

Czas w teologii. Myśląc z Josephem Ratzingerem

Time in Theology. Thinking with Joseph Ratzinger

GRZEGORZ BARTH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

grzegorz.barth@kul.pl, ORCID: 0000-0002-2590-0182

Streszczenie: Czas jest podstawowym orzecznikiem egzystencji człowieka. Pytanie o czas jest nierozłącznie związane z pytaniem o Boga, a w konsekwencji o ludzką decyzję i wolę. Celem artykułu jest ukazanie znaczenia czasu w teologii, a także pokazanie momentów, w których to pytanie się pojawia. Inspiracją w tych poszukiwaniach jest myśl Josepha Ratzingera, który czas wiąże z rozumieniem wieczności, a także ludzkiej egzystencji. Podjęte zostaną cztery zagadnienia: 1. Znaczenie czasu w teologii w ogóle; 2. Główne wektory Ratzingera koncepcji czasu; 3. Związek czasu i wieczności; 4. Czasowość a wolność człowieka. Badania będą się opierały na źródłowych tekstach Ratzingera, ich analizie oraz próbie wydobywania linii przewodniej w jego rozumieniu czasu: relacja do wieczności, dialogiczna koncepcji nieśmiertelności, a także koncepcje *exitus* i *reditus*. Wynikiem badań jest wskazanie na ścisły związek czasu i wieczności, który realizuje się w Chrystusie i na Jego wzór w każdym człowieku.

Słowa kluczowe: Czas, wolność, wieczność, *exitus*, *reditus*, Joseph Ratzinger

Abstract: Time is the basic predictor of human existence. The question of time is inseparable from the question of God and, consequently, of human choice and will. The aim of the article is to show the importance of time in theology, as well as to illustrate the points at which this question arises. The inspiration in this search is the thought of Joseph Ratzinger, which links time with our understanding of eternity and human existence. Four issues will be discussed: (1) The Meaning of Time in Theology in General; (2) The Main Vectors of Ratzinger's Concept of Time; (3) The Relationship Between Time and Eternity; and (4) The Relation of Temporality to Human Freedom. The research will be based on Ratzinger's source texts, their analysis, and an attempt to extract the guiding lines in his understanding of time: the relation to eternity, the dialogical concept of immortality, as well as the concept of *exitus* and *reditus*. The result of the research is the indication of the close relationship between time and eternity, which is realized in Christ and, following his example, in every human being.

Keywords: time, freedom, eternity, *exitus*, *reditus*, Joseph Ratzinger

Czas jest wymiarem najbardziej misteryjnym i nieuchwytnym. W zasadzie każdemu, choć z innej perspektywy, chodzi o czas. Jeden pragnie go zrozumieć, inny zmierzyć, ktoś jeszcze inny – zwyczajnie *wykorzystać* go. Czas jest podstawowym orzecznikiem egzystencji człowieka. Wpływa na przebieg procesów fizycznych wedle określonych układów odniesienia (teoria względności, mechanika kwanto-

wa), na ludzką świadomość (jako fenomen czasowości), kształtowanie światopoglądu (aspekt ontologiczny), a z teologicznego punktu widzenia również na określoną wizję Boga. Niezależnie od tego, czy pytamy o czas fizyczny (publiczny, mierzalny, chronologiczny, realny), biologiczny (związany z cyklicznymi procesami hormonalnymi, chemicznymi czy neuronalnymi organizmów żywych), psychologiczny (wewnętrzny, subiektywny, fenomenologiczny), związany z naszymi spostrzeżeniami, wspomnieniami, oczekiwaniami, czas ostateczny, wieczny (odnoszący się do istnienia absolutnego, boskiego), stajemy wobec czegoś misteryjnego, czego nie potrafimy do końca zrozumieć, analogicznie do pojęcia bytu, istnienia, materii. Nie tracą na aktualności słowa św. Augustyna: „Czymże jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”¹. Najbardziej podstawowe doświadczenie z czasem podpowiada, że jest on związany ze zmianą, ruchem, sekwencyjnym rozpięciem relacji, przygodnością, przemijalnością lub trwaniem. Rozumienie czasu pozostaje stałą konsekwencją teorii i egzystencji. Jest on właściwie uprzedni wobec ontologii. Trudno uzgodnić kwestię statusu ontologicznego czasu. Nie rozstrzygnięto dotąd problemów: Czy stanowi on konsekwencję zmiany, ruchu (podejście ontologiczno-realne)?² Czy jest on czystą formą naoczności, warunkującą spostrzeganie zjawisk (I. Kant)? Czy jest istotowym, substancjalnym (*sub-stare*) elementem bytu, którego zmienność stanowi konsekwencję jego czasowej struktury?³ Teologia nie jest związana z określoną filozofią czasu⁴. Wobec tego jest ona gotowa podtrzymać prawomocność własnych sposobów podejścia do czasu z uwagi na swój wymiar egzystencjalno-ontologiczny, który jest uprzedni wobec interpretacji, jaką człowiek podejmuje o sobie samym na gruncie nauk przyrodniczych. Uwaga ta nie jest równoznaczna z tezą, że zagadnienie czasu jako problem badawczy nie wymaga działań interdyscyplinarnych z zakresu teologii, filozofii i nauk szczegółowych (np. fizyki, kosmologii). Trudno w tym miejscu pominąć fakt pewnej „nieprzystawalności” teologii jako dziedziny wiedzy w stosunku do współczesnych wyników badań naukowych, co czyni niemożliwym całościową syntezę nauki i wiary, na którą teologia nierzadko się powołuje⁵. Mimo to przysługuje teologii prawo do wypełnienia

¹ Dowden, „Time”, <https://www.iep.utm.edu/time/> [dostęp: 7.12.2020].

² Arystoteles twierdził, że „czas jest miarą zmiany” (*Fizyka*, XII), ale „nie jest zmianą [samą]”, ponieważ zmiana „może być szybsza lub wolniejsza, ale nie czas...” (*Fizyka*, X). Podejście to zostało przyswojone przez myślicieli średniowiecznych w brzmieniu: *tempus est numerus motus secundum prius et posterius*, a więc „czas jest miarą zmiany według tego, co «wcześniej» i «później»”.

³ Koncepcja ta została częściowo wypracowana przez Tadeusza Wojciechowskiego („Czas istotnym elementem”, 59). Syntetyczne opracowanie koncepcji: Wolsza, „Człowiek wobec czasu”, 7–20.

⁴ Obok dwóch koncepcji filozofii czasu: idealistycznej (Hobbes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume, Kant) oraz realistycznej (Kartezjusz, Newton), które są ściśle związane z fizyką mechanistyczną, wymienia się jeszcze trzy podejścia do czasowości: 1) jako związku między pamięcią a materią (Bergson), 2) jako wewnętrznego przepływu świadomości (Husserl), 3) jako możliwości istnienia (Heidegger). Por. Lomuscio, „From Temporality to Eternity”, 17–30.

⁵ Z okazji 80. urodzin, 12 lutego 1984 r., Karl Rahner wygłosił wykład „Doświadczenia katolickiego teologa” („Erfahrungen eines katholischen Theologen”, 105–119), w którym wspominając o nieprzystawalno-

swego zadania bez konieczności uprzedniego przyswojenia sobie rezultatów nauk przyrodniczych. Odniesieniem dla pytań o czas i wieczność na gruncie teologicznym pozostaje pojęcie Boga, które ukonkretnia się w czasie. Owa korelacja zdaje się być na tyle istotna, że istnieje pokusa, iż wyobrażenie spełnionej wolności, doskonałego społeczeństwa (zarówno w sensie liberalnym, jak i marksistowskim) będzie się odbierało jako spełnienie czasu⁶. Istnieje fragment wypowiedzi Josepha Ratzingera, który w swej prostocie dość dobrze oddaje sens i sposób zapytywania o czas:

Jedno powinno stać się jasne: Pytanie o to, czym jest czas, otrzymuje swoją radykalność w pytaniu o koniec czasu. Ale kto pyta o początek i koniec, musi także zapytać, co istnieje poza czasem i ponad nim. Wtedy rozstrzyga się odpowiedź o istotę czasu, o jego początek i koniec. Dlatego pytanie o czas jest nierozłącznie związane z pytaniem o Boga, które ostatecznie jest pytaniem o racjonalnie odpowiedzialną wolną decyzję i w takiej mierze pytaniem zarówno całkowicie czasowym, jak i wykraczającym ponad czas. Od „tak” albo „nie” dla Boga, od sposobu postrzegania Boga, zależy to, jak możemy rozumieć czas. I od tego zależy nie tylko to, jak go rozumiemy, lecz także jak działając, możemy przyjąć i spędzić czas. Pytanie o Boga, podobnie jak pytanie o czas, nie jest ostatecznie żadnym teoretycznym pytaniem, ale pytaniem o *praktykę życia*⁷.

