

CZAS W ASPEKCIE STWORZENIA

Czas jest zwykle traktowany jako podstawowa właściwość, a zarazem jeden z najważniejszych sposobów ujmowania istnienia, to znaczy tego, co stworzone. Jednakże kwestie realności i natury czasu, zwłaszcza problem jego początku oraz skończoności bądź nieskończoności, a także kierunku i ewentualnej odwracalności jego biegu, zależą od koncepcji głoszonych przez poszczególnych autorów i wciąż budzą wiele dyskusji. Liczni autorzy z upodobaniem przywołują zdanie św. Augustyna: „Czymże więc jest czas? — pytał. — Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”¹.

Kierując się danymi Objawienia, możemy jednak pokusić się o ukazanie roli czasu w zbawczej ekonomii Boga, która rozpoczęła się stworzeniem świata i będzie trwać aż do spełnienia dziejów w królestwie niebieskim. Na wszystkich tych etapach realizacji stwórczego i zbawczego dzieła trójjedynego Boga najbardziej uchwytą rolę odgrywa Boska Osoba Syna, który jest odkupicielem czasu. Trafnie ukazuje tę prawdę Cz. S. Bartnik, stwierdzając, iż strukturę dziejów stworzonego przez Boga świata wyznacza Adam, którym w całej pełni jest sam Chrystus Pan w trzech postaciach: „Adam pierwszy”, który rozpoczął i określił dzieje stworzenia, „Adam drugi”, czyli Mesjasz-Chrystus, który zrealizował dzieje zbawienia, oraz „Adam eschatyczny” (1 Kor 15, 45), który dokonuje ostatecznego przejścia przez „Morze Czerwone Ognia” ku Krainie Wiecznej².

Mając na uwadze takie rozróżnienie, najpierw zaprezentujemy fakt stworzenia świata razem z czasem, by następnie uwydatnić doniosłość wkroczenia w stworzony czas i przestrzeń Bożej wieczności, co zaowocowało nowym stworzeniem w Chrystusie Odkupi-

¹ Augustyn, *Wyznania*, XI, 14 (tłum. Z. Kubiak), Warszawa 1987, s. 283, 195; por. K. Wolsza, *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, w: *Czas — ewolucja — duch* (red. K. Wolsza), Opole 1997, s. 25-51; M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków 1997.

² Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 38; por. G. Martelet, *Pierworodny wszelkiego stworzenia*, „Communio” 2 (1982) nr 4, s. 17-45.

cielu oraz doprowadzi do eschatycznego spełnienia czasu stworzenia w Królestwie Bożym.

1. Stworzenie świata razem z czasem

Powszechnie znane jest stwierdzenie, udokumentowane przez Magisterium Kościoła, że wszechświat jako całość został przez Boga stworzony razem z czasem (*simul ab initio temporis*)³.

Starając się przybliżyć ideę stworzenia w czasie, usiłowano najpierw zajmować się treścią samego pojęcia czasu, który według Arystotelesa jest liczbą ruchu rozpatrywanego w jego chwilach wcześniejszych i późniejszych (*Numerus motus secundum prius et posterius*). Słuszne są sugestie Wincentego Granata, iż najprawdopodobniej żaden z filozofów w starożytności greckiej (poza chrześcijańskimi) nie pisał o możliwości stworzenia w czasie. Fakt ten nie może dziwić, gdyż stworzenie świata razem z czasem musi zakładać ideę Boga Osobowego, który — jak wyznajemy w *credo* — jest Stwórcą „wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Zrozumiałym jest również fakt, że idei stworzenia w czasie nie znali Arystoteles czy Platon, którzy tworzyli systemy teistyczne. Arystoteles skłaniał się raczej do uznawania wiekwiistości czasu. Podobnie myślał Platon i filozofowie neoplatonicy, zwłaszcza Plotyn⁴.

Filozofowie i teologowie scholastyczni zestawiali (i częściowo przeciwstawiali) ideę czasu z pojęciem wieczności, która była według nich ponad wszelką zmianą, a więc ponad czasem, i mogła być porównana do ustawicznego: „teraz” *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*⁵. Tomasz z Akwinu przyjmował określenie idei wieczności, podane przez Boecjusza: „Całkowite równocześnie i doskonałe posiadanie nieograniczonego życia”.

Jedno jest pewne: przed stworzeniem świata nie istniały ani czas, ani przestrzeń. Należy się więc stanowczo przeciwstawić tym autorom, według których biblijne „na początku” miałyby

³ S. Th. I, q. 10, a. 1.

