, 1) autor ten wyjaśnia filozoficznie poprzez przemianę struktury bytu. Zdaniem Wojciechowskiego, zazwyczaj łączono *aevum* raczej z wiecznością niż z czasem; w jego koncepcji *aevum* jest bliższe czasowi niż wieczności. Przyczyną tego jest fakt, że pomiędzy *dowiecznością* a wiecznością leży nieprzebyta granica, jaka dzieli byt przygodny od bytu koniecznego. Struktura czasowa i *dowieczna* są odpowiedzialne za to, czy dany byt jest ciałem czy duchem; utrata określenia czasowego powoduje utratę materialności. Człowiek łączy w sobie *dowieczność* z czaso-

²⁵ Por. *Summa theologiae*, I, q. 10, a. 5, ad 1; q. 53, a. 3, ad 3; I-II, q. 113, 7, ad 5.

²⁶ Por. R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 120n.

²⁷ A. Michel, *Eternité*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 5, k. 914.

wością i odczuwa w sobie ich dualizm, „przy czym strukturę *do-wieczną* przerzuca na czasową, jakby eternizując tę ostatnią”²⁸.

U autorów współczesnych spotykamy także inne jeszcze rozróżnienia poziomów czasowości: czas kosmiczny, czas mityczny, czas poetycki, czas historyczny, czas pamięci (J. Guitton), czas fizyczny i czas antropologiczny (J. Ratzinger²⁹), czas kosmiczny i czas prawdziwy (H. Bergson³⁰), czas fizyczny, czas psychologiczny, czas intersubiektywny, czas psychofizyczny, czas uniwersalny (H. Mehlberg³¹), czas świata i „różne czasy jako różne sposoby trwania przedmiotów psychicznych” (R. Ingarden³²). Cz. Bartnik rozróżnia czas pierwotny (fundamentalny) i czas wtórny (poetyczny). Do czasu pierwotnego zalicza on: czas kosmiczny, geobiologiczny, zdarzeniowy, społeczny, osobowy (sposób realnej przemiany jednostkowej natury człowieka w pełną osobę). Czas wtórny natomiast to: czas techniczny, idealny, praktyczny, soteriologiczny i antyczas (czas dehumanizujący, nonsensowny, który ma swe źródło w złu i grzechu)³³.

Doświadczenie czasu

Wielu współczesnych autorów dokonuje filozoficznej analizy sposobu przeżywania czasu przez człowieka. Takie analizy są najczęściej domeną koncepcji idealistycznych; wiążąc czas ze świadomością, ułatwiają one, a nawet prowokują tego rodzaju analizy.

J. Guitton wyodrębnia, za św. Augustynem, w niepodzielnej terażniejszości pewne kierunki myślowe: poziomy, w których umysł się rozprzestrzenia, rozprasza na przeszłość i przyszłość, oraz poziomy, w których umysł się koncentruje, skupia i wzmaga uwagę. „Wszystko dzieje się tak, jakby natura chciała nas utwierdzić w terażniejszości i jednocześnie nas z niej wyzuć”³⁴. Stąd autor ten wnioskuje, że czas nie jest zjawiskiem jednorodnym i składa się z elementów zmiennych i niezmiennych. Wobec tych elementów człowiek może przyjąć dwie skrajne postawy: *kontaminacji* (pomieszania) i *dysocjacji* (rozdzielania).

Kontaminacja jest próbą uwiecznienia elementu czasowości i charakteryzuje tzw. język życia. W stosunku do przyszłości, gdzie kontaminacja występuje najczęściej, pojawia się ona wtedy,

²⁸ T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 708-718.

²⁹ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 202.

³⁰ St. Adamczyk, dz. cyt., s. 210.

³¹ H. Mehlberg, *Czas fizyczny i pozafizyczny*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934) 387-384.

³² R. Ingarden, *Człowiek i czas*, „Twórczość” 2 (1946) 121-137.

³³ Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 259-264.

³⁴ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 56 i 85.

gdy przedstawiamy sobie *potem* w postaci *zawsze*. Ten zwodniczy i iluzyjny obraz deformuje istotę rzeczy i obniża wartość chwili obecnej. Wobec przeszłości kontaminacja ujawnia się w wybraniu z niej szczęśliwego okresu, który człowiek uzna za normatywny. Tymczasem pamięć nie odtwarza nigdy przeszłości takiej, jak ona rzeczywiście była, np. nie zachowuje wspomnienia ryzyka. Postacią kontaminacji jest także napawanie się terażniejszością przez nadawanie jej niezwyklej intensywności. Wynikiem tego może być nadmierna potrzeba działania, która — zdaniem Guittona — leży u źródeł wszelkiej namiętności. Nasilenie intensywności doznań nie odpowiada również normalnej strukturze istoty ludzkiej. Uwielbienie terażniejszości może przybrać też formy polityczne i moralne ³⁵.