Sens przywołanego tekstu – tak zadziwiająco prostego, a zarazem konkretnego – wyznacza horyzont interpretacyjny, ale i daje zasadniczą strukturę badań nad czasem w ujęciu teologicznym, którą chcemy podjąć w niniejszym artykule. Zgodnie z tak zarysowaną perspektywą kolejne etapy refleksji będą dotyczyły następujących zagadnień: (1) znaczenie czasu w teologii w ogóle, (2) główne wektory Ratzingera koncepcji czasu, (3) związek czasu i wieczności, (4) odniesienie czasowości do wolności człowieka. Wzajemne powiązanie tych aspektów pozwoli nam lepiej dostrzec nie tylko istotną rolę czasu w teologii, ale i zarysować panoramę zagadnień, które mniej lub bardziej bezpośrednio wiążą się z jego fenomenem. Niniejsze opracowanie nie rości sobie prawa do systematycznej prezentacji całościowej wizji czasu w ujęciu niemieckiego teologa ani tym bardziej do konfrontowania jej z innymi filozoficznymi czy teologicznymi koncepcjami czasu. Artykuł koncentruje się na samym fenomenie czasu jako podstawowym dla świadomości teologicznej temacie, który powinien być podejmowany w możliwie szerokim horyzoncie interpretacyjnym (naukowym, filozoficznym, antropologicznym). Myśląc z J. Ratzingerem o czasie, mamy możliwość dostrzeżenia doniosłości, wieloaspektowości i głębi problemu.

ści teologii do współczesnych nauk, pytał: Co może znaczyć stwierdzenie, że Chrystus także jako człowiek jest Panem wszechświata, skoro on jako teolog nie przyswoił sobie niczego z tego, co nagromadziło się w naukach i kulturze na temat świata, a co wiedzieć powinien, żeby tak wypowiedziane przed chwilą zdanie nie brzmiało strasznie pusto?

⁶ Ratzinger, „Koniec czasu”, 571.

⁷ Ratzinger, „Koniec czasu”, 579–580.

1. Znaczenie czasu w teologii w ogóle

Usytuowanie zagadnienia czasu w teologii okazuje się kluczowe i ciągle jeszcze jest niedostatecznie zrealizowane. Mimo licznych badań cząstkowych i aspektowych, nie wypracowano jak dotąd systematycznej koncepcji czasu, która wiązałaby w całość różne aspekty myślenia historycznego i dziejowego. Podobnie, gdyby przyjąć perspektywę biblijną badań, bogata terminologia biblijna nie daje konkretnej, zwięźlej, koncepcji czasu i wieczności⁸. Ożywiona dyskusja na temat czasu w teologii miała miejsce w sporach z gnostycyzmem wokół idei *apokatastasis*, a w średniowiecznych szkołach w kontekście poznawalności *de aeternitate mundi*. Przez wieki, właściwie do połowy XX stulecia, przeciwstawiano poznanie rozumowe (kategoryczne) poznaniu historycznemu, co spowolniło rozwój tego kierunku badań⁹. W jakimś stopniu lukę tę wypełniała teologia historii wraz z historią dogmatu, a także – głównie pod wpływem teologii protestanckiej – współczesna eschatologia, zwłaszcza skupiona wokół zagadnienia tzw. „międzystanu”. Nowy impuls do dalszych poszukiwań interdyscyplinarnych mogą stanowić pojawiające się obecnie fizyczne koncepcje czasu, operujące modelami czasu bliskimi wyobrażeniom wieczności w teologii¹⁰. W ramach wykładu teologii dogmatycznej wypowiedzi o czasie są nadal rozproszone w wielu traktatach (ujmując je klasycznie: od protologii po eschatologię) jako warunek umożliwiający utrzymanie wywodu w pewnej logice myślenia naukowego (a więc zgodnego z obecnym stanem wiedzy o świecie), często jednak bez metodologicznego ugruntowania. W świadomości wiary funkcjonuje raczej pospolite, wy-

⁸ Istnieją jednak dane leksykalne, na podstawie których można określić biblijną wizję czasu/wieczności: *yôm* (dzień, dzień eschatologiczny, dzisiaj), *’ôpen* (odpowiedni czas, właściwy czas), *’êl* (konkretny czas, moment), *’atth* (teraźniejszość, teraz, w tym momencie), *mô’ed* (wyznaczony czas, miejsce lub czas spotkania), *zmn* (konkretny czas lub godzina), *r’š* (rozpoczęcie pewnego okresu czasu), *qš* (koniec czasu), *nêšah* (trwałość, wieczność), *’ad* (wieczność), *ôlām* (odległy czas, długi czas, trwanie, wieczność, wiek, świat). Szczególnie ważne są dwa pojęcia: *’êl*, a także *ôlām*. Z perspektywy nowotestamentowej rozumienie czasu posiada znaczenie, które koncentruje się na Jezusie Chrystusie jako „środku czasu” czy „pełni czasu” (Mk 1,15). Panowanie Chrystusa wypełnia wszystkie czasy: przed założeniem świata (Ef 1,4) w momencie stworzenia (1 Kor 8,6) w dziejach Izraela (Mt 23,37), będąc po prawicy Ojca i w Kościele (Mt 28,20; J 15,4) w paruzji zakończy eon eschatologiczny (Mt 24,29-31). Czas zbawienia ustanowiony przez Ojca osiąga swój koniec w działaniu Jezusa. Nie może zatem istnieć czas zbawienia poza Chrystusem.

⁹ Do Vaticanum II w zasadzie nie dostrzegano historycznych uwarunkowań teologii: języka, sposobów myślenia, rodzaju podejmowanej problematyki. Obecnie coraz bardziej świadomość czasu prowadzi do odkrycia właściwych proporcji rzeczy, usuwa opory przed nowymi ideami, pozwala lepiej rozumieć teraźniejszość oraz stanowi narzędzie krytyki teologii. W Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* stwierdza się: „Tak rodzaj ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego ewolucyjnego” (GS 5).

¹⁰ Po kolejnych rewolucjach w fizyce: kopernikańskiej, newtonowskiej, szczególnej i ogólnej teorii względności, mechanice kwantowej, nadszedł czas na nową rewolucję „końca czasu”, a więc fizykę bezczasową (*timeless*). Na podstawie analizy mikrokosmosu argumentuje się za bezczasowym wszechświatem. Doświadczenie czasu jest jedynie iluzją w ludzkiej świadomości, w umyśle jako „kapsule czasu”. Jeśli nie ma strzały czasu, nie ma stawiania się, a jedynie istnienie. Stworzenie staje się czymś równie nieodłącznym w każdej chwili. Por. Barbour, *The End of Time*.

pracowane na gruncie filozofii greckiej, rozumienie czasu *kinesis*, sugerujące zmianę miejsca, a wieczność pojmując się jako etap następujący zaraz „po czasie”, a więc w momencie śmierci. Sytuację przejścia do wieczności interpretuje się na ogół jako „zastygnięcie” w którymś z trzech stanów: nieba, piekła lub czyśćca¹¹. Wypełniając swoje zadanie, teologia winna mieć świadomość powagi jej własnego zapytywania o czas, a jednocześnie ograniczoność jej własnych wyobrażeń o tym, co „po”. Całe nasze poznanie dokonuje się bowiem w odniesieniu do tego świata i w jego obrębie. Historia „końca” czasu oznacza inną formę rzeczywistości, niż przedstawia ją empiryczny czas tego eonu. Znajduje się ona poza obszarem naszego bytu, jak i poza naszym systemem pojęć, a zatem nie może być ona odpowiednio ujęta pojęciowo, a jedynie przedstawiona za pośrednictwem przybliżeń i analogii wzajemnie się korygujących, a nawet przeciwnych. Obrazy te są zaczerpnięte z tego świata i nie mogą bezpośrednio wypowiedzieć *tamtego*, boskiego i wiecznego. W stwierdzeniu tym, bynajmniej, nie chodzi o mylne przekonanie o bezzasadności i absurdalności wypowiedzi „o końcu”¹². Spróbujmy wydobyć kluczowe momenty teologicznego zapytywania o znaczenie czasu, wychodząc na moment poza domenę *stricte* eschatologiczną. Na pierwszym planie pojawia się wymiar egzystencjalny czasu, w którego świetle należy interpretować wypowiedź dogmatyczną o stworzonej naturze świata w czasie i wraz z czasem, mówiącą, że świat ma „początek”, a zarazem odrzucającą – jako błędną – naukę o istniejącym odwiecznie świecie¹³. Rozumienie czasu w tym ujęciu rozpatruje się jako wewnętrzną czasowość pojedynczej rzeczywistości, a nie zewnętrzny czynnik czasoprzestrzeni oraz miara czasu¹⁴. Wyrażenie to – przy całej złożoności zabiegów powołujących się na badania empiryczne, próbujące wyznaczyć linię czasu posuwającą się w kierunku „początku” – mówi o skończoności czasu w realnym świecie, który jest tego rodzaju, aby człowiek, ze względu na jedność materii i ducha, mógł być tym, kim jest – bytem obdarzonym wolnością, która realizuje się w czasie¹⁵. Każda ludzka decyzja ma początek i koniec, a więc nasuwa ona odpowiedź dla odpowiedzi na pytanie o sens czasu świata. Ten sam egzystencjalny wymiar wskazuje na pojęcie *καὶρόν γυνῶθι* (stosownego czasu)¹⁶. Poznanie odpowiedniego czasu oznacza wrażliwość (czujność) na *καὶρόν*, na zrozumienie tego, co należy zrobić dokładnie w danym momencie, aby móc przezwyciężyć bezsensowność pustego (seryjnego) czasu. *Καὶρόν* ustanawia jakościową różnicę w wyniku ludzkiej obec-