⁴ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, *Bóg Stwórca*, Lublin 1961, s. 65-66; Arystoteles, *Fizyka* (tłum. K. Leśniak), Warszawa 1968; G. Picht, *Die Erfahrung der Geschichte*, Frankfurt 1958, s. 42n; M. Heller, *Wieczność. Czas. Kosmos*, Kraków 1995, s. 13-30.

⁵ Sobór Laterański IV, Denz. 428; Sobór Watykański I: „Ten sam prawdziwy Bóg dobrocią swoją i wszechwładną mocą, kierując się najbardziej dobrowolnym zamiarem utworzył z nicości od początku czasu razem oba stworzenia: duchowe i cielesne” (Denz. 1783). Podobnie uczy Komisja Biblijna we wskazówkach z 20 czerwca 1909 r. (Denz. 2123) oraz encyklika *Humani generis* Piusa XII z 1950 r. (Denz. 2317).

wskazywać na wiekuistość wszechświata, rozumianą jako jeden z przymiotów samego Boga. Takiemu rozumowaniu zaprzeczają Ojcowie Kościoła, którzy uważają, że materia byłaby wówczas niezrodzona, niezmienna i równa Bogu”⁶. Prawdopodobne jest i takie wyjaśnienie, że „na początku” wskazuje na punkt, od którego zaczyna się wszystko we wszechświecie. Akt stwórczy od strony Boga nie jest czasoprzestrzenny. Czas i przestrzeń jawią się dopiero „wewnątrz” stworzenia. Tylko w tym sensie można mówić o absolutnym początku, a więc i początku czasu, który jest nierozdzielnie złączony ze światem⁷.

Według ks. Wincentego Granata, prawdę o absolutnym początku potwierdza już *Księga Przysłów*: „Pan mię posiadał na początku dróg swoich, pierwaj niżli co uczynił od początku. Od wieku jestem ustanowiona i od dawna, pierwaj niżli ziemia stała” (Prz 8, 22-23) oraz autor Psalmu 89: „Pierwej niżli stanęły góry albo ziemia i świat był stworzony, od wieku do wieku Ty jesteś, Boże!” (Ps 90 [89], 2). W Nowym Testamencie Pan Jezus kieruje do Ojca słowa modlitwy arcykapłańskiej: „Jam Ciebie wsławił na ziemi, dokonałem dzieła, któreś mi zlecił, a teraz wsław mnie, Ty, Ojcze, u siebie samego tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwaj nim powstał świat... Tyś mnie umiłował przed stworzeniem świata” (*fundamenti positio, fundatio, origo*; — J 17, 5. 24). W świetle tego ks. Granat interpretuje słowa *Prologu* Ewangelii według św. Jana: „Na początku było Słowo... ono było na początku u Boga. Wszystko się przez nie stało, a bez niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 1-2), następująco: Słowo Boże, przez które wszystko się stało, miało swoje istnienie zawsze, gdyż już było, kiedy powstawał świat⁸.

Ojcowie i pisarze Kościoła przytaczali między innymi racje filozoficzne przeciwko możliwości wiekuistego świata, rozumiejąc wiekuistość jako jeden z przymiotów Boga. Św. Ireneusz, Tertulian, św. Atanazy i św. Grzegorz z Nyssy dowodzili, że z natury

⁶ W. Granat powołuje się na następujące dzieła i autorów: *Ad Autolycum*: PG VI, 1052; EP 178; Tacjan: „Materia nie jest bez początku tak jak Bóg, ani nie posiada równej władzy z Bogiem nie mającym początku”, *Adversus Graecos oratio*: PG VI, 817; EP 154; Tertulian, *Adversum Hermogenem*: PL II, 212; EP 325; Św. Atanazy, *Adversus Arianos orationes*: PG XXVI, 72; EP 761; Ambroży, *Hexaemeron*: PL XIV, 131; EP 1316; Augustyn, *De civitate Dei*: PL XLI, 319-320; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1931.

⁷ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 253-254.

⁸ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka...*, s. 60-61.

Boga wynika, ażeby istniał On bez początku i końca⁹. O tym, że istoty stworzone nie mogą być współwiekuiste z Bogiem, wyraźnie uczy również w *De civitate Dei* św. Augustyn¹⁰ oraz wielu innych Ojców Kościoła i teologów¹¹. Gdy chodzi o św. Augustyna, to poświęcił on cały jedenasty rozdział swych *Wyznań* medytacjom nad czasem i świadomością czasu. Rozpoczął ten rozdział od modlitwy: „Ty, Panie, jesteś w wieczności — czy więc nie wiesz, że mówię to wszystko do Ciebie? Czy też widzisz w czasie to, co się w nim rozgrywa?” Dopiero po tym zadaje sobie pytanie: *Quid est tempus?* Zadaje to pytanie o naturę czasu w spełnionej obecności wieczności, która jest Bożym, a nie ludzkim, sposobem istnienia. Podejmuje to samo ontologiczne pytanie dotyczące istnienia czasu, które zajmowało wcześniej Parmenidesa, Platona i Arystotelesa, ale umieszcza je w innym, boskim kontekście i stwierdza, że Bóg staje wobec świata i czasu jako ich Stworzyciel.