Dysocjacja jest charakterystyczna — według Guittona — dla języka logiki. Polega ona na oddzielaniu przez rozum zmiennych elementów czasu od jego elementów trwałych. Odrywa nas ona od terażniejszości i przypisuje znaczenie tylko niezmiennej części naszej istoty. Co prawda, dysocjacja doprowadziła ludzkość do wielkich osiągnięć i przyczynia się do rozwoju zdolności twórczych, ale jej błąd polega na utożsamieniu metody z celem, jakby jedyną czynnością było tylko myślenie ³⁶.

Kontaminacja zatem obrazuje cel, dysocjacja uosabia metodę. Jednakże czas życia ludzkiego różni się od supozycji obydwu tych teorii — twierdzi Guitton. Aby uchwycić prawdę czasu ludzkiego, należy — jego zdaniem — posługiwać się tymi metodami jednocześnie, a więc wyrażać się w języku logiki, która implikuje dysocjację pojęć, i w języku życia, które ma tendencję do ich kontaminacji. Wtedy ukaże się sens czasu ludzkiego jako czynnika niezbędnego do stworzenia duchowej osobowości, która trwałaby wiecznie. Czas daje więc nam możliwość duchowego rozwoju; jest konieczny nawet dla myśli, która bez niego byłaby pozbawiona możliwości dojrzewania i napięcia. Jego najważniejszym zadaniem — według Guittona — jest przygotowywanie duchowych organów wieczności, bez których człowiek nie mógłby napawać się Bytem Nieskończonym, nie pogrążając się w Nim ³⁷.

³⁵ Tamże, s. 18-30.

³⁶ Tamże, s. 60, 85, 89n. „Dążność do znalezienia niezawodnych, czyli apodyktycznych rozumowań, niezależniających myśl i umożliwiających dokonywanie na niej logicznych przekształceń, doprowadziła Arystotelesa do stworzenia logiki formalnej. Dążność do przygotowania warunków i możliwości przedłużenia ekstazy doprowadziła Plotyna do owej metody coraz wyżej wznoszącego się i przebóstwiającego myślenia, które wyzwoliło św. Augustyna i przyświecało mistyce i filozofii średniowiecza”. Tamże, s. 89.

³⁷ Tamże, s. 10 i 90-94.

Posługując się tzw. metodą transcendentálną, czyli badaniem treściowej zawartości ludzkich procesów świadomościowych, które tkwią u podstaw bezpośredniego doświadczenia, podobnych do J. Guittona analiz dokonuje L. Boros. Rozważa on rzeczywistość ludzką pod kątem jej rozciągłości w czasie.

Według Borosa, człowiek żyjąc rozciągłością w czasie, nie może rozwinąć pełni bogactwa swej istoty, gdyż jego egzystencja „jest rozszczępiona na niezliczone błyski istnienia”, rozparcelowana w szereg następujących po sobie momentów czasu i nie może stać się niepodzielnym *teraz*, które wiąże się z życiem pełnią każdej chwili, a jednocześnie całością danego mu czasu. Aby osiągnąć życie pełnią chwili, człowiek musiałby się stać dostatecznie wolny od wybiegania w przyszłość i od obrony przed swoją przeszłością. Autor ten uważa, że istnieją trzy stopnie radzenia sobie z osobistą przeszłością: ubolewanie, zawstydzenie i skrucha; terażniejszość otwiera się na przyszłość przez wiarę, a wiara odważa się na dokonanie kroku w przyszłość przez nadzieję. Człowiek, aby zadomowić się w swej istocie i zrealizować swe człowieczeństwo, musi dokonać swej przeszłości, otworzyć się na terażniejszość i wkroczyć w przyszłość ³⁸.

Według W. Pannenberg, człowiek zawsze doświadcza czasu w odniesieniu do siebie jako punktu centralnego. „Co ma uchodzić za terażniejsze, przeszłe i przyszłe, zależy od momentu, w jakim ja żyję (...). Dla Cezara przyszłością było to, co dla nas należy od dawna do przeszłości” ³⁹. Po bliższym przyjrzeniu się terażniejszości — zdaniem Pannenberg — stwierdzamy, że przeżywamy ją nie tyle jako punkt, ile raczej jako mniejszy lub większy krąg. Zasięg terażniejszości wiąże się z aktualną możliwością działania. Jednakże zdolności człowieka do jej rozciągania w przód i wstecz są ograniczone ⁴⁰.