¹¹ Na ten problem zwracali uwagę teologowie, mówiący o możliwości zmiany decyzji po śmierci (element zmiany i czasu w wieczności), a także rozważający ideę ciągłości i nieciągłości eschatologii ujętej w kluczu „nowego stworzenia” (*kaine ktisis*). Por. Aymer, *Paul's Understanding of 'Kaine Ktisis'*.

¹² Por. Ratzinger, „Zmartwychwstanie ciała”, 264; *idem*, „Zmartwychwstanie i życie wieczne”, 291.

¹³ DS 428, 501–503, 1783.

¹⁴ Por. Rahner, „Teologiczne uwagi”, 70.

¹⁵ Por. Rahner, „Teologiczne uwagi”, 72.

¹⁶ Wśród czterech biblijnych znaczeń słowa *καὶρόν* warto przywołać dwa: 1) jako właściwy, sprzyjający czas: Mt 24,45; Mk 12,2; Łk 20,10; J 7,6,8; Dz 24,25, a także czas jako szansa: Gal 6,10; Kol 4,5; 2) jako ustalony czas: Mt 13,30; 26, 8; Mk 11,13; Łk 8,13; 19,44; Gal 4,10; 6,9; 2 Tm 4,6.

ności w naturalnym ruchu χρόνος. Καίρós to czas przeżywany, który pozwala doświadczać życia w jego najbardziej intymnym sensie czasowości. Uchwycić καίρós to rozpoznać właściwy czas, aby wszystko inspirowało nas do myślenia o życiu we wszystkich jego wymiarach oraz stawienia czoła wszystkiemu, co dzieje się w naszym życiu. Ludzie, jako wolne i aktywne podmioty, działają w odpowiedzi na egzystencjalne wezwanie, które przychodzi do nich w konkretnym kontekście życia¹⁷. W przeżywanej przez nas teraźniejszości teologia zwraca także uwagę na szczególnie doniosły moment: ὁ ἐρχόμενος – „Ten, który przychodzi” (Ap 1,4.8; 22,13.20). Bóg w Chrystusie jest Tym, który w obecnym eonie wciąż nadchodzi¹⁸. Czas staje się oknem ku nadziei spotkania z Bogiem. Nadzieja – jako jedność czynu i oczekiwania (czujności) – zwraca się ku otwartej przyszłości, nad którą człowiek nie posiada żadnej władzy. W otwartości na przyszłość najpełniej może on doświadczyć nieprzewidywalnej nowości Bożego działania. W tym sensie teologia czasu przeradza się w teologię nadziei, w życiową postawę „gotowości oczekiwania”. Teologia rozważa pojęcia Opatrzności Bożej, jako wyraz rozumnej i dobrej realizacji planu zbawczego w czasie; Bóg objawia się w niej jako Pan dziejów, będący gwarantem tego, że historia świata i każdej istoty (zgodnie z jej własną naturą) będzie ukierunkowana na ostateczne spełnienie. Mając przed sobą podstawowy dogmat chrześcijański o wcieleniu Logosu, chrystologia chce zrozumieć, co znaczy stwierdzenie, że wraz z przyjęciem Syna Bożego na świat „czas się wypełnił” (Mk 1,15). A dosięgając samego jądra dogmatu, pyta ona, w jaki sposób czas może być orzecznikiem o Bogu niezmiennym, skoro historia i *stawanie się* (*ho logos sarx egéneto*) ludzkiej rzeczywistości Logosu stały się Jego własną historią w taki sposób, że ludzki czas stał się czasem Wiecznego, a nasza śmierć śmiercią nieśmiertelnego Boga¹⁹. Z perspektywy antropologii chrześcijańskiej, mówiącej o niepodzielności człowieka, teologia zastanawia się nad tym, w jakim sensie czas po tej stronie życia jest nie tylko określeniem fizyczno-materiałnej rzeczywistości, ale również ducha jako takiego. W takim samym stopniu zapytuje o znaczenie cielesności istoty ludzkiej po śmierci oraz jej związku z czasem. Ten zaś pozostaje nierozłączny od historii ludzkiej wolności, która wiedzie ku zbawieniu lub potępieniu istot zaangażowanych w jej bieg. Ostatecznie czas nie włada ludzką historią, ale pozostaje specyficznym momentem przynależącym do osobistej wolności. Człowiek jest istotą, która w swej definitywnej decyzyjności osiąga definitywną ostateczność Boga²⁰. Teologia, będąc objaśnieniem sensu Objawienia Bożego, stanowi spotkanie prawdy i czasu. W ramach historii dogmatu odkrywa sposób, w jaki Bóg komunikuje w naszej skończoności swą obietnicę, jako nieodwołalną i ostateczną, czyniąc ją adekwatnym, ponadczasowym wyrazem żywego Objawienia.

¹⁷ Por. Wierciński, „The Hermeneutics of Lived Time”, 52–61.

¹⁸ Por. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, 31.

¹⁹ W tym kontekście inspirujące rozważania przeprowadza K. Rahner (*Podstawowy wykład wiary*, 178–184).

²⁰ Por. Rahner, „Teologiczne uwagi”, 64–65.

W sakramentologii, ale przede wszystkim w liturgii, rozważa się pojęcie „jednoczesności”, za pomocą której wierzący poprzez *anamnezę* wkracza w bezpośredni kontakt z należącym do przeszłości wydarzeniem zbawczym. Sakramenty antycypują zarazem przyszłość, każdorazowo realizując trwanie zawartej w nich obietnicy (warunek eschatologiczny). Wzajemny związek sakramentu i czasu klasyczna teologia ujęła w funkcji przypominania (*signum rememorativum*) oraz funkcji zapowiadania (*signum prognosticum*). W świetle powyższego szkicu nasuwa się pierwszy dość oczywisty wniosek, że pytanie o istotę czasu zmierza w kierunku pytania o człowieka i o Boga i – jak pokazują wymienione aspekty – staje się wiążące dla pomyślności rozwiązań teologicznych.