Tak więc Augustyn zaczyna od refleksji nad aktem stworzenia i stwierdza, że czas nie może być kategorią wieczności. Musi stać się definicją bytów stworzonych w ich różności względem wiecznego bytu Boga. „Nie ulega więc wątpliwości, że świat został stworzony nie w czasie, ale razem z czasem. Bo to, co się dzieje w czasie, dzieje się i po jakimś czasie, i przed jakimś czasem; po czasie, który już przeminął, i przed czasem, który ma dopiero nadejść (...). Tak tedy świat został stworzony wraz z czasem, jeśli wraz z jego powstaniem powstał też ruch zmian”¹². Tę ideę Augustyn rozwinął później w *Wyznaniach*, ucząc, że czas jest częścią stworzenia. Jeśli Bóg nie stworzył świata w czasie, ale z czasem, to uczynił czas razem ze stworzeniem. „Przed” stworzeniem jest tylko Stwórca, a „przed” czasem jest tylko wieczność¹³. Skoro

⁹ Tamże, s. 66. W. Granat przytacza tu następujące pozycje: H. Dumaine, *L'Heptaméron biblique*, „Revue Biblique” 46 (1937) 161 n.; C. Boyer, dz. cyt., ss. 27, 81-88. Niektórzy teologowie (np. J. F. Sagüé *De Deo create et elevante*, w: *Sacrae theologiae summa*, t. II, s. 508) sądzą z całą pewnością, że idea stworzenia świata w czasie jest wyrażona w *Genesis* I, 1. Św. Ireneusz pisze: „Sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia... initium quidem suum accipiunt generationis...” *Adv. haer.*, EP 206; Tertulian, *Adversum Hermogenen*, EP 325; Atanazy, *Adversus Arianos*: PG XXVI, 71; *Epistola ad Serapionem*: PG XXVI, 635; Grzegorz z Nyssy, *De fide*: PG VII, 135.

¹⁰ Św. Augustyn, *De civitate Dei*: PL XLI, 319.

¹¹ Por. Zachariasz Mityleński, *De mundi opificio*: PG LXXXV, 1113; EP 2288; św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, LXXXIV, 814.

¹² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XI, 6 (tłum. W. Kornatowski), Warszawa 1977, s. 3. 12.

¹³ Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 13.

więc świat i czas są ze sobą ściśle związane, to wiekiistość Boga nie jest chronologicznie wcześniejsza od stworzenia świata, a życie wieczne nie jest przedłużeniem czasu w nieskończoność. Między czasem a wiecznością istnieje jakościowa różnica.

Spośród średniowiecznych filozofów i teologów za teza, że świat stworzony nie mógł być wiekiisty, opowiadali się — według ks. W. Granata — św. Albert Wielki, Aleksander z Hales, Henryk z Gandawy, a szczególnie św. Bonawentura i wielu teologów ze szkoły franciszkańskiej. Trudno jednak ustalić, jakie było stanowisko Jana Dunska Szkota, nie wiadomo bowiem dokładnie, czy był on przeciwnikiem możliwości wiekiistego świata. Gdy chodzi o epokę nowożytną, to wątpliwości co do czasowości wszechświata można zauważyć u I. Kanta, który postrzega czas jako „czystą intuicję”: czystą, ponieważ *a priori* poprzedza wszystkie możliwe fenomeny; jest intuicją, gdyż określa formę, w jakiej cokolwiek może osiągnąć istnienie jako fenomen. Czyni to z czasu transcendentálny warunek konieczny do występowania postrzegania w ogóle. Dlatego czas, w którym wszystkie przemiany zachodzące w fenomenach muszą być pomyślane, pozostaje i nie zmienia się, gdyż zmiana dotyka jedynie fenomenów istniejących w czasie, a nie jego samego. Jeśli wszystkie wydarzenia zachodzą w czasie, to sam czas nie może się dzieć. Nie może też być poddany zmianom. To nie sam czas mija, jak zwykliśmy mówić; tym, co mija, jest to wszystko, co dzieje się w czasie. Tak więc sam czas jest bezczasowy i stale obecny, terażniejszy, a także trwający wiecznie. Czas rozumiany jako transcendentálny warunek umożliwiający zaistnienie wszystkich wydarzeń jest więc kategorią wieczności, jeżeli wieczność ma oznaczać niezmienna i czystą terażniejszość. Jako „czysta intuicja” czas jest kategorią transcendentnej jaźni, która u Kanta zastępuje czysty byt Parmenidesa ¹⁴.