Wnikliwej refleksji nad doświadczeniem niszczycielskiej siły czasu dokonuje R. Ingarden ⁴¹, wskazując na jej życiowe, praktyczne następstwa. Mianowicie człowiek, czując się zagrożony przemijaniem, aby nadać pozór trwałości istnienia, wynajduje sobie zajęcia, bez których mógłby się obejść. Stwarza wtedy sobie poczucie obowiązku względem tego, czego nie ma; buduje zatem

³⁸ L. Boros, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 77 i 91-126; tenże, *Istnienie wyzwolone*, dz. cyt., s. 44.

³⁹ W. Pannenberg, dz. cyt., s. 84.

⁴⁰ Tamże, s. 85n. „Do terażniejszości zaliczamy wszystko to, czym jeszcze dysponujemy (...) terażniejszość jest więc uwarunkowana wiedzą i mocą”, tamże.

⁴¹ *Człowiek i czas*, „*Twórczość*” 2 (1946) 121-131.

sobie fikcję, która jest ucieczką od siebie, tłumieniem własnych lęków, pozostawianiem siebie odłogiem. A przecież mimo upływu czasu mógłby pozostać sobą, gdyby nie zagubił się w życiu poza sobą. Inną złudą, według Ingardena, jest przeświadczenie o utrwaleniu siebie w dziele. Człowiek nie zdoła nigdy zawrzeć siebie w dziele ani też nie uczyni dzieła trwałym. Jeszcze innym sposobem walki z czasem jest zapominanie o przeszłości i cenie tylko tego, co dzisiejsze. Taki człowiek ceni jedynie swoje zdobycze, swoje dzieła. Zapomina, że człowiek już wielokrotnie zdobywał te same szczyty kulturalne, a zdobywszy je, znów się z nich staczał i przemijał. Takie próby przewyciężenia czasu nie usuwają jednak niepokojów zatracania się w czasie. „Niepokój ten usunie chyba ten, kto poczuje w samym sobie ślady bytu niepodległego czasowi, przemijaniu. By ślad ten w sobie odnaleźć, trzeba umieć przy sobie pozostać (...) to znaczy (...) mieć się we władzy swojej i w starciu z przeciwnościami losu, z sobą, z zagadnieniami życia, budować siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną. Zaufać sobie i swemu istnieniu”⁴². To budowanie siebie przejawia się przede wszystkim w wolnych i odpowiedzialnych czynach człowieka, które wymagają rozstrzygnięć i decyzji moralnych. Kiedy człowiek trwoni siły na sprawy bez wartości, gubi się w drobiazgach bez znaczenia, kiedy jest leniem, który nie chce podjąć trudu wędrówki przed siebie, kiedy jest tchórzem, który boi się znoju, lęku i cierpienia, kiedy zdradza samego siebie, wówczas rozpada się w czasie. Człowiek jest siłą, „która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub poddawania się przyjemności”⁴³.

Odpowiedzi teologiczne

Dogmatycznie określona nauka Kościoła o czasie dotyczy jego stworzoneści⁴⁴. Ponieważ pojmowanie stworzenia świata *w czasie* zawiera sprzeczność, więc należy przyjąć, że świat został stworzony łącznie z czasem⁴⁵. Tradycja Kościoła i rozważania teologów

⁴² Tamże, s. 134.

⁴³ Tamże, s. 137.

⁴⁴ Orzeczenia Soboru Laterańskiego IV i Watykańskiego I mówią o utworzeniu z nicości istot duchowych i cielesnych *od początku czasu*: „*ab initio temporis*” (DS 800, 3002). Dyskusja o kwalifikacji teologicznej tych orzeczeń: W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie — Człowiek*, Lublin 1961, s. 58n.

⁴⁵ O. Boulnois, *Początek końca*, w: *Kosmos i człowiek* (Kolekcja „Communio” 4), Poznań 1989, s. 43-60.

uwypuklają w tej dziedzinie istotny wkład Objawienia⁴⁶. W wieku XX nastąpiła prawdziwa eksplozja nowych teologicznych koncepcji czasu, połączonych często z teologiczną wizją historii.

Fundament biblijny

W patrzeniu na zagadnienie czasu autorzy współcześni korzystają obficie z dorobku teologii biblijnej. Jest ona źródłem szczególnej inspiracji, która przyczyniła się znacznie do twórczego spojrzenia na czas. Zdaniem współczesnych teologów biblijnych, ponieważ objawienie biblijne posiada strukturę historyczną, może ono zawierać odpowiedzi na religijne pytania, które człowiek stawia w odniesieniu do czasu. Sama Biblia zresztą rozpoczyna się i kończy stwierdzeniami o charakterze czasowym.