2. Główne wektory Ratzingera koncepcji czasu

Problematyczność materii, która się tutaj zarysowuje, pozwala prowadzić rozważania o czasie na wielu poziomach rzeczywistości. Wzajemny stosunek wymiarów czasu do siebie, pytania o początek i koniec nie pozwalają oddzielić się od siebie oraz wymagają rozwinięcia w odniesieniu do tego, czym jest „nie-czas”, „wieczność”, „niezmienność”, bezwarunkowe trwanie, brak fizykalno-biologicznej cielesności. Jest to pierwszy kluczowy wektor refleksji nad czasem w ujęciu J. Ratzingera. Do wyjaśnienia pojęcia czasu konieczne jest objaśnienie pojęcia wieczności i odwrotnie²¹. Istnienie czasu to nie tylko ruch ciał, ale przede wszystkim ruch w przestrzeni ludzkiego ducha. Relacji czasu i wieczności Ratzinger poświęcił sporo uwagi, zdając się sugerować, że żaden z dotychczasowych modeli ukazujących ów związek nie jest dostatecznie satysfakcjonujący, z niektórymi z nich podejmuje bezpośrednią polemikę. Model arystotelesowski definiował oba wymiary czasu w kategoriach ruchu. W znacznym stopniu został on zmodyfikowany i przyswojony przez myśl chrześcijańską w średniowieczu. W nurcie współczesnej teologii pojawiał się pogląd, w którym czasowość zostaje określona przez cielesność w jej fizyczno-biologicznej formie. Opuszczenie tej formy bytowania oznaczać może jedynie przejście z czasu w nie-czas, co pociąga za sobą odrzucenie jakiejkolwiek pośredniej fazy oczekiwania końca czasu. Ratzinger zauważa: „Identyfikacja wieczności z nie-czasem i zdegradowanie wszystkiego, co нефизыkalne, do nie-czasu tworzą tutaj dualizm dwóch światów, w którym historia, jak mi się wydaje, traci wszelką powagę”²². Jego krytyka paradygmatu Ernsta Troeltscha i Karla Bartha, że rzeczy ostateczne nie stoją właściwie w żadnej relacji do czasu, wykazała daleko idące konsekwencje dla myślenia teologicznego. Oto niektóre

²¹ Zagadnienie relacji czasu do wieczności w ujęciu J. Ratzingera zostało omówione w artykule: Góźdz, „Czas a wieczność”.

²² Ratzinger, „Koniec czasu”, 568.

z nich. Jeśli całe ludzkie poznanie – w rozumieniu wspomnianych teologów – dokonuje się całkowicie w odniesieniu do *tego* świata i w nim, wtedy *tamtej* rzeczywistości w żaden sposób nie można porównać z eschatonem naszych czasów. Występuje wtedy zupełna diastaza. To oznacza, że „eschatologicznie” nie jest pojęciem czasowym li tylko egzystencjalnym, które interpretuje chrześcijaństwo jako wciąż nowy akt spotkania²³. Sformułowania takie jak „koniec czasów” czy „po czasie” są jedynie pojęciami pomocniczymi dla ludzkiego sposobu myślenia uwikłanego w czasowość, podczas gdy wieczność, jako coś różnego od czasu, jest z nim niewspółmierna. Oczekiwanie Paruzji może co najwyżej oznaczać „poważne potraktowanie naszej rzeczywistej sytuacji życiowej taką, jaką ona jest”. Paruzja pokrywa się ze zmartwychwstaniem, które nie jest zjawiskiem w czasie, lecz emanacją wieczności i symbolizuje to, co najbardziej ostateczne w metafizycznym znaczeniu²⁴. Problem oczekiwania rychłego końca jest nie-czasem leżącym poza wszelką czasowością, a wobec tego sąsiadującym równie blisko z każdym czasem. Wyobrażenie to – w przekonaniu Ratzingera – łatwo było pogodzić z myślą, że śmierć jest wyjściem z czasu i prowadzi w to, co nie-czasowe. Śmierć oznacza wyjście z czasu w wieczność, w jej jedyne „dzisiaj” jako pełne i całkowite spełnienie świata i historii. Problem „stanu pośredniego” między śmiercią a zmartwychwstaniem staje się problemem pozornym. W rzeczywistości i koniec czasów jest pozaczasowy²⁵. Zdaniem niemieckiego teologa reminiscencje powyższej koncepcji daje się zauważyć również w teologii katolickiej (zwłaszcza wśród zwolenników zmartwychwstania w „samej śmierci”) w związku z dyskusją na temat cielesnego przyjęcia Maryi do niebieskiej chwały. Pojawienie się tego dogmatu – jako modelowego wręcz przypadku odnoszącego się do wszystkich – miało dać nowe zrozumienie tego, co znaczy „koniec czasów” i „wieczność” w relacji do czasu²⁶. W konsekwencji pozbyto się nie tylko pewnego czasowego rozumienia nieba²⁷, ale także znacząco zmodyfikowano ideę zmartwychwstania. Pogląd ten zrodził u Ratzingera liczne pytania i wątpliwości, do których w swoich badaniach próbuje się ustosunkować: Czy istnieje faktycznie jedynie alternatywa pomiędzy czasem fizycznym a nie-czasem utożsamianym z wiecznością? Czy jest do pomyślenia, aby człowieka, który to, co dla jego egzystencji najistotniejsze i co przeżywał jako czasowe, mógł przenieść w stan czystej wieczności? Czy rozpoczęta wieczność może być w ogóle wiecznością? Czy to, co ma początek, nie jest nie-wieczne, lecz czasowe? Czy jest wobec tego możliwe zaprzeczenie, iż zmartwychwstanie człowieka ma swój początek, a mianowicie zaczyna się po jego śmierci? Zaprzeczenie takie – na co wskazuje logika – oznaczałoby wstawienie człowieka w absolutny obszar wieczności (bez początku), czym

²³ Ratzinger, „Słowo i rzeczywistość”, 69–70.

²⁴ Ratzinger, „Po drugiej stronie śmierci”, 353; Barth, *Römerbrief*, 240.

²⁵ Ratzinger, „Nieśmiertelność duszy”, 117.

²⁶ Ratzinger, „Po drugiej stronie śmierci”, 353–354.

²⁷ Gerhard Lohfink próbował znaleźć rozwiązanie tej kwestii w średniowiecznym pojęciu „aevum”, którym usiłuje opisać szczególny sposób „ducha-czasu” jako nowy sposób czasowości.

uchylałoby się wszelką poważną antropologię²⁸. Zupełnie niejasny pozostaje ponadto związek między każdorazowo nowymi początkami ludzkiego życia w historii, między ich *praesens* i *futurum* z jednej strony śmierci, a panującym już rzekomo po jej drugiej stronie nie tylko indywidualnym, lecz także dziejowym *perfectum*²⁹.

W obliczu trudności, na jakie napotyka refleksja teologiczna w badanym przedmiocie, należy wyjść od rozróżnienia na dwie płaszczyzny rozumienia czasu: „czas kosmocentryczny” oraz „czas antropocentryczny”. Czas „kosmocentryczny” może zostać określony czasem zewnętrznym. Jest to czas trwania, odczuwany jako ilościowy, gdzie rzeczywistość postrzegamy z perspektywy „przed” i „po”, a więc jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W nim każdy byt ludzki kształtuje egzystencję na sposób „uwewnętrznienia” zdarzeń życiowych (czas wewnętrzny). Ten czas jest pojmowany w kategoriach antropologicznych, ponieważ w nim ludzie podejmują decyzje, niejako „wypełniają” nimi czas ilościowy. Z perspektywy refleksji teologicznej czas zewnętrzny nie jest tak istotny, jak czas wewnętrzny, ponieważ poprzez decyzje w czasie (świadome i wolne) istota ludzka określa tym samym wartość jej doczesnego życia³⁰. Identycznego rozróżnienia dokonuje Ratzinger, mówiąc o: *czasie kosmicznym* i *czasie ludzi*. Między jednym a drugim skrywa się dynamika pytań o istotę czasu oraz jego znaczenie dla refleksji teologicznej. *Czas kosmiczny* odzwierciedla rytm obiegu ciał niebieskich. Wyobrażony w systemie względności, ukazuje granice naszego horyzontu poznawczego, a także geocentryczną wizję świata, która pozostała niewzruszona w naszym pojmowaniu czasu, pomimo poszerzającego się stale pola widzenia³¹. *Czas ludzi/człowieka* wskazuje na czas indywidualny jednostek, który jest włączony w historię narodu, kręgu kulturowego. Chociaż trudno określić charakter włączenia się, a także wpływu życia jednostki na bieg historii pojmowanej w całości, to jedno nie budzi wątpliwości – poszczególne warstwy czasu odnoszą się do siebie nawzajem. Chociaż człowiek jest wpleciony w kosmos, to należy zapytać: Czy sam kosmos jest jakoś przyporządkowany do człowieka? Czy koniec czasu dotyczy jedynie człowieka czy historii świata? Tym samym zarysowuje się drugi wektor refleksji Ratzingera nad teologią czasu, który można określić jako antropologiczno-egzystencjalny. Oczywiście analiza czasu (a raczej: fenomenu czasowości) na poziomie egzystencjalno-ontologicznym zakłada istnienie różnych jego wymiarów, które się do siebie wzajemnie odnoszą, a zarazem od siebie różnią. I chociaż pojawia się tutaj odmienne metodologiczne zadanie, nie istnieje konflikt. Oba wektory, pierwszy (łączy czas z wiecznością) oraz drugi (antropologiczno-egzystencjalny), przy pomocy których Ratzinger opisuje koncepcję czasu, są w pełni zgodne z tekstami biblijnymi, które nie podejmują refleksji nad czasem w „naturalnej”, abstrakcyjnej formie.