Sprawa stworzenia świata razem z czasem zyskała ogromne poparcie dzięki autorytetowi św. Tomasza z Akwinu, który naukę Magisterium Kościoła o stworzeniu świata w czasie zaliczył do zakresu prawd wiary, na równi z tajemnicą Trójcy Świętej, stwierdzając, przy tym, iż podobnie jak dogmat trynitarny prawda ta nie może być udowodniona jako pewna ¹⁵. Nauka św. Tomasza zyskała poczesne miejsce w kreatologii i nie była nigdy kwestiono-

¹⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden), Warszawa 1977, s. 3, 12.

¹⁵ Tomasz pisał: „Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest sicut et supra (q. XXXVIII, a. 1) de mysterio Trinitatis dictum est”. S. Th. I, q. 46, a. 2; por. S. Th. I, q. 8, a. 4.

wana, chociaż sama prawda zyskiwała różne interpretacje. I tak na przykład P. Teilhard de Chardin uczył, że świat jest nieskończony czasowo i przestrzennie jedynie na płaszczyźnie analizy fenomenologicznej, a według syntezy ontologiczno-filozoficznej świat ma początek w czasie i granice w przestrzeni¹⁶.

Opinii o powstaniu świata w czasie można się wreszcie doszukać we współczesnej fizyce i w naukach przyrodniczych. O ile klasyczna fizyka, która dominowała aż do czasów Einsteina, rozumiała przestrzeń jako rzeczywistość absolutną i nieskończoną, pozostającą bez żadnego odniesienia do czasu, o tyle — według szczególnej i ogólnej teorii Einsteina — przestrzeni i czasu nie da się oddzielić. Określa się więc dziś te wielkości jako „czasoprzestrzeń”. Najbardziej doniosły jest fakt, że czas i przestrzeń nie są i nie mogą być w żadnym wypadku boskie. W takim ujęciu lepiej i głębiej rozumiemy transcendencję Boga, a materia nie może już być rozumiana jako atrybut Boga, czyli wielkość — podobnie jak On — wieczna i nieskończona. Historia zaś, jako wydarzenie skończone, doczesne, nieodwracalne i niepowtarzalne, odzyskuje swoją prawdziwą godność¹⁷.

Gdy chodzi o pytanie o początek wszechświata, to przywołuje się najczęściej prawo wzrostu entropii lub energii, w świetle którego w naszym świecie wszystko nieuchronnie wiedzie ku śmierci, czyli do końca wszechświata, i twierdzi się, że musiał istnieć jakiś stan początkowy jego organizacji¹⁸. Według ks. Granata, „do idei początku świata w czasie ma również prowadzić prawdopodobnie rozszerzanie się naszego wszechświata; pierwszy wysunął taką możliwość W. de Sitter, a następnie spopularyzował ją A. Eddington, który (...) dochodzi do wniosku, że musiał istnieć jakiś początek, chociaż trudno go dokładnie i naukowo określić”¹⁹. Mimo aktualnej krytyki hipoteza ta wydaje się nadal dobrze udokumentowana, a stwierdzenie, iż przed 5—10 miliardami lat wybuchła pierwotna masa, która rozwija się w ciągle jeszcze trwającej ekspansji, przekonuje wielu zarówno o początku, jak i o końcu świata.

¹⁶ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, s. 254.

¹⁷ Por. T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne i einsteinowska*, CT 26 (199⁵) z. 4, s. 663-776; tenże, *Spór o teorię czasu*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1971) z. 3, s. 135-140; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 139-142; J. Piecuch, *Człowiek wobec czasu, w czasie i czasem*, w: *Czas — ewolucja — duch*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 235-249.

¹⁸ Por. K. Klósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, Warszawa 1955, t. 1, s. 11-106; T. Wojciechowski, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977) z. 3, s. 59-70.

¹⁹ W. Granat, *Dogmatyka...*, s. 63-64.

Rozszerzanie się przejdzie bowiem kiedyś w kurczenie się i zakończy pewnego rodzaju zapaścią. „Nie oznacza to jednak zniszczenia, gdyż zgodnie z pierwszą zasadą termodynamiki energia zostanie zachowana. Powstanie nowy stan pramasy, który następnie być może znów wybuchnie. Wyobrażenie wielokrotnie rozszerzającego się i kurczącego wszechświata nazywamy wszechświatem pulsującym”²⁰. Jakkolwiek by patrzeć, z danych tych jasno wynika, że kto uznaje, iż mówienie o początku świata w czasie nie jest naukowe, winien przynajmniej uważać, że nie jest naukowe taki początek wykluczać.