Bóg Objawienia, jakkolwiek transcendentny, oglądany jest poprzez swoje ingerencje w sprawy świata i wkracza faktycznie w ludzką historię, realizując w niej swój zbawczy plan. Ponieważ jednak akt stwórczy oznacza absolutny początek, także początek czasu, przeto Biblia unika zarówno diwinizacji czasu, jak i odmawiania mu wszelkiej wartości. W doświadczeniu czasu nakładają się na siebie w Starym Testamencie dwa aspekty: czas kosmiczny i czas historyczny. *Czas kosmiczny* ze swej natury jest czasem cyklicznym, ale Tym, który ustanowił rytmy rządzące przyrodą, jest Bóg: choć czas kosmiczny stwarza trudności w dostrzeżeniu akcji Bożego zarządzania światem, nie jest on czymś całkowicie areligijnym.

Koncepcją dominującą w Starym Testamencie jest jednak koncepcja *czasu historycznego*, który nie podlega prawu wiecznego powrotu. Rządzą nim Boże plany, które uzewnętrzniają się w historii. Ten czas historyczny ma swoje specyficzne miary wielkości, które są ściśle związane z ludzkim życiem⁴⁷.

W Piśmie świętym czas posiada przede wszystkim wymiar *sakralny*. Boże interwencje są *teraźniejsze*, ilekroć się je przeżywa jako *dni święte*. Święta staje się także sama historia. Dzięki tej sakralności Izraelici mieli linearną koncepcję czasu, który stale i nieodwracalnie zmierza naprzód, ku nieśmiertelności. Szczytem i ośrodkiem czasu był *Dzień Jahwe*, który znajdował się u końca dziejów.

⁴⁶ P. Julg, *Na początku czasu. Kosmologia naukowa a Bóg Stwórca*, w: *Kosmos i człowiek*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁷ Por. M. Join-Lambert — P. Grelot, *Czas*, w: *Słownik Teologii Biblijnej* (red. X. Léon-Dufour), Poznań—Warszawa 1985, s. 173-177.

W tym punkcie pojawia się zasadnicza różnica między koncepcjami czasu w Starym i Nowym Testamencie. Jest nią przesunięcie centralnego momentu dziejów na mieszczące się w czasie historycznym pierwsze przyjście Chrystusa. W ten sposób został przepełowiony *eon eschatologiczny*⁴⁸. Chrystus pojawił się „w tych dniach ostatecznych” (Hbr 1, 2), „gdy nadeszła pełnia czasu” (Ga 4, 4), ale zapowiedział także swoje powtórne przyjście, dając czas na głoszenie Dobrej Nowiny (por. Mt 28, 19n). Pomiedzy wniebowstąpieniem a powtórnym przyjściem Jezusa rozciąga się czas pośredni, jakościowo różny tak od czasu niewiedzy, w którym byli pogrążeni poganie (por. Dz 17, 30), jak i od czasu Bożej pedagogii, wypełniającej dzieje Izraela (por. Ga 3, 23nn; 4, 1nn). Eon eschatologiczny, już rozpoczęty pierwszym przyjściem Chrystusa, a *jeszcze nie* dopełniony w formie ostatecznej, jest — zdaniem współczesnych teologów biblijnych⁴⁹ — podstawowym pojęciem Nowego Testamentu, które ma doniosłe znaczenie dla jego interpretacji.

Nowy Testament traktuje o czasie, który zmierza do swego tajemniczego kresu, do absolutnej pełni, o czasie *między dwoma przyjściami*, o czasie Kościoła. Czas Kościoła to epoka szczególnie uprzywilejowana. Jest to czas Ducha Świętego (por. J 16, 6-15; Rz 8, 15nn), czas, w którym Ewangelię głosi się wszystkim ludziom. Jest to sytuacja rzeczywiście paradoksalna. Z jednej strony bowiem ten czas należy do porządku rzeczy ostatecznych, zapowiedzianych przez Pismo: dla nas, którzyśmy przez chrzest weszli w ten czas, *koniec czasów* już nadszedł (por. 1 Kor 10, 11). Z drugiej jednak strony ten czas ostateczny współistnieje z *czasem teraźniejszym* (por. Tt 2, 12), z czasem, który ma przeminąć, tak jak przemija postać tego świata (por. 1 Kor 7, 29nn).

Ten obecny czas nosi więc dwie biegunowo przeciwne, choć niesprzeczne, cechy, które powodują, że staje się on ambiwalentny. Można je określić jako napięcie między stanami *już* i *jeszcze nie*. Odnoszą się one do bogatego w treść teologiczną pojęcia *teraz*. *Teraz* ma dla nas wartość egzystencjalną: „Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia” (2 Kor 6, 2; por. 5, 17) i wymaga od człowieka stanowczej decyzji. *Teraz* pozostaje w kontraście

⁴⁸ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 16, przyp. 1: „*Eon* jako odpowiednik biblijnego terminu *aion* (hebr. *olam*), zawiera w sobie, podobnie jak łacińskie *saeculum*, jakiś okres czasu oraz wszystko to, co się w nim odbywa. Taką funkcję znaczeniową wśród wielu innych ma także polski rzeczownik *wiek*”.