²⁸ Do tego zagadnienia wróci się w dalszej części rozważań.

²⁹ Por. Ratzinger, „Nieśmiertelność duszy”, 119–120.

³⁰ Por. Finkenzeller, „Time”, 708–710.

³¹ Ratzinger, „Koniec czasu”, 565.

Czas zewnętrzny stanowi warunek możliwości wewnętrznej czasowości istnienia. Naturalny upływ czasu może stanowić tło dla realizacji zbawczego planu zbawienia (προστάγματα), mierzonego szeregiem czynów Bożej łaskawości, gdzie następstwo czasowe uznaje się za produkt uboczny³². W tym sensie wektor antropologiczny refleksji o czasie znajduje istotne potwierdzenie z perspektywy biblijnej, uzyskując swoje soteriologiczne dopełnienie.

3. Związek czasu i wieczności – „jako w niebie, tak i na ziemi”

Jedno uwidacznia się wyraźnie w refleksji Ratzingera – do wyjaśnienia pojęcia czasu konieczne jest objaśnienie pojęcia wieczności, podobnie jak rozróżnienie wymiarów (modusów) czasu³³. I nie chodzi jedynie o egzystencjalno-duchowy charakter wypowiedzi teologicznej, że od istnienia życia wiecznego zależy to, czy w ogóle istnieje szczęście (w tym życiu) dla człowieka, a raczej o związek poznawczy „teraźniejszość – wieczność”. Podobnie jak „teraźniejszość – przyszłość – przeszłość” nie stoją z dala od siebie, lecz zawierają się w sobie. Ratzinger nawiązuje do *Wyznań* Augustyna, w których przemierza on różne warstwy własnego bytu i natrafia na trzy modusy czasu: *memoria* (pamięć), *contuitus* (uwaga), *expectatio* (oczekiwanie); te trzy istnieją w ludzkiej duszy. Augustyn konkluduje, iż czas jest sposobem rozszerzania się samego umysłu (*distentio animi*)³⁴. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, zebrane w osobliwy sposób, pozwalają z jednej strony wyobrazić sobie, czym mogłaby być wieczność Boga, a z drugiej – dostrzec szczególny sposób powiązania człowieka z czasem, a zarazem jego wyższość nad czasem³⁵. Odkrycie tego związku okazuje się być kluczowe, wyznaczając wspólny horyzont jego dalszych badań. Ratzinger nie dopuszcza możliwości jednej tylko alternatywy między czasem fizycznym a nie-czasem, który byłby zarazem identyfikowany z wiecznością? Byłoby czymś niedorzecznym, aby człowieka, który to, co wiążące dla jego egzystencji spędził jako czas, przenieść w stan czystej wieczności (nie-czasu). Dowodziłoby to absurdalności ludzkiej egzystencji, sensu miłości, cierpienia. Choć arystotelesowska struktura czas/nie-czas, definiowana przez ruch/bezruch³⁶, wydaje się być logiczna, nie oddaje ona tego, o czym mówi biblijny obraz Boga,

³² Por. Neuenzeit, „Zeit”, 1536.

³³ W literaturze teologicznej wymienia się różne modele relacji między czasem a wiecznością: jakościowe, ontologiczne, eschatologiczne, różnicowanie trynitarnie. Jackelén, *Time and Eternity*, 81–115.

³⁴ Jackelén, *Time and Eternity*, 91.

³⁵ Ratzinger, „Zmartwychwstanie umarłych”, 176.

³⁶ Pogląd ten był wzmacniany dodatkowo przez to, że czasowość związana jest z cielesnością i stąd wyjście człowieka z ciała w śmierci oznacza zarazem wyjście z czasu w nie-czas.

gdzie wieczność nie jest negatywną beczasowością, ale pozytywną władzą, panowaniem nad czasem³⁷.

Związek czasu i wieczności można analizować na zasadzie analogii między materią (ciałem) i duchem (duszą). Jeśliby przyjąć, że człowiek stanowi absolutnie niepodzielną całość i że nie ma żadnej rzeczywistości duchowej poza ciałem, to wraz ze śmiercią ciało pozostaje wprawdzie nadal pod wpływem czasu, ale nie może istnieć nic, co wykraczałoby poza czas, a więc to, co nazywa się „duszą” lub „drugim ciałem”. W takim modelu – jak zauważa Ratzinger – zostaje niejako unicestwiona wieczność, a nawet historia, która ciągle się toczy w Bogu³⁸. Opierając się na formule *anima-forma-corporis*, optuje on za pozostającym także po śmierci związkiem duszy z ciałem, duszy, która w ciele się „uczasowia”, więcej – wraz ze śmiercią nie może jeszcze „dojść do spełnienia” w sensie zamknięcia czasu i anulowania otwartości historii. Dusza, pozostając w związku z ciałem, zachowuje w sobie uwewnętrznioną materię jej życia w kierunku nowej jedności materii i ducha w Chrystusie Zmartwychwstałym³⁹. Po śmierci dusza nie istnieje samoistnie jako *anima separata*, ale zachowując związek (i to nie tylko przygodny) z materią, staje przed Stwórcą jako *cały* człowiek, aby osiągnąć zbawienie⁴⁰. Ratzinger zauważa, iż całkowite zbawienie dokonuje się nie tylko wtedy, gdy pokonany zostaje rozdział, któremu podlega *anima separata*, ale także oddzielenie od pełnej wspólnoty Ciała Chrystusa, co jeszcze głębiej uwidacznia związek wieczności i czasu doczesnego⁴¹. Modelowy przykład tego, jak czas może wejść w nowy, wypełniony sposób trwania, a zarazem uczynić ten akt ostatecznym, stanowi Ofiara Chrystusa. Akt samoofiarowania się Chrystusa, dokonujący się w czasie, przynależący do niego, w samooddaniu się Ojcu, wykracza poza czas i zarazem pociąga go w siebie. „W czasie – pisze Ratzinger – dojrzewa to, co jest większe od czasu, tak że jego koniec staje się zarazem spełnieniem czasu”⁴². Akt ten staje się realnością, w którą może wejść i wyjść historia. Bycie w Chrystusie (aspekt chrystologiczny) obejmuje wszystkich, którzy razem tworzą jedno Ciało Chrystusa (aspekt eklezjolo-

³⁷ Ratzinger, „Koniec czasu”, 566–569. Według Oscara Cullmanna wywyższenie „Chrystusa nie oznacza Jego tymczasowej absencji z tego świata w jakiejś »ponadnaturalnej« przestrzeni, ale jest obrazowym słowem dla nowej formy Jego obecności. Sposób egzystencji Zmartwychwstałego stanowi »siedzenie po prawicy Ojca«, zatem udział w królewskiej władzy Boga nad historią, które istnieje na razie jeszcze pod znakiem ukrycia” (Ratzinger, „Niebo”, 307). „Bóg jest jednością, która bierze w siebie całą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jako »nieskończona doczesność«, Bóg jest rozumiany jako wzięcie w siebie wszystkich możliwości bycia, zjednoczenia w sobie wszystkich zapamiętanych przeszłości i przewidywanej przyszłości” (Long, „Temporality and Eternity”, 188).

³⁸ Ratzinger, „Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem”, 250.

³⁹ Ratzinger, „Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem”, 255. Przełomem okazał się pogląd K. Rahnera (*Zur Theologie des Todes*, 22), który zauważa, że dusza w śmierci stanie się nie akosmiczna, lecz wszechkosmiczna; pozostaje więc ona w sobie właściwy sposób przyporządkowana do świata materialnego jako całości.

⁴⁰ Ratzinger, „Zmartwychwstanie i życie wieczne”, 298.

⁴¹ Ratzinger, „Zmartwychwstanie ciała”, 263.