Podsumowując, należy powiedzieć, że zaprezentowane stanowiska zostały na nowo podjęte i potwierdzone przez Piusa XII, który uczył, iż umysł oświecony i wzbogacony współczesną wiedzą naukową, a nie tylko danymi Objawienia, może przyjmować ideę stworzenia świata w czasie jako zgodną z poglądem naukowym²¹. Uznana została tu i przekazana współczesności nauka mocno podkreślana już przez św. Augustyna, że stworzenie świata nie dokonało się w minionym czasie (czy lepiej: praczasie), lecz że świat i czas zostały stworzone jednocześnie. Z tego, co zaprezentowaliśmy, wynika jednak konieczność pogłębionego rozumienia zwrotu biblijnego „na początku” (Rdz 1, 1; J 1, 1). Słuszne bowiem wydaje się twierdzenie, iż ten zwrot biblijny nie daje tak po prostu objawienia, że świat ma początek w tym sensie, że nie jest odwieczny. Jest to semantyka języka nieobjawionego, wewnątrzświatowego. Najprawdopodobniej chodzi tu o ukazanie absolutnej zależności stworzonego świata od Boga. „Początek” to Bóg, *Logos*, Chrystus, to źródło genezy. „Na początku” znaczy po prostu „w Bogu”, „w Logosie”, „w Chrystusie”, „w Trójcy Świętej” (św. Hilary z Poitiers, św. Ambroży, św. Hieronim, św. Jan Kasjan, św. Augustyn). Ostatecznie więc relacja między Bogiem a stworzeniem jest „jednostronna”: od strony stworzenia jest to relacja absolutnej zależności (bytowej, istnieniowej, kategorialnej i transcendentalnej), a od strony Boga jest to relacja myślno-prozopociczna, gdy Bóg poznaje, miłuje i sprawia byty poza sobą oraz daje im siebie samego²².

²⁰ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu...*, s. 143.

²¹ Por. W. Granat, *Dogmatyka...*, s. 64-65.

²² Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, s. 254-255; por. P. Schmidt, *Wierzę w Boga, Stworzyciela nieba i ziemi*, „Communio” 2 (1982) nr 4, s. 9-12.

2. Wkroczenie wieczności w czas i przestrzeń stworzenia

Jan Paweł II, przemawiając podczas audiencji generalnej 10 grudnia 1997 roku, zauważył, iż „fakt, że Słowo Boże stało się człowiekiem, spowodował zasadniczą zmianę w samym pojmowaniu czasu. Możemy powiedzieć, że czas ludzki napełnił się wiecznością”²³ i dodał: „wkroczenie wieczności w czas jest wkroczeniem w ziemskie życie Jezusa odwiecznej miłości, która łączy Syna z Ojcem (...). Wieczność wkroczyła w ludzkie życie. Teraz życie ludzkie powołane jest, by wraz z Chrystusem pokonywać drogę od czasu do wieczności”²⁴.

Nawiązując do rozważań o czasoprzestrzeni, należy jeszcze raz mocno podkreślić, że „zarówno przestrzeń, jak i czas są względne wobec czegoś, co napełnia je treścią. I tak przestrzeń ziemi jest przestrzenią życiową roślin, zwierząt i człowieka, podobnie jak niebo przestrzenią ciał niebieskich służących jako wskaźniki czasu”²⁵.

O doświadczeniach życia i czasu mających miejsce w historii Boga ze światem, uczy objawienie biblijne, podkreślając odkupienie i inne zbawcze Boże działania w świecie. Już w objawieniu starotestamentalnym Bóg przenika czas swoją wiecznością w niepowtarzalnych historycznych wydarzeniach, pośród których kamienie milowe stanowią: obietnica dana Abrahamowi, Izaakowi, Jakubowi, wyjście z Egiptu, podczas którego Bóg objawił siebie, a Izrael przemienił się w Lud Boży. „Historia Izraela istniała tylko o tyle, o ile Bóg towarzyszył jej — pisze G. von Rad. — To Bóg ustanowił trwałość i łączność pomiędzy różnymi oddzielnymi wydarzeniami, On też wyznaczył im kierunek, w jakim następowały jedno po drugim w czasie”²⁶.