⁴⁹ M. Join-Lambert — P. Grelot, dz. cyt., s. 180; A. Jankowski, dz. cyt., s. 14-17.

do minionych etapów Bożej ekonomii łaski i podkreśla nowość ery mesjańskiej, zrealizowanej w Jezusie Chrystusie. *Teraz* bywa także oddawane przez szeroko pojęte *dziś*, wyrażane greckim terminem *semeron*. *Dziś* jest ściśle uzależnione od jednorazowo ofiarowanego ludziom zbawienia w Chrystusie. Jednorazowość ta, wyrażona terminami *hapax* i *ephápax*, mówi o zdarzeniu definitywnym.

Ambiwalencję obecnego *eonu* uwydatnia również trudny do oddania jednym polskim wyrazem termin *kairós*. Pojęcie *chrónos* odpowiada naszemu czasowi obiektywnemu, takiemu, jakim zajmuje się fizyka czy astronomia. Pozbawione jest ono jakiegokolwiek relacji egzystencjalnej do człowieka. *Kairós* natomiast jest aspektem *teraz*, jeżeli ma ono dla nas wartość egzystencjalną. Występuje on we wszystkich warstwach Nowego Testamentu, raz jako pożądany, raz jako groźny, w zależności od postawy, jaką się wobec niego przyjmie. Oznacza *czas stosowny*, chwilę do wyzyskania bezpowrotnie przemijającej, jedynej szansy. Znaczenie czasu Kościoła polega na umożliwieniu człowiekowi nawrócenia, które jest dla niego zmianą ery, przejściem ze świata obecnego do świata przyszłości. Umożliwiający to przejście czas jest *czasem pomysłnym*, *czasem upragnionym*, dostępnym dla wszystkich *dniem zbawienia* (por. 2 Kor 6, 14). Czas Kościoła sam przez się jest święty, ale sam sobie nie wystarcza. Ciągłe zmierza ku swej pełni, kiedy to ulegnie całkowitej przemianie.

Z teologii czasu wysnuto operatywną kategorię biblijną, nazwaną *eschatologicznym continuum*. Polega ono na tym, że eschatologiczny *eon* staje się jakościowo i nieprzerwanie coraz intensywniejszy, nie zmieniając istoty tego, co wniósł do niego Chrystus. *Eon* ten jest na razie dostępny tylko wierze. Graficznie można by go przedstawić jako stale wznoszącą się ukośnie ku górze linię prostą, która oznacza działające już w obecnym *eonie*, wprowadzone przez Chrystusa, moce *wieku przyszłego*⁵⁰.

Konkludując, można powiedzieć, że czas biblijny nie jest czasem obiektywnym, lecz kształtem i zasadą orientacji ludzkiego losu. Dlatego z punktu widzenia czasu dzieje zbawienia nie są równoznaczne z wciągnięciem poszczególnych zbawczych czynów Boga do gotowej już przestrzeni czasu, lecz raczej szereg czynów Bożej łaski tworzy następstwo czasów jako „produkt uboczny”⁵¹.

⁵⁰ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 242nn.

⁵¹ A. Jankowski, dz. cyt., s. 14; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 423.

Wizja chrystologiczna

Największą jednak rację wszystkich tych omówionych aspektów czasu stanowi Jezus Chrystus jako Ten, który trwa „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8), i jako *ho Erchómenos* — Ten, który przychodzi, i to wciąż. Refleksja teologii biblijnej wydobyła z Objawienia szczególną funkcję, jaką pełni w stosunku do czasu Jezus Chrystus. Zdaniem A. Jankowskiego⁵², głęboką prawdę Objawienia biblijnego wypowiadają słowa *Sakramentarza Gelazjańskiego*, które padają w Wielką Sobotę: *Ipsius sunt tempora et saecula*. Nie chodzi przy tym o czasową wszechobecność *Logosu* z Janowego *Prologu*, lecz o obecność Chrystusa. Tę chrystocentryczną wizję czasu podjęło i rozwinęło w obecnym stuleciu wielu teologów i myślicieli.

Zdaniem J. Guittona, związek między problemem czasu i problemem Jezusa jest istotny. Chrystus, wcielając się w historię, głęboko dotyka rzeczywistości czasu. Wcielenie Słowa Bożego jest centralnym punktem historii, wydarzeniem stałym i absolutnym, które przewycięża przepaść pomiędzy wiecznością i czasem i dokonuje ich zjednoczenia bez wzajemnego mieszania się. Tutaj czas otrzymuje swoje zrozumienie, będąc ciągłym wznoszeniem się ku wieczności. J. Guitton jest zdania, że Jezusa słusznie można uważać za twórcę koncepcji historii, „którą odtąd należy pojmować nie jako koło, lecz jako strzałę (...) rzuconą w byt przez Stwórcę, tworzącą przez własny lot czas”⁵³.