⁴² Ratzinger, „Koniec czasu”, 579.

giczny), łącząc niebo z ziemią, wieczność z czasem. W Jezusie Chrystusie zachodzi obustronny *transitus*: czas przechodzi w wieczność, wieczność przechodzi w czas. Czasowość świata, która posiada swoje bytowe ukierunkowanie ku coraz bardziej kompleksowym jednościom, wzywa tym samym do całkowitej kompleksowości, idącej w kierunku spełnienia wiecznego. Pojawienie się każdego pojedynczego ducha w świecie materii jest momentem w owej historii kompleksowości materii i ducha. Stąd sformułowania „dzień ostateczny”, „zmartwychwstanie ciała” mogą być szyframi, mówiącymi o dobieganiu do końca tego procesu. Cel owej dążności to objęcie „wszystkiego we wszystkim” (1 Kor 15,28), w którym wszystko staje się samym sobą właśnie przez to, że jest w czymś całkowicie innym. W tym objęciu materia w sposób zupełnie nowy i ostateczny staje się własnością ducha, on zaś staje się całkowitą jednością z materią⁴³. Niemiecki teolog przywołuje formułę: „Podobnie jak obecnie materia określa miejsce ducha, tak w nowym świecie duch stanie się miejscem materii”, w ten sposób staje się rozumiała przestrzenność i czasowość po tamtej stronie⁴⁴. W tym świetle pozbawione relacji, a przez to statyczne, wieczne nie obok siebie świata materialnego i świata duchowego, czasu i wieczności, zaprzecza sensowi istoty historii, zaprzecza stworzeniu Boga i zaprzecza słowom Biblii⁴⁵.

Relację wieczności do czasu wyjaśnia wypowiedź Karla Rahnera, którą odnotowuje Ratzinger, że spełnienie się człowieka według duszy i ciała, rozpoczęte wraz ze śmiercią, „zmartwychwstanie ciała” i „sąd powszechny”, dokonują się „wzdłuż” czasowych dziejów świata⁴⁶. Czas wieczności i czas doczesności, chociaż pozostają nieporównywalne, nie dopuszczają myśli o dualizmie dwóch światów, ponieważ wtedy kierunek świata, koniec historii i dopełnienie kosmosu, a więc i sens czasu, uczyniłoby się zbędnym⁴⁷. Tak jak wieczności nie można zredukować do nie-czasu, tak czasu nie można zdegradować do tego, co fizyczne. Czas i historia nie wyjaśniają się same w sobie, bez odniesienia do wieczności, ponieważ nie decydują o nich tylko ruchy ciała, ale również ruch w przestrzeni ducha. Stosunek czasu do wieczności bodaj najwłaściwiej oddaje idea relacji, która przyjmuje drugiego do siebie i pozwala się przez niego przyjąć. Biblijny obraz Boga to obraz Tego, który będąc wiecznym, przyjmuje równocześnie do siebie czas i historię⁴⁸. Przykładem przyporządkowania czasu i wieczności jest – w rozumieniu Ratzingera – dogmat o cielesnym przyjęciu

⁴³ Ratzinger, „Zmartwychwstanie umarłych”, 184.

⁴⁴ Ratzinger, „Zmartwychwstanie ciała”, 265.

⁴⁵ Ratzinger, „Zmartwychwstanie umarłych”, 185–186.

⁴⁶ Rahner, „Über den »Zwischenzustand«”, 456.

⁴⁷ Ratzinger, „Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem”, 251.

⁴⁸ Ratzinger, „Koniec czasu”, 568–569. W tym kontekście Hans Jonas upatruje sens istnienia prawdy (także doczesnej), kiedy jej obecność jest zakorzeniona w wieczności Boga. Stwierdza, iż „wiera biblijna przyznaje człowiekowi rację w jego przekonaniu, że sam z siebie nie ma żadnego przetrwania i stąd może żyć dalej tylko wtedy, kiedy będzie żył w kimś innym. Dalej, to staranie się o życie w innych miałooby sens tylko wtedy, kiedy ten inny, któremu siebie zawierzamy, z kolei nie przemija, jak my sami, ale naprawdę pozostaje. A jeszcze dalej, miałooby to sens tylko wtedy, kiedy ów inny byłby w stanie zachować nie tylko

Maryi do chwały niebieskiej. Orzeczenie to w ówczesnym kontekście – stwierdza on – miało na celu skorygowanie linearnego wyobrażenia końca czasu, aby myśleć o rzeczach ostatecznych jako koegzystujących w relacji do czasu⁴⁹.

Ratzinger kontynuuje swoje rozważania na temat czasu w świetle koncepcji dialogicznej. Stoi on na stanowisku, iż chrześcijańskie rozumienie nieśmiertelności wychodzi od pojęcia Boga i dlatego ma dialogiczny charakter. Ponieważ Bóg jest Bogiem żyjących i swoje stworzenie – człowieka – woła po imieniu, stworzenie to nie może zginąć. To właśnie Boże wybranie, na bazie którego człowiek doświadcza Boga, jednocześnie afirmując swoją istotę, czyni go nieśmiertelnym i zdolnym do dialogu miłości, która nie umiera. Doświadczenie miłości wykracza ponad doczesność w kierunku wieczności i tego co, wieczność czyni sensowną, czyli prawdy i miłości⁵⁰. Ratzinger odrzuca jedynie substancjalistyczne uzasadnienie nieśmiertelności duszy: „Dusza nie jest czymś tajemniczym, co się ma; jakąś częstką substancji, która kryje się gdzieś w człowieku; jest ona dynamiką nieskończonej otwartości, która zarazem oznacza uczestnictwo w nieskończoności, w wieczności”⁵¹. Wieczność zatem nie oznacza długiego czasu trwania jako niekończącego się następstwa chwil, ale wyraża raczej jakość egzystencji, w której wszystko wpływa w Teraz miłości, w nową jakość bytu, która wyzwolona jest od podziału egzystencji na przemijające momenty, która musiałaby przezwyciężyć nudę oraz lęk przed czymś niekończącym się⁵². Skoro jednak wieczność jest jakością egzystencji może już pośrodku ziemskiego życia i jego upływającej czasowości być obecne jako coś nowego, innego, choć jeszcze fragmentarycznego. Granica między czasowym życiem a wiecznością nie ma charakteru chronologicznego. Wieczność nie jest ani nie-czasem, ani nieskończonym czasem, ale inną płaszczyzną istnienia, którego można doświadczyć pośrodku czasu, zawsze wtedy, kiedy spotykamy żywego Boga, który staje się fundamentem duszy⁵³. Właśnie dlatego że tej Miłości nie mogą pozbawić żadne zmienne koleje losu, dusza pozostaje niezniszczalnym centrum oraz „nieprzestrzenną przestrzenią” wieczności. Ratzinger odwołuje się do Jana Ewangelisty, który rozróżnia *bios* (jako upływające życie tego świata) i *dzoe* (jako styczeń z właściwym życiem). Życie razem z Bogiem, życie wieczne w życiu doczesnym jest możliwe dlatego, że istnieje życie Boga z nami. Miejscem jedynym w swoim rodzaju jest Chrystus jako współbycie Boga z nami. W Nim Bóg ma czas dla nas, On jest Bożym czasem dla nas i zarazem otwarciem

jakiś cień z nas – nasze imię, nasze dziedzictwo – ale nas samych. Coś takiego może nastąpić tylko wtedy, kiedy Bóg ma w pamięci człowieka” (Jonas, *Idea Boga*, 25).

⁴⁹ Ratzinger, „Po drugiej stronie śmierci”, 353.

⁵⁰ Ratzinger, „Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem”, 256.

⁵¹ Ratzinger, „Po drugiej stronie śmierci”, 360–361.

⁵² W tym znaczeniu niebo oznacza bycie włączonym w pełnię Bożej radości, która bezgranicznie wypełnia i wynosi człowieka, a jednocześnie w swej niezatracalności jest już ostatecznym spełnieniem. Por. Ratzinger, „Zmartwychwstanie umarłych”, 182.

⁵³ Ratzinger, „Moim szczęściem”, 429–430.

czasu na wieczność⁵⁴. Wszędzie tam, gdzie człowiek wstępuje w Chrystusowe „Ja”, wkroczył już teraz w przestrzeń ostatecznego życia⁵⁵. „Powiedzieć, że życie w Chrystusie jest wieczne – pisze Lash – nie oznacza, że nie ma początku ani końca, ale że nawet w swej skończoności i szczególności jest ono, jako skończone i partykularne, wiecznym wyrazem Boga”⁵⁶. W tym sensie uczestnictwo jest ściśle związane z ideą boskiej miłości – o ile ktoś działa z miłości, wyraża to, co pochodzi od Boga: „Bóg trwa w nas ... a my trwamy w Nim” (1 J 4,12-13). Według Jana Zmartwychwstanie Chrystusa i zmartwychwstanie umarłych nie są dwiema rzeczywistościami, ale jedną jedyną, która ostatecznie nie jest niczym innym, jak właśnie weryfikacją wiary w Boga na oczach historii. Zmartwychwstanie ukazuje się nie jako odległe zdarzenie apokaliptyczne, ale jako wydarzenie dokonujące się *hic et nunc*. Wiara w Zmartwychwstanie i przemianę świata, rozpatrywana z punktu widzenia współczesnego rozumienia materii (gdzie ruch i przemiana stanowi część jej istoty), nie powinna być kojarzona z obrazem świata, który nie jest już nasz. Tym samym „nieśmiertelność duszy” i „zmartwychwstanie umarłych” nie stanowią przeciwieństw, ale są komplementarnymi wypowiedziami dla stopniowania jednej jedynej pewności nadziei⁵⁷. Zbawienie wiązało czas i wieczność, nie miesząc ich i nie rozdzielając – na obraz obu natur Chrystusa. Czas jest okresem działania, który angażuje wieczność. Wieczność nie istnieje poza czasem, ale w samym czasie. Czas i wieczność nie stoją wobec tego – jak teraźniejszość i przyszłość – z dala od siebie, lecz zawierają się w sobie⁵⁸. To oznacza, iż wola Boża dzieje się „w niebie, tak i na ziemi”. Ziemia staje się niebem, kiedy uobecnia się na niej królestwo Boga.