Zdecydowanie wyraźniej czas jest definiowany poprzez doświadczone działania samego Boga w Nowym Testamencie. Zauważamy to zwłaszcza w paschalnej tajemnicy Chrystusa, którego przyjście na świat rozpoczyna czas mesjański. Jezus Chrystus rozpoczyna więc czas nowej ery zmartwychwstania i wiecznego życia, nawet jeśli początkowo odnosi się to tylko do Jego Boskiej Osoby i tych, którzy w Niego wierzą. W tym sensie Chrystus Pan rzeczywiście stanowi koniec historii — koniec historii zdominowa-

²³ Jan Paweł II, *Wcielenie — wkroczenie wieczności w czas*, „L'Osservatore Romano” 19 (1998) nr 3, s. 58.

²⁴ Tamże, s. 58-59.

²⁵ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu...*, s. 181.

²⁶ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (tłum. B. Widła), Warszawa 1986, s. 446.

nej przez grzech, prawo i śmierć. Jego zmartwychwstanie wprowadza w nowy, stale trwający czas świata przenikniętego Bożą wiecznością. „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17). Dawna egzystencja mężczyzn i kobiet, przytłoczona dominacją mocy grzechu i przekleństwa śmierci, teraz obumiera i w wierze jest pogrzebana z Chrystusem w Jego śmierci (por. Rz 6, 4nn).

Według ks. Cz. S. Bartnika, ekonomia zbawienia daje czasowi stworzenia szczególne struktury, wymiary, prawa i wartości. Inaczej mówiąc, nastąpiła chrystianizacja czasu tego świata. Grecy wierzyli, że *chrónos* panuje absolutnie nad bogami, tymczasem zwyciężąc nad determinizmem, fatalizmem i przypadkiem jest „Jezus Chrystus, ten sam wczoraj, dziś i ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). Jednocześnie kategoria Zbawiciela stwarza nam szansę dotarcia do czasu najbardziej godnego tej nazwy, mianowicie czasu zbawienia (1 Kor 2, 8; 6, 3; 15, 24; Ef 2, 2; 6, 12). Chrystus jest odkupicielem czasu ²⁷.

Trzeba jednak zauważyć, że owo przeniknięcie czasu wiecznością zależy od otwarcia się człowieka na zbawienie Boże. Charakterystykę czasu w Nowym Testamencie dobrze oddaje wyrażenie: „jest blisko”, „przybliżyło się” (*iggiken*). W Ewangelii Marka (1, 15) Jezus używa go w celu oddania faktu zbliżającego się królestwa Bożego. U Pawła „noc się posunęła, a przybliżył się dzień” (Rz 13, 12). Według 1 Listu św. Piotra, „koniec wszystkich jest bliski” (4, 7). Z przyjściem Chrystusa została ogłoszona i rozpoczęta nowa era. Nie objawiła się ona jeszcze w pełnej mocy. Dlatego czas mesjański jest określany przez przyjście Mesjasza i świat nowego stworzenia w środku przemijającego czasu świata ²⁸.

Zwracając uwagę na wieczność w czasie, wypada jeszcze pogłębić to zagadnienie od strony teologicznej, przywołując twierdzenie Hansa Ursy von Balthasara, który powiedział, że „misja Syna Bożego, wyrażona we Wcieleniu, jest kontynuacją Jego wiecznego pochodzenia od Ojca. Tak więc Syn, przyjmując cielesność i czasowość, nie wyzbywa się wieczności. Wprost przeciwnie, każda chwila Jezusa objawia — w czasie — wieczność” ²⁹. Niezwykle trafne jest w tym kontekście ostrzeżenie Jana Pawła II, który

²⁷ Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus...*, s. 59.

²⁸ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu* (tłum. Z. Danielewicz), Kraków 1995, s. 223.

²⁹ D. L. Schindler, *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, „Communio” 12 (1992) nr 1, s. 105.

podczas wspomnianej audiencji generalnej mówił, iż „prawdziwym niebezpieczeństwem nie jest przemijanie czasu, lecz złe wykorzystanie go, jakim jest odrzucenie życia wiecznego, ofiarowanego przez Chrystusa”³⁰. W dalszych słowach Jan Paweł II przypominał, że nieustannie trzeba rozbudzać w ludzkim sercu pragnienie życia i szczęścia wiecznego, gdyż „człowiek żyjący w czasie, objęty historią od narodzin do śmierci, został w Chrystusie skierowany do życia wiecznego, do uczestnictwa w życiu Bożym”³¹.