Chrześcijańskie ujęcie rzeczywistości czasu okazuje się jednak, zdaniem J. Guittona, jeszcze bardziej oryginalne: pojęcie jedyności, uniwersalności, ciągłości, początku i końca czasu przejęło ono z judaizmu, lecz nadało mu nowy wymiar przez Jezusa, który będąc Synem Bożym, przekracza historię, a jednocześnie jest w niej obecny. To Jezusowe promieniowanie powoduje, że czas ludzkiej egzystencji otrzymuje wyższą jakość. Ten czas jest miejscem wydarzeń jednorazowych, ciągłych, których skutki osiągają wymiar zbawienia i trwają wiecznie. „Godne jest owo spojrzenie z wysoka, którym Jezus obejmuje czasy, jak gdyby kurczyły się pod Jego wejrzeniem” — stwierdza Guitton, dodając: „To pozwala przeczuć pewien rodzaj obecności tkwiącej w czasie, a przynajmniej poznać podstawę tajemnicy czasu”⁵⁴.

⁵² Dz. cyt., s. 17 i 252n.

⁵³ J. Guitton, *Jezus*, Warszawa 1963, s. 225n. Por. T. Trela, *Teologia czasu w ujęciu Jeana Guittona*, RTK 30 (1983) z. 2, s. 87.

⁵⁴ J. Guitton, dz. cyt., s. 185.

A. Jankowski uwydatnia eschatologiczną pedagogikę Jezusa odnośnie do czasu, który jest wszystkim dany i zadany do wypełnienia w sposób sensownie zapewniający wieczność. Z perspektywy Janowej chwilą owego wtargnięcia wieczności w czas jest fakt Wcielenia Słowa, natomiast z perspektywy Pawłowej — zmartwychwstanie Chrystusa. Przez Chrystusa Bóg rządzi zarówno dziejami, jak i wchodzi w osobistą relację z każdą jednostką. Osobisty *czas sposobny* (*kairós*) każdego człowieka wplata się jako element integralny w powszechne dzieje całej ludzkości. Chociaż — zdaniem A. Jankowskiego — ten nowy *środek czasów* znalazł swój wyraz w naszym sposobie liczenia lat *przed* Chrystusem i *po* Chrystusie, to jednak chrystocentryczna teologia czasu nie przeniknęła jeszcze w pełni do świadomości przeciętnych chrześcijan ⁵⁵.

Mimo różnic większość współczesnych teologicznych koncepcji czasu ma tę cechę wspólną, że są chrystocentryczne. U wielu autorów spotykamy sformułowania typu: „Chrystus nadał czasowi oś i odkupił go” (P. Evdokimov ⁵⁶), „stworzył pojęcie i rzeczywistość czasu przejścia” (J. Ratzinger ⁵⁷), „w Nim dopiero można poznać przyszłość i zrozumieć sens terażniejszości i przeszłości” (W. Pannenberg ⁵⁸), a nawet „jest On granicą, działem między terażniejszością a przyszłością” (E. Schillebeeckx ⁵⁹).

H. U. von Balthasar, w ślad za św. Tomaszem, twierdzi, że misja Syna Bożego na ziemi była kontynuacją Jego wiecznego pochodzenia od Ojca. Tak więc Syn, przyjmując cielesność i czasowość, nie wyzbywa się wieczności. Życie Jezusa jest bolesnym wejściem wieczności w czas po to, by czas mógł się wzbić w wieczność i być w ten sposób odkupiony ⁶⁰.

Refleksja eschatologiczna

Teologiczne koncepcje czasu najlepiej uwyraźniają się na gruncie eschatologii. Oto krótki przegląd modeli eschatologicznych, u podstaw których tkwią określone koncepcje czasu.

Główną cechą tzw. *eschatologii konsekwentnej*, zwanej też *radykałną*, której początek dali J. Weiss (1863—1914) i A. Schweitzer (1875—1965), jest absolutny dualizm doczesności i wieczności.

⁵⁵ A. Jankowski, dz. cyt., s. 17, 234 nn, 252.

⁵⁶ Dz. cyt., s. 264.

⁵⁷ *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 70.

⁵⁸ Por. R. Rogowski, art. cyt., s. 22.

⁵⁹ Tamże, s. 24.

⁶⁰ Por. D. L. Schindler, *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, „Communio” 12 (1992) nr 1, s. 105.

Nadejście królestwa Bożego miałyby mieć charakter kataklizmu, w którym historia uległaby zupełnemu załamaniu. Podobne stanowisko zajmowali A. Harnack, M. Werner oraz M. Goguel ⁶¹.