4. Czasowości a wolność człowieka

Czas to życie, to sposób układania własnej rzeczywistości. W czasie byt ludzki kształtuje egzystencję na sposób „uwewnętrznienia” zdarzeń życiowych. Ten egzystencjalno-antropologiczny aspekt refleksji nad czasem zostanie rozwinęty w tym punkcie.

Nasze myślenie, odczuwanie, sfera subiektywności są obiektywnym faktem, częścią dziejów; również refleksja o czasie jest uwarunkowana czasem⁵⁹. Tak więc różne płaszczyzny czasu zostają przyswojone i transcendowane przez ludzką świadomość, która przez to staje się na swój sposób „czasowa”. Wewnętrzny przepływ świadomości jest wpleciony w procesy zachodzące w świecie, a jednocześnie stoi ponad i naprze-

⁵⁴ Ratzinger, „Moim szczęściem”, 435.

⁵⁵ Ratzinger, „Nieśmiertelność duszy”, 125.

⁵⁶ Burley, „Eternal Life”, 150.

⁵⁷ Ratzinger, „Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem”, 245.

⁵⁸ Ratzinger, „Moim szczęściem”, 433.

⁵⁹ Por. Jonas, *Idea Boga*, 24.

ciw świata. Czy są to rzeczy, czy procesy zachodzące w świecie, czy subiektywne akty, przeżywamy je jako „wydarzenia” przemijające wraz ze swoim istnieniem. Z punktu widzenia fenomenologii czasu, kluczowa jest tutaj forma żywej teraźniejszości, która buduje w ruchu retencji (przywoływania minionych teraźniejszości), jak i protencji (wychylenia ku temu, co nadejdzie) nie tylko własną ciągłość identyczności, ale również ciągłość doświadczanego przedmiotu rozwijającego się w czasie. Powoli, nieprzerwanie posuwa ona aktualność czasowego przeżycia. Będąc w centrum czasowości, jest w jakiś sposób poza czasem. Jest ona również źródłem samoidentyfikacji jako świadomych podmiotów sprawczych⁶⁰.

Człowiek jest istotą obdarzoną wolnością, którą praktykuje w czasie; istotą, która – jak zauważono – w definitywnej ostateczności swej decyzji osiąga ostateczność Boga. Więcej, realny czas, w którym działa człowiek należy widzieć jako moment w realnym czasie dziejów wolności. Z tego powodu nie wolno czasu interpretować jako czegoś, co jest możliwe poza obszarem wewnętrznego czasu ducha. Czas i wolność są przestrzenią, wewnątrz której historia wolności dokonuje się w czasie, jak i momentem, który przynależy do tej historii. Dialog między wolnością człowieka a samooudzielaniem się Boga domaga się takiego właśnie czasu, w którym doświadczenie ostatecznego spełnienia się miłości stanie się możliwe. Będzie to zarazem doświadczenie przekraczające ramy czasu fizycznego⁶¹. Kolejny raz zostaje dowiedzione, że ludzka egzystencja nie wyczerpuje się w czasie fizycznym, ale procesy duchowe same w sobie wykraczają poza tę rachubę czasu. Procesy te określają jej teraźniejszość, do której przynależy zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Ten osobliwy fenomen teraźniejszości Augustyn próbował opisać przy pomocy właśnie pojęcia „pamięci”, która łączy wspomniane modusy czasu. Teraźniejszość świadomości, która to, co minęło, potrafi wynieść na płaszczyznę „dziś”, umożliwia zarazem widzenie tego, czym jest „wieczność”⁶². Ratzinger zauważa, że pomocny tutaj może być fenomen wspomnienia. Człowiek jest w stanie uwewnętrznić przelotny czas i w ten sposób nadać jemu nową płaszczyznę trwania, gdzie z jednej strony zostanie on zakończony, a z drugiej – otrzyma trwanie, jakiś rodzaj wieczności⁶³. W znacznej mierze sposób czasowości wynika z ukierunkowania na relacje, z tego, że człowiek staje się sobą poprzez istnienie z innymi i dla innych. Przyjęcie lub odrzucenie miłości wiąże się z innymi i z czasowością, a więc z wcześniejszym i późniejszym życiem⁶⁴. Kryje się w tym także to wszystko, co człowiek w życiu dokonał oraz możliwości ostatecznego spełnienia się w sprawiedliwości i miłości. Czasowość jest zatem nierozzerwalnie związana z relacyjnością, gdyż człowiek staje się sobą poprzez relacje

⁶⁰ Por. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, 142–150.

⁶¹ Rahner, „Teologiczne uwagi”, 74–83.

⁶² Ratzinger, „Po drugiej stronie śmierci”, 355–356.

⁶³ Ratzinger, „Koniec czasu”, 579.

⁶⁴ Ratzinger, „Zmartwychwstanie umarłych”, 177.

międzyludzkie zrealizowane w czasie, gdzie miłość przeżywana jest w powiązaniu z doczesnością innych osób.

Ratzinger wydobywa na światło dzienne jeszcze jeden aspekt myślenia o czasie, który opisany jest przez podwójny ruch: *exitus* – *reditus*. *Exitus* jest wolnym aktem stwórczym Boga, który chce pozytywnie, żeby stworzenie istniało wobec Niego jako coś dobrego, z czego może przyjść z powrotem do Niego odpowiedź wolności i miłości. W *reditus* wydarza się przyjście do siebie stojącego w sobie samym stworzenia, które odpowiada w wolności na Bożą miłość. Według tej koncepcji czas jest związany z wolnością, jest ruchem ducha. Czas pochodzi ze stwórczej wolności Boga, przygotowując przestrzeń dla wolności ducha. Czas (ale i przestrzeń) stają się miejscem spotęgowania Bożej miłości, kiedy wolność istot ludzkich sprzeniewierza się boskiej ofercie. Powrót (*reditus*) nie jest zabranieniem czasu w nie-czas, lecz czas dzięki temu ruchowi staje się ostateczny. Jego końcem nie jest zniknięcie, ale odnaleziona dopiero forma istnienia, przeniknięta światłem wolności, która swoje ostateczne oparcie znajduje w zespoleniu z prawdą i miłością. *Reditus* może nastąpić jedynie jako na powrót dająca się i w ten sposób osiagająca swe spełnienie wolność⁶⁵.

Podsumowując refleksję nad znaczeniem czasu w teologii inspirowaną myślą J. Ratzingera, należy zauważyć, że jego eschatologiczna wizja czasu stoi nie tylko w obronie tradycyjnego nauczania Kościoła, ale twórczo uzupełnia i koryguje niedostatki współczesnych modeli czasu w teologii, szczególnie na poziomie antropologicznym. Szkic ten czeka na dalsze rozwinięcie z uwagi na swój konceptualny potencjał. Niemiecki teolog – czerpiąc z myśli Augustyna – rozwija bowiem wizję czasowości, która stanowi nieodłączną cechę naszego człowieczeństwa. W ten sposób apeluje o głębsze zrozumienie tego, co czasowość oznacza dla istoty ludzkiej. Ratzinger odwołuje się do idei zasadniczej jedności ciała i ducha, która determinuje sposób życia człowieka w czasie, ale podkreśla też wielowarstwowość naszej doczesności. Czyniąc ludzki umysł paradygmatem jego ujęcia podstawowej i trwałej czasowości ludzkiej jaźni, pokazuje, że zewnętrzny czas fizyczny ma sens tylko w odniesieniu do wnętrza człowieka, jako konstytuowany przez naszą ludzką świadomość. „Czas pamięci” poprzez pamięć, która wywołuje terażniejszość, łącząc ulotne chwile z przeszłości i nadchodzące momenty przyszłości w znaczącą jedność, wyznacza szczególnie czasowy charakter ludzkiej świadomości głęboko w sercu osoby. Więcej, czas pamięci ustanawia ciągłość między czasem ziemskim a wiecznością Boga rozumianą nie jako „zaprzeczenie czasu”, ale „doskonała terażniejszość”⁶⁶. Istota ludzka ma niezastąpioną i nieodwołalną zdolność do egzystencji w czasie, która jest konstytutywna nie tylko dla jej ziemskiego, ale także trwałego eschatologicznego ja. Wieczna terażniejszość Boga nie jest pozbawiona określonego czasu trwania, ale jest życiem bez początku i końca. Bóg jest w szczególnym sensie „czystą pamięcią”

⁶⁵ Ratzinger, „Koniec czasu”, 576–578.