Dotychczasowe wywody potwierdzają tezę, iż terażniejszość jest obecnością (immanencją) wieczności w czasie. Żyjąc w świecie, który jako stworzony przez Boga jest przeniknięty wiecznością, już teraz można w jakiś sposób doświadczyć tego, co wieczne. Słusznie mówi się o swoistej perychorezie, czyli wzajemnym ząębaniu się, albo lepiej: współprzenikaniu czasoprzestrzeni tego świata z wiekiistością Boga. Dzięki temu współprzenikaniu — jak uczy św. Augustyn w *De Trinitate* — ziemskie wydarzenia przeszłe i przyszłe staną się razem z wydarzeniami obecnymi w jedy-ny sposób obecne w Bogu lub jako obecne będą ujmowane³². Skutki działania Boga, ponadczasowo obecnego w czasie i przestrzeni stworzenia, pozwalają na ujmowanie czasoprzestrzeni jako czegoś niezwykle dynamicznego, pełnego życia; wieczność Trójjedynego Boga jawi się zaś przy tym jako coś, co polega na urzeczywistnianiu coraz to nowych możliwości. Prowadzi to do przyjęcia wiecznego ruchu, o którym mówili już Platon, Arystoteles i inni. Pierwszy Poruszyciel był bowiem przez Arystotelesa pojmowany nie jako spoczywający, lecz jako *actus purus*³³. Warto w tym miejscu nadmienić, iż św. Tomasz istnienie takiego wiecznego ruchu konsekwentnie odrzucał. W każdym razie wieczność jawi się jako kategoria jakości, a nie ilości istnienia. Wieczność jest po prostu pełnią bycia, czas natomiast nie jest kategorią samego bycia, lecz tylko sposobem bycia tego, co stworzone. „Pomijając w powyższych określeniach inne aspekty, widać, że nie tyle czas, co należąca do czasu terażniejszość jest jakoś związana z wiecznością”³⁴.

Wynika stąd, że „skoro wieczność może być tak pomyślana, można łatwo zrozumieć, że jest przyjazna czasowi, że pozwala

³⁰ Jan Paweł II, *Wcielenie...*, s. 59; por. J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego* (tłum. W. Sukiennicka), Warszawa 1989, s. 90-94.

³¹ Tamże.

³² Św. Augustyn, *De Trinitate*, XV, 7. 13: PL 42, 1066.

³³ Por. B. Ogrodnik, *Czas i wieczność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31 (1998) 71-79; W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 157.

³⁴ B. Ogrodnik, *Czas i wieczność...*, s. 77.

powstawać czasoprzestrzeni i w niej ewolucji, że przyjmuje w siebie również nasze czasy i splata je z sobą, że obiecuje dziejom stworzenia na końcu spełnienie i dopełnienie”³⁵. Do podobnego wniosku dochodzi H. de Lubac, pisząc: „Wieczne rzeczy są nieskończenie bliżej niż przyszłość, a nawet niż to, co nazywamy czasem terażniejszym. To jest wieczność przemierzająca w sercu wszelkiego doczesnego rozwoju, który ożywia i któremu nadaje kierunek”³⁶.

3. Eschatyczne spełnienie czasoprzestrzeni stworzenia w królestwie Bożym

W chrześcijaństwie historia nabiera sensu dlatego, że wstępuje w nią Bóstwo, w ten świat wkracza świat eschatycznego spełnienia w królestwie Bożym. Według tradycji prawosławnej, „nasz czas historyczny jest chorobą, rozbitą wiecznością (na terażniejszość, przeszłość i przyszłość). Czas czyni możliwym tworzenie nowego, procesy twórcze w naszym świecie urzeczywistniają się dlatego, że on istnieje. Jednocześnie rodzi on także niepokój i strach (Heidegger)”³⁷. W spisie ksiąg świętych Kościoła prawosławnego pojawi się imię Nestora, który został kanonizowany za spisanie kroniki. W kronice tej interesująca jest ikoniczna więź między jej głównymi tematami, jak również ikoniczny aspekt zjawisk przyrody. Otóż tradycyjne staroruskie kroniki rozpoczynały się trzema tematami: stworzeniem Adama, potopem i budowaniem wieży Babel. Według naszego kronikarza, po potopie ziemia została podzielona między synów Noego, a tereny, na których zamieszkali później Słowianie, należały do Jefta. Dzięki temu kronikarz wykazał, że Słowianie są równymi innym narodom ziemi potomkami Adama i stworzeniami Bożymi, przeznaczonymi do życia wiecznego w królestwie Bożym. Przez ikoniczność czas kroniki wtacza się w wieczność i ma charakter sakralny, pozwalając patrzeć na wydarzenia ziemi z perspektywy Bożej wieczności. Oczywiście, zdaniem kronikarza, naród ruski może zostać jedynym narodem wybranym, jeżeli nawróci się i w przeciwieństwie do

³⁵ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu...*, s. 183-184; por. K. Wolsza, *Czas i wieczność w filozofii Johanna B. Lotza*, w: *Czas — ewolucja — duch*, dz. cyt., 251-265.