Eschatologia egzystencjalna, czyli *teraźniejsza*, lub *eschatologia decyzji*, której twórcą był R. Bultmann (1884—1976), jest próbą odczasowienia eschatologii, w której traci ona wszelką czasową komponentę. Główną bowiem rolę odgrywa decyzja człowieka, podejmowana *hic et nunc*, gdyż istota wydarzenia eschatologicznego mieści się w spotkaniu z Bogiem. Wtedy eschatologia staje się identyczna z aktem porzucenia przez człowieka samego siebie, podejmowanym każdorazowo w konkretnym przypadku. Myśl Bultmana jest zbieżna z koncepcją K. Bartha (1886—1968), na którego wizję czasu wpłynęły idee Kierkegaarda o nieporównywalności czasu z wiecznością, i myśli E. Troeltscha o bezpodmiotowości pojęć typu *koniec czasów*, *po końcu czasów*, które w eschatologii są — zdaniem tego autora — jedynie pomocnicze. Według Bartha, paruzja nie jest wydarzeniem czasowym, lecz odniesieniem człowieka do osobistej decyzji wiary. J. Ratzinger jest jednak przekonany o tym, że „konsekwentny, pozbawiony formy aktualizm nie wystarcza na dłuższą metę, (...) osadza chrześcijaństwo poza rzeczywistością, na tym ostrzu igły, którym jest chwila” ⁶².

Przeciwieństwem tych koncepcji jest eschatologia antycypowana O. Cullmanna, dla którego czas jest tworzywem wprzęgniętym w plany wieczności. Według tego teologa, próby dowodzenia, że zbawienie dokona się w oderwaniu od łańcucha czasu, jest błędem polegającym na wprowadzaniu metafizyki na miejsce teologii. Jezus przesunął centrum czasu w przeszłość, tworząc tym samym *diastazę* pomiędzy *centrum* a *kresem czasu*. Dzięki temu przesunięciu żyjemy w czasie, który roboczo można by określić jako *czas już i jeszcze nie*. Diastaza ta jest czymś więcej niż prostym tylko przesunięciem chronologicznym lub różnicowaniem przedziału czasu. Jej znaczenie polega na zasadniczej zmianie idei i rzeczywistości zbawienia, pozwalającej nam dostrzec cały wymiar zła, od którego mamy zostać wyzwoleni. Królestwo Boże nie polega bowiem na przemianie warunków naszego ziemskiego bytowania, człowiek zaś nie jest jego producentem. Królestwo Boże i zbawienie są darem, który przychodzi nie poprzez nasycenie naszego egoizmu, ale poprzez nawrócenie. Powinniśmy zatem zaczynać nie od przemiany świata, lecz od przemiany człowieka. Dlatego klamrą, która — zdaniem tego autora — spina tę diastazę, jest

⁶¹ Por. R. Rogowski, dz. cyt., s. 19.

⁶² J. Ratzinger, dz. cyt., s. 65nn.

Krzyż, a boskość otwiera się przed człowiekiem nie w prometeizmie, lecz w posłuszeństwie ukrzyżowanego Syna. Z tej diastazy wynikają nasze trudności, z niej bierze się nasza niepewność, to ona stanowi istotne *scandalum*. A jednak — pyta Cullmann — czy sam Chrystus nie chciał być *scandalum*, o które trzeba się potknąć, aby otworzyć oczy na to, co istotne? Jednak, zdaniem J. Ratzingera, „określenie stosunku czasu do wieczności pozostaje tu filozoficznie problematyczne, a egzegetycznie nieprzekonywające”⁶³.

Wymienione wyżej kierunki powstały na gruncie eschatologii protestanckiej. W ich poszukiwaniach chodziło głównie o zmianę perspektywy, o oderwanie się od chronologicznego porządku teologii stworzenia — jakby ostateczny cel wszechświata był uwięziony w obręczy czasu — i o spojrzenie konsekwentnie chrystocentryczne⁶⁴. Jakkolwiek koncepcje te przenikały się wzajemnie, to jednak największy wpływ na eschatologię katolicką miał pogląd O. Cullmanna⁶⁵, którego dzieło *Chrystus i czas*⁶⁶ A. Jankowski uznaje za „magistralne”⁶⁷.