⁶⁶ Kaethler, „The (Un)Bounded Peculiarity of Death”, 95.

– ostatecznym źródłem doczesności i tożsamości urzeczywistnionej w wieczności⁶⁷. Czas ziemski to czas owocujący na wieczność, zwrócony ku życiu Bożemu, oznaczający życie Boże. Czas jest niejako sakramentem wieczności. Jako znak dany od Boga stanowi szansę dla wszystkiego⁶⁸. Bóg nie istnieje pozaczasowo, lecz w każdej chwili czasu. Dzięki temu właśnie w każdej chwili utrzymuje nas w istnieniu i otacza opatrnościową opieką, nie wpływając na nasze wolne decyzje⁶⁹. Czas jawi się jako przestrzeń dla ludzkich decyzji, otwarty na nadzieję, na to, co nieprzewidywalne. W inności czasu Bóg daje się doświadczyć jako wieczność. Stwarza ten czas, aby udzielić mu właściwej Jemu wieczności jako radykalnej skuteczności swej miłości dającej się w sposób wolny. Aby mógł dokonać się ów dialog między Bogiem i stworzeniem, Bóg ustanawia tę odmienność. Odsuwa czas od wieczności, ale nie odsuwa wieczności od czasu⁷⁰. Sposób, w jaki miłość uwewnętrznia czas i w jaki jest przyjęta przez wieczność, pokazuje, jak Bóg jest równocześnie w i ponad czasem. A zarazem, biorąc pod uwagę określony kształt lub „ostateczność” czasowych granic życia doczesnego, to historyczne i biograficzne istnienie jest również wieczne w tym sensie, że „wszystko to” – decyzje i działania, doświadczenia i cierpienia, które składają się na życie – nie może zostać „wymazane i całkowicie zatarte” przez śmierć lub upływ czasu⁷¹. Doczesną i temporalną egzystencję chrześcijanina już teraz kształtują rzeczy ostateczne. Wieczność jest treścią czasu.

Bibliografia

- Aymer, A.J.D., *Paul's Understanding of 'Kaine Ktisis'. Continuity and Discontinuity in Pauline Eschatology* (Ann Arbor, MI: University Microfilms International 1983).
- Barbour, J., *The End of Time. The Next Revolution in Physics* (Oxford: Oxford University Press 1999).
- Barth, K., *Römerbrief*, wyd. 2 (München: Kaiser 1922).
- Bartnik, Cz.S., *Teologia historii* (Lublin: Standruk 1999).
- Burley, M., „Eternal Life as an Exclusively Present Possession: Perspectives from Theology and the Philosophy of Time”, *Sophia* 55 (2016) 145–161.
- Dowden, B., „Time”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/time/> [dostęp: 7.12.2020].
- Finkenzeller, J., „Time”, *Handbook of Catholic Theology* (red. W. Beinert – F. Schüssler Fiorenza) (New York: Crossroad 2000) 708–710.

⁶⁷ Tóth, „Eternity in Time”, 380–383.

⁶⁸ Bartnik, *Teologia historii*, 430.

⁶⁹ Ziemiński, „Opinia”, 26; Ganssle, *God and Time*.

⁷⁰ Por. Rahner, „Teologiczne uwagi”, 83.

⁷¹ Por. Rahner, „What do I Mean”, 87.

- Ganssle, G.E., *God and Time. Essays on the Divine Nature* (Oxford: Oxford University Press 2002).
- Góźdz, K., „Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI”, *Studia Nauk Teologicznych PAN* 12 (2017) 155–171.
- Jackelén, A., *Time and Eternity. The Question of Time in Church, Science, and Theology* (Philadelphia, PA – London: Templeton Foundation Press 2005).
- Jankowski, A., *Biblijna teologia czasu* (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2001).
- Jonas, H., *Idea Boga po Auschwitz* (tł. G. Sowiński) (Kraków: Znak 2003).
- Kaethler, A.J., „The (Un)Bounded Peculiarity of Death: The Relational Implication of Temporality in the Theology of Alexander Schmemmann and Joseph Ratzinger”, *Modern Theology* 32/1 (2016) 84–99.
- Lomuscio, V., „From Temporality to Eternity: Three Philosophical Approaches”, *Religious Inquiries* 7/4 (2015) 17–30.
- Long, E.T., „Temporality and Eternity”, *International Journal for Philosophy of Religion* 22/3 (1987) 185–189.
- Neuenzeit, P., „Zeit”, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, wyd. 3 (red. J.B. Bauer) (Graz – Wein – Köln 1967) II, 1536.
- Rahner, K., „Erfahrungen eines katholischen Theologen”, *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag* (red. K. Lehmann) (München: Schnell & Steiner 1984) 105–119.
- Rahner, K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa* (tł. T. Mieszkowski) (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1987).
- Rahner, K., „Teologiczne uwagi na temat pojęcia czasu”, *Pisma wybrane* (tł. G. Bubel) (Kraków: WAM) II, 62–84.
- Rahner, K., „Über den »Zwischenzustand«”, K. Rahner, *Theologie aus Erfahrung des Geistes* (Schriften zur Theologie 12) (Einsiedeln: Benziger 1975) 455–466.
- Rahner, K., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium* (Quaestiones Disputatae 2; Freiburg: Herder 1958).
- Rahner, K., „What do I Mean When I Say: Life after Death? Radio Interview, 20 February 1972”, *Karl Rahner in Dialogue. Conversations and Interviews, 1965–1982* (red. P. Imhof – H. Biallowons) (New York: Crossroad 1965) 85–92.
- Ratzinger, J., „Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Uzupełniające refleksje na temat kwestii »międzystanu«”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 241–257.
- Ratzinger, J., „Koniec czasu”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 564–580.
- Ratzinger, J., „Niebo”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 305–308.
- Ratzinger, J., „Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 114–160.
- Ratzinger, J., „Moim szczęściem jest być w Twojej obecności”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 424–437.

- Ratzinger, J., „Po drugiej stronie śmierci”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 349–365.
- Ratzinger, J., „Słowo i rzeczywistość z perspektywy współczesności”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 68–85.
- Ratzinger, J., „Zmartwychwstanie ciała”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 261–266.
- Ratzinger, J., „Zmartwychwstanie i życie wieczne”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 289–301.
- Ratzinger, „Zmartwychwstanie umarłych i powtórne przyjście Chrystusa”, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* (red. K. Góźdz – M. Górecka) (Joseph Ratzinger Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 161–202.
- Sokolowski, R., *Wprowadzenie do fenomenologii* (tł. M. Rogalski) (Kraków: WAM 2012).
- Tóth, B., „Eternity in Time—Time in Eternity: Temporality and the Human Self in the Eschaton”, *Irish Theological Quarterly* 84/4 (2019) 373–391.
- Wierciński, A., „The Hermeneutics of Lived Time: Education as the Way of Being”, *Relational Hermeneutics. Essays in Comparative Philosophy* (red. P. Fairfield – S. Geniusas) (London: Bloomsbury Academic 2018) 52–62.
- Wojciechowski, T., „Czas istotnym elementem bytu zmiennego”, *Roczniki Filozoficzne* 25/3 (1977) 59–70.
- Wolsza, K.M., „Człowiek wobec czasu i wieczności. Koncepcja Tadeusza S. Wojciechowskiego”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 33 (2013) 7–21.
- Ziemiński, I., „Opinia w sprawie nadania Panu Profesorowi Richardowi Swinburne'owi tytułu doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła”, *Profesor Richard Swinburne. Doktor honoris causa* (Doktorzy Honoris Causa 14; Lublin: KUL 2015) 21–32.