³⁶ H. de Lubac, *Katolicyzm* (tłum. M. Stokowska), Kraków 1961, s. 311.

³⁷ M. Bierdiajew, *Wieczność i czas*, tłum. B. Brzeziński, „W drodze” 12 (1999) 38; por. M. Heidegger, *Bycie i czas* (tłum. B. Baran), Warszawa 1994.

narodu żydowskiego będzie narodem posłusznym, czyli jeżeli odnajdzie i zaakceptuje swą ikoniczność³⁸.

Powyższe wywody mogą stanowić pewną inspirację dla całego chrześcijaństwa, według którego czas eschatologiczny określany jest poprzez powszechne spełnienie tego, co było obiecanie w czasie historycznym i co zaczęło się w czasie mesjańskim. Czas wieczny będzie więc ostatecznie czasem nowego wiecznego stworzenia w królestwie Bożym. „W Bożej historii różne czasy i różne doświadczenia czasu są określane tym, co zachodzi ze strony Boga. A cokolwiek dzieje się ze strony Boga, posiada określony kierunek, wskazuje od stworzenia na początku ku wiecznemu królestwu, gdyż On nie stworzył świata dla przemijania i śmierci. Bóg stworzył świat dla swej chwały, a tym samym dla swego własnego wiecznego życia”³⁹.

Eschatyczne spełnienie czasu i przestrzeni jest zbawieniem i uwiecznieniem nurtu prawdziwej historii. Chodzi tu o dokonanie się pełni czasów, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 4. 13). Jawi się tu wyraźnie *kairos eschatyczno-paruzyjny*, czyli ostateczne spełnienie czasu zbawienia. Apostoł Narodów związał bowiem ściśle historię z eschatologią. „W rezultacie — jak słusznie twierdzi ks. Cz. Bartnik — nasza historia, indywidualna i powszechna, rozgrywa się już eschatologicznie, w Chrystusie zmarłychwstałym i uwielbionym (...) Adam ostatni przyjdzie paruzyjnie jako Głowa odkupionych, zakończający dzieje, zwieńczający je, rozgrywający scenę finalną, koronujący historię stworzenia pierwszego oraz drugiego na sposób czegoś trzeciego, co będzie egzystencją w Niebie (por. 1 Kor 15, 20-58)”⁴⁰.

Chodzi tu o ostateczną przemianę tego, co stworzone, w królestwo Boże, które dokonało się w Chrystusie i urzeczywistnia się przez Kościół i w Kościele dzięki posłannictwu Ducha Świętego. Mamy tu bowiem do czynienia ze zbawieniem rozumianym jako dokończenie stworzenia, jego dopełnienie, a wreszcie finalne spełnienie. W tym procesie wyraźnie widać trynitarny charakter czasoprzestrzeni: Ojciec wszystko rodzi, Syn wszystko odradza, a Duch Święty spełnia. Tak rozumiane spełnienie w Bogu wiąże się z faktem „końca świata”, który słusznie może być określany jako pewna metafora teologiczna, ukazująca prawdę o śmierci w relacji

³⁸ Por. W. Aleksiejew, *Czas jako ikona wieczności. Ikoniczne rozumienie czasu w teologii Starej Rusi*, „Znak” 42 (1999) nr 8, s. 145-152.

³⁹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu...*, s. 226.

⁴⁰ Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus...*, s. 62, 66.

do Chrystusa jako Końca Dziejów i o ostatecznej transformacji w Chrystusa Eschatologicznego ⁴¹.

Dopiero po takiej transformacji „człowiek jest w możliwości wiecznego, stale się ubogającego dialogu z osobami: z Ojcem stwarzającym osobę ludzką, Synem — podnoszącym tę osobę na płaszczyznę natury Bożej oraz Duchem jako Miłością uosabiającą wiecznie” ⁴². Dzięki zaś osobie ludzkiej, która w ten sposób staje się synem Bożym, odmienia się całe stworzenie, które na objawienie się takich właśnie synów z upragnieniem oczekiwało (por. Rz 8, 19). Dzieje się tak dlatego, że człowiek, który stając się synem w Jednorodzonym Synu Boga, współkształtował czasoprzestrzeń, oddaje w Chrystusie Bogu jako Boski dar boskość, którą otrzymał od Boga wraz z darem własnego stworzenia, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28) ⁴³.

⁴¹ Por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, Siedlce 2001, s. 18-24.

⁴² Cz S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus...*, s. 324.

⁴³ Por. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, IV, Einsiedeln 1983, s. 475-476.