Echem eschatologii antycypowanej jest na gruncie katolickim *eschatologia paradoksalna*, polegająca na niedoskonałej jeszcze, ale dążącej do doskonałości, obecności *jutra w dzisiaj*. Według tej koncepcji, wydarzenia eschatyczne zostały już pod pewnym względem zrealizowane i są obecne w życiu Kościoła i człowieka wierzącego. Według E. Schillebeeckxa, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość przenikają się nawzajem; przyszłość od strony Boga stanowi przedmiot obietnicy, a od strony człowieka jest przedmiotem nadziei; została już spełniona w Chrystusie i można ją z tego powodu uważać za *wewnętrzny wymiar teraźniejszości*. Przymiotniki: *eschatologiczny* czy *eschatyczny* nie tyle należą do kategorii czasu, ile raczej oznaczają to, co absolutne, radykalne i ostateczne. A ponieważ najbardziej absolutny i ostateczny jest Bóg jako Absolut i Eschaton, dlatego On właśnie — według E. Schillebeeckxa — jest przeszłością, teraźniejszością i przyszłością człowieka i świata⁶⁸.

⁶³ Tamże, s. 69-83.

⁶⁴ Por. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona*, cz. II: *Wieczność i człowiek*, Pelplin 1983, s. 18.

⁶⁵ Por. R. Rogowski, dz. cyt., s. 21.

⁶⁶ W wersji niemieckiej *Christus und Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschitsauffassung*, Zurich 1946; w wersji francuskiej *Christ et le temps*. Neuchâtel-Paris 1947. Autor zobrazował tu własną koncepcję aktualnym wówczas porównaniem: pomiędzy rozstrzygającą bitwą a dniem zwycięstwa może upłynąć jeszcze wiele czasu.

⁶⁷ A. Jankowski, dz. cyt., s. 14.

⁶⁸ Por. R. Rogowski, dz. cyt., s. 23-27.

W środowisku katolickim prekursorską rolę odegrał model *eschatologii teleologicznej*, który przedstawiał koniec czasu nie jako apokaliptyczną katastrofę, lecz jako spełnienie i dokonanie historii. Tak rozumiana eschatologiczna przyszłość dałaby się bez trudu umieścić w ewolucyjnym obrazie świata i dlatego nie bez przyczyny wskazywano na P. Teilharda de Chardin jako inspiratora tej koncepcji. Zdaniem J. B. Metz, eschatyczna przyszłość nie jest pozaczasowa i pozahistoryczna, ale immanentna w stosunku do czasu i historii. Dlatego też sama historia ma eschatyczny charakter. Jakkolwiek model eschatologii teleologicznej stanowi krok naprzód w stosunku do eschatologii tradycyjnej, to jednak zdaniem R. Rogowskiego⁶⁹ jest on za mało biblijny i zbyt optymistyczny, niewystarczająco bowiem uwzględnia fenomen zła.

Bardziej biblijna — zdaniem W. Kaspera — od eschatologii teleologicznej i stanowiąca — według innych — krok naprzód w rozwoju eschatologii antycypowanej jest *eschatologia profetyczna*, której rzecznikami są G. Greshake, E. Jungel i W. Kasper. Według tego modelu, historię tworzą dwa podmioty: Bóg i człowiek. Historia jest podporządkowana całkowicie obietnicy Boga i jednocześnie jest powierzona odpowiedzialności człowieka. W niej rozpoczyna się już — według sformułowania W. Kaspera — „procesja ku wieczności” i w niej się ona rozstrzyga. Dlatego historia jest *kairós*, godziną łaski i sądu. Zdaniem wielu teologów, ten właśnie model eschatologii usuwa wiele sprzeczności, zwłaszcza między eschatologią historyczną a pozahistoryczną, i wprowadza eschatologię wybitnie biblijną⁷⁰.

Konkludując, warto przytoczyć spostrzeżenie F. Guimeta, że w perspektywie chrześcijańskiej nieodwracalność czasu nie jest jego okrutną filozofią i nie oznacza tylko tego, że życie człowieka jest krótkie. Nieodwracalność ta jest wyrazem „pośpiechu Boga”, który wychodzi nam naprzeciw. *Czas ucieka, gdyż wieczność się zbliża*. Nieodwracalność czasu wskazuje także na to, że w jego umykającej ruchliwości dokonuje się coś ostatecznego, co tkwi w czasie, ale go przewyższa. Czasowość i historia są „sakramentalną zasłoną” przed przyjściem Boga⁷¹. Dlatego nie można się dziwić spostrzeżeniu P. Evdokimowa, że czas jest w swej istocie „liturgiczny”.

Ten znakomity teolog prawosławny podaje jednocześnie trzy „pokusy”, jakim może ulec myśl chrześcijańska, stawiając czoło

⁶⁹ Tamże, s. 21.

⁷⁰ Por. tamże, 27n.

⁷¹ F. Guimet, *Istnienie i wieczność*, Paryż 1978, s. 76n.

zagadnieniom eschatologii i historii. Pokusą chrześcijańskiego Wschodu jest „eschatologia bez historii”, pokusą Zachodu — „historia bez eschatologii” a pokusą protestantyzmu — „hipereschatologia” ⁷².

⁷² P. Evdokimov, dz. cyt., s. 28 i 265.